



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

Instituto de Investigação e Formação Avançada

Linguagem, Tradução e Tradição

A recepção de Heidegger em português

Dissertação de Doutoramento em Filosofia

Orientadores: Professora Doutora Irene Borges-Duarte (*Universidade de Évora*)

Professora Doutora Constança Marcondes César
(*Pontifícia Universidade Católica de Campinas*)

Maria Adelaide Neto de Mascarenhas Pacheco

Évora - 2011



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

Instituto de Investigação e Formação Avançada

Linguagem, Tradução e Tradição

A recepção de Heidegger em português

Dissertação de Doutoramento em Filosofia

Orientadores: Professora Doutora Irene Borges-Duarte (*Universidade de Évora*)

Professora Doutora Constança Marcondes César
(*Pontifícia Universidade Católica de Campinas*)

Maria Adelaide Neto de Mascarenhas Pacheco

Évora - 2011

Resumo

Linguagem, Tradução e Tradição. A recepção de Heidegger em língua portuguesa.

Devido à persistência do latim como língua das comunicações científicas e filosóficas e, em seguida, da hegemonia cultural francesa, foi apenas no século XX que começaram a ser traduzidos para português os autores mais importantes da tradição filosófica.

A primeira consequência desta longa ausência de traduções portuguesas de filosofia foi a interrupção da transmissão da tradição filosófica, designadamente dos textos latinos dos pensadores da escolástica peninsular. No entanto, tal não impediu que esta tradição humanista esquecida se misturasse de forma eclética com a filosofia moderna importada em língua francesa, e que sua influência se mantivesse presente na cultura e na língua portuguesas.

Investigou-se o modo como esta situação hermenêutica determinou a recepção de Heidegger, analisando os escritos de várias gerações de pensadores que comentaram e traduziram em língua portuguesa o filósofo alemão entre 1938 e 1989, tendo podido reconhecer a influência daquela tradição humanista na elaboração dos principais pontos de vista interpretativos.

Abstract

Language, Translation and Tradition. Heidegger's reception in Portuguese

Due to Latin's persistence as the language used in scientific and philosophical communications, and also to the cultural French hegemony, it was only in the twentieth century that the works of the main authors of philosophical tradition were translated into Portuguese.

The first consequence of this long absence of Portuguese translations of philosophical texts was a disruption in the transmission of philosophical tradition, namely in the transmission of the Latin texts of the second scholasticism.

However this has not prevented the blending of this humanist tradition with the modern philosophy, translated into French, and that this influence has remained in Portuguese culture and language.

We have studied some writings of several generations of thinkers who have commented and translated the texts of the German philosopher between 1938 and 1989 into the Portuguese language, to find out how this "hermeneutic situation" had conducted Heidegger's reception. We have been able to find the influence of that humanist tradition in giving rise to the main hermeneutic points of view.

Esta dissertação de Doutoramento foi elaborada no âmbito do projecto de investigação “Heidegger em Português. Da Lógica de 1934 aos Contributos para a Filosofia” (1936-1938) [POCI/FII (60600/2004)] do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Universidade de Évora e parcialmente financiada pela Bolsa de Investigação SFR/BD/28996/2006 da Fundação Para a Ciência e Tecnologia.

Dirijo, por isso, os meus agradecimentos às três instituições acima referidas e especialmente à Fundação Para a Ciência e Tecnologia, cujo apoio financeiro tornou possível a concretização da investigação, assim como à Professora Doutora Irene Borges-Duarte da Universidade de Évora e à Professora Doutora Constança Marcondes César da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, cuja orientação competente e encorajamento tornaram possível superar as dificuldades inerentes às diversas fases da elaboração do presente trabalho académico.

ÍNDICE

Introdução	9
1. <i>A constituição da recepção de Heidegger em língua portuguesa como tema a investigar</i>	11
2. <i>O problema filosófico da tradução.....</i>	16
3. <i>As mudanças de paradigma na teoria da tradução.....</i>	19
4. <i>A tradução e a sua conexão com a temporalidade</i>	26
5. <i>A recepção de Heidegger como um problema de tradução</i>	34
6. <i>Metodologia usada.....</i>	39
7. <i>A estrutura da dissertação.....</i>	43
Siglas e abreviaturas mais usadas.....	47
Parte I : O conceito fenomenológico de tradução e o problema da tradução	49
Capítulo I - A viragem hermenêutica e o estatuto das línguas	51
1. <i>Linguagem e “abertura ontológica”</i>	55
2. <i>O logos hermenêutico e o logos apofântico</i>	62
3. <i>Linguagem, facticidade e existência.....</i>	66
4. <i>O estado de aberto do Dasein e o projecto lançado</i>	70
5. <i>A Auslegung e a estrutura prévia da compreensão.....</i>	74
6. <i>Rede e Sprache</i>	77
7. <i>A temporalidade como fundamento do “estado de aberto” do Dasein</i>	83
8. <i>Linguagem e verdade.</i>	88
9. <i>Não-ser e finitude.....</i>	94
10. <i>A libertação da gramática em relação à lógica</i>	100
11. <i>Língua, povo e história.....</i>	106
12. <i>A língua como Ereignis</i>	111
13. <i>Linguagem e poesia.....</i>	114
14. <i>Poesia e Filosofia ou diálogo entre cumes</i>	118
Capítulo II – A pluralidade das aberturas de mundo e o problema hermenêutico	125
1. <i>Hermenêutica e historicidade.....</i>	131
2. <i>Tradição e tradução</i>	138
3. <i>A reabilitação do preconceito em Gadamer.....</i>	142
4. <i>A tradição.....</i>	146
5. <i>A produtividade da distância temporal.....</i>	149
6. <i>A fusão de horizontes e a alteridade</i>	152
7. <i>O conceito hermenêutico de texto</i>	157
8. <i>A negatividade da experiência hermenêutica.</i>	161

Parte II – A recepção de Heidegger em Língua portuguesa: tradução e questionamento da tradição.	169
---	------------

Capítulo I - Tradução e tradição no pensamento português e brasileiro..... 171

1. A orientação humanista da escolástica peninsular.....	173
1. 1 Os Conimbricenses e a tradução de Aristóteles	175
1. 2 A Escola de Évora e a interpretação de Aristóteles à luz do novo contexto histórico e dos seus problemas	180
1. 3 Apogeu e decadência da tradição escolástica	184
2. A modernidade pombalina e a decadência da tradição escolástica	190
2. 1. O Projecto pedagógico do iluminismo português.....	193
2. 2. A Crítica à tradição escolástica e o ecletismo filosófico	197
2. 3. Linguagem e tradução.....	202
3. A mediação francófona e o “eclipse da filosofia”	204
3. 1. O ecletismo de Victor Cousin	204
3. 2. O Positivismo.....	207
4. A reacção anti-positivista e a consciência de si mesmo na cultura portuguesa....	212
4. 1. A viragem de Antero	212
4. 2. A herança de Antero e o diálogo com a filosofia europeia.....	216
5. Tradução e consciência de si na cultura Brasileira.....	222
6. A língua portuguesa, a tradição e a tradução	227

Capítulo II - Tradução portuguesa de Heidegger 233

1. Recepção de Heidegger em Portugal.....	235
1.1 Os primeiros divulgadores	235
1.1.1 Delfim Santos	236
1.1.2 Vergílio Ferreira	239
1.1.3 António José Brandão	241
1.2. A compreensão da obra de Heidegger e a sua tradução após os anos 50.....	244
1.2.1 P.e Manuel Antunes	245
1.2.2 José Enes	248
1.2.3 Eudoro de Sousa.....	249
2. A recepção de Heidegger no Brasil.....	250
2.1. Vicente Ferreira da Silva	251
2.2. Gerd Alberto Bornheim.....	252
2.3. Emmanuel Carneiro Leão	253
2.4. Maria do Carmo Tavares Miranda	254
2.5. Benedito Nunes	255
2.6. Ernildo Stein	256
3. Determinação da perspectiva hermenêutica.....	258
4. O Diálogo com “o primeiro Heidegger”: Existência e sentido.....	261
4. 1. Delfim Santos.....	261
4.1.1. Positivismo e Metafísica	261
4.1.2. Humanismo e existencialismo	269
4.1.3. As ciências do espírito.....	274
4. 2. Vergílio Ferreira	283
4.2.1. O existencialismo e a morte de Deus.....	285
4.2.2. A Verdade como Aparição e o ser-para-a-morte	290
5. O diálogo com “o segundo Heidegger” e o problema do mito.....	295
5. 1. Eudoro de Sousa e a Trans-objectividade.....	297
5. 2. O sagrado e o significado do drama ritual	300
5. 3. Vicente Ferreira da Silva e o ser como Fascinador	308
6. Ontologia e finitude.....	310
6. 1. Gerd Bornheim e a diferença ontológica.....	310
6.1.1. Os fundamentos existenciais do filosofar	310
6.1.2. Destruição da Metafísica e redescoberta da finitude	315

6.1.3. A reformulação heideggeriana da dialéctica	319
6.1.4. A diferença ontológica e a centralidade da praxis.....	323
6. 2. Ernildo Stein – finitude e circularidade ontológica	328
6.2.1. Ser e Verdade em Heidegger.....	328
6.2.2. Negatividade e finitude	332
6.2.3. A circularidade da questão ontológica	335
6.2.4. Linguagem e finitude	339
7. O desvendamento do ser como hermenêutica	343
7. 1. Emmanuel Carneiro Leão	343
7.1.1. A novidade da hermenêutica heideggeriana.....	343
7.1.2. Hermenêutica e Teologia	346
7.1.3. Hermenêutica da época contemporânea e pensar originário de Heidegger. .	352
7. 2. José Enes e o reencontro com a tradição	356
7.2.1 A noeticidade hermenêutica em S. Tomás de Aquino	358
7.2.2 O intuito e os juízos de percepção externa	361
7.2.3 A Verdade e o Ser	368
7.2.4 A linguagem como via de acesso ao ser e o método analítico-expectante	372
Capítulo III - O Diálogo de Vicente Ferreira da Silva com Heidegger	381
1. A determinação da situação hermenêutica.....	383
2. O estabelecimento progressivo de um ponto de vista interpretativo.....	388
2.1 A reformulação da questão antropológica e a descoberta do segundo Heidegger	388
2.2 O homem e o ditado do ser	393
2.3 O caminho de transição para uma filosofia da Mitologia	399
2.4 A destruição da metafísica da subjectividade como condição prévia para uma	404
filosofia da Mitologia.....	404
2.5 Os Mitos como origem.....	410
2.6 Panteísmo poético e Mitologia	415
2.7 Poesia, filosofia e pensamento mágico da Origem.....	419
3. A apropriação expropriadora de conceitos centrais da filosofia heideggeriana	423
3. 1. O Ser como Fascinador	423
3. 2. O pôr-se em obra da verdade do ser.....	430
3. 3. Continuidade da tradição e ruptura da crise.....	436
3. 4. A quadratura do mundo.....	441
3. 5. O projecto lançado e a recusa projectante.....	449
4. O questionamento da tradição humanista	457
4. 1. Humanismo e Cristianismo.....	457
4. 2. Apogeu e ocaso da tradição humanística	465
4. 3. O Homem como lugar de desvendamento do real	471
4. 4. A nova religião cósmica e o ciclo não humanístico da cultura.....	477
4. 5. Vicente Ferreira da Silva é um pensador anti-humanista?	484
5. A tradução como Ereignis em Vicente Ferreira da Silva.....	492
Conclusão - A tradução como viagem entre diferentes margens	501
1. A história das traduções portuguesas de filosofia e a decisão pelo futuro da	503
língua.....	503
2. A interpretação como tradução apropriada.....	506
3. A tradição humanista e a tradução filosófica.....	512
APÊNDICE	521
I - Traduções de Filosofia em língua portuguesa até 1959.....	523
1- Traduções Portuguesas de Filosofia (até 1959).....	523
A primeira tradução portuguesa de filosofia:	523
A. O século XVIII.....	523

B. O século XIX.....	524
C. A primeira metade do século XX.....	524
1. Filosofia alemã.....	524
2. Filosofia Grega.....	526
3. Traduções científicas.....	528
2 - Traduções brasileiras de Filosofia (1931-1959).....	528
A. Filosofia Alemã.....	528
B. Filosofia grega.....	529
C. Escolástica.....	530
II - Cronologia da recepção de Heidegger em língua portuguesa.....	533
1 – Traduções Portuguesas e Brasileiras de Heidegger.....	533
2 - Bibliografia crítica traduzida para português.....	536
3 - O diálogo com Heidegger em língua portuguesa.....	539
A. Trabalhos académicos sobre Heidegger.....	539
1. Em Portugal.....	539
2. No Brasil.....	540
B. Estudos monográficos que dialogam com Heidegger.....	544
C. Artigos em revistas e obras colectivas.....	549
Bibliografia.....	571
1 Edições de referência dos autores centrais do trabalho.....	573
a. Martin Heidegger. Gesamtausgabe.....	573
b. Hans-Georg Gadamer. Gesammelte Werke.....	573
c. Vicente Ferreira da Silva. Obras Completas.....	574
2. Bibliografia usada para a elaboração da dissertação.....	574
Parte I : sobre o problema filosófico da tradução e sua conexão com a tradição.	574
Textos de Heidegger e Gadamer.....	574
De Heidegger, Martin.....	574
De Gadamer, Hans-Georg.....	577
Estudos.....	577
Referências.....	580
Parte II: Tradução e tradição em Portugal e no Brasil. A recepção de Heidegger em português.....	582
A. Sobre tradução e transmissão da tradição filosófica em português.....	582
Estudos de carácter geral.....	582
Obras representativas dos períodos históricos.....	583
B. Retórica, poesia e religião.....	586
C. O diálogo com Heidegger em língua portuguesa (1938-1989).....	590
Estudos sobre a recepção de Heidegger em Língua Portuguesa.....	590
Textos dos intérpretes de Heidegger.....	591
Estudos críticos.....	597
Contextualização.....	599

INTRODUÇÃO

1. A constituição da recepção de Heidegger em língua portuguesa como tema a investigar

Com o desaparecimento do latim, como língua universal da comunicação científica, a consciência moderna afirmou-se como uma consciência cindida entre o fascínio por uma linguagem universal rigorosa e capaz de ler os segredos do livro do universo e de os partilhar sem ambiguidade, realizada pela matemática, e o pecado original das múltiplas línguas nacionais, colocando entraves à comunicação científica, à partilha das obras-primas da literatura europeia, ao entendimento entre os povos europeus.

A síndrome de Babel assola desde então a consciência europeia, que se lançou na tradução, como quem lança mão de um expediente pragmático capaz de minorar o caos e a desordem e assegurar o comércio das mercadorias, das artes e das ideias. Os problemas colocados pela prática desta actividade de tradução, há muito tematizados por aqueles que se dedicaram à tradução literária e filosófica, vieram tomando relevância crescente, tornando-se objecto de reflexão filosófica e, finalmente, convertendo-se em tema de uma “disciplina” universitária, com as suas exigências científicas.

Se algumas línguas, como o alemão, parecem naturalmente vocacionadas para a tradução, sendo a fixação do cânone linguístico inseparável da tradução dos grandes textos sagrados, noutras, como foi o caso das línguas latinas, este movimento de tradução foi mais tardio e, de certo modo, entravado e condicionado pelas circunstâncias históricas ligadas à Contra-Reforma. Sendo as comunicações culturais filtradas pelo poder político e religioso e geralmente confinadas ao espaço delimitado pela Contra-Reforma, as afinidades linguísticas e culturais entre os povos latinos facilitaram as comunicações e, muitas vezes, dispensaram as traduções.

Assim, acompanhando a longa vigência da Escolástica Peninsular entre nós, o latim manteve-se até muito tarde como língua de ensino da filosofia, não tendo a reforma pombalina modificado esta situação. Posteriormente, o lugar do latim veio a ser ocupado pela língua francesa, língua que mediava o acesso às revistas científicas e filosóficas e às obras escritas pelos filósofos que eram traduzidas para o público francês.

Esta entrada tardia no movimento da tradução filosófica significou um crescente desfasamento das filosofias moderna e contemporânea, que se acentuou rapidamente quando o centro do pensamento filosófico se deslocou para a Alemanha e a filosofia começou a ser produzida numa língua a que fomos ficando quase inteiramente alheios.

Foi apenas no período da Primeira República que os intelectuais portugueses começaram a sentir a necessidade de fundar filosoficamente as suas opções estéticas, religiosas ou políticas e, por conseguinte, começou a ser necessário o acesso às obras dos grandes pensadores europeus, tendo sido realizado um importante esforço no sentido da tradução e actualização do pensamento científico e filosófico.¹

Puderam assim ser traduzidos autores fundamentais do pensamento contemporâneo como Nietzsche, Darwin, Spencer, assim como alguns autores da tradição filosófica como Platão ou Santo Agostinho. De qualquer modo, este esforço foi não só tardio como insuficiente e continuou a ser prática corrente o recurso às traduções francesas, inglesas ou espanholas, quando se tratava de autores cujos idiomas não eram dominados pelos intelectuais portugueses, como era o caso dos pensadores alemães. Assim, as primeiras traduções dos filósofos do idealismo alemão foram feitas apenas a partir da década de 40: de Kant foi traduzido *A Paz Perpétua*, por Alberto Machado da Cruz em 1941 e *Da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e Inteligível*, por Francisco Mendes da Luz, em 1943; de Hegel, a *Introdução à História da Filosofia*, por António Pinto de Carvalho, em 1949.

Este atraso no movimento de tradução filosófica, do qual começámos timidamente a recuperar a partir da Primeira República, está longe de ser uma coisa do passado: de facto, o movimento de tradução parece ameaçado por várias debilidades extrínsecas ligadas à exiguidade do público a que essas traduções se destinam, à precariedade do estatuto do tradutor, assim como à fragilidade das instituições.

¹ Cf. A minha dissertação de mestrado *A Vida e o Trágico em Raul Brandão* (F.L.U.L, 2003) 9-12. Analisa-se aí a extensão e limites da tradução filosófica em Portugal na primeira metade do século XX, com particular destaque para o período da Primeira República.

Esta entrada tardia na tarefa da tradução filosófica testemunha, além disso, uma recusa à “mediação” linguística, que derivou historicamente da hegemonia cultural do latim até uma época tardia e, num segundo tempo, da hegemonia cultural francesa² e teve o efeito de nos expor a decisões hermenêuticas alheias: lendo filosofia em francês ficamos inconscientemente expostos a um ponto de vista interpretativo exterior e, portanto, impedidos de fazer uma apropriação autêntica da tradição filosófica.

Por outro lado, esta recusa da mediação linguística cristalizou-se muitas vezes numa afirmação dum pensamento próprio, associado ao florescimento da poesia, onde encontrou lugar a expressão de uma preocupação identitária e de uma afirmação e sacralização da língua materna.

A língua portuguesa ganhou assim o seu próprio rosto, fortemente marcado por uma tradição poética e literária, criada no diálogo com a literatura europeia e com a sua própria história, tradição esta que ganhou consciência de si mesma na obra de pensadores-poetas como Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa.³

Na sequência da minha contribuição para a investigação bibliográfica⁴ já realizada no âmbito do projecto “Heidegger em Português. Da *Lógica* de 1934 aos *Contributos para a Filosofia* (1936-1938) [POCI/FII (60600/2004)] propus-me analisar alguns dos comentários da obra do filósofo alemão em língua portuguesa, para compreender o modo como esta experiência da língua⁵ teria

² Cf. Ricœur “Défi et bonheur de la traduction”, in *Sur la traduction*, Paris, 2000. Neste ensaio Ricœur introduz o conceito de matriz psicanalítica de resistência à tradução e associa essa recusa à mediação linguística aos efeitos de uma estratégia de dominação cultural: “La prétention à l’autosuffisance, le refus de la médiation de l’étranger, ont nourri en secret maints ethnocentrismes linguistiques et, plus gravement, maintes prétentions à l’hégémonie culturelle telle qu’on a pu l’observer de la part du latin, de l’Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge et même au-delà de la Renaissance, de la part aussi du français à l’âge classique, de la part de l’anglo-américain de nos jours.” (Ob cit., 10-19).

³ Cf. O meu artigo “Língua e História em Heidegger e Pascoaes” em *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, 2002 (417-432). Interroga-se aí a proximidade entre o pensamento poético de Pascoaes e alguns aspectos da ontofenomenologia da linguagem de Heidegger, sublinhando-se o papel fundador da história que ambos os autores conferem à linguagem, enquanto língua dum povo histórico recriada pelos seus grandes poetas.

⁴ Cf. *Heidegger em Português* [em linha], Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, [2008]. [Consult. 20 de Setembro 2009]. Disponível na WWW: <URL=<http://www.martin-heidegger.net>>

⁵ Ingeborg Schüssler pensando a linguagem como *Ereignis*, esclarece a diferença entre a experiência da linguagem inerente à poesia e a experiência da linguagem como “fundo disponível” que podemos fazer nas modernas sociedades de informação: esta é a experiência de desocultação total “parle trop de son éclaircie” e abre o ser como pura presença, enquanto a primeira é a palavra que abre o ser a partir da ausência a fim de lhe permitir desenvolver-se na sua essência. (“Le langage comme fonds disponible

marcado a recepção de Heidegger em português. Se este rosto retórico e poético da nossa língua foi por alguns autores evidenciado como obstáculo não só à tradução, mas à produção filosófica, parti do princípio de que ele não pode, porém, estar dissociado de uma visão do mundo e de uma tradição hermenêutica.⁶ Pretendi, pois, surpreender essa presença da tradição e ver o modo como ela dispôs os pensadores que leram e comentaram Heidegger em língua portuguesa a ouvir o que nos seus textos é dito e a entrar em diálogo com eles⁷.

Tratando-se de um autor que recusa a linguagem da tradição filosófica e cujas experiências linguísticas são elas mesmas um incentivo à invenção e à criatividade, à redescoberta de si mesma e das potencialidades de sentido da língua de chegada dos seus tradutores e intérpretes, tinha a convicção de que a sua tradução e interpretação não poderia deixar de ser um desafio e um incentivo a uma maior consciência da nossa língua e da cultura.

A minha própria experiência de tradução das *Lições de Lógica* de 34⁸ - apesar de se tratar duma obra em que Heidegger usa, em boa parte, a linguagem da tradição filosófica, não colocando, por isso, as mesmas dificuldades de obras posteriores - veio a reforçar esta convicção da importância decisiva da “experiência da língua” na compreensão e conseqüentes opções de tradução.

Pude constatar que alguns pensadores portugueses e brasileiros desde os anos 30 e 40 não apenas se interessaram a fundo por Heidegger, como

(*Bestand*) et comme évènement-appropriement (*Ereignis*)“, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, 2002, 334-355).

⁶ Note-se que a tradição hermenêutica transportada pela língua se fundamenta na “fala” pré-teórica, ligada à expressão do sentido captado antes de todo o enunciado teórico, não implicando necessariamente uma consciência explícita de si mesma, nem uma fundamentação teórica. Sobre este ponto cf. Ramón Rodríguez (*Hermenêutica y Subjetividad*, Madrid, 1993, 29): “[...] el momento de la comprensión en sentido estricto, el momento en que algo llega a ser entendido en lo que es y, como tal, enunciado – en la terminología de Heidegger, *Auslegung* y *Aussage* – son desarrollos de lo ya abierto por el comprender original.”

⁷ A importância que a tradição poética pode ter na recepção de Heidegger em qualquer língua é bem documentada pela comunicação de François Fédiér ao Congresso Internacional de Lausanne de 2004, a propósito da resolução das dificuldades da tradução francesa do termo *Ereignis*. A utilização de referências da poesia francesa (Verlaine) para chegar a estabelecer a tradução de “*Avenance*”, assim como a apreciação da tradução assim conseguida são particularmente elucidativas: “*Avenance* n’est pas le miraculeux équivalent français de *Ereignis*. C’est, dans notre langue, ce qui nous met en état de pouvoir à notre tour faire l’expérience de ce dont Heidegger a fait l’expérience avec l’*Ereignis*. Mais l’idée même que les deux expériences puissent être identiques, et donc qu’elles puissent s’identifier l’une à l’autre est sans doute le dernier avatar d’un mode de représentation qui décidément ne doit plus avoir cours, parce qu’il a épuisé sa charge de vérité”. (*Heideggers Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main, 2009, 121).

⁸ Cf. Martin Heidegger, *Lógica. A pergunta pela essência da linguagem*, Coord. Científica de Irene Borges-Duarte, trad. de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hook Quadrado, Lisboa, Gulbenkian, 2008.

tiveram a possibilidade de aceder à sua obra em alemão, comentando-a em ensaios escritos em língua portuguesa. Ora, é preciso sublinhar que, sendo Heidegger um pensador que pensa no confronto com a tradição e com a linguagem da tradição filosófica, procedendo a uma recriação linguística a partir de referências literárias, poéticas e muitas vezes dialectais, a possibilidade de aceder linguisticamente em alemão deu a estes autores portugueses e brasileiros a única via para aceder ao sentido originário dos textos heideggerianos e poder subtrair-se à mediação francófona.

Contudo, não há dúvida de que não sentiram a obrigação de levar a cabo a sua tradução em sentido estrito. Se exceptuarmos o caso isolado da tradução de António José Brandão de *A Essência da Verdade* em 1946 na revista *Rumo*, apenas nos anos sessenta começaram a aparecer com alguma regularidade as traduções portuguesas de Heidegger⁹ e o esforço de aceder linguisticamente ao pensamento do filósofo alemão passou inicialmente entre nós, para o grande público, pela mediação das traduções francesas como vinha acontecendo desde o século XIX a toda a filosofia alemã.

Partindo do pressuposto hermenêutico de que a interpretação de um autor nunca pode ser objectiva, nem livre de preconceitos, mas que ela é dirigida por uma estrutura prévia que determina em cada caso a compreensão¹⁰, questionámos de que modo esta “situação” pode ter condicionado o “como” da interpretação.

Procurámos identificar este horizonte hermenêutico “prévio” que se projectou sobre os textos de Heidegger interpretados em língua portuguesa, procurando aí escutar o eco da tradição e o efeito do preconceito, tendo porém em conta que essa projecção pode ser a sombra que oculta e distorce, ou o horizonte que se experimenta a si mesmo no confronto com o texto a interpretar e que, neste confronto, pode ser “aberto” de modo originário: encontrar exemplos

⁹ Cf. Borges-Duarte, Irene e Sá, Alexandre de, *A Recepção de Heidegger em Portugal. Estudo bibliográfico preliminar*, in *Philosophica* 13, Lisboa, 1999.

¹⁰ Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, in “Übersetzung als philosophisches Problem”, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt am Main, 1992, 110: “Jede Übersetzung ist schon Auslegung, jede Auslegung aber ist in einer dreifachen Vor-Struktur verfaßt. Daher ist es eine Täuschung und ein Verfehlen der Wesensverfassung der Auslegung, zu meinen, Auslegung könne und müsse voraussetzungslos und in diesem Sinne objektiv sein.”

deste efeito negativo e positivo da tradição e do preconceito foi o propósito que presidiu à selecção de autores estudados.

Com o conhecimento progressivo da totalidade da obra do pensador alemão, possibilitado pela publicação da edição integral por Vittorio Klostermann a partir de 75 e com a realização das primeiras traduções e de múltiplos comentários em português, foi levada a cabo uma apropriação da obra do pensador alemão em língua portuguesa que tomou corpo num conjunto de textos suficientemente significativos. Pude, assim, interrogar esses textos, a fim de aí encontrar essa complexa operação hermenêutica de apropriação-expropriação que é a essência de toda a tradução.

2. O problema filosófico da tradução

A tradução tornou-se, a partir do ensaio de Schleiermacher *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzen* de 1813¹¹, um problema filosófico, tendo sido aí abordada a questão da tradução no interior do quadro mais geral das teorias da linguagem e da natureza do espírito. Goethe, Schlegel, Humboldt, Paul Valéry, Walter Benjamin, Ortega e Gasset reflectiram sobre o problema da tradução, contribuindo para o enriquecimento e definição dessa problemática na sua dupla vertente poética e filosófica.

A partir de 1940 as reflexões sobre tradução adquirem um carácter sistemático, com a organização profissional dos tradutores, a criação de revistas e simpósios internacionais. Assistimos, por um lado, a tentativas de pensar as relações entre lógica formal e os modelos de transposição linguística

¹¹ „Der Paraphrast verfährt mit den Elementen beider Sprachen, als ob sie mathematische Zeichen wären, die sich durch Vermehrung und Verminderung auf gleichen Werth zurückführen ließen, und weder der verwandelten Sprache noch der Ursprache Geist kann in diesem Verfahren erscheinen. [...] Die Nachbildung dagegen beugt sich unter der Irrationalität der Sprachen; sie gesteht, man könne von einem Kunstwerk der Rede kein Abbild in einer andern Sprache hervorbringen, das in seinen einzelnen Teilen den einzelnen Teilen des Urbildes genau entspräche, sondern es bleibe bei der Verschiedenheit der Sprachen, mit welcher so viele andere Verschiedenheiten wesentlich zusammenhängen, nichts anders übrig, als ein Nachbild auszuarbeiten, ein Ganzes, aus merklich von den Teilen des Urbildes verschiedenen Teilen zusammengesetzt, welches dennoch in seiner Wirkung jenem Ganzen so nahe komme, als die Verschiedenheit des Materials nur immer gestatte.

Aber nun der eigentliche Übersetzer, der diese beiden ganz getrennten Personen, seinen Schriftsteller und seinen Leser, wirklich einander zuführen, und dem letzten, ohne ihn jedoch aus dem Kreise seiner Muttersprache heraus zu nötigen, zu einem möglichst richtigen und vollständigen Verständnis und Genuß des ersten verhelfen will, was für Wege kann er hierzu einschlagen“. Friedrich Schleiermacher, *Das Problem des Übersetzens*, Stuttgart 1963, 46-47.

(Quine, *Word and Object* (1960)), por outro lado, e numa perspectiva contrária, a uma indagação hermenêutica, que se apoia na redescoberta do artigo *Die Aufgabe des Übersetzers* de Walter Benjamin, publicado pela primeira vez em 1923, assim como nas contribuições de Heidegger e de Gadamer.

O problema da tradução tem sido formulado como o da própria possibilidade ou impossibilidade de autênticas transferências de sentido entre diferentes línguas. O postulado da intraduzibilidade apoiou-se originariamente em tabus de ordem religiosa relativamente à possibilidade de tradução para as línguas humanas do *Logos* divino e, a partir do século XV, na convicção secular de uma perda de sentido na tradução da poesia, onde a união do conteúdo e da forma é tão estreita que a sua dissociação parece ser inadmissível (Diderot, *Lettre sur les sourds et muets* (1751)). Os mesmos argumentos são por vezes aduzidos relativamente à prosa, sobretudo no domínio da filosofia, onde as dificuldades de tradução do vocabulário filosófico grego, latino ou alemão para outras línguas criam a mesma sensação de perda de sentido e de um processo de entropia inerente ao acto de traduzir.

Os problemas de tradução no âmbito da filosofia adquirem, contudo, um carácter distinto e uma outra relevância, relacionando-se com a própria natureza do pensamento filosófico e com a sua permanente tensão entre uma aspiração à universalidade e o seu enraizamento numa situação histórico-cultural.

O paradigma matemático e cartesiano, assim como o *a priori* kantiano, visaram dotar o pensamento de um estatuto de universalidade, capaz de romper com o particularismo cultural e o confinamento linguístico. Porém, os desenvolvimentos da filosofia da linguagem na Alemanha¹² vieram pôr em causa esta universalidade da razão. Hamann, com a sua crítica à universalidade do *a priori* kantiano e Herder, com a sua sensibilidade à

¹² “It is one of the achievements of Romanticism to have sharpened the sense of locale, to have given specific density to our grasp of geographical and historical particularity. Herder was possessed of a sense of place. His “*Sprachphilosophie*” marks a translation from the inspired fantastications of Hamann to the development of genuine comparative linguistics in the early nineteenth century. [...] Like Leibniz, Herder had a vivid realisation of the atomic quality of human experience, each culture, each idiom being a particular crystal reflecting the world in a particular way. The new nationalism and vocabulary of race provided Herder with a ready focus. He called for “a general physiognomy of the nations from their languages”. He was convinced of the irreducible spiritual individuality of each language, and particularity of German, whose antique expressive strengths had lain dormant but were now armed for the light of a new age and for the creation of a literature of world rank.” (George Steiner, *After Babel, aspects of Language and Translation*, Oxford-New York, 1998, 81-82).

diversidade de línguas e de culturas, abriram caminho para a monumental obra de Humboldt. Para Humboldt a linguagem é o verdadeiro *a priori* do conhecimento, e cada língua transporta consigo uma particular “abertura de mundo”¹³. Aplicando este princípio ao grego e ao latim, ele irá demonstrar como cada uma destas línguas determina formas próprias e contrastantes de civilização.

Por outro lado, as filosofias universalistas da linguagem apoiam-se na convicção de que a tradução interlinguística que constantemente ocorre e proporciona contínuas transferências de sentido contraria esta multiplicidade de aberturas de mundo e exige que se admita a existência de universais linguísticos. Esta tese universalista aparece pela primeira vez formulada por Roger Bacon “*Grammatica una et aedem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur*” [a gramática é una e a mesma em substância em todas as línguas, consentindo variações acidentais], tendo posteriormente dado lugar a numerosos estudos estatísticos e etnolinguísticos visando encontrar estes invariantes linguísticos.¹⁴

Atualmente, estas teses universalistas foram retomadas pela gramática de Chomsky¹⁵, que parte do princípio de que as diferenças existentes entre as línguas representam apenas diferenças de estruturas de superfície, que pouco nos dizem da estrutura profunda subjacente, postulada como universal. Estas

¹³ „Die Geisteseigentümlichkeit und die Sprachgestaltung eines Volkes stehen in solcher Innigkeit der Verschmelzung in einander, daß, wenn die eine gegeben wäre, die andre müßte vollständig aus ihr abgeleitet werden können. Denn die Intellektualität und die Sprache gestatten und befördern nur einander gegenseitig zusagende Formen. Die Sprache ist gleichsam die äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache, man kann sich beide nie identisch genug denken. Wie sie in Wahrheit miteinander in einer und ebenderselben, unserem Begreifen unzugänglichen Quelle zusammenkommen, bleibt uns unerklärlich verborgen. Ohne aber über die Priorität der einen oder andren entscheiden zu wollen, müssen wir als das reale Erklärungsprinzip und als den wahren Bestimmungsgrund der Sprachverschiedenheit die geistige Kraft der Nationen ansehen, weil sie allein lebendig selbständig vor uns steht, die Sprache dagegen nur an ihr haftet „W. v. Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin, 1936, §7, 37.

¹⁴ “The empirical conviction that the human mind actually does communicate across linguistic barriers is the pivot of universalism. To the twelfth-century relativism of Pierre Hélie, with his belief that the disaster at Babel had generated as many kinds of irreconcilable grammar as there are languages, Roger Bacon opposed his famous axiom of unity... Without a *grammatica universalis*, there could be no hope of genuine discourse among men, nor any rational science of language. The accidental, historically moulded differences between tongues are, no doubt, formidable. But underlying these there are principles of unity, of invariance, of organized form, which determine the specific genius of human speech. Amid immense diversities of exterior shape, all languages are “cut from the same pattern”.” (George Steiner, ob. Cit., 98).

¹⁵ “Chomskian grammar is emphatically universalist (but what other theory of grammar – structural, stratificational, tagmemic, comparative – has not been so?). No theory of mental life since that of Descartes and the seventeenth-century grammarians of Port Royal has drawn more explicitly on a generalized and unified picture of innate human capacities[...].” (*Ibidem*, 103).

“estruturas profundas” seriam elementos inatos do espírito humano que o tornam capaz de executar certas sequências de operações formais e engendram as frases que efectivamente vemos e ouvimos. Partindo destes enunciados, por meio da árvore de derivação adequada, podemos inferir a estrutura profunda e chegar a um certo grau de elucidação da sua natureza¹⁶. As provas da existência desta estrutura profunda são, contudo, provisórias e conjecturais, apoiando-se no conhecimento de uma parte diminuta da totalidade das línguas actualmente activas.

A tradução está, assim, no centro desta controvérsia sobre a natureza da linguagem, e deveria fornecer com a sua prática de tradução adequada ou os exemplos efectivos de intraduzibilidade uma demonstração a favor de uma ou de outra destas posições. Contudo, uma coisa é reconhecer a importância do movimento de tradução que constantemente ocorreu nos mais diversos domínios, possibilitando o enriquecimento das línguas e culturas europeias e outra coisa diferente demonstrar teoricamente a possibilidade de autênticas transferências de sentido entre línguas.

Com efeito, se as traduções que constantemente ocorrem entre línguas diferentes têm como resultado um conjunto de textos dotados dum sentido partilhável, a questão do estatuto e da dimensão do sentido que é comunicado e traduzido permanece em aberto.

3. As mudanças de paradigma na teoria da tradução

A transferência de sentido entre diferentes línguas era tradicionalmente avaliada a partir dum ideal de fidelidade, pensado como correspondência entre o texto de partida e o texto de chegada. Essa correspondência era conseguida, umas vezes seguindo um modelo literal, procurando a equivalência entre unidades linguísticas, outras vezes procurando não tanto a fidelidade à letra, como ao sentido.

Durante séculos os tradutores fundaram este paradigma em Cícero e Horácio e consideravam-no definitivamente estabelecido pelos clássicos, inspirando-se nele para as suas traduções filosóficas e literárias. A tradução era uma questão

¹⁶ Cf. Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, Berlin, 1957,18-34.

de restituição do sentido do texto original, que no caso da tradução literária ou da tradução poética poderia ainda ser acompanhada de uma exigência de restituição da forma.¹⁷

Contudo, esta tarefa de reconstituição do sentido afigurou-se muitas vezes aos tradutores uma tarefa que só imperfeitamente poderia ser realizada, sendo esta experiência dos limites corrente na tradução das obras poéticas, onde o sentido, a forma estética e a língua se encontram intrinsecamente ligados.

Apesar deste ideal de fidelidade nem sempre poder ser alcançado, ele orientou o trabalho do tradutor e estabeleceu-se como cânone das traduções realizadas, fundamentando-se na ideia da autonomia do pensamento em relação à linguagem, do inteligível em relação ao signo sensível que o comunica.

Susan Bassnett em *Estudos de Tradução* sublinha que as novas perspectivas desenvolvidas pela Teoria da Tradução se encaminham para o abandono da via tradicional de avaliação das perdas e infidelidades ocorridas no processo, centrando-se primordialmente no *como* da tradução, isto é, na compreensão do que ocorre na mudança de um sistema de signos linguísticos para outro.¹⁸

¹⁷ Frederik M. Renner sublinha, como Steiner, o carácter tardio da reflexão teórica sobre tradução, dando ainda grande destaque à inspiração dos estudos de tradução em Cícero e S. Jerónimo: “Translation began as a practical skill and remained such for a long period of time. It was rather late in its history, more precisely in the 15th and 16th centuries, that the first attempts were made to devote a treatise to abstract questions such as the nature of translation or its subdivisions. Yet when these works appeared on the scene, they did not present original ideas apt to revolutionize the field. These works were rather efforts tending to reduce to a system the ideas and customs both current at the time and developed over the centuries. In turn, these ideas were taken from the statement and the practice of important translators of the past. In Western Europe, Cicero and Jerome held the position of *auctores principes* in matters of translation and they were consulted on questions of theory as well as practice.” (Frederik M. Renner *Interpretatio, Language and Translation from Cicero to Tyler*, Amsterdam - Atlanta GA, 1989, 306).

Frederick Renner chama a atenção para o facto de que a pluralidade de termos latinos usados para designar a tradução (*transferre, transvertere, transcribere, Latine exprimere, Latino sermone tradere, mutare e ainda interpretare*) sugere que a tradução latina não se restringia ao ideal de fidelidade ao sentido, mas conhecia várias modalidades de acordo com as características do texto a traduzir. Cícero traduzia “*ut orato*”, que apontava para uma restituição retórica do sentido e também “*totidem verbis*”, isto é literalmente. Mais à frente daremos conta de idêntico ponto de vista de Susan Bassnett.

Esta mesma tese de que, por vezes, a tradução latina é recriação original do texto grego é fundamentada por F. Renner em *De Officiis*, onde Cícero admite abertamente que as ideias defendidas no tratado foram recolhidas do estoicismo grego, não à maneira do tradutor mas do “conhecedor”, retirando das fontes estoicas só a parte que lhe convém e usando-a de acordo com o seu propósito. Cícero faria, assim, uma distinção entre a tradução literal e a imitação criativa (*imitatio*). “Cicero is drawing a dividing line between the normal approach used when translation (*ut interpretes*) and this technique of creative imitation, while at the same time defining the main features of the latter. In using *imitatio*, the translator is said to have complete freedom with the quantity (*quantum*) of the original material and the manner in which it is used (*quoque modo*), implying a modification of context and of wording. The only criterion guiding his decision is the judgment of the artist himself (*iudicio arbitrioque nostro*).” (Ob. cit., 307).

¹⁸ Susan Bassnett em *Translation Studies* chama a atenção para as dificuldades de fazer uma periodização cronológica da história da tradução. Embora reconheça que houve diferentes concepções sobre tradução que dominaram em certos períodos da história, a autora chama também a atenção para a existência de

Também George Steiner em *Depois de Babel*¹⁹ mostra que a tradução envolve uma interpretação e uma transposição que não deixa o sentido intacto, mas uma transformação e mesmo uma recriação fortemente marcada pela língua de chegada do tradutor e sistematiza este movimento hermenêutico em 4 tempos, de que o primeiro seria um investimento de crença na consistência e seriedade do texto com que se confronta o tradutor, na convicção de que “alguma coisa está ali” que merece ser traduzido; o segundo tempo seria um movimento de agressão, invasão e apropriação do sentido do texto, que passa pelo seu desmembramento e dissecação; o terceiro tempo seria o da incorporação no campo semântico natal e preexistente, que admite vários graus de assimilação e de recolocação, da aclimatação completa, ou pelo contrário de estranheza e distanciação, sendo o último tempo o da procura do equilíbrio entre o texto de partida e o de chegada.

Este movimento de transposição não conduz a uma cópia que mantém o sentido intacto, mas a um duplo que sofre uma inevitável transfiguração de sentido imposta pelos constrangimentos gramaticais e pela mudança de contexto cultural. Esta alteração de sentido pode ser objecto de avaliação, o que ele faz detalhadamente a propósito das diferentes traduções da poesia de Shakespeare e de Homero, mas também de traduções de alguns textos de prosa no domínio da ficção literária e da filosofia.

O novo ponto de vista estabelecido, segundo Susan Bassnett, a partir dos novos estudos de tradução dos anos noventa rejeita, pois, o antigo ideal de “fidelidade”, para se centrar na investigação do que acontece quando um texto é transferido da cultura de partida para a cultura de chegada e está associado

diferentes linhas de abordagem da tradução que não coincidem com um contexto temporal determinado: é o caso da opção pela “tradução literal” ou pela “tradução segundo o sentido”, distinção já estabelecida por Cícero. (Susan Bassnett, *Translation Studies*, London, 1980, 42).

No entanto, a constituição de uma área disciplinar dos Estudos de Tradução implica, segundo a autora, uma mudança de perspectiva, retirando a polémica do campo normativo e colocando a ênfase na compreensão do que realmente ocorre em diferentes tipos de tradução: “The translator who makes no attempt to understand the *how* behind the translation process is like the driver of a Rolls who has no idea what makes the car move. Likewise, the mechanic who spends a lifetime taking engines apart but never goes out for a drive in the country is a fitting image for the dry academician who examines the *how* at the expense of *what is*.” (Ob. cit., 76).

¹⁹ George Steiner leva a cabo uma periodização cronológica da história da tradução em 4 períodos: o primeiro estende-se desde Cícero à publicação em 1791 da obra de Alexander Tytler *Essay on the principles of translation*; o segundo período estende-se até à publicação, em 1946, de *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, de Larbaud, o terceiro começa com a publicação dos primeiros escritos sobre tradução automática nos anos quarenta do século XX; e o último tem origem nos anos sessenta e caracteriza-se por “um regresso à indagação hermenêutica, quase metafísica, sobre a tradução e a interpretação” largamente influenciado pela descoberta do manuscrito de Walter Benjamin “Die Aufgabe des Übersetzers”, assim como por Heidegger e Gadamer. (*Idem, After Babel*, 248-252).

a uma nova importância conferida à tradução e ao tradutor: este já não está confinado a um papel subserviente, mas é-lhe conferido um papel criador e potencialmente subversivo. Os novos estudos de tradução começaram a explorar as implicações da tradução num quadro cultural e histórico mais alargado e a ver no tradutor um mediador entre línguas e culturas diferentes, e no acto de tradução uma tarefa arriscada, implicando a manipulação do sentido e a criatividade.²⁰

Este novo ponto de vista sobre a tradução e o papel do tradutor tem-se traduzido numa crescente aproximação entre literatura traduzida e literatura original, reconhecendo-se no interior da Literatura Comparada o papel da primeira na configuração da história das literaturas nacionais. O novo estatuto hermenêutico reconhecido ao processo de reescrita da tradução levou progressivamente ao reconhecimento da tradução como o lugar privilegiado para a reflexão sobre as várias vertentes do processo literário.

Na literatura traduzida reconhece-se a produção de efeitos nas línguas e nas literaturas da língua de chegada e, por conseguinte, a história da tradução tende a incorporar-se na história da literatura, como uma das suas vertentes essenciais. João Barrento em *O Poço de Babel* sublinha que as traduções em sentido estrito podem ser pensadas como o efeito da própria obra a ser traduzida, enquanto seu efeito especular, mas elas arrastam esse efeito especular para o domínio da língua de chegada e para o corpo vivo da literatura produzida nessa língua: “O espelho gera, assim, necessariamente um duplo do texto-primeiro. O duplo – sabemos-lo por E.T.A. Hoffmann, Maupassant, Dostoiewsky, Oscar Wilde ou Freud – é uma estratégia de sobrevivência do Eu (aqui: do texto original, como também entende Walter Benjamin), um *alter-ego* que desmente (embora contraditoriamente, porque a tradução é sempre renascimento e morte – apagamento do original – do Eu

²⁰ Susan Bassnett salienta que este novo interesse pela tradução modificará a nossa compreensão das línguas e das culturas e levará a uma revisão da história das literaturas: “Research in Translation Studies has barely begun. There are dozens of books to be written, doctoral theses to be pursued, theoretical texts to be discovered and translated; literary history is waiting to be rewritten as the new knowledge filters through. Who would have believed, back in the late 1960s, that feminism would have transformed the literary canon, forced a reevaluation of the process of canonization, changed our knowledge about the past and radically altered our perceptions of language and culture today? Yet such changes have happened, and an alternative gender-based perspective has now decisively entered literary study. I suggest that we are witnessing a similar major shift in our perception of cultural history with the work that is taking place in Translation Studies, and the fact that so much work is developing outside the Euro-American tradition is an indication of the speed and extent of that shift.” (*Idem, Translation Studies*, Preface to the revised edition, XVIII-XIX).

pelo Outro, do Eu no Outro) a impossibilidade de tradução, e *traz para* (tra-duz) ou introduz na língua de chegada (a língua portuguesa) algo da outra língua e literatura/cultura – melhor dizendo, transporta idiosincrasias literárias e culturais alheias *in medio linguae*, através da própria língua; marcas que, de acordo com factores e vicissitudes histórico-literários e sociológicos diversos, podem passar, em maior ou menor grau, para o corpo vivo da língua e da literatura de chegada”.²¹

O reconhecimento das alterações e reconfigurações inerentes à tradução e, portanto, à sua incorporação nas línguas de chegada levou muitos autores a substituir a metáfora do espelho pela do efeito refractário. Este efeito não pode ser considerado como uma recepção passiva de um texto traduzido, mas um processo activo de assimilação, que implica o “devorar” e o refazer o texto original, sem eliminar ou negar a sua alteridade, assimilação de que resultaria uma multiplicidade de traduções que são elas mesmas variações assimétricas, implicando flutuações mais ou menos importantes de sentido.

O reconhecimento deste efeito de refração provocado pelas múltiplas traduções de um texto em diferentes línguas torna obsoletas as categorias de recepção passiva e recepção activa em que tradicionalmente se categoriza a recepção de um autor estrangeiro. Efectivamente, a simples leitura, que a tradução possibilita ampliar e multiplicar, é sempre a leitura dum texto recriado e duma variação, que irá repercutir-se na criação de obras originais. A tradução e a criação de obra original não estão separadas por um abismo intransponível, mas há entre elas uma solução de continuidade assinalada por diversos graus de assimilação e incorporação, o que pode legitimar uma extensão do conceito de tradução ao conjunto das formas diferentes de recepção.

Gera-se, assim, uma tendência para a “dessacralização” da obra original, que tende a ser vista ela mesma como resultado de um complexo processo de tradução. George Steiner em *Depois de Babel* defende a tese de que toda a história da arte, como também da filosofia, consiste, mesmo nos seus momentos criadores mais originais, numa retomagem de um número limitado de arquétipos: “Os temas de uma boa parte da nossa filosofia, arte e literatura são uma sequência de variações, e os gestos por meio dos quais articulamos o sentido e os valores fundamentais revelam-se, quando os examinamos de

²¹ João Barrento, *O Poço de Babel - para uma poética da tradução literária*, Lisboa, 2002, 80.

perto, em número limitado. O “conjunto organizado” inicial engendrou uma série incomensurável de variantes e figuras locais (as nossas “topologias”), mas parece conter em si próprio não mais que um número restrito de unidades.”²²

Esta consideração da obra original como “tradução” ou retomagem e atualização de arquétipos remonta, na realidade, segundo Steiner a antigas formulações da teoria da tradução; a teoria da tradução desde o século XVII define quase sempre três categorias: a primeira corresponde à tradução estritamente literal, termo a termo, a segunda corresponde à translação por meio de um enunciado fiel ao sentido, mas autónomo, a terceira categoria é a da *imitatio*, que implica a recriação, variação e interpretação paralela, podendo esta categoria incluir por exemplo a relação de James Joyce com Homero. Este esquema triádico, cujas linhas de demarcação são fluidas autoriza a leitura e interpretação de muitas das grandes obras originais como “tradução”.

Assim, podemos verificar que antigas categorizações instituídas há muito pelos teóricos da tradução, hoje recuperadas e revalorizadas pelas modernas contribuições no domínio da Literatura Comparada e da Filosofia da Linguagem, vieram mostrar que não há um fosso intransponível entre a criação de obras originais e a influência de autores estrangeiros e, mais radicalmente, mostra que a originalidade absoluta é um mito que tem ser substituído pela ideia de intertextualidade.

Assim, entre tradução e tradição há um nexos que os modernos estudos de tradução vieram pôr a claro: a totalidade dos textos que constituem a tradição filosófica e literária europeia são simultaneamente originais e traduções de outros textos, como sublinha Octávio Paz em *Traducción, Literatura y Literalidad*: “Qualquer texto é único e é, ao mesmo tempo, a tradução de outro texto. Nenhum texto é original, porque a própria linguagem, na sua essência, já é uma tradução: primeiramente, do mundo não-verbal e, em segundo lugar, porque cada signo e cada frase é a tradução de outro signo e de outra frase.

²² “The themes of which so much of our philosophy, art, literature are a sequence of variations, the gestures through which we articulate fundamental meanings and values are, if we consider them closely, quite restricted. The initial “set” has generated an incommensurable series of local variants and figures (our “topologies”), but in itself it seems to have contained only a limited number of units.” (George Steiner, *After Babel*, 486).

Este argumento pode, porém, ser revertido sem perder nenhuma da sua validade: todos os textos são originais, porque todas as traduções são diferentes. Até certo ponto, todas as traduções são uma invenção e, enquanto tal, únicas.”²³

A relação com a tradição filosófica e literária tornou-se um problema teórico discutido nas teorias de tradução chamadas pós-coloniais, para as quais se tornou pertinente a reflexão sobre a relação das culturas dominadas com as culturas dominantes. Essa assimetria cultural levava a ver a tradução como cópia inferior ao texto original e na prática da tradução um processo de moldagem das culturas dominadas por uma tradição literária que lhe era alheia. Particularmente na América Latina, cujos povos levam a cabo uma busca da sua identidade cultural, desenvolveu-se uma nova visão, chamada pós-colonial, desta relação entre tradução e texto original, que os coloca em pé de igualdade e tende a enfatizar a tradução como apropriação original e recriação de uma tradição.

A mudança de paradigma dos estudos de tradução teve várias fontes, uma das quais é, sem dúvida, a prática viva da tradução e o novo contexto da globalização e da multiplicidade dos contactos inter-culturais em que ela é levada a cabo. Sob o impacto de tais mudanças veio-se a compreender a complexidade desse lugar “*inter*” em que ela é levada a cabo, e que tende a ser visto mais como um espaço de mediação e negociação entre línguas e culturas diferentes, do que como um lugar neutro através do qual se processam transferências de sentido, passíveis de serem avaliadas por um ideal de fidelidade, agora julgado ilusório e mistificador do que realmente ocorre nessas transferências.

²³ “Cada texto es único y, simultáneamente, es la traducción de otro texto. Ningún texto es enteramente original porque el lenguaje mismo, en su esencia, es ya una traducción: primero, del mundo no-verbal y, después, porque cada signo y cada frase es la traducción de otro signo e de otra frase. Pero ese razonamiento puede invertirse sin perder validez: todos los textos son originales porque cada traducción es distinta. Cada traducción es, hasta cierto punto, una invención y así constituye un texto único”. Octávio Paz, *Traducción, Literatura y Literalidad*, Barcelona, 1990,13.

4. A tradução e a sua conexão com a temporalidade

No entanto, do ponto de vista histórico, é necessário ter em conta que esta mudança de paradigma que ocorre nos estudos de tradução a partir dos anos noventa foi, na realidade, antecipada pela filosofia. Já em *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles* do semestre de Inverno de 1921/1922²⁴, Heidegger se confronta com o problema da tradução filosófica e do modo como ela se interliga com a interpretação e esta temática é retomada em todos os ensaios sobre filosofia grega, em estreita articulação com as suas próprias traduções de múltiplos textos gregos.

Significativamente, foi também a relevante e enigmática experiência de tradução dos clássicos levada a cabo por Hölderlin²⁵, expressa na sua própria poesia, nas cartas e nas traduções “em sentido estrito” que suscitou a reflexão de Heidegger sobre a temática da tradução, e constituiu uma das fontes da sua ontofenomenologia da linguagem.

As distorções de sentido provocadas pelas operações hermenêuticas de tradução e interpretação marcaram, segundo Heidegger, as traduções latinas dos filósofos gregos²⁶, com importantes consequências negativas para o desenrolar da história do ocidente, enquanto o modelo de tradução autêntica se encontra prefigurado em Hölderlin.

²⁴Cf. Martin Heidegger, *EpF* (GA 61). Nesta obra Heidegger analisa e explora as implicações do enraizamento da interpretação filosófica na vida fáctica do *Dasein*, relendo à luz desta tese a leitura medieval e moderna da obra de Aristóteles. O conceito de “situação hermenêutica” que aí é antecipado será exposto em *AhS* (GA. 62).

²⁵ Cf. George Steiner em *After Babel*. O autor afirma a grande importância das traduções (fragmentárias e muitas vezes feitas para uso privado) de Hölderlin dos autores clássicos, como Homero, Píndaro, Sófocles, Eurípedes, Virgílio e Horácio, e defende que elas representam um acto hermenêutico de violência extrema, forçando as barreiras linguísticas. Steiner sublinha que, usando “uma literalidade paradoxal”, Hölderlin construía as suas traduções numa zona intermediária entre o antigo e o moderno, o grego e o alemão. Do mesmo modo, a sua primeira poesia representa uma tentativa de renovar o alemão através do regresso à força da sua fonte originária, reinterpretando o significado dos termos de acordo com a sua suposta etimologia: “His etymologizing is part of an anti-Enlightenment tactic of linguistic nationalism and numinous historicism. Herder and Klopstock were direct, influential forerunners. But Hölderlin pressed further. He was trying to move upstream not only to the historical springs of German but to the primal energies of human discourse.” (Ob. cit., 341).

²⁶ Cf. Susan Bassnett em *Translation Studies*. Sobre o estatuto da tradução entre os romanos e a importância e qualidade das traduções latinas a autora demonstra que as posições de Horácio e Cícero sobre tradução tiveram grande importância para gerações de futuros tradutores e ainda que as suas traduções são recriação e não uma imitação servil dos textos gregos. Segundo Susan Bassnett estes tradutores latinos tinham como objectivo o enriquecimento da língua romana, colocando a ênfase nos critérios estéticos da língua de chegada e não nas noções mais rígidas de fidelidade: “The art of the translator, for Horace and Cicero, then, consisted in judicious interpretation of the SL text so as to produce a TL version based on the principle *non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu* (of expressing not word for word, but sense for sense) and his responsibility was to the TL readers.” (Ob.cit., 44).

No entanto, a contribuição mais relevante de Heidegger não será tanto esta reavaliação das traduções que constituem o cerne da tradição filosófica, mas sim o ter desconstruído o âmbito teórico e metafísico do cânone “fidelidade” que vigorava nas teorias dominantes de tradução.

Em Heidegger a tradução torna-se ela mesma um problema metafísico, que deve ser pensado em estreita articulação com a questão do ser e da linguagem. A ligação indissociável entre pensamento e linguagem, estabelecida em *Sein und Zeit*, choca frontalmente com a tese da separação entre sentido inteligível e signo sensível que suportava o paradigma clássico de tradução.

Heidegger estabeleceu em *Sein und Zeit* a historicidade como uma dimensão intrínseca da existência humana: o ser do homem tem a sua especificidade enquanto é existência ex-stática, podendo em cada instante assumir o passado, projectando-o no porvir em direcção ao futuro. Assim, a especificidade ontológica do ser humano reside no facto de ele não ser isto ou aquilo, mas sim fazer-se a si mesmo, assumindo-se como possibilidade ou projecto. A temporalidade é o próprio modo de ser do homem enquanto gestação de si mesmo ou existência.

A linguagem, enquanto fala (*Rede*)²⁷ é exercício de presentificação, em que a articulação dos três êxtases temporais (passado, presente e futuro) fundamenta a constituição dum horizonte prévio de sentido no qual o mundo pode aparecer como tal.

Heidegger irá, mais tarde, em as *Lições de Lógica* do semestre de Verão de 1934, retomar a questão da linguagem, enriquecendo a perspectiva transcendental de *Ser e Tempo* com a perspectiva histórica e temporal. Nessa obra a linguagem não é a fala (*Rede*), mas ela apresenta-se facticamente enquanto língua (*Sprache*),²⁸ isto é, enquanto fala histórica em que um povo concreto exprime a imediata compreensão do mundo.

²⁷ “Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins. Als konstitutive Momente gehören ihr zu: das Worüber der Rede (das Beredete), das Geredete als solches, die Mitteilung und die Bekundung. Das sind keine Eigenschaften, die sich nur empirisch an der Sprache aufrufen lassen, sondern in der Seinsverfassung des Daseins verwurzelte existenziale Charaktere, die so etwas wie Sprache ontologisch erst ermöglichen.” *SuZ*, GA 2, §34, 162.

²⁸ “Die Sprache ist das Walten der weltbildenden und bewahrenden Mitte des geschichtlichen Daseins des Volkes.” *LWS*, GA 38, 169 (Cf. tradução portuguesa: Martin Heidegger, *Lógica. A pergunta pela*

Aí Heidegger expõe uma concepção da história fundando-a na temporalidade intrínseca da existência humana: a história é o ir fazendo-se a si mesma da existência na unidade dos três êxtases temporais, passado, presente e futuro, sendo esta auto-gestação temporal o modo do acontecer humano (*Geschehen*). Nem todo o acontecer é, porém, histórico - histórico é apenas aquele acontecer em que acontece a renovada decisão (*Entscheidung*²⁹) de um povo por si mesmo, ou por conservar a sua determinação.

Nesta concepção da história como temporalidade imanente ao movimento de auto-gestação dum povo a partir de si mesmo, a importância do passado é totalmente reavaliada. O passado não é nunca o que está a passar, nem a presença morta do que já passou, mas o que desde o antes permanece e é trazido para o presente. O acontecer propriamente histórico é só e apenas aquele acontecer que o homem toma a cargo como seu e pelo qual se decide como sendo a sua herança, o que faz da história um movimento de actualização permanente do passado, o retomá-lo de forma criativa e projectiva, convertendo-o em tradição (*Überlieferung*³⁰) viva.

Ora, esta retomação criadora do passado que o converte em tradição viva é sempre lógico-linguística, dá-se na linguagem, que é sempre a língua dum povo histórico determinado. A linguagem é, assim, notificação (*Kunde*³¹), ou notícia da história; ela é o centro da própria existência histórica de um povo que cria e conserva mundo, e testemunha o modo como, numa determinada época histórica, um povo assume a abertura ao ser (*Offenbarkeit*).

Deste modo, a hermenêutica heideggeriana, que toma como ponto de partida o ser do homem como temporalidade e a verdade como desvelamento histórico-temporal permite ver esse espaço “inter-cultural e inter-linguístico” em que trabalham os tradutores como inter-temporalidade. As diversas línguas históricas transportam consigo horizontes de sentido não apenas distintos, mas

essência da linguagem, coord. científica de Irene Borges-Duarte, trad. de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hook Quadrado, Gulbenkian, 2008).

²⁹ „Das Wesen der Entscheidung haben wir in der *Entschlossenheit* gesehen. Die Entschlossenheit aber ist kein einmaliger Akt, sondern ein *Geschehen* kraft dessen wir in das Geschehen, in dem wir stehen, eingefügt werden.“ *Ibidem*, 97.

³⁰ „Gewesenheit darf aber nicht als Vergangenheit begriffen werden. Das von früher her Wesende hat seine Eigentümliches darin, daß es über jedes Heutige und Jetzige immer schon hinweggegriffen hat: *Es west als Überlieferung*.“ *Ibidem*, 117.

³¹ „Unter *Geschichtskunde* verstehen wir *die jeweilige Art und Weise der Offenbarkeit, in der ein Zeitalter in der Geschichte steht*, so zwar, daß diese Offenbarkeit das geschichtliche Sein des Zeitalters mit trägt und mit leitet.“ *Ibidem*, 93.

incomensuráveis, fazendo com que toda a tradução seja uma complexa operação hermenêutica de confrontação de distintos horizontes histórico-linguísticos, onde se jogam importantes mutações de sentido.

De acordo com este novo paradigma, o tradutor é também um viajante, alguém que viaja de uma fonte para outra, sendo relativamente secundário saber se essa viagem decorre entre diferentes línguas ou no interior da mesma língua, pois a apropriação dum texto do passado e a sua transposição para o presente é essencialmente uma operação de tradução, ou seja de transposição para um novo horizonte histórico-temporal, implicando também idêntica apropriação expropriadora.

Gadamer irá retomar esta temática heideggeriana, sublinhando ainda mais fortemente que toda a tradução atraiçoa o texto original. Retomando a noção de círculo hermenêutico³² estabelecida por Heidegger em *Sein und Zeit*, e explorando as suas implicações teóricas, Gadamer mostra que qualquer texto só pode ser compreendido a partir duma antecipação ou duma expectativa de sentido, que vai em seguida ser corrigida e revista no confronto com “a coisa mesma”.

Gadamer leva a cabo a reabilitação da tradição e preconceitos³³ como condições prévias de toda a interpretação, reconduzindo a pretensão da *Aufklärung* de uma razão destituída de preconceitos a uma utopia absolutamente inviável. A autonomia absoluta da razão é impossível, pois a razão necessita sempre da garantia externa duma “autoridade”, seja ela a do especialista, a de alguém que se situa no topo de uma hierarquia, ou a de uma tradição.

O acto de interpretar não pode, pois, ser livre de preconceitos, podendo apenas interessar a uma teoria hermenêutica destriçar entre os preconceitos positivos e fecundos e os prejuízos negativos que encobrem e dificultam o acesso “às coisas mesmas”, destriça essa que o próprio processo de compreensão vai produzindo espontaneamente. O intérprete não é o que aborda directamente o

³² „Der “Zirkel” im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.“, *SuZ*, GA 2, §32, 153.

³³Para Gadamer, a autonomia das ciências humanas deve ser fundada na tradição humanista e no conceito de *Bildung* que ela elaborou e não no paradigma metodológico a que Diltey as subordina cf. Jean Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, 1993, 162-163.

texto, livre de opiniões prévias, mas o que toma consciência dessa opinião prévia e a põe expressamente à prova, procurando a sua legitimação no texto que interpreta.

A situação hermenêutica é esse aí, que não engloba apenas os preconceitos individuais, mas o conjunto de juízos que testemunham o presente histórico e dele emanam e que delimitam os temas susceptíveis de serem investigados, e as questões que podem ocupar o centro da reflexão.

No entanto, o intérprete, se tem uma consciência hermenêutica, é também aquele que compreende a alteridade do texto, isto é, entende e aceita que o texto que interpreta se situa num outro contexto histórico-linguístico, que o seu autor e o acto da sua criação se inserem num outro horizonte.

Esta consciência da alteridade é um momento imprescindível da consciência hermenêutica, que tem assim que ser também uma consciência histórica, sensível à importância da temporalidade, e ao facto do sentido de um texto se poder diversificar e amplificar no decurso de diferentes épocas históricas e de diferentes gerações de leitores. A distância histórica é assim uma vantagem hermenêutica, porque representa a possibilidade de o intérprete se confrontar com uma multiplicidade de leituras dum mesmo texto, e as deixar ressoar em si como uma multiplicidade de vozes. A tradição é para Gadamer precisamente essa multiplicidade que, como afirmava Heidegger em *Hölderlin e a Essência da Poesia*, “é capaz de divergir a partir do mesmo”.

A interpretação implica assim este ouvir da tradição, como uma multiplicidade que transporta em si o eco do passado e, simultaneamente, o escutar essa multiplicidade de acordo com um horizonte de sentido que é sempre imposto pela situação presente: “Nas ciências do espírito é, ao contrário, o presente e os seus interesses próprios que, em cada época, dão uma motivação particular ao interesse da investigação votada à tradição.”³⁴

A reabilitação da tradição e do preconceito em Gadamer tem que ser compreendida em conexão com a noção de "história efectual" (*Wirkungsgeschichte*), isto é, com a noção de uma tradição que se transmite efectivamente, queiramos nós ou não, e sob cujo império nos situamos sempre,

³⁴ „Bei den Geisteswissenschaften ist vielmehr das Forschungsinteresse, das sich der Überlieferung zuwendet, durch die jeweilige Gegenwart und ihre Interessen in besonderer Weise motiviert.“ *WuM*, GW 1, 289.

qualquer que seja o nível de reflexão em que nos situemos. A tradição opera em nós como uma estrutura prévia, fazendo de qualquer acto hermenêutico uma projecção desse prévio, isto é, a actualização e desenvolvimento de um projecto que está sempre já previamente lançado. O círculo hermenêutico não é assim nada de subjectivo, mas um jogo necessário onde o texto e o intérprete se movem um à volta do outro: “O círculo não é de natureza formal, ele não é nem subjectivo, nem objectivo; pelo contrário, ele não faz senão apresentar o compreender como o jogo onde passam um no outro o movimento da tradição e o do intérprete. A antecipação de sentido que guia a nossa compreensão de um texto não é um acto da subjectividade, mas determina-se a partir da comunidade (*Gemeinsamkeit*) que nos liga à tradição.”³⁵

Podemos, no entanto, perguntar se este conceito de “circularidade hermenêutica” não poderá legitimar a deturpação da descodificação de mensagens, principalmente quando elas são emanadas de contextos culturalmente ou cronologicamente muito distantes. Com efeito, a “consistência” da fixação do sentido do texto, que é o próprio móbil da escrita, poderia dissolver-se no jogo das interpretações, dando lugar a uma flutuação irrestrita do sentido.

O conceito de “idealidade do texto”, proposto por Ricoeur vem chamar a atenção para o facto de o texto impor um modo de ser, ou um projecto de mundo, que desvela diante de si mesmo. A apropriação pelo intérprete nada teria a ver com a relação entre duas subjectividades, devendo antes ser compreendida como aquilo a que Hans-Georg Gadamer chama a fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*): o horizonte do mundo do leitor funde-se com o horizonte do mundo do escritor. A idealidade do texto seria, assim, o vínculo mediador neste processo de fusão de horizontes.

Esta “idealidade do texto”, que exige do leitor-intérprete que pense levado pela flecha do sentido do texto, é, no entanto, um momento dum processo mais vasto do alargamento das suas próprias possibilidades de projecção. Só a interpretação que segue a flecha do sentido do texto e que tenta pensar em

³⁵ „Der Zirkel ist also nicht formaler Natur. Er ist weder subjektiv noch objektiv, sondern beschreibt das Verstehen als das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpreten. Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet.“ *Ibidem*, 298.

conformidade com ela, dá origem a uma verdadeira auto-compreensão. Ricœur opõe o “si mesmo”³⁶ que resulta da compreensão do texto, ao ego, que pretende precedê-lo e afirma que é o texto que, com o seu poder universal de desvelamento de um mundo, fornece um “si mesmo” ao ego. Em jogo não está, pois, a restituição do sentido do texto, como algo de intemporal e imóvel, mas um processo de apropriação vivo, que o integra na compreensão de “si mesmo” que finalmente é toda a interpretação e, por conseguinte, toda a tradução.

Outra importante fonte de mudança nos paradigmas que orientavam a compreensão da tradução foi o texto de Walter Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers*, escrito em 1921, como introdução à sua tradução dos *Tableaux Parisiens* de Baudelaire. Aí Walter Benjamin repensa a tarefa do tradutor, a partir da multiplicidade das línguas, considerando que cada língua actual de *per si* impõe uma restrição e um estreitamento do sentido, de que as grandes obras aspiram a libertar-se. A traduzibilidade (*Übersetzbarkeit*) é uma característica que pertence a certas obras, que contêm em si mesmas a matriz a partir da qual se desenvolvem as suas múltiplas traduções como figuras particulares de um desenvolvimento orgânico.

Assim, existe uma relação estreita entre tradução e original: a tradução, na verdade, sai do original e dela depende, mas, por outro lado, também o original depende da tradução para a sua própria sobrevivência, como obra vigente nas gerações futuras. Esta sobrevivência não significa apenas que a tradução comunica a obra a novos públicos leitores, mas sim que na tradução a vida do original alcança um desenvolvimento renovado mais tardio e mais amplo.

A relação entre original e tradução é pensada, pois, em termos que põem em causa a ideia “correspondência”, recorrente nos estudos de tradução: entre ambos não há necessariamente uma relação de semelhança, mas uma relação

³⁶ Ricœur defende que a interpretação implica a relação entre desvelamento e a apropriação: aquilo de que importa apropriarmo-nos é o sentido do texto, concebido de modo dinâmico, isto é, o poder de desvelar um mundo que constitui a referência do texto. O sujeito não projecta um *a priori* sobre o texto, pensando descobri-lo no que lê, mas, ao apropriar-se do sentido do texto, o leitor é alargado na sua capacidade de autoprojecção e acede a uma nova autocompreensão, ou seja a um “si mesmo”: “Só a interpretação que obedece à injunção do texto, que segue a flecha do sentido e que tenta pensar em conformidade com ela, inicia uma nova autocompreensão. Nesta autocompreensão, eu oporia o Si mesmo, que parte da compreensão do texto, ao ego, que pretende precedê-lo. É o texto, com o seu poder universal de desvelamento de um mundo, que fornece um Si mesmo ao ego.” *Idem, Teoria da Interpretação*, Lisboa, 1987, 106.

de parentesco, susceptível de ser compreendida como um parentesco das duas línguas em que trabalha o tradutor.

Há, para Walter Benjamin, um parentesco entre todas as línguas, que não se explica pela filologia, mas sim pelo facto de todas elas serem habitadas por uma pulsão intrínseca, ou por um desejo obscuro da “língua pura”, língua que será a unidade de todas as línguas e dos vários modos de pensar que unilateralmente cada uma delas transporta consigo. Esta língua universal³⁷, capaz de enunciar a verdade, é projectada para o fim da história, numa visão escatológica dominada pelo mito de Babel.

A tarefa do tradutor é, assim, dar passos no sentido da aproximação dessa língua pura, ou dessa reversão da multiplicidade e da diferenciação linguística instauradas com Babel. Cada tradução digna desse nome constitui-se como um testemunho desse parentesco entre as línguas, não porque ela seja semelhante ao original, mas porque ela se apresenta como prova do crescimento da linguagem: cada tradução representa um determinado estágio temporal da história da linguagem e do seu crescimento em direcção à língua pura.

Cada tradução faz-se eco da voz oculta que habita a obra e que aspira a “ressoar” nas outras línguas. Ao fazer-se eco dessa voz, transpondo a obra para outra língua, não pode, no entanto, manter intacto o seu conteúdo, porque conteúdo e forma estão intrinsecamente ligados na obra, como já em cada uma das línguas o estão o campo lexical e o campo semântico. O encontro da alteridade e da diferença das línguas impulsiona um livre desenvolvimento da língua do tradutor, cujos limites se alargam para a constituição dum novo texto, que intersecta o texto original, sem se deter nele: “De acordo com isto, o que resta do sentido, na relação da significação da tradução e do original, pode ser compreendido por meio de uma comparação. Tal como a tangente intersecta o círculo apenas de fuga e num único ponto, e tal como esta intersecção e não o ponto, lhe prescreve a lei de acordo com a qual ela prolonga o seu curso até ao infinito, assim a tradução intersecta de fuga e apenas no ponto

³⁷ Cf. Steiner em *After Babel*. O autor salienta a importância duma tradição cabalística e gnóstica, na qual filia o conceito de Walter Benjamin de “língua universal”: ”This “pure language” [...] is like a hidden spring seeking to force its way through the silted channels of our differing tongues. At the “messianic end of their history” (again a Kabbalistic or Hasidic formulation) all separate languages will return to their source of common life. In the interim, translation has a task of profound philosophic, ethical, and magical import.” (Ob. cit., 67).

infinitamente pequeno do sentido do original, para seguir o seu caminho mais próprio, de acordo com a lei da fidelidade à liberdade do movimento da linguagem.³⁸

Embora partindo de outros pressupostos, Walter Benjamin vem também pôr em causa o paradigma da tradução fiel ao texto original e do tradutor como estando ao serviço do texto. Na medida em que exalta a tradução como recriação e amplificação do sentido do texto original, e vê na língua do tradutor um passo em frente em direcção à “língua pura”, o texto do tradutor, sob certo ponto de vista representa um estágio mais alto da vida da própria obra, possuindo um valor intrínseco.

A releitura de Derrida de Walter Benjamin em *Les Tours de Babel* veio sublinhar a importância da tradução não apenas como forma de comunicação inter-linguística e inter-cultural, mas também como comunicação inter-temporal. O tradutor assegura a continuidade e a sobrevivência dum texto através do tempo e, deste modo, a tradução exprime e realiza a vida da própria obra, desdobrando as suas possibilidades intrínsecas ao longo de várias épocas históricas e cada tradução é, de certo modo, um novo “original” numa outra língua.

5. A recepção de Heidegger como um problema de tradução

Um dos aspectos mais significativos das mudanças ocorridas na teoria da tradução foi a própria extensão do conceito de tradução, que já não designa apenas a transposição do sentido de uma mensagem para outro código linguístico (tradução inter-linguística), mas ainda a transposição de um texto, no interior de uma mesma língua, para a própria linguagem do leitor-intérprete e para o seu contexto histórico-cultural (tradução intra-linguística).³⁹

³⁸ “Was hiernach für das Verhältnis von Übersetzung und Original an Bedeutung dem Sinn verbleibt, läßt sich in einem Vergleich fassen. Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt, der Gesetz vorschreibt, nach dem sie weiter ins Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes des Original, um nach dem Gesetze der treue in der Freiheit der Sprach Bewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen.“ Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, GS, IV.1, 19-20.

³⁹ “Man meint, das « Übersetzen » sei die Übertragung einer Sprache in eine andere, der Fremdsprache in die Muttersprache oder auch umgekehrt. Wir verkennen jedoch, daß wir ständig auch schon unsere eigene Sprache, die Muttersprache, in ihr eigenes Wort übersetzen. Sprechen und Sagen ist in sich ein Übersetzen, dessen Wesen keineswegs darin aufgehen kann, daß das übersetzende und das übersetzte Wort verschiedenen Sprachen angehören. In jedem Gespräch und Selbstgespräch waltet ein

Toda a autêntica interpretação é tradução, uma vez que é uma apropriação, realizada a partir da situação do intérprete e visando a reconstrução duma mensagem alheia numa linguagem própria. O intérprete, ainda quando se ocupa de um texto escrito na sua própria língua, pretende “dizer a mesma coisa de outra maneira”, procurando equivalentes lexicais ou reconstruindo argumentos. Esta tradução, que constantemente ocorre na simples explicação de um texto, visando aproximar o leitor da obra que, em cada caso, se interpreta, é um processo de mediação, também ele implicando a experiência do malogro da perfeita identidade do sentido que encontramos na tradução em sentido estrito.⁴⁰

Tradução e interpretação são, pois, operações idênticas e co-extensivas: são operações hermenêuticas similares, implicando idêntica operação de apropriação-expropriação, que põe em jogo diferentes horizontes histórico-temporais, aquele a que pertence o texto de partida, e o do próprio tradutor.

Mas a centralidade da tradução ficará mais patente se tivermos em mente que, para Heidegger, pensar é traduzir, isto é, é a apropriação originária daquilo que é dado como exterior e alheio, e a sua tradução numa linguagem própria. Com Heidegger, a tradução não é um problema filosófico menor porque a tradução é inerente ao pensar que se exerce no âmbito da linguagem e da história e quem o leva a cabo é o homem concreto com uma relação determinada com a história e o tempo.⁴¹

ursprüngliches Übersetzen. Wir meinen dabei nicht erst den Vorgang, daß wir eine Redewendung durch eine andere derselben Sprache ersetzen und uns der «Umschreibung» bedienen. Der Wechsel in der Wortwahl ist bereits die Folge davon, daß sich uns das, was zu sagen ist, *übersetzt* hat in eine andere Wahrheit und Klarheit oder auch Fragwürdigkeit.” P, GA 54, 17-18.

⁴⁰ Cf. Paul Ricœur em “Le paradigme de la traduction” : “Deux voies d’accès s’offrent au problème posé par l’acte de traduire : soit prendre le terme “traduction“ au sens strict de transfert d’un message verbal d’une langue dans une autre, soit le prendre au sens large, comme synonyme de l’interprétation de tout ensemble signifiant a l’intérieur de la même communauté linguistique.

Les deux approches ont leur droit, la première, choisie par Antoine Berman dans *L’épreuve de l’étranger*, tient compte du fait massif de la pluralité et de la diversité des langues; la seconde, suivie par George Steiner dans *Après Babel*, s’adresse directement au phénomène englobant que l’auteur résume ainsi: „Comprendre c’est traduire“.” *Idem*, “Le paradigme de la traduction” in *Sur la traduction*, Paris, 2004, 21- 22.

⁴¹ Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, 108: “Die Übersetzung aus einer Sprache in eine andere Sprache scheint nur ein begrenztes und überdies untergeordnetes philosophisches Problem zu sein. Kaum aber hat sich die Besinnung auf dieses Phänomen eingelassen, macht sie auch schon die Erfahrung, daß sie aus dem vermeintlich begrenzten Fragebereich hinaus in eine Weiter philosophischer Grundfragen geführt wird. Das Übersetzen vollzieht sich in den Bereichen von Sprache und Geschichte, sein Vollzieher aber ist der Mensch in seinem Verhältnis zu Sprache und Geschichte.”

Para reconhecer a centralidade que a questão filosófica da tradução assume para Heidegger é ainda necessário ter em conta que ela se liga estreitamente à história do ser. Com efeito, para Heidegger a tradução latina dos termos fundamentais do pensamento grego não foi uma operação inofensiva, mas produziu um efeito sob o qual ainda hoje estamos, pois nela se jogou a retracção e o esquecimento do ser; e, inversamente, a superação do esquecimento do ser consiste no esforço de superação dessa mediação latina e no regresso à experiência originária do pensamento grego, convicção inseparável do seu próprio esforço de tradução directa dos termos filosóficos gregos para o alemão.⁴²

É este conceito amplo e central de “tradução” como arriscada transposição do pensar para um outro contexto histórico-linguístico que aqui visaremos, como categoria que, sendo co-extensiva com a de interpretação, permite pensar a totalidade dos momentos que constituem a recepção de um autor numa outra comunidade linguística. Essa recepção de uma obra escrita numa outra língua envolve diferentes níveis de assimilação e incorporação na língua e na cultura de chegada, desde a sua simples leitura e compreensão, à transposição linguística das obras realizadas pela actividade de tradutores e editores, até aos comentários em revistas de especialidade, aos ensaios e dissertações académicas e, finalmente, à incorporação na criação de obras originais.

A categorização de todos estes modos de assimilação e incorporação do autor estrangeiro num outro contexto histórico-linguístico como “tradução” permite-nos centrar a investigação na experiência inter-linguística, remetendo para a intermediação de distintos contextos culturais, com a sua complexidade intrínseca, tornando a tarefa daquele que interpreta e comenta um difícil compromisso entre a fidelidade ao texto e a aproximação ao contexto e aos problemas do presente histórico do seu leitor.⁴³

⁴² “Das Verhältnis von Übersetzung und Geschichte wird von Heidegger vor allem in zwei Hinblicknahmen bedacht. Zum einen ist es die übersetzende Übernahme des griechischen Denkens, insbesondere der griechischen Grundworte des Denkens, durch das Römisch-Lateinische sowie die übersetzende Aneignung der römisch vermittelten griechischen Grundworte durch das neuzeitliche Denken. Diese erste Hinblicknahme betrifft die Geschichte der Metaphysik als Geschichte des Seins und der Seinsvergessenheit. Die zweite Hinblicknahme auf das genannte Verhältnis ist geleitet von der denkenden Überwindung der Seinsvergessenheit und besteht in dem denkerischen Bemühen, in unmittelbarem Rückgang auf das griechische Denken dessen verschüttete Erfahrungen so freizulegen, daß diese den Weg in eine ursprünglichere Erfahrung des Wesens des Seins weisen.” *Ibidem*, 120.

⁴³ Cf. Ricœur in “Un “passage”: traduire l’intraduisible”. Neste artigo Ricœur refere um intraduzível inicial encontrado pelo tradutor: a diversidade das línguas, como conjuntos culturais diferentes, através

Pensar a recepção dum autor de acordo com a categoria da tradução permite, assim, anular as distinções correntes entre uma recepção passiva e activa, que só cabiam no quadro de referência teórico que considerava a leitura dum texto e a sua interpretação crítica como operações essencialmente distintas, sublinhando antes a constância de certas operações hermenêuticas básicas transversais a todas estas formas e géneros literários.

A tradução de Heidegger para as diversas línguas europeias foi desde o primeiro momento acompanhada de controvérsias e dificuldades, suscitando de imediato o problema do risco inerente à experiência inter-linguística e dos limites do traduzível.

A influência de Heidegger iniciou-se com a publicação de *Sein und Zeit* em 1927, primeira obra onde expôs o seu pensamento, cuja difusão quase imediata captou a atenção do público filosófico de quase toda a Europa. A irradiação da influência de Heidegger não deixou de crescer, a partir desta data, sendo balizada em três grandes períodos⁴⁴:

1º Período – entre 1927, data da publicação de *Sein und Zeit* e 1951, data da sua primeira tradução integral, realizada por Gaos para o espanhol;

2º Período – entre 1952 e 1975, ano em que foi iniciada a publicação das obras completas de Heidegger, por Vittorio Klostermann;

3º Período – de 1975 até aos nossos dias.

Ao longo destes anos, uma interpretação centrada predominantemente na análise da existência em *Sein und Zeit*⁴⁵ foi sendo corrigida, desde logo pelo próprio

dos quais se exprimem distintas visões do mundo, que podem enfrentar-se entre si no interior dum mesmo sistema fonológico, lexical e sintáctico, fazendo duma cultura nacional uma rede de visões do mundo em competição oculta. Ricœur indica ainda um intraduzível final, engendrado pela própria prática da tradução, relacionado com a impossibilidade de estabelecer um critério absoluto da boa tradução – este critério absoluto seria *o mesmo sentido*, escrito algures acima e entre o texto de origem e o texto de chegada: „Ce troisième texte serait porteur du sens identique supposé circuler du premier au second. D’où le paradoxe, dissimulé sous le dilemme pratique entre fidélité et trahison : une bonne traduction ne peut viser qu’à une équivalence présumée, non fondée dans une identité de sens démontrable.”, *Idem*, art. cit., in *Sur la traduction*, 60.

⁴⁴ Cf. Irene Borges-Duarte em “Heidegger em Português. Contribuição para um reportório bibliográfico”, in *Filosofia*, vol.III, nº1/2, Lisboa, 1989, 173-184.

⁴⁵ Cf. artigo de Rudolf Boehm, *L’être et le temps d’une traduction*. Neste artigo o tradutor (co-autor da tradução francesa de *SuZ*, editada em 1964 pela Gallimard) reafirma a centralidade de uma filosofia da existência nesta obra capital de Heidegger: “Mais je ne peux terminer ces remarques sans donner expression à mon étonnement du fait que cet ouvrage, *Sein und Zeit* de Heidegger, bien qu’il ait été traduit depuis en plus de vingt langues à travers du monde entier et qu’il soit peut-être le livre

Heidegger que, a partir dos primeiros comentários da sua obra, rejeitou que a sua leitura de o homem como ser-no-mundo pudesse ser interpretada como um existencialismo e uma reflexão antropológica - depois, por um conhecimento progressivo da globalidade dos seus textos filosóficos.

De facto, a divulgação progressiva da obra de Heidegger veio a possibilitar a sua compreensão como um pensamento em movimento de constituição, cuja progressiva elaboração, apesar das descontinuidades, não deixa de revelar a unidade de quem persegue uma questão central, questão que desde *Sein und Zeit* e até ao fim ocupou Heidegger ininterruptamente: o problema do ser.

A difusão do pensamento de Heidegger nas várias línguas europeias foi, assim, acompanhada desde o início por controvérsias, dificuldades de interpretação e mal-entendidos, eles mesmos interessantes enquanto sintomas, segundo Heidegger, da nossa situação presente de esquecimento e abandono da questão do ser. Estas transformações de sentido que acompanharam as várias traduções suscitam a experiência viva da finitude e da imperfeição de toda a tradução, entendida como restituição fiel do sentido, mas também a consciência do carácter necessariamente histórico e linguisticamente condicionado da tarefa do tradutor, testemunhado directamente pelos tradutores de *Sein und Zeit*.⁴⁶

Se a divulgação progressiva da obra de Heidegger permitiu corrigir as iniciais distorções, é preciso ter em conta que nenhuma interpretação é, porém, independente dum ponto de vista prévio, problema hermenêutico colocado por Heidegger em *Sein und Zeit*, ao mostrar que uma *Vor-struktur* predetermina toda a compreensão e por Gadamer, ao postular que nenhuma interpretação

philosophique le plus connu du vingtième siècle, a produit si peu d'effet. Ce fut peut-être, a moins partiellement, la faute de Heidegger lui-même: il s'est toujours refusé à être considéré comme un philosophe de l'existence, voire "existentialiste" et n'a souligné que l'introduction, dans *Sein und Zeit*, de la question de l'Être; alors que cette dernière question n'est guère élaborée dans le livre tel qu'il a paru et qu'il présente, par contre, bel et bien, une philosophie de l'existence, tout comme *l'Être et le Néant* de Sartre et la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty." (*Idem*, art. cit., in *Translating Heidegger's – Sein und Zeit*, 103).

⁴⁶ Destes testemunhos é particularmente significativo para o presente trabalho, o de Christian Sommer, tradutor francês, em "Traduire La Lingua Heideggeriana", que, a propósito da experiência de tradução de Heidegger para as línguas latinas, afirma: "Heidegger, tributaire et continuateur d'une tradition allemande qui remonte au moins à Leibniz, entend construire une langue philosophique allemande délatinisée, en renouant, par "destruction", avec la terminologie grecque. La philosophie a parlé grec; elle parle, et parlera, allemand: l'allemand d'Heidegger. Dès lors l'acte de traduire (et d'interpréter) Heidegger dans une langue latine mériterait d'être plus largement problématisé, car à la "délatinisation" heideggérienne de la philosophie correspond de fait une "relatinisation" de la philosophie heideggérienne." (Christian Sommer, art.cit., in *Translating Heidegger's – Sein und Zeit*, 306-307).

se faz independentemente da tradição e do preconceito: estas são as condições nas quais ouvimos e com as quais podemos entrar numa discussão interpretativa.

Focalizaremos o nosso estudo não na tradução, em sentido estrito, mas nos comentários, com que progressivamente os pensadores portugueses e brasileiros foram levando aos seus leitores a divulgação do pensamento heideggeriano, por ser aí que podemos surpreender mais claramente essa *Vorstruktur* que determina a compreensão, por vezes obscurecendo-a, mas noutras abrindo uma via de acesso ao sentido dos textos.

6. Metodologia usada

É, pois, partindo deste conceito de tradução estabelecido pela fenomenologia hermenêutica ⁴⁷ que abordaremos a recepção de Heidegger em língua portuguesa, visando não apenas mostrar as deslocções de sentido e as distorções que acompanham a recepção de Heidegger em língua portuguesa, mas ainda avaliá-los e interpretá-los, de acordo com o quadro de referência teórico e metodológico que esse conceito determina.

Uma investigação deste género confronta-se desde logo com a abundância e a disparidade de fontes a analisar e o risco de dispersão, pelo que se impôs a definição de um critério de selecção do tipo de textos a incluir na análise. As traduções, em sentido estrito, foram analisadas no seu conjunto e integradas no contexto geral da história da tradução filosófica portuguesa: renunciámos a uma análise crítica das “traduções” em sentido estrito e a produzir quaisquer juízos de valor sobre a qualidade dos textos produzidos, decidindo se se situam ao nível trivial da amálgama informe, de transposições gramaticais irreflectidas, de híbridos gramaticais que não pertencem a nenhuma língua, ou se, pelo contrário, traduzem uma estratégia coerente de recriação do texto em língua portuguesa, atenta aos problemas de transposição do vocabulário filosófico e

⁴⁷ Cf. Von Herrmann, (*Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, 111): “[...] Phänomenologie ist nach dem Methodenparagraph von Sein und Zeit: das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen (SuZ, 34). Nicht nur versteht sich die Phänomenologie Heideggers als hermeneutische, als auslegende Phänomenologie, sondern auch umgekehrt bestimmt Heidegger die Auslegung als phänomenologische, hörend-sehenlassende Auslegung. Und wenn die Auslegung eine wesenhafte Vollzugsbedingung der Übersetzung ist, vollzieht sich auch das Übersetzen nur dann wesensgerecht, wenn seine Vorgehensweise phänomenologisch bestimmt ist.”

às fontes filológicas dos textos heideggerianos. Esta análise, do maior interesse, e complementar do agora investigado, não poderia ser aqui levada a cabo e esse trabalho dos tradutores interessou-nos apenas enquanto indício da difusão do pensamento de Heidegger e da sua introdução no seio do pensamento português.

Na tradução que nós próprios fizemos da terminologia heideggeriana optámos por seguir o léxico estabelecido pelo projecto *Heidegger em Português* que acompanhou as traduções já publicadas e, relativamente a *Ser e Tempo*, adoptámos o procedimento habitual de seguir a tradução estabelecida por Gaos.

Fomos ainda obrigados a determinar o período a investigar, tendo como preocupações os limites impostos pela exequibilidade da investigação, e também a necessidade de nele incluir um número suficientemente significativo de fontes. Delimitámos o período entre 1938 e 1989: este período aparece-nos naturalmente limitado pela publicação do primeiro texto de Delfim Santos sobre Heidegger (“Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia”, *Revista de Portugal*, Lisboa, nº4, 1938⁴⁸): no entanto, a maior parte dos trabalhos analisados são posteriores à data de 1952, ano seguinte à tradução espanhola de Gaos de *Sein und Zeit*, importante marco no domínio da tradução e da difusão do pensamento de Heidegger, até aí conhecido através de traduções francesas fragmentárias e parciais.⁴⁹

Embora a partir dos anos 30 já houvesse em Portugal algum conhecimento de Heidegger através de traduções francesas, só a partir dos anos 50 e 60 encontramos um número significativo de fontes que permitem fixar uma tentativa de superar uma leitura centrada na problemática existencial, e os primeiros esforços para traduzir linguisticamente em português uma compreensão mais globalizante do filósofo alemão.

Depois do caso isolado que foi a tradução de *Vom Wesen der Wahrheit* em 46, só nos anos sessenta se iniciou a tradução regular das obras de Heidegger⁵⁰, com a tradução de Ernildo Stein de *Einführung in die Metaphysik* em 1966 e a tradução de *Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret*, onde a linguagem

⁴⁸ Cf. “O diálogo com Heidegger em língua portuguesa”, in Apêndice do presente trabalho, p. 539.

⁴⁹ Cf. Ricardo Maliandi, „Heidegger in Lateinamerika“, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers III, Im Spiegel der Welt*, Frankfurt am Main, 1989, 199-209.

⁵⁰ Cf. “Traduções Portuguesas e Brasileiras de Heidegger”, in Apêndice da Dissertação, p. 533.

aparece pela primeira vez como a questão fundamental, por Carneiro Leão no Brasil em 1967 e por A. Stein em Portugal em 1973.

Neste período é ainda publicado um número significativo de obras sobre Heidegger, assim como múltiplos artigos em revistas de língua portuguesa, por autores como Ernildo Stein, Zeljko Loparic, Eduardo Abranches de Soveral, Manuel Antunes e outros.⁵¹

Neste segmento temporal encontramos também a publicação de obras de pensadores que, em língua portuguesa, procuram encetar um diálogo com Heidegger, tendo esse diálogo um papel estruturante na sua produção filosófica.

Em Portugal, Delfim Santos, que tinha uma formação filosófica extensa e actualizada, tornada possível pela sua condição de bolseiro na década de 30 na Áustria e na Alemanha, conhecia as obras de Husserl e Heidegger, que divulgou através de numerosos artigos e comunicações, entre os anos de 1938 e 1966, explorando as implicações duma leitura existencial de Heidegger em diversos campos da cultura, como a educação, o direito e a psicoterapia.

O Grupo de São Paulo, centrado nas figuras de Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva, produziu uma reflexão sobre as relações entre história, poesia e mito, que muito devem à leitura de Heidegger, como podemos constatar pela leitura de *Ideias Para um Novo Conceito de Homem* (1951) de Vicente Ferreira da Silva e *Mitologias I* (1981) e *Mitologias II* (1982) de Eudoro de Sousa.

José Enes, a partir de 1969, tem reflectido sobre o problema do ser e da linguagem, fortemente influenciado pela leitura daquilo a que é costume chamar-se o “segundo Heidegger”, inspirando-se nessa leitura para fazer uma reapropriação do pensamento de São Tomás de Aquino e da tradição escolástica.

Pensamos assim ter seleccionado um período suficientemente significativo, pela abundância e relevância dos textos que assinalam a recepção de Heidegger: traduções, artigos de revistas, dissertações académicas e obras originais. Dentre esse conjunto díspar de fontes, procedemos a uma selecção

⁵¹ Cf. Constança Marcondes César, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, 2000, 231-243.

dos autores e dos textos, a partir do pressuposto de que uma interpretação tem êxito apenas quando ela presta atenção e escuta o texto que traduz e o que nele é dito, de tal modo que num tal escutar põe a caminho uma discussão interpretativa.⁵²

Pudemos, assim, seleccionar, como autores mais significativos Delfim Santos, Vergílio Ferreira, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva, Gerd Bornheim e Ernildo Stein, assim como José Enes e Emmanuel Carneiro Leão.

Um segundo problema metodológico foi a necessidade de optar entre um critério histórico-descritivo, que apresentasse a evolução da interpretação de Heidegger de uma geração de pensadores para outra, dando conta da sua progressiva incorporação na língua e cultura lusófonas e um ponto de vista sistemático, capaz de classificar e sistematizar os contributos dos vários autores de acordo com a sua direcção interpretativa.

Optámos por tentar conciliar os dois critérios, procurando num primeiro momento articular uma perspectiva histórica, que integra a tradução de Heidegger na história da tradução portuguesa de filosofia, e num segundo momento articular e agrupar os autores de acordo com a perspectiva (*Blickrichtung*) a partir da qual abordam o pensador alemão.

Na organização dos seus textos usámos como critério as diferentes vias de acesso ao pensamento heideggeriano, independentemente dos autores se situarem de um ou do outro lado Atlântico, questão de somenos importância, porquanto autores portugueses e brasileiros dialogam entre si e influenciam-se reciprocamente, no âmbito da língua comum.

Assim pudemos ordenar os textos e os autores de acordo com as 4 direcções interpretativas:

Sentido e existência;

Ontologia e finitude;

Mito e *logos*;

Hermenêutica e desvelamento do ser.

⁵² “Eine Auslegung, die eine Übersetzen vorbereitet, glückt nur dann, wenn sie zu dem auszulegendem Text und dem in ihm Gesagten *übersetzt* so, daß sie auf das Gesagte hört und in solchem Hören ein auslegendes Zwiegespräch in Gang setzt.” Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, 109.

A compreensão da tradução como *Ereignis* orientou a selecção do caso especial de Vicente Ferreira da Silva como objecto de estudo. Escolhemos a análise do caso deste pensador brasileiro, pois ele desenvolveu um pensamento original em torno da relação entre mito, poesia e filosofia, a partir dum intenso diálogo com o pensamento de Heidegger.

7. A estrutura da dissertação.

A presente dissertação articula-se em duas partes, desenvolvendo-se segundo a disposição a seguir indicada.

A primeira parte apresenta o problema filosófico da tradução e a fundamentação dos conceitos fundamentais que suportam a investigação, articulados em dois capítulos. No primeiro capítulo são exploradas as implicações da viragem hermenêutica heideggeriana, centrando-se a nossa análise na articulação entre linguagem, facticidade e existência. Aí são ainda analisados os conceitos de “situação hermenêutica” e “círculo hermenêutico”, que atravessam e suportam a nossa investigação. No segundo capítulo serão analisados os contributos de Gadamer para a elucidação do problema hermenêutico com especial relevância para a reabilitação dos conceitos de tradição e de preconceito, assim como para a determinação da interpretação como uma controlada “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*).

Na segunda parte abordaremos a problemática da tradução em Portugal, em três capítulos. No primeiro abordaremos a história da tradução de filosofia em Portugal procurando aí encontrar as razões da recusa à mediação linguística, e os efeitos dessa recusa no modo como entre nós se transmitiu a tradição filosófica. No capítulo segundo analisaremos a recepção de Heidegger em Portugal e no Brasil, partindo do conceito de “situação hermenêutica”, exposta por Heidegger em *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, de 1922⁵³. Este conceito, transversal a toda a investigação, será aqui aplicado à análise das fontes que assinalam a recepção de Heidegger em Portugal e no

⁵³ “Die folgenden Untersuchungen dienen einer Geschichte der Ontologie und Logik. Als Interpretationen stehen sie unter bestimmten Bedingungen des Auslegens und Verstehens. Der Sachgehalt jeder Interpretation, das ist der thematische Gegenstand im Wie seines Ausgelegtseins, vermag nur dann angemessen für sich selbst zu sprechen, wenn die jeweilige hermeneutische Situation, auf die Jede Interpretation relativ ist, als genügend deutlich ausgezeichnet verfügbar gemacht wird.“, *AhS*, GA 62, 346-347.

Brasil, permitindo-nos ir mais longe do que uma simples exposição histórica e descritiva e fornecendo-nos um princípio teórico e metodológico capaz de organizar os dados e mostrar a direcção de um ponto de vista interpretativo. No capítulo terceiro levaremos a cabo a análise do caso de Vicente Ferreira da Silva, autor no qual essa fusão de horizontes tematizada por Gadamer é particularmente produtiva. Escutando o apelo do segundo Heidegger em direcção à questão do ser e da linguagem, o pensador brasileiro fez-se também o eco da influência de pensadores portugueses como Eudoro de Sousa e Agostinho da Silva, bem como de outros pensadores latinos e, ainda da poetiza Dora Ferreira da Silva, abrindo uma via de acesso original à questão da poesia e da mitologia. Na conclusão retomamos o já analisado, a fim de determinar se foram dados passos significativos para a constituição de qualquer coisa como um “ponto de vista” (*Blickstand*), e “uma perspectiva” (*Blickrichtung*), capazes de virem a delimitar um horizonte de compreensão e uma interpretação originária do pensador alemão em língua portuguesa.

Ao discutirmos se, na recepção de Heidegger em língua portuguesa, se verificam as distorções provenientes duma relação inautêntica com a tradição filosófica ou se os autores que puderam ter acesso aos textos originais na língua alemã e com ele dialogaram em português deram passos significativos para superar essas distorções e alcançar o estatuto de uma verdadeira interpretação, iremos confrontar-nos com a temática da tradição.

Será aí questionada a presença, nos intérpretes de Heidegger em língua portuguesa da tradição humanista, em confronto com a condenação heideggeriana do humanismo, e com a sua desvalorização do latim e das línguas latinas. Retomaremos pois, a discussão já iniciada por Ernesto Grassi e Franco Volpi em torno desta temática, e da importância dum legado que constitui o património comum daquilo a que este segundo pensador chama a Romanidade Filosófica.⁵⁴

⁵⁴ Cf. Franco Volpi, em comunicação ao Congresso *Heidegger, Linguagem e Tradução* (Lisboa, Março de 2003) intitulada *Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la romanidad filosófica*. Nesta comunicação Franco Volpi defende que Heidegger teria retomado e radicalizado a ideia do idealismo alemão de que a filosofia deveria falar alemão como noutra tempo falara grego e procurar um acesso directo e original ao pensamento helénico, evitando a mediação do latim, com a conseqüente depreciação da romanidade e latinidade filosóficas. Franco Volpi põe ainda a hipótese de que Heidegger, na sua crítica ao humanismo romano, teria acompanhado de perto a afirmação ideológica do pangermanismo: “Tras la toma de poder por el nacionalismo la cuestión del humanismo romano había dejado de ser una cuestión únicamente filosófica, neutra: había adquirido importantes connotaciones políticas. El programa

A bibliografia apresentada no fim da dissertação constitui a recompilação dos títulos mais importantes para a elaboração do trabalho, e está organizada em duas partes.

A primeira parte é constituída por um apêndice, contendo um primeiro capítulo relativo à história das traduções portuguesas de filosofia, que pretende dar conta dos títulos mais significativos traduzidos em Portugal e no Brasil até 1959, e que foi relevante para a génese da problemática investigada, e um segundo relativo à cronologia da recepção de Heidegger, que pretende dar a conhecer a amplitude desta recepção em Portugal e no Brasil. Esta bibliografia da recepção de Heidegger em português estende-se até à actualidade, extravasando os limites cronológicos da investigação que levámos a cabo, mas possibilita, por isso mesmo, “situar” o segmento temporal de que nos ocupámos e melhor compreender o seu significado.

Na segunda parte da bibliografia incluem-se as obras de Heidegger e de Gadamer nas quais fundamos a investigação, assim como a literatura secundária sobre os problemas filosóficos da tradução e tradição. Nesta segunda parte incluímos ainda as obras dos intérpretes de Heidegger em língua portuguesa que foram analisadas, assim como a bibliografia secundária relativa aos diversos autores e a bibliografia de contextualização temática relativa ao pensamento português e brasileiro.

ideológico pangermánico reactivó y radicalizó la cuestión del primado del pueblo alemán, frente al cual la romanidad y la latinidad aparecían como derivadas e “secundarias”. (Op. cit., 534).

Ainda nesta comunicação Volpi demonstra a riqueza do vocabulário latino no âmbito político, jurídico e religioso, mostrando a sua essencial originalidade em relação ao contexto da cultura e língua gregas assim como o seu papel determinante na construção da civilização europeia.

SIGLAS E ABREVIATURAS MAIS USADAS

A maior parte das siglas corresponde a obras de Heidegger. Quando não se trate de uma obra sua o nome do autor é assinalado entre parêntesis.

SuZ *Sein und Zeit*

AhS „Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutische Situation)“

EpF *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*

LWS *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*

WuM *Wahrheit und Methode* (Gadamer)

GS *Gesammelte Schriften* (Walter Benjamin)

GA *Gesamtausgabe* (Martin Heidegger)

HWD „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“

UKw „Der Ursprung des Kunstwerkes“

WwF „Wie wenn am Feiertag...“

WhD *Was heißt Denken?*

HH *Hölderlins Hymnen, „Germanien“ und „Der Rhein“*

GW *Gesammelte Werke* (Gadamer)

P *Parménides*

Buh „Brief über den Humanismus“

VWG „Von Wesen des Grundes“

GP *Die Grundprobleme der Phänomenologie*

D „Das Ding“

GD „Grundsätze des Denkens“

H *Holzwege*

IuD *Identität und Differenz*

HHI *Hölderlins Hymnen „Der Ister“*

ZW „Die Zeit des Weltbildes“

Parte I: O conceito fenomenológico de tradução e o problema da tradição.

Capítulo I - A viragem hermenêutica e o estatuto das línguas

Heidegger afirmou em *Ser e Tempo*, na continuidade da tradição de Hamann, Herder e Humboldt, que a lógica se constitui historicamente como aquele aspecto da tradição filosófica que deturpou e vedou o acesso ao ser da linguagem.⁵⁵

De facto, a questão do império da lógica sobre a gramática tinha já sido anteriormente discutida por Hamann e Humboldt, e podemos sintetizar a questão dizendo que Hamann⁵⁶ abre uma polémica contra o iluminismo, chamando a atenção para o facto de que as categorias lógicas, a que Kant viria a chamar as categorias do entendimento, determinam as categorias gramaticais e as regras sintácticas. Sob o império destas categorias desenvolve-se um dizer que respeita mais o princípio de identidade do que a singularidade e a diversidade da experiência, mais a abstracção do conceito do que a materialidade das sensações e os afectos, e que privilegia as orações subordinadas.⁵⁷ Contra este dizer e pensar disciplinado pela norma e pela razão, Hamann virá propor a libertação da linguagem, que para ele será a liberdade poética da metáfora e da transgressão da norma linguística e para Humboldt a reivindicação da libertação das gramáticas em relação à lógica e o reconhecimento da pluralidade de aberturas do mundo instauradas pelas diferentes línguas.

Esta mudança de paradigma na filosofia da linguagem implica uma posição relativista face à possibilidade da tradução duma língua para outra, assim como à possibilidade de falantes de diversas línguas se entenderem sobre o mesmo. De facto, Hamann, ao considerar a linguagem como a raiz comum do “entendimento” e da “sensibilidade”, constitui-a como uma instância alternativa ao eu transcendental, uma vez que para ela podem reclamar-se funções idênticas na constituição da experiência. Contudo, esta superação do eu

⁵⁵ Cristina Lafont defende que a tese heideggeriana da função de abertura de mundo da linguagem se insere numa tradição da filosofia alemã, que designa como “a tradição de Hamann-Herder-Humboldt”. Esta tradição critica a filosofia da consciência - cuja concepção da linguagem é a de um “instrumento” para a designação de entidades extra-linguísticas ou para a expressão de pensamentos pré-linguísticos – e atribui à linguagem um papel constitutivo na nossa relação com o mundo. Cf. *Idem, Lenguaje y apertura del mundo*, Madrid, (1997), 22.

⁵⁶ Cf. Cristina Lafont considera que a crítica de Hamann a Kant pode considerar-se como o núcleo desta mudança de paradigma na filosofia da linguagem: “Hamann localizó en el lenguaje la raíz común del “entendimiento” y la “sensibilidad” buscada por Kant y con ello confirió al lenguaje una dimensión a la vez empírica e transcendental. Es precisamente este paso el que convierte al lenguaje en una instancia que entra en competencia con el Yo transcendental.” *Ibidem*, 22.

⁵⁷ Cf. Johan Georg Hamann, *As Memoráveis Socráticas*, Lisboa, (1999), 55. “A ignorância socrática era um *sentir*. Ora entre um sentir e uma proposição teórica vai uma diferença maior do que aquela que existe entre um animal vivo e o respectivo esqueleto na sala de Anatomia.”

transcendental significa que à universalidade da consciência se contrapõe a diversidade das várias línguas naturais.

Assim, a unidade transcendental da apercepção será fraccionada em múltiplas aberturas de mundo, ou imagens do mundo correspondentes às diversas línguas naturais. Sendo estas aberturas de mundo articuladas nas diferentes línguas naturais incomensuráveis, não só resulta impossível falar de uma consciência em geral, como não tem também qualquer sentido falar de um mundo objectivo, constituído por entidades independentes da linguagem.⁵⁸

Esta tradição levou também a cabo uma crítica à concepção instrumental da linguagem dominante desde Aristóteles que, centrando-se sobre os nomes, lhes reconhece a função de designar ou mostrar o ente. Humboldt, criticando esta concepção pobre e restritiva das funções da linguagem, mostra que a palavra nunca designa directamente o ente, mas uma representação que se por um lado se refere ao ente, por outro lado tem também uma dimensão subjectiva que consiste num modo de apreensão deste (o significado).⁵⁹

Humboldt, ao introduzir esta distinção entre a referência e o significado, vai mostrar que a palavra nunca designa directamente um objecto, mas que entre ambos se interpõe o universo dos significados e dos conceitos. Se palavras distintas em diferentes línguas se referem ao mesmo objecto, isto significará, para Humboldt, que cada língua oferece uma perspectiva do mundo própria.⁶⁰

Heidegger insere-se claramente nesta tradição (embora não a assuma explicitamente) que reivindica para a linguagem um papel central na constituição da experiência, atribuindo-lhe como função central a abertura de

⁵⁸ A tese de Humboldt de que “a cada língua subjaz uma perspectiva particular de mundo” é uma das consequências desta viragem na filosofia da linguagem. Cf. Cristina Lafont (ob. cit., 24) sublinha que Humboldt procurou uma saída para as consequências relativistas desta tese, procurando garantir a objectividade da experiência pela investigação das condições formais da comunicação intersubjectiva.

⁵⁹ Cf. Bernhard Sylla, *Hermeneutik der langue, Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt*, Würzburg (2009). Comentando a contribuição de Humboldt, o autor sublinha a novidade e o carácter antecipador da sua perspectiva sobre a natureza da linguagem humana, à qual atribui a função primária de significação: “In den vorgehenden Paragraphen hatte Humboldt schon die wesentliche Bedeutung des Lautcharakters von Sprache erörtert, wobei der Sprachlaut sich vom tierischen Laut dadurch unterscheidet, dass ersterem die “Absicht und die Fähigkeit zur Bedeutsamkeit” zukomme, d.h. jeder sprachliche Laut ist artikuliertes Laut. Quasi im Vorgriff auf spätere Erkenntnisse der strukturalistischen Phonologie hebt Humboldt in der Folge hervor, dass die bedeutungsdifferenzierende Funktion der Laute und ihre Einbettung in ein Lautsystem ein wesentliches Merkmal der Sprachlaute sei.“ (*Idem*, ob. cit., 132).

⁶⁰ „[...] si se asume que los signos lingüísticos en general solo pueden referirse a algo “indirectamente”, es decir, mediante “significados” o “conceptos”, entonces resulta prácticamente inevitable la consecuencia idealista que Humboldt mismo extrae de esta suposición, a saber, que “el hombre vive con los objetos (...) exclusivamente tal y como el lenguaje se los presenta.” (Cristina Lafont, ob. cit., 27).

mundo, em detrimento da função designativa.⁶¹ Heidegger não apenas assume e leva às últimas consequências esta tese, como pretende fundá-la numa prévia confrontação com a lógica, capaz de abalar a partir dos seus fundamentos, confrontação esta que nenhum dos autores referidos teria sido capaz de fazer.

1. Linguagem e “abertura ontológica”

A histórica confrontação com Aristóteles desempenha um papel central na investigação sobre a essência da linguagem, pois, na perspectiva de Heidegger, o filósofo grego assume uma particular importância na história da filosofia, como autor que, se por um lado ainda reproduz o eco longínquo do pensamento originário, por outro lado abre também o caminho para impor o *logos* como razão e a lógica como ciência normativa do pensamento e da linguagem.

Esse confronto com Aristóteles, a propósito da questão da linguagem, é levado a cabo em dois momentos essenciais: em *Ser e Tempo* de 1927 e em *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, título sob o qual foram publicadas as lições de lógica do semestre de Verão de 1934⁶², sendo esse confronto levado a cabo em ambos os momentos na mesma disposição fenomenológica.

A Fenomenologia é, para Heidegger⁶³, um método de acesso a qualquer campo de investigação temático e, por conseguinte, também à investigação da

⁶¹ Cf. Bernhard Sylla refere a crítica de Heidegger a Humboldt e Herder, situando-os ainda no âmbito duma metafísica da linguagem, mas sintetiza deste modo o aspecto que Heidegger valorizava nestes dois pensadores: „Was Heidegger an Herder und Humboldt schätz, sind also nicht deren theoretische Konzeptionen als solche, sondern vielmehr die „tiefdunklen Ahnungen“ eines eigentlicheren Geschehens, die im Rahmen der von ihnen befolgten metaphysischen Paradigmen allerdings keine Entwicklungsmöglichkeiten hatten. Während bezüglich Herder hier insbesondere die ungewöhnliche Rolle des *Horchens auf Sprache* herausgestrichen wird, ist es bei Humboldt ein weit grundlegenderer Zug von Sprache, nämlich die Eröffnung des Horizontes für dasjenige Verfahren, das Heidegger selbst als einzig wesentliches und „eigentliches“ verfolgte, die *Umwandlung der gewöhnlichen Sprache* in eine *andere*, „ursprünglichere“ und „eigentliche“.“ (*Idem*, ob. cit., 367).

⁶² Martin Heidegger, *Lógica. A pergunta pela essência da linguagem*, Coord. Científica de Irene Borges-Duarte, trad. de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hook Quadrado, Lisboa, Gulbenkian, 2008.

⁶³ Cf. Otto Pöggeler in *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1963. O autor sublinha que Heidegger nas suas lições após a Primeira Guerra Mundial já colocava objecções ao modo como Husserl desenvolvia a fenomenologia: a fenomenologia não partia da intuição, entendida como intuição de objectos, mas do compreender, enraizado na vida, como facticidade e historicidade. A redução fenomenológica não pode ser vista como o regresso a uma consciência constituinte, mas nessa redução deve ser conservada a vida fáctica: “Heidegger gründet die Phänomenologie im Verstehen des faktischen Leben, in der Hermeneutik der Faktizität. Die Phänomenologie wird so zur „hermeneutische Phänomenologie“.“ (*Idem*, ob. cit., 70).

linguagem. O método de proceder fenomenológico visa abrir uma via de acesso ao ser, lutando contra a dissimulação e o encobrimento em que ele permanece a maior parte do tempo e Heidegger sintetiza-o nas três indicações metodológicas da redução fenomenológica, da construção fenomenológica e da destruição fenomenológica.⁶⁴

A destruição fenomenológica é o exercício da crítica aos fenômenos dissimuladores que encobrem o ser e deve acompanhar os outros dois procedimentos metódicos, como condição da possibilidade de encaminhamento da investigação no sentido dum progressivo desvelamento do ser da linguagem.

Ora, a lógica constitui-se, historicamente, – o que Heidegger afirmara em *Ser e Tempo*, na continuidade da tradição de Hamann, Herder e Humboldt – como aquele aspecto da tradição filosófica que deturpou e nos vedou o acesso ao ser da linguagem. Desse modo, a destruição da lógica impõe-se como procedimento metodológico essencial para que a investigação possa tomar o caminho pretendido e chegue a mostrar o ser da linguagem tal como ele aparece ao olhar compreensivo da reconstrução fenomenológica, ou tal como ele se mostra a respeito de si mesmo.

Nas *Lições de Lógica* Heidegger esclarece o sentido em que deve ser tomada esta “destruição da lógica”, precisando que destruí-la não significa menosprezá-la como supérflua, mas apenas compreendê-la e abalá-la a partir dos seus fundamentos, tarefa que Heidegger afirma estar ainda a dar os seus primeiros passos: “Não se supera o intelectualismo com o mero resmungar, mas através da austeridade e do rigor dum pensar completamente novo e seguro. Isso não acontece da noite para o dia nem por encomenda. Isso não acontece enquanto o domínio e o poder da lógica tradicional não se tiverem quebrado. Isso exige uma luta na qual o nosso destino espiritual e histórico se decide, uma luta para a qual neste momento nem sequer temos as armas, e em que não conhecemos ainda o adversário, de modo que corremos o risco de inadvertidamente fazer causa comum com o adversário, em vez de o atacar.

⁶⁴ No curso de Marburgo de 1919/1920 (*GP*, GA 58) Heidegger discute os três momentos fundamentais do método fenomenológico: a redução fenomenológica, a construção fenomenológica, e a destruição fenomenológica, destinados a facultar o acesso a qualquer campo de investigação da fenomenologia. Sobre este ponto Cf. Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, *A Ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl*, Phainomenon, (2003), 180-183.

Nós temos que saber que a nossa história espiritual remete para há 2000 anos. Esta história, na sua força instituinte, está hoje ainda presente, mesmo que a maioria não suspeite nada disso.”⁶⁵

A magnitude desta tarefa de abalar a lógica a partir dos seus fundamentos reside no facto de ela não ser um qualquer domínio do pensar, mas aquele domínio fundante da história da nossa cultura, sob o império do qual se desenvolveu a nossa história espiritual, enquanto história da racionalidade técnica e científica que mais tarde Heidegger designará por *Gestell*. Abalar a lógica a partir dos seus fundamentos significa abalar os próprios fundamentos da nossa história e, assim, poder libertar a essência da linguagem: “Só uma longa e dolorosa libertação nos traz para o ar livre e nos prepara para criar a nova forma da linguagem (*Rede*)”.

A lógica constituiu-se, com Aristóteles, como ciência normativa do pensar e, simultaneamente, condicionou a articulação da linguagem e a sua normalização através das categorias da gramática. Através do seu império sobre as diversas gramáticas, a lógica aristotélica constitui-se como “sítio de origem da linguagem fáctica”, isto é, das diversas línguas tal como são efectivamente usadas para produzir os enunciados científicos e as proposições metafísicas.

Assim, a lógica aristotélica, que se manteve praticamente inalterada ao longo da nossa história, vigorou e regeu todo o pensar ocidental, como instrumento e propedêutica do pensar e do conhecer.

Não poderemos, no entanto, compreender a confrontação de Heidegger com Aristóteles, se não tivermos em conta que esse confronto se estabelece a partir da partilha de um solo comum, claramente estabelecido em *Ser e Tempo*: de facto, em Aristóteles Heidegger encontra ainda a conservação da noção grega originária da linguagem como *logos*, assim como o eco do pensar inaugural, que lhe conferia um papel central na constituição ontológica do homem: “Será

⁶⁵ „Mit bloßem Schimpfen wird der Intellektualismus nicht überwunden, sondern durch die Härte und Strenge eines ganz neuen und gesicherten Denkens. Es kommt nicht über Nacht und nicht auf Bestellung. Es kommt so lange nicht, als Herrschaft und Macht der überlieferten Logik nicht von Grund auf gebrochen sind. Das fordert einen Kampf, in dem sich unser geistiges und geschichtliches Schicksal entscheidet, einen Kampf zu dem wir heute noch nicht einmal die Waffen haben und in dem wir heute noch nicht einmal den Gegner kennen, so daß wir Gefahr laufen, unversehens mit dem Gegner gemeinsame Sache zu machen, anstatt ihn anzugreifen. Wir müssen wissen, daß unsere geistige Geschichte 2000 Jahre zurück gebunden ist. Diese Geschichte ist in ihrer gestaltenden Kraft heute noch Gegenwart, auch wenn die meisten nichts davon ahnen.“ *LWS*, GA 38, 8/9.

um acaso que os gregos, cujo existir quotidiano se tinha colocado preponderantemente no falar um com o outro e que, ao mesmo tempo, "tinham olhos" para ver, definissem a essência do homem, tanto na interpretação pré-filosófica do *Dasein* como na filosófica, como ζῶον λόγον ἔχον?".⁶⁶

Se o conceito aristotélico de *logos* é submetido por Heidegger a uma destruição fenomenológica, com tal procedimento metodológico Heidegger pretende levar a cabo uma desmontagem conceptual que permita reconstruir a situação originária desse conceito. *Logos* no pensamento grego inaugural não designava a razão, mas a identidade essencial entre falar e pensar: o homem é, para os gregos um ente que fala, isto é, um ente no qual se articula a compreensão do mundo.

Logos, neste sentido originário, será traduzido por Heidegger em *Ser e Tempo* através da palavra alemã *Rede* (fala/discurso) e explicitado em *Ser e Tempo* como "articulação da compreensibilidade". "A fala é a articulação da compreensibilidade. Serve, por isso, já de base à interpretação e à proposição. O articulável na interpretação, ou mais originariamente já na fala, chamamo-lo o sentido. O articulado na articulação da fala chamamo-lo enquanto tal o todo do significado."⁶⁷

A linguagem, enquanto *logos*, articula-se originariamente com a questão do ser e da verdade, mas de um outro modo que não aquele que se encontra em Aristóteles: o *logos* (nesse sentido originário que agora Heidegger visa recuperar) não designa a proposição, mas o falar um com o outro no qual se partilha um sentido comum, ou se descobre um mundo, na totalidade da sua significação.

Os quatro momentos estruturais da fala (*Rede*), que a investigação fenomenológica de *Ser e Tempo* permitiu aclarar, mostram precisamente esta dimensão simultaneamente totalizante e dialógica da linguagem:

⁶⁶ „Ist es Zufall, daß die Griechen, deren alltägliches Existieren sich vorwiegend in das Miteinanderreden verlegt hatte, und die zugleich „Augen hatten“, zu sehen, in der vor philosophischen sowohl wie in der philosophischen Daseinsauslegung das Wesen des Menschen bestimmten als ζῶον λόγον ἔχον?“, *SuZ*, GA 2, §34, 165.

⁶⁷ „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn. Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungs ganze.“, *SuZ*, GA 2, §34, 161.

1. O “sobre que se fala” aponta para a função de designação, salientada por Aristóteles, a propósito da proposição, cujo sujeito indica o ente de que se fala. Para Heidegger esta função de designação pode, contudo, ser desempenhada por enunciados linguísticos não proposicionais, como uma ordem ou um desejo, ou uma pergunta;
2. O segundo momento estrutural é “o que se fala”, isto é, o que é dito no desejar, ordenar, perguntar, etc. e que é objecto de comunicação;
3. O terceiro momento é a comunicação na qual se constitui a articulação de “ser um com outro”;
4. O quarto momento é a manifestação ou o expressar-se do estado de ânimo, pelo tom e a maneira de dizer.

Estes 4 momentos apontam inequivocamente para uma concepção de linguagem que extravasa os limites da proposição - a fala tem uma estrutura essencialmente dialógica, mesmo quando confinada ao exercício do pensamento solitário: pensar é falar com o outro, como se encontra já evidenciado na dialéctica platónica.

À fala (*Rede*) é inerente o ser-com, e ela aponta sempre, pois, para uma partilha ou um instituir do sentido plano do social, de modo que aquele que fala (e que pensa) é sempre já alguém que participa dum jogo comunicativo cujas normas o precedem e condicionam.

Cada acto singular de fala exerce-se a partir duma comunhão prévia de sentido que tem uma dimensão simultaneamente compreensiva e afectiva, reinstaura e actualiza essa comunhão, ou esse ser-um-com-o-outro: “A comunicação nunca é como um transporte de vivências, por exemplo de opiniões e desejos, do interior de um sujeito ao interior de outro. O ser-aí-com é essencialmente já patente na afectividade e compreensão em comum. O ser-com é *partilhado* “explicitamente” na fala, quer dizer, já o é: só não é partilhado enquanto não assumido nem apropriado.”⁶⁸

⁶⁸ „Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen. Mitdasein ist wesenhaft schon

Se Heidegger tem consciência de seguir o caminho já aberto por Humboldt, ao recuperar este sentido totalizante do *logos*, como discurso instituinte duma significação comum, ele pretende, contudo ir mais longe: “A teoria da significação não se produz por si, comparando as mais e mais diversas línguas possíveis. Tão-pouco basta regressar ao horizonte filosófico dentro do qual W. V. Humboldt colocou o problema da linguagem. A teoria da significação tem as suas raízes na ontologia do *Dasein*. A sua prosperidade e decadência seguem os destinos desta.”⁶⁹

A viragem hermenêutica está aqui claramente indicada como afirmação radical da centralidade da linguagem na constituição da experiência e, simultaneamente, como uma viragem que ambiciona tornar-se autenticamente vigente, ultrapassando o plano da simples análise linguística, em que se movia Humboldt, para cumprir-se no plano da ontologia fundamental. Esta viragem será efectivamente concretizada nos vários parágrafos de *Ser e Tempo* dedicados à tarefa de encontrar um lugar ontológico para a linguagem na constituição do ser do homem, aí conduzindo à consideração de que a linguagem é inerente ao “estado de aberto” [*Erschlossenheit*] do *Dasein*.

Assim, a elucidação do estado de aberto do *Dasein* é um aspecto crucial para compreender a problemática da linguagem em *Ser e Tempo*: o *Dasein* move-se sempre em cada caso num mundo já aberto, isto é, num mundo já simbolicamente estruturado e, por isso mesmo, susceptível de ser compreendido. Mundo não tem, por isso, o significado ôntico da totalidade dos entes “diante dos olhos” que se opõem ao *Dasein*, nem tão-pouco o significado ontológico do ser desses entes. Mundo tem o significado englobante do “em que” o *Dasein* fáctico vive e exerce a sua existência e do qual tem sempre uma compreensão pré-ontológica: “Mundo pode, por outro lado, ser compreendido num sentido ôntico, agora, porém, não como o ente que o *Dasein* essencialmente não é e que pode encontrar intra-mundanamente, mas como o

offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede „ausdrücklich“ *geteilt*, das heißt es *ist* schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes.“, *SuZ*, GA2, §34, 162.

⁶⁹ „Die Bedeutungslehre ergibt sich nicht von selbst durch umfassendes Vergleichen möglichst vieler und entlegener Sprachen. Ebenso wenig genügt die Übernahme etwa des philosophischen Horizonts, innerhalb dessen W. v. Humboldt die Sprache zum Problem machte. Die Bedeutungslehre ist in der Ontologie des *Daseins* verwurzelt. Ihr Gedeihen und Verderben hängt am Schicksal dieser.“, *SuZ*, GA2, §34, 166.

“*onde*” um *Dasein* fáctico como tal “vive”. Mundo tem aqui um significado existencial pré-ontológico.”⁷⁰

Há, assim, uma conexão estreita entre a linguagem e a estrutura do *Dasein* enquanto ser-no-mundo: ser-no-mundo significa mover-se no interior duma abertura ontológica já aberta na linguagem efectivamente falada e estruturante dessa totalidade que é o mundo. A linguagem é uma instância última, inerente ao estado de aberto do *Dasein* e que possibilita todo o conhecimento intra-mundano. Nesta função de abertura de mundo há que destacar o seu carácter globalizante ou holístico, integrando toda a articulação de sentido, que é inerente não apenas aos discursos teóricos, mas, muito antes disso e mais originariamente, à acção prática do quotidiano, ao simples “ocupar-se com as coisas à mão”, o que mais tarde irá tornar possível a Heidegger a interpretação da técnica e da arte como linguagem.

A linguagem não está assim prioritariamente ligada ao conhecimento proposicional e ao comportamento teorético - como em Aristóteles - sendo este apenas um caso particular do *Besorgen*, ou do ocupar-se, que caracteriza o *In-der-Welt-Sein*. Tomar este comportamento teorético como ponto de partida para a compreensão da linguagem induz uma compreensão restritiva e empobrecedora da linguagem, que assim fica submetida às exigências normativas desse campo de visão: “O comportamento prático não é “ateorético” no sentido de privado de visão, e a sua diferença em relação ao comportamento teorético não reside apenas em que este é reflectido e aquele *agido*, e que a acção para não permanecer cega, usa o conhecimento teorético, mas reflectir é originariamente um ocupar-se, como o agir tem a sua visão. O comportamento teorético é só ver numa direcção precisa, privado de visão englobante. O ver numa direcção não é, porque privado de visão à volta, sem regras, constrói para si o seu cânone no *Método*.”⁷¹

⁷⁰ „Welt kann wiederum in einem ontischen Sinn verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesenhaft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, “*worin*” ein faktisches Dasein als dieses “lebt”. Welt hat hier eine vorontologisch existentielle Bedeutung.”, *SuZ*, GA 2, §14, 65.

⁷¹ „Das “praktische” Verhalten ist nicht “atheoretisch” im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein *Besorgen*, wie das Handeln *seine* Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nur-hinsehen. Das Hinsehen ist, weil unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode*”, *SuZ*, GA 2, § 15, 69.

Rompendo com uma concepção excessivamente restritiva da linguagem que se encontra instituída em Aristóteles, Heidegger recupera a compreensão mais originária da linguagem como esse *logos* comum de que já falava Heraclito, permitindo-lhe afirmar que “todas as coisas são um”. A temática ontológica está assim, para Heidegger, intrinsecamente ligada com esta função de “abrir mundo” que ele afirma como a função primeira da linguagem: é a linguagem que fixa e institui o sentido do ser em geral.

Sendo a linguagem o fio condutor para o esclarecimento da problemática ontológica, é na confrontação com Aristóteles e na destruição de uma concepção simultaneamente normativa e restritiva do *logos*, que esta temática poderá ser cabalmente compreendida.⁷²

2. O *logos* hermenêutico e o *logos* apofântico

Trata-se em primeiro lugar, para Heidegger, de enfrentar a tradição filosófica que traduziu e interpretou *logos* como “[...] razão, juízo, conceito, definição, fundamento, proporção.” O questionamento de Heidegger centra-se na questão de saber porque se interpretou *logos* no sentido de proposição e de juízo, ou seja como síntese de conceitos, que na sua perspectiva tem a função de permitir ver algo em seu estar junto com algo, permitir ver algo como algo.

A síntese implicada nos enunciados verbais que classificamos como proposições funda-se na função primordial atribuída por Aristóteles à linguagem e por ele designada de *ἀποφαίνεσθαι* (dar a ver algo como algo). A confrontação com Aristóteles vai centrar-se nesta primazia atribuída pelo filósofo grego à função apofântica da linguagem: “*λόγος* no sentido da fala quer dizer antes o mesmo que *δηλοῦν*, fazer patente “aquilo de que se fala” na fala. Aristóteles explicou com mais rigor esta função da fala chamando-lhe *ἀποφαίνεσθαι*.”⁷³

⁷² Cf. Tatiana Aguilar-Álvarez Bay em *El Lenguaje en el Primer Heidegger*, (México, 1998). A autora defende a tese de que *Ser e Tempo* se desenrola à volta do problema central da lógica como ciência da verdade e que é nesse contexto que a linguagem assume especial relevância. Heidegger reformula o conceito de *logos*, deslocando o conceito de verdade para a linguagem, tema transversal a toda a obra e de modo algum circunscrita ao apartado que se lhe dedica. (*Idem*, ob. cit., 283).

⁷³ „*λόγος* als Rede besagt vielmehr soviel wie *δηλοῦν*, offenbar machen das, wovon in der Rede ”die Rede” ist. Aristoteles hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als *ἀποφαίνεσθαι*.“, *SuZ*, GA 2, §7, 32.

A função apofântica atribui ao *logos* a possibilidade de dar a ver aquilo de que se fala aos que falam uns com os outros, recobrando assim simultaneamente a função de designação, própria do sujeito da proposição (que torna patente aquilo que designa), e a função de atribuição inerente à predicação ou *ζύνθεσις*, que não são, aliás, distinguidas por Heidegger. Na crítica ao “dar a ver algo como algo” característico do *logos* apofântico, Heidegger visa sobretudo o facto de Aristóteles considerar os enunciados verbais como designando directamente as coisas “diante dos olhos”.

E porque a função da linguagem para Aristóteles consiste no simples permitir ver algo, o mostrado enquanto tal, o *ὑποκείμενον*, o que “está diante dos olhos”, o *logos* poderá também ser interpretado como significando razão de ser, ou *ratio*.

Esta função de designação dos entes, tomada como função primária da linguagem, deixa, porém, de lado a questão do sentido - daí que Heidegger pressuponha, não a falsidade da função apofântica da linguagem, afirmada por Aristóteles, mas o seu carácter secundário e derivado. Uma função anterior e mais fundamental da linguagem é por ele pressuposta, sob a designação de “*logos hermenêutico*”. O *logos* hermenêutico pode mostrar-se no acto antepredicativo do simples compreender as coisas à mão.

Heidegger vai em seguida questionar-se sobre o conceito de verdade dominante na tradição metafísica, a verdade como concordância, salientado o seu carácter superficial e derivado: “Esta ideia não é em nenhum caso a primária no conceito de *ἀλήθεια*. O ser verdade do *λόγος* como *ἀληθεύειν* quer dizer: no *λέγειν* como *ἀποφαίνεσθαι*, extrair do seu ocultamento o ente de que se fala e permitir vê-lo, *descobri-lo*, como não oculto (*ἀληθές*).”⁷⁴

Aprofundando o seu questionamento sobre a possibilidade ontológica deste extrair do ocultamente, Heidegger conclui que esta radica no próprio *Dasein* e na sua constituição ontológica, que tem em si mesma a possibilidade de uma atitude de desocultação e de abertura relativamente aos entes.

⁷⁴ „Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der *ἀλήθεια*. Das „Wahrsein“ des *λόγος* als *ἀληθεύειν* besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im *λέγειν* als *ἀποφαίνεσθαι* aus seiner Verborgenheit heraus nehmen und es als Unverborgenes (*ἀληθές*) sehen lassen, *entdecken*.“, *SuZ*, GA, §7, 33.

Esta atitude não se restringe de modo algum ao *logos* apofântico ou aos enunciados proposicionais, mas é antes de mais inerente à própria *aisthesis* e ao *noein*: este confronto com Aristóteles tem como resultado salientar o carácter secundário e derivado dos enunciados proposicionais, e a necessidade de alargar e radicalizar o conceito de *logos*, de modo a dar conta e a recobrir esta atitude de desocultação e abertura inerentes ao *Dasein*.

O *logos* hermenêutico é a expressão encontrada por Heidegger para indicar esta perspectiva globalizante em que agora se encara a fala: de facto, Heidegger aponta para uma linguagem antepredicativa inerente ao *Dasein* como ser-no-mundo, isto é, a uma atitude compreensiva e interpretativa do mundo englobante, que fundamenta a possibilidade da linguagem expressa, dos enunciados verbais numa qualquer língua e ainda dos enunciados proposicionais inerentes a uma atitude teorética.⁷⁵

Há, para Heidegger, uma linguagem (*logos*) inerente aos modos pré-teoréticos de relacionamento do *Dasein* com o mundo à volta e com os entes intramundanos, uma vez que este modo de relacionamento, mesmo enquanto *praxis*, se mostra enquanto um "tratar com", orientado para um "para que", que estrutura uma situação significativa que em cada caso existe. Em conformidade com isto Heidegger dirá no § 32 de *Ser e Tempo*: "A indicação do "para quê" não é simplesmente o nomear algo, mas o nomeado é compreendido *como* aquilo pelo que há que tomar aquilo pelo que se pergunta. O aberto no compreender, o compreendido, é sempre já acessível de tal maneira que nele pode destacar-se expressamente o seu "como quê". O "como" constitui a estrutura do estado de expresso de algo compreendido; constitui a interpretação. O "andar em torno", interpretando no "ver em torno", com o "à-mão" no mundo circundante, que o "vê" como mesa, porta, carro, ponte, não necessita forçosamente de explicitar o interpretado no "ver em torno" também

⁷⁵ A afirmação do primado do *logos* hermenêutico é uma questão central relativamente à investigação levada a cabo em *Ser e Tempo*, pois conecta-se com a dimensão ontológica da linguagem: "Nos encontramos ante un punto decisivo en la interpretación heideggeriana del habla. La distinción que lleva a cabo a continuación explica el alcance que atribuye al lenguaje más adelante. La *estructura-como* que está en la base del significar, se distingue de la síntesis y la diáresis como lo ontológico de lo lógico. En la comprensión que se deriva de la *estructura-como* nos hacemos con lo que las cosas son, no sólo con alguna de sus notas. El significado, el *sentido* de algo, se da en este ámbito.", Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El Lenguaje en el Primer Heidegger*, 76-77.

numa proposição determinante. Todo o simples ver antepredicativamente o "à-mão" é já em si mesmo interpretativo-compreensor."⁷⁶

O simples ver das coisas é sempre já uma articulação da inteligibilidade, é-lhe subjacente a compreensão de algo como algo (*Als-Struktur*)⁷⁷, que configura uma função de abertura ou de interpretação, que é inerente ao *Dasein* enquanto ser-no-mundo. É essa possibilidade que possui o *Dasein* de olhar à volta, compreendendo, que faz com que "o mundo" esteja sempre já compreendido e interpretado: "O olhar à volta descobre, significa: "o mundo" já compreendido é interpretado. O "à-mão" entra *expressamente* no campo do ver compreensor."⁷⁸

Heidegger sublinha várias vezes em *Ser e Tempo* que esta articulação da inteligibilidade é prévia a qualquer enunciado temático sobre as coisas, que qualquer enunciado se limita a expressar o "como" previamente apropriado pela interpretação compreensiva do mundo à volta e ainda que esta apropriação prévia deve já estar presente para que possa ser expressável num qualquer enunciado. A fala (*Rede*) é precisamente essa articulação da inteligibilidade prévia a qualquer enunciado e fundante de qualquer discurso linguístico, para os quais Heidegger reserva o termo alemão de *Sprache*.

A destruição fenomenológica, como desmontagem do conceito aristotélico do *logos apofantikos*, teve, pois, como resultado possibilitar uma aproximação da experiência fáctica de vida e uma tentativa de reconstrução do conceito de *logos* fiel a essa experiência originária da fala como articulação totalizante de sentido em que, afinal, consiste "um mundo": "Os entes intra-mundanos são projectados sem excepção sobre o fundo de mundo, isto é, sobre um todo de

⁷⁶ „Die Angabe des Wozu ist nicht einfach die Nennung von etwas, sondern das Genannte ist verstanden *als* das, *als* welches das in Frage stehende zu nehmen ist. Das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene ist immer schon so zugänglich, daß an ihm sein „als was“ ausdrücklich abgehoben werden kann. Das „Als“ macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung. Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenen, der dieses *als* Tisch, Tür, Wagen, Brücke „sieht“, braucht das umsichtig Ausgelegte nicht notwendig auch schon in einer bestimmenden *Aussage* auseinander zu legen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend.“, *SuZ*, GA 2, §32, 149.

⁷⁷ João Paisana chama a atenção para a distinção entre a estrutura "enquanto que" (*Als-Struktur*) hermenêutica (isto é, ante-predicativa) e a estrutura "enquanto que" apofântica (predicativa). Cf. *idem*, *História da Filosofia e Tradição Filosófica*, Lisboa, 1993, 37.

⁷⁸ "Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene "Welt" wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt *ausdrücklich* in die verstehende Sicht.", *SuZ*, GA 2, §32, 148.

significação a cujas relações de referência se fixou antecipadamente o “ocupar-se com” enquanto “ser no mundo”.⁷⁹

3. Linguagem, facticidade e existência.

A fenomenologia hermenêutica limita-se a dar a conhecer e a tornar explícita essa articulação da inteligibilidade que o *Dasein* realiza inexplicitamente e a levá-la progressivamente a uma compreensão expressa. Mediante a interpretação hermenêutica realizada em *Ser e Tempo* Heidegger poderá mostrar que a linguagem deve ser apreendida como a experiência viva da unidade entre pensar e falar, integrando-a no contexto concreto da existência.

Assim, procede-se a uma deslocação total do ângulo de abordagem do fenómeno linguístico. Compreender a linguagem é caminhar na via da auto-interpretação do *Dasein* não como um *Dasein* ideal, mas como um *Dasein* fáctico, tal como ele vive ou existe em cada dia.

Trata-se duma “viragem copernicana” no modo de aceder à linguagem, que não pode ser tomada como objecto dum discurso científico, nem de qualquer intenção normativa, escapando inteiramente quer à lógica tradicional quer à gramática que lhe foi historicamente subordinada. Aceder à linguagem implica compreendê-la teoricamente, sem deixar de ser fiel à nossa experiência viva da fala.

Fiel a esta intenção de tomar como ponto de partida para investigar a linguagem o *Dasein* fáctico, enquanto ser já sempre lançado no mundo, Heidegger vai mostrar que o *Dasein* experiencia-se no seu carácter fundamental de aberto, na modalidade fundamental da *Erschlossenheit*, enquanto se ocupa dos entes à-mão e é com-os-outros. Tomando como ponto de partida a *praxis* vital quotidiana - o homem, enquanto é junto dos entes intramundanos em e pelo cuidado (*Sorge*) - Heidegger vai mostrar e identificar fenomenologicamente os modos de relacionamento (*Verhaltungen*) implicados no estar ocupado com os entes junto dos quais estamos.

⁷⁹ „Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat.“, *SuZ*, GA 2, §32, 151.

Neste mostrar e identificar fenomenologicamente as várias modalidades de relacionamento, Heidegger vai indicar dois modos essencialmente práticos: o *Besorgen*, ou estar ocupado com os entes-à-mão, “cuidando de”, e o *Fürsorgen* ou o “preocupar-se com” os entes que têm a forma do *Dasein* (*solicitude*). É partindo destas relações práticas do *Dasein* com os entes que a fenomenologia hermenêutica de Heidegger vai pôr à mostra e identificar aquilo que desde o princípio Heidegger se propõe investigar: o ser do ente.

Todavia é sabido que Heidegger irá encontrar uma diversidade de modos de ser, de que destacamos, pela sua pertinência para a temática da linguagem, a existência (*Existenz*), o estar-à-mão (*Zuhandensein*) e o estar diante dos olhos (*Vorhandensein*).

Existência⁸⁰ é o modo de ser próprio do homem, que tem como particularidade ontológica levar em si mesmo o seu próprio ser, ou referir-se a uma possibilidade de ser: “O *Dasein* determina-se como ente, em cada caso, partindo de uma possibilidade que ele é e que no seu ser compreende de alguma maneira. Este é o sentido formal de o *Dasein* ter por constituição a existência.”⁸¹

O estar-à-mão é o ente de que na prática me sirvo e que assim constituo como utensílio, ou como “meio para” e que, quando objecto de uma consideração

⁸⁰ Cf. Tatiana Aguilar-Álvarez Bay em *El Lenguaje en el Primer Heidegger*, rebatendo a leitura de *Ser e Tempo* centrada na temática da existência, defende que a necessidade de um desvio para a analítica da existência em *Ser e Tempo* deriva da tendência do *Dasein* a interpretar o seu ser reflexivamente, sem se aperceber que as categorias válidas para os restantes entes são inadequadas para a existência, (sendo esta temática secundária e subordinada à questão central: explanação original do tempo como horizonte da compreensão do ser): “En la “Introducción” Heidegger adelanta lo que va a ser el resultado final de *Ser y Tiempo*, que también se refleja en el título de la obra: el sentido del ser del *Dasein* es la temporalidad. Puesto que en el *Dasein* se da la comprensión del ser. El cometido de la analítica existencial consiste en mostrar que el tiempo posibilita la comprensión del ser: “...aquello desde lo cual el *Dasein* en general se comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser” es *el tiempo*. [...] Para hacerlo evidente así, se ha menester de *una explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del Dasein que comprende el Ser*”.

Queda así establecido el criterio según el cual se efectúa la destrucción de la ontología. Llevarla a cabo significa decidir acerca de si se reconoce la función ontológica primordial del tiempo. Independientemente de que se advierta o no, el tiempo es el horizonte desde el cual se patentiza el ente. Sin embargo, el no hacerlo explícito da lugar al modelo ontológico que Heidegger pretende superar: la sustancialización de la temporalidad o el predominio de la presencia. Este esquema impide que se advierta la pertenencia del tiempo a la comprensión del ser y, por consiguiente, la necesidad de hacer del análisis del *Dasein* el hilo conductor de la ontología. La raíz de esta desviación está en la tendencia del *Dasein* a interpretar su ser reflejamente, sin darse cuenta de que las categorías válidas para el resto de los entes son inadecuadas para la existencia. Superar esta confusión compete a la analítica existencial en tanto que ontología fundamental.” (*Idem*, ob. cit., 126-127)

⁸¹ „Das *Dasein* bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des *Daseins*.“, *SuZ*, GA 2, §9, 43.

teorética, se pode converter num estar-perante, assumindo a condição de ente "diante dos olhos" de um observador desinteressado.

Tal não é o caso da existência, como modo de ser que me é próprio, e que me diferencia de todo o ente junto de qual habito: a existência é, enquanto modo de ser, uma relação ao ser (*Seinsverhältnis*), o modo de ser do ente que se relaciona consigo mesmo na medida em que se compreende no seu ser.

Esta relação ao ser que é inerente à existência constitui o fundamento ontológico do carácter aberto do *Dasein* e configura esta abertura como tendo simultaneamente um carácter prático, expresso no *Besorgen* e *Fürsorgen*, e lógico-linguístico, enquanto compreensivo-interpretativo do sentido englobante e inerente aos vários modos de ser. Estes dois aspectos, prático e lógico-linguístico, não podem, aliás, em rigor ser distinguidos.

Em Heidegger tenta-se remontar a qualquer coisa anterior às distinções categoriais aristotélicas de *teoría*, *poiesis* e *praxis*, que a tradição metafísica nos legou como domínios da ciência, da técnica e da acção ética, indicando uma instância fundadora mais originária, que lhes subjaz e as fundamenta e que é precisamente a linguagem enquanto fala (*Rede*).

O carácter aberto do *Dasein* reside precisamente na linguagem enquanto fala (*Rede*) ou articulação da inteligibilidade. A fala é inerente ao homem, que pode bem ser definido, como Heidegger bem salienta, comentando Aristóteles, como o ser que fala. E a abertura (*Welterschließung*) instaurada pela linguagem enquanto fala é uma abertura ontológica, ou seja, tem a função de deixar ver, de iluminar e é a própria iluminação onde o ser se desvela e pode sair da ocultação.⁸²

Heidegger retoma, pois, a função de abertura de mundo que Humboldt já assinalara à linguagem, dando-lhe no entanto uma importância central e decisiva, porque directamente relacionada com o problema ontológico. A linguagem é, originariamente, não um meio de comunicação, ou instrumento como os outros, mas uma estrutura existencial do *Dasein*, na qual se

⁸² Cf. Tatiana Aguilar-Álvarez Bay: "El habla compete al hombre no en función de su particularidad, sino porque ser al modo del Dasein significa ser en el *Da*, estar de antemano en la apertura. En este sentido, aunque el habla determina formalmente al Dasein-hombre, es una instancia que lo trasciende. Es decir, el habla es impronta del ser que hay en la existencia, el punto de contacto entre lo irrestricto, ordene en el que se basa su universalidad, y el Dasein en el que se ejerce." (*Idem, El Lenguaje en el Primer Heidegger*, 283).

configura a sua abertura ontológica ou a sua possibilidade de uma compreensão do ser.

Assim, a distinção entre *Rede* e *Sprache* acompanha e ajuda a esclarecer a distinção entre o plano ôntico dos entes e o plano ontológico do ser: “Os entes são independentemente da experiência, do saber e dos conceitos com que se abrem, descobrem e definem. Mas o ser só “é” na compreensão do ente a cujo ser é inerente o que se chama compreensão do ser. Daí que o ser possa não ser aprisionado em conceitos, mas que nunca seja de todo incompreendido.”⁸³

Contudo, não é suficiente mostrar que uma compreensão pré-ontológica é inerente ao *Dasein*, enquanto ser que fala, mas Heidegger tem em vista esclarecer as condições de possibilidade de tal compreensão, radicando-as na estrutura da existência. Ora, afirmar que “a essência do *Dasein* está na sua existência” significa dizer que este se determina como ente, em cada caso, partindo duma possibilidade que ele é, e que compreende no seu ser.

Apropriando-se duma possibilidade de ser, o *Dasein* projecta uma compreensão do ser, abrindo em cada caso “um mundo”. Esta abertura (*Erschlossenheit*) corresponde ao estar descerrado (*Aufgeschlossenheit*) do ser dos entes, ao estar descoberto do ser que se encobre, e que proporciona sob o modo do desvelamento (*Unverborgenheit*) a experiência do acontecer da verdade.

A verdade já não é primariamente um atributo da proposição, nem remete para uma primazia do discurso científico, como tem sido afirmado pela tradição filosófica dominante no ocidente,⁸⁴ mas a verdade pertence em primeiro lugar ao próprio *Dasein*, pois é ele que, enquanto responsável pelo desvelamento que é o acontecer da verdade, é em primeiro lugar verdadeiro.⁸⁵

⁸³ „Seiendes *ist* unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber “*ist*” nur in Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es *ist* nie völlig unverstanden.”, *SuZ*, GA 2, §39, 183.

⁸⁴ No §44 de *Ser e Tempo*, Heidegger resume em três teses fundamentais a concepção tradicional da essência da verdade: 1. o lugar da verdade é o juízo; 2. a essência da verdade reside na correspondência do juízo com o seu objecto; 3. Aristóteles remeteu o lugar da verdade ao juízo e inaugurou a definição da verdade como correspondência.

A estratégia de Heidegger para criticar este conceito de verdade é uma estratégia de confrontação não apenas com a verdade como correspondência de Aristóteles, mas também com o critério de evidência avançado pelas filosofias da consciência. Cf. Cristina Lafont, (*Lenguaje y apertura del mundo*, 158-159).

⁸⁵ Em *Ser e Tempo*, a verdade do enunciado só é possível sobre a base do estado de descoberto (*Entdecktheit*) entendido como estado de aberto dos entes intramundanos, isto é, o enunciado só pode

Assim, perguntar pela verdade dum discurso teórico como o discurso filosófico, implica retornar às condições fácticas da produção desse discurso e ao modo próprio ou impróprio como aquele que fala exerce a sua existência. De facto, o *Dasein*, por ser em cada caso a sua possibilidade, pode “escolher-se” a si mesmo, apropriando-se por si mesmo para si mesmo ou, pelo contrário, estar perdido de si mesmo e não chegar a ganhar-se nunca.⁸⁶

A impropriedade que acompanha o exercício concreto da existência do *Dasein* enquanto trabalha e se atarefa com as coisas à-mão não tem um sentido negativo, mas ela é uma determinação positiva do *Dasein*, que se revela extremamente importante para compreender a sua possibilidade de retornar a si mesmo e de exercer de modo apropriado a fala.⁸⁷

4. O estado de aberto do *Dasein* e o projecto lançado

Este enraizamento existencial da verdade de todo o discurso teórico pode ser mais claramente compreendido a partir da ideia de “projecto lançado” (*geworfene Entwurf*) que desempenha um papel central na tematização heideggeriana da função hermenêutica da linguagem.

A noção de projecção fundamenta-se na constituição ontológica do homem enquanto ex-sistência, isto é, como ser que se determina em cada caso a partir de uma possibilidade que ele compreende no seu ser. A categoria da possibilidade é “a mais originária determinação do ser do homem”, pois tudo o que faz, fá-lo em referência a possibilidades que fazem parte do que ele é. “O *Dasein* não é “algo diante dos olhos”, que possua como qualidade adicional a

produzir-se sobre um fundo de mundo já aberto e essa abertura há-de já ter acontecido sempre previamente, delimitando as possibilidades dos enunciados dotados de sentido. Cf. *Ibidem*, 166.

⁸⁶ O estado de aberto dos entes intramundanos constitui-se através do estado de aberto do *Dasein*, e é neste que se encontra o fenómeno mais originário da verdade: “El “estado de abierto” se constituye a través del “encontrarse”, el comprender y el habla y concierne cooriginariamente al mundo, al “ser en” y al “sí mismo”.”, *Ibidem*, 181.

⁸⁷ Cf. Tatiana Aguilar-Álvarez Bay: „Existencia formalmente significa „ser relativamente a“. Esto es, un modo de ser al que le es propio hacerse o proyectarse mediante el ejercicio de las propias posibilidades... En cuanto que existir é no tener más remedio que hacerse cargo del propio ser, Heidegger lo caracteriza como *ser, en cada caso, mío*, como aquello de lo que no puedo desentenderme. De aquí se sigue que el *Dasein* pueda ser impropia o propiamente. En el modo de ser de la impropiedad la existencia no sufre menoscabe, no es menos, *es* en una de sus posibles modalidades.“ (*Idem, El Lenguaje en el Primer Heidegger*, 130-131).

de poder algo, mas é primariamente "ser possível". O *Dasein* é em cada caso aquilo que ele pode ser e tal como é a sua possibilidade." ⁸⁸

A estrutura deste poder ser é o "projecto" (*Entwurf*), que não deve ser entendido como planificação deliberada, mas como a própria forma de ser do homem, na medida em que ele está sempre orientado em direcção aos seus possíveis. ⁸⁹

Contudo, este projecto não deve ser entendido como um projectar-se em direcção a infinitas possibilidades, mas está ele mesmo circunscrito e limitado pela estrutura formal constituída pelos três existenciários da *Befindlichkeit*, do *Verstehen* e da *Rede*.

A *Befindlichkeit*, ou seja, o sentir-se afectado do *Dasein* no meio da totalidade dos entes testemunha a sua condição fáctica, a sua natureza de projecto lançado, enquanto de-jecção a partir de um onde que se desconhece e numa direcção que também é desconhecida. A afectividade (*Befindlichkeit*) é o modo como, em cada caso, o *Dasein* é afectado pela sua facticidade, ou pela sua condição de estar sempre já previamente lançado, que marca a sua irremediável finitude. "O ser tornou-se patente como uma carga. Porquê não se sabe. E o *Dasein* não pode saber coisa semelhante, porque as possibilidades de "abrir" de que dispõe o conhecimento permanecem demasiado curtas frente ao "abrir" originário dos estados de ânimo, nos quais o *Dasein* é trazido diante do seu ser como "aí"." ⁹⁰

A *Befindlichkeit* é o fundamento existenciário dos diversos estados de ânimo, ou *Stimmungen* ônticos, como o medo, a angústia ou o espanto: "O que designamos *ontologicamente* com o termo afectividade é *onticamente* o mais conhecido e trivial: a tonalidade afectiva, o estar afinado." ⁹¹

⁸⁸ „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein Kann und wie es seine Möglichkeit ist.“ *SuZ*, GA 2, §31, 143.

⁸⁹ O projecto é um projecto hermenêutico ou um projecto de constituição de sentido, que desvela e abre um mundo. Equiparando este projecto de sentido com a verdade, Heidegger pode negar ao conceito de verdade as propriedades de validade universal, necessidade e intemporalidade (Cf. Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo*, 188-189).

⁹⁰ „Das Sein ist als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist.“, *SuZ*, GA 2, §29, 134.

⁹¹ „Was wir *ontologisch* mit dem Titel *Befindlichkeit* anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein.“, *SuZ*, GA 2, §29, 134.

A importância da afetividade ou do *pathos*, para a instância da linguagem enquanto discurso persuasivo, era já tema analisado por Aristóteles na *Retórica*, mas vê-se aqui retomada por Heidegger de um modo muito mais originário: ela é a instância que em primeiro lugar abre o *Dasein* de um modo inteiramente involuntário e de um modo igualmente decisivo para a totalidade daquilo que é, revelando-o na sua problematicidade. Este estado de aberto em que o *Dasein* se encontra nos estados de ânimo abre o mundo como um todo e torna possível referir-se a essa totalidade, ou o exercício apropriado de o “*In-der-Welt-Sein*”.

Este reconhecimento da importância da afetividade como momento estrutural do estado de aberto do *Dasein* não remete, no entanto, para um irracionalismo, ou para a negação do papel da razão na compreensão do mundo, apelando apenas para a existência de um modo de “evidência” mais originário que a evidência racional. Na *Befindlichkeit*, o *Dasein* encontra-se sempre já num determinado estado de ânimo que o coloca diante do seu aí como enigma.

Contudo, a *Befindlichkeit* remete a maior para das vezes o *Dasein* para uma fuga a si mesmo, cuja constituição existenciária é designada por Heidegger como “queda”: “A afetividade não se limita a abrir o *Dasein* no seu estado de lançado e no seu estado de referido ao mundo aberto em cada caso já com o seu ser; é inclusivamente a forma de ser existenciária em que o *Dasein* se está entregando constantemente ao “mundo”, se deixa “ferir” por este de tal forma que, de certo modo, se esquia a si mesmo. A constituição existenciária de este esquivar-se ficará clara no fenómeno da queda.”⁹²

A afetividade lança o *Dasein* para o mundo, fazendo como ele se lhe refira no modo da abertura ou do fechamento. Esta oscilação entre o existir em propriedade e o existir inautêntico, que faz do homem um ser instável e ambíguo, radica neste fundo obscuro de emoções que dominam a sua experiência do mundo. Longe de ser um constructo humano, a experiência vem ao encontro do homem e arrasta-o por razões desconhecidas e de modo inesperado: toda a experiência decisiva arrasta o ser do homem, domina-o,

⁹² „Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt, sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die „Welt“ ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden.“, *SuZ*, GA 2, §29, 139.

transforma-o e é por ele sofrida "de ponta a ponta", como se indica no termo grego *pathos*. É essa condição patológica da experiência que se indica no existenciário da *Befindlichkeit* e que mais tarde irá ser referida por Heidegger às diversas *Stimmungen* epocais e relacionadas com o devir da história universal e o obscuro domínio da temporalidade (*Zeitlichkeit*).

O *Verstehen* (compreensão) não tem uma dimensão cognoscitiva, mas relaciona-se inteiramente com o conceito existenciário de possibilidade. Compreender como "poder-ser" é o existenciário que corresponde à peculiaridade ontológica do *Dasein* como ser que não está completo, cuja entidade está sempre por fazer. Ser para a existência humana é sempre poder-ser e este poder-ser tem a estrutura dum projectar (*Entwerfen*) ou dum estar orientado em direcção a possibilidades. Compreender é, assim, antes de mais, compreender-se, tomando a seu cargo aquilo que se pode ser.

O existenciário da compreensão (*Verstehen*) corresponde de algum modo à espontaneidade do entendimento em Kant, embora em Heidegger este existenciário não remeta para uma faculdade dos conceitos, mas antes para uma compreensão pré-conceptual, orientada para a significação do mundo como totalidade: "O estado de aberto do compreender abarca, enquanto estado de aberto do por mor de e da significatividade, de maneira igualmente originária o íntegro ser-no-mundo. A significatividade é aquilo sobre cujo fundo é aberto o mundo enquanto tal." ⁹³

Ora, este "fundo de mundo" é projectado por um compreender que é sempre afectivo, donde resulta que ele se projecta não a partir de uma livre decisão, mas a partir de possibilidades limitadas, previamente circunscritas pelo modo como o *Dasein* se encontra lançado no mundo. O poder ser da compreensão está entrelaçado com o "já ser" que o limita negativamente, mas que o orienta também positivamente para determinadas possibilidades de abrir o mundo na sua significatividade. ⁹⁴

⁹³ „Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist.“, *SuZ*, GA2, §31, 143.

⁹⁴ Cristina Lafont (*Lenguaje y apertura del mundo*, 190) chama a atenção para o facto de este conceito heideggeriano de "projecto de sentido", inerente ao projecto lançado, implicar que a verdade ontológica tenha um carácter normativo e prescritivo, o que foi teoricamente elaborado em *Vom Wesen des Grundes*.

O conceito de “projecto lançado” implica que o projecto que somos nos escapa sempre, pois nos escapa o início do movimento que no entanto nós mesmos somos, e de que apenas podemos tomar consciência como abrindo possibilidades de ser. O ter sido já lançado constitui o núcleo da facticidade da existência: as possibilidades do meu poder ser são precisamente enquanto fácticas: constituem-se como tal no seio de um estar em situação para que remete o próprio conceito de *Da-sein* ou de ser-aí.⁹⁵

O conceito de “projecto lançado” (*geworfene Entwurf*) tem um papel central em *Ser e Tempo*, e nele reside a finitude constitutiva do *Dasein* e da sua possibilidade de intelecção. A ideia de lançamento é a ideia de que o projecto que somos está sempre previamente circunscrito ou orientado por um movimento inicial cuja génese não conhecemos, mas que, por não ser errático, mas direccionado, nos deixa apenas a liberdade para assumir como nossa a possibilidade que nos cabe, cabendo-nos igualmente a responsabilidade de encontrar-nos a nós mesmos nas nossas possibilidades, sempre que de nós mesmos nos extraviamos.⁹⁶

É este compreender originário que antecipa o conhecimento explícito, abrindo “onde”, ou “aí” do ser, implicando a totalidade do *In-der-Welt-sein*. Projectando-se em direcção às suas possibilidades o *Dasein* abre o mundo como significatividade, e os entes à-mão, adquirem a qualidade de úteis, nocivos, manejáveis, dispondo-se segundo um conjunto de categorias e ordenando-se de acordo com uma finalidade última.

5. A *Auslegung* e a estrutura prévia da compreensão.

A interpretação que se expressa num conjunto de enunciados teóricos é, na realidade, na perspectiva heideggeriana, um desenrolar das possibilidades que

⁹⁵ Tatiana Aguilar-Álvarez Bay sublinha a relação entre a noção de projecção e de destino (*Geschick*) em *Ser e Tempo*: “Esta proyección no es absoluta, sino que está mediatizada precisamente por el mundo al que el *Dasein* está referido de antemano. El ser en relación con los entes que se hacen patentes dentro del mundo es indisociable del ser fáctico del hombre, es decir de su modo peculiar de existir. Heidegger afirma que esta relación es el *destino* de *Dasein*.” (*Idem, El Lenguaje en el Primer Heidegger*, 135).

⁹⁶ “Si toda verdad de enunciados sobre entes intramundanos es relativa al horizonte histórico de nuestro comprender, todo el problema de la verdad se concentra, pues, en este horizonte y la cuestión decisiva debería ser entonces: ¿de que forma es posible interrogar también por la verdad de este horizonte(...)? Esta pregunta resulta superflua para Heidegger en la medida en que él *denomina* el correspondiente comprender, en tanto que “estado de abierto”, una verdad ya en sí e para sí.” (Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo*, 190-191).

já se encontram circunscritas na compreensão, e o carácter limitado e direccionado dessas possibilidades é esclarecido por Heidegger a partir daquilo que ele designa como *Vor-struktur* da compreensão.

Efectivamente, a compreensão implica um segundo momento em que algo é compreendido como aquilo que é, desenvolvendo e apropriando essas possibilidades, compreendendo-as e assim realizando-se como interpretação (*Auslegung*). A interpretação não remete imediatamente para um conhecimento teórico, mas todo o simples ver antepredicativo o mundo à volta é já interpretativo-compreensor: o simples agir do quotidiano já implica o interpretar "algo como algo" e esse "como" constitui a interpretação, o *logos* hermenêutico que, como já referimos, é anterior a toda proposição e todo o enunciado expresso linguisticamente.

Este compreender-interpretando abre duplamente a existência e o mundo, designando-se essa dupla abertura como "abertura horizontal ex-stática". Esta abertura horizontal ex-stática é aberta pelas possibilidades inscritas no compreender, o que implica que é uma abertura limitada, circunscrita e direccionada pela facticidade irrecusável da existência.

É a partir desta abertura aberta pelo compreender originário que se desenvolve a compreensão explícita, pela qual nos apropriamos expressamente de um sentido que estava já aberto. *Aussage* (enunciação) e *Auslegung* (enquanto interpretação explícita, traduzida em enunciados) fundam-se num ter já compreendido aquilo que se vai interpretar.

A abertura horizontal extática projecta sobre a totalidade dos entes um horizonte de sentido, que torna possível que algo seja compreensível como algo, abre a possibilidade de compreensão dos entes intra-mundanos, tenham estes ou não a forma do *Dasein*. Esta estrutura projectante ou a pré-estrutura (*Vorstruktur*) da compreensão projecta um campo prévio de sentido, estruturado em três momentos: "A interpretação de algo como algo é essencialmente fundada no ter prévio, no ver e captar prévios."⁹⁷

O ter prévio (*Vorhabe*), ou o ter antecipadamente, é o âmbito intencional que permite a compreensão; O ver prévio (*Vorsicht*) ou a visão projectante no

⁹⁷ „Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert.“, *SuZ*, GA 2, §32, 150.

futuro, estando expectante em relação àquilo que vai aparecer. O captar prévio (*Vorgriff*) é a articulação pré-conceptual do *Vorhabe* e do *Vorsicht*, isto é, a pré-captação, não explícita, de algo.

Para Heidegger toda a interpretação do mundo se move dentro dos limites e das possibilidades contidas, em cada caso, nesta estrutura prévia que seríamos tentados a aproximar do *a priori* kantiano. No entanto, a esta estrutura formal prévia, a que Heidegger chama a pré-estrutura da compreensão, distingue-se do plano transcendental da filosofia kantiana do conhecimento, pois não tem um carácter exclusivamente formal. À *Vor-struktur* é inerente um certo conteúdo derivado da natureza do *Dasein* como projecto lançado em direcção a certas possibilidades concretas, e, portanto, esta armadura formal projecta, em cada caso, um sentido determinado sobre a totalidade dos entes, fazendo aí surgir uma figura de mundo⁹⁸.

O compreender originário que é projecto lançado (*geworfene Entwurf*) antecipa constantemente o conhecimento explicitamente ou discursivamente formulado: a *Auslegung* e *Aussage* são desenvolvimentos do que está previamente aberto pelo compreender originário. Toda a interpretação se funda num ter compreendido, ou num campo prévio de sentido contido na *Vorstruktur*, e implicada nos seus 3 momentos estruturais.⁹⁹

Deste modo o conhecimento teórico é apenas um caso particular e derivado da interpretação, que é na sua origem atemática e holística, e só num segundo tempo pode tornar-se discursiva e conceptual. Daqui resulta, como importante consequência, que toda a interpretação, inclusivamente a interpretação que se expressa em enunciados científicos ou proposições metafísicas, é na realidade levada a cabo a partir de uma experiência antepredicativa de sentido.

⁹⁸ Sobre a relação entre a *Vor-struktur* e o sentido cf. SuZ, §32, 151: „Der Begriff des Sinnes umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird. Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden.“

⁹⁹ Cf. Bernhard Sylla sublinha a relação entre a *Vor-struktur* e o círculo hermenêutico: „Das Geschehen des hermeneutischen Zirkels des Auslegens wird von Heidegger mit Hilfe der Termini *Vorhabe*, *Vorsicht* und *Vorgriff* dargestellt. Mit der Terminus *Vorhabe* soll gesagt werden, dass jede Auslegung aus einer bestimmten Situativität des Daseins in seinem jeweiligen Bewandtniszusammenhang ihren Ausgang nimmt. Der Begriff *Vorsicht* zeigt an, dass mit der Vorhabe auch ein Um-zu-Verhältnis verbunden ist, dass die Auslegung also mit einer umweltlich-besorgenden Zweckhaftigkeit verbunden ist. Der Terminus *Vorgriff*, soll besagen, dass die Auslegung sich zumeist, aber nicht notwendigerweise, an eine durch frühere Auslegungen schon ausgebildete Begrifflichkeit bzw, Weltausgelegtheit hält.“ (*Idem, Hermeneutik der langue*, 252).

Esta pré-estrutura da compreensão não pode ter aquele carácter meramente vazio e formal que tem o *a priori* Kantiano, que pretende esclarecer as possibilidades universais da constituição da experiência. A *Vor-struktur* refere-se a essa experiência antepredicativa de sentido que se enraíza na facticidade da existência, condicionando o *Dasein* e fazendo dele precisamente aquilo que ele é: um ser aí.

Condicionando necessariamente todo o enunciado expresso linguisticamente, a pré-estrutura da compreensão não aponta para a validade universal das proposições teóricas do conhecimento científico, mas para a relativização destas, também elas assentes no *Vorhabe*, no *Vorsicht* e num *Vorgriff*, isto é numa intencionalidade e numa conceptualidade prévia, que precisa de ser esclarecida.

Ser e Tempo vem esclarecer as condições de todo e qualquer projecto de interpretação, mostrando, por um lado, que o sentido radica no *Dasein*, que só ele pode ter sentido ou carecer dele, mas que, por outro lado, não podemos dizer que o sentido deriva de uma escolha ou é a criação duma subjectividade auto-referente. O *Dasein* é um ser-no-mundo e, portanto, projecta-se a si mesmo a partir do aí que é em cada caso a sua situação.

6. Rede e Sprache

A tese central de Heidegger da primazia do *logos* hermenêutico relativamente ao *logos* apofântico consiste precisamente nesta tese de que a linguagem proposicional se enraíza numa experiência antepredicativa de sentido. O mostrar algo junto com algo da proposição não é o que nos descobre o ente pela primeira vez: ele foi sempre já descoberto de modo muito mais originário na interpretação antepredicativa.

Daqui resulta que a linguagem, enquanto conjunto de enunciados verbais se fundamenta na fala (*Rede*) entendida como articulação de sentido. Na fala (*Rede*) articulam-se a *Befindlichkeit*, isto é, uma afectividade receptiva que surge como a herança de algo e a compreensão dinâmica e projectiva do *Verstehen*.

Esta articulação, a *Rede* (fala ou discurso), é estabelecida em *Ser e Tempo* como fundamento ontológico-existenciária da linguagem. Esta instância da fala como existenciário do *Dasein* é a articulação significativa da compreensibilidade do ser no mundo, que subjaz a todo o enunciado linguístico e a toda a linguagem fáctica.¹⁰⁰

A função fundamental da fala (*Rede*) é, segundo Heidegger estabelece em *Sein und Zeit*, realizar a abertura ontológica, isto é, abrir aquele fundo de mundo ou horizonte de sentido no qual os entes podem aparecer. Esta função de “abertura de mundo” é nesta obra fixada por Heidegger como a função primária da linguagem, o que será reafirmado mais tarde em *Hölderlin e a Essência da Poesia*: “A linguagem não é só um instrumento que o homem também possui além de muitos outros, mas esta dá, acima de tudo, a possibilidade de estar no meio da abertura do ente. Apenas onde há linguagem há mundo...”¹⁰¹

A linguagem (*Sprache*) é o estado de expresso da fala e ela só existe na pluralidade das línguas facticamente faladas pelos diversos povos, fragmentando-se aí numa infinidade de actos de elocutórios. A fala, enquanto *Rede*, é, no entanto, um existenciário do *Dasein* e, portanto, é uma estrutura universal do *Dasein* co-extensiva com o campo de sentido. A linguagem, enquanto *Rede*, acolhe toda a experiência antepredicativa de sentido, nela se fundamentando a tese heideggeriana posterior da linguagem como “casa do ser”.

O que, para nós, oculta esta vocação ontológica inerente a toda a linguagem é o facto de, na linguagem fáctica (*Sprache*), esta unidade de sentido se fragmentar numa multiplicidade de palavras que podem converter-se em instrumentos de comunicação e de circulação de informação e, assim, virem a ser tomadas como qualquer outro ente intra-mundano.

¹⁰⁰ Cf. Tatiana Aguilar-Álvarez Bay sublinha que, sob a designação de *Rede*, Heidegger leva a cabo uma ampliação da noção de linguagem, que toma a forma de ser do *Dasein*, de tal forma que se identifica a sua função com o exercício da existência, recobrando tanto o falar como o ouvir: “Para Heidegger, el hablar no es una actividad sectorial o localizada; involucra íntegramente al existir y le otorga unidad. Por esto, es válido afirmar que el Dasein habla sin interrupción, aun cuando no emita palabras.” (*Idem, El Lenguaje en el Primer Heidegger*, 215).

¹⁰¹ „Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen. Nur wo Sprache, da ist Welt[...]“, *HWD*, GA 4, 37/38.

Considerando a *Rede* como o fundamento de toda a linguagem fáctica – “O fundamento ontológico-existenciário da linguagem é a fala.”¹⁰² - Heidegger obriga-nos a repensar a nossa relação com a linguagem e as línguas. A afirmação da função essencial da linguagem como a de abrir mundo torna impossível tomá-la como qualquer outro ente intra-mundano e convertê-la em objecto de uma qualquer ciência. Tomar a linguagem como objecto, desmembrá-la pelos procedimentos analíticos da ciência, é analisar um cadáver, mas a linguagem, enquanto língua viva mantém, pelo contrário, a unidade de um organismo e é percorrida pelo sopro do espírito, precisamente enquanto ela abre um mundo.¹⁰³

O fundamentar a linguagem fáctica (*Sprache*) no existenciário da fala abre caminho para a consideração da unidade entre pensar e dizer e para admitir a natureza intrinsecamente linguística do pensar. Como Gadamer não deixará de sublinhar, Heidegger retoma a tese de autores cristãos, como Santo Agostinho em *De Trinitate*, da unidade entre o signo sensível e o sentido inteligível: “Por conseguinte, a palavra que ressoa fora é o signo da palavra que brilha dentro, à qual corresponde melhor o nome de “palavra”. Pois aquela que se pronuncia com a boca da carne é a voz da palavra, e também ela se chama palavra em virtude de aquilo pelo qual foi assumida para que aparecesse fora. Com efeito,

¹⁰² „Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.”, SuZ, GA 2, §34, 160.

¹⁰³ Cf. Bernhard Sylla sustenta que a noção de língua (*Sprache*) em *Sein und Zeit* ainda é indeterminada, sendo correlacionada com a *Rede* que, na forma decaída da fala quotidiana ou *Gerede*, é o seu fundamento existenciário: “Konzentriert man sich auf eine Interpretation von *Sein und Zeit*, so erscheint der Begriff Sprache unbestimmt [...] Das Verhältnis von Rede und Sprache wird erst deutlicher, wenn man das, was Heidegger mit dem Terminus *Gerede* bezeichnet, nähert analysiert.”, (*Idem, Hermeneutik der langue*, 260). Esta vinculação da linguagem, enquanto língua ao existenciário da *Gerede* estaria subjacente à convicção posterior de Heidegger de que toda a articulação linguística decaía necessariamente no “já interpretado” e conectar-se-ia com a estratégia linguística do próprio Heidegger, explicável como fuga a um dizer abertamente articulado: “Heidegger wird in Gefolge von *Sein und Zeit* mehr und mehr dahin tendieren, Eigentliches *nicht (offen) artikuliert* zu sagen, um es so der öffentlichen Ausgelegtheit zu entziehen. Dieses Tendenz setzt sich erst allmählich durch und korreliert immer mit einem Dennoch-Sagen, auf das sich die öffentliche Auslegung Heideggers verständlicherweise stützt. Heideggers Strategie des nicht offen artikulierten Sagens wird dagegen nur ansatzweise bemerkt und in der philosophischen Auslegung Heideggers nicht zureichend berücksichtigt.” (*Ibidem*, 265). Diferente é a perspectiva de Tatiana Álvarez, para quem a linguagem (*Sprache*) é o modo de expresso da fala (*Rede*), isto é, um dos modos em que ela pode dar-se (el lenguaje es un estado del habla: uno de los modos en que esta puede darse) não estando essencialmente vinculada à sua forma decaída ou *Gerede*: “Una muestra de la anterioridad del habla respecto al lenguaje – anterioridad en el orden de fundamentación – es que éste se desmiembra si no está respaldado por el habla.” (*Idem, El Lenguaje en el Primer Heidegger*, 200). No entanto, a autora chama a atenção para que a *Rede* tanto pode expressar-se pela linguagem, como manifestar-se pelo silêncio, defendendo a primazia do silêncio, como fala interior em *Ser e Tempo*: “No se trata de una afirmación metafórica. El silencio es habla porque, al igual que el lenguaje, hace explícita la trama significativa relativa al habla. La idea se pone especialmente de manifiesto en el análisis heideggeriano de la voz o llamado de conciencia.” (*Idem, El Lenguaje en el Primer Heidegger*, 201).

a nossa palavra faz-se de algum modo fora do corpo, enquanto assume aquela em que se manifesta aos sentidos dos homens, do mesmo modo que o Verbo de Deus se fez carne, enquanto assumiu aquela em que também ele se manifestou aos sentidos do homem.”¹⁰⁴

É esta unidade entre pensar e dizer, aqui enunciado por Santo Agostinho como unidade do Verbo com a carne, que se encontra reafirmada em Heidegger, apontando inequivocamente para o facto irremediável de que pensamos numa linguagem, lançados pela flecha do sentido, que as palavras já instituíram e traziam consigo muito antes de cada acto singular de pensamento.

A universalidade do discurso metafísico à qual aspirava Aristóteles é uma empresa impossível, não porque aos seus conceitos não corresponda qualquer conteúdo positivo de uma experiência, como queria Kant, mas precisamente devido a esta natureza linguística do pensar. Toda a experiência é sempre e necessariamente interpretada e, poderíamos acrescentar, linguisticamente confeioada, sendo esta limitação intrínseca tão efectiva para a metafísica, como para as múltiplas ciências. Todo o discurso teórico se insere numa figura de mundo aberto pela linguagem e mantém a sua vigência apenas no interior desta.

Assim, a questão já colocada por Humboldt de que as diversas línguas faladas pelos povos históricos instauram diferentes aberturas de mundo vê-se retomada por Heidegger, e filosoficamente fundamentada na linguagem, enquanto existenciário do *Dasein*. Este relativismo linguístico implica, naturalmente, uma nova posição perante a tradução filosófica, que sempre ambicionou, como correlato do estatuto científico da metafísica, o rigor filológico suficiente para manter intacto o sentido das grandes obras, transpondo-o, sem o alterar, para outro sistema de signos linguísticos.

Subvertendo inteiramente os dados do problema da tradução filosófica, Heidegger irá afirmar que a tradução aparentemente literal, que pretende

¹⁰⁴ «Proinde uerbum quod foris sonat signum est uerbi quod intus lucet cui magis uerbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore uox uerbi est, uerbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim uerbum nostrum uox quodam modo corporis fit assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum sicut uerbum dei caro factum est assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum. Et sicut uerbum nostrum fit uox nec mutatur in uocem, ita uerbum dei caro quidem factum est, sed absit ut mutaretur in carnem. Assumendo quippe illam, non in eam se consumendo, et hoc nostrum uox fit et illud caro factum est.» Santo Agostinho, *De Trinitate*, Livro XV, XI, §20.

apresentar-se como uma simples operação que assegura a passagem do sentido de uma língua para outra, apenas encobre as inevitáveis mutações de sentido inerentes a uma transposição linguística, ocultação que, segundo Heidegger teria sido responsável pela decadência e pelo desterro do pensamento ocidental: “A tradução dos nomes gregos para a língua latina não é, de modo nenhum, um acontecimento sem consequências, como ainda nos nossos dias se julga ser. Pelo contrário: atrás da tradução [*Übersetzung*] aparentemente literal e, portanto, aparentemente preservadora [do sentido], encobre-se um transpor [*übersetzen*] da experiência grega para um outro modo de pensar. O pensamento romano toma posse das palavras gregas sem uma experiência igualmente originária que corresponda àquilo que elas dizem, sem a palavra grega. O desterro [*Bodenlosigkeit* - falta de solo] do pensamento ocidental começa com esta tradução.”¹⁰⁵

Arrancando os termos da filosofia grega ao contexto histórico-linguístico a que pertenciam as obras dos pensadores gregos, as traduções latinas pretenderam conferir-lhes uma validade universal e intemporal, transformando-os assim em qualquer coisa de “óbvio” e lançando a filosofia no caminho da *Bodenlosigkeit*.¹⁰⁶

Ora, o chão (*Boden*) no qual há que voltar a enraizar o pensar é, antes de mais, para Heidegger, a linguagem, entendida como linguagem viva de uma comunidade linguística. A língua grega transporta consigo uma experiência grega, isto é, uma experiência que nos é, necessariamente, em grande parte alheia e distante, como Heidegger não deixará de constantemente sublinhar. A propósito da tradução de *fúsis*, palavra-chave dos primeiros pensadores gregos, comenta Heidegger, na sua leitura do poema de Hölderlin *Wie Wenn*

¹⁰⁵ „Freilich ist diese Übersetzung der griechischen Namen in die lateinische Sprache keineswegs der harmlose Vorgang, für den er noch heutigentags gehalten wird. Vielmehr verbirgt sich hinter der anscheinend wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung ein Übersetzen griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart. Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort. Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.“ *UKw*, GA 5, 13. (Cf., tradução portuguesa: Martin Heidegger, “A Origem da Obra de Arte” in *Caminhos de Floresta*, coord. Científica de Irene Borges-Duarte, trad Filipa Pedroso e Irene Borges-Duarte, Gulbenkian, 2002).

¹⁰⁶ Esclarecendo a distinção entre estes dois tipos de tradução, von Herrmann contrapõe a tradução literal (*wörtliche*) à tradução restituidora do sentido (*wortgetreue*): “Nur dann, wenn eine Übersetzung als Auslegung sich phänomenologisch vollzieht, ist sie keine bloß “wörtliche”, sondern eine “wortgetreue” Übersetzung [...] In der Unterscheidung zwischen einer bloß wörtlichen und eine wortgetreuen Übersetzung bringt sich der Unterschied zwischen der Wesensbestimmung des Menschen als vernünftiges Lebewesen und als Dasein zur Geltung.“ (*Idem*, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, 112).

am *Feiertag*, o seguinte: “Natureza, *natura* diz-se em grego φύσις. Esta palavra é a palavra fundamental do pensador no início do pensar ocidental. Mas já a tradução de φύσις por *natura* (natureza) transporta o mais tardio para o inicial e coloca o longínquo no lugar daquilo que só é próprio do início.”¹⁰⁷

A experiência da tradução autêntica, que se encontra modelarmente representada em Hölderlin é, pois, para Heidegger a experiência da impossibilidade de encontrar a equivalência linguística e da problematicidade inerente ao acto de traduzir.

A impossibilidade de transpor a experiência grega da *fúsis*¹⁰⁸, para a palavra alemã de raiz latina “*Natur*” teria sido, para Heidegger essencial na génese do próprio poema, que a partir de certa altura renuncia àquela palavra alemã, substituindo-a por “*das Heilige*”. Em total consonância com o que aqui afirma, muito mais tarde em *Was Heißt Denken?*, Heidegger afirmará: “Falar a língua é totalmente diferente de: utilizar uma língua. O falar habitual não faz senão utilizar a língua. O seu carácter habitual consiste precisamente numa tal relação com a língua. Ora sendo dado que o pensamento, ou, de uma forma diferente, a poesia não utiliza os termos, mas diz as palavras, nós estamos, desde que tomamos o caminho do pensar, obrigados a prestar especial atenção ao dizer das palavras.”¹⁰⁹

As palavras não são termos que a lógica define como expressão unívoca de conceitos e cujo significado habitual se encontra alinhado nos dicionários. As

¹⁰⁷ „Natur, natura heißt griechisch φύσις. Dieses Wort ist das Grundwort der Denker im Anfang des abendländischen Denkens. Aber schon die Übersetzung von φύσις mit natura (Natur) überträgt sogleich Späteres in das Anfängliche und setzt Entfremdetes an die Stelle dessen, was nur dem Anfang eigen ist.“, *WwF*, GA 4, 56.

¹⁰⁸ Cf. Hans Jaeger mostra os quatro aspectos essenciais que Heidegger vê no conceito grego de *fúsis*: aquilo que permanece, recolhendo-se em si mesmo; pertence-lhe o brilhar no seu aparecer (*phainesthai*); o passar do velamento ao desvelamento (*aletheia*); o vigorar que em tudo vigora como crescer e abrir-se: “Die *Physis* wurde von den Griechen im wesentlichen unter vier Aspekten gesehen. a) Sie war grundlegend das Ständige, das währende Verweilen, die in sich gesammelte Gesammeltheit; b) zu ihr gehört das Scheinen (*phainesthai*), sie "west in scheinenden- Erscheinen" c) dies scheinende Erscheinen ist ein "Aufgehen" aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit (*phyein*, verwandt mit "Wahrheit" im Sinne von "alétheia" "Unverborgenheit"; d) *phainesthai* heißt "wachsen, aufgehen"); als solche ist sie schließlich ist die *Physis* in ihrem Verweilen und ständigen Währen ein Walten, das alles durchwaltet. So ist die *Physis* auch "das Unheimliche" und das "Überwältigende" (*to deinon*), eine Bedeutung, die Heidegger im ersten Chorlied "Vielfältig das Unheimliche..." von Sophokles "Antígona" findet." (*Idem*, *Heidegger und die Sprache*, Bern, Francke Verlag, 1971, 34).

¹⁰⁹ „Die Sprache sprechen ist etwas völlig anderes als eine Sprache benützen. Das gewöhnliche Sprechen benützt nur die Sprache. Seine Gewöhnlichkeit besteht gerade in diesem Verhältnis zur Sprache. Weil aber das Denken und auf andere Weise das Dichten nicht Wörter benützen, sondern die Worte sagen, darum sind wir, sobald wir uns auf einen Weg des Denkens begeben, auch schon daran gehalten, eigens auf das Sagen des Wortes zu achten.“ *WhD*, GA 8, 133.

palavras são fontes de sentido, enquanto elementos de um contexto global e desenhavam uma certa figura de mundo, num certo modo dominante do mostrar-se, retraindo-se do ser.

Enquanto criações da linguagem, os “textos” em sentido eminente são aqueles que realizam em si a articulação e o abrir compreensor do sentido que se projecta a partir da existência e, inversamente, exigem daquele que os interpreta a escuta¹¹⁰, como atenção ao âmbito a partir do qual eles falam.

Romper com o sentido “óbvio” dos termos filosóficos significa romper com o seu sentido “habitual” e tomá-los como um signo, isto é, como um sinal, que só podemos entender a partir duma pré-compreensão do domínio donde esse signo surgiu, isto é, do evento do desvelamento do ser que ele assinala.¹¹¹

Heidegger arruína, deste modo, a tese da separação entre sentido inteligível e signo sensível que suportava o paradigma clássico de tradução e propõe um modelo alternativo de tradução.

7. A temporalidade como fundamento do “estado de aberto” do *Dasein*

A compreensão das criações linguísticas é um problema hermenêutico, no sentido etimológico, de decifração de uma *mensagem*, e no sentido técnico e fenomenológico que Heidegger dá a este conceito em *Ser e Tempo*: “[...] o sentido metódico de descrição fenomenológica é interpretação. O *λογος* da fenomenologia do *Dasein* tem o carácter do *ἐρμηνεύειν*, mediante o qual se dão

¹¹⁰ Cf. Esta capacidade da tradução autêntica escutar na direcção para que aponta o texto, para além do próprio texto, sublinhada por von Herrmann no citado artigo *Übersetzung als philosophisches Problem* deve ser correlacionada com a reinterpretação heideggeriana da linguagem como *Rede*. Tatiana Aguilar-Álvarez Bay sublinha a consideração da fala (*Rede*) como possibilidade de ouvir ou de escutar (*Hören*), que imediatamente habilita o *Dasein* a obedecer ao ser (*Horchen*): „En la caracterización del habla como *poder oír* está implícito el rasgo que, a nuestro juicio, constituye el elemento esencial de la interpretación heideggeriana del lenguaje. [...] Por tanto como el comprender se resuelve en el oír propio de habla originaria (*Rede*) - distinta del *lenguaje* (*Sprache*) – el hombre es mas un oyente que un hablante. Oír implica, por decirlo de modo gráfico, estar metido en el *Da-sein*, esto es, en la apertura. Aun cuando el hombre es necesario para que el sentido del ser se revele, no se identifica con la apertura que lo hace posible. El carácter de mediación, de ser instrumento para que el ser se manifieste, es precisamente el habla.“ (*Idem, El Lenguaje en el Primer Heidegger*, 216-217).

¹¹¹ Ivo de Genaro destaca como essenciais ao conceito fenomenológico de tradução a escuta atenta do texto, a demora na sua linguagem, e o deixar-se conduzir pelo seu sentido, como meios de aceder ao desvelamento do ser em que ele se inscreve „Übersetzung ins Wesen – nichts anderes ist das Sehen der Phänomenologie – ist Sache eines gewandelten Aufenthalts in der Sprache: hörende Fügsamkeit, Gefügigkeit ins Führige, Durchholende, als welches das Gefüge von Welt sich bekundet.“, Ivo de Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin, (2001), 65.

a conhecer a compreensão do ser inerente ao próprio *Dasein*, o sentido próprio do ser e as estruturas fundamentais do seu ser peculiar. A Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica na significação originária da palavra, a qual designa o negócio da interpretação.”¹¹²

A Fenomenologia hermenêutica pensa, pois, as criações linguísticas a partir do seu fundamento ontológico, isto é, a partir das estruturas fundamentais do *Dasein* que suportam todo e qualquer projecto de interpretação, que acima referimos, e cuja unidade se fundamenta na temporalidade.

A contribuição fundamental de Heidegger para abalar os fundamentos em que assentava a filosofia da linguagem reside no facto de ele ter dado um sentido preciso à relação entre linguagem e temporalidade: o *logos*, tomado como razão ou como linguagem enunciativa, reduz o ser a um “é” - cópula de uma proposição - e remete, como vimos, para uma concepção do ser como presença ou substância. Pelo contrário, o *logos*, tomado no seu sentido originário de fala (*Rede*), remete para uma relação originária entre ser e temporalidade. Nela se articulam o sido, ou a reiteração do passado e a projecção do futuro, que constituem o estado de aberto do *Dasein*.

O tempo, enquanto temporalidade fundamenta a totalidade do estado de aberto do *Dasein*, atravessando os seus três momentos estruturais e possibilitando a sua unidade. Cada um dos existenciários se relaciona com um dos três êxtases temporais: o compreender tem um carácter dinâmico e projectivo, é um antecipar-se a si mesmo em direcção ao futuro; a afectividade, pelo contrário, temporaliza-se predominantemente no passado; a fala, como articulação da afectividade e do compreender funda-se na unidade extática da temporalidade e não se temporaliza num êxtase determinado.

No entanto, aquilo que aqui importa compreender claramente é o que aqui é pensado sob a designação de “êxtases temporais” ou de temporalidade extática: passado, presente e futuro não são segmentos recortados no tempo linear e objectivo, mas relacionam-se com dinâmica intrinsecamente temporal

¹¹² „[...] der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist Auslegung. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden. Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet.“, *SuZ*, GA 2, §7, 37.

da existência, enquanto projecto lançado. A analítica existencial de *Ser e Tempo* pensa o tempo como o sentido de ser do *Dasein* que é em si mesmo temporal (*Zeitlich*) e o tempo atravessa a estrutura tripartida da existência, sem lhe acrescentar nada, mas tornando possível a sua unidade.

De facto, o *Dasein* exerce a sua existência oscilando de forma ambígua e imprevisível entre o exercício apropriado da temporalidade extática, que lhe permite ser um si mesmo e a queda na presença do presente, na dispersão e na perda de si mesmo, em que permanece na maior parte do tempo.¹¹³ Esta ambiguidade inerente à existência afecta o compreender, a afectividade e a fala, modificando esses existenciários e distorcendo-os em modalidades de temporalização inapropriadas, mas igualmente fundamentais e ontologicamente constitutivas.

O compreender é o projectar-se em direcção a um possível e o manter-se numa possibilidade existencial, antecipando-se a si mesmo e lançando-se em direcção ao futuro – este movimento de futuração é inerente à existência, que é assim, porvir (*kunftig*). Contudo, o compreender impróprio é essencialmente diferente: implica um movimento de projecção que se desvia de si mesmo em direcção às possibilidades abertas pelas coisas, e assim o *Dasein* "preocupa-se" com a urgência dos afazeres, esquece-se de si mesmo, dispersa-se nas possibilidades apresentadas pelos sucessos ou fracassos no lidar com as coisas-à-mão, caindo na presença do presente.

Ao contrário, o compreender próprio implica o "estado de resolução" ou a apropriação de si mesmo, pelo movimento projectivo em direcção a uma possibilidade existencial. Retornando sobre si mesmo a partir da dispersão do quotidiano e da preocupação com o imediato, o *Dasein* apropria-se de si mesmo. O compreender implica, pois, o projectar-se em direcção ao futuro ou o advir e a partir dele retroceder sobre si mesmo, tomado na sua singularidade essencial e neste voltar para si mesmo (*auf sich zu kommen*) o *Dasein* realiza-se, assim, como porvir (*Kunftig*).

¹¹³ Cf. Bernhard Sylla: „Die Zweideutigkeit bewirkt eine kategorische, da existentielle Unsicherheit hinsichtlich der Unterscheidung von Sein und Seienden und, auf tiefere Ebene, von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Deswegen bezeichnet Heidegger sie als „Steigerung des Verfallens“. Man müsste sogar sagen, dass die Zweideutigkeit nicht nur eine Steigerung des Verfallens ist, sondern dessen ‚tiefstes Wesen‘. Heidegger vergleicht ihre Wirkung mit derjenigen eines ‚Wirbels‘, sozusagen eines schicksalhaften Maalstroms.“, (*Idem, Hermeneutik der langue*, 264).

No entanto, o conceito de projecto lançado implica, como vimos, que a projecção se dá sempre num ser que já é e, portanto, o poder-ser é sempre o poder ser de um já sido. Ao voltar a si mesmo compreendendo, o *Dasein* toma a seu cargo o ente que ele já é e reitera, simultaneamente o que ele foi, ou o sido.¹¹⁴

O movimento projectivo inerente ao compreender não abre uma possibilidade arbitrária, mas é, na realidade, a reiteração do sido, ou do passado, que se limita a desenvolver as possibilidades nele contidas e a actualizá-las. Esta reiteração do passado implica um movimento de retorno sobre si mesmo essencialmente projectado no futuro: "Se bem que o compreender "ocupando-se de", impróprio, se defina pelo tornar presente aquilo de que se ocupa, a temporalização do compreender leva-se a cabo primariamente no futuro."¹¹⁵

A afectividade tem o carácter passivo e receptivo do "ser afectado", e põe o *Dasein* diante de si mesmo como projecto sempre já previamente lançado. É na angústia que experimentamos a afectividade própria, sentindo-nos afectados pelo estar lançado no meio dum mundo não-familiar e inóspito. A angústia subtrai o *Dasein* às possibilidades mundanas contidas nas coisas de que se ocupa e coloca-o diante de si mesmo, libertando-o para a sua possibilidade mais própria, ou seja, para a morte. Pelo contrário no estado de ânimo impróprio do temor, o *Dasein* é atraído pelos entes circundantes de que se ocupa, o temor abre o mundo à volta como algo de ameaçador.

No discurso (*Rede*) articulam-se o compreender e a afectividade e ela funda-se por isso mesmo na unidade extática da temporalidade e não se temporaliza primariamente num êxtase determinado. A fala, enquanto *Rede* é em si mesma temporal, não porque se refira enquanto linguagem expressa ou *Sprache* a acontecimentos que se desenrolam no tempo, ou porque use os diversos tempos verbais. Ela é temporal originariamente, enquanto estrutura existenciária, isto é, enquanto fala pré-gramatical: ela deriva em si mesma da unidade da temporalidade extática, nela se articulando os três êxtases da

¹¹⁴ Cf. Ramón Rodríguez (*Hemeneutica y Subjectividad*, 30). O autor sublinha que a contribuição fundamental de Heidegger no contexto da filosofia da história foi ter mostrado a temporalidade como o sentido do ser do *Dasein*, isto é, como aquilo que atravessa a estrutura da existência e torna inteligível a sua unidade.

¹¹⁵ „Obzwar sich das uneigentliche, besorgende Verstehen aus dem Gegenwärtigen des Besorgten bestimmt, vollzieht sich doch die Zeitigung des Verstehens primär in der Zukunft.“, *SuZ*, GA 2, §68, 339.

temporalidade, o passado, o futuro e o presente e, por isso, ela não se temporaliza num êxtase determinado.

A fala, enquanto *Rede*, remete para a constante fusão entre o passado e o futuro, como dois horizontes que incessantemente se misturam: ao movimento de futuração da compreensão pertence necessariamente um passado, como um momento intrínseco de si mesmo compreendido no futuro; por outro lado, o passado só é compreendido como passado por esse movimento do projectar que retorna sobre si a partir do futuro. Esta fusão entre os horizontes do futuro e do passado que constitui o gestar-se apropriado da existência projecta um horizonte de sentido no qual os entes aparecem como presença.

No entanto, este horizonte de presença não remete imediatamente para uma instância discursiva, mas para uma desvelação instantânea e intuitiva de sentido, que Heidegger denomina como "olhar instantâneo" (*Augenblick*), o *que* tem sido posto em correlação com o *Kairos* de Santo Agostinho. Este instante kairológico do desvendamento do sentido suporta a constituição ontológica das grandes criações linguísticas e, como a seguir vemos, dos acontecimentos propriamente históricos.

A vocação ontológica da linguagem, a sua função de abertura de mundo (*Welterschließung*), funda-se, pois, na unidade dos esquemas horizontais do futuro, do sido e do presente - a fala (*Rede*) é responsável pela projecção instantânea de um horizonte de inteligibilidade ou pela abertura aberta que torna possível o surgimento dos entes. Essa diferença entre o horizonte e o que aparece nesse horizonte esclarece a noção de diferença ontológica, ou a noção da diferença entre ser e ente.

Enquanto linguagem expressa ou *Sprache* tem o presente um papel preferencial na sua constituição. No entanto, esta articulação da temporalidade sob o modo do presentear ou do tornar presente pode fazer-se no modo inautêntico da linguagem decaída, do falatório e da dispersão, ou sob o modo da presença genuína, ou instantânea iluminação: "O presente mantido na temporalidade própria ou *presente próprio* chamamos-lhe o "olhar instantâneo"."¹¹⁶ O tempo instantâneo é a temporalidade inerente ao olhar instantâneo daquele que a partir do sido se projecta em direcção ao futuro e,

¹¹⁶ „Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*.“, *SuZ*, GA 2, §68, 338.

assim, abre de forma originária um horizonte de presença, em que as coisas e os homens podem fazer frente a uma nova luz, fazendo surgir a unidade de significação de um mundo.¹¹⁷

Mais tarde, Heidegger identificará esta dimensão poética da linguagem, isto é, este instantâneo levantar de um mundo, originariamente inscrito na linguagem humana, com a obra de arte. Esta temporalidade própria das criações humanas¹¹⁸, enquanto criações linguísticas, essencialmente diferente da temporalidade das coisas ou dos entes da natureza, faz da sua compreensão um problema que de modo algum pode ser resolvido pelas metodologias usadas nas ciências, nem submetido ao seu ideal de objectividade.

É a partir deste fundamente ontológico, isto é, a partir desta oscilação do *Dasein* entre o exercício apropriado e não apropriado da temporalidade extática que podem ser compreendidas todas as criações linguísticas e, por conseguinte, é também nesse plano que pode ser relançada a discussão do problema da tradução.

8. Linguagem e verdade.

A confrontação com Aristóteles levada a cabo em *Ser e Tempo* a propósito da natureza da linguagem tem um dos seus mais importantes e emblemáticos momentos no § 44, que tem como título *O Dasein, o Estado de Aberto e a Verdade (Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit)*. Aí Heidegger confronta-se não apenas com Aristóteles, mas com a interpretação que a tradição metafísica dele impôs, e que hoje encobre e dificulta o acesso ao que no pensador grego ainda estava resguardado como pensar originário a propósito do problema da verdade. A tradição metafísica impôs e transmitiu uma mesma significação do conceito de verdade como “concordância” do juízo com o seu objecto, que esteve em vigor até Kant e foi por ele mantida: num primeiro momento

¹¹⁷ Sobre a pertinência desta ambiguidade estrutural da fala para uma teoria da interpretação, é preciso ter em conta que a tendência para a decadência da *Rede* em *Gerede* é constitutiva do *Dasein*, levando-o a constantemente mover-se no já interpretado e no habitual, pelo que uma interpretação autêntica só pode constituir-se contra esta tendência para cair na confusa e abstracta generalidade das “verdades comuns”. Isto mesmo sublinha Bernhard Sylla na obra acima citada, mostrando, além disso, como tal consideração determinou o exercício da linguagem pelo próprio Heidegger nas obras posteriores a *Ser e Tempo*. (Cf. *Hermeneutik der langue*, 265).

¹¹⁸ „Ein Werk ist nur Werk, in dem es der Zumutung der Zu-kunft entspricht und dadurch das Gewesene in sein verborgenes Wesen befreit, überliefert.“, GD, GA 79. 83

enunciou-se a tese de que o lugar da verdade é a proposição e, num segundo momento, acompanhando o nascimento da ciência moderna, avançou-se a tese de que essa adequação das proposições às coisas deveria ser objecto de verificação pela mostração empírica do ente por ela designado.

Como acima vimos, esta decisão de fazer da proposição o lugar da verdade repousa no reconhecimento aristotélico da função apofântica da linguagem: “Uma proposição verdadeira significa: descobre o ente em si mesmo. Depõe, mostra, “permite ver” (*ἀπόφανσις*) o ente no seu estado de descoberto. O ser verdadeiro (*verdade*) da proposição tem que ser entendido como ser descobridor.”¹¹⁹

No entanto, a tradição instituiu uma interpretação decaída e deturpada deste “permitir ver” pensado por Aristóteles como atributo da proposição verdadeira. O que Aristóteles teria querido dizer é que o *logos* pode ser encobridor ou descobridor e esta dupla possibilidade é o que é relevante para apurar a natureza da verdade. Aristóteles pensaria ainda de acordo com o conceito da verdade como *aletheia* dos primeiros pensadores gregos, embora dele guarde apenas um eco distante e não leve a cabo uma formulação explícita desse conceito de verdade.

Se a tradição¹²⁰ deturpou este conceito de verdade, impondo a tradução de *aletheia* como adequação, como óbvia e consensual, tal deveu-se a uma interpretação restritiva da função apofântica do *logos*, exclusivamente confinada à linguagem proposicional da ciência e da metafísica: a proposição é um tipo específico de enunciado verbal que designa um ente, mostrando-a na sua presença.

A tradição impôs uma interpretação unilateral de Aristóteles, valorizando neste autor não apenas a lógica, mas a ontologia da presença a que esta se encontra intrinsecamente ligada. Nesta mesma tradição se inscrevem as filosofias da consciência e em particular o criticismo kantiano. De facto, se Kant julga no

¹¹⁹ „Die Aussage ist *wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie „läßt sehen“ (*ἀπόφανσις*) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als „*entdeckend-sein*“, SuZ, GA 2, §44, 218.

¹²⁰ João Paisana sublinha em *História da Filosofia e Tradição Filosófica* (Lisboa, 1993) que a tradição nunca veicula o passado na sua totalidade, mas implica necessariamente uma função de selecção: nem todas as obras e acontecimentos do passado são conservadas de igual modo, e apenas são conservados e transmitidos os acontecimentos que podem aparecer como resposta a questões presentes. A tradição, porque é uma resposta, embora não temática, possui necessariamente um carácter selectivo. Cf, *Idem*, ob.cit, 18-19.

tribunal da razão a Metafísica, condenando irrevogavelmente a sua pretensão ao estatuto de ciência, isto é, a sua pretensão a instituir verdades universais e imutáveis, não deixou no entanto de, nesse mesmo tribunal, exaltar e fundar o estatuto da ciência, como lugar duma verdade universal e intemporal, ainda que duma verdade relativa à espécie humana e ao mundo fenoménico.

Heidegger confronta-se com esta concepção da verdade imposta pela tradição metafísica¹²¹ e pela ciência moderna, mostrando que subjacente a esta concepção da verdade como concordância se postula a semelhança entre um ente (sujeito) com outro (objecto), entendidos como *Vorhanden*, ou como presença. A destruição fenomenológica desta concepção de verdade possibilitou a Heidegger aceder ao sentido originário da verdade como desvendamento dos primórdios da filosofia grega. Heidegger mostra que a tradição metafísica, traduzindo *aletheia* por *adaequatio*, se constitui como encobrimento e distorção do sentido originário da palavra grega, que apontava num sentido radicalmente diferente: para os primeiros gregos, isto é, para o prestigioso início da nossa civilização, a verdade era uma experiência pré-ontológica do ser como *acontecer*, remetendo assim para a temporalidade e a história.

Heidegger vai retomar esta concepção originária de verdade e reconstruí-la de acordo com o novo fundamento ontológico proposto pela analítica do *Dasein*: “A verdade não tem a estrutura de uma concordância entre o conhecer e o objecto, no sentido de uma semelhança de um ente (sujeito) com outro (objecto).

O ser verdadeiro como ser descobridor só é ontologicamente possível, por sua vez, sobre o fundamento do ser-no-mundo. Este fenómeno, no qual nós reconhecemos uma estrutura fundamental do *Dasein*, é o *fundamento* do fenómeno originário da verdade.¹²²

¹²¹ Esclarecendo a distinção entre conhecimento histórico e tradição, João Paisana afirma que o conhecimento histórico implica sempre a tradição, mas o inverso não é verdadeiro. O conhecimento histórico é um conhecimento expresso e temático da tradição que implica a exegese dos textos em que essa tradição se fundamenta e o seu necessário questionamento: “A história da filosofia nem é redutível à tradição filosófica, nem a uma mera investigação empírica; ela é uma disciplina filosófica só formulável a partir da questão expressa que interroga pela filosofia” (*Ibidem*, 31).

¹²² „Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt).

Afirmando que o fundamento da verdade é o próprio *Dasein* enquanto ser no mundo, Heidegger identifica a verdade com a função de abertura de mundo que é inerente à linguagem. Esta deslocação da verdade para o *Dasein* como ser-no-mundo vai ter importantes consequências, pois ela deixa de ser primordialmente um problema gnosiológico, para passar a ser entendida de um modo mais radical na sua significação ontológica.

Com efeito, O *Dasein* não é uma consciência abstracta que se confronta com o mundo, constituindo-o como objecto, por meio das categorias: trata-se duma consciência situada no mundo sempre já interpretado pela linguagem, está já sempre lançado nesse mundo pela *Gworfenheit*. A verdade que se articula na linguagem não é a posição dum sujeito, mas encontra-se sempre já lançada como projecção cujo início nos escapa.

Por outro lado, o lugar da verdade não é a proposição, mas o *logos* hermenêutico, como interpretação antepredicativa. A compreensão do ser dos entes dá-se precisamente no *Dasein*, que antes duma compreensão explícita e temática tem uma compreensão totalizante e vaga, uma pré-compreensão que lhe permite colocar a pergunta pelo ser. Como poder-ser o *Dasein* tem a estrutura do projecto (*Entwurf*) e compreende, projectando. Este compreender projectando é o estado de aberto do ser em geral: "No estado de projectado do seu ser sobre o por mor de, em uníssonos com o estado de projectado sobre a significatividade (mundo) reside o estado de aberto do ser em geral."¹²³

Neste projectar de possibilidades está antecipada uma compreensão pré-ontológica do ser. A interpretação funda-se neste compreender, desenvolvendo as possibilidades nele projectadas, elaborando-as e explicitando-as. Mas estas possibilidades assim apropriadas e desenvolvidas num projecto de compreensão já estavam previamente lançadas no contexto em que o *Dasein* vive e fala. A condição de projecto lançado do *Dasein* implica que ele se encontra radicalmente limitado na escolha das suas possibilidades de interpretação: ao movimento de futuração do projecto pertence de forma

Das Wahrsein als Entdeckend-sein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Dieses Phänomen, in dem wir eine Grundverfassung des Daseins erkannten, ist das *Fundament* des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit.“, *SuZ*, GA 2, §44, 218/219.

¹²³ „In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen ist eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt.“, *SuZ*, GA 2, §31, 147.

igualmente originária um passado, que há-de ser compreendido como um momento do “si mesmo” integrado no futuro.

A verdade é assim um atributo do discurso que tem em si mesmo a possibilidade de ser descobridor, e de abrir mundo, como também de encobrir e cerrar aquilo que poderia abrir, duplicidade que traduz a ambiguidade constitutiva da existência. Assim, a interpretação das criações humanas que pretenda aceder à sua verdade originária tem de apreendê-la a partir do seu enraizamento existencial. Os textos apresentados pela tradição são notificações do ser na linguagem do homem: representam uma possibilidade de interpretação que foi positivamente apropriada pelo poeta e o pensador, enquanto possibilidade já lançada na sua existência fáctica.¹²⁴

Contudo, esta exigência de apreender a verdade de um enunciado a partir do seu horizonte existencial, que é a condição da apreensão do seu ser-verdadeiro, é uma exigência paradoxal, porque, por causa do nosso próprio enraizamento num horizonte temporal, não podemos jamais coincidir com a facticidade da existência que motivou um enunciado verdadeiro. O interpretar esses textos da tradição é sempre uma tentativa de desobstruir, de cavar uma passagem para algo que se oculta e encobre na desocultação mesma que assim se instituiu e fixou na escrita.

Assim, em vez de tentar coincidir com essa impossível alteridade do texto, nós devemos compreendermo-nos nele, apropriando-nos positivamente da nossa própria existência e desenrolando as possibilidades de compreensão nela contidas, isto é, compreendendo-nos a nós mesmos no nosso ser: “O *Dasein* é aberto em relação à sua existência própria ou impropriamente para si mesmo. Existindo, compreende-se a si mesmo, mas de tal modo que este compreender não representa um puro apreender, mas constitui o ser existencial do fáctico poder-ser. O ser aberto é o de um ente para o qual está em causa este ser. O sentido deste ser, isto é, o cuidado, que o torna possível na sua constituição, constitui originariamente o ser do poder-ser. O sentido do ser do *Dasein* não é

¹²⁴ Cf. Otto Pöggeler, (*Der Denkweg Martin Heideggers*, 90), „Die Wahrheit ist als Erschlossenheit des Daseins in ihr Eigentlichkeit „Wahrheit der Existenz“. Sie ist durch Geworfenheit und Entwurf charakterisiert, so aber, wie Heidegger in *Sein und Zeit* nur Kurtz andeute, durch vorlaufende Entschlossenheit und damit durch Geschichtlichkeit.“

uma outra coisa que flutue no vazio e “fora” dele mesmo, mas o próprio *Dasein* que se compreende a si mesmo.”¹²⁵

Compreendendo-se a si mesma a existência adquire sentido e projecta aquele fundo de mundo como significatividade, na qual os entes podem aparecer no seu ser. O ser-no-mundo aberto para si mesmo compreende simultaneamente o ente que ele próprio é e o ser dos entes descobertos nesse mundo, isto é, os entes da natureza, as coisas e as criações humanas.

O conhecimento ôntico dos entes no domínio das várias ciências funda-se ele mesmo num projectar mais originário, dentro qual se projectou o ideal moderno de conhecimento metódico e de objectividade e que é, assim, ele mesmo secundário e derivado.

Contudo, o interpretar e traduzir os textos do passado implica o elevar-se a uma consciência hermenêutica explícita e coloca uma exigência mais alta: a interpretação e tradução situam-se, na realidade, entre o ouvir no texto o que se situa para além dele como fundamento da sua verdade e no assumir e desenvolver positivamente as possibilidades de compreensão que se encontram inscritas na própria situação do intérprete.

Aceder à verdade de uma interpretação é, assim, desenrolar um projecto hermenêutico que se sabe a si mesmo como possível, na sua possibilidade, compreendendo-se na sua radical incompletude e inacabamento. Só tem acesso à verdade da interpretação aquele que se compreende a si mesmo, naquilo que interpreta, apropriando-se positivamente das suas próprias possibilidades hermenêuticas e mantendo-as enquanto tal.

O problema da tradução e da interpretação deve ser articulado com a tematização heideggeriana do problema da verdade: Heidegger desloca-a do plano da universalidade e da intemporalidade inerente a uma atitude teórica e contemplativa, em que a colocou a tradição metafísica, desde Platão a Kant,

¹²⁵ „Das Dasein ist ihm selbst hinsichtlich seiner Existenz eigentlich oder uneigentlich erschlossen. Existierend versteht es sich, so zwar, dass dieses Verstehen kein pures Erfassen darstellt, sondern das existenzielle Sein des faktischen Seinkönnens ausmacht. Das erschlossene Sein ist das eines Seienden, dem es um dieses Sein geht. Der Sinn dieses Seins, das heißt der Sorge, der diese in ihrer Konstitution ermöglicht, macht ursprünglich das Sein des Seinkönnens aus. Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und „Außerhalb“ seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst.“, *SuZ*, GA 2, §65, 325.

para o plano da radical singularidade e temporalidade que é o da existência concreta do homem enquanto ser-no-mundo.

A verdade não é, para Heidegger a universalidade abstracta de um enunciado mas tem a forma da singularidade irrepitível dum desvendamento do sentido, fundando-se nessa irredutível singularidade dum *Da-sein* que se compreende a si mesmo no exercício da sua existência fáctica.¹²⁶

9. Não-ser e finitude

É sabido que em Heidegger há um nexos explícito entre a experiência da morte como possibilidade iminente, inexplicável e infundada e uma viragem no uso da linguagem: o salto da linguagem decaída da publicidade, da certeza científica e da tradição metafísica, genericamente classificada como falatório [*Gerede*] para o exercício apropriado da linguagem, enquanto linguagem originária (*Rede*); esse salto é também a experiência do fracasso de todo o discurso lógico-demonstrativo com pretensões à universalidade face à angústia do *Dasein* diante da possibilidade iminente da sua própria morte.

No § 46 de *Ser e Tempo*, Heidegger confronta os resultados da analítica existencial com a categoria de totalidade, sob a rubrica “*Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*”, demonstrando que, se com a categoria de totalidade pretendermos designar a série de todos os possíveis em direcção aos quais se projecta a existência, esta só pode, porém, estar completa no fim, isto é, na morte, não podendo por isso ser compreendida pelo *Dasein*, que já não é.

Contudo, a morte não tem apenas uma função negativa e desconstrutiva em relação à possibilidade de uma compreensão metafísica do ser homem. Ela tem uma função positiva porque esclarece a natureza do *Dasein* como um ser-aí mostrando a temporalidade intrínseca do projecto que ele é: enquanto projecto lançado ele está sempre já lançado em direcção à sua última e mais característica possibilidade, isto é, está sempre lançado em direcção à morte.

¹²⁶ O Seminário *Sobre a Essência da Verdade* retoma esta temática já aberta em *Ser e Tempo*, desenvolvendo-a numa direcção que Otto Pöggeler sintetiza deste modo: “Auf diese Frage nach der Wahrheit des Seins führt der Vorrang *Vom Wesen der Wahrheit* hin. Er soll durch seinen Gang zeigen, daß diese Frage eine geschichtlich ist, „ daß das Wesen der Wahrheit nicht das leere „ Generelle“ einer „abstrakten“ Allgemeinheit ist, sondern das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des „Sinnes“ dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind.“ (*Idem, Der Denkweg Martin Heideggers*, 99).

Na sua natureza de possibilidade última universal, ela esclarece a essência dos possíveis, que é precisamente a de ainda não serem e mostra que a existência está afectada por uma radical incompletude.

Assim, o *Dasein* não pode ser objecto de um conhecimento totalizante, não por qualquer limitação da faculdade de conhecer, mas pela natureza da existência que ele é: “Este ente não tem de modo nenhum o modo de ser de um ente intra-mundano disponível. O em conjunto do ente, tal como o *Dasein* é enquanto “corre” até que cumpriu o seu “percurso”, não se constitui através da junção “sucessiva” de fragmentos de um ente que já está disponível em qualquer modo ou lugar. O *Dasein* não é apenas em conjunto quando o seu ainda não se preencheu, tanto mais que então ele já não é. O *Dasein* existe em cada caso já precisamente de tal modo que sempre lhe pertence o seu ainda não”.¹²⁷

Assim, se a morte não nos permite pensar o que está para lá do fim, permite-nos, contudo, pensar a existência enquanto se situa do lado de cá dessa última possibilidade, mostrando que todas as formas que a existência já alcançou são apenas a realização de possíveis, destinados a ser ultrapassados e superados, isto é, mostra a existência enquanto processo aberto e em transformação.

É o ser-para-a-morte que nos permite também repensar a natureza das criações linguísticas, os textos em sentido genérico, como o caso particular dos grandes textos da tradição filosófica, como possibilidades hermenêuticas, destinadas a ser superadas e ultrapassadas, pelo próprio movimento projectivo da existência.

Contudo, o ser-para-a-morte não induz num relativismo niilista, pois é também o confronto com o abismo da morte que cria a disposição para a escuta da voz “interior” que chama, apelando a uma ruptura com a existência imprópria, o estar ocupado [*Besorgen*] com as tarefas do quotidiano e a dispersão por múltiplas possibilidades mundanas.

¹²⁷ “Dieses Seiende hat überhaupt nicht die Seinsart eines innerweltlich Zuhandenen. Das Zusammen des Seienden, als welches das Dasein, „in seinem Verlauf“ ist, bis es „seinen Lauf“, vollendet hat, konstituiert sich nicht durch eine „fortlaufende“ Anstückung von Seiendem, das von ihm selbst her schon irgendwie und –wo zuhanden ist. Das Dasein *ist* nicht erst zusammen, wenn sein Noch-nicht sich aufgefüllt hat, so wenig, daß es dann gerade nicht mehr ist. Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht *gehört*“, *SuZ*, GA 2, § 48, 243.

A natureza desta voz interior ou deste chamamento é esclarecida em *Ser e Tempo* como um aspecto ou uma manifestação do uso apropriado da linguagem, enquanto *Rede* [fala], que esclarece a própria essência da linguagem, enquanto existenciário: “Compreendemos o chamamento [*Ruf*] como um modo da fala [*Rede*]. Ele articula a compreensibilidade. A característica da consciência como chamamento não é de modo algum apenas uma “imagem” como a do tribunal da consciência de Kant [...] Na tendência do chamamento a abrir há o momento do choque, da sacudidela intermitente. Somos chamados da distância para o distante. Pelo chamamento é alcançado quem quer ser reconduzido a si mesmo “. ¹²⁸

O chamamento [*Ruf*] é o exemplo paradigmático da *Rede* [fala], enquanto linguagem que abala o falatório, o simples falar por falar em que caímos a maior parte do tempo, ou *Gerede*. Na sua linguagem interior e silenciosa articula-se a *Befindlichkeit*, o ser disposto pelo qual somos lançados a partir do passado, com o *Verstehen*, a compreensão projectante. Pela articulação de ambos o *Dasein* apropria-se de si mesmo e das suas possibilidades genuínas e pode ser um “si mesmo” [*selbst*].

A voz interior e silenciosa da consciência não deve ser compreendida, na interpretação de Heidegger, como uma faculdade da alma, nem como a voz de um Deus transcendente, nem como uma lei moral, mas a partir da estrutura existenciária, do *Dasein*, como “linguagem” em sentido eminente. ¹²⁹

Se o falatório [*Gerede*] coloca o *Dasein* no plano “ôntico” em que as coisas aparecem como simples presença, a voz da consciência abre o *Dasein* para a sua natureza intrinsecamente temporal, projectando-o em direcção às suas possibilidades genuínas e, mais radicalmente, em direcção à possibilidade universal da morte.

¹²⁸ “Das Rufen fassen Wir als Modus der Rede. Sie gliedert die Verständlichkeit. Die Charakteristik des Gewissens als Ruf ist keineswegs nur ein „Bild“, etwa wie die kantische Gerichtshofvorstellung von Gewissen [...] In der Erschließungstendenz des Rufes liegt das Moment des Stoßes, des abgesetzten Aufrüttelns. Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will.“, *SuZ*, GA 2, §55, 271.

¹²⁹ Tatiana Álvarez sublinha que, na análise da morte levada a cabo em *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma constante contraposição entre falatório e silêncio: ambos os fenómenos são derivados da fala, mas o falatório é a linguagem da inautenticidade, enquanto o silêncio é um índice de autenticidade e dá a entender mais que muitas palavras, traduzindo a índole taciturna daquele que compreende a verdade da sua condição de ser-para-a-morte. (*Idem*, *El Lenguaje en el Primer Heidegger*, 234-235).

Não se trata, no entanto, de retirar o *Dasein* para fora do mundo e o remeter ao isolamento da sua consciência, mas, pelo contrário, de desvendar de forma apropriada a estrutura do homem como ser-no-mundo, reafirmando aquilo que a noção de círculo hermenêutico já esclarecia: que o homem é no mundo, estando já sempre lançado num contexto histórico-linguístico que constitui um horizonte de compreensão inultrapassável.

O lançamento contra o nada da morte é o movimento em ricochete que atira o que se lança mais para trás, em direcção à sua condição de projecto já lançado [*Geworfenheit*] e assim funda não só uma compreensão apropriada da existência, como também uma compreensão autêntica da historicidade intrínseca do *Dasein*.

É neste movimento retroprojectivo que o homem se descobre herdeiro duma língua e duma história que lhe pré-existem, transportando consigo uma figura de mundo que lhe impõe necessariamente um horizonte prévio e, assim, condicionam a sua compreensão projectiva e, por conseguinte, o ponto de vista interpretativo em que se funda toda e qualquer filosofia. Projectando-se resolutamente contra o nada, o *Dasein* resolve-se a ser aquilo que já era, apropriando-se de si mesmo e dos seus possíveis.

A decisão por uma possibilidade faz-se, no entanto, pela rejeição e a anulação de outras possibilidades que se encontram unilateralmente excluídas, pelo que o movimento da compreensão projectiva [*Entwurf*] implica sempre a imposição dum campo de visão restritivo e uma negação.

Lançado no mundo pela *Geworfenheit*, relançando-se pela projecção [*Entwurf*] em direcção ao futuro, o *Dasein*, experimenta-se como a unidade de um “si mesmo”, a que é inerente um projecto de compreensão do ser em geral e, portanto, um mundo. Assim, e só assim, há para o *Dasein* um mundo, ou um aí em que o *Dasein* se pode inserir de um modo originário e total que é anterior a toda a distinção entre a conduta teórica e prática.

Contudo, ser um “si mesmo” significa sempre “ser culpado” [*schuldigein*] de excluir e remeter ao nada outras possibilidades existenciais: é o próprio movimento de projecção daquele que se projecta em direcção ao que pode ser que está afectado de não ser: “A projecção não é apenas determinada como

projectada pela negação do fundamento, mas é ela mesma que, enquanto *projecção*, é essencialmente *negação*.”¹³⁰

A negatividade é, assim, para Heidegger um aspecto constitutivo da estrutura existencial da *projecção*, dando a ver a ausência de um fundamento absoluto para as escolhas que resultam apenas da necessidade de “se ser aquilo que se pode ser”. O ser-verdadeiro daquele que se lança corajosamente contra a morte consiste apenas na firmeza de uma resolução [*Entschlossenheit*] de situar-se no interior de uma abertura ontológica já aberta na língua e na história, permitindo o acesso a uma verdade que não tem outra medida que o grau de apropriação das condições previamente inscritas na situação.

A Verdade como desvendamento tem sempre como contrapartida um encobrimento: não é a luz do sol do mundo inteligível que dissipa as sombras e recorta as formas num fundo de absoluta visibilidade, mas luz que iluminando, projecta sombra e oculta, mantendo a reserva e o mistério.

Esta negatividade constitutiva da estrutura de *projecção* faz também com que para Heidegger, como para Hegel, o espírito não possa deter-se em nenhuma figura da verdade, tomando-a como definitiva. É certo que “a queda” na presença do presente mantém sobre todas as criações humanas ameaça da esclerose do pensamento, mas o *Dasein* que se lança resolutamente contra a morte mantém-se livre para poder decidir-se por um novo começo, ou um novo lançamento: “Com o fenómeno da resolução [*Entschlossenheit*] fomos colocados diante da verdade originária da existência. A resolução é o *Dasein* posto a descoberto para si mesmo no seu poder ser fáctico em cada caso, de tal modo que ele mesmo é este pôr a descoberto e ser posto a descoberto. À verdade pertence o seu correspondente ter-por-verdadeiro. A apropriação expressa do aberto ou descoberto é o *estar certo* [...] *O que significa então a certeza pertencente a uma tal resolução?* Ela deve manter-se no aberto através da decisão. Mas isto significa: ela não pode justamente *obstinar-se* na situação, mas deve compreender que a decisão, de acordo como o seu próprio sentido de abertura, tem que *manter-se livre* para a sua possibilidade fáctica em cada

¹³⁰ ”Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern als *Entwurf* selbst wesentlich *nichtig*.”, *SuZ*, GA 2, § 58, 285.

caso. A certeza da decisão significa: *manter-se livre* para a sua possível e em cada caso facticamente necessária *retirada*.¹³¹

Assim, “a resolução” é justamente o inverso de buscar uma fuga diante da morte, é estar decidido a “manter a morte como potência dominante da existência”, aceitando que em cada caso a verdade é limitada por um horizonte histórico-linguístico finito, inultrapassável e perecível.¹³²

Contudo, e por isso mesmo, “manter a morte como potência dominante da existência” obriga também a reconhecer que esse horizonte só pode manter-se vivo enquanto for móvel e se dilatar, embora não arbitraria nem indefinidamente, a cada novo lançamento.

É, assim, também à luz do que ficou dito que podemos compreender que a problemática da relação com os textos que a tradição nos apresenta tenha que ser repensada, e que a verdade que em cada um deles se anuncia seja a verdade limitada de um horizonte perecível que, caso se queira manter viva, terá de sofrer ser relançada e retomada, a partir das possibilidades inscritas na situação do leitor actual.

Compreensão dum texto, tradução e interpretação são operações hermenêuticas similares que testemunham a negatividade e a finitude do *Dasein* enquanto projecto lançado: “A projecção não é só determinada como

¹³¹ “Mit dem Phänomen der Entschlossenheit wurden wir vor die ursprüngliche *Wahrheit* der Existenz geführt. Entschlossen ist das *Dasein* ihm selbst in seinem jeweiligen faktischen Seinkönnen enthüllt, so zwar, daß es selbst dieses Enthüllen und Enthülltsein *ist*. Zur *Wahrheit* gehört ein ihr je entsprechendes Für-wahr-halten. Die ausdrückliche Zueignung des Erschlossenen bzw. Entdeckten ist das *Gewißsein* [...] *Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige Gewißheit?* Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen*, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die *Gewißheit* des Entschlusses bedeutet: *Sichfreihalten für* seine mögliche und je faktisch notwendige *Zurücknahme*.“, *SuZ*, GA 2, §62, 307/308.

¹³² Cf. Alexandre Franco de Sá em “Da Morte à Origem: Heidegger e os vindouros” (in *A Morte e a Origem – Em torno de Heidegger e de Freud*, Lisboa, 2008) assinala que, com a inscrição da negatividade no próprio ser do *Dasein* em *Ser e Tempo*, Heidegger inicia a radicalização filosófica do tema da finitude, que adquire nos textos posteriores um estatuto cada vez mais originário, podendo-se ler em *Kant e o Problema da Metafísica* que “mais original que o homem é a finitude do *Dasein* nele”: “Uma tal radicalização da finitude na estrutura ontológica do *Dasein*, a afirmação heideggeriana de um carácter originário da negatividade na essência do próprio *Dasein*, não pode deixar de ter o sentido de uma progressiva deslocação da sua morte do fim para a origem, num processo em que a vida do *Dasein* e a vida do animal vivente se começam radicalmente a separar” (*Idem* Ob.cit., 57). Esta radicalização da finitude, deslocando a morte do fim para a origem, articular-se-ia com a mutação do conceito de *Dasein* que após *Ser e Tempo* já não designará um ente individual, mas o modo de ser do humano, que pode ser compreendido quer individual quer colectivamente: “É nesse sentido que, a partir dos anos 30, Heidegger poderá aludir nas suas lições ao “nosso *Dasein* histórico” (*unser geschichtliches Dasein*), ou seja, a uma existência histórica colectiva e ao povo como protagonista dessa mesma existência.” (*Idem*, Ob.cit., 58/59).

lançada em cada caso pelo não ser do ser fundamento, mas *enquanto projecção* é ela mesma essencialmente *não ser*. Esta determinação não significa por sua vez de maneira alguma a propriedade ôntica do “fracassado” ou “sem valor”, mas um aspecto constitutivo, existenciário, da estrutura do ser do projectar”.¹³³

Aquele que compreende compreende apropriando-se livremente de uma possibilidade hermenêutica que, por ser a sua, está já lançada como possibilidade que nega e anula outras: essa unilateralidade em que consiste toda a interpretação não é, contudo, nada de arbitrário ou sem valor, mas uma escolha necessária e, por isso mesmo, é a única verdade possível para a situação - que, em cada caso, é o aí do ser.

Liberdade e necessidade são o verso e o reverso do *Dasein* e da sua constitutiva finitude: “O suposto não-ser é inerente ao ser livre do *Dasein* para as suas possibilidades existenciais. Mas a liberdade só é na escolha de uma possibilidade, isto é, em não ter escolhido e não poder escolher também outras.”¹³⁴

Aceder à verdade de uma interpretação é, assim, justamente o contrário de uma atitude de imparcialidade, mas o assumir e sustentar uma decisão hermenêutica que descobre, encobrendo, que ilumina o real numa certa direcção e por isso mesmo oculta e mergulha na obscuridade aquilo mesmo que põe a descoberto.

10.A libertação da gramática em relação à lógica

Podemos, pois, compreender que o problema da linguagem em Heidegger não seja apenas o de apreendê-la e descrevê-la como fala que se exerce no exercício fáctico da existência.

Heidegger vai-se encaminhar no sentido de romper com a linguagem da metafísica (pensada sob a categoria da *Gerede*) e de dilatar as possibilidades

¹³³ „Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern als *Entwurf* selbst wesentlich *nichtig*. Diese Bestimmung meint wiederum keineswegs die ontische Eigenschaft der „erfolglos“ oder „unwertig“, sondern ein existenciales Konstitutivum der Seinsstruktur des Entwerfens.“, *SuZ*, GA 2, §58, 285.

¹³⁴ „Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existentiellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichttauchwählenkönnens der anderen.“, *SuZ*, GA 2, §58, 285.

ontológicas da linguagem, exercendo a sua função desocultante e desencobridora, esforço que será constantemente renovado ao longo de toda a sua obra, e é particularmente visível nos textos do segundo Heidegger.¹³⁵

Este esforço, que já está claramente anunciado em *Ser e Tempo* e direccionado no sentido apontado pela *Geworfenheit* da procura de uma linguagem originária, exige, no entanto, a confrontação prévia com uma decaída tradição filosófica que impôs a normalização da linguagem através da gramática e da lógica.

“Os gregos não têm nenhuma palavra para linguagem [*Sprache*], eles compreenderam “à partida” este fenómeno como fala [*Rede*]. Contudo, a reflexão filosófica fixou preferencialmente a atenção no *logos* como proposição e, por isso, o estudo das estruturas fundamentais das formas e partes integrantes do discurso seguiu o fio condutor *desse logos*. A gramática procurou o seu fundamento na “lógica” deste *logos*.”¹³⁶

Heidegger retoma a questão do império da lógica sobre a gramática já discutida por Hamann e Humboldt. Como acima já referimos, Hamann abre uma polémica contra o iluminismo, chamando a atenção para o facto que as categorias lógicas, a que Kant viria a chamar as categorias do entendimento, determinam as categorias gramaticais e as regras sintácticas. A lógica determinou a constituição das gramáticas como ciências normalizadoras das diversas línguas que, submetidas a essa universal intenção normalizadora e disciplinadora, se encontram entre si estabelecendo aquela concordância de categorias gramaticais e de regras sintácticas.

Assim, a unidade das gramáticas que referia Bacon não testemunha, para Heidegger, como para Hamann e Humboldt, a existência de universais linguísticos, mas sim algo de muito diferente: o império universal da lógica,

¹³⁵ María Fernanda Benedito sustenta que esta busca heideggeriana de renovação das possibilidades ontológicas da linguagem tem que ser correlacionada com a desarticulação da linguagem e a destruição da sua função comunicativa. Heidegger teria como modelo o silêncio da fala entendida como apelo (*Ruf*) diante da morte. (Cf. *Heidegger en su lenguaje*, Madrid, (1992), 56-62). Não é este o nosso ponto de vista, como acima esclarecemos, pois esse apelo (*Ruf*) entendemo-lo como apelo à ruptura com a *Gerede*, ou seja à linguagem das vagas generalidades e a um exercício “próprio” da linguagem, entendido como um falar “por si mesmo” enraizado na existência, que não anula, mas pressupõe o destinatário, ainda que o pressuponha de um outro modo. Este ponto, como em geral o problema da alteridade, não se encontra, no entanto, suficientemente esclarecido em *Ser e Tempo*, nem talvez nas obras posteriores.

¹³⁶ „Die Griechen haben kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen “zunächst” als Rede. Weil jedoch für die philosophische Besinnung des λόγος vorwiegend als Aussage in den Blick kam, vollzog sich die Ausarbeitung der Grundstrukturen der Formen und Bestandstücke der Rede am Leitfaden dieses Logos. Die Grammatik suchte ihr Fundament in der „Logik“ dieses Logos.”, *SuZ*, GA 2, §34, 165.

império esse cujo efeito é apagar as marcas linguísticas da diversidade e singularidade das experiências históricas dos vários povos.

Desse modo, a destruição da lógica impõe-se como procedimento metodológico essencial para a libertação das gramáticas, e para que a linguagem possa mostrar-se como ela aparece ao olhar compreensivo da reconstrução fenomenológica, ou tal como ela se mostra a respeito de si mesma.

A procura da linguagem “apropriada” torna-se a partir daqui um problema central da filosofia heideggeriana, da solução do qual depende a possibilidade de um pensar-do-ser. No entanto, a intensa experimentação do falar nas zonas de fronteira da gramática e a violação da norma linguística¹³⁷ que traduzem o esforço heideggeriano posterior de ensaiar um outro exercício da linguagem devem ser entendidas de maneira adequada e não apenas no sentido negativo de uma desarticulação e destruição da dimensão comunicativa da linguagem.

Esta tarefa é preparada no seminário do semestre de Verão de 1934 integrado na *Gesamtausgabe* sob o título *Die Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*.

“A tarefa duma *libertação* da Gramática em relação à lógica necessita *previamente* de uma compreensão *positiva* da estrutura fundamental *a priori* da fala [*Rede*] em geral como existenciário e não pode ser levada a cabo simplesmente pelo melhoramento e acabamento do que é tradicional.”¹³⁸

A confrontação com a lógica levada a cabo nas *Lições de Lógica* aponta claramente no sentido de uma ruptura, cujo sentido se trata aqui de precisar: a lógica aristotélica, que se manteve praticamente inalterada ao longo da nossa história, vigorou e regeu todo o pensar ocidental, como instrumento e propedêutica do pensar e do conhecer. Através do seu império sobre as diversas gramáticas, a lógica aristotélica constitui-se como “sítio de origem da

¹³⁷ O levantamento sistemático das decisões hermenêuticas tomadas por Heidegger no campo da morfologia, da sintaxe, do léxico, para a constituição de uma linguagem apropriada encontra-se em Bernhard Sylla, *Hermeneutik der langue*, 307-362.

¹³⁸ „Die Aufgabe einer *Befreiung* der Grammatik von der Logik bedarf *vorgängig* eines *positiven* Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial und kann nicht nachträglich durch Verbesserungen und Ergänzungen des Überlieferten durchgeführt werden.“ *SuZ*, GA 2, §34, 165/166.

linguagem fáctica”, isto é, das diversas línguas tal como são efectivamente usadas para produzir os enunciados científicos e as proposições metafísicas.

Embora Heidegger aceite a definição tradicional da lógica como a ciência das estruturas formais e regras do pensar, há que ter em conta que a lógica, como ciência do *logos*, é, consoante o sentido originário da palavra *logos*, simultaneamente a ciência do pensar, do falar (*Reden*) e do dizer (*Sprechen*): “A lógica é a ciência do λόγος, da fala (*Rede*), rigorosamente, da linguagem (*Sprache*).”¹³⁹

Portanto, questionar a lógica será questioná-la nesse sentido abrangente de ciência que visa a normalização, tanto do pensar como da linguagem, sempre entendidos como unidade essencial, como articulação lógico-linguística. Destruir ou abalar a lógica significará, pois, destruir uma concepção falsa e dissimuladora, que ocultou a verdadeira essência, quer do pensamento, quer da linguagem.

Porém, não basta afirmar que a lógica impôs uma certa concepção sobre a linguagem, mas é ainda preciso saber como a impôs: as categorias gramaticais nasceram da lógica, mas esta, por seu lado, foi forjada por uma língua (a grega) a partir de uma certa maneira de pensar que pela primeira vez se afirmou no homem grego. De modo que a relação entre lógica e linguagem é, de certo modo, uma relação circular: a lógica pré-formou a nossa compreensão da linguagem, mas, por seu lado, foi criada pela linguagem, isto é, pela língua grega.

Para Heidegger, os fundamentos da Lógica devem ser buscados na ontologia grega e derivados duma certa relação do Homem com a questão do ser, que historicamente se impôs na Grécia: “A lógica não é, pois, para nós, um adestramento para um melhor ou pior método do pensar, mas o medir questionante dos abismos do ser, não é a ressequida colecção das perpétuas leis do pensar, mas o lugar da questionabilidade do homem, da sua medida.”¹⁴⁰

¹³⁹ „Die Logik ist die Wissenschaft vom λόγος, von der Rede, strenggenommen von der Sprache.“, *LWS*, GA 38, 14.

¹⁴⁰ „Die Logik ist daher für uns nicht eine Abrichtung zu einem besseren oder schlechteren Denkverfahren, sondern das fragende Abschreiten der Abgründe des Seins, nicht die vertrocknete Sammlung ewiger Denkgesetze, sondern Stätte der Fragwürdigkeit des Menschen, seiner Größe.“ *Ibidem*, 9/10.

Abalar a lógica é, pois, questionar uma certa compreensão do homem de si mesmo e uma certa compreensão do ser, que emergiram pela primeira vez entre os gregos e que dominaram e são o fundamento oculto duma tradição em que ainda permanecemos.

Ora, o que caracteriza a nossa compreensão “do que é” é o modo como ela se dá, no interior daquilo a que chamamos “ciência”. Aquilo que é ergue-se diante do homem, como objecto, isto é, como algo que está perante o sujeito, como subsistente. Indo mais fundo, pergunta-se, porém, donde emergiu esta compreensão do homem de si mesmo como sujeito e do ente como objecto? A noção de sujeito teve origem no termo grego *hypokeimenon*, o que subjaz. A ele se refere todo o dizer relativo àquilo que é, isto é, a ele se referem todos os predicados.

A lógica institui, pois, no enunciado, um modo de dizer cuja estrutura é predicar o sujeito, aquilo que subjaz, ou aquilo que é, a substância. Assim, a compreensão do ser que corresponde à lógica do enunciado proposicional é a compreensão do ser como substância, como aquilo que permanece, para além de toda a mudança.

Heidegger afirma que, para libertar a linguagem desta “lógica”, temos que romper com esta ontologia da presença e aceder à experiência originária da articulação do sentido ou da compreensão do ser, que acompanha o homem, enquanto ele vive, trabalha e se gesta a si mesmo, enquanto tempo e história. Libertar as gramáticas é, assim, uma tarefa que pode ser compreendida negativamente como destruição da lógica, mas que, positivamente, indica o retomar as possibilidades que já se encontram nas várias línguas naturais, que acompanham a existência fáctica do homem.¹⁴¹

Libertar a linguagem da lógica significará para Heidegger, em primeiro lugar reconhecer, como Humboldt, a dignidade e a importância das várias línguas

¹⁴¹ Sobre a relação de Heidegger com a gramática e a linguística ver Bernhard Sylla (*Hermeneutik der langue*, 311): “An „metaphysisch“ gegründeter Sprachwissenschaft kritisiert Heidegger zahlreiche Einzelaspekte. Die zentrale Kritik richtet sich gegen die „fatale“ grammatischen Kategorien *Subjekt* und *Objekt* und den undifferenzierten, nur aufs Seiende verweisenden Gebrauch der Kopula. [...] Neben die Gebundenheit an grammatische Kategorien ist es vor allem noch die Tendenz zur Desambiguierung, zur Eindeutigkeit, die kritisiert wird. Diese mache sich einerseits im Lexikalischen bemerkbar, insofern die Tendenz bestehe, Homonyme und Polyseme zu identifizieren uns als varianten im Wörterbuch aufzulisten, so daß sie als Einheiten handhabbar werden. Vieldeutigkeit darf nach Heidegger aber nie zu gleichrangiger Nebenordnung führen, sondern sei einerseits Zeichen für Reichhaltigkeit von Wörtern, andererseits Herausforderung zur Detektion der wesentlichen „Semantik.““

históricas, enquanto instauradores de diferentes aberturas de mundo.¹⁴² Em vez da “mesmidade” assegurada pela lógica, temos a valorização da multiplicidade e da diversidade de horizontes de sentido transportados pelas diferentes línguas faladas pelos homens.

É esta função de abertura de mundo, ou de instaurar uma compreensão pré-ontológica, que já tinha sido assinalada à linguagem enquanto *Rede*, que aqui se recupera para a linguagem fáctica, isto é, para as diversas línguas históricas, que aqui são analisadas na sua conexão com a vida dos povos, enquanto trabalham e edificam o seu mundo. A linguagem enquanto língua fundamenta-se no povo, cujo ser-histórico se trata aqui de compreender de uma forma que escapara a Humboldt: “o povo” deve ser repensado sobre o fundamento ontológico do ser do homem enquanto temporalidade.

Como acima referimos, Hamann já tinha demonstrado que, sob o domínio da lógica, se impôs um dizer que se subordina ao princípio de identidade, ignorando a irreduzível heterogeneidade das experiências, que é apropriado para enunciar a abstracção dos conceitos, mas recusa a dimensão corporal das sensações e os afectos. Contra este dizer e pensar disciplinado pela norma e pela razão, Hamann virá incitar à transgressão da norma linguística e Humboldt à reivindicação da libertação das gramáticas em relação à lógica e ao reconhecimento da pluralidade de aberturas do mundo instauradas pelas diferentes línguas.

Heidegger insere-se claramente nesta tradição (embora não a assuma explicitamente) radicalizando-a, uma vez que ele pretende realizar uma confrontação com a lógica, que pretende abalar a ontologia da presença em que esta se fundamenta. E pretende, ao mesmo tempo, fundar positivamente essa libertação das línguas naturais numa relação autêntica do homem com a temporalidade: a multiplicidade das aberturas de mundo das diferentes línguas adquire, assim, um sólido fundamento ontológico.

Embora esta conexão entre língua (*Sprache*) e povo (*Volk*) não tenha a partir de 36 ocupado um lugar central na filosofia heideggeriana da linguagem, em outras ocasiões Heidegger não deixará de afirmar que a multiplicidade de

¹⁴² Note-se que Heidegger excluía, no entanto, a possibilidade de reactivar qualquer língua antiga, ou de, pelo contrário, construir uma nova língua que acompanhasse o novo início do pensar. Trata-se, antes de modificar o uso da língua, através duma reinterpretação da gramática e exploração da etimologia. Cf. Bernhard Sylla, ob. cit., 312.

línguas e dialectos que constituem o falar dos povos¹⁴³ constitui um legado da experiência histórica que interessa preservar, como o solo em que se deve enraizar toda a possibilidade do dizer do pensar, como se encontra afirmado no ensaio sobre Hebel.

Babel não é uma maldição que se trataria de corrigir, mas a condição ontológica do homem como ser histórico e temporal, que há que positivamente assumir, para desenvolver plenamente as potencialidades ocultas da linguagem.

11. Língua, povo e história

Para a compreensão desta fundamentação ontológica da diversidade de horizontes de sentido inerentes às diferentes línguas, é essencial tomarmos em consideração a distinção estabelecida em *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* entre a temporalidade inerente às coisas e à natureza em geral ou intra-temporalidade (*Innerzeitigkeit*) e a temporalidade inerente ao ser do homem (*Zeitlichkeit*).

Se a primeira se refere a um horizonte temporal, dado como um quadro, onde os diversos factos se alinham em relação de sucessão ou de simultaneidade, a segunda coincide com o movimento de auto-gestação da existência, tal como foi posto a claro pela analítica do *Dasein* levada a cabo em *Ser e Tempo*.

Heidegger procede a uma reinterpretação da história, fundando-a nesta temporalidade inerente à existência, e tendo em conta as aquisições fundamentais de *Ser e Tempo*, segundo as quais esta pode ser exercida de forma apropriada, pelo *Dasein* que se lança em direcção à morte, assumindo a sua finitude ontológica e apropriando-se de si, como um “si mesmo”; ou, pelo contrário, e como acontece na maior parte do tempo, perdendo-se na dispersão das possibilidades e no atarefar-se inerente ao mero fazer pela vida. No primeiro caso, temos o exercício da temporalidade na sua unidade extática, no segundo a queda na presença do presente.

¹⁴³ A conexão entre língua (*Sprache*) e povo (*Volk*) é desenvolvida por Heidegger entre 1934 e 1936, em *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, Einführung in die Metaphysik, Hölderlin und das Wesen der Dichtung e Der Ursprung des Kunstwerkes*.

Em estrita correspondência com esta dupla maneira de exercer a temporalidade, temos duas maneiras de entender a história, para as quais Heidegger reserva os conceitos de historiografia (*Historie*¹⁴⁴) e história (*Geschichte*)¹⁴⁵, sendo a primeira entendida segundo o paradigma da ciência e o seu ideal de objectividade, segundo os quais o acontecer da natureza e o acontecer humano não seriam essencialmente diferentes, e a segunda, como auto-gestação de um povo a partir de si mesmo, ou como um acontecer voluntário e sapiente, do qual pode ser conservada uma notificação.

Este acontecer da história (*Geschehen*) não é o simples transcorrer (*Vorgänge*) instintivo da vida, próprio das plantas e dos animais, mas é um acontecer voluntário e consciente, fundado num saber que pode conservar-se como notificação (*Kunde*): “A vida das plantas e dos animais é a unidade instintiva característica de uma totalidade viva. O acontecer humano, pelo contrário, é *voluntário* e, por isso, *sapiente*, e na verdade não apenas em cada caso *em si mesmo*, de tal modo que o saber e o querer sejam co-determinantes para o acontecer humano no seu cumprimento, mas também enquanto este acontecer enquanto acontecer *permanece* no saber e também, de certo modo, no querer - por conseguinte, pode ser dele conservada uma notificação [*Kunde*] e, por isso, esse acontecer é susceptível de ser *investigado* [*erkundbar*].”¹⁴⁶

História e historiografia são conceitos diferentes: da história nós podemos dizer que ela é aquele acontecer de que pode ser dada e conservada uma notificação, mas esta notificação é apenas uma pré-condição, ou uma forma prévia da historiografia. A historiografia, ou a ciência da história, visa dar a inteligibilidade ou a verdade acerca da história, sendo determinada pela atitude em relação à essência da verdade. Ora, nós movemo-nos no interior do conceito de verdade como adequação do juízo ao seu objecto, ou como objectividade. A questão que podemos pôr é, no entanto, se este ideal de

¹⁴⁴ „Für das Erkunden haben die Griechen das Wort ἱστορία gebraucht. Dieses Wort bekam erst in Vorlauf ihrer eigenen Geschichte die Bedeutung von „Geschichtskunde“. Das Wort bedeutet heute als „Historie“ das Wissen um die Geschichte.“, *LWS*, GA 38, 87.

¹⁴⁵ „Wir bestimmen, mit dieser Einschränkung, *Geschichte als Sein des Menschen* [...]“, *Ibidem*, 86.

¹⁴⁶ „Pflanzliches und tierisches Leben ist eigentümlich triebmäßige Einheit eines Lebensganzen. Das menschliche Geschehen dagegen ist *willentlich* und deshalb *wissend*, und zwar nicht nur jeweils *in sich selbst*, so daß Wissen und Wille mitbestimmend wäre für das menschliche Geschehen in seinem Vollzug, sondern auch insofern, als dieses Geschehen als Geschehen im Wissen und gewissermaßen auch im Wollen *bleibt* – daß somit eine *Kunde* davon bewahrt bleiben kann und daß deshalb dieses Geschehen *erkundbar* ist.“, *Ibidem*, 86.

objectividade que a historiografia científica persegue permite dar conta daquilo que é essência da história e do que constitui o ser-histórico de um determinado evento.

De facto, para Heidegger, *Geschichte* e *Historie* não são apenas coisas diferentes, mas até certo ponto contrárias, se encarmos *Historie* no sentido moderno de ciência da história. Para esta ciência da história os acontecimentos históricos são sempre acontecimentos passados, que, porque são passados, podem ser encarados como entes que estão perante, como simples “objectos” e por isso ser concatenados segundo relações de causa e efeito, como os entes da natureza. Ora a história no sentido apropriado (*Geschichte*) é o gestar-se de si mesmo de um povo, que se apropria do seu passado e a partir dele se determina no presente e projecta no futuro. Nenhum acontecimento histórico (*Geschehen*) pode ser encarado como qualquer coisa de simplesmente passado, pois históricos são apenas os acontecimentos que uma colectividade toma como seus, trazendo-os para o presente, e determinando-se a actualizá-los como cumprimento de uma missão e entrega a um destino¹⁴⁷.

Para compreender a novidade da consciência histórica proposta por Heidegger, podemos confrontá-la não apenas com a historiografia científica, o que o próprio Heidegger repetidamente fez, mas ainda com a filosofia da história hegeliana, em cuja vizinhança Heidegger indiscutivelmente se situa, na medida em que para ambos os autores na história humana se joga simultaneamente a história do ser.

Na filosofia hegeliana da história todas as aquisições do espírito humano se vêem convertidas em etapas do espírito finito na sua marcha dialéctica em direcção à Verdade, ou ao momento final de totalização em que cada um dos momentos passados se vê simultaneamente integrado e ultrapassado, segundo categoria da *Aufhebung*.

Em Hegel, estamos perante uma consciência histórica, como consciência do devir temporal do Espírito, que dissolve todas as suas formas e as condena à

¹⁴⁷ “Das Vergangene ist nicht einfach das Vergehende, sondern das noch Bleibende, das Weiterwirkende, von früher her noch irgendwie Seiende, das von früher her west, sein Wesen treibt, das *noch Wesende* oder *das Gewesene*. Das Gewesene ist zwar immer ein Vergangenes, aber nicht jedes Vergangene ist ein Gewesenes im Sinne des von früher her Wesenden, einerseits also das *Vergangene* und andererseits das *Gewesene*, und *noch Wesende*. So unterliegt die Zeitbestimmung der Charakteristik des *Vergehens*, aber auch des *Wesens*.“, *Ibidem*, 103.

finitude e ao transitório, mas que se encontra rigidamente e otimisticamente dirigido para um *telos* no qual se anuncia a reconciliação do espírito consigo mesmo e a sua realização como Ideia.

Em Heidegger, o tempo arrasta e domina igualmente o ser do homem, não contudo segundo a lei duma inexorável dialéctica, mas como poder obscuro das várias *Stimmungen* epocais, que impõem a cada povo um certo modo de “estar afinado” com uma tonalidade afectiva. As *Stimmungen* epocais lançam e destinam o ser futuro dos povos, de modo essencialmente obscuro, mas esse ser lançado, solo comum dum povo histórico, é o passado, ou “o sido”, ao qual cada povo deve voltar, caso queira ser histórico e poder projectar-se no futuro.

O impulso para o futuro, ou o movimento de futuração ao qual corresponde o existenciário da compreensão, que lança um povo para a frente em direcção aos seus possíveis, é lançado em ricochete para trás, em direcção ao passado, tomando-o não como algo que passou ou que está a passar, mas como o sido (*das Gewesene*) ou, o que, desde o antes, ainda está a ser como tradição.

Assim, a fusão de horizontes temporais, com o seu carácter fluido e imprevisível, embora nunca casual, (como Heidegger dirá mais tarde, obscuramente destinado pelo movimento de destinação do ser) é o núcleo da consciência histórica heideggeriana¹⁴⁸, como em Hegel era a categoria dialéctica da *Aufhebung*.

Esta fusão de horizontes dá-se em certos momentos privilegiados e imprevisíveis da história (*Ereignis*)¹⁴⁹ e suporta as grandes tarefas dum povo

¹⁴⁸ Cf. Ramón Rodríguez assinala que à historicidade como condição ontológica não escapa nenhum comportamento humano, nem mesmo o trabalho científico-crítico da filosofia. Deste modo, a tradição não pode constituir um obstáculo para a filosofia, mas é, pelo contrário uma condição de possibilidade para o questionamento filosófico: “La reflexión filosófica, que, como acto de intelección, sabe de su ineludible historicidad, ha de incorporar un discernimiento histórico, que se haga cargo del horizonte preciso en que se encuentra. Sólo así, “con la apropiación positiva del pasado”, se pone un interrogar científico “en la plena posesión de sus más propias posibilidades de preguntar”.” (*Idem, Hermeneutica y Subjectividad*, 40).

¹⁴⁹ Alexandre de Sá contrapõe a categoria de “*Ereignis*”, como exposição e entrega ao ser, ao conceito de “mobilização total” desenvolvidos pela ideologia nacional-socialista, que impregnava o contexto histórico-linguístico da Alemanha nos anos 30, em que se inscrevem as *Lições de Lógica*: “Mas, na pertença do Dasein ao ser, a apropriação do Dasein pelo ser–apropriação que o carácter originário da morte assinala – tem aqui um carácter diametralmente oposto à apropriação da vida pelo poder. Esta oposição é a chave para a compreensão do conceito heideggeriano de acontecimento-de–apropriação (*Ereignis*) [...] A pertença do Dasein ao ser abre neste não uma subordinação a uma instância de poder que o submete, mas a sua vinculação a um acontecimento que precisa dele para que ele mesmo seja enquanto essência, enquanto Wesen entendido no sentido verbal de uma essencialização (*wesung*). (*Idem, “Da Morte à Origem: Heidegger e os vindouros”, in A Morte e a Origem – Em torno de Heidegger e de Freud*, 61).

histórico, enquanto trabalho e criação das grandes obras que, como se encontra dito em *A Origem da Obra de Arte*, são sempre criações linguísticas. A obra articula e traz ao presente esta fusão de horizonte, fazendo brilhar na sua aparência “um mundo”.

Se, até certo ponto, Heidegger mantém esse conservar do passado e a criação do novo característicos da dialéctica hegeliana, lembremo-nos, no entanto, que a dialéctica é o movimento inerente ao autodesenvolvimento do Espírito Universal ou da Ideia, de que o Espírito de cada povo (*Volksgeist*) é um momento ou uma forma transitória. Outra coisa muito diferente se passa em Heidegger, para quem a dinâmica da existência de cada povo é, por si mesma, criadora de mundo e de história, graças à súbita e imediata fusão de horizontes temporais, que acontece no acontecer propriamente histórico ou *Ereignis*. O mundo de cada povo histórico repousa na sua própria temporalidade como uma totalidade viva e em crescimento, e não é um degrau da marcha progressiva do Espírito do Mundo (*Weltgeist*) em direcção à Liberdade, como em Hegel.

Para Heidegger a história não tem assim um sentido preciso, ou, pelo menos não podemos aceder a ele, nem torná-lo inteligível, sendo antes uma irreduzível multiplicidade, que se encontra e entrechoca, num movimento essencialmente e obscuramente destinado pelo tempo - ou, como mais tarde Heidegger dirá também, pela história do ser¹⁵⁰, que se revela, subtraindo-se e ocultando-se, envolvendo assim a marcha da história humana num fundo de opacidade e de mistério.¹⁵¹

Esta opacidade fundamental do poder do tempo que suporta e destina a história tem como consequência que as diversas aberturas de mundo são

¹⁵⁰ Cf. Ramón Rodríguez (ob. cit., 42): “La idea de una historia del ser es la invitación a pensar lo histórico no a partir de un proceso que transcurre, sino de este enviarse (*Sichzuschicken*) y sustraerse (*Sichentziehen*) del ser. De ahí que el concepto histórico de época miente, desde este punto de vista, no un determinado corte en la sucesión de los hechos históricos, sino el aparecer de una figura del mundo a partir de la *epojé*, de la abstención o retraimiento del ser.”

¹⁵¹ Esta obscuridade essencial do poder do tempo faz com que a tradição tenha um aspecto negativo e se converta em fonte de encobrimento, como sublinha Ramón Rodríguez (ob. cit., 40): “Pero si bien la historicidad ontológica hace necesaria una reflexión histórica que asuma conscientemente lo que somos, tal necesidad se ve reforzada por la convicción [...] de que la estructura de transmisión no garantiza la inteligibilidad de lo transmitido, sino que más bien nos lo entrega como un contenido opaco, que actúa sin mostrar su propio poder. De esta forma encubre, más que descubre. Es el aspecto negativo de la tradición, que se encuentra en la base de las cautelas metodológicas. Toda la consideración heideggeriana del pasado se encuentra, en *Ser y tiempo*, transida de esa doble conciencia: que posibilita nuestra comprensión del mundo, siendo a la vez la fuente de su encubrimiento.”

incomensuráveis, isto é, cada povo vive no seu mundo e interpreta-se a si mesmo a partir da sua própria história, sem que para tal possa ser procurado outra justificação ou fundamento.

Esta incomensurabilidade das aberturas de mundo instituídas pelas diversas línguas históricas choca com a tese heideggeriana da supremacia da cultura europeia em conexão com a ideia da transmissão do legado da origem grega, no entanto há que sublinhar que esta *ubris* europeísta de Heidegger se foi esbatendo a partir de 1959, data da conferência *Hölderlins Erde und Himmel*, em conexão com a tese da igual dignidade ontológica das várias civilizações resultantes dos vários envios do ser.¹⁵²

12. A língua como *Ereignis*

Porém, se a história (*Geschichte*) é um acontecer, nem todo o acontecer pode ter por si mesmo a dignidade de ser histórico, pois histórico é só aquele acontecimento “inaugural” que assinala a determinação dum povo, e que pode ser repetido e actualizado, como força imanente e projectiva que mantém esse povo como tal e o faz existir no âmbito da história: “A História [*Geschichte*] é um acontecimento propício [*Ereignis*] na medida em que ele *acontece* [*Geschieht*]”¹⁵³.

Para determinar verdadeiramente a essência da história é preciso clarificar a noção de *Ereignis*¹⁵⁴ que aparece em *Logik...*, e que terá uma importância

¹⁵² Embora Heidegger defendesse a tese da supremacia da cultura europeia em conexão com a ideia da transmissão do legado da origem grega, esta tese foi-se esbatendo a partir de 1959, data da conferência *Hölderlins Erde und Himmel*, pressupondo a partir daí a igual dignidade ontológica das várias civilizações resultantes dos vários envios do ser. Cf. Maria Adelaide Pacheco, “A Europa como Legado em Gadamer”, in *Razão e Liberdade II*, 1425.

¹⁵³ „*Geschichte* ist ein Ereignis, sofern es *geschieht*.“, *LWS*, GA 38, 87.

¹⁵⁴ Cf. É indispensável ter em conta a centralidade do termo alemão *Ereignis* assim como o campo semântico que lhe foi associado pela estratégia linguística do segundo Heidegger: “No alemão, o er- tem 3 significados-base: conseguir/alcantar algo por completo ou antecipar este alcance (*erhalten*, *ersteigen*, etc), o deixar aparecer/desabrochar/brotar algo (*erwarten*, *erhoffen*), o início originário de algo e o seu crescimento, num acontecimento ou processo de carácter transformador (*erschauen*, *erröten*, *erblühen*). Para além disso é também útil saber que o er- provém do alto-alemão ar-, ir-, ou ur-, estando portanto numa relação de proximidade com o prefixo ur- que exprime a origem, a originariedade. Vê-se nitidamente que o er- alemão reúne em si uma espécie de matriz essencial dos traços fundamentais do *Ereignis*: originariedade, transformação, carácter da *physis* originária, *gelassenheit*, antecipação utópica da integração completa, do inteiro, da união, do uno. O er- não apenas ganha uma função lexical, é antes elevado, embora encobertamente, ao estatuto de palavra-chave da filosofia heideggeriana após a *kehr*.” (Bernhard Sylla, “A Origem e a Fala da *Langue* em Heidegger”, in *A Morte e a Origem - Em torno de Heidegger e de Freud*, 174). Sobre a problemática da tradução de “*Ereignis*” para português Cf. Bernhard

fulcral na obra posterior de Heidegger. O termo *Ereignis* não designa todo o acontecer (*Geschehen*), mas permite demarcar, em todo o acontecer, aquele que é histórico daquele que, pertencendo à história, é, no entanto, não-história, no mesmo sentido em que dizemos que o vale pertence à montanha.

Ereignis designa aquele acontecer significativo pelo qual um povo se gesta a si mesmo, projectando-se no futuro, a partir do seu passado. *Ereignis* é o acontecer instantâneo da verdade, ou o acontecer instantâneo da resolução (*Entschlossenheit*) em que um povo se decide, colectivamente, a tomar a cargo o seu próprio destino, ou a sua própria determinação (*Bestimmung*) fazendo, assim, história.

Histórico em sentido apropriado não é, assim, nunca um acontecimento passado, nem um acontecimento simplesmente presente, nem uma utopia projectada num longínquo e vago futuro. Histórico é o *Ereignis*, o acontecimento propício, em que um povo se experimenta a si mesmo na unidade nos três êxtases temporais, em que passado, presente e futuro se articulam de modo simultaneamente luminoso e misterioso.

O *Ereignis* não designa apenas o acontecer humano, mas um acontecer no qual o que está em jogo é a compreensão do ser. Assim, o *Ereignis* assinala um acontecer em que não acontece apenas a história dum povo, nem a história do homem, mas onde acontece um modo particular de entrega do ser. No *Ereignis* o ser apropria-se do homem e o homem apropria-se do ser e essa recíproca apropriação dá-se na linguagem e pela linguagem.

A linguagem é, pois, na sua essência, um acontecer, o que significa que ela não tem apenas a função de comunicar informações acerca da história, nem de “evocar” eventos, mas que ela é um acontecer ontológico, que funda a história. Assim, podemos compreender a afirmação de Heidegger em *Hölderlin e a Essência da Poesia* de que a linguagem é “o supremo acontecimento da existência humana”, “o acontecimento que dispõe da mais elevada possibilidade de ser do homem”.

A linguagem não é, assim, apenas um instrumento de que o homem dispõe, isto é, não pode ser tomada como um ente intra-mundano, mas tem a função

Sylla, em “Heideggers *Er-eignis* auf Portugiesisch”, in *Heideggers Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main, 2009, 463-472.

de instaurar uma abertura ontológica, na qual os entes podem aparecer com a configuração total de um mundo. E o abrir lógico-linguístico dessa abertura é propriamente aquele acontecer a que se chama na terminologia heideggeriana o *Ereignis*.

Nesta consideração da linguagem como *Ereignis* estão em jogo as diferentes línguas históricas como tendo a função essencial da criação do mundo de um povo histórico, entendendo por “mundo” não apenas as obras de arte, as criações da técnica, as religiões, mas a totalidade dum modo de interpretar-se a si mesmo e a tudo o que é.

“ Apenas onde há linguagem há mundo, quer dizer esta esfera em permanente transição de decisão e de obra, de acção e de responsabilidade, mas também de arbítrio e de ruído, de decadência e de confusão. Somente onde reina mundo há história[...] a linguagem não é um instrumento disponível, mas aquele acontecimento propício que dispõe da mais alta possibilidade de ser do homem.”¹⁵⁵

O uso desta categoria de mundo esclarece esta dimensão *poiética* da linguagem, pelo seu contraste com o mundo, tomado como ideia da razão teórica. O mundo como ideia da razão teórica representa o impulso da razão teórica para a totalização do edifício do saber, isto é, para nada deixar de fora das sínteses dum entendimento legislador da natureza. Ora a categoria de mundo em Heidegger é uma categoria que não aponta para uma subjectividade que legisla sobre os objectos, isto é, sobre a natureza, mas para um *Dasein* que, enquanto falante de uma língua histórica, assume a responsabilidade pelo desvelamento do ser.

Na medida em que acolhe o desvelamento do ser o *Dasein* reúne a dispersão e do caos faz um mundo, e este acontece nesse acontecer prévio que é a linguagem falada por um povo histórico: “Mundo não é uma ideia da razão teórica, mas mundo notifica-se na notificação do ser histórico e esta notificação é o ser revelado do ser do ente no mistério. Na notificação e através dela vigora o mundo.

¹⁵⁵ „. Nur wo Sprache, da ist Welt, das heißt: der stets sich wandelnde Umkreis von Entscheidung und Werk, von Tat und Verantwortung, aber auch von Willkür und Lärm, Verfall und Verwirrung. Nur wo Welt waltet, da ist Geschichte.[...] Die Sprache ist nicht ein verfügbares Werkzeug, sondern dasjenige Ereignis das über die höchste Möglichkeit des Menschseins verfügt“, *HWD*, GA 4, 37/38.

Porém, esta notificação acontece no acontecer originário da linguagem. Nela acontece o estar exposto ao ente, acontece a entrega ao ser.¹⁵⁶

A essência do *logos*, enquanto linguagem, não aponta, assim, para a univocidade da lógica, nem para o ser como presença, mas para o ser como evento histórico-temporal que acontece na língua de um povo e o constitui, assim, como histórico.

13. Linguagem e poesia

Com a comunicação realizada na conferência de 1936, em Roma, sob o título *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, Heidegger tornou público o seu novo caminho da meditação sobre a linguagem, que inaugurara já em 1934 com as lições dos dois semestres de 1934, respectivamente sobre a Lógica e os Hinos de Hölderlin.

Embora essa meditação tenha exaltado em Hölderlin o poeta da poesia e o grande tradutor da poesia grega, ela ocupar-se-á em seguida também de outros poetas de língua alemã, como Rilke (“Wozu Dichter?”, in *Holzwege*), Stephan George (“Das Wesen der Sprache” e “Das Wort” in *Unterwegs zur Sprache*) e Georg Trakl („Die Sprache“ e „Die Sprache im Gedicht“, in *Unterwegs zur Sprache*).

Esta viragem de Heidegger em direcção à poesia não representa nenhum desvio relativamente aos problemas filosóficos que constituíam o eixo central de *Ser e Tempo*, significando antes uma continuação e um aprofundamento da sua investigação sobre o ser da linguagem, tornada necessária pela sua própria experiência das dificuldades em romper com a linguagem da tradição metafísica.¹⁵⁷

Como acima referimos, já nas *Lições de Lógica* Heidegger afirmara que as várias línguas são a poesia originária comum a um determinado povo. Poesia e

¹⁵⁶ „Welt ist nicht eine Idee der theoretischen Vernunft, sondern Welt kündigt sich in der Kunde des geschichtlichen Seins, und diese Kunde ist die Offenbarkeit des Seins des Seienden im Geheimnis. In der Kunde und durch sie waltet die Welt.

Diese Kunde aber geschieht im Urgeschehnis der Sprache. In ihr geschieht die Ausgesetztheit-in das Seiende, geschieht die Überantwortung an das Sein.“, *LWS*, GA 38, 168.

¹⁵⁷ Cf. a obra hoje clássica de Hans Jaeger, *Heidegger und die Sprache* (Bern, 1971): „Heidegger war an dem Punkt angelangt, wo er spürte, daß die Sprache von Sein und Zeit nicht mehr ausreichte. Er hat ja selbst erklärt, warum er den Schluß des ersten Teils von Sein und Zeit nicht beendet konnte. Ihm fehlt die dazu angemessene Sprache. Dazu brauchte der Denker den Dichter.“ (Ob. cit., 50).

linguagem mantêm ente si uma ligação tão essencial, precisamente porque cada língua histórica é o acontecer fundamental (*Ereignis*) no qual um povo se expõe ao desvelamento histórico-temporal do ser e assim lhe advém o poder de instituir e criar o seu mundo histórico: “A essência da linguagem está aí, onde ela acontece como poder criador de mundo, isto é, onde ela começa a modelar e estruturar o ser do ente. A linguagem originária é a linguagem da poesia.”¹⁵⁸

Os poetas dão voz à vontade de soberania de um povo que impõe a si mesmo uma certa interpretação daquilo que é e lhe dá a forma de um mundo. Na linguagem poética conserva-se e transmite-se a decisão (*Entschlossenheit*), pela qual um povo se projectou e se conservou na história: ela representa “o domínio do centro de existência histórica do povo que cria e conserva mundo”.¹⁵⁹ A poesia realiza, assim, a essência da linguagem como ditado poético, precisamente porque acolhe e interpreta o apelo do ser de acordo com a memória de um povo histórico.

Se a linguagem tem, no seu exercício apropriado, esta função de levantar um mundo, é porque a palavra tem o poder não apenas de nomear, mas de ao nomear, fundar, doar e instituir um sentido permanente capaz de ordenar o caos e a desordem criados pela voracidade do tempo. A linguagem institui um sentido permanente, capaz de reunir a dispersão e alicerçar as grandes criações colectivas da religião, do Estado e ainda a totalidade das obras criadas pela arte e pelo trabalho.

O Estado é o ser histórico do povo e representa o poder de um povo impor a sua vontade de gestar-se a si mesmo a partir do seu passado e da sua tradição, e por isso o seu fundamento originário é a linguagem enquanto ditado poético: “O Estado é apenas, na medida em que e enquanto acontecer a

¹⁵⁸ „Das Wesen der Sprache west dort, wo sie als weltbildende Macht geschieht, d.h. wo sie das Sein des Seienden im voraus erst vorbildet und ins Gefüge bringt. Die ursprüngliche Sprache ist die Sprache der Dichtung.“, *LWS*, GA 38, 170.

¹⁵⁹ Bernhard Sylla sublinha o contexto histórico do seminário do semestre de Verão de 1934, vendo aí os indícios de um primeiro distanciamento de Heidegger em relação ao nazismo. Este distanciamento seria particularmente evidente na determinação do conceito de “povo” (*Volk*) a propósito do qual Heidegger rejeita a compreensão habitual e também partilhada pelo nacional-socialismo do povo como corpo, alma ou espírito, contrapondo-lhe a tese de que um povo se fundamenta na decisão relativa ao ser, que se expressa no pensar e no poetar: “In der anschließenden breiten Diskussion des Volksbegriffs werden die üblichen und implizit auch nationalsozialistischen Auffassungen von Volk als Körper, Seele oder Geist abgelehnt. Diese Ablehnungen münden dann in die These, dass nur reine wahrhaft seinsbezogene Entschlossenheit, also ein Einsprung ins seineröffnende Denken und Dichten, Dasein als Volk gründen könne.“, *Idem*, *Hermeneutik der langue*, 300.

imposição da vontade de dominação que nasce da missão e do encargo e, inversamente, se torna trabalho e obra. O homem, o povo, o tempo, a história, o ser, o Estado – isto não são conceitos abstractos colocados como objectos para exercícios de definição, mas a relação da essência é sempre uma relação histórica. Isto quer, contudo, dizer: decidir-se desde o sido para o futuro.”¹⁶⁰

Contudo, em *Hölderlin e a Essência da Poesia* Heidegger virá pensar esse papel fundante da poesia de um modo mais radical. Pensando a essência da poesia a partir da essência da linguagem, Heidegger mostra - a partir do carácter exemplar da poesia de Hölderlin - que ela não se limita a usar a linguagem como matéria-prima disponível, mas realiza a autêntica essência da linguagem como “fundação do ser”: a poesia é a fundação do ser pela palavra e o poeta nomeia os deuses e todas as coisas, instituindo e ditando a sua significação.

Do mesmo modo, em *Der Ursprung des Kunstwerkes* de 35/36 toda a linguagem, enquanto língua falada por um povo histórico, não é poesia, pelo facto de que é poetizar originário, mas o poetizar acontece na linguagem porque esta encerra em si a essência originária da poesia. A língua dum povo que se assume a si mesmo como histórico é também a instauração da abertura ontológica originária, que desvela os entes e permite que eles apareçam na *Lichtung* do ser. E é no interior desta abertura originária que podem ter lugar as criações poéticas em sentido estrito, como a criação das obras de arte em geral: “A arquitectura e as artes figurativas, pelo contrário, acontecem sempre e já sempre só no espaço aberto do dizer e do nomear. Estão imbuídas e guiadas por este. É por isso que permanecem como caminhos e modos singulares como a verdade se rectifica na obra. São um poetizar – em cada caso e na sua respectiva forma – dentro da clareira [*Lichtung*] do ente, a qual já aconteceu, inadvertidamente na linguagem.”¹⁶¹

¹⁶⁰ „Der Staat *ist* nur, sofern und solange die Durchsetzung des Herrschaftswillens geschieht, der aus Sendung und Auftrag entspringt und umgekehrt zu Arbeit und Werk wird. Der Mensch, das Volk, die Zeit, die Geschichte, das Sein, der Staat –das sind keine abgezogenen Begriffe als Gegenstände für Definitionsübungen, sondern das Wesensverhältnis ist jederzeit ein geschichtliches, d.h., aber zukünftigewesenes Sichentscheiden.“, *LWS*, GA 38, 165.

¹⁶¹ „Bauen und Bilden dagegen geschehen immer schon und immer nur im Öffenen der Sage und des Nennens. Von diesem werden sie durchwaltet und geleitet. Aber gerade deshalb bleiben sie eigene Wege und Weisen, wie die Wahrheit sich ins Werk richtet. Sie sind ein je eigenes Dichten innerhalb der *Lichtung* des Seienden, die schon und ganz unbeachtet in der Sprache geschehen ist.“, *UKw*, GA 5, 61.

A linguagem, enquanto língua falada por um povo, vive no risco da queda e da degradação, na iminência da perda do seu poder de abrir mundo e de fazer história. Na realidade, ela vive entre os momentos altos do *Ereignis*, em que se eleva à altura dos grandes combates entre o mundo e a terra e levanta as grandes obras de arte, e a degradação e a queda na transmissão falsificada que é apenas o esclerosamento da tradição que transmite.

Até mesmo as chamadas línguas históricas estão sempre e inevitavelmente em risco de decadência e de perda da sua vocação ontológica, na medida em que estão sujeitas ao uso e à usura quotidianos, ao desgaste inerente ao servir como simples instrumento de comunicação. Por isso, é na grande poesia que se encontra salvaguardada, contra a tendência para a decadência, a vocação ontológica das línguas históricas e, pela mesma razão, Heidegger valorizará a poesia como caminho para a libertação da linguagem originária, o que deve ser compreendido em estreita ligação com a dimensão projectiva do *Entwurf*, em particular do *existentieller Entwurf zum Tode*. Efectivamente, o lançamento contra a morte implica, como vimos, a consciência de que todo o projecto de compreensão está constantemente ameaçado pela esclerose do pensamento.

Ora, como Heidegger dirá em *A Origem da Obra de Arte*, a poesia, no seu prolongado combate entre o mundo e a terra, não se limita a expor um mundo pré-existente, mas cria e institui uma nova verdade, que contudo está sempre ameaçada de ruína e perda de fundamento.¹⁶²

Esta dimensão projectiva e instituinte do novo que pertence intrinsecamente à linguagem poética - na qual reside a sua dimensão propriamente *poiética* - confere a esta o estatuto privilegiado de paradigma da linguagem apropriada e da sua originária possibilidade ontológica e, assim, apela à vizinhança e à

¹⁶² Cf. Hans Jaeger, sublinha a novidade da tematização da questão do ser e da verdade que está implicada na afirmação heideggeriana do pôr-se-em obra da verdade como a essência da obra de arte: “Was im Kunstwerk am Werk ist, ist ein “Geschehen der Wahrheit”, und die Kunst ist “das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit” des Seienden. Diese Wahrheit im Kunstwerk bedeutet natürlich nicht möglichst treue Wiedergabe des Dargestellten, auch nicht Übereinstimmung mit dem Wesen der dargestellten Dinge.”, (Ob. cit., 44).

Segundo Hans Jaeger, este pôr-se em obra da verdade como prolongado combate entre o mundo e a terra, que acontece na arte é uma reformulação do conceito de verdade de *Ser e Tempo*, na direcção de uma ruptura mais radical com a metafísica. Pensando a verdade como combate entre o mundo e a terra, Heidegger pensa-a como velamento/desvelamento: “Das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit als das Wesen des Kunstwerkes ist der “liebende Streit” von Unverborgenheit und Verborgenheit. Bisher hatten wir die Wahrheit bei Heidegger immer als “Unverborgenheit” (griechisch „alètheia“) kennengelernt. Aber das Wort mit seiner Vorsilbe Un-sagt ja schon, daß die Wahrheit immer aus dem Verborgenheit entborgen werden muß, also die Verborgenheit zu Wahrheit als Unverborgenheit gehört, mithin Wahrheit nicht ohne “Un-wahrheit” ist, was natürlich nicht Falschheit bedeutet.“, (Ob. cit., 46-47).

proximidade da filosofia. A poesia realiza e desenvolve a dimensão *poiética* da linguagem, porque pode instaurar uma abertura de mundo e vigiar essa abertura contra a tendência para o cerramento imposta pela decadência e o extravio (*Verfall*).

Assim, a linguagem pensada como *Ereignis* é, para Heidegger, a linguagem criadora, aquela que se conecta com temporalidade da criação, isto é, com o tempo dos poetas, dos pensadores e dos criadores do Estado que fundamentam o ser-aí histórico de um povo, o que será designado por Heidegger em *Hölderlins Hymnen* como “o tempo do cumes”¹⁶³.

14. Poesia e Filosofia ou diálogo entre cumes

No entanto, porque privilegiou Heidegger a poesia de Hölderlin e, a partir de trinta e três não deixou de voltar à sua poesia e de com ela estabelecer uma relação de parentesco? Esse parentesco, múltiplas vezes reafirmado tem como fundo a proximidade de Hölderlin aos gregos, com os seus deuses, a sua experiência da natureza e do sagrado.

Hölderlin era para Heidegger, como acima referimos, o paradigma do tradutor autêntico, pela sua transposição da palavra grega para o alemão, tendo o diálogo com o poeta atravessado a sua própria obra, e inspirado parcialmente a sua própria linguagem.¹⁶⁴ No entanto, Heidegger não deixa também de sublinhar a distância entre o pensar e o poetar, afirmando que o pensador diz o Ser e o poeta diz o Sagrado, e que ambas se situam numa vizinhança como a de duas montanhas cuja proximidade é também a separação. Estes cumes estão muito perto um do outro e os que os habitam compreendem-se por isso uns aos outros, mas é também nesta proximidade que se encontram separados pelos abismos que os dividem.¹⁶⁵

¹⁶³ „Die Zeit der Schaffenden – hochaufwogendes Gebirge, die Gipfel der Berge, die einsam hineinstehen in den Äther, und das heißt in den Bereich des Göttlichen. Diese Zeiten des Schaffenden ragen heraus über das bloße Nacheinander der eiligen Tage in der Flachheit des Alltäglichen und sind doch kein starres, zeitloses Darüberhinaus, sondern Zeiten aufwogend über die Erde hin, eigenes Fluten und eigenes Gesetz.“, HH, GA 39,52.

¹⁶⁴ Cf. Sobre a influência dos poemas de Hölderlin na terminologia heideggeriana, ver Hans Jaeger, ob. Cit., 51-59.

¹⁶⁵ „Diese Gipfel sind sich ganz nahe und so auch die Schaffenden, die auf ihnen wohnen müssen, wo jeder je seine Bestimmung zum Austrag bringt und von daher die Anderen auf den anderen Gipfeln von Grund aus versteht. Und doch - in dieser Nahe sind sie gerade am getrenntesten durch die Abgründe zwischen den Bergen, an denen jeder steht.“, HH GA 39, 52.

É a consciência explícita desta distância abissal do pensar ao poeta que nos permite abordar os textos heideggerianos sobre a poesia como cumprimento e execução daquilo que Heidegger pensa ser a tradução autêntica: Em *Hölderlin e a Essência da Poesia* o filósofo escuta o texto do poeta alemão, dispondo-se a ouvir nesses textos o eco do mundo grego e da sua experiência originária do ser e da linguagem e a traduzi-la para a sua linguagem de pensador.

É esta direcção interpretativa que permite a Heidegger em *Hölderlin e a Essência da Poesia* trazer à luz a experiência originária dos gregos da linguagem como “saga”: “A fundação do ser está vinculada aos acenos dos deuses. E ao mesmo tempo a palavra poética não é senão a interpretação da “voz do povo”. Assim designa Hölderlin as sagas, nas quais um povo se rememora na sua pertença ao ente no seu todo.”¹⁶⁶

A experiência grega do poetar que ressoa em Hölderlin indica que a poesia está também vinculada ao aceno dos Deuses, ela recebe os primeiros sinais do aceno dos deuses, mas interpreta-os na linguagem do povo. Os poetas estão entre os deuses e o povo, foram banidos para esse lugar “entre” ambos, lugar solitário e aparentemente insignificante, no qual se decide, no entanto, o significado de todas as coisas, quem é o homem e qual a sua morada.

O título do poema “Andenken” tornou-se para Heidegger a *Grundwort* do seu “pensar rememorante” que, pensando a partir do passado histórico (grego) consegue torná-lo vivo para o presente e frutuoso para o futuro.

Este resguardar vigilante, que salvaguarda a experiência originariamente grega como herança para os vindouros, não pode ser dissociada da função hermenêutica do intérprete, como aquele que transpõe (*übersetzt*) a verdade da obra para um outro tempo.

Ora a essência dessa missão cometida igualmente ao pensador e ao poeta não é pensada por Heidegger como repetição mimética, mas como a luta do desvelamento contra o encobrimento e a esclerose, luta cuja sucesso depende da capacidade de vinculação ao presente histórico do próprio povo.

¹⁶⁶ „Die Stiftung des Seins ist gebunden an die Winke der Götter. Und zugleich ist das dichterische Wort nur die Auslegung der „Stimme des Volkes“. So nennt Hölderlin die Sagen, in denen ein Volk eingedenk ist seiner Zugehörigkeit zum Seienden in Ganzen.“, *HWD*, GA 4, 46.

O apelo dos deuses deve chegar ao solo da pátria e estabelecer uma vinculação ao próprio povo do poeta, na língua onde ressoa a particularidade da “*Heimat*”: É na língua–mãe que se faz a aprendizagem do que é familiar e próximo, mas que permanece muitas vezes distante e alheio aos que estão nela ocupados (*besorgt*). Estes ainda não estão preparados para ter como sua pertença o mais próprio da “*Heimat*”, afirma Heidegger em *Heimkunft/An die Verwandten*, em nota rápida, mas de essencial significado.

Movendo-se entre dois horizontes histórico-linguísticos, a poesia e o pensamento movem-se entre o distante apelo dos deuses e o ser próximo dum povo, lutando para arrancar ambos ao encobrimento. Esta movimentação entre horizontes não é como um movimento contínuo, o deslizar na estrada “na qual todos podem passar ao lado uns dos outros... para se encontrarem no meio da multidão”, mas o percurso arriscado numa “vereda pejada de pedras “ na qual se movimenta o solitário pastor.

Trazer o originário apelo dos deuses a esse centro da existência histórica do povo é reunir o disperso para edificar um mundo, tarefa criadora para a qual Heidegger reserva no ensaio sobre Hebel o termo *Aufheben*, aí entendido no sentido dum recolher o que está disperso, e ainda no sentido duma elevação, transfiguração e metamorfose. Este *Aufheben* que a poesia e o pensamento realizam é, assim, sempre simultaneamente um reunir e salvar da dispersão, um conservar aquilo que singulariza um povo, dando a isso que se conserva uma nova forma.

A decisão (*Entschlossenheit*), pela qual um povo se projectou e se conservou na história é assim conservada e transfigurada na obra do poeta e do pensador. Aí, pela mediação linguística de ambos, o apelo dos deuses fala a partir do centro de existência histórica dum povo e incita-o a criar e conservar mundo.

É esta experiência essencial da linguagem que Heidegger “arranca” à poesia de Hölderlin, como experiência que nela se encontra simultaneamente revelada e oculta: toda a “tradução” da poesia de Hölderlin na linguagem do pensador é

enfrentamento polémico em direcção ao não-dito, ao fundamento impensado da palavra poética.¹⁶⁷

Em *A Origem da Obra de Arte* Heidegger fundamenta esta experiência da “verdade” feita no confronto dos textos do poeta: ampliando esta compreensão da linguagem como *Dichtung*, estendendo-a à obra de arte em geral, ele especifica esse conceito de “ditado poético”, como poder instituinte¹⁶⁸ A linguagem não se limita a nomear, mas, enquanto fala, ela institui uma interpretação daquilo que é, isto é, institui uma abertura de mundo no triplo sentido da doação de sentido, da fundação de um mundo e do início de uma época histórica: “[...] A essência do ditado poético é instituição da verdade. Compreendemos aqui o instituir num triplo sentido: instituir como doar [*Schenken*], instituir como fundar [*Gründen*] e instituir como iniciar [*Anfangen*].”¹⁶⁹

Se este poder de instituir uma nova época histórica (*Zeitalter*) pertence essencialmente à grande poesia, aquele mundo que ela patenteia não é nunca uma criação arbitrária, mas aquilo que já estava lançado no aí ser de um povo histórico. A obra de arte patenteia e resguarda esse mundo para os vindouros, e é assim origem e início - é o modo fundamental como a verdade vem a ser.

Este “pôr-se em obra da verdade” que acontece na arte é, porém, o conflito entre o mundo e a terra, entre o estar encoberto (*Verborgenheit*) e o não estar encoberto (*Unverborgenheit*), que acontecem na obra de arte e são a sua essência: “A verdade rectifica-se [*richtet sich in*] na obra. A verdade está a ser apenas enquanto combate entre clareira e encobrimento no estar-em-

¹⁶⁷Cf. O carácter polémico deste diálogo de Heidegger com a poesia é interpretado por Hans Jaeger no sentido heraclítico de *polemos* e, segundo este autor, pode ser detectado em todos os textos onde o filósofo interpreta a poesia: “Heideggers Übersetzung und Interpretation des Chorlieds aus der ‘Antigona’ ist das erste ‘Zwiesgespräch’ zwischen dem Denker und einem Dichter. Wir werden solchen Dialogen in Form von Erläuterungen von jetzt ab immer wieder begegnen. Die Erläuterung des Chorlieds ist eine ‘Auseinandersetzung’ im Sinne von Heraklits *polemos*, ein ‘liebender Streit’, bei dem Heidegger in gewisser Weise ebenfalls ‘gewalttätig’ vorgeht.” (Ob. cit., 36).

¹⁶⁸ Cristina Lafont salienta a importância da ampliação do conceito de verdade em *UKw*, com a dupla finalidade de atribuir um lugar subordinado ao saber ôntico, isto é, à ciência, e de mostrar o seu carácter derivado em relação àqueles aspectos da cultura, como a arte, a política, a filosofia que possuem uma força de “abertura de mundo” e que, graças a ela têm capacidade de “pôr em vigor a verdade”, entendida como saber ontológico de fundo. A abertura de mundo como fundação da verdade seria caracterizada pelos seguintes traços: “doação”, como acontecer do desocultamento que não depende do ente intramundano, “fundamento” como instauração de uma ordem normativa e “início” como carácter epocal e radical novidade e descontinuidade. (Ob. cit., 195-196).

¹⁶⁹ „Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit. Das Stiften verstehen wir hier in einem dreifachen Sinne: Stiften als Schenken, Stiften als Gründen und Stiften als Anfangen.“, *UKw*, GA 5, 62.

antagonismo do mundo e da terra. A verdade quer ser rectificada na obra enquanto combate do mundo e da terra.”¹⁷⁰

Visto à luz deste novo conceito de verdade, o texto poético, como todo o texto que diz algo essencial, apela por si mesmo e a partir da sua natureza veraz, à interpretação e à tradução: a obra de arte projecta uma verdade para aqueles que hão-de vir e reclama ser por eles interpretada e salvaguardada: salvaguardá-la significa, porém, acolhê-la não como substância imóvel que repousa em si mesma, mas deixá-la brilhar a partir do seu ser próprio, da sua natureza essencial de conflito entre o mundo e a terra, pois “a obra, levantando um mundo e elaborando a terra, é a contenda deste combate, no qual se conquista o não estar encoberto do ente no seu todo - a verdade.”

Ora interpretar a obra, é então, se este interpretar quer ser conforme com o ser da obra, um resguardar que é essencialmente “o instar [*innestehen*] da abertura do ente” que acontece na obra, como insistência no combate que a obra conformou. Este interpretar é, pois, exactamente o contrário da concordância, mas combate, *polemos*, que exige uma decisão: “Resguardar a obra quer dizer: o instar [*innestehen*] da abertura do ente que acontece na obra. Mas a insistência [*Inständigkeit*] do resguardar é um saber. Porém o saber não consiste num mero conhecer e representar de algo. Quem sabe verdadeiramente do ente sabe aquilo que quer no meio do ente.”¹⁷¹

Da frequência dos textos poéticos, Heidegger ainda recolhe a experiência da transmissão autêntica da tradição, ponto que para a presente investigação tem uma importância capital: a poesia é também o lugar da conservação da tradição - a tradição poética europeia, de Sófocles a Hölderlin é, para Heidegger, um diálogo que através do tempo permite que várias gerações divirjam a partir do mesmo: “Desde que o homem se coloca no permanente de um permanecer, só então ele pode expor-se ao mutável, ao vindouro e ao fugaz, porque apenas aquilo que é perseverante é mutável. Só desde que o tempo “voraz” foi dilacerado em presente, passado e futuro, existe a

¹⁷⁰ „Die Wahrheit richtet sich ins Werk. Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung in der Gegenwendigkeit von Welt und Erde. Die Wahrheit will als dieser Streit von Welt und Erde gerichtet werden.“ *Ibidem*, 50.

¹⁷¹ Bewahrung des Werkes heißt: Innestehen in der Werk geschehenden Offenheit des Seienden. Die Inständigkeit der Bewahrung aber ist ein Wissen. Wissen besteht darin jedoch nicht im bloßen kennen und Vorstellen von etwas. Wer Wahrhaft das Seienden weiß, weiß, was er inmitten des Seienden will.“ *Ibidem*, 55.

possibilidade de entrarmos em acordo sobre um permanente. Somos um diálogo desde que o tempo existe.”¹⁷²

O diálogo entre as várias gerações de poetas tem ele mesmo a forma polêmica que resulta da exposição ao poder do tempo, e é para Heidegger em *Hölderlin e a Essência da Poesia*, assim como nas *Lições de Lógica* o paradigma de uma autêntica transmissão: “Por isso, a linguagem do poeta não é nunca actual, mas sempre sido e futuro. O poeta nunca é contemporâneo. Os poetas contemporâneos deixam-se, na verdade, classificar como tal, mas permanecem, apesar disso, um contra-senso. A poesia, e com ela a linguagem em sentido próprio, acontecem só lá onde o vigorar do ser é trazido à intangibilidade superior da palavra originária.”¹⁷³

A palavra originária é, assim, para Heidegger, aquela que se vincula à origem no modo do enfrentamento polêmico e não aquela que diz o mesmo, pois só podemos entrar em acordo sobre o permanente quando nos expomos ao poder do tempo e às suas diversas *Stimmungen* epocais. A obra poética de Hölderlin aparece-lhe precisamente como paradigma e modelo desta linguagem originária, que contém em si a capacidade de ouvir o distante eco do mundo grego, e de o confrontar com o mutável, o vindouro e o fugaz. Ela é, por isso, o modelo da autêntica tradução: ela é diálogo, que é capaz de divergir a partir do mesmo, porque se expõe ao tempo e à história.

Esta tradução do grego realizada pela poesia de Hölderlin deve ser compreendida como o reverso do ocultamento instituída pela tradição metafísica. Trazendo o apelo dos deuses, e expondo-o ao poder do tempo com as suas obscuras *Stimmungen* epocais o poeta da poesia faz o reverso da tradição metafísica com a sua pretensão de universalidade e de intemporalidade.

¹⁷² „Seitdem der Mensch sich in die Gegenwart eines Bleibenden stellt, seitdem kann er sich erst dem Wandelbaren, dem Kommenden und Gehenden aussetzen; denn nur das Beharrliche ist wandelbar. Erst seitdem die „reißende Zeit“ aufgerissen ist in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, besteht die Möglichkeit, sich auf ein Bleibendes zu einigen. Ein Gespräch sind wir seit der Zeit, da es „die Zeit ist.““ *HWD*, GA 4, 39/40.

¹⁷³ „Deshalb ist die Sprache des Dichters nie heutig, sondern immer gewesen und zukünftig. Der Dichter ist nie zeitgenössisch. Zeitgenössische Dichter lassen sich zwar organisieren, aber sie bleiben trotzdem ein Widersinn. Dichtung und damit eigentliche Sprache geschieht nur dort, wo das Walten des Seins in die überlegene Unberührbarkeit des ursprünglichen Wortes gebracht ist.“, *LWS*, GA 38, 170.

Tradução é, assim, tarefa inseparável do pensar e do poeitar e, mais radicalmente, tarefa imposta ao homem pelo desvelamento histórico-temporal da verdade. A tradução apropriada terá que ser, porém, pensada ao arrepio da tradução levada a cabo no interior da história da metafísica, vinculando-se antes a este caminhar entre cumes na estreita vereda do pastor, metáfora na qual Heidegger pensava a relação entre poesia e filosofia, ou a este *polemos*, ou diálogo capaz de divergir a partir do mesmo que é a tradição poética.

Capítulo II – *A pluralidade das aberturas de mundo e o problema hermenêutico*

Perguntar pela linguagem é perguntar pelo ser do homem e o homem é um si-mesmo (*der Mensch ist ein Selbst*) afirma Heidegger nas *Lições de Lógica*. Esta mesmidade não é um género supremo no qual possam desaparecer as diferenças entre os diversos povos. A ela pode aceder-se apenas na decisão de tomar sobre si a herança de uma tradição: o nosso “ser si-mesmo” é o povo. Só esta inserção na temporalidade própria da história colectiva de um povo nos pode tornar simultaneamente solidários, sendo um com o outro, e responsáveis por nós mesmos e pela nossa determinação (*Bestimmung*): “Este triplo sentido unitário daquilo a que nós chamamos determinação deixa-nos antes de mais experimentar encargo e missão, trabalho e tonalidade afectiva na sua unidade sóbria conforme ao acontecer e, com isso, também o tempo como poder originário, que harmoniza o nosso ser e em si o determina como acontecer. Deste modo, o tempo, experimentado como a nossa determinação, não é senão a estrutura do poder [*Machtgefüge*], a grande e única *articulação* [*Fuge*] do nosso ser como um ser histórico. Ele torna-se a unicidade histórica do nosso si mesmo. Assim, o tempo é o manancial do povo histórico e do indivíduo no seio do povo. A unidade desta tripla determinação é o carácter fundamental do acontecer.”¹⁷⁴

As várias línguas históricas instituem diferentes “aberturas de mundo”, ou uma multiplicidade incomensurável de figuras da verdade, cada uma delas sendo um horizonte intransponível onde se enraízam as respectivas criações culturais e também as obras filosóficas e científicas.¹⁷⁵

Essa multiplicidade, porém, origina-se numa mesma fonte originária, o poder do tempo, que dispõe e destina a história, através do homem e da sua linguagem, a partir da *Stimmung* epocal, e não pode, por isso, ser objecto de

¹⁷⁴ „Dieser dreifach-einige Sinn dessen, was wir Bestimmung nennen, läßt uns allererst Auftrag und Sendung, Arbeit und Stimmung in ihrer geschehensmäßigen Einheit erfahren, damit auch die Zeit als ursprüngliche Macht, die unser Sein fügt und in sich als Geschehen bestimmt. Die Zeit ist so, als unsere Bestimmung erfahren, nichts anderes als das Machtgefüge, die große und einzige *Fuge* unseres Seins als eines geschichtlichen. Sie wird zur geschichtlichen Einzigkeit unseres Selbst. So ist Zeit der Quelltrunk des geschichtlichen Volkes und des einzelnen im Volk. Die Einheit dieser dreifachen Bestimmung ist der Grundcharakter des Geschehens.“, *LWS*, GA 38, 130.

¹⁷⁵ Cristina Lafont sublinha que em *UKW* o acontecer da verdade corre por duas vias diferentes: por um lado, a história intra-mundana do ente, e, por outro lado, a história do ser, que é um acontecer fáctico, mas não intra-mundano, que precede a história e a torna possível: “Debido a este estatus, la “historia del ser” (como lugar “donde se toman las decisiones esenciales de nuestra historia”) representa pues “la *historia por excelencia*”, que es siempre la del desvelamiento del ser.“, (Ob. cit., 199).

uma total explicitação discursiva.¹⁷⁶ Contudo, se essas diferenças não podem ser totalmente inteligíveis, não deixam de aparecer e tornar-se patentes nas grandes criações colectivas e de enraizar o indivíduo isolado numa comunidade, fazendo do *Dasein* não uma subjectividade encerrada em si, mas um ser um com o outro, pertencente a uma comunidade.

O exercício apropriado da existência pelo *Dasein*, como projecto sempre já previamente lançado (*geworfene Entwurf*) integra-se assim neste prévio horizonte histórico-linguístico de uma comunidade. Esta abertura do indivíduo aos outros e esta dissolução de uma certa subjectividade, ainda presente na caracterização do *Dasein* em *Ser e Tempo*, tem, contudo, o seu contraponto num certo fechamento dessa comunidade a que Heidegger chama “um povo” e que é sempre “único”, enquanto colectividade que salvaguarda a sua determinação (*Bestimmung*) na e pela língua.

Assim, contra a univocidade da linguagem a que aspira a lógica, Heidegger proclama a incontornável alteridade dos horizontes de sentido transportados pelas diversas línguas históricas, impondo o cuidado por essa alteridade como tarefa necessária, caso o homem queira ser um si mesmo ou um *Da-sein*. O ser do homem é cuidado pela determinação (*Sorge der Bestimmung*), isto é, cuidado simultaneamente por aquilo que nega as minhas pretensões a um ser absoluto, e que doa todo o sentido.

Ora, este cuidado tem uma dimensão ética, apontando para o dever de colocar o pensamento ao serviço da linguagem, ao invés do que acontece na representação comum da linguagem que a considera um simples instrumento de expressão do pensamento. Poesia e filosofia deverão estar ambas, cada uma a seu modo, ao serviço da linguagem.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Ramón Rodríguez sublinha que embora *Ser e Tempo* submeta a ideia de sujeito a uma crítica constante e a ideia de abertura ou de estado de aberto não possam entender-se como propriedades de um sujeito, o significado global da obra ainda está imbuído de um certo subjectivismo: a constituição da realidade é atribuída ao *Dasein*, que não é um sujeito epistemológico, mas a existência humana na sua facticidade. O pensamento tardio de Heidegger é a tentativa de consumir o abandono das categorias da subjectividade, abandono que teria surgido quando Heidegger se ocupa da questão da verdade do ser, como desvelamento: “La historia del ser es el modo de pensar el acontecer histórico cuando el pensamiento trata de hacerse cargo del hecho del desvelamiento. [...] “Historia del ser significa envío (destino) del ser, en cuyos envíos tanto el enviar, como lo que envía se retraen en la notificación de si mismos”.” (Ob. cit., 42).

¹⁷⁷ Cristina Lafont sublinha que é o carácter totalizante da “abertura de mundo” produzida pela linguagem que confere a Heidegger a justificação para outorgar à linguagem a sua primazia em relação a todos os fenómenos culturais: “ [...] Heidegger conceptualiza el lenguaje como instancia del elemento del “arrojamiento”, de tal modo que la “apertura del mundo” – que tiene lugar mediante él – contiene ya todo

No entanto, são as implicações metafísicas desta viragem que aqui nos interessam compreender em toda a sua extensão. Se a lógica assenta numa concepção do ser como presença, a compreensão heideggeriana da linguagem está intrinsecamente ligada à compreensão do ser como acontecer histórico-temporal: o ser desvenda-se, ocultando-se simultaneamente nas línguas dos diversos povos históricos. E essa patência do ser é sempre acompanhada de ocultação e encobrimento, como Heidegger demonstra em *A Origem da Obra de Arte*, em torno da natureza da obra de arte como luta entre o mundo e a terra.

Como acima já dissemos, os diversos horizontes de sentido transportados pelas várias línguas históricas e pelas suas criações linguísticas constituem etapas ou momentos da história do ser que, contudo, se nelas se patenteia e revela, se mantém em reserva e se oculta, conferindo assim à vida histórica um fundamento impenetrável. Estas diversas figuras histórico-linguísticas do ser e da verdade não mantêm entre si nenhum nexos lógico, nem se encaminham para uma totalização como acontecia em Hegel, apresentando-se como totalidades cerradas em si mesmas e carentes de fundamento.

O relativismo heideggeriano consiste nesta afirmação de que nunca podemos aceder a um ponto de vista exterior ao tempo, à história e à língua, mas toda a compreensão é ela mesma historicamente situada e, por isso mesmo, são-lhe inacessíveis a totalidade dos seus pressupostos.¹⁷⁸

No entanto, este relativismo não é nunca um subjectivismo, como poderia até certo ponto ser inferido de *Sein und Zeit*, onde o *Dasein* ainda podia aparecer como uma consciência que projecta um horizonte de sentido. Após *Sein und Zeit*, este horizonte de sentido é inerente às línguas faladas pelos povos e depende do movimento de destinação da história.

aquello que “puede ser abierto como verdad”. Es decir, la “apertura de mundo” que se ha producido en cada caso merced al lenguaje incluye en sí ya todas las posibilidades (de significado), las cuales hacen posible, sin duda, todo “proyecto”, pero al mismo tiempo también lo limitan...” (Ob. cit., 202).

¹⁷⁸ O relativismo heideggeriano deriva do facto de conferir à linguagem, pela sua função de abertura de mundo, o papel dum último fundamento: “El lenguaje es el único correlato que satisface completamente los tres mencionados requisitos exigidos a la “apertura del mundo” en tanto que “fundación” y, por ello, que puede tomarse como modelo para la figura del “proyecto arrojado”. Este es el caso especialmente en relación con la segunda de las propiedades – el “fundamentar” entendido como lo que establece criterios – y, por tanto, es el caso también para las cuestiones de validez, es decir, para justificar el calificar la “apertura del mundo” de “fundación de la verdad (más originaria)” o criterio último.” (Cristina Lafont, ob. cit., 203).

A consciência histórica, como consciência da historicidade do presente e da relatividade de toda a verdade, é, após *Ser e Tempo*, o único modo apropriado da consciência de si mesmo e a assunção da condição ontológica de ser-para-a-morte. Do mesmo modo, também necessariamente se afigura como problemática a compreensão daquelas criações linguísticas alheias ao nosso horizonte histórico-linguístico, pela sua radical alteridade e a estranheza com que sempre nos aparecem.

A incomensurabilidade das aberturas de mundo obriga à recolocação do problema hermenêutico sobre um fundamento radicalmente diferente. Sempre que está em causa a interpretação da acção humana e das suas criações o ideal de objectividade em que se move a ciência moderna revela-se uma impossibilidade nos seus próprios termos. Movendo-nos no interior do conceito de verdade como adequação do juízo ao seu objecto, ou como objectividade, exigimos que aquele que conhece possa abstrair-se de si mesmo, e dos seus pressupostos, para produzir um juízo capaz de coincidir com o que a coisa é, ou, pelo menos, capaz de instituir universalmente o que a coisa é para nós.

A questão que temos que colocar é, no entanto, se este ideal de objectividade que a ciência moderna persegue permite dar conta daquilo que é essência do acto hermenêutico, sempre que se trata de interpretar uma obra de arte, um acontecimento histórico ou um texto.

Neste caso, toda a compreensão é necessariamente uma transposição, ela mesma patente na expressão alemã **Übersetzen**¹⁷⁹ (**tradução**) de um horizonte histórico-linguístico para outro, ou de uma abertura de mundo para outra, transposição que implica simultaneamente uma apropriação e uma expropriação.

No traduzir está o homem dirigindo-se à fronteira, não como a um lugar neutral onde pode reinar a imparcialidade, mas como ao lugar onde deverão ser tomadas as decisões hermenêuticas fundamentais, onde tem que ser levada a cabo essa “*liebende Streit*”, que pode extrair a verdade da sua ocultação.

¹⁷⁹ „Die Rede vom *Übersetzen* als *Übersetzen* hat es inzwischen zum geflügelten Wort gebracht, das in den Betrachtungen über die „Kunst der Übertragung“ immer wieder gern zitiert wird. Und doch bleibt der hier genannte Grundzug, das Geschehen der Über- als *Versetzung* „in den Bereich einer gewandelten Wahrheit“, in seiner Tragweite zumeist unbedacht. Der mitunter mangelnden „Achtung vor der Sprach“ entstammen dann auch unzulängliche Bestimmungen zum einen der Notwendigkeit und Möglichkeit sowie, zum anderen, der wesentlichen Grenzen und Unmöglichkeiten des Übersetzens.“, Ivo de Genaro, *Logos - Heidegger liest Heraklit*, 62-63.

As questões filológicas e a preocupação de rigor associada à filologia tendem assim a ser desvalorizadas por Heidegger, em detrimento do mostrar a “luta com a palavra” que se encontra na gênese mesma da obra linguística e determina a sua compreensão genuína.

Toda a tradução implica uma movimentação entre o tempo criador da obra, que pugna à sua maneira pela conservação e plenitude da verdade, e o tempo da própria língua, que é preciso em cada caso arrancar à dispersão e à decadência, porque não sabemos quem somos se não estivermos afinados com o nosso tempo histórico.

Estas duas tarefas misturam-se e possibilitam-se reciprocamente, porque não podemos saber quem somos, se não entrarmos no diálogo com as grandes criações linguísticas que criam a possibilidade de virmos a saber quem somos, nem podemos compreender essas obras, se não começarmos a deixar emergir a questão da língua, do tempo que em cada caso somos.

Traduzir é um transpor de uma margem para outra, que é também ligação, uma aquisição e uma incorporação: mas o que afinal está em causa nessa operação hermenêutica é a linguagem e o pensamento na sua essencial e paradoxal (in)traduzibilidade.¹⁸⁰ Por isso, a linguagem é “o mais perigoso de todos os bens” - se por um lado dá ao homem a possibilidade das supremas realizações, por outro arrasta a possibilidade das supremas derrocadas.

Em toda a tradução e interpretação das grandes obras procedem-se a mutações de sentido, nas quais se decide e se joga a compreensão do ser e é por isso mesmo, e não por serem eventos datáveis, que decorrem num momento determinado do tempo, que elas são intrinsecamente temporais, isto é, históricas.

1. Hermenêutica e historicidade

É relativamente aos textos que constituem o legado da tradição filosófica que o conceito fenomenológico de tradução como apropriação expropriadora coloca

¹⁸⁰ „Es ist sogleich einsichtig, daß das Übersetzen als Wesen des Sprechens und Sagens nichts anderes expliziert als den Grundcharakter des *daseinsmäßigen* Sprechens: Der Mensch spricht *übersetzend* (ins Offene) *weil* er ek-sistierend west.“ *Ibidem*, 64.

mais interrogações, chocando com o imperativo ético de “fidelidade” e com a ideia de “tradução fidedigna” a que essa tradição nos acostumou.¹⁸¹

Vejamos, então, se este imperativo de fidelidade da tradução pode de algum modo ser compatível com a temporalidade intrínseca do acto hermenêutico (*Zeitlichkeit*) e com as condições de toda a interpretação.

Ao determinar a estrutura da compreensão subjacente a toda a interpretação, Heidegger tinha mostrado já no § 32 de *Ser e Tempo* que todo o conhecimento humano está fundado numa experiência antepredicativa de sentido ou num pressuposto que condiciona a própria busca do fundamento que seria suposto a ciência fazer.

Se a compreensão é uma projecção em direcção aos seus próprios possíveis, esses possíveis só podem ser apropriados a partir de um ter já sido, ou seja, de um retorno em direcção a um passado, que assim se constitui em algo que continua a ser, projectando-se no futuro.

Esta circularidade da compreensão é assumida, pois, não como limite negativo que restringe o alcance da interpretação, mas positivamente, como caminho e via para aquilo a que poderíamos chamar uma autêntica interpretação, dignidade a que nem todo o enunciado teórico pode legitimamente aspirar.

A articulação dos três êxtases temporais que constitui a forma de gestação da existência e da sua auto-transmissão histórica mostra como é possível a sobrevivência do passado no presente e no futuro, como parte essencial deles: a presença do passado não é a presença de algo de morto e rígido, mas a presença de algo que se mantém vivo na própria possibilidade de projecção futura, isto é, como um reservatório limitado de possibilidades que são, contudo, susceptíveis de sucessivas reactualizações. Esta fusão entre o passado e o futuro determina o presente próprio ou instante (*Augenblick*) da decisão em que o *Dasein* se apropria de si mesmo, cria a obra ou a interpretação originária.

¹⁸¹ Sobre os problemas específicos da aplicação deste conceito fenomenológico de tradução aos textos de filosofia cf. Irene Borges-Duarte em “A tradução como fenomenologia. O caso Heidegger” (*Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, 2002, 452): “Mas “aquilo que, desse modo, na *tradução* e como *tradução* vem a aparecer não é algo inteiramente novo, mas algo *marcado pela gravidade do já de antemão dito de uma determinada forma e numa configuração determinada*: o texto de um autor. Se a arte da tradução se joga entre duas línguas e entre dois mundos, que nelas moram, a arte do tradutor, enquanto veículo ontológico desse jogo, move-se além disso, *entre* duas dívidas: aquela que tem para com o dito e a que tem para com a sua *figura* fáctica concreta, para com o *texto* e o seu *autor*.”

Pelo facto de toda a interpretação implicar esta projecção é que Heidegger indica que toda a interpretação deve apropriar-se previamente das suas possibilidades reconhecendo, identificando e assumindo como tais, os pressupostos desse acto interpretativo, residindo neste regresso a si mesma a noção de círculo hermenêutico: “O cumprimento das condições fundamentais de um possível interpretar radica, antes, em não começar por desconhecer as condições essenciais para levá-lo a cabo. O decisivo não é sair do círculo, mas entrar nele de modo justo. Este círculo do compreender não é um círculo em que se move uma qualquer forma de conhecimento, mas é a expressão da estrutura existenciária do *prévio* [*Vor-Struktur*] peculiar ao próprio *Dasein*.”¹⁸²

Ora, as *Lições de Lógica* vieram esclarecer que essa antecipação de sentido ou essa estrutura existenciária do prévio é a pertença a uma tradição que se encontra sempre presente na língua de um povo histórico. Deste modo, a *Vorstruktur* da compreensão que foi em *Ser e Tempo* estabelecida como temporalidade, é depois constituída como historicidade. O passado está presente no conjunto das possibilidades prévias contidas no ter prévio (*Vorhabe*), na pré-visão (*Vorsicht*) e na pré-captação (*Vorgriff*) com que, como falantes de uma língua histórica, vamos sempre já equipados para a compreensão de algo.

A compreensão de algo como um texto, um facto histórico, ou uma obra de arte dependem de um campo de sentido basicamente transmitido e nunca de uma autoposição do sujeito - o que, se por um lado limita e restringe as possibilidades hermenêuticas, por outro lado se prefigura como condição positiva de possibilidade de compreensão.

O círculo hermenêutico nada tem, pois, de subjectivo, nem a interpretação autêntica tem nada de arbitrário, estando, pelo contrário, subordinada a um projecto de compreensão que se encontra sempre já previamente lançado. Se ninguém escapa à herança de si mesmo, não somos nunca livres em relação a esta circularidade hermenêutica que sobredetermina toda a compreensão: no

¹⁸² „Die Erfüllung der Grundbedingungen möglichen Auslegens liegt vielmehr darin, dieses nicht zuvor hinsichtlich seiner wesenhaften Vollzugsbedingungen zu verkennen. Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in hin nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst.“, *SuZ*, GA 2, §32, 153.

entanto, temos sempre a possibilidade de assumir conscientemente a nossa própria historicidade ou de estar na história sem assumi-la.

A distinção entre este modo próprio e impróprio de estar na história¹⁸³ é o que permite estabelecer a diferença entre uma consciência hermeneuticamente desenvolvida, que se sabe herdeira de uma tradição e aquela que cai na tradição, tomando-a como qualquer coisa de óbvio, e deixando assim que essa tradição morta se lhe imponha como “evidente”, encobrimdo o acesso às fontes donde se extraíram os conceitos transmitidos. Um exemplo que ilustra estas duas maneiras de estar na história podemos encontrá-lo na oposição que Heidegger estabelece entre o modo como se cai na evidente tradução de *aletheia* por adequação ou correspondência, por efeito da tradução latina de *adaequatio* ou a intenção de uma tradução originária, de que a tradução de *aletheia* por *Unverborgenheit* é exemplar. O próprio trabalho hermenêutico de Heidegger com os textos gregos ilustra esta intenção de aceder a uma tradução originária, capaz de nos introduzir no domínio a partir do qual os primeiros pensadores gregos pensaram.

Se uma consciência hermeneuticamente desenvolvida está consciente da distância histórica das fontes a que se reporta, ela está, pois, igualmente consciente da força e do peso da tradição que elas constituíram, e de que é preciso apropriar-se delas positivamente, para poder vir a desenvolver as suas próprias possibilidades de questionar: “A elaboração da questão do ser tem, pois, que extrair do mais peculiar sentido do próprio perguntar, que é um perguntar histórico, a sugestão de perguntar pela sua própria história, quer dizer, de tornar-se historiográfico, para pôr-se, como a apropriação positiva do passado, na plena posse das suas mais próprias possibilidades de questionar.”¹⁸⁴

¹⁸³ Esta distinção é retomada por João Paisana como distinção entre ser determinado imediatamente pela tradição e submetê-la à exegese, compreendendo-a como resposta expressa a uma questão que está ela mesma oculta. Esta exegese da tradição implica um momento da sua destruição, isto é, o colocá-la radicalmente em questão quanto à sua verdade, momento esse que não deve ser, no entanto, considerado como rejeição absoluta, mas como sua discussão e relativização, que a compreende como uma possibilidade de resposta, entre outras. No momento seguinte à sua necessária discussão ela pode vir a mostrar-se válida, mas o que valida a tradição é agora o diálogo e o consenso que resultaram do trabalho hermenêutico. (*Idem, História da Filosofia e Tradição Filosófica*, 30-31).

¹⁸⁴ Die Ausarbeitung der Seinsfrage muß so aus dem eigensten Seinssinn des Fragens selbst als eines geschichtlichen die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d.h. historisch zu werden, um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den Vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen.“, *SuZ*, GA 2, §6, 20-21.

A necessidade de apropriação de “situação hermenêutica” que Heidegger desenvolveu nas “*Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*” (1921/1922) aponta, por outro lado, para o presente e para a existência fáctica do *Dasein* como portadores de um sentido e de tendências interpretativas peculiares de cada geração e de cada época histórica: “Em cada geração ou numa sequência delas esclarecem-se determinadas possibilidades de entrada na história como tal, determinada compreensão fundamental do conjunto da história, determinadas avaliações de uma época singular e determinadas “preferências” por uma única filosofia.”¹⁸⁵

Na clarificação desta “situação”¹⁸⁶, isto é, do contexto vital onde se desenrolam as experiências fundamentais do presente histórico, reside a possibilidade de ganhar um horizonte “próprio” de compreensão e, em geral, da projecção de um sistema, do desenhar de novas perspectivas, de novos e inesperados desenvolvimentos de um ponto de vista, de diferentes modos de consciência.¹⁸⁷

Se é verdade que, para se compreender a “situação hermenêutica”, é preciso estar afinado com a *Stimmung* epocal, não é menos verdade que, como Heidegger repetidamente afirma, esta só pode ser compreendida a partir da consciência histórico-crítica que é capaz de compreender o presente à luz das possibilidades hermenêuticas contidas numa tradição a que se pertence e de reconhecer que nele actua de forma inelutável esse campo de sentido herdado.

¹⁸⁵ „In Jener Generation oder in einer Abfolge solcher legen sich bestimmte Zugangsmöglichkeiten zur Geschichte als solcher, bestimmte Grundauffassungen der Gesamtgeschichte, bestimmte Wertschätzungen einzelner Zeitalter und bestimmte „Vorlieben“ für einzelne Philosophien fest.“ *EpF*, GA 61, 3.

¹⁸⁶ „Der Sachgehalt jeder Interpretation, das ist der thematische Gegenstand im Wie seines Ausgelegtseins, vermag nur dann angemessen für sich selbst zu sprechen, wenn die jeweilige hermeneutische Situation, auf die jede Interpretation relativ ist, als genügend deutlich ausgezeichnet verfügbar gemacht wird.

Jede Auslegung hat je nach Sachfeld und Erkenntnisanspruch 1. ihren mehr oder minder ausdrücklich zugeeigneten und verfestigten *Blickstand*, 2. eine hieraus motivierte *Blickrichtung*, in der sich bestimmt das „als was“, in dem der Interpretationsgegenstand vorgrifflich genommen und das „woraufhin“, auf das er ausgelegt werden soll, 3. eine mit Blickstand und Blickrichtung ausgegrenzte *Sichtweite*, innerhalb deren der jeweilige Objektivitätsanspruch der Interpretation sich bewegt.“ Heidegger, *AhS*, GA 62, 346.

¹⁸⁷ A oposição entre história da filosofia e o presente histórico do filósofo aparece como oposição entre história da filosofia e sistema filosófico, mas trata-se, segundo João Paisana, de uma oposição não pertinente. O que importa é ter em mente que a consciência da própria situação é indispensável ao que o autor designa como o segundo momento da exegese da tradição, o da *construção*, na qual “se articulam as possibilidades históricas, *projectando-as unitariamente* no espaço aberto pelo questionar, sobre a coisa mesma da questão, em direcção à sua verdade” (*Idem*, ob.cit., 31). A verdade filosófica implica necessariamente “um rasto histórico”, e não pode ser nunca um acto inaugural, mas, por outro lado, ela só é possível no espaço aberto pelo questionar de algum modo enraizado no presente.

Esta imposição dum campo de sentido prévio faz-se, em primeiro lugar, pela linguagem e pelos usos linguísticos, como já nas *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* Heidegger sublinhava: “Um uso linguístico vem de uma história até nós e nasceu precisamente outrora de uma determinada experiência. A história pode perder-se no esquecimento, a tradição expressa pode retirar-se. No fluir de um uso linguístico reside um peculiar confiar na história do espírito, um agarrar da “tradição” e, na verdade, de todo o consumir histórico - da mesma maneira, também a possibilidade de todo o extravio.”¹⁸⁸

Os usos linguísticos impõem-nos, quer queiramos quer não, uma conceptualização prévia (*Vorgriff*) que delimita as possibilidades de compreensão e fixa uma tendência interpretativa: os vocábulos transportam consigo um sentido, orientando o pensamento. Mas a força da tradição está enraizada na própria vida fáctica do *Dasein* e informa ainda o contexto histórico concreto onde facticamente se desenrola a investigação: a Universidade é ela mesmo simultaneamente um produto da tradição e o contexto vital onde aqui e agora uma geração se relaciona com o passado e a tradição.¹⁸⁹

Toda a interpretação deve começar pela reflexão do intérprete sobre as ideias preconcebidas que resultam da “situação hermenêutica” em que ele se encontra: o grau de apropriação da situação hermenêutica, das suas ideias e dos seus problemas é decisivo para o destino de toda a interpretação, porque são essas antecipações de sentido que vão confrontar-se com o texto que há que interpretar.

Assim, esse texto que há que interpretar, e cujo sentido pleno só pode esclarecer-se a partir da “abertura de mundo” ou do horizonte histórico-linguístico em que se insere, como é, exemplarmente, o caso da filosofia grega, está sujeito a uma interpretação que padece necessariamente da restrição dum horizonte imposto pela situação hermenêutica do intérprete. Heidegger mostrou que a recepção de Aristóteles ilustra de que modo e até que ponto a

¹⁸⁸ „Ein Sprachgebrauch kommt aus einer Geschichte uns zu und ist je einmal aus einer bestimmten Erfahrung erwachsen. Die Geschichte kann in Vergessenheit geraten, die ausdrucksmäßige Tradition kann abreißen. Im Eingleiten in einen Sprachgebrauch liegt ein eigentümliches Vertrauen zur Geistesgeschichte, ein Ergreifen der „Tradition“, und zwar der ganz besonderen vollzugsgeschichtlichen; zugleich aber auch die Möglichkeit der Entgleisung.“, *EpF*, GA 61, 42.

¹⁸⁹ A importância da Universidade como lugar institucional da transmissão da tradição encontra-se ainda sublinhada por T. S. Kuhn em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, em termos similares. Neste caso, mostra-se como o funcionamento e as relações de poder no interior da instituição condicionam a investigação, particularmente nos períodos de “ciência extraordinária”, quando estão em causa conflitos entre teorias paradigmáticas.

interpretação foi efectivamente condicionada pelo ponto de vista imposto pela situação, quer na época do cristianismo medieval, que levou a cabo uma certa interpretação metafísica de Aristóteles e impôs a sua valorização positiva no âmbito da escolástica, quer na época contemporânea em que, por influência da ciência e da filosofia pós-kantiana, se instituiu uma interpretação gnosiológica de Aristóteles e se combateu essa valorização positiva da época medieval.

E em *Was heißt denken?*, Heidegger reafirmará esta mesma relatividade de toda a interpretação: “Chocamos frontalmente contra o sentido de toda a interpretação quando nos persuadimos que haveria uma interpretação que não fosse a dum ponto de vista, isto é, que pudesse ser absolutamente válida. Absolutamente válida não é senão, no melhor dos casos, a esfera de representações no interior da qual se situa antecipadamente o texto a interpretar. A validade desta esfera de representações que colocamos de início não pode ser um absoluto a não ser que o seu absoluto repouse sobre uma incondicionalidade e esta seja a de uma fé. A incondicionalidade da fé e a problematicidade do pensamento são dois domínios separados por um abismo.”¹⁹⁰

Uma obra filosófica situa-se no interior de uma certa esfera de representações inerentes à figura do ser imperante no contexto histórico-linguístico. E uma apropriação originária terá sempre que tentar apreendê-la a partir dessa “abertura de mundo” em que ela se integra como seu horizonte de sentido “prévio”. Contudo, este contexto histórico-linguístico, de certo modo absoluto e inquestionável, é objecto de diferentes interpretações que dependem largamente da **situação hermenêutica** em que se encontra o tradutor e o intérprete e **do ponto de vista** que é imposto por essa situação.

A interpretação autêntica, isto é, aquela que é levada a cabo por uma consciência hermeneuticamente desenvolvida, não tem, pois, como finalidade a produção de uma verdade objectiva nem definitiva sobre os textos, mas é, pelo contrário, aquela que tem consciência de mover-se entre dois horizontes

¹⁹⁰ „Man verstößt aber gegen den Sinn jeder Interpretation, wenn man der Meinung huldigt, es gäbe eine Auslegung, die beziehungslos, d. h. absolut gültig sein könnte. Absolut gültig ist im äußersten Falle nur die Vorstellungsbezirk, innerhalb dessen man den auszulegenden Text zum Voraus ansetzt. Die Gültigkeit dieses vorausgesetzten Vorstellungsbezirkes kann nur dann eine absolute sein, wenn ihre Absolutheit auf einer Unbedingtheit und zwar der eines Glaubens beruht.

Die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens sind zwei abgründig verschiedene Bereiche.“, *WhD*, GA 8, 181.

distintos e que é capaz de deixar-se conduzir ao âmbito originário de onde partiu a elaboração de uma obra e de retornar a si mesmo e ao seu próprio horizonte histórico aí produzindo um “duplo”, que não é uma cópia, nem substitui o original, mas **abre uma via de acesso para ele**.

À luz desta consciência hermenêutica, que é simultaneamente uma consciência histórica, sensível às diferenças entre o próprio horizonte histórico-linguístico e aquele a que pertence a obra a traduzir ou interpretar, que é capaz de se movimentar entre eles, aquele imperativo de fidelidade ao dito tem de ser inteiramente modificado.

2. Tradição e tradução

Esses dois horizontes, que a uma consciência histórica devem sempre aparecer como distintos, são contudo essencialmente móveis, interpenetram-se e articulam-se, pois o passado e o distante caminham sobre nós condicionando a apropriação do presente e, por outro lado, essa apropriação do passado de modo algum pode ser “objectiva”, mas é condicionada pela figura histórico-epocal do ser dominante na época presente.

É essa articulação que permite criar uma abordagem da história da filosofia que não se limita a prolongar e dar continuidade a um passado, mas retoma-o, actualiza-o e renova-o, transportando-o para o presente, fazendo assim dessa história uma tradição viva (*Überlieferung*), capaz de se projectar no futuro: “Assim, o ter sido e o futuro não são dois espaços de tempo, de tal modo que possamos deslizar de um para o outro, mas o futuro e o ter sido são em si aqueles poderes do tempo, o poder do próprio tempo no qual estamos. Nós só somos vindouros, na medida em que assumirmos o ter sido como tradição.”¹⁹¹

A relação da filosofia com a sua própria história, caso seja uma relação apropriada, é sempre simultaneamente apropriação da tradição e criação (*Zucht*), o que transforma a tradição filosófica em qualquer coisa de vivo, capaz de perdurar e persistir no tempo, tomando novas configurações: “Deste modo, nós alcançámos uma compreensão completamente diferente do tempo na sua

¹⁹¹ „So sind Gewesenheit und Zukunft nicht zwei Zeiträume, nicht derart, daß wir von einem in den anderen rutschen können, sondern Zukunft und Gewesenheit sind in sich einige Zeitmächte, die Macht der Zeit selbst, in der wir stehen. Wir sind nur zukünftig, indem wir die Gewesenheit als Überlieferung übernehmen.“, *LWS*, GA 38, 124.

temporalidade/temporalização – e, com isso, o solo, a partir do qual nós podemos, antes de tudo, determinar a história no seu carácter de acontecer. O acontecer não é um processo, mas *tradição*.¹⁹²

Não é apenas o conceito de **tradição** filosófica que assim se encontra modificado por Heidegger, mas ainda a relação íntima que este conceito de tradição mantém com o de **tradução**. De facto, para Heidegger, a tradição implica sempre uma tradução, no sentido essencial que está contido na palavra alemã de *Übersetzen*, isto é, de trans-posição histórico-temporal de um sentido que nos é dado sempre como alheio. Essa transposição é um movimento entre esse campo de sentido alheio a que pertence um texto que nos é dado pela história e o próprio, isto é, o contexto histórico-linguístico a que pertence aquele que pensa.

Assim, a tradução não implica necessariamente a transposição de uma língua nacional para outra, como Heidegger claramente indicará em *Was heißt denken?*, mas indica sempre a necessidade de uma dupla apropriação: a apropriação “originária” do alheio por um movimento de desconstrução de releituras impostas por uma tradição esclerosada, e uma apropriação do “próprio” que, enquanto o mais próximo, é sempre o mais distante e exige ser compreendido e apropriado como tal.

A unidade destes dois momentos trazidos à intimidade [*Innigkeit*] constitui o coração da tradução e é essa intimidade que faz de algumas das traduções feitas nas múltiplas línguas traduções essenciais, isto é, “pontos nodais de junção e de articulação”¹⁹³ que pertencem ao próprio movimento de destinação do ser.

A possibilidade da filosofia tomar posse das suas possibilidades de questionar resulta para Heidegger destas traduções essenciais que articulam a transmissão de uma tradição. Cada questão filosófica e cada resposta a essa questão estão sustentadas por uma decisão de assumir a tradição, que, assim,

¹⁹² „Damit haben wir ein völlig anderes Verständnis der Zeit in ihrer Zeitigkeit/Zeitigung gewonnen – und damit den Boden, von dem aus wir die Geschichte in ihrem Geschehenscharakter allererst bestimmen können. Geschehen ist kein Vorgang, sondern *Überlieferung*.“, *Ibidem*, 125.

¹⁹³ Cf. John Sallis, em “Sobre a Tradução de Platão a Heidegger”, (in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, 2002, 179): “Uma tradução essencial corresponde ... ao modo pelo qual uma língua fala ao envio do ser [*wie im Geschick des Seins eine Sprache spricht*]. É porque tais traduções inscrevem responsabilmente o dizer no interior do envio do ser (enquanto *ιδέα*, enquanto *ἐνέργεια*, enquanto *actualitas*, etc) que elas pertencem ao movimento mais interior da história, constituindo pontos nodais, pontos de junção, onde tem lugar a tradição (transmissão a partir do envio do ser).”

cada filósofo decide actualizar e fazer presente, como *Widerholung* de um perguntar essencial.

O perguntar (*fragen*) e o responder (*antworten*) que constituem a essência do pensar, isto é, da filosofia como consciência crítica e problemática, enraízam-se na responsabilidade (*Verantwortung*) de assumir o sido e trazê-lo para o presente como determinação, isto é, na responsabilidade pela actualização de uma tradição que não pode ser transmitida sem ser incessantemente traduzida.

Assim, a consciência filosófica deve assumir a historicidade inerente ao gestar-se da existência humana, colocando-se a si mesma sob o poder do tempo: “O encargo como nossa missão é a nossa determinação em sentido originário, é o poder do próprio tempo, no qual nós nos encontramos, que nos autoriza ao nosso futuro, ao mesmo tempo que nos lega o legado da nossa origem.”¹⁹⁴

A filosofia como consciência hermeneuticamente desenvolvida implica assim um pensar que se assume como responsável pela apropriação dum perguntar e responder originários e pela sua transposição para um outro contexto histórico-linguístico, ou seja, implica uma **tradução** consciente dos seus próprios pressupostos históricos e enraizada na temporalidade. Esta tomada de consciência dos seus próprios pressupostos históricos é, contudo, limitada, porque a consciência filosófica está ela também sob o mesmo poder do tempo ao qual estamos expostos e que experimentamos como disposição de ânimo (*Stimmung*), isto é, como esse fundo obscuro de emoções que arrebatam misteriosamente os povos e os lançam no meio do acontecer histórico: “Dos primórdios até ao presente actua na filosofia a interdependência interna e misteriosa entre o poder do tempo e a respectiva compreensão do ser, o respectivo domínio de um conceito de ser. Porque esta interdependência existe, fala-se de *”Ser e Tempo”*. Este não é nenhum vulgar título para um qualquer livro, mas a mais intrínseca e encoberta questão da nossa filosofia [...]”¹⁹⁵

¹⁹⁴ „Der Auftrag als unsere Sendung ist unsere Bestimmung im ursprünglichen Sinne, ist die Macht der Zeit selbst, in der wir stehen, die uns zu unserem Künftigen ermächtigt, indem sie uns das Vermächtnis unseres Ursprungs vermacht.“, *LWS*, GA 38, 127.

¹⁹⁵ „Von Anfang an bis zur Gegenwart wirkt in der Philosophie der geheimnisvolle innere Zusammenhang zwischen der Macht der Zeit und dem jeweiligen Verständnis des Seins, der jeweiligen Herrschaft eines Seinsbegriffs. Weil dieser Zusammenhag besteht, deshalb ist die Rede von „ Sein und Zeit“. Dies ist kein beliebiger Titel für irgendein Buch, sondern die innerste und verborgenste Frage unserer Philosophie [...]“, *Ibidem*, 132.

É esta exposição ao poder do tempo e às múltiplas *stimmungen* epocais que faz com que a tradição filosófica tenha um carácter plural, desdobrando-se em múltiplas tradições, de modo que a transmissão da tradição terá que ser um diálogo entre diferentes linhagens de pensadores, que são capazes de divergir e de polemizar a partir do mesmo, o que se encontra claramente afirmado em *Was Heißt Denken?*

Assim a existência de diferentes traduções e interpretações de uma obra filosófica é inevitável e decorrente da própria história e a discussão sobre essas diferenças só pode consistir numa reflexão sobre os pressupostos que pré-determinam “a direcção” de cada uma delas. Esta reflexão e este questionamento são, aliás, necessários para desobstruir o acesso às fontes, isto é, ao texto originário e entrar “no lugar de proveniência” do seu dizer.

A tradução apropriada de um texto coloca não só a necessidade desta “desobstrução”, como ainda a de uma explicitação dos pressupostos da nova proposta que assim são assumidos e expostos à contestação e ao confronto como o texto que se trata de traduzir.

Deste modo, a interpretação e a tradução poderão desenrolar-se como um diálogo (parcialmente) consciente dos seus próprios pressupostos históricos, capaz de ir para além do texto, em direcção àquilo que está para além dele, ao apelo muitas vezes inexpresso que motiva o próprio texto.¹⁹⁶

Esse apelo é o da questão do Ser, questão que interpela os diferentes pensadores ao longo do tempo, e que faz com que pensadores como Kant e Parménides, apesar de todas as diferenças do seu dizer, se movam num domínio que é “o mesmo” e que é, aliás, instituído por Parménides como o domínio comum de todo o pensar ocidental: “[...] a frase “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι” torna-se o tema fundamental do conjunto do pensamento europeu-ocidental. A sua história é, no fundo, uma sequência de variações

¹⁹⁶ Cf. Ivo de Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*: „Das Übersetzen übersetzt, wie Hölderlin schreibt „gegen die exzentrische Begeisterung“, d. h. gegen das Orientalische und den Griechen Angeborene und Natürliche, „gegen“ aber nicht als das feindliche, *contra*, sondern entgegen, in Richtung auf dieses Natürliche; es setzt zu ihm über, um es „kühner [zu] exponieren“ d. h. die Griechen in ihrem Eigenen zu „übertreffen“, somit griechisch, und d. h. schon griechischer [zu denken] als die Griechen selbst“.(Ob. cit, 80).

sobre este único tema, mesmo aí onde a palavra de Parménides não é expressamente evocada.”¹⁹⁷

A história da filosofia desenrola-se assim como um conjunto de variações sobre um **mesmo** tema e as **diferenças** entre discursos filosóficos situados em contexto histórico-linguísticos distintos devem ser correlacionadas não apenas com as diferentes aberturas de mundo em que necessariamente se inserem, mas ainda com este âmbito comum ao questionamento filosófico, que torna possível o diálogo e a confrontação entre diferentes “linhagens” de pensadores.

3. A reabilitação do preconceito em Gadamer

Se Heidegger se interessou pelo problema hermenêutico, tendo sempre em vista a questão ontológica, Gadamer toma de certo modo o caminho inverso. Partindo da crítica levada a cabo por Heidegger à ontologia da presença que está subjacente ao ideal de objectividade das ciências, ele vai pensar as consequências, para a hermenêutica das ciências humanas, da temporalidade do *Dasein* e da estrutura circular da compreensão.¹⁹⁸

Tendo iniciado os estudos de filologia clássica em 1925, com a preocupação explícita da articulação das questões filosóficas com os problemas filológicos, e tendo-se ocupado em complemento do seu trabalho académico da tradução dos pensadores gregos para o alemão, Gadamer estava em condições privilegiadas, pela frequência sábia dos clássicos e pelo seu esforço de os trazer para o presente histórico, para reflectir sobre o problema hermenêutico da tradução e enriquecer os contributos de Heidegger.¹⁹⁹

¹⁹⁷ „[...] der Spruch τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι wird das Grundthema des gesamten abendländisch-europäischen Denkens. Dessen Geschichte ist im Grunde eine Folge von Variationen zu diesem einem Thema, auch dort, wo der Spruch des Parmenides nicht eigens genannt wird.“, *WhD*, GA 8, 246.

¹⁹⁸ Visto que a hermenêutica da compreensão não poderia ter por objectivo descobrir um fundamento universalmente válido para o conhecimento, as interrogações epistemológicas relativas à metodologia das ciências humanas não tinham para Heidegger qualquer relevância, testemunhando antes a recusa em reconhecer a finitude do *Dasein*. Gadamer não retoma, no entanto, o diálogo com as ciências humanas com a intenção de estabelecer um projecto metodológico para essa área do saber, mas sim com a intenção expressa de mostrar a ausência de sentido dum tal projecto. A tese de Gadamer será de que as ciências humanas deveriam afastar-se do paradigma metodológico das ciências exactas e fundar-se num retomar do conceito de *Bildung* desenvolvido pela tradição humanista. (Cf. Jean Grondin, *L'Universalité herméneutique*, Paris, 1993, 157-164).

¹⁹⁹ Cf. Jean Grondin, em *Hans-Georg Gadamer, Eine Biographie*, Tübingen, 1999, 144-146. O autor sublinha que Gadamer conhecia melhor os clássicos que Heidegger e que ele encontrou, no período da Segunda Guerra Mundial, no regresso aos clássicos uma resposta à incerteza e ao desvario do tempo, em particular nas leituras de Píndaro, no *Evangelho de S. João*, na tradição retórica latina, na *Ética* de Aristóteles e, sobretudo, nos *Diálogos* de Platão.

Retomando o conceito de círculo hermenêutico de *Ser e Tempo*, Gadamer sublinha que essa estrutura circular da compreensão contém a possibilidade positiva de uma compreensão originária, na medida em que aponta a exigência de o intérprete não permitir que as suas intuições e antecipações de sentido se lhe imponham espontaneamente “por meio de intuições e noções populares”, exigindo que este as elabore, no confronto com “as coisas mesmas” (isto é, os textos a interpretar que se referem eles mesmos às coisas): “ele só fez no fundamental o que uma consciência histórico-hermenêutica em cada caso exige. Um compreender dirigido por uma consciência hermenêutica tem de esforçar-se por não consumir simplesmente as suas antecipações, mas torná-las conscientes para as controlar e assim poder ganhar um correcto entendimento. Isto é o que Heidegger quer dizer, quando ele exige que na elaboração do *Vorhabe*, *Vorsicht* e *Vorgriff* a partir das próprias coisas se assegure o tema científico.”²⁰⁰

O intérprete aborda sempre o texto a partir do esboço da totalidade de sentido e confronta sucessivamente essa antecipação da totalidade com o próprio texto, corrigindo esse esboço inicial, de acordo com as confirmações obtidas no decurso do trabalho hermenêutico. O intérprete não é alguém com uma razão vazia de preconceitos, mas está sempre munido de uma pré-compreensão que põe expressamente à prova, interrogando-se sobre a sua validade e a sua legitimidade.

Não se trata, assim, nem de uma razão despida de preconceitos, nem de manter a todo o custo uma opinião prévia, mas de uma abertura à opinião do outro, ou de escuta do texto. O reconhecimento da alteridade do texto não exige um abandono da opinião do intérprete, mas a abertura dum diálogo que as coloque numa relação recíproca.

Há, assim, um preconceito ou um juízo prévio (*Vorurteil*) que dirige e orienta o trabalho hermenêutico, em flagrante oposição ao ideal duma razão inteiramente liberta de preconceitos, preconizado pela *Aufklärung*. A *Aufklärung*, ao interpretar o preconceito (*Vorurteil*) como um juízo sem fundamento “na coisa mesma”, postulou que ele é sempre infundado e

²⁰⁰ “Er hat damit im Grund nur getan, was das historisch-hermeneutische Bewußtsein in jedem Fall verlangt. Ein mit methodischem Bewußtsein geführtes Verstehen wird bestrebt sein müssen, seine Antizipationen nicht einfach zu vollziehen, sondern sie selber bewußt zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von den Sachen her das rechte Verständnis zu gewinnen. Das ist es, was Heidegger meint, wenn er fordert, in der Ausarbeitung von *Vorhabe*, *Vorsicht* und *Vorgriff* aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu „sichern“.“, *WuM*, GW I,274)

totalmente ilegítimo, tendo lançado o descrédito sobre os preconceitos no seu conjunto e exigido que o trabalho científico os excluísse totalmente, o que é impossível. De facto, o "preconceito" (*Vorurteil*) não quer dizer necessariamente um falso juízo (*Urteil*). No seu conceito ele implica que ele pode ser valorizado positiva ou negativamente."²⁰¹

Esta crítica da *Aufklärung* ao preconceito liga-se, em particular, à crítica à tradição religiosa e à hermenêutica bíblica, pretendendo submeter a tradição religiosa escrita a um julgamento da razão. A hermenêutica racionalista da bíblia faz da tradição um objecto de crítica, exactamente como o faz a ciência da natureza relativamente aos testemunhos dos sentidos: a razão e não a tradição é o fundamento último da autoridade.

Ora, esta autonomia absoluta da razão, expressa na exigência kantiana "serve-te do teu próprio entendimento" ou ainda na dúvida metódica cartesiana, é para Gadamer um ideal impossível, que ignora a historicidade da razão. A destruição desta exigência global do iluminismo e a assunção da finitude da razão, assim como de uma consciência histórica são condições imprescindíveis para a construção de uma hermenêutica filosófica.²⁰²

A razão, enquanto real e histórica está sempre submetida aos dados sobre os quais ela exerce a sua acção, as grandes realidades históricas, a sociedade, o Estado, as criações linguísticas dominam as vivências e a experiência, fazendo com que nós pertençamos à história. Esta noção de pertença histórica é, em Gadamer uma noção chave para compreender aquilo que aqui se entende por preconceito: "Muito antes que nós possamos aceder à compreensão de nós mesmos, pela reflexão sobre o passado, nós compreendemo-nos espontaneamente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. O domínio da subjectividade é um espelho deformador. A tomada de consciência do indivíduo por si mesmo não é senão a luz trémula no círculo fechado da vida

²⁰¹ „Vorurteile“ heißt also dadurch nicht notwendig falsches Urteil. In seinem Begriff liegt, daß er positiv und negativ gewertet werden kann“, (*Ibidem*, 275).

²⁰² A construção da hermenêutica gadameriana está fundada não apenas no enfrentamento com o racionalismo da *Aufklärung*, mas com o Platonismo. Gadamer faz remontar a Platão o "esquecimento da linguagem" (*Sprachevergessenheit*) que marcou a filosofia no ocidente. Cf. Jean Grondin: "Nach Gadamer wolle Platon nämlich zeigen, daß man nicht durch Worte zur Erkenntnis der Dinge gelange. Er wolle sich damit von den Sophisten absetzen, die lehren, daß eine Beherrschung der Worte eine Meisterung der Sachen verbürge. Dem gegenüber müsse sich nach Platon die echte Erkenntnis so weit wie möglich von der Herrschaft der Worte befreien um zu den Dingen selbst, d.h., zu den Ideen zu streben und zu gelangen" (Idem, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, 2000, 207/208).

histórica. *É por isso que os preconceitos do indivíduo, bem mais que os seus juízos, constituem a realidade histórica do seu ser.*"²⁰³

O problema hermenêutico tem, pois, a sua raiz neste reconhecimento do papel imprescindível dos preconceitos historicamente fundados em toda a interpretação: "é necessário uma reabilitação fundamental do conceito de preconceito e um reconhecimento de que existem preconceitos legítimos, se quisermos que seja tomado em conta o modo de ser histórico e finito do homem. Assim, para uma verdadeira hermenêutica histórica torna-se formulável uma questão, a sua questão gnosiológica central: Onde deve fundamentar-se a legitimação dos preconceitos? O que distingue os preconceitos legítimos dos incontáveis preconceitos cuja superação é o indiscutível objectivo de razão crítica?"²⁰⁴

Gadamer encontra a fundamentação do preconceito na antecipação de sentido imposta pela *Vorstruktur* da compreensão. Contudo essa antecipação de sentido que guia a nossa compreensão de um texto não tem, como acima vimos, qualquer fundamento na subjectividade individual, mas na comunidade (*Gemeinsamkeit*) que nos liga à tradição. Ora esta comunidade que constitui aquilo a que chamamos uma tradição não é, como vimos aliás em Heidegger, algo de dado, mas algo que está em contínua formação, na medida em que nós participamos no acontecimento da sua transmissão.²⁰⁵

²⁰³ "Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*", *WuM*, GW I, 281.

²⁰⁴ „Es bedarf einer grundsätzlichen Rehabilitierung des Begriffs des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, daß es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will. Damit wird die für eine wahrhaft geschichtliche Hermeneutik zentrale Frage, ihre erkenntnistheoretische Grundfrage, formulierbar: Worin soll die Legitimation von Vorurteilen ihren Grund finden? Was unterscheidet legitime Vorurteile von all den unzähligen Vorurteilen, deren Überwindung das unbestreitbare Anliegen der kritischen Vernunft ist?“ (Ibidem, 281/282).

²⁰⁵ Esta valorização da tradição dá lugar em *Verdade e Método* à reavaliação da tradição humanista, pensada como um legado grego sujeito a múltiplas leituras ao longo do tempo e responsável pela elaboração de conceitos como *sensus communis*, gosto e juízo, que permitiriam dar conta da pretensão de autonomia das ciências humanas. Esta tradição teria entrado em decadência como resultado de uma estetização dos conceitos fundamentais de *sensus communis* e gosto levada a cabo por Kant em a *Crítica da Faculdade de Julgar*. Desacreditando todo o conhecimento teórico que não o das ciências da natureza, Kant teria obrigado as ciências humanas a definir-se a si mesmas em torno do paradigma metodológico. (Cf. Jean Grondin, *L' universalité de l'hermeneutique*. 163).

4. A tradição

A valorização da tradição é uma questão central da hermenêutica de Gadamer e assume aí um papel distinto daquele que lhe conferia Heidegger, para quem o papel obstrutivo da tradição metafísica assumia uma importância decisiva, impondo como tarefa o seu enfrentamento desconstrutivo, para se poder aceder à riqueza do grande início grego.

De facto, poderíamos dizer que o fascínio dos dois autores pela Grécia se refere a dois legados diferentes: num caso procura recuar-se até às possibilidades originárias contidas na indistinção da filosofia, religião e poesia dos pré-socráticos, no outro, estima-se precisamente o momento da afirmação da filosofia como atitude teórica: “Que Platão fora mais do que o precursor da “ontoteologia aristotélica”, nele divisada por Heidegger, foi sempre uma certeza para mim; e ainda que a “simples presença” (*Vorhandenheit*) não podia descrever do mesmo modo a ciência moderna e o seu ideal de objectividade e, por outro lado, o pensamento antigo na sua dedicação à *theoria*. Acompanhei bem, pois, o Heidegger tardio, perguntando pela verdade da arte, mas fiz uma espécie de opção pelos “Antigos” no seu todo.”²⁰⁶

De facto, Gadamer interpreta esse passo atrás (*Schritt zurück*) preconizado por Heidegger em direcção ao início desse envio do ser contido no legado grego, como regresso ao modelo dialógico da filosofia platónica e à noção aristotélica de *praxis*, e pensa a Filosofia como rememoração dessa antiga sabedoria que lhes está associada.²⁰⁷

Em Gadamer o legado grego é pensado como uma herança viva que foi retomada e acrescentada em diversos momentos históricos, e que possui por isso mesmo a continuidade e a autoridade de uma autêntica tradição. Esse legado é ouvido por nós através das múltiplas vozes que repetiram e actualizaram a sabedoria dos primeiros filósofos gregos, e para chegar até ele

²⁰⁶ „Daß Plato mehr war als der Vorbereiter der aristotelischen “ Ontoteologie”, den Heidegger in ihm sah, blieb mir beständig gewiß, und ebenso, daß „Vorhandenheit“ nicht in der gleichen Weise die moderne Wissenschaft und ihr Ideal der Objektivität und auf der anderen Seite das antike Denken in seine Hingabe an die „Theoria“ beschreiben konnte. So ging ich wohl mit dem späten Heidegger mit, indem ich nach der Wahrheit in der Kunst fragte, vollzog aber zugleich eine Art Option für die „Alten“ insgesamt.“ (Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main, 1989, 170).

²⁰⁷ „Hier sind wir bei dem, was wir Praxis nennen. Praxis ist dabei nicht in jenem theoretischen Sinne zu verstehen, in dem sie nichts als Anwendung von Theorie ist. Es geht um Praxis in einem ursprünglichen Sinne, in jenem griechischen Sinne, in dem Praxis einen – ich hätte fast gesagt – inaktiven Sinn hatte. Ein griechischer Brief schloß mit der Wendung εὖ πράττειν, was man übersetzt „Laß es dir gutgehen“. Wie es einem geht, das ist mit Praxis gemeint. Ob es nun gut -, ob es auch schlechtgeht, jedenfalls, daß es einem irgendwie geht, daß wir also nicht Meister und Herren unserer Lebenslage sind [...]“, (*Ibidem*, 24).

é imprescindível ouvir a tradição humanista, da qual ele fazia uma interpretação muito diversa da de Heidegger. A posição de Gadamer face à tradição humanista afasta-se radicalmente da posição de Heidegger, que se encontra fundamentada na *Carta sobre o Humanismo* de 1946.

A tradição humanista assume, pelo contrário, em Gadamer uma importância fundamental, não apenas porque ela retoma aspectos essenciais do legado grego, mas porque os retoma em conexão com o âmbito daquilo que entre nós é designado de “humanidades” e que no pensamento de língua alemã se designa de “ciências do espírito”.

Gadamer pretende fundamentar a possibilidade de autonomia do âmbito do saber relativo ao homem e à sua acção, restringindo – como Kant - as pretensões do entendimento legislador da natureza e demonstrando que este se fundamenta numa visão unilateral e meramente técnica da compreensão.

Embora partindo de Dilthey, Gadamer considera-o ainda prisioneiro das concepções metodológicas das ciências da natureza, e procura mostrar que o problema do conhecimento das ciências humanas, não é um problema de método, mas sim de redescobrir uma ideia de sabedoria inerente às antigas tradições, como a arte, a filosofia prática, a retórica, que se fundamentam numa concepção não instrumental da compreensão (*Verstehen*).

Assim, Gadamer afirma que o que constitui a cientificidade das ciências humanas não se encontra na ideia de método da ciência moderna, mas na tradição humanista: “O que constitui a cientificidade das ciências do espírito deixa-se compreender melhor a partir da tradição do conceito de cultura [*Bildung*] do que a partir da ideia de método da ciência moderna. É a *tradição humanista* à qual nós somos reconduzidos. Ela ganha na discussão contra as exigências da ciência moderna um novo significado.”²⁰⁸

A tradição humanista, nascida do renascimento italiano, e a sua concepção de cultura (*Bildung*) como meio de afirmação da humanidade do homem, representa para Gadamer uma recuperação desta ideia de sabedoria tão importante no pensamento grego. Um aspecto característico deste conceito de cultura como *Bildung* é que ele prescreve a tarefa (*Bildungsaufgabe*) da formação humana como o elevar do homem acima do particularismo, e fazê-lo

²⁰⁸ “Was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, läßt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft. Es ist die *humanistische Tradition*, auf die wir zurückverwiesen werden. Sie gewinnt im Widerstand gegen die Ansprüche der modernen Wissenschaft eine neue Bedeutung“, *WuM*, GW I, 23.

aceder à generalidade. Na *Fenomenologia do Espírito*, em torno da dialéctica do senhor e do escravo, Hegel aponta como determinação fundamental do espírito reconhecer-se a si mesmo no seu ser-outro: “Já nesta descrição da cultura prática em Hegel, reconhecemos a determinação fundamental do espírito histórico: reconciliar-se consigo mesmo, reconhecer-se no seu ser-outro.”²⁰⁹

Gadamer encontra aqui a essência da cultura - a construção de um sentido geral e comum, pelo encontro com a alteridade, tarefa que estava subjacente ao ideal grego de sabedoria, mas que necessariamente escapa ao conceito moderno de ciência e aos conceitos metodológicos com ela ligados. É nesta tarefa que Gadamer vê o verdadeiro fundamento das *Geisteswissenschaften*: “Que nas ciências do espírito, apesar de toda a metodologia da sua investigação, actua a influência da tradição, que é a sua própria essência e o seu carácter distintivo, tornar-se-á claro quando nós nos ocuparmos da história da investigação e prestarmos atenção à diferença que existe entre a história da ciência no âmbito das ciências do espírito e das ciências humanas.”²¹⁰

O que Gadamer demonstra é que assumir positivamente o círculo hermenêutico, é apropriar-se duma possibilidade de compreensão, desenvolvendo e actualizando as possibilidades que se encontram inscritas na tradição. A tradição significa um horizonte normativo em que podemos fundar a segurança de um projecto de investigação relativo à acção humana e às suas criações.

A pré-compreensão que guia o trabalho do intérprete é, em primeiro lugar, a sua própria expectativa de sentido relativamente ao assunto de que trata o texto, expectativa transcendente em relação a este, e a partir da qual pode ser compreendido o seu sentido imanente. Esta constatação de que entre o intérprete e o texto se visa “a mesma coisa” remete para a tradição em que ambos se inscrevem. Quem quer compreender tem uma ligação ao assunto que se exprime no texto devido à tradição e articula-se consciente ou

²⁰⁹ „Schon an dieser Beschreibung der praktischen Bildung durch Hegel erkennt man die Grundbestimmung des geschichtlichen Geistes: sich mit sich selbst zu versöhnen, sich selbst zu erkennen im Anderssein.“, (*Ibidem*, 19).

²¹⁰ “Daß in den Geisteswissenschaften trotz aller Methodik ihres Verfahrens ein Einschlag von Tradition wirksam ist, der ihr eigentliches Wesen ist und ihre Auszeichnung ausmacht, wird sofort deutlich, wenn wir die Geschichte der Forschung ins Auge fassen und auf den Unterschied achten, der zwischen der Wissenschaftsgeschichte auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften und dem der Naturwissenschaften besteht.“, (*Ibidem*, 287-288).

inconscientemente a essa tradição e aos múltiplos actos de fala que constituem a sua transmissão.

Esta vinculação deve ser entendida em termos não psicológicos, mas hermenêuticos, como uma vinculação ao dito, ou seja, à linguagem em que a tradição se nos dirige, à saga (*Die Sage*) que ela nos conta.²¹¹ Este facto aparentemente “evidente” de que a tradição se dirige a nós através do dito, e que esse dito seja sempre em cada caso o de uma língua determinada tem para o assunto que investigamos uma importância relevante.

De facto, se esta vinculação à tradição, segundo Gadamer, implica sempre uma tensão entre a familiaridade e a estranheza, entre a objectividade distante do saber histórico e a pertença, esse jogo entre familiaridade e estranheza é fortemente condicionado pela língua em que é contada a “saga” da tradição: uma tradição que nos fala em latim, fala-nos, a nós falantes das línguas latinas, a partir do lugar da origem das nossas próprias línguas, com as palavras que forjaram o nosso mundo, impondo-se-nos com uma autoridade que não poderá em nenhum caso ser ignorada.

É, segundo Gadamer, entre a familiaridade e a estranheza que a hermenêutica tem o seu lugar: “Ela joga entre estranheza e familiaridade que a tradição tem para nós, entre a dita objectividade histórica distante e a pertença a uma tradição²¹². *Neste entre é o verdadeiro lugar da hermenêutica.*”²¹³

5. A produtividade da distância temporal

A hermenêutica deve limitar-se a esclarecer as condições nas quais ocorre a interpretação, condições estas que são dadas ao intérprete, e não objecto de escolha ou de decisão: os preconceitos e os pressupostos do intérprete não

²¹¹ Gadamer renovou a compreensão da linguagem como *Ereignis* a partir a ideia cristã de Encarnação, tematizada em *De Trinitate* por S. Agostinho. O dogma da Encarnação forneceu-lhe o modelo teórico para a compreensão da pertença recíproca e entre “sentido inteligível” e “palavra” sensível, assim como para a compreensão do carácter de um “acontecer “ que tem o “tornar-se carnal “ do sentido. Para Gadamer, o acontecer do sentido só é possível graças à materialidade das suas múltiplas aparições e não pode ser delas isolado; no entanto, entre o ser material da palavra e o sentido que a alma há uma tensão e não uma perfeita identidade. (Cf Jean Grondin, ob. cit., 213-216).

²¹² João Paisana critica Gadamer por abolir a distinção entre tradição e consciência histórica, por efeito do seu tradicionalismo. Com efeito, para o filósofo português, a tradição desempenha um papel determinante na situação hermenêutica, mas a consciência histórica só pode ser ganha na tarefa hermenêutica de exegese dos textos, que implica sempre o questionamento, ou seja, o momento negativo e destrutivo da própria tradição. *Idem, História da Filosofia e Tradição Filosófica*, 24-25.

²¹³ „Sie spielt zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition. *In diesen Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.*“, (WuM, GW I, 300).

estão à sua livre disposição, nem ele está à partida em condições de fazer uma distinção entre preconceitos positivos e fecundos e negativos e obstrutivos.

Não podendo o acto de interpretar ser livre de preconceitos, deve apenas interessar a uma teoria hermenêutica mostrar o modo como na consciência do intérprete acontece esta separação entre os pressupostos negativos, que determinam uma incompreensão, e os positivos que podem desempenhar um papel fecundo: esta separação (*Scheidung*) pode acontecer precisamente porque esse “entre” no qual se move o trabalho do tradutor ou do intérprete é a distância temporal entre o seu presente histórico e o do texto a interpretar.

Entre o intérprete e o texto há sempre uma diferença insuperável e ela resulta da distância histórica que os separa. Ora, essa distância histórica não é, para Gadamer, um obstáculo, mas uma distância produtiva, que permite o desdobramento e a amplificação do sentido de um texto: “O sentido de um texto ultrapassa o autor, não ocasionalmente, mas sempre. É por isso que a compreensão é uma atitude não unicamente reprodutiva, mas produtiva.”²¹⁴ Esta produtividade hermenêutica da distância temporal não consiste no entanto em que futuro intérprete “compreenda melhor”, isto é, de modo mais claro ou mais consciente, face a um acto de criação inconsciente, mas sim no facto que compreender necessariamente “de modo diferente”, o que faz com que a autêntica interpretação nunca possa simplesmente mover-se no já interpretado, mas, pelo contrário, surja apenas quando já não podemos interpretar do mesmo modo, ou quando há uma expectativa defraudada de sentido.

A interpretação resulta das decisões (*Entscheidungen*) hermenêuticas do intérprete que, longe de serem casuais ou arbitrárias, consistem antes de mais nessa separação (*Scheidung*) entre os preconceitos positivos e negativos que se encontram inscritos na sua situação hermenêutica e que limitam e restringem as suas possibilidades. É a própria distância temporal que permite que se processe essa separação: ao confrontar o intérprete com um texto do passado, ela confronta-o com a origem histórica dos seus próprios pressupostos e permite a separação entre preconceitos puramente subjectivos, ligados às modas ou às ideologias dominantes no seu presente histórico, e

²¹⁴ “Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor. Daher ist Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten.”, (*Ibidem*, 301).

aqueles que falam com a autoridade da voz da tradição, e que assim podem ser escutados na sua alteridade.

Esta suspensão do próprio preconceito, não é possível para Gadamer sem esse encontro com a tradição: “Pois, enquanto um preconceito nos determina, nós não sabemos que é um juízo e não é como tal que o tomamos em consideração. Como pode ele ser posto em evidência como tal? Enquanto um preconceito estiver em jogo constante e imperceptivelmente, nós não conseguimos, por assim dizer, trazê-lo diante de nós. Para isso, é preciso, provocá-lo de algum modo. Ora, o que o pode provocar é o encontro com a tradição.”²¹⁵

Embora não seja claro o modo como o encontro com a tradição permite superar os preconceitos negativos podemos tentar compreender este processo à luz do que acima referimos: o encontro com a tradição humanista permitiria, na perspectiva de Gadamer eliminar os preconceitos metodológicos que pesavam sobre as ciências humanas.

A suspensão dos próprios preconceitos não significa, no entanto, o seu abandono: significa que são postos em questão e confrontados com um outro, ou com o que o texto nos diz. Só então os preconceitos podem estar verdadeiramente em jogo e assim permitir que a pretensão do outro à verdade²¹⁶ seja reconhecida como tal e entre também em jogo.

Esta confrontação com os textos que constituem a nossa tradição tem, assim, para Gadamer um efeito propedêutico: o duplo efeito de filtrar os preconceitos prejudiciais e negativos, de natureza puramente subjectiva, e de evidenciar o peso da tradição. Do mesmo modo, a distância temporal, esse “entre” onde se desenrola o trabalho hermenêutico do tradutor e do intérprete, que se ocupa do passado longínquo, longe de ser um inconveniente, ou um abismo insuperável,

²¹⁵ “Denn solange ein Vorurteil uns bestimmt, wissen und bedenken wir es nicht als Urteil. Wie soll es als solches zur Abhebung kommen? Ein Vorurteil gleichsam vor sich zu bringen, kann nicht gelingen, solange dies Vorurteil beständig und unbemerkt im Spiele ist, sondern nur dann, wenn es so zugesagen gereizt wird. Was so zu reizen vermag, ist eben die Begegnung mit der Überlieferung.”, (*Ibidem*, 304).

²¹⁶ Jean Grondin sublinha que Gadamer vê a verdade como adequação, mas interpreta essa a adequação como o movimentar-se do intérprete na justa direcção do texto, devendo essa direcção ser aferida de acordo com o próprio texto a interpretar. O tipo de adequação que aqui está em causa é uma concordância idêntica à que se verifica entre uma interpretação musical e a pauta a interpretar: “Die recht verstandene *adaequatio* vergißt also nie diese konstitutive Bewegung des Verstehenden auf die Sache zu. Die hier einschlägigen Ideen von Übereinstimmung, Einklang, Konkordanz, Konsonanz verdeutlichen es mit allem Nachdruck: die Wahrheit ist eine Sache von Übereinstimmung im nahezu musikalischen Sinne, insofern der Verstehende mit der Interpretandum zusammenstimmt., (*Idem, Einführung zu Gadamer*, 136/137).

é uma distância produtiva, capaz de produzir novas conexões de sentido, fazendo nascer novas fontes de compreensão que guiam uma compreensão verdadeira.

A tradição apresenta-se, deste modo, como um processo essencialmente plural e aberto capaz de desvendar novas conexões de sentido e não como anquilosamento e obstáculo no acesso à origem, como Heidegger sublinhara: “A distância temporal tem evidentemente ainda um outro sentido que não o da extinção do apropriado interesse no objecto. Ela deixa o verdadeiro sentido, que um assunto contém, pôr-se pela primeira vez a descoberto. O transbordar do verdadeiro sentido que está contido num texto ou numa criação artística nunca chega a uma conclusão, mas é na verdade um processo interminável. Não apenas são excluídas novas fontes de erro, de modo a que o verdadeiro sentido seja filtrado dos múltiplos encobrimentos, mas surgem constantemente novas fontes de compreensão que abrem insupostas relações de sentido.”²¹⁷

6. A fusão de horizontes e a alteridade

Para Gadamer, esta produtividade da distância temporal só se verifica, no entanto, na condição de que a consciência hermenêutica esteja consciente da sua própria historicidade - esta consciência histórica é aquilo a que ele chama consciência da história efectual.²¹⁸

A história efectual consiste no facto de que, quando procuramos compreender um fenómeno histórico, nós estamos sempre sujeitos aos efeitos desse

²¹⁷ „Der zeitliche Abstand hat offenbar noch einen anderen Sinn als den der Abtötung des eigenen Interesses am Gegenstand. Er läßt den wahren Sinn, der in einer Sache liegt, erst voll herauskommen. Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Text oder in einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß. Es werden nicht nur immer neue Fehlerquellen ausgeschaltet, so daß der wahre Sinn aus allerlei Trübungen herausgefiltert wird, sondern es entspringen stets neue Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren.“, *WuM*, GW I, 303.

²¹⁸ A expressão „Wirkungsgeschichte“ existia desde o século XIX, onde começou a ser usada por aquelas disciplinas que se interessavam pela investigação histórica dos efeitos da recepção de uma obra ou de um acontecimento histórico. A investigação visava a separação entre a obra e a história dos seus efeitos para poder investigá-los de modo “objectivo”, pressupondo que a consciência histórica poderia emancipar-se dos efeitos dessa história efectual. O conceito de Gadamer de “Wirkungsgeschichte” foi construído contra este pressuposto numa consciência histórica “objectiva” e livre de pressupostos, implicando, pelo contrário, uma consciência histórica que se sabe sob os efeitos daquilo que interpreta: “Das Wort “Wirkung” unterstreicht hier, daß diese Geschichte auch da am Werke ist, wo sie nicht vermutet oder wahrgenommen wird. Es ist in diesem Zusammenhang ein schönes Wort, weil es im Deutschen sowohl den Wirkungsprozeß (also die wirkende Geschichte) als auch sein Produkt (die Geschichte, aber auch unser Bewußtsein) bezeichnet. Die Vorurteile des einzelnen, die „weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.“ (*WuM*, 281) ausmachen, sind das Werk der Wirkungsgeschichte.“, (Jean Grondin, *Einführung zu Gadamer*, 145).

fenómeno que queremos entender: “Quando nós procuramos compreender um fenómeno histórico a partir da distância histórica determinante no conjunto para a nossa situação hermenêutica nós estamos já sob os efeitos da história efectual.”²¹⁹

Esta história efectual determina antecipadamente o que pode apresentar-se como problema e ser constituído como objecto de investigação, e a sua acção não depende de modo algum do grau de consciência que temos dela, impondo-se mesmo que o investigador tenha a ilusão da autonomia da sua razão e da objectividade da sua investigação.²²⁰

A consciência própria da história efectual é, por isso mesmo, imprescindível e identifica-se com a consciência da “situação hermenêutica” em que se encontra imerso o intérprete: a situação hermenêutica é determinada pelos preconceitos que levamos connosco e constitui o horizonte do presente histórico. Ela é o “aí” em que se situa o intérprete e que delimita uma perspectiva ou um ponto de vista, isto é um horizonte: “O que define o conceito de situação é precisamente o facto de que ela representa um lugar onde se está e que limita as possibilidades de visão. É por isso que o conceito de horizonte está essencialmente ligado ao de situação. O horizonte é o campo de visão que compreende e inclui tudo o que se pode ver de um ponto preciso.”²²¹

A situação hermenêutica delimita um horizonte que, por um lado, abre uma possibilidade de visão, por outro lado, tem um efeito restritivo, limitando esse campo de visão: assim, o horizonte determina antecipadamente os problemas

²¹⁹ „Wenn wir aus der für unsere hermeneutische Situation im ganzen bestimmenden historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte.“, (*WuM*, GW I, 305).

²²⁰ Cf Richard T. Gray em “Übersetzung als Wirkungsgeschichte”. O autor defende a existência de várias *Wirkungsgeschichte* actuando em simultâneo, sob a forma de diferentes tradições hermenêuticas propondo distintas interpretações para um mesmo texto, e reflecte sobre os problemas que tal facto coloca à tarefa do tradutor, designadamente na fixação de um simples glossário: „Die Erfahrung führte uns zu der Einsicht, daß der wirkungsgeschichtliche Zusammenhang, in dem Übersetzer arbeiten, deshalb wesentlich komplexer ist als der, in dem Herausgeber primärer Texte arbeiten, weil beim Übersetzen eine vielschichtige Übersetzungsgeschichte mitgedacht werden muß. Die Übersetzungspraxis befindet sich also im Schnittpunkt mehrerer Wirkungsgeschichten, sie ist nicht nur von der Rezeptionstradition des Originaltextes bedingt, sondern auch von bestimmten Übersetzungstraditionen, die ihrerseits wiederum verschiedene Wirkungsgeschichten konkretisieren und bestimmen.“, (*Idem*, art. cit., in *Göttinger Beiträge zur Internationalen Übersetzungsforschung*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1993, 686).

²²¹ „Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, daß sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeiten des Sehens beschränkt. Zum Begriff der Situation gehört daher wesentlich der Begriff des *Horizontes*. Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist.“, *WuM*, GW I, 307.

e o objecto de investigação, e, por isso mesmo, encobre e dissimula uma parte da realidade.

É a partir desta tomada de posse do próprio horizonte hermenêutico que podemos compreender adequadamente um texto da tradição na sua verdade, isto é, enquanto ele é mais do que algo “histórico”, mas, pelo contrário, é portador de um sentido, ou de uma verdade capaz de impor-se a si mesma. Heidegger afirma repetidamente que o intérprete deve admitir a alteridade do texto, procurando compreendê-lo a partir do seu próprio horizonte histórico-linguístico, e colocando-se no lugar do outro.

Na realidade, a reconstrução do horizonte histórico não é nunca o objectivo último do trabalho hermenêutico, mas um momento do processo da compreensão.²²²

Toda a interpretação se desenrola entre dois horizontes. Se o intérprete está mergulhado numa situação hermenêutica determinada pelos preconceitos que ela transporta consigo, impondo um horizonte que circunscreve o que podemos ver, esse horizonte é contudo móvel e aberto, alargando-se no confronto com o passado. De facto, só tomamos posse do próprio horizonte no confronto com o passado e com a tradição à qual pertencemos: “Na verdade, o horizonte ao qual pertencemos está em constante formação na medida em que temos que pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos. A um tal pôr à prova pertence não em último lugar o encontro com o passado e o compreender da tradição da qual viemos. O horizonte do presente não se constrói sem o passado.”²²³

²²² Cf. Richard T. Gray sublinha que a hermenêutica de Gadamer mostra que é impossível toda a tradução “objectiva” de um texto, pois reconhece a existência de um abismo entre o contexto histórico e cultural a que pertence um texto do passado e o presente histórico do seu intérprete e que, em vez da tentativa de transpor esse abismo, ele apela para uma apropriação e actualização do sentido texto: “Damit setzt Gadamer seine “philosophische” Hermeneutik, die sich als allgemeine Theorie des geisteswissenschaftlichen Verstehens begreift, von einer auf “objektive” Wiedergabe zielenden Einfühlungshermeneutik ab. Dieser Unterschied läßt sich vielleicht am einfachsten so erklären: Der Einfühlungshermeneutiker ist bemüht, den in von seinem Originaltext trennenden kulturellen und geschichtlichen Abgrund auf die Weise zu überbrücken, daß er die Bedingungen, aus denen der Text entstanden ist, zu rekonstruieren und sich quasi in den Geist des Autors zurückzusetzen versucht: der philosophische Hermeneutiker erkennt diesen Abgrund unüberbrückbar bzw. vergangene kulturhistorische Umstände als unwiederbringbar an und versucht den Originaltext sozusagen ein neuen Geist einzuhauen, indem er ihn bewußt auf seine eigene, aktuelle geschichtlich-kulturelle Situation bezieht.”, (Ob. cit., 687).

²²³ „In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen.“, *WuM*, GW I, 311.

Do mesmo modo, também não há um horizonte histórico em si, a que pertença o texto a interpretar na sua alteridade, e de que possamos apoderar-nos. Trata-se antes de nos transportarmos para esse horizonte não para coincidir com a alteridade do texto, mas para, conscientes dessa alteridade, nos elevarmos a uma generalidade mais alta.

Assim, o trabalho hermenêutico cumpre-se como uma fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*): “Há tão pouco um horizonte presente para si como há um horizonte histórico que o homem teria que ganhar. *O Compreender é muito mais o acontecer de uma fusão de tais horizontes supostamente existentes para si mesmos.*”²²⁴

Essa fusão de horizontes processa-se constantemente, de forma espontânea e não controlada, fazendo-nos cair na tradição e deixando que ela nos imponha ideias e teorias que obscurecem e distorcem aquilo que se trata de interpretar, por influência dos preconceitos negativos e subjectivos.

A realização controlada deste processo é, para Gadamer, o problema central de toda a hermenêutica, e é ela que permite uma apropriada interpretação. A realização dessa tarefa hermenêutica implica a confrontação de horizontes, por um lado, como processo de distinção (*Abhebung*), que os destaca um do outro e os confronta na sua alteridade, por outro lado, como a sua fusão e a superação dessa alteridade (*Aufhebung*). Trata-se de um processo dialéctico, cujo resultado último é uma crescente mobilidade e alargamento do nosso horizonte de compreensão.

A interpretação é uma tarefa onde a subjectividade do intérprete não tem relevância, pois o seu papel é servir de instrumento e mediador do próprio processo de transmissão da tradição²²⁵: “O próprio compreender deve ser pensado menos como uma acção da subjectividade que como inserção no

²²⁴ „Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.*“, (*Ibidem*, 311).

²²⁵ Cf. Jean Grondin em *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, 1993, 169: “Occupant une position intermédiaire entre l'auto-effacement de l'interprète, postulé par le positivisme, et le perspectivisme généralisé de Nietzsche, Gadamer se fait, dans la lignée de Heidegger, le défenseur d'une compréhension critique et historiquement réfléchie.,”

processo de transmissão onde se mediatizam constantemente o passado e o presente.”²²⁶

Este processo de mediação entre o passado e o presente que ocorre quando interpretamos textos do passado tem, para Gadamer, uma natureza dialéctica, inteiramente extensível ao processo que ocorre na interpretação e na tradução inter-linguística. Assim, as diversas aberturas de mundo inerentes às várias línguas históricas impõem uma tradição hermenêutica e um horizonte de compreensão restritivo, que, no entanto, se caracteriza pela sua mobilidade e abertura: “Tal como o indivíduo não é nunca um indivíduo isolado porque se entende sempre já com os outros, do mesmo modo, o horizonte fechado que circunscreve uma civilização é uma abstracção. A mobilidade histórica do *Dasein* humano é precisamente constituída pelo facto que ele não está absolutamente preso a um lugar, que ele nunca tem um horizonte verdadeiramente fechado. O horizonte é, pelo contrário, qualquer coisa na qual nós penetramos progressivamente e que se desloca connosco. Para aquele que se move, os horizontes mudam.”²²⁷

Esta acentuação da mobilidade histórica do *Dasein* tem em Gadamer a sua perfeita correspondência na acentuação da natureza dialógica da linguagem, em que ele vê o caminho para a superação da metafísica. Assim Gadamer afirma: “A minha ideia é que nenhuma linguagem conceptual, nem sequer o que Heidegger chama “linguagem da metafísica”, significa uma fascinação irremediável para o pensamento, supondo que o pensador se confie à linguagem, isto é, entre em diálogo com outros pensadores e com pessoas que pensam de modo diferente. Por isso, aceitando totalmente a crítica ao conceito de subjectividade feita por Heidegger, conceito no qual mostrou a sobrevivência da ideia de substância, busquei detectar no diálogo o fenómeno originário da linguagem.”²²⁸

²²⁶ “*Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.*”, (WuM, GW I, 295).

²²⁷ “Wie der Einzelne nie ein Einzelner ist, weil er sich immer schon mit anderen versteht, so ist auch der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion. Es macht die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, das es keine schlechthinnige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont. Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert. Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte.“, (*Ibidem*, 309).

²²⁸ “Meine eigene Einsicht scheint nur, daß keine Begriffssprache, auch nicht die von Heidegger sogenannte “Sprache der Metaphysik” einen unbrechbaren Bann für das Denken bedeutet, wen sich nur

Assim, Gadamer leva a cabo uma reinterpretação hermenêutica da dialética, que valoriza o confronto com a alteridade como meio de revelar e desfazer a clausura e o estreitamento do próprio horizonte. Aceitando a alteridade do texto e arriscando-se ao diálogo com ele, podemos construir uma mediação para a opacidade do outro recriando ao mesmo tempo um sentido comum.²²⁹

7. O conceito hermenêutico de texto

É à luz do paradigma hermenêutico aqui esboçado que Gadamer pensa a natureza do texto. O conceito hermenêutico de texto implica que ele tem que ser pensado em conexão com o de interpretação: o que caracteriza o conceito de texto é que ele somente aparece à compreensão no contexto da interpretação. Sempre que uma presunção primária de sentido é defraudada pela resistência de algo, surge a referência hermenêutica ao “texto” e este aparece como uma realidade face à necessidade da tarefa de interpretação.

O texto é visto por Gadamer como um conceito hermenêutico e não a partir da perspectiva da gramática e da linguística, que visam aclarar os mecanismos de funcionamento da linguagem, deixando de lado o sentido. Considerado do ponto de vista hermenêutico, o texto é uma fase do acontecer da compreensão, que encerra o isolamento inerente à fixação pela escrita, mas que, porque tem em vista a comunicação do sentido, tem que ser legível e visa necessariamente o outro.

Assim, a compreensão dum texto depende de condições de comunicação que ultrapassam o que nele está dito, implicando em cada caso uma peculiar situação de consenso. O conceito de texto implica, para Gadamer, a referência a um consenso problemático: não há propriamente texto, quando ele notifica

der Denkende der Sprache anvertraut, und das heißt, wen er in den Dialog mit anderen Denkenden und mit anders Denkenden sich einläßt. In voller Anerkennung der durch Heidegger geleisteten Kritik am Subjektsbegriff, dem er seinen Hintergrund von Substanz nachwies, suchte ich daher im Dialog das ursprüngliche Phänomen der Sprache zu fassen.”, *WuM*, GW II, 332.

²²⁹ Os diálogos platônicos influenciaram fortemente a compreensão da linguagem em Gadamer: à lógica do enunciado, ele contrapõe a concepção da linguagem como exercício vivo do diálogo. É também o modelo platônico do diálogo da pergunta e da resposta que orienta a sua concepção da interpretação de um texto: quem interpreta um texto, compreende-o como resposta a uma questão colocada pelo intérprete. É este mesmo modelo dialógico que está presente quando Gadamer sublinha que uma adequada interpretação exige deixar falar o texto, acentuando-o e sublinhando o seu sentido, procurando restituí-lo linguisticamente. Na perspectiva de Gadamer esta sobre-exposição do texto é um momento fundamental da compreensão e pode ser encontrado na boa tradução. (Cf. Jean Grondin, *Einführung zu Gadamer*, 198-199).

algo que só me é destinado a mim ou quando o destinatário é um grupo restrito de especialistas, pressupondo condições prévias de assentimento.

Recorrendo ao conceito heideggeriano de notificação, Gadamer mostra a temporalidade do texto, onde o notificado originariamente é projectado para o futuro de uma apropriação. Essa notificação deve ser fixada pela escrita de tal modo que a sua posterior apropriação seja unívoca: “O texto fixado deve fixar a notificação, de tal modo que o seu sentido seja claramente compreensível. Aqui à tarefa do escritor corresponde a tarefa do que lê, daquele a quem o texto se dirige, do intérprete de alcançar uma tal compreensão, de deixar falar outra vez o texto fixado.”²³⁰

A tarefa do leitor ou do intérprete é alcançar a compreensão do texto, fazendo-o falar novamente, restituindo à informação a autenticidade original: compreender um texto é apropriar-se dele “conforme o sentido” e não “ao pé da letra”. O texto não é algo de acabado, mas uma fase de realização dum processo ininterrupto de compreensão, e o seu sentido pode amplificar-se e desdobrar-se em cada uma das suas interpretações.

Contudo, se a interpretação se coloca como tarefa quando o conteúdo do texto é controverso, esta nada tem de arbitrário ou de subjectivo, pois o texto tem um carácter prescritivo: O que aqui se trata de clarificar é a natureza peculiar desse carácter prescritivo, que há que entender a partir do modelo dialógico acima referido: compreender um texto é compreender o que ele diz para um diálogo, cujo interlocutor se encontra numa situação determinada.

Assim, a distância temporal entre ao momento da fixação da escrita e o da sua interpretação não pode ser suprimida, sendo, pelo contrário constitutivas do conceito hermenêutico de “texto”. A compreensão dum texto implica sempre, de algum modo, a referência do texto a compreender à situação presente do intérprete e, por isso mesmo, toda a fixação escrita do texto prevê um espaço de “jogo da interpretação”.²³¹

²³⁰ “Der fixierte Text soll die ursprüngliche Kundgabe so fixieren, daß hier Sinn eindeutig verständlich wird. Hier entspricht der Aufgabe des Schreibenden die Aufgabe des Lesenden, Adressaten, Interpreten, zu solchem Verständnis zu gelangen, d.h. den fixierten Text wieder sprechen zu lassen.“, *WuM*, GW II, 345.

²³¹ A caracterização de Gadamer da interpretação como “jogo” (*Spiel*) relaciona-se estreitamente com a importância que a interpretação da obra de arte assumiu no seu pensamento, designadamente como paradigma do “texto”. Holger Schmid analisa este aspecto, mostrando a influência que a experiência hermenêutica da arte desempenhou na reformulação levada a cabo por aquele pensador da consideração hermenêutica do “texto” como “obra” linguística (*Sprach-Werk*) “e da noção de aplicação (*Application*)

A tradução de textos literários mostra, para Gadamer, de forma particularmente nítida, o aparecimento do texto: ele está aí, na sua presença, face a uma infinidade de possibilidades de ser traduzido para a língua de chegada. A tradução implica uma tensão entre o sentido do texto original e as exigências do contexto histórico-linguístico a que pertence o tradutor que aparece, assim, como um intérprete, “no sentido literal da palavra *interpretes*, mediador da fala”.

O tradutor-intérprete deve superar o elemento estranho que impede a inteligibilidade de um texto: ele faz-se mediador quando um texto não pode ser escutado e compreendido pelos seus potenciais leitores. Essa mediação realizada pelo tradutor e pelo intérprete é caracterizada por Gadamer nestes termos, que remetem para um processo de negociação entre o texto e contexto histórico-linguístico dos seus leitores: “Essa linguagem mediadora possui ela própria uma estrutura dialogal. O intérprete que faz a intermediação entre as duas partes do diálogo nada pode fazer a não ser considerar a sua distância frente ao emaranhado de ambas as posições como uma espécie de superioridade. Por isso, a sua ajuda no entendimento não se limita ao plano da linguagem, mas passa sempre por uma intermediação real que busca equilibrar o direito e os limites de ambas as partes. O “intermediário do discurso” converte-se em “negociador”. Creio que se dá uma relação muito parecida entre o texto e o leitor. Após superar o elemento estranho no texto, ajudando assim o leitor a compreendê-lo, a retirada do intérprete não significa o desaparecimento em sentido negativo. Significa antes a sua entrada na comunicação, resolvendo assim a tensão entre o horizonte do texto e o horizonte do leitor. É o que chamo de *fusão de horizontes*.”²³²

como “reprodução” (Reproduction) no sentido da reprodução de um peça musical: “Für das Verhältnis Sprache-Kunst ist der wichtigste Befund: Hören bleibt metaphorisch verstanden und ist eigentlich Lesen. Gerade in späteren, über lyrische Sprache sinnenden Überlegungen ... wird der Nexus von Sinngehalt und innerem Ohr mit der unvordenklichen Schriftlichkeit besiegelt: d.h.es wird, erneut oder erst recht, der Literatur – als ein Schriftliches, das aller möglichen Verlautlichung voraus ist- das sprachliche Kunstwerk “al solches” ganz ausdrücklich gleichgesetzt.

Gespräch-Charakter, Gebilde des inneren Ohrs, Schriftlichkeit sind die Momente des hermeneutischen Werk-Konzepts als Literatur.”, (Holger Schmid, *Kunst des Hörens, Orte und Grenzen philosophischer Spracherfahrung*, Köln., 1999, 38).

²³² “Dieses Dazwischenreden hat selber Dialogstruktur. Der Dolmetscher, der zwischen zwei Parteien vermittelt, wird gar nichts anders können, als seine Distanz gegenüber den beiden Positionen wie eine Art Überlegenheit über die beiderseitige Befangenheit zu erfahren. Seine Mithilfe bei der Verständigung beschränkt sich daher nicht auf die rein linguistische Ebene, sondern geht immer in eine sachliche Vermittlung über, die Recht und Grenzen der beiden Parteien miteinander zum Ausgleich zu bringen versucht. Der “Dazwischenredende” wird zum “Unterhändler”. Nun scheint mir ein analoges Verhältnis auch zwischen dem Text und dem Leser zu bestehen. Wenn der Interpret das Befremdliche in einem Text überwindet und damit dem Leser zum Verständnis des Textes verhilft, bedeutet sein eigenes Zurücktreten

O papel de mediação do tradutor/intérprete dos textos literários não é, pois, o de fazer uma restituição do sentido, segundo um ideal de fidelidade ao texto, mas o de alguém que é capaz de negociar o sentido, e, de, reconhecendo o direito de ambas as partes, promover essa dialéctica da fusão de horizontes em que consiste o processo de interpretação.

Se é verdade que o tradutor e o intérprete têm como função a de “servir” o texto, tornando-o inteligível, é também certo que tal só pode fazer-se mediante esse processo de compromisso e negociação, que é a sua própria contribuição, resultando na produção de uma inevitável alteração de sentido incorporada nesse duplo do texto originário que é a tradução.

A categoria da “aplicação” recuperada por Gadamer a partir da hermenêutica jurídica e bíblica permite também esclarecer melhor esta mediação do intérprete. Na interpretação dos textos jurídicos ou dos textos bíblicos podemos perceber a tensão entre “a identidade da coisa comum” e a situação mutável na qual ela é, em cada caso, compreendida. Toda a interpretação tem, neste caso, de fazer o compromisso e a mediação entre as exigências do sentido original do texto e as exigências, por vezes normativas, do presente histórico: “Nós adquirimos a convicção de que a aplicação não é uma parte acessória e ocasional do fenómeno na compreensão, mas que ela contribui a determiná-la desde o início e no seu conjunto. O intérprete não visa absolutamente mais nada senão a compreensão desse universal, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição, o que constitui o sentido e a significação do texto. Mas para o compreender ele não pode fazer abstracção de si mesmo e da situação hermenêutica na qual se encontra. É necessário referir o texto a esta situação se ele na verdade quer aceder à compreensão.”²³³

nicht Verschwinden im negativen Sinn, sondern sein Eingehen in die Kommunikation, so daß die Spannung zwischen dem Horizont des Textes und dem Horizont des Lesers aufgelöst wird – was ich *Horizontverschmelzung* genannt habe.“, *WuM*, GW II, 351.

²³³ „Auch wir hatten uns davon überzeugt, daß die Anwendung nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens ist, sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt. Auch hier war Anwendung nicht die Beziehung von etwas Allgemeinem, das vorgegeben wäre, auf die besondere Situation. Der Interpret, der es mit einer Überlieferung zu tun hat, sucht sich die Selbe zu applizieren. Aber auch hier heißt das nicht, daß der überlieferte Text für ihn als ein Allgemeines gegeben und verstanden und dadurch erst für besondere Anwendungen in Gebrauch genommen würde. Der Interpret will vielmehr gar nichts anderes, als dies Allgemeine -den Text – verstehen, d.h. verstehen, was die Überlieferung sagt, was Sinn und Bedeutung des Textes ausmacht. Um das zu verstehen, darf er aber nicht von sich selbst und der konkreten hermeneutischen Situation, in der er sich befindet, absehen wollen. Er muß den Text auf diese Situation beziehen, wenn er überhaupt verstehen will.“, *WuM*, GW I, 329.

Esta categoria é central na hermenêutica de Gadamer, para a qual todo o compreender contém simultaneamente uma referência ao universal do texto e uma aplicação à situação concreta daquele que compreende, no interior da qual ele fala. O sentido de um texto do passado só pode ser compreendido no presente e na língua na qual falamos e exige, por isso mesmo, uma tradução, que é tanto mais conseguida quanto mais consciente de tal processo estiver.

Gadamer pensa, pois, o processo da tradução como um acontecer, no qual um sentido *estranho* que é vinculativo para o intérprete se deixa traduzir na sua língua e para a sua época. Um texto só pode entrar no diálogo se nos falar, mas fala-nos apenas na língua que, em cada caso, falamos.

8. A negatividade da experiência hermenêutica.

O conceito de texto refere-se, como acima vimos, a um momento de não compreensão, de não sentido, essencial para definir a “experiência hermenêutica”: uma experiência hermenêutica autêntica é aquela que nega as antecipações de sentido ou as ilusões do intérprete e, por isso, é capaz de gerar uma “abertura”: “Ora, esta, “a experiência verdadeira”, é sempre uma experiência negativa. Fazer a experiência dum objecto significa não ter, até ao presente, visto as coisas correctamente e saber melhor, daqui em diante do que se trata. A negatividade da experiência tem, pois, um sentido particularmente criador.”²³⁴

Esta negatividade da experiência hermenêutica é, para Gadamer, a experiência da finitude, é a experiência do ser-para-a-morte, ou do carácter histórico do homem e não a experiência capaz de fazer aceder ao universal ou à ciência, como em Hegel. Esta negatividade inscrita na experiência hermenêutica é o que está no fundamento da sua abertura: “Como o sabia já Bacon, não é senão graças a instâncias negativas que se chega a uma experiência nova. Toda a experiência digna desse nome defrauda uma expectativa. Assim, o ser histórico

²³⁴ “Diese, die eigentliche Erfahrung, ist immer eine negative. Wenn wir in einem Gegenstand eine Erfahrung machen, so heißt daß wir die Dinge bisher nicht richtig gesehen haben und nun besser wissen, wie es damit steht. Die Negativität der Erfahrung hat also einen eigentümlich produktiven Sinn.”, *WuM*, GW I, 359.

do homem contém como elemento essencial uma negação fundamental. Que se revela na relação essencial entre experiência e discernimento.²³⁵

A negatividade da experiência hermenêutica é a consciência vivida de uma contradição; nela emergem simultaneamente a consciência de si mesmo e da sua própria situação hermenêutica, dos seus limites constitutivos, assim como da força e dos efeitos da tradição. É a tradição que acede à experiência, enquanto linguagem, isto é, enquanto conteúdo de sentido fixado no texto, capaz de entrar em contradição com as expectativas de sentido do intérprete.

A primeira condição de uma experiência negativa, isto é, de um autêntico diálogo com a tradição é que lhe seja reconhecido o estatuto de interlocutor válido, escutando as suas razões, dando todo o peso à palavra com que se nos dirige. A abertura à tradição significa não apenas o reconhecimento da sua alteridade, mas o reconhecimento de que ela tem qualquer coisa a dizer-nos, a partilha duma experiência. É este ouvir a voz da tradição, reconhecendo a alteridade dos textos dela emanados, e a sua pretensão à verdade que constitui o aspecto singular da hermenêutica de Gadamer, e a sua contribuição fundamental para esclarecer “o negócio da interpretação”.²³⁶

A estrutura lógica da experiência hermenêutica é a da negatividade da questão, que na sua forma mais radical é o saber do não-saber da *docta ignorantia* socrática, que Gadamer sublinha como constitutiva de uma verdadeira interpretação. Segundo o modelo dos primeiros diálogos platónicos a autêntica questão distingue-se das questões meramente pedagógicas ou das questões meramente retóricas pela sua abertura: perguntar significa que aquele que pergunta deixa a questão em suspenso, mantendo equilíbrio entre as alternativas. A primazia da questão sobre a resposta implica que o saber deve estar sempre virado ao mesmo tempo para os opostos, pensando o possível enquanto possível.

²³⁵ “Nur durch negative Instanzen gelangt man, wie schon Bacon gewußt hat, zu neuer Erfahrung. Jede Erfahrung, die diesen Namen Verdient, durchkreuzt eine Erwartung. So enthält das geschichtliche Sein des Menschen als eins Wesensmoment eine grundsätzliche Negation, die in dem wesenhaften Bezug von Erfahrung und Einsicht zutage tritt.”, *WuM*, GW I, 362.

²³⁶ Cf. Maria Luisa Portocarrero Ferreira da Silva em *O Preconceito em Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Coimbra, 1989, 214: “Não é pois como pura estrutura, código ou intenção que o texto nos atinge, mas como sentido direccional. Ele só se converte para nós em objecto de compreensão, lembramos Gadamer, quando questiona a nossa auto-compreensão, fazendo, por sua vez, nascer a nossa própria questão quanto ao assunto tratado.”

O acesso ao questionar, isto é, ao saber do não saber, é barrado pela opinião, que tem como característica a tendência a expandir-se, a ser a opinião de toda a gente (*doxa* era, explicita Gadamer, a decisão final à qual se esforçava por chegar a Assembleia). A questão só pode vir ao espírito rompendo “a imensidão sem relevo” da opinião corrente, pela força da negatividade da experiência hermenêutica: é sob o impulso daquilo que não se verga à opinião pré-concebida que fazemos a autêntica experiência da questão.

Para Gadamer nenhum método pode ensinar a questionar e a distinguir o que realmente é um problema e isso limita radicalmente o interesse pelo método que a filosofia e as ciências pós-cartesianas adoptaram sem reservas. É a experiência hermenêutica do texto que, pela sua intrínseca negatividade, pode fazer emergir a questão, enquanto tal. O facto de que um texto transmitido se torne objecto de interpretação implica já o facto de que ele põe uma questão ao intérprete: compreender um texto é compreender esta questão, ganhando um horizonte de interrogação, a partir daquilo que está para cá do texto, isto é, a partir da situação hermenêutica do intérprete.²³⁷

De acordo com esta indicação de Gadamer ganham particular importância aqueles textos cuja interpretação se revela particularmente polémica e controversa, como é o caso dos textos de Heidegger, em particular os textos do “segundo Heidegger”, cuja linguagem hermética teria o propósito de radicalizar esta negatividade da experiência hermenêutica, fazendo assim com que os seus leitores pudessem ter acesso à questão do Ser, acesso que, segundo este, seria sistematicamente obstruído pela linguagem decaída da tradição metafísica.

No entanto, ao opor uma questão ao texto, nós vamos necessariamente para lá do texto, à interrogação à qual ele se apresenta como resposta e que admite necessariamente outras respostas. Para compreender um texto num sentido que é o seu, é preciso ganhar um horizonte de interrogação que, como tal, comporta necessariamente outras respostas, e remete para outros textos. Esse horizonte de interrogação que está para além do texto só pode ser ganho num

²³⁷ “A fusão de horizontes é assim uma fusão de questões e direcções; o próprio texto deve ser entendido como uma resposta a um verdadeiro perguntar, uma fase do acontecer dialógico da compreensão.”, (*Ibidem.*, 215).

movimento de retorno à tradição²³⁸ em que ele se inscreve, exigência a que naturalmente está também sujeita a interpretação dos textos heideggerianos.

A tradição tem assim um carácter prescritivo, pois ela determina o sentido da abertura hermenêutica, deixando, contudo, espaço para o jogo das interpretações, isto é, para a liberdade e para a criatividade do intérprete (que não podem ser confundidas com arbítrio e subjectividade).

A metáfora do jogo com a qual Gadamer pensa a liberdade do tradutor e o intérprete é ela mesma sugestiva dum sistema de regras que, contudo, não anula a criatividade e a imprevisibilidade das decisões de cada jogador e que é mesmo a condição da sua possibilidade.²³⁹ Este retorno à tradição em que se inscreve o texto afigura-se para Gadamer essencial, pois ela apresenta-se como a experiência necessária dum limite e simultaneamente como possibilitante desse jogo em que cada um pode tomar a sua própria decisão, visando a liberdade de uma apropriação.

O rigor na interpretação e a fidelidade ao sentido do texto não é, pois, aceder à sua verdade intemporal - empresa impossível e condenada ao fracasso devido à distância temporal - mas aceder ao horizonte de interrogação no interior do qual se pode determinar a orientação semântica do texto e jogar o jogo das interpretações.

²³⁸ Gadamer não subscreve a perspectiva extremamente crítica de Heidegger relativamente à história da metafísica, na qual ele não vê o desenrolar do acontecer fundamental do esquecimento do ser que destinou o rumo da civilização ocidental, mas antes uma comunidade de pensadores que convergem e divergem através do diálogo. Cf. Rui Sampaio da Silva, "Gadamer e a Herança Heideggeriana", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, LVI, Braga, 2000, 530.

²³⁹ A conciliação da tradição como prescritiva de um horizonte hermenêutico com a categoria "jogo", que remete para a liberdade criadora do intérprete, é explicada por Marciej Potepa, a partir da experiência prática da tradução, como uma totalidade sistemática de regras e convenções, cuja aplicação é deixada à criatividade do tradutor, na forma sugestiva que a seguir se refere: "Die Spiel-Dimension, die kein subjektives Verhalten des Interpreten bezeichnet, ist eine umfassende Größe, die nicht nur für die Position des literarischen Übersetzens gilt, sondern das sprachliche und textuelle Verhalten des Lesers und Übersetzers überhaupt transparent macht. Diese Reflexion wurde schon von Hans Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode* fruchtbar gemacht, in Frankreich wird sie u. a. von Roland Barthes, Jacques Derrida und Pierre Bourdieu wieder aufgegriffen; unter den Sprach – und Übersetzungswissenschaftlern hat in den letzten Jahren vor allem Mario Wandruszka auf die Relevanz der Spiegel-Metapher hingewiesen.

Die Fundamente am Spielbegriff scheint mir zu sein, daß an ihm deutlich zum Vorschein kommt: wer spielt, geht in einer Totalität auf, die die eigene Subjektivität übersteigt; wer aus dem Spiel austritt, wird zum "Spielverderber". Man kann Spiel nicht fraglos mit Freiheit identifizieren, wie Wills das tut, weil der Spielender immer schon an Regeln gebunden ist, die er sich nicht ausgewählt hat, die er aber akzeptieren muß, um überhaupt spielen zu können. Da gibt es (wie in der Sprache) ein Regelsystem mit Regelanweisungen, jedoch ohne kausallogische Begründungsmöglichkeiten der Regelanwendung. So beruht das Spiel wie das Schreiben, Sprechen, Verstehen und Übersetzen auf Konventionen, die aber das Kreative weder zerstören noch ausklammern, sondern man kann geradezu sagen, daß sich die Kreativität erst im Umgang mit dem Regelsystem ins Spiel bringt." (Marciej Potepa, *Hermeneutische Dimension des Textübersetzens, Göttinger Beiträge zur Internationalen Übersetzungsforschung*, Berlin, 1993, 210).

Trazendo o sentido do texto para o presente vivo do diálogo, introduzimo-lo no movimento dialéctico da questão e da resposta, que é a essência do trabalho hermenêutico, movimento em que pode dar-se a fusão de horizontes, capaz de produzir uma amplificação e uma recriação do sentido do texto. A autêntica interpretação é assim *Ereignis*, o acontecimento propício e histórico em sentido eminente.²⁴⁰

A interpretação, tendo ela mesma o carácter de um acontecer, é uma tarefa interminável e inconclusa e aberta, à maneira do diálogo socrático, e não da dialéctica hegeliana, que pretende na marcha da razão aceder a uma verdade total no interior da qual todos os momentos da história ganham um sentido definitivo.

O texto não é um objecto que podemos decompor em enunciados, que poderiam, por sua vez, ser transpostos para uma outra linguagem, reconstituindo integralmente o sentido, segundo paradigma de objectividade vigente nas ciências. Trata-se, antes, de tomá-lo como interlocutor de um diálogo que se desenrola no tempo, e se desenrola segundo certas possibilidades hermenêuticas circunscritas pela linguagem e pela época em que esse diálogo acontece.²⁴¹

Assim, nas diversas interpretações de um texto, por um lado assegura-se uma continuidade de sentido, em cada caso, mas, por outro lado, essa continuidade

²⁴⁰ Pensar a tradução sob a categoria do *Ereignis*, ou do acontecimento propício implica pensá-la como um acontecer singular e irrepitível, à semelhança da arte. Note-se que essa singularidade é sublinhada também por Von Herrmann como característica da tradução autêntica em *Übersetzung als philosophisches Problem*. “Die mannigfaltigen dichterischen und denkerischen Erfahrungen mit dem Wesen der Sprache haben ihr Gemeinsames darin, daß in ihnen etwas zur Sprache des Kunstwerkes und des Gedankenwerkes gebracht wird “was bislang noch nie gesprochen wurde” und das so, wie es jeweils dichterisch und denkerisch gesprochen worden ist, nie wieder in der gleichen Weise gesprochen wird. Zur dichterischen und zur denkerischen Erfahrung mit der Wesen der Sprache gehört somit die jeweilige Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit. Das gilt für jedes sprachliche Kunstwerk der ersten wie der zweiten Erfahrungsmöglichkeit, das gilt ebenso für jedes sprachliche Gedankenwerk. Im Unterschied dazu ist das alltäglich Gesprochene vielmals wiederholbar, [...] Eine Übersetzung ist - so können wir jetzt sagen - dann eine *wesentliche* Übersetzung, wenn sie eine werkgewordene dichterische oder denkerische Erfahrung mit dem Wesen der Sprache übersetzt. Insofern aber jede werkgewordene dichterische und denkerische Erfahrung mit der Sprache einzigartig und unwiederholbar ist, ist sie im recht verstandenen Sinne auch nicht übersetzbar. Dagegen ist die vielmals Wiederholbarkeit des gewöhnlich Gesprochenen der Grund dafür, daß es restlos übersetzbar ist.”, von Herrmann, art. cit., in *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, 117/118).

²⁴¹ Maria Luísa Portocarrero aponta duas diferenças fundamentais entre a abordagem hermenêutica e a abordagem metódico-científica do real: a primeira consiste no facto de o mundo hermeneuticamente experienciado ter um carácter co-referencial ou linguístico e o texto não dever ser entendido como expressão duma subjectividade, mas como tendo-se destacado da contingência da sua origem e libertado para novas relações. O segundo consiste no facto de a co-referência implicar para a hermenêutica não o enunciado do logos apofântico, mas uma lógica dialógica da questão, do limite e da alteridade. Cf. *Idem*, *O Preconceito em Gadamer: Sentido de uma Reabilitação* 215-216.

de sentido não suprime a alteridade e a diferença que são, pelo contrário, as condições impescindíveis de um verdadeiro diálogo. A transmissão dos textos que constituem a tradição filosófica a que, neste caso, nos reportamos é, assim, para Gadamer, como para Heidegger, um processo de sucessivas interpretações e variações, que têm uma semelhança assinalável com a interpretação duma composição musical.

A fixação escrita do sentido do texto salvaguarda, como acontece na escrita musical, uma margem para esse infinito jogo de interpretações, em que consistem as suas múltiplas traduções inter-linguísticas ou intra-linguísticas, e o diálogo do presente do intérprete com a tradição prescreve a direcção dessas diversas recriações vivas.

Esta natureza dialógica da experiência hermenêutica, que Gadamer reclama como herança dos diálogos de Platão e da *disputatio* da escolástica medieval, vem acrescentar-se ao que Heidegger já afirmara sobre o carácter finito de toda a interpretação, irremediavelmente submetida às possibilidades de um horizonte hitórico-linguístico e permite esclarecer o problema deixado em aberto por Heidegger da compreensão do outro.

De facto, a incomensurabilidade das aberturas de mundo transportadas pelas várias línguas históricas arrasta, em Heidegger, a ideia de um certo fechamento em si mesmo, entendendo este si mesmo como “a determinação” que singulariza um povo hitórico.

Gadamer sublinha, porém que, longe de estarmos condenados à clausura no nosso próprio horizonte, o diálogo com textos oriundos de várias tradições representa uma possibilidade de aprofundar a negatividade da experiência hermenêutica e de, assim, ir acontecendo o alargamento do nosso próprio horizonte de compreensão.

Tal como acontece nos diálogos socráticos, o encontro com a alteridade do texto implica esse momento de suspensão e de encontro com outros possíveis que são mantidos enquanto tal, gerando uma abertura, na qual podemos persistir numa questão.

É certo que o primado hermenêutico da questão implica também uma delimitação dessa abertura, feita pela explicitação dos seus pressupostos, a partir dos quais é feita a sua formulação. Uma questão bem colocada é, para

Gadamer, uma questão que contém um sentido, isto é uma orientação, na direcção da qual a resposta deve ser procurada, colocando os membros das alternativas, de tal modo que entre eles pode haver uma decisão, pela preponderância das razões dadas por uma das alternativas.

Compreender um texto é, pois, necessariamente iluminar o texto a partir de uma questão que tem ela mesma um sentido e uma orientação determinados duplamente pela situação hermenêutica do intérprete e pelo seu encontro com a tradição²⁴². Interpretar um texto é ser orientado por um ponto de vista ou de uma perspectiva abertos por esse horizonte de interrogação, que é sempre historicamente situado.

Em cada nova interpretação trata-se sempre de ver o texto, a partir de uma iluminação parcial, que deixa necessariamente na sombra outras possibilidades hermenêuticas. Contudo, se cada uma das interpretações estiver consciente da sua própria finitude e unilateralidade, o processo hermenêutico ele mesmo, nunca se encontra definitivamente cerrado.

Não há, por isso, nenhuma tradução, nem interpretação em si, que pudessem servir de modelo, ou estabelecer um critério de verdade, mas todas são apenas etapas de um diálogo inacabado. O importante, contudo, não é estar de posse de um critério absoluto para estabelecer a “boa” interpretação, mas sim saber distinguir entre a simples opinião e a verdade, ou seja, entre aquilo que é autenticamente “seu”, e aquilo que deriva da generalidade abstracta ou do preconceito dominante.²⁴³

²⁴² François Renaud problematiza o conceito gadameriano de tradição, entendida como uma corrente única, marcada pela continuidade: segundo o autor a consideração da tradição numa perspectiva dialógica e crítica exigiria antes que fossem sublinhadas a pluralidade e a descontinuidade. “Gadamer’s hermenêuticas rests on the assumption that there is only one stream of tradition. This assumption implies however an all too unitary and harmonious concept of tradition, whereby the phenomenon of plurality, selection and conflicts are insufficiently taken into account. This approach is exemplified in the privileged metaphors of hearing (*Hören*) and belongingness (*Gehören*), both paradigmatic of tradition.” *Idem*, *Classical als Otherness*, Revista Portuguesa de Filosofia, LVI, Braga, 2000.

²⁴³ Cf. Marciej Potepa: ”Anstatt von unfehlbaren Übersetzungen zu sprechen, sollte eine beinahe unbegrenzte Offenheit des Übersetzens postuliert werden. Das heißt aber nicht, daß er die Freiheit hätte, mit der Sprache des Textes zu machen, was er will. Ziel des Übersetzens ist vielmehr die Nichtbeliebigkeit der Entscheidung, um richtige und angemessene Formulierung zu finden. Die Bedingung für diese Nichtbeliebigkeit ist die Beteiligung. Das Textübersetzen nimmt seinen Ausgang in der Lebenswelt des Textautors und wird mit der Lebens – und Sprachwelt des Übersetzers durch die Übersetzung verbunden.“ (Ob. cit., 212).

***Parte II – A recepção de Heidegger em Língua portuguesa:
tradução e questionamento da tradição.***

Capítulo I - Tradução e tradição no pensamento português e brasileiro

1. A orientação humanista da escolástica peninsular

Como atrás referimos, Heidegger considerava que a tradução latina da filosofia grega, totalmente extrínseca ao contexto da língua e da cultura helénicas, tinha deturpado os textos através de uma leitura “humanista” destes, tendo assim contribuído para o esquecimento do problema do ser.

Para avaliar esta afirmação é necessário lembrar que foi uma característica fundamental do Humanismo a grande importância dada às línguas no plano social da comunicação viva, em recuperação duma tradição retórica grega e latina (os Sofistas, Cícero e Quintiliano) e que o Renascimento se caracterizou pelo cultivo da uma racionalidade prática e aberta ligada à vida social e às virtudes éticas. É um tópico fundamental do Humanismo a estreita aliança entre razão e linguagem defendida por Cícero²⁴⁴ e os humanistas nos séculos XV e XVI consideram a linguagem e as línguas de importância vital não só para a vida prática, mas também para a filosofia, a teologia e as ciências.²⁴⁵

Esta preponderância da linguagem inspirou não apenas o incentivo do estudo das línguas clássicas, mas também o culto da retórica e ainda o trabalho de tradução dos autores gregos, numa primeira fase para o latim erudito e, numa segunda fase, também para as línguas vulgares.²⁴⁶

²⁴⁴ “Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem. Commune item animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sint. Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias. Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingenerat [...]”, (Cícero, *De Officiis*, I, 11-12)

²⁴⁵ Cf. Leonel Ribeiro in *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa, 2004, 14-22. O autor afirma que podemos encontrar em todos os humanistas um axioma, cuja matriz se encontra em Cícero, segundo o qual consumir a unidade entre sabedoria e eloquência significava restaurar o sentido mais antigo da sabedoria humana, antes desta ter sido ocupada pelos filósofos, designadamente por Sócrates e pela Academia.

Esta consciência da condição linguística do homem espelhava-se claramente no plano curricular dos *studia humanitatis*, que conferia um lugar muito importante às disciplinas da linguagem, designadamente à Gramática e à Retórica, como o núcleo do seu projecto pedagógico-cultural.

²⁴⁶ Segundo Leonel Ribeiro dos Santos, nos pensadores dos séculos XV e XVI encontra-se uma vastíssima prática da tradução filosófica e uma diversificada reflexão sobre essa prática, que oscila entre dois extremos: a afirmação da impossibilidade de traduzir completamente, que confere autoridade apenas ao original e aos que a ele têm acesso, e a afirmação da igual dignidade de todas as línguas e consequente possibilidade de multiplicar o sentido da obra e as suas virtualidades pela tradução. (Ob. cit., 170).

A tradução visava recuperar o sentido originário dos textos contra as distorções introduzidas por um desconhecimento das línguas clássicas e por uso dum latim bárbaro, por deficiente domínio da gramática e da retórica. Assim, a tradução, encarada como restituição do sentido verdadeiro dos textos, era considerada uma tarefa preliminar a qualquer investigação filosófica e condição de possibilidade do ensino da filosofia.

Esta mesma tradição humanista foi retomada e desenvolvida pela restauração escolástica, movimento filosófico característico da Península Ibérica, que teve o seu início em Espanha nos finais do séc. XV e, em Portugal, no início do séc. XVI, tendo perdurado entre nós até ao séc. XVIII. Esse movimento desenvolveu-se sob o impulso da Contra-Reforma católica, antes e depois do Concílio de Trento e significou um projecto pedagógico inspirado no humanismo, mas também num regresso a Aristóteles, que foi interpretado fundamentalmente na linha de S. Tomás e de Duns Escoto.

Os principais centros onde a Segunda Escolástica teve implantação foram as Universidades espanholas de Salamanca e Alcalá e as portuguesas de Coimbra e Évora. Dominicanos e Jesuítas sustentavam o movimento, destacando-se entre os primeiros Francisco de Vitória e Domingo Bañez e, entre os segundos, Luís de Molina, Francisco Suarez e Pedro da Fonseca, assim como os conimbricenses.²⁴⁷

A criação do Colégio das Artes em Coimbra²⁴⁸ significou uma transformação da nossa cultura segundo os moldes do humanismo, que se implantou também na Universidade de Évora e noutras escolas dos jesuítas, designadamente nos colégios de São Paulo, de Braga e de Santo Antão, em Lisboa.

O quadro curricular incluía o estudo da Gramática, Retórica e Poesia (latinas), Grego, Hebraico, Matemática e Artes (estudos filosóficos num ciclo de 3 anos e meio, cujo núcleo central era a explicação das obras de Aristóteles) e Teologia.²⁴⁹ Embora a filosofia aristotélica e a teologia tenham no referido

²⁴⁷ Cf. Comunicação de Lúcio Craveiro da Silva nas Jornadas “Luís de Molina Regressa a Évora”, Évora, 1987, 85.

²⁴⁸ D. João III criou o Colégio das Artes, cujo primeiro regimento data de 16 de Novembro de 1547, atribuindo-lhe os preparatórios para as *faculdades maiores*, cf. Pinharanda Gomes em *Os Conimbricenses*, Lisboa, 1992, 22-37.

²⁴⁹ O plano curricular dos colégios da Companhia de Jesus sofreu várias modificações, sendo a *Ratio atque Institutio Studiorum* de 1599 considerada a definitiva. Demorou treze anos a ser melhorada com contribuições dos programas dos colégios de diferentes nacionalidades e o contributo da experiência conimbricense teria sido grande (cf. Pinharanda Gomes, ob. cit., 43). A concepção humanista de cultura

quadro curricular um papel muito importante e, de algum modo, central, é importante atender ao grande peso que no curriculum têm as disciplinas ligadas à linguagem, assim como à finalidade prática do curso (entendido no sentido da preparação ética e, no sentido abrangente da palavra, também político), o que fica patente com o peso dado à oratória, fundada no estudo da *Retórica* e da *Poética* de Aristóteles e da *Oratória* de Cícero.²⁵⁰

1. 1 Os Conimbricenses e a tradução de Aristóteles

Em conformidade com a prioridade dada à tradução pelos humanistas, logo nos primeiros anos de fundação do Colégio das Artes de Coimbra a restauração do aristotelismo foi sentida como exigência da tradução latina dos textos fundamentais de Aristóteles. Assim se publicou uma selecta de textos que constituem *O Organon* aristotélico, numa versão latina intitulada *Lógica Aristotelis ab eruditissimis hominibus conversa*, da autoria de Nicolau de Grouchy (professor bordalês que leccionou em Coimbra de 1548 a 1550), visando tornar Aristóteles acessível aos alunos, através duma versão latina, inspirada no latim erudito de Cícero, mas sem romper inteiramente com a terminologia consagrada na tradição escolástica.

Esta tradução de Grouchy foi no entanto substituída, a partir de 1556, pela de João Argirópulo, considerada mais consentânea com a tradição escolástica.²⁵¹

A *Ratio Studiorum*, acima referida, promulgada em 1559 para toda a Companhia de Jesus, regulamentava o ensino da Filosofia²⁵², impondo o

estaria presente nos princípios pedagógicos orientadores [assim referidos por Pinharanda Gomes: “A *ratio* é um sistema metódico assente em premissas pedagógicas, a primeira das quais é a aliança da virtude com a ciência, ou as letras, não bastando que os estudantes se transformem em sábios, sendo preciso educá-los para pessoas de acção, numa perspectiva da ética e da vivência evangélicas.” (Pinharanda Gomes, ob. cit., 44)], assim como no predomínio das disciplinas ligadas à linguagem. Na realidade, se os humanistas italianos dos séculos XV e XVI foram os primeiros autores de um *curriculum* de estudos humanista, foram os Jesuítas que o divulgaram e implementaram à escala europeia (e global), criando um sistema de ensino supra-nacional e mesmo supra-continental, desde o Brasil à China. A *ratio studiorum* institucionalizou, pois, um *curriculum* humanista de alcance europeu com irradiação universal. (sobre as linhas gerais do método de estudos preconizados pela *ratio studiorum* cf. *Código Pedagógico dos Jesuítas, Ratio Studiorum da Companhia de Jesus*, Lisboa, 2009, 43-46).

²⁵⁰ XVI *Regulae Professoris Retoricae*, in *Código Pedagógico dos Jesuítas, Ratio Studiorum da Companhia de Jesus*, 198.

²⁵¹ Cf. Pinharanda Gomes, em *Os Conimbricenses*, 136.

²⁵² Cf. XIX *Código Pedagógico dos Jesuítas, Ratio Studiorum da Companhia de Jesus* dos Jesuítas, 132. Esta regra prescrevia como fins do ensino de três anos da filosofia preparar os alunos para a teologia, impondo ainda a obrigação dos professores não se afastarem de Aristóteles, a não ser nas matérias em que entrasse em contradição com a doutrina do Concílio de Latrão e ainda que seguissem “sempre que for preciso” S. Tomás de Aquino. Sobre as matérias a leccionar impunha-se no primeiro ano o ensino da

método da *disputatio*²⁵³, que tão criticado haveria de ser pelos iluministas portugueses e que visava o desenvolvimento de competências argumentativas, pela apresentação de uma tese, argumentação e conclusão, seguidos de um exercício de refutação.

Esta prática da *disputatio* devia obrigatoriamente orientar-se para a defesa da filosofia aristotélica, dos dogmas impostos pela Contra-Reforma e ainda para a doutrina oficial da Companhia de Jesus, o que pode deduzir-se das “regras para a escolha de opiniões dos filósofos” elaboradas em 1593 pela Congregação Geral dos Jesuítas: “Os mestres da filosofia não se apartem de Aristóteles em coisa alguma de importância, a não ser que se ofereça algum ponto contrário à doutrina que defendem geralmente as universidades e muito mais se repugna à fé ortodoxa. Não introduzam qualquer questão ou opinião nova que não esteja defendida por algum bom autor... Entendem também que, se houver alguns mestres inclinados a novidades ou de engenho demasiado livre, devem ser removidos do ofício de ensinar.”²⁵⁴

A compendiarização das lições do Colégio das Artes de Coimbra foi feita ao longo de 14 anos (de 1592 a 1606), sendo esse labor continuado devido a vários professores do Colégio, entre os quais se salienta Manuel de Góis. Basicamente constituídas por um comentário à filosofia aristotélica, foram publicadas sob a designação de *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu*²⁵⁵, tendo sido estes usados no ensino dos colégios de jesuítas quer em Portugal, quer no Brasil. ²⁵⁶Os *Commentarii*²⁵⁷ gozaram ainda de

lógica com o comentário de *Peri Hermeneias*, dos *Primeiros Analíticos*; assim como o comentário dos prolegómenos de *A Física* sobre a classificação das ciências e a distinção entre ciências práticas e teóricas; no segundo ano seriam comentados os oito livros da *Física*, no terceiro ano seriam ensinados o *De anima* e a *Metafísica*.

²⁵³ A mesma regra IX relativa ao ensino da Filosofia impunha no seu ponto 17 a realização de disputas mensais obrigatórias.

²⁵⁴ Manuel Maria Carrilho, *Razão e Transmissão da Filosofia*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, 191. Estas regras são já antecipadas na *Ratio Studiorum*. Efectivamente em *I Regras para o Provincial* adverte-se que se algum professor de Filosofia “se revelar mais inclinado às novidades, ou de espírito mais livre” seja desde logo afastado do ensino”, (*Ratio Studiorum*, ob. cit., 62).

²⁵⁵ Os *Commentarii* eram a compendiarização de lições ditadas por vários professores do Colégio das Artes de Coimbra. Sobre as disputas geradas pelo carácter colegial da obra. Cf. Pinharanda Gomes, em *Os Conimbricenses*, 76, 77.

²⁵⁶ Os *Commentarii* eram seguidos como lição magistral nos colégios de Braga, Évora e Porto, no colégio de Olinda da Baía, no Colégio de São Paulo em Luanda, no Colegio de São Paulo em Goa e nas escolas de Jesuítas na China (Pinharanda Gomes, *Idem*, 171- 172).

²⁵⁷ Tomando como eixo a organização dos comentários nos volumes da Biblioteca Nacional, Pinharanda Gomes apresenta a organização dos *Commentarii* em V Tomos: I- *In Octo Libros Physicorum*, II/I, *De Coelo, In Libros Meteorum, In Parva Naturalia*; II/ II *Ethicorum ad Nicomachum*; III *De Generatione et Corruptione*; IV *De Anima/ De Anima Separata/Quinque sensus*; V *In Universam Dialecticam*. Segundo o mesmo autor, as lacunas relacionam-se com o facto de o curso não começar pela lógica e ainda com a

grande prestígio nos meios académicos da Europa no seu tempo, tendo sido várias vezes editados na Alemanha, em França e em Itália.²⁵⁸

Relativamente à leitura humanista de Aristóteles é de salientar o contributo de Pedro da Fonseca (1528-1599), cujos comentários à Metafísica de Aristóteles são considerados notáveis do ponto de vista filológico, quer pelo conhecimento do texto grego, quer pela tradução latina e ainda por um conhecimento vastíssimo dos comentadores de Aristóteles. Aí a Metafísica de Aristóteles é interpretada na perspectiva da conciliação com as verdades da fé proposta por de S. Tomás de Aquino, sendo ainda discutidas teses dos principais filósofos da Antiguidade e da Idade Média.

O que torna notável este trabalho de comentário é o facto de ele tomar em consideração os comentadores e a tradição estabelecida, sem no entanto deixar de apoiar-se sempre directamente no texto grego de Aristóteles.

As *Instituições Dialécticas* de Pedro da Fonseca, publicadas numa primeira edição em 1590 e numa segunda em 1608, inserem-se na tradição dos dialécticos humanistas, que cultivaram o que ficou conhecido como “lógica tópica”.

Os fundadores da orientação humanista no campo da lógica foram Lourenço Valla e Rudolfo Agrícola que contrapuseram à interpretação escolástica medieval a interpretação que Cícero fazia de Aristóteles. Este pensador latino valorizava a dialéctica como arte de argumentar, e como fundamento da *eloquentia* ao serviço dos problemas da vida prática, propondo ainda uma interpretação própria da dialéctica, segundo a qual ela seria o poder de concluir dos contrários, uma arte que, a partir duma tese, tanto permite sustentar os prós como os contra.

Descrendo da capacidade dos sistemas filosóficos atingirem a verdade, Cícero sustenta que o homem apenas pode decidir-se por níveis diferentes de probabilidade – essa decisão pode conseguir-se por uma *ratio argumentandi*

ausência dos comentários da Metafísica. As dificuldades na compendiarização das lições de Metafísica identificadas por Pinharanda Gomes são sugestivas da existência de diversos ângulos interpretativos da Metafísica aristotélica Os *Commentariorum Metaphysicorum* de Pedro da Fonseca, cuja impressão total ficou pronta em 1612 foram lidos no Colégio a título precário, enquanto se aguardava pela realização dos respectivos *Commentarii*, que não chegaram a ser redigidos. O curso de Lógica acabou por ser, no entanto, mais tarde redigido por Sebastião do Couto com o título de *Universam Dialecticam*. Cf. Pinharanda Gomes, *Idem*, 79-88.

²⁵⁸ O total de edições europeias foi de 112. Cf. Pinharanda Gomes, *Idem*, 174.

adequada. É essa *ratio argumentandi* que convém ao político e é ela que é cultivada na oratória.²⁵⁹

Os humanistas, herdeiros deste cepticismo de Cícero, defenderam uma concepção de filosofia segundo o qual o filósofo não é um sábio, mas um amante da sabedoria, para o qual não existem quaisquer certezas. O método universal é a dialéctica, entendida como arte de discorrer com probabilidade acerca de qualquer assunto.

Ao contrário dos humanistas, Pedro da Fonseca regressa à distinção aristotélica entre demonstração científica e silogismo dialéctico, afirmando que a primeira visa produzir ciência e o segundo gerar opinião - no entanto admite que na maior parte das ciências se trata também de discutir matérias controversas e de defender opiniões prováveis pelo que estas também não podem prescindir da dialéctica. Recolhe ainda da tradição humanista a chamada “lógica tópica”, método que recorre a uma repertório de ideias gerais que podiam ser citadas a propósito de todos os discursos (lugares-comuns ou tópicos) e ser usadas em qualquer momento para argumentar.

As obras de Pedro da Fonseca *Commentariorum Metaphysicorum*, *Institutionum Dialecticarum* e *Isagoge Philosophica* foram também repetidamente editadas em Itália, Alemanha e França, sendo nestes países em geral identificadas com a obra dos conimbricenses e aí lidas por filósofos como Leibniz, Wolff, Malebranche e Descartes.²⁶⁰

²⁵⁹ [...] multi erant praeterea clari in philosophia et nobiles, a quibus omnibus una paene voce repelli oratorem a gubernaculis civitatum, excludi ab omni doctrina rerumque maiorum scientia ac tantum in iudicia et contiunculas tamquam in aliquod pistrinum detrudi et compingi videbam; sed ego neque illis adsentiebar neque harum disputationum inventori et principi longe omnium in dicendo gravissimo et eloquentissimo, Platoni, cuius tum Athenis cum Charmada diligentius legi Gorgiam; quo in libro in hoc maxime admirabar Platonem, quod mihi [in] oratoribus inridendis ipse esse orator summus videbatur. Verbi enim controversia iam diu torquet Graeculos homines contentionis cupidiores quam veritatis. Nam si quis hunc statuit esse oratorem, qui tantummodo in iure aut in iudiciis possit aut apud populum aut in senatu copiose loqui, tamen huic ipsi multa tribuat et concedat necesse est; neque enim sine multa pertractatione omnium rerum publicarum neque sine legum, morum, iuris scientia neque natura hominum incognita ac moribus in his ipsis rebus satis callide versari et perite potest; qui autem haec cognoverit, sine quibus ne illa quidem minima in causis quisquam recte tueri potest, quid huic abesse poterit de maximarum rerum scientia? Sin oratoris nihil vis esse nisi composite, ornate, copiose loqui, quaero, id ipsum qui possit adsequi sine ea scientia, quam ei non conceditis? Dicendi enim virtus, nisi ei, qui dicet, ea, quae dicet, percepta sunt, exstare non potest. (Cícero, *De Oratore*, 1, 46-48).

²⁶⁰ O *Institutionum Dialecticarum* de Pedro da Fonseca teve 36 edições até ao primeiro quartel do século XVIII em Itália, Alemanha e França; os *Commentariorum Metaphysicorum* tiveram trinta e uma edições em Itália, França e Alemanha. (Pinharanda Gomes, ob. cit., 175).

Embora se tenha institucionalizado uma visão essencialmente negativa destes pensadores e da acção pedagógica dos jesuítas, a quem se atribui o afastamento de Portugal e do Brasil da Filosofia e da Ciência moderna, esta visão simplificadora tem vindo a ser posta em causa por um conhecimento histórico mais preciso.

Assim, sabemos hoje que a contribuição da Companhia de Jesus para a revolução científica do século XVI foi notável, e que os jesuítas desenvolveram em toda a Europa (e também em Portugal) um importante trabalho pedagógico em torno do ensino da matemática²⁶¹. O vasto espólio dos professores do Colégio de Santo Antão, que funcionou em Lisboa entre 1590 e 1759, veio mostrar que, sob a designação de Aula da Esfera, se ensinava nesse colégio um curso de Matemática, assim como Astronomia e Geografia, tendo esses estudos estado a cargo a partir no século XVII predominantemente de estrangeiros, perfeitamente a par da Filosofia e da Ciência moderna. Entre eles cumpre mencionar J. Paulo Lembo, lente da Aula da Esfera entre 1615 e 1617, que conheceu pessoalmente Galileu e subscrevera, juntamente com outros jesuítas do Colégio Romano, um parecer favorável às suas descobertas.²⁶² O estudo da documentação da Universidade de Évora referente ao mesmo período veio a revelar também a existência de livros, teses e debates evidenciando um normal contacto com as ideias da Europa e um conhecimento de autores modernos como Descartes, Gassendi, Galileu, Kepler e Newton²⁶³.

Alguns estudos, como o de Serafim Leite, dedicado ao jesuíta Diogo Soares, e o de Jaime Cortesão sobre os “Padres matemáticos no Brasil” mostram ainda que esta actividade científica dos jesuítas se estendeu ao novo mundo.²⁶⁴

No entanto, as dificuldades de conciliação dos princípios da Metafísica e da Física de Aristóteles com os avanços da ciência moderna, assim como o contexto histórico-cultural, criado após o Concílio de Trento, levaram a que a produção filosófica dos jesuítas ficasse largamente alheia aos modernos problemas epistemológicos e se ativesse à problemática ético-religiosa.

²⁶¹ Domingos Maurício Gomes dos Santos, “Os jesuítas e o ensino das Matemáticas em Portugal”, *Brotéria*, 20, 1935.

²⁶² J. Pereira Gomes, “A Aula da Esfera”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. VII, 102.

²⁶³ João Pereira Gomes, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Évora, Câmara Municipal, 1960.

²⁶⁴ Serafim Leite, “Diogo Soares, Matemático, Astrónomo e Geógrafo de sua Majestade no estado do Brasil”, in *Brotéria*, 45, 1947 e Jaime Cortesão “A Missão dos Padres Matemáticos no Brasil”, in *Studia*, 1, 1958.

Apesar da referida ordem para que os professores de filosofia não se afastassem em caso algum da doutrina aristotélica ter sido seguida, não apenas no colégio das Artes de Coimbra, mas também no Colégio do Espírito Santo e noutras escolas dos jesuítas, como os colégios de São Paulo, de Braga e Santo Antão em Lisboa, há que ter em conta que, na realidade, os pensadores da Segunda Escolástica fizeram uma releitura de Aristóteles, visando adaptá-lo ao espírito humanista em vigor, como também aos novos problemas éticos e político-jurídicos emergentes do novo mundo, criados pelos descobrimentos, pela expansão ibérica e pela colonização, assim como pela difusão do cristianismo numa grande diversidade de contextos culturais.

1. 2 A Escola de Évora e a interpretação de Aristóteles à luz do novo contexto histórico e dos seus problemas

Entre nós, o segundo centro de irradiação deste movimento de restauração da filosofia escolástica foi o Colégio do Espírito Santo em Évora. Fundado pelo Cardeal D. Henrique que o confiou aos Jesuítas, veio a ser elevada a Universidade em 15 de Abril de 1559, sendo a segunda Universidade do País e uma das mais reputadas da Península Ibérica.

Tratando-se duma Universidade eclesiástica, contava então com duas cátedras de Teologia, uma de Sagrada Escritura e sete de Latim, vindo mais tarde a juntar-se-lhe quatro de Filosofia e uma de Matemática. Foi uma das mais reputadas Universidades europeias pelo prestígio de mestres estrangeiros notáveis, como Luís de Molina e Francisco Suarez, tendo nela ensinado também durante algum tempo Pedro da Fonseca, considerado o mais importante filósofo português quinhentista.

Dos seus mestres, destacamos a importância de Molina, pela influência que as suas teses vieram a ter na obra retórica de Vieira²⁶⁵. Molina, em *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina paraescientia, providentia, predestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis S. Thomae articulus*, Lisboa, 1588 e *Apendix ad Concordiam Liberi arbitrii*, Lisboa, 1588,

²⁶⁵ Sobre a influência de Suarez e Molina em Vieira Cf. artigo de Pedro Calafate “ A Escolástica Peninsular no Pensamento Antropológico de Vieira”, in *Razão e Liberdade - homenagem a Manuel José Carmo Ferreira*, Lisboa, 2010, 1011-1024.

debate a questão da possibilidade de harmonizar os auxílios da graça de Deus com a liberdade humana.

Esta temática, presumivelmente já tratada por Pedro da Fonseca nas suas aulas na Universidade de Coimbra, onde Molina tinha estudado²⁶⁶, surgira na sequência do Concílio de Trento e do combate aí iniciado contra as teses protestantes sobre a predestinação. Lutero, introduzindo a ideia de predestinação e de salvação pela fé, rebaixava o papel da acção humana e desvalorizava a liberdade, o que contrariava directamente a visão antropológica de S. Tomás de Aquino, segundo a qual a vontade humana se moveria de acordo com um princípio intrínseco.²⁶⁷

Na sequência daquele concílio abriu-se uma polémica a propósito do problema de saber qual o modo pela qual a liberdade humana se poderia exercer sem frustrar a onipotência divina, assim como sobre a questão de saber se os auxílios concedidos pela graça divina predeterminam intrinsecamente a nossa vontade.

A solução desta questão está, segundo Molina, na “ciência média” de Deus. A “ciência média” situa-se entre a ciência natural ou necessária, pela qual Deus conhece todos os seres possíveis, como meramente possíveis, e a ciência livre ou de visão, pela qual Deus conhece que alguns contingentes existirão. Deus tem uma ciência natural ou intelectiva, em virtude da qual conhece todos os seres e acontecimentos possíveis no seu estado de possibilidade e uma ciência livre ou de visão pela qual conhece todos os seres e acontecimentos presentes, passados e futuros.

Entre as duas Molina pressupõe uma terceira espécie de ciência que se relaciona com os conhecimentos dos actos e acontecimentos que dependem da vontade humana.²⁶⁸ Com efeito, estes actos pertencem, por um lado, ao

²⁶⁶ Esta doutrina, designada por Pedro da Fonseca como “ciência dos futuros condicionados” está disseminada por toda a obra de Fonseca, designadamente pelos *Comentários* à metafísica de Aristóteles, na *Isagoge Filosófica* e nas *Instituições Dialécticas*. Cf. Manuel Patrício em “A doutrina da Ciência Média de Pedro Fonseca a Luis de Molina”, *Luís de Molina Regressa a Évora*, Évora, 166.

²⁶⁷ Comentando o texto de Molina, Manuel Patrício afirma: “ O que parece fundamental assinalar no presente texto de Molina é que tanto no que toca ao homem – como se sabe e poderá confirmar-se com textos do próprio filósofo e teólogo - como no que respeita a Deus, na “doutrina da ciência média” o lugar fulcral é ocupado pelo conceito de liberdade, de vontade livre: de Deus e do homem. É a liberdade destas duas vontades que é preciso harmonizar, compatibilizar, fazer concordar.” (Ob. cit., 168).

²⁶⁸ “ Distingue Molina três classes de ciência em Deus, a meramente natural, a livre, a média. A ciência meramente natural é a que não pôde ser absolutamente de outra maneira, por ela conheceu Deus todas as coisas às quais se estende a potência divina, quer imediatamente, quer pela intervenção das causas segundas, sejam elas ligadas necessariamente entre si, sejam contingentes, podendo, portanto,

domínio dos possíveis, por outro lado, pela sua decisão, o homem realiza actos que pertencem ao domínio dos acontecimentos reais. A ciência média é aquela pela qual Deus viu em sua essência o que faria o homem, no uso do seu livre arbítrio, se fosse posto nesta ou naquela circunstância, podendo, se quisesse, fazer o oposto. Uma vez que Deus conhece tais acções, ele prevê *ab eterno* que atitude o homem tomaria em certas circunstâncias e só então decide conceder a sua graça por uma acto de vontade inteiramente livre.

Assim, Molina consegue pensar a conciliação entre a onipotência divina e a liberdade humana, na medida em que esta continua livre sob a acção da graça. O homem, feito à imagem e semelhança de Deus, é o gestor da sua liberdade e responsável pelo seu destino, quer para o bem quer para o mal, o que o investe de responsabilidade face ao curso da história: é a proclamação do humanismo cristão.

Apesar das múltiplas controvérsias, e do risco de a obra de Molina ser colocada, por pressão dos Dominicanos, no Índice dos livros proibidos, várias Universidades europeias exprimiram o seu apoio às teses de Molina que abriam a possibilidade de pensar a história sob o concurso causal simultâneo de Deus e do Homem. A Universidade de Sevilha escreveu ao papa em 1602 em defesa de Molina e, em 5 de Setembro de 1607, o Papa Paulo V admitiu a possibilidade de os molinistas poderem continuar a defender as respectivas posições. A importância destas controvérsias mostra que Molina (como Fonseca) retomou categorias fundamentais do pensamento aristotélico (contingência, necessidade, para repensar o problema antropológico do livre-arbítrio num contexto moderno, marcado pela consciência da liberdade do indivíduo na construção do seu próprio destino).

Molina publicou ainda entre 1593 e 1609 *De justitiae et jure* em 6 volumes, contendo as lições ditadas na Universidade de Évora nos anos 1576/77 e 1581/82. Esta obra ocupava-se de problemas jurídicos relacionados com a posição de Portugal no mundo e continha reflexões sobre a legislação portuguesa. Trata de temas como as relações entre a Igreja e o Estado, a

indiferentemente, existir ou não existir. A ciência meramente livre é aquela “pela qual Deus, depois do acto livre da sua vontade, sem nenhuma hipótese nem condição, conheceu absoluta e determinadamente, por todas as complexões contingentes, quais existiriam e quais realmente não. A ciência média, finalmente, é aquela “pela qual, desde a altíssima imprescrutável compreensão de todo o livre arbítrio, viu em sua essência que faria, no uso da sua inata liberdade, se fosse posto nesta ou naquela ordem, ou também em infinitas ordens de coisas, podendo, se quisesse, fazer na realidade o oposto.” (Ob. Cit., 174-175).

origem da sociedade, a escravatura, a colonização, a guerra justa e o direito de resistência.

De justitiae et jure aborda o problema da justiça a partir de textos bíblicos cruzados com textos de Aristóteles²⁶⁹ e de S. Tomás de Aquino. A mesma concepção da autonomia que inspirava a doutrina da ciência média ressurgiu nas concepções ético-jurídicas de Molina relativas às relações do homem com a sociedade, baseadas no direito natural.

O direito natural aparece como uma forma particular do direito divino, que se distingue do direito humano que é sempre, para ele, o direito positivo. A sociedade civil e o poder político têm o seu fundamento no direito natural, o que implica a rejeição da tese segundo a qual o regime jurisdicional se baseia no estado de graça (deste modo, a situação de pecado entre os infiéis não suprime o direito de propriedade nem a legitimidade do poder político).

Ao abrigo da noção de direito natural, ele reconhece que todos os homens, fiéis ou infiéis, europeus, índios ou negros estão em pé de igualdade. Sendo o direito de propriedade comum a todo o género humano, ele discute a legitimidade do domínio português, distinguindo claramente o caso de territórios inabitados, como Cabo Verde ou S. Tomé, da situação de Angola e Moçambique, onde havia habitantes e um poder organizado.

Molina apenas reconhece (na sequência da doutrina tradicional desde Vitória) como fundamento dos títulos de servidão a guerra justa, a condenação à servidão por delito e o deixar-se vender a si mesmo como escravo. Por outro lado, o título de guerra justa ou de justa posse não pode basear-se num suposto direito das gentes à navegação, ao comércio, à residência, à extracção de riquezas, à fundação de cidades e outras formas de sociabilidade e de comunicação natural com os indígenas, pois esses têm o direito de impedir tais práticas nos territórios de que são legítimos possuidores. A noção de guerra justa aplica-se apenas quando forem negados aos descobridores as faculdades concedidas a todo o género humano pelo direito das gentes (nomeadamente,

²⁶⁹ “A par dos contemporâneos e dos juristas, Aristóteles e S. Tomás de Aquino são, de facto, os dois autores mais citados na primeira abordagem do sentido da justiça. A posição platónica, por exemplo, não só não é discutida, como nem sequer é mencionada. Este silenciamento da posição platónica, mais do que um desconhecimento puro e simples de *A República* e de *As Leis*, indica uma opção de fundo que se irá reflectir de modo mais claro nas questões em torno da problemática do direito natural.” António Manuel Martins, “A Teoria da Justiça em Molina”, *Luís de Molina Regressa a Évora*, 156-157.

quando lhes for recusado o direito de passagem para comerciar ou evangelizar).²⁷⁰

A doutrina de Molina foi-se impondo na colonização e missionação da costa da África oriental e ocidental e chegou mesmo ao Brasil, onde, apesar do duro trabalho nos engenhos, os negros eram acompanhados pelos missionários jesuítas que procuravam melhorar a sua situação.

Da vasta bibliografia de Suarez destacam-se *Metaphysicorum Disputationum*, obra em que reflecte de forma original sobre diversos problemas no âmbito da metafísica escolástica. Ele discute a relação entre a metafísica, como ciência dos primeiros princípios e as ciências particulares, que ela funda e legítima, sem contudo interferir no seu funcionamento. A metafísica é, para ele, a ciência do ser, que estuda o *ens in quantum reale*, sob o ponto de vista da substância e também dos acidentes, e Suarez discute em particular a tendência para o pensamento humano apreender a realidade por via da abstracção generalizante, apesar do estatuto ontológico privilegiado do indivíduo e da importância da sua cognoscibilidade. A metafísica de Suarez exerceu uma enorme influência na Europa, estando no entanto o levantamento dessa influência por fazer.

1. 3 Apogeu e decadência da tradição escolástica

Relembrando a crítica de Heidegger à “romanidade filosófica”, cuja tradução da filosofia grega teria implicado um obscurecimento dos seus conceitos fundamentais, e imprimido ao pensamento filosófico uma orientação humanista, caracterizada pela valorização do *studium humanitatis*, em contraposição ao barbarismo dos medievais, podemos concluir que no essencial ela é correcta e pode aplicar-se cabalmente à Segunda Escolástica.

De facto, a Segunda Escolástica levou a cabo não apenas uma tradução da filosofia aristotélica, associada à busca do rigor filológico, como realizou uma releitura de Aristóteles, isto é, uma operação de transposição de sentido para a solução de problemas teológicos no âmbito da Contra-Reforma, assim como de problemas jurídicos e políticos no contexto dos descobrimentos, sendo

²⁷⁰ Sobre a modernidade do jusnaturalismo da escolástica peninsular cf. José Adelino Maltes em “O Jusnaturalismo católico dos séculos XVI e XVII e as raízes da democracia” (*Luis de Molina Regressa a Évora*, 53-73).

largamente dominada por uma leitura humanista. Esta apropriação da filosofia Aristotélica é feita a partir duma “situação hermenêutica” determinada, dominada por problemas emergentes do contexto histórico-linguístico do intérprete, abrindo certas possibilidades de interpretação e fechando outras: um certo predomínio da filosofia prática, e o desenvolvimento de uma racionalidade argumentativa orientada para a solução de problemas ético-políticos, caracterizam este humanismo dos jesuítas. Também a abordagem dos problemas da metafísica tende a enfatizar a autonomia do homem e a sua liberdade, colocando-o no centro da história e responsabilizando-o pelo seu futuro, investindo-o duma nova dignidade ontológica, que não é obscurecida nem diminuída pelo concurso da causa primeira.

No entanto, que esta leitura humanista de Aristóteles signifique uma decadência ou empobrecimento do vocabulário filosófico, como pretende Heidegger é altamente discutível e a riqueza do vocabulário filosófico latino no domínio jurídico e religioso foi já sublinhada pelo estudo do professor Franco Volpi sobre esta temática: “[...] em geral, no domínio do sagrado, o latim dos romanos revela uma riqueza de conceitos, de significados e de matizes que não derivam do grego mas que são originários, e que foram determinantes para a cultura europeia.”²⁷¹

Em segundo lugar, podemos afirmar que a reinterpretção da dialéctica e da retórica aristotélicas à luz da tradição retórica latina contribui largamente para a renovação dos estudos sobre argumentação, como do exercício da retórica como instrumento para dirigir o espaço público, (lembramos que o termo “argumento” tem uma origem latina e que Cícero foi o primeiro a defini-lo).

Nesta mesma perspectiva de valorização da “romanidade filosófica”, é preciso acentuar que a escolástica peninsular significou um incremento dos estudos filosóficos, desde logo porque os comentadores conimbricenses e Pedro da Fonseca fundaram os seus comentários de Aristóteles num conhecimento directo dos textos gregos.

²⁷¹ “[...] en general, en el dominio de lo sagrado, el latín de los romanos desvela una riqueza de conceptos, de significados y de matices que no derivan del griego sino que son originarios, y que han sido determinantes para la formación de la cultura europea”, Franco Volpi, “Heidegger, El Problema de la intraducibilidad y la romanidad filosófica”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução - colóquio internacional*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, 543.

No entanto, a não tradução para as línguas modernas dos principais autores da Segunda Escolástica, juntamente com os imperativos de ordem ideológica e religiosa associados à Contra-Reforma, foram arrastando o progressivo anquilosamento da tradição escolástica.

É aqui indispensável a referência à Inquisição, cuja acção conheceu um recrudescimento no século XVII, policiando o progresso das nossas letras para impedir qualquer desvio em relação à ortodoxia. A Inquisição ressaltava da necessidade de passar pelo crivo da censura as teorias que se mantivessem nos limites do curso conimbricense, e os próprios Jesuítas elaboraram uma lista de proposições proibidas, que deviam ser banidas do ensino.²⁷²

O *Índice Expurgatório Lusitano*, elaborado pela Inquisição portuguesa, continha, para além do catálogo extenso de obras proibidas, a seguinte regra, citada por Lopes Praça: “Porquanto neste reino, e particularmente em Lisboa há muito comércio de estrangeiros setentrionais das partes entradas, ou infestadas de heresia, proibem-se quaisquer livros em língua Inglesa, Flamengo e Tudesca (ainda que não sejam nomeadas no catálogo) para efeito que nenhuma se possa ter nem ler, sem primeiro apresentar ao Santo Ofício e se examinar a sua qualidade. E também nos Franceses se encomenda que se tenha muita advertência, como não forem notoriamente sem suspeita, e proibidos.”²⁷³

Mercê da rigidez dos mecanismos associados à sua transmissão, da dificuldade de contacto com as obras da filosofia moderna e desta suspeição relativamente a toda a produção filosófica, científica e literária redigida nas principais línguas europeias, a Escolástica Peninsular dificilmente poderia actualizar-se e vivificar-se no confronto e com os problemas científicos, éticos e políticos da modernidade.

No que toca à língua portuguesa, parece provável que a longa permanência da escolástica entre nós tenha contribuído fortemente para que o latim persistisse até bastante tarde como língua exclusiva da filosofia, ao contrário doutros países onde, a partir do Renascimento, as línguas nacionais eram ocasionalmente usadas como línguas de tradução.

²⁷² Cf. Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães & C^a Editores, 1974, 187-196.

²⁷³ Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães & C^a Editores, 1974, 200.

A única tradução de filosofia para língua portuguesa foi, no período considerado, a tradução de Cícero, feita durante o século XVI, (Cícero, *Tratados de Amizade, Paradoxos e Sonhos de Scipião*, traduzidos do latim em língua portuguesa por Duarte de Resende, no ano de 1531²⁷⁴) que, no entanto, pelo seu carácter excepcional e por se tratar dum autor valorizado principalmente como retórico, indicia, mais do que uma mudança de mentalidade relativamente à adopção do latim como língua exclusiva do pensamento filosófico e científico, a grande difusão e influência “exemplar” da retórica ciceroniana.

Este exemplo frutificou entre nós na brilhante oratória barroca de António Vieira (Lisboa - 1608 - Baía 1697), cujos sermões veiculam uma mundividência humanista e cristã fortemente influenciada pela restauração escolástica (em particular pela filosofia da história e pelo jusnaturalismo de Molina), e de fundas repercussões na cultura portuguesa e brasileira.

António Vieira surge como combinação do ideal ciceroniano do orador (capaz de influenciar um vasto auditório pelo perfil de cidadão exemplar²⁷⁵) e do ideal heróico e voluntarista do missionário da Companhia de Jesus, capaz de desafiar os perigos e a hostilidade para difundir a mensagem cristã. Os seus sermões, pregados em língua portuguesa e cuidadosamente revistos pelo seu autor para futura publicação, testemunham uma apropriação original da tradição retórica.

Misturando temas da cultura erudita e da cultura popular, enfatizando o *pathos* do discurso retórico, dominando com mestria inigualável a arte da eloquência, e não receando aprender e usar as línguas dos gentios, a sua oratória visava persuadir um auditório tão vasto e tão heterogéneo que se estendia dos índios da Amazónia às cortes da Europa e à cúria romana.

Vieira, nas suas múltiplas facetas de educador, político e missionário, representa um momento de grande consciência da importância da linguagem e da diversidade das línguas na interacção viva dos homens e no

²⁷⁴ Cf. Apêndice sobre Traduções Portuguesas de Filosofia

²⁷⁵ Cf. O “Sermão da Sexagésima” foi pregado na Capela Real em Lisboa, em Março de 1655. O Sermão encerra uma teoria da arte de pregar, onde o ideal ciceroniano do orador se alia à missão evangelizadora do pregador. Está organizado em dez partes, que se constroem à volta de uma metáfora central: *pregar é semear*. Cf. P.e António Vieira, *Sermões*, Porto, 1959, Tomo I, 3-66.

estabelecimento dum entendimento comum do justo e do injusto, condição imprescindível para manter a coesão de uma comunidade.

Os seus sermões pregados em Portugal e no Brasil abordam uma variedade de temas quase inesgotável, de que salientamos: a reflexão crítica sobre a retórica e as suas funções na sociedade de seiscentos (Sermão de Santo António aos Peixes²⁷⁶ e Sermão da Sexagésima); um enfoque original de problemas de ética e filosofia política a partir da contraposição entre os dois mundos platónicos, “o mundo dos olhos” e “o mundo dos filósofos”, e do necessário compromisso entre ambos, (Sermão de S. Pedro 1644²⁷⁷, Sermão da Dominga Vigésima Segunda Depois de Pentecostes²⁷⁸), a igualdade dos homens perante o direito natural²⁷⁹, já defendida por Molina, e problemas relacionados com este princípio, como o estatuto dos índios, o sofrimento dos escravos negros nos engenhos, o comportamento dos colonos portugueses (Sermão da Epifania²⁸⁰, Sermão XIV do Rosário²⁸¹).

Há ainda que salientar a sua obra escrita com maior sobriedade argumentativa, e sem o *pathos* retórico dos sermões, onde retoma muitos destes temas políticos e desenvolve a temática escatológica do V Império²⁸². Esta parte mais especulativa da sua obra é constituída por uma extensa epistolografia (mais de setecentas cartas), pela *História do Futuro* - escrita em língua portuguesa porque destinada a persuadir os portugueses das suas responsabilidades pela

²⁷⁶ Cf. O “Sermão de Santo António aos Peixes” foi proferido na cidade de S. Luís do Maranhão em 1654, constituindo um documento da notável habilidade oratória, capacidade argumentativa e poder satírico do Pe. António Vieira, que aí confronta o papel dos pregadores como “sal da terra”, com a indiferença dos auditórios, tomando vários peixes como símbolos dos vícios dos colonos portugueses naquele Estado do Brasil. Cf. ob. cit., tomo VII, 246-280.

²⁷⁷ O “Sermão de S. Pedro” foi pregado em Lisboa, em S. Julião em 1644 à Venerável Congregação dos Sacerdotes, dispendo-se num conjunto de três homilias relativas à figura de S. Pedro. Cf. ob. cit., Tomo VII, 351-384.

²⁷⁸ O “Sermão da Dominga Vigésima Segunda” foi pregado no Estado do Maranhão em 1664, e desenrola-se como comentário à pergunta dos Hebreus se era lícito pagar tributo a César. Cf. ob. cit., Tomo VI, 226-287.

²⁷⁹ Cf. Sobre o jusnaturalismo do P.e António Vieira cf. António Braz Teixeira em *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, 2002, 41-51.

²⁸⁰ O “Sermão da Epifania” foi pregado na Capela Real em 1662, à rainha D. Luísa, regente do reino na menoridade de D. Afonso VI. Sobre este sermão escreveu Camilo Castelo Branco: “Vieira comoveu até às lágrimas e fez que a santa liberdade volvesse à América a estalar as gargalheiras do índio e a cicatrizar-lhe as vergastadas do tagente” cf. *Continuação e Complemento do Curso de Literatura Portuguesa* de Andrade Ferreira, 102. Cf. ob. cit., tomoII, 5-61.

²⁸¹ O “Sermão Décimo Quarto do Rosário” foi pregado em 1633 à irmandade de negros de um engenho no dia de S. Evangelista e descreve o sofrimento dos escravos negros nos engenhos de açúcar do Brasil. Cf. ob. cit., 1959, tomoXI, 281-317.

²⁸² Sobre a metafísica da História de Vieira, cf. Paulo Alexandre Borges em *A Plenificação da História em Padre António Vieira - estudos sobre a ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, 1995.

condução da história em direcção ao Império de Cristo -, assim como a *Clavis Prophetarum*, escrita em latim e destinada a persuadir um virtual auditório universal dessa segunda epifania anunciada nas profecias bíblicas.

Esta temática milenarista do V Império é suportada em Vieira numa hermenêutica dos textos bíblicos, que tem como pressuposto a ideia de “aplicação” dos textos sagrados a novos contextos e a problemas do âmbito da filosofia da História. Vieira faz a leitura destes textos, tomando-os como textos metafóricos e simbólicos, cujo sentido oculto pode ser desvendado pela acção do tempo e da história.

Esta esperança escatológica, já corrente em contextos de crise desde a Idade Média, é, contudo, em Vieira fundado não apenas nas profecias bíblicas, como tem sido sublinhado, mas na doutrina da ciência média de Molina. Convicto do papel decisivo da vontade livre dos homens e na possibilidade de obter o auxílio da graça, como preconizavam os molinistas (“Com efeito, sendo racionais as ovelhas que devem ser trazidas ao redil e hão-de ouvir a voz do pastor, o efeito destinado não depende apenas da vontade de Deus, mas também da liberdade e alvedrio do homem.”²⁸³) Vieira desenvolve um intenso esforço de persuasão dos seus contemporâneos, visando mobilizar as vontades através do discurso.

A obra de Vieira interessa-nos por constituir um momento particular de consciência da importância da linguagem na negociação das soluções dos problemas políticos e na criação dum *sensus communis* capaz de dar coesão a uma comunidade em contexto de crise e de dispersão, como era então o caso de Portugal.

O interesse da sua obra é, para nós, histórico, não apenas porque significou um momento de afirmação da língua portuguesa, mas porque na sua obra a língua se constitui ela mesma em acontecer histórico em sentido eminente ou *Ereignis*: nela acontece a apropriação viva da tradição escolástica e a projecção do humanismo cristão, que se difundirá na cultura luso-brasileira, e animará muitas criações culturais posteriores. Neste sentido, tão lapidariamente sublinhado por Fernando Pessoa²⁸⁴ ao designá-lo como Imperador da Língua

²⁸³ António Vieira, *Chave dos Profetas*, Lisboa, 2000, 689.

²⁸⁴ Sobre a influência do profetismo de Vieira em Fernando Pessoa cf. Alfredo Antunes, em *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa*, Braga, 1983, 450-455.

Portuguesa, a sua obra ditou e instituiu um mundo que, até hoje, ainda é o nosso.

2. A modernidade pombalina e a decadência da tradição escolástica

Para caracterizar e delimitar o conceito de modernidade, partimos da posição heideggeriana de que cada era da história da cultura é fundada numa meditação metafísica sobre o ente e numa decisão sobre a essência da verdade: “Na metafísica cumpre-se a meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial.”²⁸⁵

Um dos fenómenos da era a que chamamos “moderna” foi um novo conceito de ciência, cujo paradigma reside nas ciências experimentais: este novo conceito de ciência deixa-se descrever como investigação experimental, ou seja, como indagação do ente a partir de um projecto de matematização integral da natureza.

Constatámos já que a restauração escolástica, pela difusão das matemáticas e pela actualização científica de alguns dos seus professores e bibliotecas contribuiu - apesar das restrições apertadas impostas pelo contexto político-religioso - como é hoje geralmente reconhecido, para a difusão de uma novo interesse pelas matérias científicas, não se reduzindo o seu ensino apenas às humanidades.

No entanto, a relação da Segunda Escolástica com a ciência moderna tem que ser compreendida a partir da decisão metafísica que suporta o projecto de investigação experimental da natureza, que doravante será determinante, e que Heidegger caracteriza nos seguintes termos: “Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar. É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez,

²⁸⁵ “In der Metaphysik vollzieht sich die Besinnung auf das Wesen des Seienden und eine Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt.“ Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, in *H*, GA 5, 75.

determinado como objectividade do representar, e a verdade como certeza do representar.”²⁸⁶

De acordo com a perspectiva de Heidegger, que explicitamente adoptamos, não haveria na Idade Moderna nenhum enfraquecimento da metafísica, mas apenas uma transformação desta, que agora já não parte da pergunta sobre o ente na totalidade, como ocorria na metafísica aristotélico-escolástica, mas sim da pergunta pelo homem considerado como sujeito.

A metafísica moderna não parte, pois, da ideia de Deus, mas da ideia do eu, da consciência, tomado como o fundamento indiscutível de toda as certezas, face à qual o mundo tende a ser transformado em representação do sujeito e a ele oposto como “objecto”: “Descartes impele o duvidar de todo o conhecimento até ao ponto em que depara com algo indubitável, que deve fornecer o fundamento para a nova construção, um *fundamentum inconcussum*, uma base inabalável, um substrato para todo o saber, algo estável e firme, um *subjectum*.”²⁸⁷

Esta nova época caracteriza-se, pois, pela tentativa de o homem se libertar da fé na revelação e pela sua auto-posição como fonte de toda a certeza, como centro e medida de todas as coisas, como tentativa de estabelecer de modo autónomo as normas a que devem subordinar-se o conhecimento e a acção.

Não se trata de uma novidade absoluta - há que sublinhar que na metafísica escolástica pressupõe-se um Deus criador que tudo criou racionalmente, sendo, por isso, o universo uma totalidade ordenada, susceptível de ser apropriado pelo intelecto humano e ainda que no interior da Segunda Escolástica se vinha desenhando um importante movimento de ideias que sublinhavam a autonomia e a responsabilidade do homem na condução dos assuntos humanos.

Francisco Gama Caeiro sublinha relativamente ao curso conimbricense, que “é bem reconhecida a sua invulgar repercussão na Europa, documentada pelo

²⁸⁶ “Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst dann, und nur dann, wenn die Wahrheit zur Gewissheit des Vorstellens sich gewandelt hat. Erstmals wird das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens und die Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens in der Metaphysik des Descartes bestimmt“ Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, in *H*, GA 5, 87.

²⁸⁷ “Descartes treibt die Bezweiflung aller Kenntnis bis dorthin, wo er auf etwas Unzweifelhaftes stößt, das die Grundlage für den kommenden Neubau abgeben soll, ein *fundamentum inconcussum*, eine unerschütterliche Grundlage, eine Unterlage für alles Wissen, ein Beständiges, Beharrendes, ein *subiectum*”, *LWS*, GA 38, 146.

avultado número de reimpressões que dele se fizeram em França, Alemanha e Itália” e ainda que “o curso reflectiu-se nomeadamente nos rumos da filosofia moderna, pois ele impregnou de modo profundo o pensamento de Descartes, Leibniz, Malebranche e Wolff.”²⁸⁸

Assim, a afirmação do homem e da autonomia da sua razão, defendida pela modernidade, que terá como seu correlato natural a de que todo o ente poderá ser pensado no puro pensar das matemáticas, significa uma viragem que se efectua no interior da tradição metafísica (e contra ela) mas que, de certo modo, já estava preparada por alguns pensadores da Segunda Escolástica.

Tal não pode, no entanto, obscurecer a importância e a significação da viragem moderna no sentido duma metafísica da subjectividade que se afirma com o cogito cartesiano, nem a radical ruptura com a autoridade da tradição religiosa que se anuncia com a dúvida cartesiana.

Esta ruptura nunca pôde consumir-se em Portugal graças às severas restrições impostas pela Inquisição ao acesso à literatura científica e filosófica europeia. A estas restrições veio a somar-se ainda a proibição estabelecida a 7 de Maio de 1746, pelo Reitor do Colégio das Artes de Coimbra, em edital, de que “nos exames, ou lições, conclusões públicas ou particulares se não ensine ou defenda opiniões novas, pouco recebidas e inúteis para o estudo das ciências maiores, como são as de Renato Descartes, Gassendi, Newton e outros e, nomeadamente, qualquer ciência que defenda os átomos de Epicuro ou negue a realidade dos acidentes eucarísticos ou quaisquer conclusões opostas ao sistema de Aristóteles, o qual nestas escolas se deve seguir como repetidas vezes se recomenda nos Estatutos deste Colégio das Artes.”²⁸⁹

O que vai caracterizar a entrada de Portugal na modernidade vai ser a tentativa de acolher a ciência moderna e reformar o ensino, sem, contudo, operar esta ruptura, nem compreender claramente o projecto metafísico que está subjacente à nova ciência experimental.²⁹⁰

²⁸⁸ Gama Caeiro, “O Pensamento Filosófico em Portugal e no Brasil do séc. XVI ao séc. XVIII”, in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, 1982, 64.

²⁸⁹ Adolpho Crippa, “Conceito de Filosofia na Época Pombalina”, in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, 1982, 436.

²⁹⁰ Sobre o carácter fragmentário e descontínuo como as correntes da filosofia moderna se repercutiram na Península Ibérica cf. Adolpho Crippa, “Conceito de Filosofia na Época Pombalina”, in *Actas do Congresso Luso - Brasileiro de Filosofia*, Braga, 1982. Referindo-se ao quadro geral da filosofia em Portugal no séc. XVIII, o autor afirma: “O grupo maior era constituído pelos escolásticos ou aristotélicos, os quais identificando-se em alguns pontos essenciais, tinham também suas divergências. Tomistas,

2. 1. O Projecto pedagógico do iluminismo português

A entrada na modernidade vai ser dominada por uma discussão sobre educação e sobre as necessárias reformas, que se querem inspiradas no ideário iluminista do progresso e numa abertura às ciências experimentais.

A ciência moderna em Portugal deu os seus primeiros passos no século XVIII, com a criação por D. João V na década de 20 da Aula de Física Experimental no Palácio das Necessidades, a cargo da Congregação do Oratório, assim como com as lições de Filosofia proferidas pelo P.e João Baptista no interior da referida Congregação, que pretendiam recuperar o sentido originário da filosofia aristotélica, contra as distorções escolásticas, conciliando-o com a filosofia dos "modernos", publicadas sob o título *Philosophia Aristotélica Restituta*.

D. João V leva ainda a cabo diversas iniciativas visando integrar na cultura portuguesa o ensino das ciências e da filosofia moderna, tendo chamado a atenção para a necessidade de envio dos nossos estudantes para as grandes universidades e academias europeias. Foi iniciada por Jacob de Castro Sarmiento a tradução das obras de Bacon para português, o que nunca veio a ser concluído, (tratando-se, segundo Orlando Vitorino da primeira tentativa de traduzir uma obra por motivos especificamente filosóficos), mas este autor publicou em 1737 a obra *Teórica Verdadeira das Marés Conforme Philosophia do Incomparável Cavalheiro Isaac Newton*.

A década de 40, ainda sob o reinado de D. João V, ficará marcada pela publicação dos dois principais textos do iluminismo português: *A Lógica Racional Geométrica e Analítica* do engenheiro Manuel de Azevedo Fontes (1744) e o *Verdadeiro Método de Estudar* de Luís António Verney (1746). Esta última obra, centrada nos defeitos do ensino e na decadência da cultura portuguesa, dirigia uma crítica contundente à escolástica e fazia apologia dum ensino moderno, livre dos artifícios da lógica silogística, dos problemas

escotistas, nominalistas e outros grupos seguiam o caminho tradicional da filosofia. Oposto era o grupo dos modernos (recentiores) que buscava um novo caminho para a filosofia. Por fim, apresentaram-se os ecléticos que procuraram uma independência pessoal frente às escolas. «Novadores e ecléticos foram os pioneiros do pensamento moderno em Portugal. Aparentava-os a concepção mecanicista da natureza e tinham por si, em vez da autoridade e da tradição da escola, os notáveis progressos científicos no domínio da Matemática e da Física e a galeria vasta de grandes nomes do século. Uns e outros foram os agentes mais ou menos activos e propulsores da crítica e do desapareço da síntese escolástica...» (Ob. cit, 439).

nebulosos da metafísica, orientado para a “filosofia natural”²⁹¹ e a aprendizagem das línguas modernas, preconizando uma aproximação às modernas ideias pedagógicas em vigor na Europa.

Para a nossa temática é particularmente importante a posição de Verney relativamente à afirmação das línguas modernas ou “vulgares”, como línguas de difusão do pensamento filosófico e do conhecimento científico. Esta preocupação leva Verney a exigir o ensino da Gramática e da Ortografia portuguesas, como meio de elevar a língua portuguesa a uma língua culta, retirando-a do estatuto de menoridade relativamente ao latim: “ A Gramática é a arte de escrever e falar correctamente. Todos aprendem a sua língua no berço; mas, se acaso se contentam com essa notícia, nunca falarão como homens doutos. Os primeiros mestres das línguas vivas comumente são mulheres ou gente de pouca literatura, de que vem que se aprende a própria língua com muito erro e palavra imprópria, e, pela maior parte, palavras plebeias. É necessário emendar com estudo os erros daquela primeira doutrina.”²⁹²

Que esta preocupação de normalizar e disciplinar a aprendizagem da língua portuguesa marcha a par da preocupação da aprendizagem das ciências é explicitamente afirmado pelo próprio autor que, no apêndice dedicado à aprendizagem das línguas modernas, reafirma a convicção de todos os espíritos modernos de que as ciências se podem estudar em todas as línguas e de que “a maior dificuldade das Ciências consiste em elas serem escritas em Latim, língua que os rapazes não entendem bem”²⁹³. As críticas de Verney às tentativas de aprender a língua portuguesa através da poesia, assim como as severas críticas à retórica do P.e António Vieira e à poesia de Camões no volume dedicado aos estudos literários, são também indicadores do sentido em que se pretende fazer evoluir a língua.²⁹⁴

Outra das frentes deste combate de Verney em prole da actualização científica dos portugueses foi a apologia da aprendizagem das línguas estrangeiras: “Foram os romanos os primeiros que aprenderam voluntariamente língua

²⁹¹ O repúdio da escolástica no século XVIII português assentava no repúdio da Lógica formal, da Física qualitativa e da concepção das formas substanciais. Cf., ob. cit., 440.

²⁹² Luís António Verney, *O Verdadeiro Método de Estudar*, vol I, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1949, 26/27.

²⁹³ *Ibidem*, vol I, 273.

²⁹⁴ Cf. *Ibidem*, vol II, 177-197 e 302-323.

estrangeira, o que não consta que povo algum, antes deles, tivesse feito. E nisto me parecem mais racionáveis; porque, conhecendo a necessidade dela para o estudo da Filosofia, Matemática e Belas-Letras, não se envergonharam de receber lições daqueles mesmos a quem tinham vencido e davam leis. Este é um grande elogio para uma nação tão considerada como a romana: conhecer que é vencida em merecimento, e confessar publicamente esse vencimento, e pôr remédio a essa falta.”²⁹⁵

Não deixa, no entanto, de ser sintomático do sentido desta abertura à modernidade, que as línguas que ele reputava como mais importantes para a difusão das ideias modernas, fossem o italiano e o francês, línguas latinas, coabitando o mesmo espaço da Contra-Reforma. O próprio Verney, cuja influência determinante parece ter sido o da filosofia de John Locke, leu este autor traduzido para francês, língua que dominava desde o berço por ser de ascendência francesa.

A reforma pombalina, parcialmente inspirada na obra de Verney, culminou com a reforma da Universidade de Coimbra em 1772²⁹⁶. Como parte desta reforma, foi criado o primeiro Gabinete de Física Experimental “para Depósito De Máquinas, Aparelhos e Instrumentos, os quais são necessários para que as lições de Física se façam com aproveitamento dos estudantes”. Tais aparelhos tornaram possíveis aulas de física experimental em que, conforme acontecia na Europa, se recriavam o rei, as cortes e mesmo o público em geral, mas nunca foram capazes de fundar um ensino experimental, nem de estimular práticas de investigação na Universidade.

A par de uma inspiração empirista, havia, no entanto, também na referida reforma, uma influência cartesiana, bem patente nos novos estatutos da Universidade. Uma das justificações fundamentais da reforma pombalina foi a tese de que os jesuítas teriam produzido grandes danos relativamente ao

²⁹⁵ *Ibidem*, vol I, 28/29.

²⁹⁶ Segundo Adolpho Crippa, a reforma pombalina da Universidade de 1772 teve uma inspiração empirista, bem patente na adopção das *Instituições de Lógica* de Genovesi como manual de estudo. Sob a influência das teorias empiristas de John Locke e Bacon que chegavam a Portugal de modo indirecto, através de comentadores, endureceu-se a crítica à escolástica e adoptou-se uma afirmação mais radical da capacidade da razão natural para coordenar os dados da experiência; do mesmo modo, a reflexão filosófica deveria acompanhar o trabalho das ciências, dependendo directamente da observação. A reivindicação da autonomia da Física em relação à metafísica e a convicção na sua possibilidade de tudo conhecer era também um aspecto fundamental das teses destes “modernos” em que se inspirou a reforma pombalina. Nesta linha situavam-se Jacob de Castro Sarmiento e Luís António de Verney. Cf., “Conceito de Filosofia na Época Pombalina”, in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, 445.

desenvolvimento científico e às práticas pedagógicas. Os jesuítas eram acusados de escamotear os problemas relativos à importância do método, mediante o qual fosse assegurada a ordem nos estudos e a progressão dos alunos e de adoptar procedimentos pedagógicos que se afastavam da ordem natural da razão. Neste discurso iluminista, o método dos jesuítas era designado como analítico e criticado por fundar um tipo de ensino baseado no comentário dos textos e numa interpretação casuística que favorecia a arbitrariedade e instalava a dúvida, tornando todas as matérias disputáveis e arrastando como consequência a falta de conexão entre os conhecimentos e a incerteza das conclusões.

A reforma fazia, nos estatutos da Universidade de Coimbra, a apologia do novo método “natural” aí apelidado de demonstrativo, determinando que fosse utilizado em todas as disciplinas, desde a teologia a todas as ciências e às partes que as compõem. O método demonstrativo ou geométrico preconizava a ordem da síntese como a ordem natural de aprendizagem das diversas matérias, segundo o ideal da evidência preconizado pela filosofia cartesiana: “para mais se facilitar o estudo das ciências e nelas se poderem fazer mais vantajosos progressos, não há coisa que mais possa concorrer do que a disposição e distribuição das mesmas ciências e de todas as suas partes, por uma ordem e método que primeiro se ensinem e aprendam as que preparem e dão à luz para a inteligência das outras, e nelas se não passe jamais de umas proposições para as outras sem que as precedentes se tenham provado e demonstrado, com a maior evidência de que elas foram susceptíveis, conforme a sua natureza e princípios”²⁹⁷.

Este método considerado “natural” tem em vista a boa ordem de exposição do conhecimento, a fim de se conseguir a rapidez e eficácia do ensino, contra a apregoada morosidade e ineficácia da *disputatio*, em consonância com o ideal de “certeza” característico da ciência moderna.

Apesar da aparente radicalidade deste combate ao método de ensino escolástico, que teve a sua face mais visível na reforma da Universidade de Coimbra e na extinção de todas as escolas do Reino cuja direcção estava entregue à Companhia de Jesus, esta abertura à modernidade não significou uma ruptura radical com os paradigmas escolásticos.

²⁹⁷ *Estatutos da Universidade Coimbra* (1772), Livro III, parte II, 142.

Permanecendo a desconfiança face à filosofia que se desenvolvia nos países onde as controvérsias de natureza religiosas e o protestantismo imperavam, como era o caso da França, da Inglaterra e da Alemanha, não houve acesso ao debate filosófico sobre os princípios da metafísica aristotélica, nem aos problemas mais complexos do seu confronto com a ciência moderna.

O Santo Ofício manteve-se e este continuou a sua acção em Portugal, tendo-se o Marquês de Pombal limitado a transferir os procedimentos contra os que possuíssem ou vendessem livros proibidos para a Real Mesa Censória, onde estavam igualmente presentes os inquisidores.²⁹⁸ Estando a obra de Galileu e também a de Descartes no Índice, os fundadores da ciência e da metafísica modernas eram praticamente desconhecidos, não resultando clara a profunda ruptura que o método experimental implica com a experiência natural e, duma forma geral, com o saber empírico.

2. 2. A Crítica à tradição escolástica e o ecletismo filosófico

O pensamento português deste período teve (como em toda a Europa) como característica marcante a afirmação de um ideal de progresso alicerçado na razão e considerado incompatível com a tradição escolástica, fazendo por isso a condenação absoluta do aristotelismo e de toda a tendência metafísica e especulativa em filosofia.

No entanto, o tom apologético, insultuoso e persecutório da crítica à escolástica, bem expressos nos próprios estatutos da Universidade de Coimbra, oculta um facto que terá para o futuro da nossa cultura uma influência capital: em vez de participar do confronto teórico da ciência moderna com a metafísica aristotélica e os paradigmas do saber escolástico, em que toda a filosofia europeia moderna participou, os intelectuais e a cultura portugueses ficaram arredados desse debate.

Assim, em vez participar no caminho da *crítica* aberta por Galileu e Descartes, a maior parte da inteligência portuguesa foi levada a optar pela simples amputação não só da filosofia escolástica como de toda a metafísica, doravante substituída pela “filosofia natural” ou pela “física”, o que se anunciava já em Verney.

²⁹⁸ Cf. Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1974, 276.

Efectivamente a crítica mordaz e contundente à escolástica do volume do *Verdadeiro Método de Estudar* dedicado aos estudos filosóficos centra-se na crítica aos argumentos de autoridade fundados em Aristóteles, na Bíblia e nos decretos papais²⁹⁹, e exige o livre exame da razão de todos os autores da filosofia moderna, exigência muito mais ambiciosa do que o que foi efectivamente realizado pela reforma pombalina. Contudo, para Verney esta abertura à modernidade significa, no plano concreto dos estudos cuja reforma se pretende implantar, a simples supressão da metafísica e a substituição da filosofia pela ciência: “Eu suponho que a Filosofia é *conhecer as coisas pelas suas causas; ou conhecer a verdadeira causa das coisas*. Esta definição recebem os mesmos Peripatéticos, ainda que eles a explicam com palavras mais obscuras. Mas, chamem-lhe como quiserem, vem a significar o mesmo, v.g.: saber qual é a verdadeira causa que faz subir a água na seringa é Filosofia; conhecer a verdadeira causa por que a pólvora, acesa em uma mina, despedaça um grande penhasco é Filosofia; outras coisas a estas semelhantes, em que pode entrar a verdadeira notícia das causas das coisas, são Filosofia.”³⁰⁰

Esta amputação da metafísica impossibilitava a compreensão do essencial da viragem para a modernidade - sem uma clara consciência dos fundamentos ontológicos da revolução científica do século XVII, nem se ter uma verdadeira compreensão do método científico, instaurou-se uma compreensão vaga, superficial e empirista da ciência moderna, e toda a polémica propriamente filosófica se centrou na condenação da metafísica e numa exaltação da ciência experimental, inspirada em Newton, e num debate dos problemas gnosiológicos dominado pelas posições empiristas relativas à origem do conhecimento, sem preocupações de rigor ou de precisão conceptual.

Segundo Adolpho Crippa³⁰¹, a crítica de Gassendi a Aristóteles influenciou fortemente os pensadores portugueses deste período, induzindo numa crítica à filosofia Aristotélica, como um vazio jogo de palavras, e propondo a experiência como única via para a explicação dos fenómenos físicos. A obra de Gassendi teria chegado a Portugal através do *Abregé de Philosophie* de Gassendi de

²⁹⁹ Luis António Verney, *O Verdadeiro Método de Estudar*, vol III, 8/9

³⁰⁰ *Ibidem*, vol III, 39.

³⁰¹ Cf. Adolpho Crippa, “Conceito de filosofia na época pombalina.” in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, 436-459.

Bernier (1678), isto é, através de divulgadores, e teria sido, “dada a confusão generalizada”, frequentemente confundida com a filosofia cartesiana.

Relativamente a Descartes, a primeira alusão que lhe é feita em Portugal remonta a 1649, no “Cursos Philosophicus” de Francisco Soares Lusitano a propósito da circulação do sangue, embora se suponha que já existisse um conhecimento indirecto da obra de Descartes, através da presença em Portugal do matemático P. Ciermans e do engenheiro João Gillot, discípulo do filósofo francês.

O *Cursos Philosophicus* de António Cordeiro (1676-1680) revela também um conhecimento das teorias de Gassendi e Descartes, (apesar de omitir qualquer citação explícita) assim como a tentativa ecléctica de conciliação com a filosofia escolástica.

Apesar das controvérsias geradas em toda a Europa pela filosofia cartesiana, ela parece numa forma geral ser mal conhecida em Portugal e o próprio Verney, no *Verdadeiro Método de Estudar*, distancia-se de Descartes considerando o seu sistema “mais engenhoso do que verdadeiro”.

Ainda segundo Adolpho Crippa a situação filosófica durante a segunda metade do século XVIII em Portugal é atravessada por controvérsias pouco claras entre os defensores da tradição escolástica e os defensores das novidades científicas, entre os quais se contavam, frequentemente confundidos uns com os outros, gassendistas e cartesianos. As dificuldades de conciliar as exigências da tradição metafísica com as exigências da física moderna dominavam estas controvérsias que, dado o contexto político-religioso, e as dificuldades no contacto com os centros onde conhecia maior desenvolvimento a filosofia moderna, também não poderiam facilmente alcançar uma clarificação.

Deste modo, a tese heideggeriana de que não deixamos de estar sob o efeito de uma tradição apenas por a quisermos suprimir, mas que ela subsiste, só que de forma inconsciente e confusa, tem aqui uma brilhante confirmação. De facto, os dois paradigmas fundamentais da tradição escolástica continuaram a persistir entre nós, incólumes: por um lado, continuou a vigorar a aceitação da autoridade religiosa baseada na revelação como indiscutível, (materialmente apoiada pela actividade da Real Mesa Censória) por outro lado, a maioria dos iluministas portugueses não rompeu com o paradigma geocêntrico, adoptando

a solução de compromisso de Ticho Brahe, que salvaguardava a autoridade da igreja e o geocentrismo.

A título de exemplo, podemos referir Frei Manuel do Cenáculo³⁰², um dos nossos iluministas mais prestigiados, que não hesitava em recomendar a substituição da lógica aristotélica pelo método geométrico dos modernos, reafirmando simultaneamente, de uma forma geral, a subordinação do uso da razão individual à autoridade da tradição religiosa. Tal indicação do dever de subordinação da razão à autoridade dos textos sagrados pode inferir-se claramente desta afirmação de uma das suas Instruções Pastorais: “ Este pensamento nos leva a dizer do Homem, posto em Sociedade. Contrahe neste estado Grandes Obrigações, determinadas por direitos merecedores de mais exacta observância. A igualdade e a independência mútua, que a Natureza deo a todos os homens, não lhes devem servir para abusar, pois tem sujeição a um Senhor, e a Leis Sacrossantas, que os obriga a governarem-se, que confira dignidade, e Justiça às suas Acções.”³⁰³. Que tal subordinação não visava simplesmente a ordem prática da acção, mas envolvia igualmente o domínio teórico da especulação sobre questões metafísicas é sublinhado por Frei Manuel do Cenáculo em *Cuidados Literários* com a indicação de que tais questões devem ser resolvidas “pelos textos da Sagrada Escritura, tradição, Concílios e Santos Padres”³⁰⁴.

Quanto à vigência do paradigma geocêntrico há que recordar que ele continuou a manter-se entre nós e a ser ensinado nas cátedras universitárias, com as correcções introduzidas por Ticho Brahe coexistindo aí de forma paradoxal com a física de Newton e a mecânica de Galileu até aos fins do século XVIII. Esta posição ecléctica no domínio da ciência encontra-se bem documentada, aliás, na obra de Verney, o qual reporta, sem qualquer apreciação crítica, a coexistência dos modelos cosmológicos de Copérnico e

³⁰² Sobre o papel da Congregação do Oratório, ordem religiosa criada em França, crítica do aristotelismo e rival dos Jesuítas, que entrou em Portugal no reinado de D. João V, cf. Maria Cândida Monteiro Pacheco em “Filosofia e Ciência no Pensamento Português dos sec. XVII e XVIII”, *Actas do Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, 482.

³⁰³ Frei Manuel do Cenáculo, *Da Instrução Pastoral do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Bispo de Beja sobre as virtudes da ordem natural*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1785, 38-39.

³⁰⁴ C.f. Frei Manuel do Cenáculo, *Dos Cuidados Literários do prelado de Beja em graça do seu bispado*, Lisboa. Na Officina de Simão Thadeo Ferreira, 1791. 117-118.

Ticho Brahe, admitindo-os igualmente como ficções hipotéticas, sendo o empirismo de Bacon a verdadeira pedra basilar da Ciência moderna.³⁰⁵

Este ecletismo vê-se em Verney elevado a uma “filosofia”, caracterizada pela prudente aceitação de verdades fundadas na experiência e na recusa de qualquer sistema: “Este é o sistema moderno: não ter sistema e só assim é que se tem descoberto alguma verdade. Livre de paixão, cada Filósofo propõe as suas razões sobre as coisas que observa: as que são claras e certas, abraçam-se, as que são duvidosas ou se rejeitam ou se recebem no grau de conjecturas.”³⁰⁶

Esta reivindicação do livre exame da verdade e da autonomia da razão que parece em Verney estar associada à rejeição dos sistemas não foi, no entanto, o espírito que animou a reforma pombalina, nem a sua crítica à tradição escolástica.

Uma pequena anedota, referida por António Paim³⁰⁷, serve para ilustrar a relação das instituições de ensino do iluminismo de Pombal com a tradição filosófica. Tendo mandado, na edição Portuguesa das *Instituições de Lógica* retirar a referência de Genovesi a Aristóteles como criador da lógica, Pombal explica, nestes termos, a sua determinação, numa carta ao reitor-reformador D. Francisco de Lemos: “sempre o nome de um filósofo tão abominável se deve procurar antes esqueça nas lições de Coimbra do que se apresente aos olhos dos académicos, como um atendível corifeu da filosofia”.

O ensino “reformado” da filosofia passou a ser feito pelos referidos compêndios de Genovesi, autor eclético italiano³⁰⁸, de que em Portugal se adoptou uma obra de divulgação simplificada.³⁰⁹

³⁰⁵ Cf. Luís António Verney, *O Verdadeiro Método de Estudar*, vol III, 30-31.

³⁰⁶ *Ibidem*, vol III, 1950, 202.

³⁰⁷ António Paim, “As Luzes no Brasil” in *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, 1999, Vol III, 475.

³⁰⁸ “António Genovesi, professor em Nápoles, conhecedor e tradutor de Locke, eclético e empirista, adversário incansável de qualquer tipo de inatismo, causou profunda impressão em Verney. Segundo ele mesmo: temos ambos as mesmas opiniões e o mesmo sistema de filosofia”. As instituições de Lógica de Genovesi, que deveriam oferecer o suporte epistemológico para a arrancada em busca da ciência moderna, não iam além de um modesto texto de lógica escrito para “*giovannetti*”. Apesar disso, incorporada ao pensamento oficial português e tornadas obrigatórias no ensino impressionavam sobretudo pelo facto de que reuniam aspectos da lógica tradicional e enunciados da moderna teoria do conhecimento, sem a preocupação de aprofundá-las.” Adolpho Crippa, “Conceito de filosofia na época pombalina.” in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, 447. Segundo Adolpho Crippa, o problema fundamental de que se ocupava o pensador italiano era o das origens das ideias, na linha do empirismo de John Locke, procurando conciliá-la com o aristotelismo.” (Ob. cit., 447).

2. 3. Linguagem e tradução

Um outro aspecto da feição eclética do iluminismo português diz respeito à temática das línguas e tem uma importância central para o problema da tradução filosófica. Sob o império da influência da escola de Port Royal, Verney tem também como preocupação a procura da língua perfeita (que, para os teóricos de Port Royal, era o francês), dando por conseguinte grande importância ao estudo da Gramática. Contudo, em Verney esta preocupação toma corpo numa Gramática Latina, capaz de disciplinar o ensino do latim e de simplificar o uso da língua, libertando-o dos formalismos da retórica. Verney compôs uma parte da sua própria obra em latim, na continuação da tradição escolástica.

Verney apercebeu-se claramente, como acima vimos, da queda do latim como língua universal das comunicações científicas e filosóficas e da sua substituição pela pluralidade das línguas nacionais. O renascimento cultural português é visto como consequência da abertura à produção científica e filosófica europeia: “[...] só acho vestígios de maior erudição quando a este reino vinham ensinar os estrangeiros, ou quando os portugueses iam aprender e ensinar fora dele. Pelo contrário, depois que se deixou este comércio literário, vejo as coisas muito mudadas”³¹⁰. Na sequência desta tese apela Verney, como acima vimos, para a necessidade de aprender francês e italiano: “seria também justo que o estudante, com o tempo, aprendesse Francês e Italiano, para poder ler as maravilhosas obras que nestas línguas se tem composto em todas as ciências, de que não temos traduções latinas.”³¹¹.

Não há, contudo, na sua obra *O Verdadeiro Método de Estudar*, nenhuma referência à necessidade de tradução destas obras para a língua portuguesa, sendo a tradução aí ainda pensada (como pode deduzir-se do trecho citado) como uma operação de tradução das várias línguas nacionais para o latim, o que pressupõe que se continua a aceitar, apesar de tudo, o latim como língua universal de comunicação científica.

³⁰⁹ António Paim analisa as implicações da versão da obra de Genovesi que circulava em Portugal e no Brasil nos capítulos sobre Lógica, Física e Teoria do Conhecimento, concluindo que elas iam no sentido de obscurecer o sentido da ciência moderna e romper o contacto com a filosofia, assim como de um afunilar a discussão dos problemas do conhecimento, centrando-a nas dificuldades internas da corrente empirista. (Cf. “As Luzes no Brasil” in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol III, 446-447).

³¹⁰ Luís António Verney, *O Verdadeiro Método de Estudar*, vol. I, 268.

³¹¹ *Ibidem*, vol. I, 272/273.

As *Instituições de Lógicas e Metafísica* de António Genovesi - apesar de ser um texto escolar usado para o ensino da filosofia, escrito pelo autor como uma exposição simplificada da filosofia para jovens, sob a designação de *La logica per i giovanetti* - circulavam em edições latinas e só em 1786 foram traduzidas para Português; as *Instituições Metafísicas* do mesmo Genovesi foram traduzidas em 1790. As *Institutiones de Philosophiae Practicae* de Eduardo Job, usadas como compêndio para o ensino da filosofia moral, foram editadas sucessivamente em latim, a partir de 1784, só sendo traduzidas em 1846 por João Baptista Correia Magalhães³¹².

Para além das traduções referidas, feitas com fins pedagógicos, as restantes traduções efectuadas neste período contemplam autores clássicos, testemunhando sobretudo o peso que a retórica clássica e a filosofia aristotélica (apesar da sua condenação explícita) continuavam ainda a ter (ver anexo I).

Este período do pensamento português é, pois, largamente dominado pelo peso de preconceitos instituídos e impostos de modo coercitivo, ditados agora pelo ideário de um “iluminismo católico” protagonizado por Pombal, que rejeita a tradição metafísica e pretende abrir-se à filosofia e à ciência modernas, sem contudo estar disposto a sujeitar-se ao confronto com os textos que pretende criticar ou exaltar (e que também não há a preocupação de traduzir). A destituição das cátedras de filosofia no ensino superior, substituídas pelo ensino das ciências naturais contribuiu para fragilizar ainda mais a apropriação e transmissão da tradição filosófica, sem que, por outro lado, a esta amputação correspondesse um progresso notável no campo da investigação científica ou da criação de uma mentalidade científica.³¹³

³¹² Analisando esta obra, cuja edição latina estava truncada, sendo omissos o último capítulo sobre a Política, António Paim conclui que a obra difundia a ideia da dependência da política em relação à teologia moral, e fazia a apologia directa da monarquia absoluta, distanciando-se da moralidade moderna. O autor sublinha ainda o efeito pedagógico perverso da combinação da versão simplificada da obra de Genovesi com as *Instituições de Filosofia Prática* de Eduardo Job, no sentido de facilitar a criação nos jovens de um espírito dogmático. (Cf. “As Luzes no Brasil” in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol III, 447-453).

³¹³ António Paim ressalva o campo da mineralogia, onde, pelo seu impacto económico directo, houve um surto de investigadores. No geral, porém, confirma a apreciação de que a reforma Pombalina não conseguiu estimular a investigação científica: “Antecedendo de meio século a providência adoptada por Napoleão, o Marquês de Pombal destrói a universidade medieval, erguendo em seu lugar uma nova universidade, constituída à volta da ciência.

Salvo no que respeita à mineralogia, a incorporação da ciência moderna em Portugal, com a reforma de 1772, não logrou consolidar a pesquisa científica.” (Cf. *Ibidem*, vol III, 481). Segundo o mesmo autor, no que é seguido por Adolpho Crippa (cf. “Conceito de filosofia na época pombalina.” in *Actas do I*

Este desaparecimento da filosofia das instituições de ensino superior significou ainda a impossibilidade do desenvolvimento da investigação de problemas filosóficos, e o desaparecimento de hábitos de rigor e de fundamentação das opções filosóficas nos textos, que tinham caracterizado o período anterior. Neste contexto não se podia fazer sentir a necessidade de progressos no campo da tradução filosófica.

Para o problema que aqui nos ocupa é também relevante chamar a atenção para o modo "inautêntico" como se mantêm e se transmitem, de agora em diante, aspectos essenciais da tradição escolástica. Não sendo os seus textos traduzidos nem ensinados, ela terá doravante o mesmo destino de toda a tradição morta: será transmitida sob a forma de um modo de pensar banal e tornado evidente, donde está inteiramente ausente a consciência explícita de uma tradição que se trata de legitimar ou de refutar e que se concilia de modo inconsciente e confuso com a filosofia moderna.

3. A mediação francófona e o "eclipse da filosofia"

3. 1. O ecletismo de Victor Cousin

Antero de Quental retrata desta forma a submissão cultural a França em vigor em Portugal durante o século XIX: "[...] Portugal literariamente é quase uma província da França [...] os próprios compêndios, em muitas das cátedras de instrução secundária e superior são francesas. As causas deste singular e, quanto a mim, deplorável fenómeno são muitas, sendo talvez a principal o facto de que o regime constitucional em Portugal foi estabelecido por homens que todos tinham passado largos anos emigrados em França. – Trouxeram de lá as leis, as ideias e tudo, que cá implantaram em ódio às coisas nacionais, tornando deste modo a inteligência portuguesa feudatária da França"³¹⁴.

A ausência de hábitos de tradução das obras filosóficas e científicas levava a que, no século XIX, conforme Antero sublinha, os próprios manuais de ensino fossem importados de França e lidos em língua francesa. Acresce ainda a isto

Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, 449), no ciclo Pombalino a ciência é incorporada à cultura Luso-Brasileira num sentido muito preciso, isto é, como ciência aplicada.

³¹⁴ Antero de Quental, "Carta a Tomazzo Canizzarro, a 29 de Maio de 1888" in Ana Maria Almeida Martins (org.) *Cartas II*, 884.

que a transmissão da tradição filosófica, seriamente fragilizada pela reforma pombalina, veio a sofrer mais um revês com a extinção da única cadeira de Filosofia propriamente dita, que ainda subsistia na Faculdade de Filosofia, eliminada por carta régia de 24 de Janeiro de 1791 e substituída por uma cadeira de botânica e agricultura.³¹⁵

O regresso da filosofia à Universidade haveria de fazer-se de forma tímida com a criação do Curso Superior de Letras em Lisboa, destinado ao ensino da História, da Literatura e da Filosofia. Este abriu portas em 1861, ministrando um curso de Filosofia de 2 anos, que incluía no curriculum apenas três cadeiras (Filosofia, Filosofia e História da Filosofia e História Universal da Filosofia), sendo frequentado por um número irrisório de alunos (média anual de 2 alunos ordinários e 36 voluntários), até 1902.

O ensino da Filosofia, remetido para o secundário, continuou a ser feito pelos compêndios de Genovesi, apesar das críticas que entretanto surgiam por parte dos poucos pensadores dignos de nota deste período, como Silvestre Pinheiro Ferreira e Cunha Rivara que exigiram, sem resultado, uma reforma do ensino da filosofia e a abolição dos manuais do Genovesi. Foi apenas em 1884 que, por decreto de 20 de Setembro, esse ensino foi reformado e substituído por nova orientação ecléctica, influenciada pelo eclectismo francês de Victor Cousin.³¹⁶

Victor Cousin viu-se em França elevado à condição de responsável pela orientação geral adoptada no ensino da filosofia, preconizando uma completa separação entre a filosofia (isto é a investigação sobre os problemas filosóficos) e a sua transmissão, que se confunde como a transmissão de um certo número de ideias de reconhecida utilidade social³¹⁷, resultantes da conciliação ecléctica dos vários sistemas filosóficos.

E foi este último aspecto que marcou a influência de Victor Cousin em Portugal, onde foi progressivamente substituindo a influência de Genovesi, até ser

³¹⁵ Cf. Manuel Maria Carrilho, *Razão e Transmissão da Filosofia*, Lisboa, 1987, 199-200.

³¹⁶ *Ibidem*, 202.

³¹⁷ “O essencial das teses sobre o ensino da filosofia encontra-se na obra de Cousin *Défense de l'Université et de la Philosophie*. Cousin considera que é na instrução secundária que se produz a elite das sociedades modernas, pelo que este ensino deve visar acima de tudo a formação geral dos homens como cidadãos. No plano de estudos do secundário a filosofia ocupa um papel muito importante, visando dispor os alunos à aceitação da autoridade do Estado, pelo desenvolvimento do espírito, onde devem ser inculcadas “as verdades naturais que estão acima dos sistemas e não pertencem a nenhuma escola, mas ao senso comum”, pois sem elas não pode haver moral pública nem privada.” Cf. *Ibidem*, 224.

oficializada pela reforma de 1844. Este ecletismo constitui-se como rejeição de todos os sistemas, que segundo Victor Cousin se reduzem a dois: o sensualismo anglo-francês e o idealismo alemão, sistemas já esgotados e envelhecidos que se trata de salvar pela conciliação ecléctica das suas contradições.³¹⁸

Este novo ecletismo que agora se impõe na filosofia tem, pois, uma característica diferente do anterior: trata-se dum ecletismo filosófico que não surge como resposta ao contexto cultural português, mas que é importado de França.³¹⁹ A adopção oficial em Portugal do ecletismo de Victor Cousin significou apenas a escolarização da filosofia para fins de utilidade social, pensados à luz do contexto histórico-cultural francês.

A importação da filosofia em língua francesa³²⁰ marcou todo o século XIX e explica a ausência de traduções de filosofia neste período, como pode facilmente constatar-se pela leitura do apêndice, na sua rubrica relativa às traduções portuguesas de filosofia no século XIX.

A primeira consequência deste facto é que, neste período, se selecciona à partida o que se importa e o que se lê, a partir de revistas e outras publicações francesas, sujeitando-nos, portanto, a uma decisão alheia sobre o que é importante ler. Mas a segunda e mais importante observação podemos fazê-la a partir do próprio Heidegger e do que na sua obra é indicado sobre a estreita ligação entre a linguagem, enquanto língua dum povo histórico, e o exercício

³¹⁸ Manuel Maria Carrilho defende que o ecletismo de Victor Cousin é um ecletismo do senso comum, porquanto pretende eliminar as diferenças entre sistemas, recorrendo a critérios fundados no senso comum. O senso comum ver-se-ia, assim, elevado ao *estatuto de autoridade filosófica*. Ao senso comum de Cousin falta, por conseguinte, uma perspectiva filosófica do conflito das filosofias, ou seja, falta uma abordagem filosófica da história da filosofia. *Ibidem*, 204-215.

³¹⁹ A defesa da função social da filosofia feita por Cousin deve-se ao facto de que em França não era já possível contar com a autoridade de nenhuma religião estabelecida para assegurar a coesão social, e, portanto, era necessário que os cidadãos partilhassem certos princípios, sem recorrer a nenhuma autoridade religiosa, mas unicamente fundados na razão. Cousin procura, assim, uma filosofia para o ensino que estimule uma posição equidistante de todas as crenças e de todos os sistemas filosóficos, centrada nos princípios estabelecidos a partir da razão comum. Esta estratégia tem como pano de fundo a total separação entre filosofia e investigação de problemas filosóficos e a sua transmissão, considerada como matéria a ser decidida em função da utilidade do ensino público e dos interesses do Estado. Cf. *Ibidem*, 224.

³²⁰ Testemunhos desta importação do ecletismo francês foram a *Memória* de Cunha Rivara dirigida em 1839 ao Conselho Geral Director do Ensino Primário e Secundário, onde se propõe como orientação para o ensino da Filosofia o ecletismo de Cousin, e o *Discurso de Abertura* de 1842, assim como no *Novo Discurso* de 1843 de Manuel Pinheiro de Almeida de Azevedo em que o ecletismo de Cousin é igualmente defendido como orientação para o ensino. Nos compêndios esta nova orientação ecléctica impôs-se a partir dos anos quarenta e cinquenta. Contudo, os novos manuais que substituíram os de Genovesi, sem nunca os criticar, nem alterar radicalmente a sua orientação, apresentavam-se antes como um aprofundamento e correcção destes. Tais factos levam Manuel Maria Carrilho a afirmar que a nova orientação ecléctica se apresenta como uma “prática de envelhecimento.” *Ibidem*, 236-238.

do pensar. Ler um autor em francês é, necessariamente, pensá-lo vertido para formas linguísticas que transportam e veiculam um sentido, e essa transposição semântica implica a passagem a um outro horizonte cultural.

Procedem-se assim, na ausência de tradução, a transferências culturais mecânicas e não a um diálogo com os textos a partir de questões colocadas pelo próprio contexto cultural. Foi esta importação superficial e dogmática que veio a caracterizar a recepção do positivismo francês, que entre nós marcou as instituições e a sociedade portuguesa até tornar-se numa “evidência” ideológica dominante nas classes cultas.

3. 2. O Positivismo

Criticando o dogmatismo positivista imperante nos meios políticos e nas classes cultas, e apontando com lucidez a sua raiz na “falta de preparação filosófica” dos portugueses, Antero afirma ainda numa outra carta “O Positivismo, como quasi todas as coisas banais, e particularmente as banalidades francesas, parece claro, simples e capaz de explicar tudo: não pede, além disso, esforço algum de inteligência para ser compreendido: é finalmente cómodo, como todos os dogmatismos: estes defeitos são as causas do momentâneo favor que encontra em espíritos por um lado frouxos e sem a menor preparação filosófica, por outro lado impacientes de quebrarem o jugo de doutrinas puramente convencionadas.”³²¹

O Positivismo de Augusto Comte retoma a temática do progresso introduzida pelo iluminismo, fundamentando-a, contudo, numa visão linear e dogmática do desenvolvimento da humanidade ao longo de três estádios, teológico, metafísico e positivo. Toda a educação teológica, metafísica e literária deveria, segundo este autor, ser substituída por uma formação positiva e, da aplicação dos conhecimentos das ciências naturais à “física social”, esperava-se a solução da crise política e moral que atravessava as nações civilizadas. Ela deveria permitir a conciliação do progresso e da ordem, condições simultâneas da civilização moderna e de todo o sistema político autêntico.

³²¹Antero de Quental, “Carta a Domingos Tarroso”, 3 de Junho de 1881, em Ana Maria Almeida Martins (org.), *Cartas I*, Lisboa, 1989, 561.

A grande figura do positivismo francês não foi, porém, em Portugal Augusto Comte, mas Littré que em França publicara em 1876 a “revista de Filosofia Positiva” e numerosos escritos de divulgação da filosofia de Comte, rejeitando contudo a última fase do seu pensamento, de feição acentuadamente mística, expressa na sua doutrina da “religião da Humanidade”.

Esta versão do positivismo comteano, que valorizava sobretudo a ideia dum conhecimento positivo e proibia a reflexão sobre toda a temática metafísica, adquiriu grande prestígio em Portugal e no Brasil em certos meios científicos, como foi, entre nós, o caso da medicina. Seria porém o positivismo político que haveria de granjear mais tarde grande popularidade³²², estando directamente ligado à acção dos liberais e numa segunda fase à acção política do partido republicano e a figuras políticas como Teófilo de Braga. Note-se, contudo, que nenhuma tradução dos autores positivistas foi realizada, neste período, para língua portuguesa.

A influência do positivismo foi em Portugal também marcada pela influência das teorias de Darwin e Spencer, assim como do monismo evolucionista de Haeckel, o grande defensor do evolucionismo na Alemanha, que elevou esta teoria a uma concepção geral do universo fundada na ideia da unidade da natureza do orgânico e do inorgânico. Na sua obra *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868) Haeckel defende que a teoria de Darwin autoriza uma teoria monista da evolução que se contrapõe à teoria dualística implicitamente contida na explicação teleológica do mundo.

De Haeckel foram traduzidos 10 títulos, o que testemunha claramente a importância que lhe atribuía o positivismo português. De Spencer foi traduzido *Da Liberdade à Escravidão* por Júlio de Matos em 1904 e *Do Progresso - sua Lei e suas Causas* por Eduardo Salgueiro em 1939. Apesar de algumas teses defendidas na universidade de Coimbra sobre as teorias evolucionistas³²³, as obras de Darwin tiveram entre nós uma tradução tardia, tendo sido a sua obra capital *A Origem das Espécies* de 1859 traduzida apenas em 1913 por Joaquim Dá Mesquita Paúl.

³²² Segundo Zilach Cercal Didonet a experiência da aplicação das ideias de Comte sobre a organização da sociedade foi feita pela primeira vez no mundo no Rio Grande do Sul, onde a Constituição de 14 de Julho de 1891 estabeleceu a Ditadura Republicana. Cf. “ O Positivismo e a Constituição Rio_Grandense de 14 de Julho de 1891”, *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, 598-518.

³²³ Ana Leonor Pereira, *Darwin em Portugal* [1865-1914], Coimbra, Livraria Almedina, 2001, 74/75.

Devido ao generalizado hábito de recorrer a traduções francesas, disponíveis desde 1862, é presumível que muitos intelectuais portugueses já tivessem tido acesso à teoria de Darwin, nessa língua. Com efeito, por volta de 1910, numerosos artigos de divulgação das teorias de Darwin surgiram no “Almanache Ilustrado” d’O Século, coordenado pelo professor Agostinho Fortes e noutras publicações.

Teófilo de Braga, Júlio de Matos e Miguel Bombarda, personalidades marcantes na vida da Primeira República, assim como outros intelectuais associados à revista “O Positivismo” contribuíram também para a difusão dum positivismo social e político, que procurava fazer a síntese entre o positivismo comteano e o evolucionismo de Darwin. Esta síntese alcançou uma expressão original na sociologia de Teófilo de Braga, cujo projecto aparece formulado na sua obra *Traços gerais de philosophia positiva comprovada pelas descobertas científicas modernas* (Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877), como um projecto de reorganização da sociologia, fundando-a numa base natural, mais precisamente no facto biológico da população.

Teófilo de Braga vai tentar conciliar a sociologia positiva de Comte com as leis da evolução dos organismos e, designadamente, com a lei da selecção natural, procurando mostrar que a luta pela vida e a selecção natural contribuem para o aperfeiçoamento da espécie e para uma melhor ordenação social.

Em princípio, esta tentativa de síntese parece afastar Teófilo de Braga da esfera de influência tradicional da filosofia francesa, pois em França o positivismo foi sobretudo um obstáculo à difusão do Darwinismo, que era criticado à luz da ideia positivista de progresso. Littré, cuja influência foi muitíssimo importante em toda a Europa e decisiva no positivismo português, aceitava o Darwinismo como uma hipótese científica não verificada, mas rebatia todas as suas implicações sociais. O princípio da selecção natural parecia ser estranha à lei dos 3 estados e a luta pela vida propor uma conflitualidade social inconciliável com o postuldo comteano do progresso como desenvolvimento da ordem.

A síntese original de Teófilo de Braga entre Darwinismo e Positivismo assentava na ideia de que a selecção natural e a luta pela vida teriam permitido uma selecção positiva de sentimentos de solidariedade, favoráveis à democracia e à coesão social. Esta síntese teria sido, segundo a hipótese de

Ana Leonor Ferreira, sugerida a Teófilo de Braga pela leitura duma tradução francesa de Darwin, que traduzia Darwin à luz de Lamarck. O princípio de Lamarck da transmissão hereditária dos caracteres adquiridos permite pensar o progresso histórico a partir da evolução biológica.

A respeito da possível influência da tradução francesa da *Origem das Espécies* afirma Ana Leonor Pereira: “Não é improvável que Teófilo (também) conhecesse Darwin em Francês na tradução de Clément Royer ³²⁴. Por essa via, Teófilo ficava plenamente familiarizado com o princípio de Lamarck, visto que a tradutora tomava a liberdade de corrigir o texto de Darwin com notas e comentários de sentido lamarkiano. O seu objectivo era explícita e assumidamente o seguinte, na conclusão da tradutora: “c’est donc comme disciple de Lamarck que j’ai traduit Ch. Darwin.”³²⁵

Júlio de Matos, inspirando-se no sistema das ciências de Augusto Comte e na sua tentativa de fundar o estudo dos fenómenos sociais no estudo das ciências da vida, procedia, contudo, a uma total reformulação da sociologia positiva de Augusto Comte. O médico portuense queria fundar uma sociologia e uma política científicas nos princípios da luta pela vida e da selecção natural darwinistas, apesar de conhecer perfeitamente a resistência da comunidade científica francesa ao paradigma evolucionista.

Na sua *História natural ilustrada*³²⁶, ele dedica um capítulo à evolução do homem, segundo o paradigma evolucionista, reproduzindo a posição de Darwin em *The descent of man* segundo a qual o homem não teria nenhum atributo específico que o distinguisse do reino animal. Nos escritos sociopolíticos posteriores, Júlio de Matos explora as implicações sociais dos princípios da luta pela vida e da selecção natural, procurando neles fundar a polémica contra as teorias socialistas e anarquistas, assim como uma crítica a todo o proteccionismo social do Estado, responsáveis pela falsificação da concorrência vital entre os indivíduos e pela consequente decadência das sociedades.

³²⁴ Charles Darwin, *De l’Origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de transformation des êtres organisés*. Traduction de Madame Clémence Royer avec préface et notes du traducteur. Nouvelle édition revue d’après l’édition stéréotype anglaise, avec les additions de l’auteur. Paris, Librairie Marpon et Flammarion, s.d., -4ª edição [1882].

³²⁵ Ana Leonor Pereira, *Darwin em Portugal* [1865-1914], 346.

³²⁶ Júlio de Matos, *História natural ilustrada. Compilação feita sobre os mais auctorizados trabalhos zoológicos*, Porto, Livraria Universal, [1880-1882].

Foram estas tentativas ecléticas de conciliação do positivismo de Comte com o Darwinismo que vieram a marcar o positivismo da Primeira República: este positivismo darwinista viria a constituir-se como uma espécie de “evidência” ideológica difusa na cultura portuguesa, marcado pela exaltação da ciência e pelo combate à tradição religiosa e metafísica, patente na literatura de ficção, no ensaísmo político e nas instituições republicanas.

É necessário sublinhar o facto de os autores positivistas não terem, neste período, sido traduzidos, pois trata-se de um forte indício do modo superficial e inautêntico de “adesão “ a esta corrente filosófica.

Outra consequência desta dominação da francofonia foi o afastamento de Portugal dos grandes centros de irradiação do pensamento filosófico europeu, que se situavam no século XIX na Alemanha, cujas ideias penetram em Portugal e no Brasil tardiamente e, numa primeira fase, pela mediação de traduções e comentadores franceses.³²⁷

O contacto inicial com as ideias de Kant deu-se, segundo Gama Caeiro através da obra de Victor Cousin, segundo outros autores através da obra *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, em francês, de Charles Villiers, aparecida em 1801. Em Portugal, segundo Cabral Moncada foi Rodrigues de Brito o primeiro a fazer referências a Kant (1803-1805) revelando conhecer-lhe mal a doutrina. Em Silvestre Pinheiro Ferreira, figura importante no contexto da cultura portuguesa da primeira metade do século XIX, notamos uma rejeição do idealismo kantiano como um “tenebroso barbarismo”, ao mesmo tempo que manifesta um conhecimento superficial e incompleto do filósofo alemão.³²⁸

Só em meados do século XIX é que o kantismo conseguiria maior penetração nos meios universitários, através dos cursos de Direito, onde o ensino da Filosofia Jurídica se fazia, desde a reforma pombalina, sob a influência de pensadores alemães como Wolff e Leibniz.

³²⁷ Gama Caeiro refere a escassa presença de Kant em Portugal, em contraste com a situação do Brasil, onde, embora tardia, a influência de Kant não deixou de ser assinalável, - afirmação corroborada também por Miguel Reale e António Paim. Cf. “Notas acerca da recepção de Kant no pensamento filosófico Português”, in *Dinâmica do pensar- Homenagem a Oswaldo Market*, Lisboa, 1991, 62.

³²⁸ Silvestre Pinheiro Ferreira é uma das principais figuras do pensamento filosófico português do tempo (1769-1846), fundando-se a sua obra num aristotelismo renovado no estudo das fontes gregas, que procura conciliar com a filosofia moderna (Bacon, Locke, Leibniz e Condillac). Mercê dos cargos diplomáticos que desempenhou terá estado na Alemanha, onde teria tomado alguma notícia da filosofia de Kant, que constantemente critica na sua obra, sem contudo mostrar tê-lo compreendido. Cf. Gama Caeiro, ob.cit-64-65.

Para renovar o ensino da Filosofia Jurídica, no sentido do liberalismo reinante na Europa e também em Portugal desde 1834, Vicente Ferrer Neto Paiva foi de novo buscar a sua inspiração à Alemanha, sem contudo conhecer em profundidade nem a filosofia de Kant nem os autores pós kantianos, como Fichte, Schelling ou Hegel.

O autor Alemão a que Ferrer foi buscar a sua inspiração para o curso de Direito foi a um filósofo “kantiano” de importância menor no seu próprio país, Karl Friederich Krause, cuja obra tinha sido divulgada em língua francesa pelo seu discípulo Ahrens. A obra de Ahrens, de que surgiu uma tradução portuguesa em 1844, teria contribuído decisivamente, segundo Cabral Moncada, para a publicação dos *Elementos de direito natural*, obra na qual Ferrer proclama a sua emancipação em relação à filosofia de Wolff e dos escolásticos.³²⁹ A corrente de pensamento de inspiração krausista ter-se-ia expandido também à Faculdade de Letras, onde inspiraria o ensino filosófico no Curso Superior de Letras até à década de 70 do século XIX, assim como às Faculdades de Direito de São Paulo e de Olinda.³³⁰

Das traduções efectuadas durante o século XIX destacam-se apenas como importantes as de autores clássicos, designadamente de Platão e Aristóteles (esta feita por Silvestre Pinheiro Ferreira), tornando a escassez de traduções de autores modernos imediatamente evidente que a importação da filosofia através da língua francesa era regra praticamente universal.

4. A reacção anti-positivista e a consciência de si mesmo na cultura portuguesa

4. 1. A viragem de Antero

A filosofia alemã surge em Portugal, como um contraponto à influência positivista, sendo percebida por autores como Antero de Quental e Oliveira Martins, como sendo de grande importância, pela problemática metafísica que introduz no horizonte da cultura portuguesa e da qual se espera

³²⁹ Cf. Cabral Moncada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, 62-63.

³³⁰ Cf. António Braz Teixeira, “Caminhos da Filosofia do Direito Luso-brasileira”, 2002, 103-104.

não só a renovação dos estudos filosóficos, mas ainda a ruptura com o dogmatismo positivista.

Em carta a Carolina Michaëlis (7 de Agosto de 1885), Antero dá conta da sua reacção diante da Filosofia de Hegel: “[...] a linguagem abstrusa, o formalismo, a extraordinária abstracção de Hegel não me assustavam, nem me repeliam; pelo contrário: internava-me com audácia aventureira pelos meandros e sombras daquela floresta admirável de ideias. Afinal, aquilo de que o mundo mais precisava, nesta fase de extraordinário obscurecimento da alma humana, é de ideias, de filosofia – e a poesia, voltando a adormecer nos recessos mais misteriosos do coração do homem, tem de ficar à espera até que o novo símbolo se desvende e novas ideias lhe forneçam um novo alimento, lhe insuflam nova vida.”³³¹

Em carta a Wilhelm Stork (1887), o tradutor da sua obra poética para alemão, Antero deu a conhecer a importância de Hegel na sua formação filosófica: “O hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas, e posso dizer que foi dentro dele que se deu a minha evolução intelectual”³³².

Supõe-se que as primeiras leituras de Hegel datem de 1863, através de traduções francesas e é sobretudo nos sonetos escritos entre 1863-1870 que a influência do filósofo alemão se faz sentir, estando nesta fase associada à influência de Proudhon e à crença optimista no progresso da humanidade, na qual Antero fundou a primeira parte da sua actividade intelectual e política.

Foi, porém, na fase de abandono das ideias de reforma social que inspiraram a geração de 70 e de renúncia no plano da acção política, social e mesmo cultural, que se alargou a recepção da filosofia alemã, com a difusão entre nós das obras de Schopenhauer e de Hartmann³³³ que souberam elevar o sentimento de pessimismo e desencanto dominantes na Europa do seu tempo a um sistema filosófico consistente e elaborá-lo ao nível especulativo, na continuidade da tradição metafísica do Idealismo Alemão.

³³¹ Antero de Quental, “Carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos” de 7 de Agosto de 1885, em Ana Maria Almeida Martins (org.), *Cartas II*, 748.

³³² Antero de Quental, “Carta a Wilhelm Stork” de 14 de Maio de 1887, em Ana Maria Almeida Martins (org.), *Cartas II*, 834.

³³³ Sobre a influência de Schopenhauer e Eduardo von Hartmann em Portugal, cf. a minha dissertação de mestrado *A Vida e o Trágico em Raul Brandão*, 5-41.

Fortemente influenciado pela filosofia hegeliana e pelo socialismo de Proudhon, foi após 1874³³⁴ que Antero se orientou para um pessimismo existencial, que se converteu rapidamente num pessimismo de sistema, ligado não a uma reflexão sobre a sua vida pessoal ou as vicissitudes da vida nacional, mas à condição humana em geral. Antero leu a monografia de Ribot *La Philosophie de Schopenhauer*, publicada em 1874 e a tradução de Burdeau de *O Fundamento da Moral* de Schopenhauer, assim como *Os Aforismos sobre a Sabedoria de Vida* em tradução de Cantacuzène.

Da influência de Hartmann dá-nos conta Oliveira Martins, num artigo da *Revista Ocidental*, em que o historiador, referindo-se à *Religião do Futuro* de Eduardo von Hartmann, afirma “as ideias essenciais que esse livro contém, sendo expostas por bocas de franceses, embora muitas vezes percam em profundidade o que ganham em perceptibilidade ou em colorido, facilmente encontram eco nos moços entusiastas que povoam as nossas escolas”.³³⁵ O próprio Oliveira Martins recebeu esta influência de Hartmann, provavelmente a partir da leitura da *Religião do Futuro*, introduzindo alguns aspectos da sua filosofia quer no *Helenismo e a Civilização Cristã*, quer no *Sistema dos Mitos Religiosos*.

Esta influência de Hartmann é claramente visível nos sonetos de Antero escritos após 1874, assim como naquilo que é geralmente considerado o seu testamento filosófico: *Tendências gerais da Filosofia na Segunda Metade do séc. XIX*, publicado na revista de Portugal em 1890.

De facto sabemos que Antero tomou um primeiro contacto com a filosofia de Hartmann através da *Revue Scientifique de la France et de l'Etranger* e da tradução francesa da *Religion der Zukunft*.

Tendo começado a estudar alemão a partir de 1870, possuiu as seguintes obras de Eduardo von Hartmann *Gesammelte Studien und Aufsätze*, 3º ed, Leipzig, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Prologomena zu jeder künftigen Ethik*, Berlim, 1879; *Religionsphilosophie. Ester historischkritische Theil. Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, Leipzig; *Philosophie de l'Inconscient*, traduit de l'allemand par D. Nolen, Paris, 1877. *La Religion de l'Avenir*. Traduit

³³⁴ Joaquim de Carvalho, “Antero de Quental e a Filosofia de Eduardo Hartmann”, in *Obra Completa I*, Lisboa, 1978, 409.

³³⁵ Oliveira Martins, “Os Poetas da Escola Nova” in *Revista Ocidental*, 2ª fasc., 31 de Maio de 1875, tip. De Cristóvão Augusto Rodrigues, 159.

de l'allemand, Paris, 1876. Segundo Joaquim de Carvalho, nenhum outro filósofo seu contemporâneo ocupou tão amplo lugar na sua biblioteca particular. Antero teria lido e meditado atentamente as obras de Hartmann, sobretudo a partir de 1877, data da tradução francesa da *Filosofia do Inconsciente*, encontrando no filósofo alemão a fundamentação metafísica para as conclusões a que ele próprio chegara no decurso da sua evolução intelectual.³³⁶

Consciente da necessidade de cortar com a dependência da língua francesa, Antero começou em 1870 a estudar alemão de *motu* próprio e sem qualquer programa escolar e, em 1873, o próprio Antero dizia em carta a Oliveira Martins: “Tenho... estudado o alemão e já entendo menos mal o que leio”³³⁷, afirmação que deve ser complementada com o que sabemos através de Carolina Michaëlis, segundo a qual ele nunca chegou a possuir mais que um domínio passivo da língua alemã, ou seja especificamente virado para a leitura.

Da necessidade e da importância da prática da tradução Antero estava bem consciente, como o provam as suas críticas à tradução do *Fausto*, a partir do francês, por Castilho (prosas II, 102-5) e ainda pelo facto de ele próprio ter tentado levar a cabo a tradução do poema de Goethe directamente a partir do texto alemão, (desta tradução há alguns fragmentos publicados no volume póstumo de *Raios de Extinta Luz* (Lisboa 1892) e nas Publicações do Instituto Alemão (*Centenário de Goethe*, Coimbra 1932).³³⁸

Em Antero, esta proximidade com a cultura alemã é, pois, marcada por dois traços essenciais: a necessidade de leitura dos textos na língua original e da sua tradução para o português. Esta consciência da importância da operação de tradução caminha juntamente com uma consciência crítica relativamente à apropriação dos autores mais relevantes do pensamento científico e filosófico europeu. É esta consciência crítica e vigilante que marca claramente a sua relação com o Darwinismo, em primeiro lugar pela distinção entre as leis da evolução postuladas pelo paradigma darwinista, que ele aceita como verdadeiras, dentro dos limites do conhecimento dos fenómenos que é próprio da ciência e a tentativa de erigi-las em sistema filosófico e em visão do mundo por Haeckel, que Antero rejeita: “É pois um erro, uma ilusão monstruosa esta

³³⁶ Joaquim de Carvalho, “Antero de Quental e a Filosofia de Eduardo Hartmann”, in *Obra Completa I*, 418.

³³⁷ Antero de Quental, “Carta a Oliveira Martins” de 26 de Agosto de 1874, em Ana Maria Almeida Martins (org.), *Cartas I*, 255.

³³⁸ Cf. Albin Édouard Beau, *Antero de Quental perante a Alemanha e a França*, Coimbra, 1942.

concepção mecânica do universo que resulta da grande síntese científica dos últimos 40 anos? De modo algum. É uma verdade fundamental, mas circunscrita, positiva dentro dos seus limites, mas incompleta na medida da estreiteza desses limites. Já vimos que são os da mesma inteligência científica”³³⁹. Com efeito, o monismo de Haeckel propunha uma visão “científica” do mundo e da evolução baseada na causalidade mecânica, que nada acrescentava à ciência, à qual Antero contrapunha uma concepção da evolução dinâmica e espiritualista, que recuperava a causalidade teleológica da tradição metafísica: “Mas há duas maneiras de compreender a evolução. A dos metafísicos alemães caminhava sim do simples para o complexo, mas ajuntando, em cada momento da evolução, ao tipo inferior, para o fazer passar ao superior, um elemento de novo, *um aumento de ser*, que lhe provinha da virtualidade infinita da ideia (da substância) no seu processo de desenvolvimento. A evolução tinha pois, segundo eles, um conteúdo verdadeiro, era essencialmente substancial. Para a filosofia científica da natureza, porém, não há tal virtualidade, visto não haver tal ideia.”³⁴⁰

Para Antero, a filosofia devia pensar, nos seus próprios termos e no âmbito que lhe é próprio, a ideia científica de evolução, dando-lhe um conteúdo substancial, como acontecia na dialéctica de Hegel, para quem a consciência de si mesmo do espírito como razão e Liberdade consubstanciavam o fim da evolução Universo.

4. 2. A herança de Antero e o diálogo com a filosofia europeia

A herança filosófica das *Tendências...* de Antero haveria de frutificar à margem das instituições republicanas dominadas pelo positivismo. De facto, as reformas das instituições de ensino no período republicano orientaram-se no sentido da modernização e do reforço do ensino das ciências, não alterando substancialmente a situação já de si tão precária do ensino da Filosofia, apesar da criação em 1911 de duas novas Faculdades de Letras, onde o curso de

³³⁹ Antero de Quental, *Tendência, Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, [1ª ed., in *Revista de Portugal*, 1890], Lisboa, 1991, 87.

³⁴⁰ *Ibidem*, 83/84.

Filosofia continuou a ter existência precária, acabando por se fundir com o de História.³⁴¹

Foi, portanto, à margem da universidade, no seio dos movimentos sociais, das correntes de opinião e das controvérsias que se desenrolaram entre os intelectuais, agrupados em torno de revistas como *A Seara Nova*, *O Orpheu*, *A Águia*, em torno de problemas políticos, sociais e estéticos, que se desenvolveu a consciência da necessidade de um diálogo em português com a filosofia europeia.

Como resultado mais significativo deste diálogo (embora de modo nenhum, como única vertente) sublinhamos o facto de se ter criado entre nós um pensamento político que procura uma fundamentação filosófica, e que teve, a nosso ver, em Raul Proença um dos seus representantes mais brilhantes, tendo dado continuidade ao diálogo iniciado por Antero com a filosofia alemã.

Raul Proença retoma a crítica ao positivismo iniciada por Antero, dirigindo-a agora ao positivismo social e político dos republicanos, e procurando fundar a ideia de socialismo democrático numa síntese original da ética de Kant e da filosofia de Nietzsche.

Raul Proença, que não hesitava em considerar que a falta de elites era a causa fundamental da crise da Primeira República, apontava como vícios fundamentais da nossa educação, a par da ausência de formação científica, dos preconceitos e do fanatismo em matéria religiosa, a ausência de espírito filosófico: “Podem filiar-se nessa ausência de espírito filosófico, o preconceito da autoridade e o preconceito das maiorias: a preocupação da pessoa que defende essa doutrina ou do número que a apoia.

Mas já Lamarck dizia em 1809 “a experiência mostra que os indivíduos que têm a inteligência mais desenvolvida e que reúnem mais luz compõem em todos os tempos uma minoria extremamente pequena.”

O nosso futuro depende da formação desta elite levantada, generosa. Cheia de coragem e abnegação, cheia de ideias, que faça esquecer esse falso escol que para aí está supondo-se glorioso e imortal”³⁴².

³⁴¹ Cf. Joel Serrão e Oliveira Marques, *Nova História de Portugal - Portugal da Monarquia para a República*, Lisboa, 1991, 563-564.

³⁴² Raul Proença, “Alguns vícios na educação do nosso país”, [*Alma Nacional*, Maio de 1910] António Reis, *Raul Proença - Estudo e Antologia*, Lisboa, 1989, 110.

Equacionando a possibilidade de renascimento da cultura portuguesa, a partir da formação de elites, e ainda da sua ligação ao conjunto da sociedade, colocou a sua energia ao serviço da divulgação do livro, procedendo a uma importante reorganização da Biblioteca Nacional, na qualidade de director dos Serviços Técnicos (cargo para que tinha sido nomeado por Leonardo Coimbra), participou na fundação da Universidade Popular, que visava levar o conhecimento de diversas matérias às pessoas privadas de uma educação formal, e foi ainda um dos fundadores e director da revista Seara Nova, em cujas páginas pugnava pela mudança de mentalidades que ele reputava ser a chave da solução dos problemas nacionais.

No campo da filosofia, a sua única obra foi um estudo sobre o eterno retorno iniciado entre 1916 - 1917, e interrompido pela dificuldade de acesso às obras que costumava mandar vir da Alemanha (devido à ausência das ligações postais em consequência da guerra). A redacção da obra foi retomada após a sua doença, em 1938.

Nietzsche tinha começado a ser divulgado numa tradução francesa da *Mercure de France* desde o início do século, mas entre 1913 e 1916 foram traduzidas para português três das suas obras, entre as quais *Assim Falava Zaratustra*, por de António Araújo Pereira. A sua influência foi particularmente importante na primeira geração da *Águia* (de que Raul Proença também fizera inicialmente parte) que aceitava geralmente o vitalismo do filósofo alemão, embora repudiasse a sua crítica da moral.³⁴³

Desde 1910 que Raul Proença aludia em diversos artigos a Nietzsche, deixando transparecer quer o seu fascínio pelo lado dionisíaco do filósofo alemão, quer a crítica ao seu individualismo. No *Eterno Retorno*, ele vai, no entanto, analisar de forma crítica e sistemática, este tema de Nietzsche, refutando a ideia de eterno retorno, em nome da ideia de progresso e de liberdade que constituíam o cerne das suas convicções políticas.

O que é, no entanto, notável neste trabalho de Raul Proença é a preocupação de fundar o seu comentário nos excertos de Nietzsche, referenciados sempre no original alemão (Werke, Leipzig, 1895-1912), assim como a discussão de problemas de tradução para português de termos como *Werden* ou da

³⁴³ Cf. Américo Enes Monteiro, *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na vida intelectual portuguesa*, Porto, 2000, 124-183.

expressão *Wiederkunft des Gleichen* que evidenciam a consciência da complexidade da problemática da tradução e da sua importância.³⁴⁴ Paralelamente, Raul Proença leva a cabo um levantamento histórico da ideia de eterno retorno, sempre alicerçado numa correcta utilização das fontes, designadamente da filosofia grega pré-socrática, de Aristóteles e dos seus comentadores, evidenciando um conhecimento da tradição filosófica e uma preocupação de rigor invulgares.

A primeira metade do século XX deu continuidade à figura do poeta-filósofo já protagonizada por Antero que, a par da sua criação poética, mantém escritos reflexivos sobre a sua criação poética e alimenta um diálogo com textos filosóficos.

Preocupados em legitimar a poesia e o mito como lugar de manifestação da verdade, estes autores colhem nas filosofias vitalistas a argumentação que lhes permite contestar o positivismo dominante e compreender a dinâmica da criação poética. Esta outra face da herança de Antero conduziu ao desenvolvimento entre nós dum pensamento poético original, que inspirou tanto a obra de Pascoaes, como a de Junqueiro, sendo designado por Fernando Pessoa como “Panteísmo Transcendental”, de que este esperava um poderoso impulso de renovação da poesia nacional e europeia.³⁴⁵

O nacionalismo literário romântico difundido pelo movimento a Renascença Portuguesa e protagonizado por Pascoaes, assim como o cosmopolitismo de Fernando Pessoa confluem na mesma consciência da importância de fundar as suas opções estéticas num diálogo com a filosofia europeia.

Nestes dois poetas-filósofos emerge a afirmação progressiva da consciência da língua e da tradição poética em que se insere o seu próprio trabalho, como um horizonte de sentido, a partir do qual é possível encetar um diálogo genuíno com a cultura europeia, cortando com os hábitos de imitação servil tão criticados por Antero. O *Homem Universal* de Pascoaes, o manifesto *O Ultimatum*, ou o ensaio *A Nova Poesia Portuguesa* de Fernando Pessoa documentam a consciência reflexiva (e filosoficamente informada) dessa opção que levava os poetas “a preferir Orfeu à musa mais severa de Parménides”, na expressão feliz de Eduardo Lourenço.

³⁴⁴ Cf. Raul Proença, *O Eterno Retorno*, 1ª ed., Lisboa, 1987, 58/59.

³⁴⁵ Fernando Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa*, Lisboa, 1944.

A tentativa de pensar filosoficamente em português, subtraindo-se às modas ideológicas e ao mimetismo provinciano tão bem caracterizado por Antero e Pessoa, foi levada a cabo por pensadores como Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra e José Marinho, fundadores daquilo a que se veio a chamar “a filosofia portuguesa”. Críticos do positivismo, essencialmente preocupados com o problema de Deus, eles são pensadores assistemáticos, dificilmente escolarizáveis, para quem a verdade se apresenta como *parusia*, e é dificilmente objecto de exposição discursiva: a sua influência, apesar de assinalável, foi exterior às universidades.

Este renovado interesse pela filosofia que acompanhou todos os movimentos de ideias da Primeira República reflectiu-se na Universidade Popular³⁴⁶, cujo núcleo mais importante se situava no Porto. Esta era animada pela ambição de formação das elites de que o país necessitava, assim como de combater a influência do positivismo dominante. Paralelamente aos cursos de línguas, eram realizadas conferências e lições de divulgação científica e filosófica por intelectuais reputados, como Jaime Cortesão e Leonardo Coimbra, sendo a actividade docente acompanhada de uma actividade editorial de divulgação de autores clássicos e modernos.

Este notável esforço de divulgação expressa-se sobretudo na nova preocupação pelas traduções de filosofia em língua portuguesa, inesperado no que Raul Proença chamava “o povo mais anti-filosófico da Europa”.

De Descartes, são traduzidas as *Meditações Metafísicas*, por António Sérgio, em 1930 e *O Discurso do Método e Tratado das Paixões* por Newton de Macedo em 1937. De Leibniz são traduzidos os *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, em 1931, por António Sérgio. De Augusto Comte é traduzida a obra *A Importância da Filosofia Positiva*, em 1939. De Nietzsche são traduzidas *Assim Falava Zaratustra*, por Araújo Pereira, em 1913, *A Genealogia da Moral*, por Carlos José de Meneses em 1913 e *o Anticristo*, pelo mesmo tradutor, em 1916. É traduzido *O Capital* de Marx em 1912. As *Confissões* de Santo Agostinho são traduzidas em 1905. Platão tem traduzidos

³⁴⁶ O movimento das Universidades Populares surgiu em França nos finais do séc. XIX, com o objectivo de difundir a cultura nas classes populares. Após 1910 o movimento das Universidades Populares conheceu em Portugal alguma expansão, com a criação das Universidades Populares do Porto, de Setúbal e de Lisboa com a finalidade de realizar conferências e cursos sistemáticos, publicando ainda uma revista de cultura intitulada Educação Popular. Cf. Joel Serrão e António Marques, *Nova História de Portugal - Portugal da Monarquia para a República*, 612-613.

neste período, *A Apologia de Sócrates*, por Ângelo Ribeiro, em 1923, *O Críton*, por Agostinho da Silva, em 1938 e *o Fédon*, por Ângelo Ribeiro, em 1919, e ainda *O Banquete*, pelo mesmo tradutor em 1934.

Os próprios positivistas foram sensíveis a este movimento de tradução e levaram a cabo traduções muito importantes para a actualização do pensamento científico português. Destacam-se: de Darwin, *A Origem do Homem*, por João Carlos de Oliveira, em 1910 e *A Selecção Artificial*, por Lobo Vilela, em 1939. De Haeckel, há a tradução de dez títulos, os primeiros dos quais são *Enigmas do Universo*, *Origem do Homem* e *Religião e Evolução*, em 1908. De Spencer é traduzido por Júlio de Matos, em 1904, *Da Liberdade à Escravidão* e *Do Progresso – Sua Lei e Suas Causas*, por Eduardo Salgueiro, em 1939.

Como importantes fragilidades deste movimento de tradução temos o facto, sublinhado justamente por Orlando Vitorino³⁴⁷, de que grande parte das traduções de filosofia do período republicano obedecem a intuítos políticos ou religiosos, estando integradas em colecções como “Biblioteca de Educação Nacional” de carácter anarquista, dirigida por Agostinho Fortes e a colecção “Ciência e Religião” de apologia católica, dirigida por Gomes dos Santos.

Será necessário esperar pelos anos 40 para ver surgir as primeiras colecções exclusivamente dedicadas à Filosofia: a livraria Atlântida de Coimbra lançou a colecção “Biblioteca filosófica”, dirigida pelo professor Joaquim de Carvalho, e a Guimarães Editores a colecção “Filosofia e Ensaios”.

Relativamente às traduções de filosofia alemã, antes da década de 40 apenas Nietzsche tinha sido traduzido, sendo apenas a partir daí que vão ser traduzidos alguns textos dos filósofos alemães contemporâneos mais significativos³⁴⁸

É de salientar ainda que se dá continuidade às traduções de Aristóteles e se traduz um número muito significativo de diálogos de Platão, o que indicia uma redescoberta da cultura e da filosofia gregas, para a qual contribuem especialistas como Eudoro de Sousa e Agostinho da Silva.

³⁴⁷ Cf. Orlando Vitorino, *Traduções Portuguesas de Filosofia*, Lisboa, 1958.

³⁴⁸ Cf. Apêndice 1 deste trabalho, “Traduções de Filosofia em Língua Portuguesa até 1959”

Este interesse pela filosofia e pelas traduções portuguesas de Filosofia ao longo da primeira metade do século XX mostra claramente que entre as elites se difunde o interesse pelas “ideias gerais” cuja ausência Pessoa tanto criticava, como típico do “caso mental português”.

A estabilização do movimento de tradução e a sua orientação de acordo com critérios rigorosos marchará a par do fortalecimento da situação da filosofia nas Universidades portuguesas, assim como da sua ligação aos centros europeus de criação e difusão da filosofia, para o qual a Gulbenkian muito contribuirá com o seu sistema de bolsas.

Note-se ainda que, ao contrário do que aconteceu no Brasil, em Portugal não foi feita a tradução de nenhum dos autores da escolástica, designadamente de S. Tomás de Aquino, apesar da introdução em Portugal da corrente neo-escolástica, no início do século XX.

5. Tradução e consciência de si na cultura Brasileira

O pensamento brasileiro tem uma matriz comum ao pensamento português, que radica não só no período colonial, mas também na proximidade cultural criada pela comunidade linguística. Essa matriz comum estabeleceu-se numa primeira fase por influência do magistério dos jesuítas, cuja acção no Brasil levou à instituição dos cursos de Artes a partir de 1572, assim como dos cursos de Matemática e Física, de Teologia Moral Dogmática e Sagrada Escritura, os Estudos Gerais do Colégio da Baía e as primeiras tentativas para se criar a Universidade do Brasil.

A influência dos jesuítas no Brasil não se resume a uma transposição mecânica da filosofia escolástica para território brasileiro; pelo contrário, a problemática social da colonização e do estatuto dos índios teve ela mesma um papel central na elaboração da filosofia jurídica e política da Segunda Escolástica, como acima vimos.

A educação jesuítica modelou a inteligência brasileira até meados do século XVIII, tendo contribuído para a difusão das ideias filosóficas no Brasil e o legado do humanismo cristão do P.e António Vieira, expresso nos sermões, cartas e outros escritos, constitui um traço de união persistente entre a cultura brasileira e a cultura portuguesa.

Com a segunda metade do século XVIII assistimos a uma nova fase na cultura brasileira, marcada pela influência da reforma pombalina e dum iluminismo de feição ecléctica ligada ao pensamento de Verney. Os homens que encabeçaram os destinos do Brasil eram formados pela nova pedagogia pombalina e a mesma polémica entre tradicionalistas e os apologistas dos autores modernos atravessa a cultura brasileira deste período. Caracterizando este iluminismo brasileiro, Francisco Gama Caeiro, afirmava "A Filosofia, vazada em moldes dum iluminismo tropical, passa quase a ser um estado de alma, uma vivência apaixonada, um manifesto pedagógico que convive, de modo talvez ingénuo, com a Ideologia, embora com ela se não confunda. Reclama para si a liberdade de expressão e como meio de comunicar, dispõe do texto literário, da memória científica, da prelecção de retórica, da oração académica."³⁴⁹

Este período pombalino que, do lado brasileiro, António Paim estende até à criação da Real Academia Militar em 1810, estaria na origem da corrente filosófica cientificista e do posterior peso do positivismo no período republicano.

350

Contudo, os traços distintivos no pensamento brasileiro surgiriam associados à reivindicação da autonomia política e às tarefas da independência. Uma das singularidades do pensamento brasileiro (relativamente ao pensamento português) foi uma maior influência do pensamento Kantiano, que logo desde a independência se foi impondo sobretudo pelo impacto da sua ética e filosofia política, mais consentâneos com as tarefas políticas ligadas à independência. Efectivamente, tem vindo a ser sublinhada ³⁵¹ a influência de Kant na ideia de independência, tendo sido a cidade de São Paulo o primeiro centro de difusão do pensamento alemão, muito embora não houvesse ainda conhecimento da língua. Aí, o conhecimento de Kant foi difundido, como em Portugal, através da língua e dos autores franceses, como Mme Stael e Charles Villiers e posteriormente divulgado activamente por Martim Francisco e António Feijó.

³⁴⁹ Cf. Francisco Gama Caeiro, "O Pensamento Filosófico do século XVI ao Século XVIII em Portugal e no Brasil", *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1982.

³⁵⁰ António Paim, "Filosofia Portuguesa e Brasileira. Convergências e peculiaridades", *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1982.

³⁵¹ Cf. Gláucio Veiga, "Kant e o Brasil", *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 1, 1951 e Miguel Reale, "A Filosofia Alemã no Brasil", *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 24, 1974.

O P.e António Feijó (1784-1873) foi um dos difusores do Kantismo, em que se procura inspirar para legitimar a conciliação eclética entre a tradição escolástica e os novos valores emergentes da revolução francesa. Kant e Rousseau são duas influências persistentes no seu pensamento moral e político, e inspiradores da sua actividade política no primeiro reinado.

O krausismo, considerada a segunda etapa de difusão da influência de Kant, foi, como acima referimos, também uma corrente influente no campo da Filosofia do Direito e da Filosofia Política, sobretudo em São Paulo (1781-1832), sendo aí importado através da Faculdade de Direito de Coimbra.

A terceira fase de difusão da influência de Kant refere-se à influência da escola neokantiana. O neokantismo inicia-se na Alemanha a partir do livro *Kant e os seus epígonos* de Otto Liebeman (1865) e torna-se o movimento filosófico dominante na Alemanha, designado de Escola de Marburgo, no período compreendido entre 1890 e a Primeira Guerra Mundial, protagonizado por Herman Cohen, Paul Natorp e Cassirer.

Os textos-base da escola de Marburgo nunca foram traduzidos, pelo que o conhecimento do pensamento destes autores, tanto em Portugal como no Brasil, terá sido muito prejudicado, embora o neokantismo tenha tido uma influência assinalável, no caso de Portugal, na Filosofia do Direito (Cabral Moncada) e, no caso do Brasil, na génese da Escola do Recife.

A Escola do Recife constitui-se como movimento de cisão a partir do positivismo dos anos 70, propondo-se a sua superação. Tobias Barreto foi o seu iniciador: tendo difundido o conceito neo-kantiano de filosofia como epistemologia, ocupou-se principalmente da distinção entre os conceitos de natureza e cultura, fundamentando o primeiro na causalidade eficiente e o segundo na causalidade final.

Um dos seus seguidores foi Sílvio Romero que, sob a influência do evolucionismo de Spencer, defendeu a superação da oposição entre natureza e cultura e deu um cunho sociológico às investigações sobre a cultura, encaminhando-se para investigações no terreno sobre a diversidade cultural brasileira.³⁵²

³⁵² Cf. António Paim, *A Filosofia Brasileira Contemporânea – estudos complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil*, vol. 7, Londrina, 2000, 92.

Depois da Segunda Guerra Mundial deu-se o pleno desenvolvimento da Escola Culturalista, com a criação do Instituto Brasileiro de Filosofia, que teve como um dos objectivos defender a pluralidade de correntes do pensamento filosófico brasileiro, designadamente através da *Revista Brasileira de Filosofia*.

Esta corrente filosófica designada de “culturalismo” tem-se destacado pela sua reflexão sobre problemas da Ética e da Filosofia do Direito (Miguel Reale) assim como sobre a temática das filosofias nacionais (António Paim), e veio ainda a defender o enraizamento da filosofia na diversidade cultural dos vários povos, em consonância com posição idêntica que, em Portugal, veio a ser defendida por José Marinho.

O culturalismo sublinha a estreita ligação entre a filosofia e a cultura, chamando a atenção para os problemas filosóficos que emergem não apenas da tradição filosófica, mas da evolução cultural dos povos, como sublinha António Paim, um dos seus mais destacados representantes: “Procurando ater-me ao essencial, o culturalismo brasileiro atribui grande importância à teoria dos objectos, para insistir que corresponde a grande empobrecimento limitá-los a objectos naturais e ideais. O reconhecimento da existência de objectos referidos a valores permite não só explicar adequadamente a singularidade do saber filosófico como igualmente circunscrever de modo preciso o campo de investigação das ciências sociais.”³⁵³

Segundo António Paim, as primeiras traduções brasileiras do pensamento filosófico europeu começaram apenas nos anos 30, mas o volume de traduções e o número de autores traduzidos foi muito maior que em Portugal³⁵⁴. Destacam-se as seguintes traduções de Descartes *As Meditações Metafísicas* por A.S. Costa em 1937, *O Discurso do Método* por Paulo Oliveira em 1938, *As Regras para a Direcção do Espírito* por Hermes Vieira em 1938, de Rousseau *O Contrato Social*, em 1934, *O Discurso sobre as Ciências e as Artes, a Origem das desigualdades e as Confissões* em 1936, *A Ética* de Spinoza foi traduzida por Lúcio Xavier em 1937, o *Novum Organon* de Bacon foi traduzido por L. A. Fisher em 1938.

³⁵³ *Ibidem*, 96.

³⁵⁴ Cf. António Paim, *Bibliografia Filosófica Brasileira, período contemporâneo, 1931-1977*, São Paulo-Brasília, 1979.

De Hegel foi traduzida a *Enciclopédia Das Ciências Filosóficas*, trad. de Lívio Xavier, 1936, de Schopenhauer, *Dores do Mundo*, por H. Antunes, 1931, *O Amor, as Mulheres e a Morte*, trad. de Emílio Braizo, 1936, de Nietzsche, *O Crepúsculo dos Ídolos*, trad. de Persiano da Fonseca de 1943.

Segundo António Paim, estas traduções não obedeciam a critérios de rigor científico, que só vieram a ser adoptados no pós-guerra. A tradução adequada dos textos clássicos começou com a *Summa Teologica* de S. Tomás, por Alexandre Correia publicada em 1944, tendo em seguida o movimento de tradução prosseguido já dentro dos critérios científicos requeridos com as traduções de Aristóteles.

Note-se também que, ao contrário do que aconteceu em Portugal, S. Tomás de Aquino foi um autor muito traduzido no Brasil, tendo havido várias edições da tradução da *Summa Teologica*³⁵⁵, o que indicia a importância do neotomismo, corrente filosófica importante nos anos trinta e cinquenta e posteriormente revitalizada por Leonardo Van Acker, professor belga da Universidade de Lovaina, radicado no Brasil.

De Kant foram traduzidos *A Paz perpétua*, trad. De Galvão de Queirós, de 1944, *A crítica da Razão Prática*, trad. De Afonso Bertagnoli, 1947, a *Crítica da Razão Pura*, Rodrigues Merege, 1959, os *Prolegómenos* de António Pinto de Carvalho de 1959 e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant, de António Pinto de Carvalho de 1964.

A análise das traduções realizadas confirma a mais ampla e mais consistente recepção da filosofia kantiana no Brasil. Este diálogo com o pensamento kantiano teria, segundo António Paim, contribuído para encaminhar a reflexão filosófica num sentido divergente em relação ao pensamento português, com uma marcada centragem nas questões de ordem éticas, política e antropológica, como pode deduzir-se da influente corrente do culturalismo.

Há ainda que salientar que desde que a Universidade foi adoptada como forma de organização do ensino superior brasileiro pela Reforma Francisco Campos de 1931, o ensino da Filosofia foi nela integrado, acompanhando a expansão da Universidade pelos diversos Estados e sendo criadas Faculdades de Filosofia na maioria das capitais. Segundo António Paim em 1974 o número de

³⁵⁵ Cf. Apêndice 1 deste trabalho, “Traduções de Filosofia em Língua Portuguesa” até 1959.

cursos de filosofia correspondia a 55 com cerca de 5 mil alunos matriculados³⁵⁶, o que dá uma indicação da vastidão não só da profissionalização da filosofia como do público leitor a quem se dirigiam as traduções brasileiras de Filosofia, ao contrário do que se passava em Portugal, desde logo devido aos evidentes constrangimentos demográficos, mas ainda devido à menor presença e capacidade de captação de alunos dos cursos de Filosofia no interior da Universidade.

6. A língua portuguesa, a tradição e a tradução

A história das traduções portuguesas de filosofia fornece-nos as indicações necessárias para a caracterização da “situação hermenêutica” que condicionou a recepção do pensamento de Heidegger. Com efeito, vimos atrás que toda a interpretação é condicionada pelo aí do intérprete, pelo lugar em que ele está e que delimita as suas possibilidades de visão. Toda a interpretação é condicionada por um horizonte que determina antecipadamente os problemas e temas que podem constituir-se como objecto de investigação.

De acordo com a posição de Gadamer, segundo a qual a situação hermenêutica é, em cada caso, determinada pelo modo como nela opera a tradição e pelos preconceitos que actuam no presente histórico do intérprete, podemos relevar quatro linhas de força determinantes na situação hermenêutica dos intérpretes de Heidegger em língua portuguesa:

Em primeiro lugar, a ruptura meramente “ideológica” com a escolástica realizada pelas reformas pombalinas e a não tradução dos seus textos fundamentais para o português. Estes factos tiveram como consequência não o desaparecimento dessa tradição escolástica, que é uma fortíssima matriz da nossa cultura, mas apenas o facto de ela se ter tornado uma tradição morta, que dum forma inconsciente tem sobrevivido, misturando-se de forma confusa com a recepção da filosofia da moderna e contemporânea – o que explica o ecletismo de grande parte do pensamento português.

Esta influência latente da escolástica pode inferir-se da persistência de algumas traduções de Aristóteles ao longo dos vários períodos considerados, e constatar-se em autores contemporâneos que, confrontados com a temática do

³⁵⁶ Cf. António Paim, *A Filosofia Brasileira Contemporânea*, 301.

niilismo, pretendem regressar a um humanismo cristão teocêntrico como Leonardo Coimbra³⁵⁷ ou, como José Marinho, pretendem recuperar uma antiga tradição sapiencial, vendo a filosofia como um confronto com o enigma do ser, e propondo o regresso ao estudo das temáticas tradicionais da Metafísica³⁵⁸.

Em segundo lugar, há que sublinhar o facto de o francês se ter instalado entre nós durante todo o século XIX como língua de acesso ao pensamento filosófico. Isto teve as importantes consequências já referidas de que a decisão do que se lê depende de decisões alheias, designadamente das editoras e revistas francesas e que os autores alemães lidos nesta língua são apropriados num outro contexto de sentido e a sua compreensão sujeita a distorções. Assim, a recepção da filosofia contemporânea não teve como consequência uma verdadeira "apropriação", mas sim o carácter de uma superficial adesão a modas filosóficas, que rapidamente se convertem em ideologias, e penetram a cultura portuguesa como sendo formas de pensar "óbvias", assimiladas sem espírito crítico e sem um acesso às fontes, o que aconteceu largamente com o positivismo, como é referido justamente por Antero de Quental.

A rejeição desta importação das modas filosóficas por via francesa foi muitas vezes acompanhada de uma preocupação identitária que procura a afirmação da língua portuguesa à margem e contra a tradição filosófica, de que Agostinho da Silva, nalguns passos da sua obra, se faz eco: "Ponha-se, pois, como um princípio geral para o país o gosto do concreto e a obrigação do concreto, levando tais exigências a todos os domínios, não deixando, por exemplo que se disserte sobre filosofia sem a ter lido.

[...] aqui se põe também, como se sabe, uma grave questão da nossa história cultural: se houve entre nós ou não filósofos, a não ser a que se importa e se continua importando, com os seus pontos de apoio mais fortes na escolástica de inspiração aristotélica, além de tudo fortemente inclinados ao concreto, num positivismo quase sempre ingénuo, porquanto parecem esquecer-se os nossos de que era Comte um matemático, e numas intuições e arroubos bergsónicos e pós-bergsónicos de que há pouco a dizer porque informes demais."³⁵⁹

³⁵⁷ Cf. Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, [1ª ed., Porto, Livraria Tavares, 1935] *Obras de Leonardo Coimbra*, vol. I, Porto, 1983.

³⁵⁸ José Marinho, *Filosofia - Ensino ou Iniciação?*, Lisboa, 1972.

³⁵⁹ Agostinho da Silva, *Ensaio Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, 2001, 70.

Tais preconceitos segundo os quais o português (e mesmo as línguas ibéricas em geral), pela sua vinculação ao concreto, seria inapto para a filosofia devem ser correlacionados com o atraso de dois séculos na tradução da tradição filosófica para língua portuguesa, a escassez e a fraca qualidade das traduções efectuadas até aos anos cinquenta.

É de salientar que as críticas de Heidegger à tradução dos autores gregos para o latim e ainda a crítica ao humanismo latino na *Carta sobre o Humanismo* vieram ampliar o preconceito a que nos estamos a referir, estendendo-o à totalidade das línguas latinas.

A refutação deste preconceito da impossibilidade de o latim se assumir como língua filosófica foi feita entre nós de modo eloquente no plano dos factos pela produção filosófica da Segunda Escolástica³⁶⁰, mas a não tradução dos seus textos determinou um crescente desconhecimento e impossibilidade de actualização desta tradição.

Assim, na nossa língua o repertório conceptual (*Vorgriff*) foi empobrecido por ausência de uma apropriação da tradição filosófica e marcado sobretudo por uma mistura ecléctica de conceitos da escolástica e da filosofia aristotélica, com conceitos bebidos nas traduções francesas da filosofia moderna e contemporânea, constituindo este ecletismo pouco consciente e a rejeição não fundamentada da noção de sistema a fonte de um forte preconceito (*Vorbegriff*) contra a filosofia.

Em terceiro lugar, há que ter presente que em Portugal foi uma tradição poética e literária que se veio afirmando, no sentido preciso em que devemos entender o termo tradição: um diálogo entre poetas de várias gerações, que permanentemente se enraíza do passado e actualiza esse passado, em novas obras linguísticas que se projectam de forma criadora na cultura portuguesa, assumindo também uma dimensão universal. Esta tradição poética desenvolveu-se nos seus maiores momentos (Camões, Antero, Pascoaes, Vergílio Ferreira, Raul Brandão, Pessoa) na vizinhança da filosofia e da poesia europeias, estabelecendo com esta um diálogo criador, mantendo contudo, o seu enraizamento no solo firme da sua própria tradição.

³⁶⁰ Cf. ver o 1º capítulo da parte II deste trabalho.

Esta tradição poético-literária, reagindo contra o positivismo dominante e depois às temáticas do niilismo e da morte de Deus, produziu no século XIX e XX uma meditação poética sobre os problemas do sentido da existência,³⁶¹ e uma reinterpretação mítica e panteísta do cristianismo, à margem da tradição religiosa³⁶², assim como uma consciência da língua e da história como horizontes hermenêuticos condicionadores do pensar³⁶³.

Esta tradição marcou fortemente a língua portuguesa, como língua retórica e poética que transporta consigo uma forte tradição impondo os seus próprios temas e problemas, que são muitas vezes problemas filosóficos (*Vorsicht*).

Não é, pois, de modo algum um acaso que o início da consciência da necessidade tradução filosófica tenha emergido no interior desta tradição poética: esta encontrou na filosofia alemã o repertório conceptual e a discussão de temas e problemas, que permitiam responder à necessidade de reagir contra o positivismo e de fundamentar opções políticas, éticas e estéticas assim como de relançar o interesse pelas questões da ontologia e da metafísica numa outra via que não a da escolástica.

Em quarto lugar, há que ressaltar a evolução contemporânea do pensamento brasileiro: o seu maior dinamismo e vitalidade permitem confirmar o influxo positivo da actividade de tradução na capacidade de apropriação da tradição e de actualização do pensamento filosófico no contacto com os problemas vivos da cultura.³⁶⁴

No Brasil, apesar da existência de uma matriz comum ao pensamento português, há a destacar uma maior afirmação da filosofia, facilmente constatável não apenas pelo número de obras publicadas, ou pelo número de

³⁶¹ Cf. A minha dissertação de mestrado atrás citada, *A Vida e o Trágico em Raul Brandão*.

³⁶² Cf. Jorge Peixoto Coutinho, “Junqueiro-Pascoaes e a hermenêutica do cristianismo”, *Colóquio Guerra Junqueiro e a Modernidade*, Porto, 1997, 80-98.

³⁶³ Cf. Maria Adelaide Pacheco, “Língua e História em Heidegger e Pascoaes”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, 417-432.

³⁶⁴ Veja-se, a este respeito a reflexão de Miguel Reale sobre a evolução da presença da filosofia no pensamento brasileiro: “A história da cultura do Brasil foi, durante muito tempo, a história da repercussão em nossa sociedade de correntes especulativas ou programáticas recebidas de além-mar. Daí a característica ainda recente de uma actividade mental assinalada pelo comportamento próprio de quem se conforma, de antemão, a viver de transplantes e de improvisados reajustes de estruturas importadas, tanto no plano da tecnologia, como no das instituições políticas.

Ora, se examinarmos a situação actual, vemos que [...] aquela atitude de reprodução passiva torna-se cada vez mais excepcional, de tal modo que vamos adquirindo cada vez mais consciência de que não há arquétipos para serem copiados, mas antes diálogos necessários entre domínios culturais distintos [...]” Miguel Reale, *Estudos de Filosofia Brasileira*, Lisboa, 1994, 34.

cursos de filosofia existentes, mas pela sua organização em instituições como o Instituto Brasileiro de Filosofia ou a Academia Brasileira de Filosofia.

Para esta maior vitalidade e consolidação da filosofia contribuíram fortemente a preocupação pela tradução não apenas dos autores fundamentais da filosofia moderna e contemporânea, mas também os autores da tradição filosófica.³⁶⁵

Um contacto mais precoce com a filosofia alemã e uma maior influência da filosofia kantiana, ligada às tarefas histórico-políticas da independência, foram encaminhando a reflexão filosófica no sentido duma nova problemática e da afirmação dum pensamento filosófico mais consciente de si mesmo e mais consistente na sua elaboração teórico-conceitual: o problema da finitude da razão teórica e da impossibilidade da metafísica, assim como o primado das questões ético-políticas e de uma filosofia da cultura foram-se impondo como marcas distintivas do pensamento brasileiro.

Contudo, esta viragem em direcção à modernidade é acompanhada pela existência dum contacto não interrompido com a tradição, possibilitado pelas correntes tomistas e neotomistas e pela tradução das obras de referência desta corrente filosófica, assim como pelas traduções dos autores clássicos.³⁶⁶

³⁶⁵ Cf. António Paim destaca como traduções do pensamento clássico mais significativas a tradução da obra completa de Platão, de iniciativa da editora Globo, a iniciativa da Editora Abril de 50 títulos de vários autores clássicos na colecção “Os Pensadores”. Acrescenta ainda a tradução da *Summa Teológica* de S. Tomás de Aquino e dos *Prolegómenos* e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant. Concluindo a partir do levantamento das traduções efectuadas entre 1930 e 1977, afirma que este “permite verificar que se concluiu no período a tradução das principais obras clássicas da filosofia. Resta, por certo, efectivar a versão da obra completa de algumas figuras do pensamento ocidental, a exemplo do que se fez em relação a Platão e S. Tomás. Tal é o caso, certamente, de Aristóteles e de Kant”. (*Bibliografia Filosófica Brasileira, período contemporâneo, 1931-1977*, Introdução).

³⁶⁶ Em contraste com esta situação da tradução dos autores da tradição filosófica que constatámos para o Brasil, veja-se a nota introdutória da *Bibliografia Filosófica Portuguesa* - que faz o levantamento de cerca de 7000 títulos publicados entre 1931 e 1987 - de Maria de Lurdes Ganho e Mendo Castro Henriques: “Muito embora o valor científico das obras aqui reportoriadas seja necessariamente desigual, e se registem gravíssimas carências, sobretudo na tradução de textos clássicos, certamente que o estudioso não deixará de encontrar múltiplas pistas e sugestões.” (Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, *Bibliografia Filosófica Portuguesa (1931-1987)*, Lisboa/São Paulo, 1988, XII.

Capítulo II - Tradução portuguesa de Heidegger

1. Recepção de Heidegger em Portugal

1.1 Os primeiros divulgadores

Como acima referimos, a influência de Heidegger iniciou-se com a publicação de *Sein und Zeit* em 1927, cuja difusão lhe granjeou uma notoriedade quase imediata, captando a atenção do público atento às questões filosóficas de quase toda a Europa. A irradiação da influência de Heidegger num primeiro período foi caracterizada por um conhecimento fragmentário das suas obras, uma vez que a primeira tradução integral de *Sein und Zeit*, realizada por Gaos para o espanhol, foi feita apenas em 1951 e que só nos anos setenta Vittorio Klostermann iniciou a publicação das obras completas.

Ao longo destes primeiros anos, a leitura de Heidegger, centrada predominantemente na análise da existência em *Sein und Zeit*, impôs uma primeira interpretação da filosofia heideggeriana como um existencialismo³⁶⁷ e uma reflexão antropológica, interpretação que foi sendo corrigida, desde logo pelo próprio Heidegger, depois por um conhecimento progressivo da globalidade dos seus textos filosóficos.

É esta mesma interpretação existencialista que marca a primeira recepção de Heidegger em língua portuguesa que é, aliás, anterior ao desenvolvimento dos primeiros estudos portugueses de fenomenologia, que apareceram na Revista Portuguesa de Filosofia só no ano de 1946 (Diamantino Martins, *Fenomenologia e Imortalidade*, e Severino Tavares, *Os Arquivos de Husserl*, Revista Portuguesa de Filosofia, 2,1946).

Tem-se apontado como primeiro autor a comentar o pensamento de Heidegger em língua portuguesa Leonardo Coimbra³⁶⁸. De facto, em *O Homem às mãos*

³⁶⁷ Sobre a recepção do existencialismo em Portugal, cf. comunicação de Miguel Reale “Delfim Santos e a génese do existencialismo em Portugal” nas *Actas do Congresso Internacional de 2008: “Delfim Santos e a Escola do Porto”* (199-234). O autor mostra que a recepção do existencialismo em Portugal foi desde logo uma aclimação às tendências intelectuais mais marcantes do país desde o século XIX, sem uma avaliação rigorosa do valor intrínseco dos autores nem da argumentação produzida. Miguel Reale distingue três fases na recepção do existencialismo: a primeira, protagonizada por Leonardo Coimbra, Garcia Domingos, Delfim Santos, José Brandão e Luís Cabral Moncada, os primeiros difusores; a segunda fase marcada pelo debate entre o pensamento católico e o existencialismo levado a cabo por Alexandre Fradique Morujão, Diamantino Martins, José Enes e Manuel Antunes; a terceira pela nacionalização do existencialismo por António Quadros que faz uma ligação entre a temática do saudosismo e as filosofias existencialistas.

³⁶⁸ Cristiana Abranches de Soveral em *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos* refere como primeiro comentário em língua portuguesa ao pensamento de Heidegger o ensaio de 1935 *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* de Leonardo Coimbra. Embora neste ensaio não haja uma referência explícita a Heidegger, mas sim à fenomenologia alemã na generalidade, é presumível que tivesse sido influenciado por um conhecimento de algumas obras de Heidegger. Sobre este ensaio de Leonardo Coimbra cf. Maria

do *Destino* escrito no ano de 1935, mas editado postumamente em 1950, Leonardo Coimbra, a propósito da luta do homem com o Destino - temática muito explorada pelo do pensamento poético e existencial de Raul Brandão e Teixeira de Pascoes³⁶⁹ - insere um curto comentário que chama a atenção para a temática da existência, que Heidegger teria desenvolvido a partir de uma renovação do argumento ontológico de Santo Anselmo.³⁷⁰

1.1.1. Delfim Santos

No entanto, em “Dialéctica totalista”³⁷¹, artigo publicado em 1933 na revista *Presença*, Delfim Santos já citara Heidegger, tendo sido ele o primeiro divulgador do seu pensamento. Delfim Santos tinha uma formação filosófica extensa e actualizada, tornada possível pela sua condição de bolseiro na década de 30 na Áustria e na Alemanha. Foi bolseiro da Junta de Educação Nacional entre 35 e 37 em Viena de Áustria, onde tomou parte das conferências do Círculo de Viena e assistiu a conferências de Husserl. Em Berlim assistiu às lições de Metafísica do Conhecimento de Nicolai Hartmann, tendo-se depois transferido para Londres, onde continuou os seus estudos sobre Filosofia das Ciências, publicando em seguida *A Situação Valorativa do Positivismo*, em que discute os pressupostos teóricos desta corrente filosófica.

Regressando a Portugal em 37³⁷², será convidado a voltar ao estrangeiro na qualidade de leitor na Universidade de Berlim, remontando a esta segunda

Adelaide Pacheco, em “A Presença de Heidegger em Portugal, o pensar como Re-memoração”, (*Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo LIX, 1210-1216). Trata-se de um erro que segue uma afirmação de António Quadros em “Existencialismo e filosofia existencialista em Portugal”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/ São Paulo, Ed. Verbo, 1990. De facto, o ensaio onde Leonardo Coimbra refere explicitamente Heidegger é *O Homem às mãos do Destino* escrito no mesmo ano.

³⁶⁹ Sobre o existencialismo “avant la lettre” destes autores cf. a minha dissertação de mestrado *A Vida e o Trágico em Raul Brandão*.

³⁷⁰ “Heidegger encontra, com efeito, na existência humana perdida no mundo e na existência humana reencontrando-se, os caracteres fenomenológicos da existência. A fenomenologia da existência é, para ele, a ontologia da realidade. Existência, que se encontra existência humana, pois que nenhuma existência há que não esteja nesta envolvida – ele conclui por um renovo do argumento ontológico de Santo Anselmo. O primeiro carácter dá a inquietação, o mal-estar e o medo, que o homem banal adormece na uniformidade do mal de todo o mundo. O segundo carácter dá a angústia perante o desamparo da sua existência finita e humilhada. Esta angústia é, sobretudo, a angústia perante a Morte, temporalização primordial, em que o passado e o presente se englobam num verdadeiro futuro”. Leonardo Coimbra, “O Homem às mãos com o Destino”, *Obras de Leonardo Coimbra*, II, Porto, 1983, 1012.

³⁷¹ Delfim Santos, “Dialéctica Totalista”, in *Presença*, 39, 1933 (*Obras Completas I - Da Filosofia*, Lisboa, 1982, 31-38).

³⁷² Miguel Reale chama a atenção para o facto de que o manuscrito do artigo *Da Filosofia*, em que Delfim Santos volta a citar Heidegger é de 1937 (embora fosse publicado apenas em 1939). Neste artigo, cruzam-

estadia no estrangeiro o seu contacto com o pensamento de Martin Heidegger.³⁷³ É geralmente reconhecido que o seu contacto com o pensamento de Nicolai Hartmann e de Martin Heidegger desempenhou um importante papel na sua trajectória intelectual, que na década de 40 sofre uma importante inflexão, desviando-se dos problemas da ciência para temáticas ligadas à metafísica e à ontologia³⁷⁴.

Delfim Santos tornou-se um activo divulgador do pensamento de Heidegger entre nós, através de numerosos artigos e conferências, sem no entanto chegar a tomar a iniciativa da sua tradução. Esta falta de iniciativa foi, no seu caso, uma deliberação que ele justifica logo no artigo escrito em 1938 e intitulado *Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia*, com o postulado da impossibilidade de transferências rigorosas de sentido entre línguas tão diferentes como as línguas latinas e germânicas e ainda com a especificidade do “estilo” heideggeriano: “Heidegger é, por esse motivo, intraduzível porque a sua “forma de pensamento” desloca a base de referência da língua alemã e, portanto, todo o sistema de correspondência estabelecido entre esta e qualquer outra língua.”³⁷⁵

Optando, assim, por, ao invés duma tradução, fazer um resumo dos aspectos essenciais do ensaio *Hölderlin e a essência da poesia* não deixa, no entanto, de enfrentar problemas hermenêuticos e de ter que tomar decisões de tradução, que hoje nos aparecem como duvidosas, senão como totalmente erradas. É o caso da tradução de “*sein des Seienden*” como “ser do sendo”, tradução que parece contaminada pela problemática metafísica da distinção entre essência e existência, como mais à frente mostraremos, revelando uma

se as influências de Leonardo Coimbra e de Nicolai Hartmann e a referência a Heidegger é ainda lateral; Miguel Reale lembra igualmente o facto de que na correspondência a primeira referência a Heidegger ocorre numa carta dirigida a José Marinho no mesmo ano. A passagem transcrita da referida carta é a seguinte: “Heidegger parte da meditação sobre o conceito de existência e encontra que esta não pode ter a predicação universal que lhe deu a filosofia tradicional. Existência tem sentido humano e não pode ser atribuída nem ao domínio das coisas nem a cada uma das regiões que concorrem na formação do homem, A filosofia existencial é antropologia filosófica e neste sentido interessa-lhe a descrição fenomenológica da angústia como essencial no comportamento humano”, Miguel Reale “Delfim Santos e a Génese do Existencialismo em Portugal”, in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, 205.

³⁷³ Cf. Manuel Guedes da Silva Miranda, *Delfim Santos - A Metafísica como Filosofia Fundamental*, Lisboa, 2003, 21-23.

³⁷⁴ Cf. Constança Marcondes César em “Delfim Santos e Eudoro de Sousa”, *Actas do Congresso Internacional Delfim Santos e a Escola do Porto*, 156.

³⁷⁵ Delfim Santos, “Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia”, *Revista de Portugal*, Lisboa, nº 4, 1938, in *Obras Completas*, vol II, Lisboa, 1987, 333.

incompreensão do modo específico de enfrentamento da questão ontológica, à margem dessa tradição e contra ela, feita em *Ser e Tempo*.

Os artigos sobre Heidegger posteriores, ocasionalmente publicados por Delfim Santos ao longo das décadas de 40 e 50³⁷⁶, revelam, no entanto, uma leitura atenta de *Ser e Tempo*, obra para que remetem as suas diversas referências e comentários, valorizando nela sobretudo a temática existencial. Como podemos constatar pelo prefácio à obra de Régis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas de Kierkegaard a Sartre*, Delfim Santos integrou Heidegger na corrente mais vasta do existencialismo europeu, ao lado de Sartre, Kierkegaard e Jaspers.

É preciso ainda constatar que Delfim Santos introduziu entre nós uma crítica às correntes neo-positivistas e defendeu uma interpretação humanista da cultura, à luz da qual ele leu *Ser e Tempo*, leitura que distorce por vezes flagrantemente o sentido do texto de Heidegger: estas distorções, por um lado reflectem as incompreensões iniciais que rodearam a recepção dos textos do “primeiro Heidegger” em toda a Europa, por outro não deixam de reflectir ainda a imposição de preconceitos inerentes à “situação hermenêutica” do próprio Delfim Santos, como intérprete, e revelam-se de grande interesse para a nossa investigação.

Se podemos considerar que Delfim Santos contribuiu para divulgar uma interpretação existencialista e humanista de Heidegger, que hoje nos surge como distorção dos textos e alteração de sentido, no entanto há que reconhecer que Delfim Santos apresenta um notável esforço de reflexão das implicações do pensamento existencial de Heidegger em diversos campos da cultura. Este explora sobretudo as implicações da analítica da existência, desenvolvida por Heidegger em *Sein und Zeit*, encontrando na condição do *Dasein* como ser no mundo a fundamentação para uma pedagogia existencial, uma nova filosofia jurídica e abrindo pistas para uma nova abordagem da psicopatologia.

Na mesma linha de uma hermenêutica existencialista de Heidegger temos o caso de Garcia Pereira³⁷⁷ que, na sua tese de Doutoramento apresentada em

³⁷⁶ Cf. Anexo II da bibliografia.

³⁷⁷ Em 1933 Garcia Domingos, num pequeno ensaio intitulado *Da Cultura*, lido na sessão inaugural do Liceu Infante de Sagres em Portimão fazia já referências a vários autores existencialistas, entre os quais

1939 à Faculdade de Letras de Lisboa, intitulada *Da essência, da existência e da valência. Investigações sobre as raízes metafísicas do pensamento e as perspectivas transcendentais do ser* já incluía diversas obras de Heidegger, assim como de Jaspers, Kierkegaard e e Gabriel Marcel.³⁷⁸

1.1.2 Vergílio Ferreira

Vergílio Ferreira foi dos autores mais marcantes nesta interpretação existencialista de Heidegger. Reconhecendo-se, na conferência subordinada ao tema *Existencialismo e Literatura*, de 1964, simultaneamente como um herdeiro do existencialismo *avant la lettre* de Raul Brandão, ele reivindica para si a influência das filosofias existencialistas que pontuavam ao tempo na Europa.

Heidegger aparece-nos, ao lado de Sartre, Jaspers, Kierkegaard, Malraux, Camus e Gabriel Marcel como autores de que Vergílio Ferreira destaca a problemática existencial e as novas perspectivas que essa problemática da existência abre à literatura: “Para todos estes pensadores, porém [...], o centro de interesses é ainda e sempre o próprio homem, o indivíduo concreto, começo e fim dos seus problemas, ainda que admitamos, como temos que admitir, que por ele passam os problemas do mundo, dos outros homens.”³⁷⁹ Heidegger, como Sartre e Jaspers são referidos por Vergílio Ferreira como referências filosóficas que permitiram abrir novos horizontes à literatura por um retorno do homem a si mesmo e por uma centração subjectiva de todo o questionar metafísico: “Como vedes, de certo modo foi como se o homem reparasse a certa altura que se perdera a si de vista e a si regressasse para re-entender o seu caminho e refazê-lo se pudesse. Ora bem: a fundamental descoberta de todo este questionar foi a descoberta de que é no próprio homem que ultimamente residem todas as decisões ou formulações daquilo que

Gabriel Marcel. Cf. Miguel Reale “Delfim Santos e a Génese do Existencialismo em Portugal”, in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, 202.

³⁷⁸ Cf. *Ibidem*, 203.

³⁷⁹ Vergílio Ferreira, “Existencialismo e Literatura” [1964] in *Espaço do Invisível 2*, Venda Nova, 1991, 36.

posteriormente se concebeu como determinações objectivas, todos os valores transcendententes.”³⁸⁰

A analítica existencial de *Ser e Tempo* evidencia a condição humana como atravessada por uma tensão dramática entre a autenticidade e a inautenticidade e a busca de sentido do homem que se projecta solitariamente em direcção à morte, ignorando a sua origem e o seu destino, faz da própria existência uma aventura de desfecho incerto, de que a literatura existencialista francesa explorou as possibilidades.

Vergílio Ferreira explora, a partir da sua novela *A Mudança*, de 1949, o confronto com o absurdo e a angústia do homem que enfrenta solitariamente a sua existência, inserindo-se nesta literatura existencialista desenvolvida em França. Ele próprio se fez um divulgador da filosofia de Sartre com a obra *Da Fenomenologia de Sartre*, de 1962, e com a sua tradução de *O Existencialismo é um Humanismo*.

Note-se, no entanto, que nenhum destes autores, entre nós introdutores do pensamento existencial, traduziu qualquer texto de Heidegger, pelo que o acesso aos seus textos foi mediado, para a maioria dos intelectuais portugueses, pelas traduções francesas. Acresce ainda a isto que tanto Delfim Santos como Vergílio Ferreira centraram os esforços de tradução em obras francesas de divulgação do existencialismo (Jolivet, Regis, *As Doutrinas Existencialistas*, trad. de António Vasconcelos e Lencastre, prefácio de Delfim Santos. Coleção Filosofia e Religião, 8, 1953, Porto, e Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, trad. de Vergílio Ferreira, Lisboa, Presença, 1978.)³⁸¹

³⁸⁰ *Ibidem*, 37/38.

³⁸¹ Sobre a confusão entre a fenomenologia alemã e o existencialismo francês reinante no tempo dão-nos um excelente testemunho os textos da autobiografia intelectual de José Marinho, escritos nos anos 50 para serem inseridos na edição de *Aforismos sobre o que mais importa*. Ao referir a necessidade de os intelectuais portugueses reverem a sua posição face a estas duas correntes do pensamento contemporâneo Marinho afirma: “Certamente que uma boa parte das pessoas que de filosofia se ocupam terão forçosamente, de rever as suas críticas ou fáceis desdêns, perante a fenomenologia ou o existencialismo – duas atitudes muito diferentes, mas que por vezes aparecem fundidas”. (“Autobiografia Espiritual e outros textos autobiográficos”, in *Obras de José Marinho*, vol I, Lisboa, 374) E, noutro passo da mesma autobiografia, esclarecendo a sua relação com estas correntes, que ele diferenciava: “Esta dialéctica da plenitude e da carência não a recebi eu do existencialismo que era então para mim uma filosofia suspeita. Hoje compreendo-a como crise e iniciação na ontologia fundamental, apesar dos desvios antropológicos que sofre em França.” (Ob. cit., 364).

As obras de Heidegger chegaram, pois, ao conhecimento da grande maioria dos intelectuais portugueses,³⁸² através de publicações ou traduções francesas, ou seja, chegaram vertidas para uma língua latina, com a qual temos grande familiaridade, e a cuja influência nós nos encontramos historicamente expostos. E não é certamente indiferente que a sua leitura nos tenha chegado primeiro, não na língua de Kant e Hegel, nem na nossa própria língua, mas na língua de Sartre e Camus, tendo este facto contribuído largamente para que uma interpretação existencialista se impusesse entre nós.

1.1.3 António José Brandão

Neste primeiro período de recepção de Heidegger temos, no entanto, algumas excepções a esta mediação francófona.³⁸³ Destaca-se a tradução portuguesa de *Von Wesen der Wahrheit* publicada na revista *Rumo* em 1946³⁸⁴, atribuída a António José Brandão. Esta tradução vem acompanhada por um artigo intitulado *Martin Heidegger* que refere a notoriedade do pensamento de Heidegger, assim como o carácter restrito e mediado pelas traduções francesas da difusão do seu pensamento em Portugal: “É recente, conta poucos anos a fama de Martin Heidegger em Portugal. O reduzido público que, entre nós, dedica algum interesse aos assuntos filosóficos, ou procura informar-se do que se passa lá fora, teve conhecimento da rápida celeridade deste filósofo e da contagiosa repercussão da sua obra. Como sempre, porém, esse conhecimento não foi directo, resultou de artigos e relatos aparecidos em revistas francesas ou espanholas”³⁸⁵. Esse artigo da *Rumo* denuncia lucidamente a controvérsia de carácter ideológico e não fundada no conhecimento directo dos textos já instalada em Portugal a propósito de Heidegger e propõe a tradução portuguesa

³⁸² Comprovação desta mediação francófona é a obra de Orlando Vitorino *Refutação da Filosofia Triunfante* de 1976 que, no último capítulo, inclui uma extensa referência ao conceito heideggeriano de verdade, pretendendo demonstrar que este se insere nas tendências dominantes da filosofia moderna. Aí são referidas em notas de rodapé sempre as traduções francesas das obras de Heidegger, nomeadamente *De L'Essence de la vérité, Essais et Conférences e Questions II*. É aí manifesta uma incompreensão do conceito heideggeriano de Verdade, definido pelo pensador português como “conformidade ôntica”. Cf. *Refutação da Filosofia Triunfante*, Lisboa, 1976, 253-257.

³⁸³ Como excepção a esta recepção da filosofia alemã pela mediação francófona, é de salientar as conferências de Gadamer (em francês e alemão) no Instituto Alemão em Lisboa, Porto e Coimbra em 1944. Os temas das conferências foram “*Goethe und die Philosophie*”, “*Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*” e “*Prometheus und die Tragödie der Kultur*”. Cf. Jen Grondin, *Hans-Georg Gadamer, Eine Biographie*, Tübingen, 1999, 258-260)

³⁸⁴ “Da Essência da Verdade” in *Rumo*, nº2, Lisboa, Julho, 1946.

³⁸⁵ “Martin Heidegger”, in *Rumo*, nº2, Julho 1946, 275.

de *Von Wesen der Wahrheit* como incitação a uma verdadeira aprendizagem da dialéctica fundada na compreensão “das coisas mesmas” que se quer refutar.³⁸⁶

A propósito da decisão da tradução deste texto, num dos números seguintes da revista *Rumo*, em editorial intitulado *Martinho Heidegger e Rumo*, afirma-se³⁸⁷ o seguinte: “Propositadamente se escolheu o ensaio sobre a essência da Verdade – a primeira vez traduzido em língua portuguesa no nº 2 desta revista – não só porque é da praxe, a partir de Kant, começar pelos *problemas do conhecimento*, mas porque, neste trabalho, Heidegger especula sobre problemas em que já se debruçaram pensadores portugueses de seiscentos, o que permite estabelecer pontos de contacto e linhas de divergências entre a moderna corrente heideggeriana, e a nossa tradição filosófica.”³⁸⁸

Mais à frente, no mesmo artigo se afirma que Heidegger, como os escolásticos, visava “o problema do ser enquanto ser”, mas onde os escolásticos distinguem e hierarquizam os diversos graus de ser, Heidegger “aperta-o no anel estreito da existência temporal”.³⁸⁹

A revista segue ainda o ponto de vista dominante da compreensão de Heidegger como um autor existencialista, identificando Heidegger como “o mais alto representante do existencialismo ateu”. De acordo com este ponto de vista que se toma como adquirido, mais à frente o citado artigo critica-o por construir a sua filosofia de costas voltadas para a teologia e para a sua herança católica, reafirmando os princípios editoriais da revista compatíveis com uma filosofia cristã que não pode “conceber o ser que somos independentemente do ser que nos criou”³⁹⁰

António José Brandão (1906-1984) introduziu ainda o diálogo com o pensamento de Heidegger na teoria do Direito, na sua Dissertação de Doutoramento intitulada *O Direito. Ensaio de Ontologia Jurídica*, apresentada na Universidade de Lisboa em 1942. Aí no cap. I, artigo 2, no seu § 4 dedicado

³⁸⁶ Miguel Reale refere que este artigo de José Brandão introduzia uma crítica aos “neotomistas zelosos” que criticavam apressadamente Heidegger numa perspectiva apologética, o que teria provocado uma ruptura na revista *Rumo*, com a saída de José Brandão, Delfim Santos e Cabral Moncada, os colaboradores vinculados ao pensamento alemão. Cf. Miguel Reale “Delfim Santos e a Génesis do Existencialismo em Portugal”, in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, 213.

³⁸⁷ A propósito do editorial deste segundo número afirma Miguel Reale que ele teria sido escrito pelo seu director, Mário de Albuquerque, como resposta à saída da revista de Delfim Santos, Cabral Moncada e António Brandão (*Ibidem*, 213)

³⁸⁸ “Martinho Heidegger e Rumo” in *Rumo*, nº3 e 4, Agosto-Setembro de 1946, 475.

³⁸⁹ *Ibidem*, 476

³⁹⁰ *Ibidem*, 476

à “ontologia existencial” faz numerosas referências a Heidegger, salientando que este cumprira a tarefa, não realizada por Husserl, da “descrição analítica da existência temporal do homem, da vida natural e do seu saber não teórico, dirigido para o existente - para o mundo das coisas, que se apresenta, na mesma imediatidade como é apreendido, mundo dos valores.”³⁹¹

Confrontando a ontologia existencial de Heidegger com a ontologia tradicional (escolástica) e com a ontologia de Nicolai Hartmann, decide-se pela maior relevância das duas últimas para a teoria do Direito.³⁹² No entanto, na sua filosofia do direito ele dialoga com a concepção da história de Heidegger, repensando a nova luz a exegese do Direito, já não tomada como uma mera interpretação lógica das normas, mas como uma interpretação capaz de determinar o que na norma há de jurídico, isto é, de aplicável a cada caso concreto de acordo com a sensibilidade jurídica vigente. A interpretação da lei é, assim, uma permanente actualização do passado de acordo com o espírito objectivo vigente numa certa comunidade e numa certa época histórica. (*O Direito, Ensaio de Ontologia jurídica*, Lisboa, 1948).

António José Brandão prefaciou também mais tarde a tradução portuguesa da *Carta sobre o Humanismo*, editada pela Guimarães em 1973, mostrando as conexões desse texto com *Ser e Tempo* e com *Sobre a Essência da Verdade* e evidenciando aí uma correcta compreensão da crítica de Heidegger ao humanismo.³⁹³

Podemos, pois, concluir que estes primeiros divulgadores tendem a fazer uma leitura de Heidegger que é centradas na temática da existência e aparece contaminada, por um lado pelas filosofias existencialistas, por outro pela metafísica escolástica. Por outro lado, a consciência da necessidade de traduzir

³⁹¹ António José Brandão, *Vigência e temporalidade do direito e outros ensaios de filosofia jurídica*, Lisboa, 2001, 164.

³⁹² António José Brandão dirige a Heidegger a crítica de Hartmann: “Com efeito, a Heidegger pode dirigir-se a crítica de Hartmann: “confundiui dois problemas diversos – o ser e o sentido do ser. Só o primeiro é ontológico. O outro, não. Todo o sentido é sempre sentido para alguém. Mas o ser existe, por definição, quer tenha, quer não tenha, sentido para alguém. Para ser, não carece de “ser pensado”. A sua existência é em si indiferente aos possíveis sentidos que lhe possam atribuir.” *Ibidem*, 170.

³⁹³ No referido prefácio António José Brandão sublinha a conexão estabelecida por Heidegger entre humanismo e metafísica e destaca *A Carta Sobre o Humanismo* como a abertura de uma nova via para pensar o homem, à margem da problemática antropológica estabelecida pela tradição, na proximidade do Ser. No §9 deste prefácio explicita a distância entre a perspectiva de Heidegger e todos os existencialismos, designadamente na versão sartriana. Cf. *Idem*, *Prefácio*, in Martin Heidegger, *Carta Sobre o Humanismo*, trad. de Arnaldo Stein, Lisboa, 1973.

as obras de Heidegger para a língua portuguesa é ainda excepcional. Esta situação a partir dos anos 50 vai ser progressivamente corrigida.

1.2. A compreensão da obra de Heidegger e a sua tradução após os anos 50.

A década de 50 foi marcada pela tradução em língua espanhola de *Ser e Tempo*³⁹⁴, que tornou esta obra acessível aos falantes das línguas latinas que, como era o caso da maioria dos intelectuais portugueses, não falavam o alemão. A partir de 1954, Alexandre Fradique Morujão³⁹⁵, Gustavo de Fraga e Júlio Fragata³⁹⁶ desenvolveram os estudos fenomenológicos, de que salientamos de Gustavo Fraga³⁹⁷, *De Husserl a Heidegger: elementos para uma problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965. A estes vieram juntar-se os trabalhos de Eduardo Soveral (*Fenomenologia e Metafísica*) e de Manuela Saraiva (*Imaginação e Metafísica*)³⁹⁸.

Estes estudos visaram simultaneamente a compreensão rigorosa do pensamento de Husserl e a chamada de atenção para os limites da sua concepção da filosofia como ciência do rigor, e para tópicos do pensamento europeu que constituem desafios a esses limites, como os problemas relacionados com a religião³⁹⁹ e a filosofia da arte.

Heidegger, cujas obras começaram a ser traduzidas apenas nos fins dos anos 60 no Brasil, teve a primeira tradução com uma vasta difusão pública em

³⁹⁴ *El Ser y El tiempo*, trad. José Gaos, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951.

³⁹⁵ Sobre o contacto de Alexandre Fradique Morujão com diversos vultos da fenomenologia europeia cf. Clara Morando, “Alexandre Fradique de Morujão considerações sobre os seus “estudos fenomenológicos”, in org. de Celeste Natário, António Braz Teixeira e Renato Epifânio, *O Movimento Fenomenológico em Portugal e no Brasil*, Sintra, 2010, 25-40.

³⁹⁶ “Como as outras figuras maiores da Escola Bracarense, de que faz parte, Júlio Fragata reconhecia-se, expressamente, inserido na tradição escolástica, o que não o impediu de dialogar, demoradamente, com o pensamento husserliano e de considerar que o verdadeiro fundamento da filosofia deveria buscar-se numa fenomenologia, entendida como observação directa do que se manifesta à consciência [...]” António Braz Teixeira, “O realismo Fenomenológico de Júlio Fragata”, in *O Movimento Fenomenológico em Portugal e no Brasil*, 41.

³⁹⁷ Cf. art. De Manuel Cândido Pimentel, *Gustavo de Fraga entre Fenomenologia e Metafísica*, in *O Pensamento Fenomenológico em Portugal e no Brasil*, 81-90.

³⁹⁸ Sobre a relação de Eduardo Abranches de Soveral e Maria Manuela Saraiva com o pensamento de Husserl e de Heidegger cf., *O Pensamento Fenomenológico em Portugal e no Brasil*, 71-80 e 91-107.

³⁹⁹ Sobre o papel destacado de Alexandre Fradique Morujão na formação da corrente do existencialismo cristão em Portugal cf. Miguel Reale “Delfim Santos e a Génese do Existencialismo em Portugal”, in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, 221/222. Aqui o autor destaca os artigos principais que assinalam a formação de um pensamento existencialista cristão na segunda metade dos anos quarenta e cinquenta em torno da *Revista Portuguesa de Filosofia*, centrado no diálogo com Gabriel Marcel (Diamantino Martins, Fradique Morujão) e Heidegger (Carlos Branco).

Portugal em 1973 (*Carta sobre o Humanismo*, trad. de A. Stein, Lisboa, Guimarães, 1973) e este início do movimento de tradução selecciona uma obra cuja publicação tinha tido nos círculos filosóficos de toda a Europa grande efeito, causando a impressão de uma ruptura total de Heidegger com o projecto de *Ser e Tempo* e de uma segunda etapa da sua obra centrada nas temáticas do ser e da linguagem.

1.2.1. P.e Manuel Antunes

Na lista de pensadores que primeiro valorizaram a problemática da linguagem e do ser em Heidegger há que colocar em lugar de destaque o P.e Manuel Antunes, prestigiado professor da Faculdade de Letras de Lisboa, onde durante muitos anos regeu a cadeira de História da Cultura Clássica, integrando-se ainda numa linhagem de pensadores portugueses que sucederam a Leonardo Coimbra e foram por ele influenciados.

O P.e Manuel Antunes tinha-se já ocupado de Heidegger na sua dissertação de licenciatura de 1943 “Panorama da filosofia existencial, de Kierkegaard e Heidegger”, o segundo trabalho académico a ocupar-se de Heidegger em língua portuguesa, como podemos constatar pela leitura da bibliografia referida no apêndice 2⁴⁰⁰ do presente trabalho.

Nos artigos publicados na revista *Brotéria* em 1951 e 1952, “Prometeísmo” e “Prometeísmo existencialista” o P.e Manuel Antunes revela-se fortemente crítico das filosofias existencialistas de André Malraux, Sartre e Albert Camus, vendo nesta corrente uma afirmação prometeica do homem contra Deus e uma afirmação do niilismo.⁴⁰¹

Foi nos anos sessenta que o P.e Manuel Antunes começou a destacar Heidegger das filosofias existencialistas e dedicar-se ao estudo aprofundado da sua obra. Em “*Heidegger, renovador da Filosofia*” publicado em *Occasionalia* por ocasião da morte do filósofo alemão reconhece-se devedor de Heidegger e assume-se como tendo sido marcado pelo seu convívio espiritual. Nos seus cursos de Ontologia da Faculdade de Letras de Lisboa na década de 70, conduziu com o grande brilho e rigor que lhe eram característicos o comentário

⁴⁰⁰ Cf. Trabalhos académicos publicados sobre Heidegger, apêndice 2, 438

⁴⁰¹ Miguel Reale salienta a singularidade desta posição do P.e Manuel Antunes relativamente ao diálogo com o existencialismo que vinha a ser levado a cabo na *Revista Portuguesa de Filosofia*. *Ibidem*, 224.

a diversos textos de Heidegger, referentes à filosofia pré-socrática e à filosofia moderna e incentivou à leitura de textos relevantes, como *Introdução à Metafísica* ou a *Carta Sobre o Humanismo*.

Em 1969 publicou uma resenha da obra *Karl Jaspers (1883-1969)* de Artur Gomes de Leda, onde faz uma aproximação entre Jaspers e Heidegger, tomando-os como discursos do existencialismo germânico e apontando como semelhanças a tendência para filosofar em diálogo com a tradição filosófica e para tomar como eixo da reflexão certos temas da existência humana. No entanto, salienta que essas semelhanças são mais marcadas no início dos seus itinerários, uma vez que na obra de Heidegger se reconheceriam mais duas outras fases, dominadas por outras temáticas.⁴⁰²

Também em 1969 publicou “Heidegger e a sua influência” na revista *Brotéria*, onde analisa a extensão da irradiação do pensamento de Heidegger e a diversidade das suas influências, centrando essa análise particularmente no campo da teologia e da crítica literária, ao mesmo tempo que refere o esforço de Heidegger para clarificar o seu pensamento e combater as interpretações marcadas pelo “equivocado existencialista.”⁴⁰³

Em “*Heidegger, renovador da Filosofia*” de 1976 analisa o contributo de Heidegger para a renovação da filosofia, referindo a novidade da analítica do *Dasein* de *Ser e Tempo*. Aí o P.e Manuel Antunes, retoma o problema da interpretação existencialista de Heidegger, acentuando o carácter limitado e parcial dessa interpretação, mas de certo modo justificando-o: “[...] visão errada sem dúvida, se atendermos ao conjunto da obra e à intenção nela claramente expressa pelo seu autor, mas onde havia uma certa parcela de verdade. Residia ela na importância dada aos existenciais do ser humano (*Dasein*: ser aí) como “lugares” privilegiados para a revelação ou desvelamento do ser.”⁴⁰⁴ Mais à frente, no entanto, o P.e Manuel Antunes refere com grande clarividência que a analítica existencial funciona na filosofia heideggeriana

⁴⁰² Cf. P.e Manuel Antunes, *Obras Completas*, tomo I, 402.

⁴⁰³ Cf. P.e Manuel Antunes, “Heidegger e a sua Influência” (1969) in *Padre Manuel Antunes - Obras Completas*, tomo I, Lisboa, 2005.

⁴⁰⁴ Manuel Antunes, “Heidegger, Renovador da Filosofia”, (Occasionalia 1976) in *Obras Completas*, tomo I, Lisboa, 2005, 391.

como o plano transcendental das categorias em Kant, sendo no seu caso, no entanto, este plano uma condição prévia para a renovação da ontologia.”⁴⁰⁵

Ainda no mesmo artigo refere a novidade da abordagem heideggeriana da linguagem implicada na afirmação da *Carta sobre o Humanismo* de que “a linguagem é a casa do ser”, mostrando que se trata para Heidegger de investigar a íntima e misteriosa conexão entre ser, pensar e dizer. Referindo o recurso à etimologia em Heidegger, afirma: “pensador da linguagem, Heidegger é-o de forma predominantemente diacrónica. Sem esquecer a estrutura ele atende, de forma preferencial à génese. É a génese que nos revela o ser. É a génese que é a verdade. É a génese que é a liberdade. É a génese que abre, ilumina. Distancia e reúne.”⁴⁰⁶

Destaca ainda a novidade contida na aproximação de Heidegger aos Poetas, e na consideração de que é na poesia essencial que a unidade entre o Ser, o Pensamento e a Linguagem se estabelece e que o mito se faz *logos*.

Mostra também que Heidegger propõe uma renovação da filosofia em duas direcções distintas: pelo seu famoso *Schritt zurück* apela ao regresso à filosofia grega anterior à Metafísica, propondo uma nova leitura da *Physis* e do *logos* dos pensadores pré-socráticos, apelando, por outro lado, simultaneamente ao confronto com os pensadores contemporâneos.

No mesmo artigo, apresenta ainda Heidegger como um pensador da ecologia, na medida em que se propõe pensar o homem não como um dominador (*Herr*), mas como um pastor do Ser : “Heidegger foi o pensador da ecologia como Marx o tinha sido da economia. A qual dos dois pertencerá o futuro? Sabemos de quem é realmente o presente.”⁴⁰⁷

Neste artigo de 1976 o P.e Manuel Antunes revela um conhecimento de várias das obras de Heidegger que ainda não estavam traduzidas em Português (*Sein und Zeit, Tratado das categorias e da Significação em Duns Escoto, Was ist das - die Philosophie?, Unterwegs zur Sprache, Aus der Erfahrung des Denkens, Gelassenheit*) assim como uma visão de conjunto da evolução do seu pensamento em torno da questão do Ser, desde a analítica existencial de

⁴⁰⁵ Cf. *Ibidem*, 391.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, 395.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, 401.

Ser e Tempo à temática do *Ereignis* do segundo Heidegger. Refere ainda a publicação por Vittorio Klostermann das Obras Completas de Heidegger em 57 volumes, assim como enuncia as dificuldades de interpretação dos textos heideggerianos, experimentadas na frequência dos mesmos.

1.2.2. José Enes

José Enes, licenciado em Teologia e Filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma, foi professor na Universidade dos Açores, na Universidade Católica de Lisboa e na Universidade Aberta, tendo sido ainda o pensador português que mais persistentemente foi influenciado por Heidegger.

Fervoroso seguidor de S. Tomás de Aquino, denota, num artigo sobre Diamantino Martins escrito em 1957, a preocupação pela necessidade da filosofia se pensar existencialmente, não respondendo apenas às necessidades especulativas da razão, mas também às solicitações afectivas.⁴⁰⁸

A partir dessa data ele procura uma via de conciliação entre S. Tomás e o segundo Heidegger, no acesso à experiência do ser, através do que ele chama a experiência do Intuito, irreduzível ao pensamento conceptual e ao discurso demonstrativo da lógica. Realizando uma aproximação entre teologia e poesia, preconiza para aquela um método metafórico e vê na análise etimológica a via para o acesso ao instante da constituição do sentido. Publicou em 1969 *À Porta do Ser*,⁴⁰⁹ a sua dissertação académica apresentada na Universidade Pontifícia Gregoriana de Roma em 1982 e publicou posteriormente outras obras nas quais dialoga com Heidegger, como *Linguagem e Ser* em 1983 e *Noeticidade e Ontologia* em 1999.

José Enes privilegiou a temática do ser e da linguagem, na direcção de um retomar a tradição tomista, que concilia com o pensamento do chamado “segundo Heidegger”, via original e de modo algum consensual entre os

⁴⁰⁸ José Enes, “Diamantino Martins - O problema de Deus”, *Atlântida, órgão do Instituto Açoriano de Cultura*, Açores, 1957, 369-370.

⁴⁰⁹ Cf. Trabalhos académicos publicados sobre Heidegger, apêndice 2, 438.

tomistas portugueses⁴¹⁰, que será analisada mais à frente no sub-capítulo intitulado “O desvendamento do ser como hermenêutica”

1.2.3 Eudoro de Sousa

Há que referir também a obra de Eudoro de Sousa, autor que desenvolve um diálogo original com os escritos do “segundo Heidegger” centrado numa reflexão sobre a relação entre história e mito. Eudoro de Sousa estudou Filologia Clássica e História Antiga na Universidade de Heidelberg, frequentou o Instituto Católico de Paris e o Colégio de França, tendo ido em 1953 viver para o Brasil, onde se ligou ao grupo de São Paulo, reunido em torno da revista *Diálogo* e do Instituto Brasileiro de Filosofia. Exerceu a docência na Universidade de São Paulo, na Pontifícia Universidade Católica, no Instituto Brasileiro de Filosofia e na Faculdade de Filosofia de Campinas.

As obras *Mitologia I* (1980) e *Mitologia II, História e Mito* (1988) expõem o essencial da sua interpretação do mito e da história a partir duma leitura original da cultura grega. Esta leitura insere-se, porém, numa visão do tempo e da história que radicam em Heidegger, aceitando o autor português a interpretação de Heidegger da natureza essencialmente historial do *Dasein* e da época histórica como configurada por um desvendamento peculiar do ser: “Uma época define-se por um regime de fascinação, por uma fulguração ofuscante, pela luz de um raio desferido por aquele que “quer e não quer chamar-se pelo nome de Zeus”.⁴¹¹ Eudoro de Sousa tomou também a iniciativa da tradução de *Das Ding*, incluída na obra *Mitologia I* e publicada em 1980 em Brasília e em 1987 em Lisboa. A sua obra abre uma via original e de grande interessa de abordagem da cultura grega e da mitologia, que será analisada mais à frente, no ponto 5 deste capítulo.

Foi também na década de 80 que prosseguiu a tradução portuguesa de Heidegger com *O Caminho do Campo*, trad. de Mafalda Faria Blanc, (também autora de uma dissertação académica sobre Heidegger em 1984⁴¹²) in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1987, *Hölderlin e a Essência da Poesia*, trad.

⁴¹⁰ Sobre as críticas a Heidegger, no contexto geral da polémica contra o existencialismo conduzida a partir de uma perspectiva tomista, centrada no episcopado de Braga cf. Miguel Reale “Delfim Santos e a Génese do Existencialismo em Portugal”, in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, 230.

⁴¹¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia. História e Mito*, Lisboa, 2004, 230.

⁴¹² Cf. Trabalhos académicos publicados sobre Heidegger, apêndice 2.

orientada por H. Hook Quadrado, in *Filosofia, Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia*, 1989 e, no mesmo ano, *Sobre a Madona Sixtina*, de Irene Borges-Duarte (autora de uma dissertação académica sobre Heidegger apresentada à Universidade Complutense de Madrid em 1994⁴¹³) in *Filosofia, Publicações da Sociedade Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, 1989.

Nesta década parece estar consolidada uma interpretação de Heidegger atinente às temáticas do ser e da linguagem e consciente da necessidade de se ater aos textos originais, assim como da sua indispensável tradução para a língua portuguesa, que frutificará no projecto “Heidegger em Português” (Programa PRAXIS XXI C/FIL/13034/1998). Este projecto coordenado por Irene Borges-Duarte tem, a partir de 98, levado a cabo a divulgação do pensamento de Heidegger no espaço lusófono, através do comentário e tradução das suas obras, assegura o *site Heidegger em Português*⁴¹⁴, e tem-se inserido no movimento internacional de tradução, através da participação e dinamização de conferências e colóquios internacionais.

2. A recepção de Heidegger no Brasil

O conhecimento de Husserl no Brasil data dos anos trinta, tratando-se, no entanto, de um conhecimento restrito a um pequeno número de estudiosos⁴¹⁵, sendo apenas a partir dos anos 50 que se difunde de forma assinalável a fenomenologia, através de cursos sobre Husserl ministrados por Evaldo Pauli na Universidade Federal de Santa Catarina e ainda através do intercâmbio com a Universidade de Lovaina (onde foram organizados os *Arquivos de Husserl*), pela PUC de São Paulo e pela Faculdade de Filosofia do Rio de Janeiro.⁴¹⁶

Moacir Teixeira de Aguiar elaborou em 1958 uma tese intitulada *Fenomenologia e culturalismo jurídico*, mencionando como fontes As

⁴¹³ Irene Borges-Duarte, *La Presencia de Kant en Heidegger, Dasein – Transcendencia - Verdad*, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, 1994.

⁴¹⁴ Cf. URL=<http://www.martin-heidegger.net>

⁴¹⁵ Aquiles Côrtes Guimarães afirma que desde os anos 40 que a fenomenologia foi conhecida no Brasil. O primeiro autor a comentar Heidegger foi Euryalo Cannabrava numa obra intitulada *Seis temas do mundo moderno* (São Paulo, Panorama, 1941) e o segundo Vicente Ferreira da Silva que em *Ensaio Filosófico* (Instituto Progresso Editorial, São Paulo, 1948) testemunha não apenas um conhecimento de Sartre como de Heidegger. O percurso do primeiro teria sido inverso do de Ferreira da Silva, pois teria posteriormente aderido ao neo-positivismo. Cf. Aquiles Côrtes Guimarães, “O Pensamento Fenomenológico no Brasil”, in *Cultura - Revista de História das Ideias*, vol. XII, Série II, Lisboa, 2000/2001, 183.

⁴¹⁶ Cf., António Paim, *A Filosofia Brasileira Contemporânea*, 99-100.

Investigações Lógicas, tradução espanhola, de José Gaos e Manuel Garcia Morente, Revista do Ocidente, 1929, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tradução de Ricoeur da Gallimard de 1950, *La philosophie comme science rigoureuse*, tradução de Quentin Lauer, Paris, Puf, 1955.⁴¹⁷

Esta difusão da fenomenologia de Husserl⁴¹⁸ abriu o caminho ao interesse pelas filosofias existencialistas, em particular pelo existencialismo de Sartre, que teria ampla difusão no Brasil a partir dos anos 60 e, mais tarde, também pela filosofia heideggeriana.

Foi também dos anos 50 que apareceu no número 1 da Revista Brasileira de Filosofia o primeiro estudo de Vicente Ferreira da Silva sobre Heidegger, intitulado *A última fase do pensamento de Heidegger*, considerado em geral o texto que assinala o primeiro contacto do público brasileiro com o pensamento heideggeriano.

2.1. Vicente Ferreira da Silva

Vicente Ferreira da Silva foi um pensador que trabalhou à margem da Universidade brasileira, sendo, porém, um dos elementos mais importantes do *Grupo de São Paulo*, assim como director da revista *Diálogo*, membro do Instituto Brasileiro de Filosofia e do conselho de redacção da *Revista Brasileira de Filosofia*.⁴¹⁹

No mesmo ano em que publica o referido artigo sobre Heidegger, no fasc. 4 da Revista Brasileira de Filosofia, Vicente Ferreira da Silva publica um artigo sobre *O Novo Conceito de Homem*, onde analisa a emergência duma nova forma de pensar o homem, como resultante de toda uma linha de pensadores, em que

⁴¹⁷ *Ibidem*, 100-101.

⁴¹⁸ Segundo Aquiles Côrtes Guimarães, contemporâneo dos estudos de Vicente Ferreira da Silva e de Cannabrava foi o de Nilton Campo, *O Método Fenomenológico na Psicologia* (Faculdade Nacional de Filosofia, Rio de Janeiro, 1945) que assinala o início da influência da fenomenologia de Husserl no campo da psicologia e da psiquiatria no Brasil: “A fenomenologia no Brasil é recebida e assimilada nessas duas vertentes, a vertente da reflexão filosófica, representada por Cannabrava e Ferreira da Silva e a vertente psicológica representada por Nilton Campos, ambas enquanto *leituras seminais*.” Cf. Aquiles Côrtes Guimarães, “O Pensamento Fenomenológico no Brasil”, in *Cultura - Revista de História das Ideias*, vol. XII, Série II, Lisboa, 2000/2001, 185.

⁴¹⁹ Sobre o grupo de São Paulo cf. Constança Marcondes César em *O Grupo de São Paulo*, 9. Seguindo Braz Teixeira, a autora distingue o “Grupo de São Paulo” (Vicente Ferreira da Silva, Eudoro de Sousa, Agostinho da Silva e Miguel Reale, que mantiveram entre si um fecundo diálogo espiritual) o “círculo de Vicente”, que compreendia um grupo muito mais amplo que frequentava a casa de Vicente e a “Escola de São Paulo” cujos centros irradiadores são o IBF, a *Revista Brasileira de Filosofia*, a Editorial Convivium e a Faculdade de Direito, cujos dinamizadores foram Vicente e Miguel Reale e donde partiram o existencialismo e o culturalismo.

se inserem Jacob Boehme, Schelling, Hölderlin, Hegel, Nietzsche e, finalmente, Martin Heidegger.

Em *Introdução à Filosofia da Mitologia*, Ferreira da Silva mostra o contributo do pensamento do segundo Heidegger para a elaboração duma compreensão filosófica dos mitos e esclarece onde o seu pensamento começa a divergir de Heidegger: se este vê na Poesia o pôr-se em obra da verdade do ser, para ele esse pôr-se em obra da verdade deve ser buscado essencialmente na poesia transhumana que são os grandes mitos, pois neles se manifesta a vida transcendente das potências divinas.

Defendendo que o Ser é o Fascinador, Vicente afirma que “Os deuses incarnam de maneira insuperável a fulguração imediata do *Fascinador*, os Deuses são essa fulguração mesma, enquanto vida produtiva em si e por si.”⁴²⁰

Vicente conduz um interessante diálogo com o pensamento do “segundo Heidegger”, defendendo, como Eudoro de Sousa, a prioridade do mito sobre o *logos* e considera que a reabilitação do mito abre uma possibilidade de superar a crise das sociedades contemporâneas e de redescobrir o sentido da existência.

2.2. Gerd Alberto Bornheim

Depois dos anos 60 os estudos sobre Heidegger sofrem um novo impulso a partir da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde Gerd Alberto Bornheim apresentou a tese de livre docência sob o título *Motivação básica e atitude originante do filosofar*, seguida de outros ensaios sobre a fenomenologia e o existencialismo em Sartre e Heidegger.⁴²¹

Gerd Bornheim tinha sido na década de 50 bolseiro da Alliance Française em Paris, onde frequentou a Sorbonne, tendo estudado posteriormente nas Universidades de Oxford e Freiburg. Em *Aspectos Filosóficos do Romantismo Alemão*, apresentado em 1956 num curso do Instituto Cultural Brasileiro-Alemão, este autor leva a cabo uma reflexão sobre as complexas relações

⁴²⁰ Vicente Ferreira da Silva, *Introdução à Filosofia e à Mitologia*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, Separata da *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 5, fasc. 4, Outubro-Dezembro 1955, 358.

⁴²¹ Cf. Aquiles Côrtes Guimarães, “O Pensamento Fenomenológico no Brasil”, in *Cultura - Revista de História das Ideias*, vol. XII, Série II, Lisboa, 2000/2001, 188.

entre as culturas francesa e alemã, considerando o Iluminismo o momento da integração da Alemanha na cultura europeia, sob a influência do racionalismo francês, e o período do Romantismo como o período da afirmação cultural da Alemanha e do seu predomínio na Europa.

O característico do Romantismo é, para Bornheim, a atracção pela ideia de unidade, e a busca da explicação de toda a realidade em torno de um princípio único tendente a superar o dualismo kantiano. Para Bornheim, esta exigência de unidade total só pode encontrar-se dentro de uma perspectiva religiosa, e por isso todo o movimento romântico acaba por identificar filosofia e religião e reconhecer a religião como o único e grande problema da filosofia.

Contrariamente a esta nostalgia do infinito que leva o romântico a confundir e misturar os vários planos da realidade, Bornheim valoriza uma ontologia da finitude, capaz de distinguir os vários tipos de entes: “Esta embriaguez de unidade leva a estabelecer um tipo de cultura tendente a negar toda a diferenciação, a entrosar, de tal modo, os diversos aspectos da cultura, que cada um termina por perder a sua autonomia [...] A nostalgia romântica – a flor azul de Novalis – leva a um gradativo afastamento de tudo o que é finito, a uma busca sempre mais exclusiva do Infinito. E se perguntássemos o que é este Infinito, deveríamos responder que não tem nome.”⁴²²

Bornheim em *Dialéctica, Teoria e Praxis* interessa-se precisamente pela fenomenologia e o existencialismo como tentativas de estabelecer uma ontologia da finitude, e vê no pensar a *praxis*, a via para aprofundar esta ontologia da finitude, conduzindo a este respeito uma crítica ao pensamento de Martin Heidegger.

2.3. Emmanuel Carneiro Leão

Emmanuel Carneiro Leão, após ter estudado na Alemanha com Heidegger, fez o seu doutoramento em Roma, com a tese *De Problemate Hermeneuticae Philosophicae apud Martin Heidegger*, desenvolveu no Rio de Janeiro intensa actividade de tradução dos textos de Heidegger, dentre os que se destacam a *Introdução à Metafísica* (Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1966) e *Carta sobre*

⁴²² Gerd Bornheim, *Aspectos Filosóficos do Romantismo*, Porto Alegre, 1959, 110.

o *Humanismo* (Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967), assim como de divulgação de *Ser e Tempo* em seminários permanentes. Tem organizado círculos de estudo para psicanalistas, tendo publicado o livro “*Existência e Psicanálise*”,(1975).⁴²³

Em *Aprendendo a Pensar*, Carneiro Leão expõe o conceito de diferença ontológica de Martin Heidegger, mostrando que ele implica que o Ser nunca é directamente acessível, mas se dá obliquamente, retraindo-se e ocultando-se enquanto ilumina o ente, segundo certa figura da sua verdade. Este jogo entre desvelamento e velamento constitui a essência da verdade (*a-letheia*) e fundamenta os vários períodos da sua fulguração.

Segundo Carneiro Leão a hermenêutica é a via de acesso ao desvelamento do ser e distingue 3 níveis de hermenêutica: hermenêutica fenomenológica, hermenêutica psicanalítica e hermenêutica existencial, privilegiando esta última, como meio de aceder à compreensão da dinâmica do destino que estrutura a história.

2.4 Maria do Carmo Tavares Miranda

Ainda à mesma geração de pensadores brasileiros pertence Maria do Carmo Tavares Miranda, também aluna de Heidegger, que publicou, na editora Globo a tradução de *Da Experiência do Pensar*, precedido de duas introduções suas: “*O pensamento de Heidegger e a sua importância na filosofia actual*” e “*Caminho de Experiência*”, produzindo também diversos textos originais que tentam aproximar o pensamento cristão da filosofia heideggeriana.

Esta autora, situando-se explicitamente na tradição que, com Aristóteles e S. Tomás de Aquino, vê a filosofia como um desejo de conhecer direccionado para a verdade do todo, ou seja, para o ser, chama a atenção para a experiência da impossibilidade desse desígnio radical e para a necessidade de nos conformarmos com o que ela pode ser - um permanente buscar da verdade “no sentido de buscar para possuir e fruir da presença de outro, como

⁴²³ Cf. Aquiles Côrtes Guimarães, “O Pensamento Fenomenológico no Brasil”, in *Cultura - Revista de História das Ideias*, vol. XII, Série II, Lisboa, 2000/2001, 189: “Pode-se afirmar que a recepção do ideário fenomenológico existencial no Brasil deve a Carneiro Leão a acção mais decisiva, tanto no plano da tradução de textos, como no plano da acção magisterial efectiva”.

forma cognoscitiva em acto, um *per-ficere*, uma presença presente, porém inesgotável, que reclama novas manifestações da sua presença.”⁴²⁴

A filosofia, longe de implicar apenas o plano cognoscitivo, ou a instância do entendimento, implica também uma disposição afectiva, que ela tipifica como “alegria”: “[...] é a alegria da recepção, que nasce da presença do seu bem que é a verdade. Ela é conseqüente no amor, e o que motiva esta alegria é o próprio objecto do amor; é a *epi-phania* do ser, enquanto que a inteligência em acto, é a *posição de recepção* ou *disposição*.”⁴²⁵

Na sua meditação toma ainda um lugar de destaque a reflexão sobre o sentido da obra de arte, pensada como desvelamento do ser do ente, em diálogo com Heidegger e S. Tomás de Aquino (*Caminhos do Filosofar*, Recife, 1991)⁴²⁶

2.5. Benedito Nunes

No campo da estética ainda foram levados a cabo estudos de inspiração heideggeriana por Benedito Nunes. Foi assistente de cursos de Maurice Merleau-Ponty (Collège de France) e de Paul Ricoeur (Sorbonne) em 1960. Foi membro fundador da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará, publicou a obra *Passagem para o poético - filosofia e poesia em Heidegger* (São Paulo, Ática, 1968), *O dorso do Tigre* (São Paulo, Editora Perspectiva, 1969) e *No tempo do nihilismo e outros ensaios* (São Paulo, Ática, 1993).

Benedito Nunes salienta o papel de *A Origem da Obra de Arte* na transformação da estética, fazendo um paralelo com a função destruidora de *Ser e Tempo* relativamente à metafísica. A estética tradicional, assentando numa concepção platónica do Belo como ideia intemporal, é sujeita por Heidegger a um confronto destruidor, desvendando as condições histórico-temporais subjacentes à criação das grandes obras de arte: “Este desvendamento dos pressupostos históricos da estética, por analogia com a crítica existencial, reveladora dos pressupostos históricos da metafísica e da ontologia tradicionais, equivale, para aproveitarmos a terminologia de

⁴²⁴ Maria do Carmo Tavares Miranda, *Meditações sobre a Filosofia*, Braga, 1959, 8.

⁴²⁵ *Ibidem*, 9.

⁴²⁶ Cf. Constança Marcondes César, “Arte e Tempo em Maria do Carmo Tavares Miranda”, in *O Movimento Fenomenológico em Portugal e no Brasil*, 141-148.

Heidegger, a uma *destruição filosófica*. É o próprio Heidegger quem, após ter realizado em *Ser e Tempo* a destruição da metafísica, mostrando que, através dela, herdamos uma interpretação histórica do ser, ensaia em *A Origem da Obra de Arte* (conferência pronunciada em 1936) uma destruição da estética-ciência, igualmente comprometida com determinada interpretação do Belo e da obra de arte.⁴²⁷

A consideração do carácter ontológico da arte, apontada por Heidegger, parece-lhe abrir caminho para encontrar elos de ligação entre as diversas formas de criação artística contemporâneas, e de nela acolher novas formas de manifestação do ser, assim como para uma revalorização da arte no campo da cultura, face ao crescente prestígio da ciência e da técnica.

2.6. Ernildo Stein

Encontramos depois uma terceira geração de tradutores e intérpretes do pensamento de Heidegger.⁴²⁸ Sob a influência do magistério de Bornheim, Ernildo Stein, igualmente aluno de Heidegger, desenvolve uma intensa reflexão em torno da filosofia de Heidegger, do qual faz a tradução de diversos textos, que serão um ponto de partida para a divulgação de Heidegger no Brasil (*Sobre o Problema do Ser, O Caminho do Campo, Que é a Metafísica, Sobre a Essência da Verdade, A tese de Kant sobre o Ser, Sobre a Essência do Fundamento*, etc.) publicando ainda *A questão do método em Filosofia – um estudo do modelo heideggeriano* (São Paulo, Edição duas Cidades, 1973), *Seis estudos sobre Ser e Tempo* (Petrópolis, Edição Vozes, 1988) *Compreensão e Finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana* (Porto Alegre, Edição Ética impressora, 1967.)

Stein em *Em busca duma Ontologia da Finitude* sublinha o novo posicionamento teórico da questão da finitude introduzida pelo idealismo transcendental de Kant, e depois analisa a transformação sofrida pela

⁴²⁷ Benedito Nunes, *Introdução à Filosofia da Arte*, São Paulo, 1966, p.162/163.

⁴²⁸ Constança Marcondes César distingue três gerações de pensadores brasileiros responsáveis pela difusão do pensamento de Heidegger: a primeira seria a de Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa, a segunda corresponde aos pensadores Emmanuel Carneiro Leão, Gerd Bornheim, Maria do Carmo Tavares Miranda e Benedito Nunes, a terceira inclui Ernildo Stein e Zeljko Loparic. Segundo a autora a temática central que ocupou estes autores foi-se deslocando desde a ontologia fundamental até à hermenêutica e às consequências políticas do pensamento heideggeriano. Cf. *O Grupo de São Paulo*, 231-238.

problemática da finitude em consequência da fenomenologia de Husserl e do pensamento existencial de Heidegger.⁴²⁹

A filosofia existencial teria retomado a problemática da transcendência vinculando-a à existência e a uma ontologia da finitude, cortando assim, simultaneamente com a transcendência objectivista da tradição metafísica e com o idealismo transcendental. A transcendência implica para as filosofias da existência não uma fuga à condição finita do homem, mas a assumpção positiva dessa finitude, e a tentativa de projectá-la num outro fundamento.

Este novo conceito de transcendência, que Stein designa de rescendência, implica um “voltar sobre si mesmo”, ou seja uma intra-transcendência, segundo a interiorização agostiniana e também a filosofia moderna desde Descartes a Kant e Husserl: Este conceito de “rescendência” teria alcançando a sua estabilização última e a sua realização mais concreta na interpretação da existência de Martin Heidegger.

Stein analisa também as transformações do conceito de “método” e de “linguagem” que acompanharam esta história da constituição de uma ontologia da finitude, mostrando que esta exige uma modificação do sentido linguístico, de acordo com a qual a linguagem se assume, na ausência de modelos, como construção experimental, transportada pela própria força do tempo.

Ainda fazendo parte da mesma geração temos Zeljko Loparic, croata radicado no Brasil desde 1969 que, tendo feito anteriormente estágios com Heidegger e Gadamer na Alemanha, publicou em 1990 um livro sobre Heidegger e o nazismo, sob o título de *Heidegger Réu* e Thais Curi Beani, que produziu diversos textos sobre a linguagem em Heidegger (*À Escuta do Silêncio (1981)*, *Questões fundamentais sobre a linguagem no pensamento de Heidegger (1980)*).

Uma nova geração de pensadores brasileiros está a dar continuidade à tradução e comentário das obras de Heidegger, salientando-se os nomes de Róbson Ramos, Marco Casanova, André de Macedo Duarte e Márcia de Sá Cavalcante, existindo ainda a *Rede Heidegger*⁴³⁰, que divulga as obras do pensador alemão na Internet.

⁴²⁹ Cf. Beneval de Oliveira, *A Fenomenologia no Brasil*, Rio de Janeiro, 1983, 25-38.

⁴³⁰ Cf. URL =<http://www.cle.unicamp.br>

3. Determinação da perspectiva hermenêutica

Uma perspectiva cronológica, que nos permitiria comparar a interpretação de várias gerações de pensadores e diferenciá-las, terá sempre que ter em conta os condicionalismos que limitaram o diálogo de todos os pensadores da época com Heidegger. De facto, a publicação da totalidade da *Gesamtausgabe* (a partir de 1975) só progressivamente foi dando aos leitores de Heidegger a possibilidade de ter acesso ao fio condutor do desenvolvimento do seu pensamento.

A esmagadora maioria dos leitores e comentadores de Heidegger antes do final dos anos 70 não tinha acesso a uma compreensão unificada do pensamento de Heidegger, nem podia interpretá-lo como o desenvolvimento de um mesmo projecto já esboçado nos primeiros textos anteriores a *Sein und Zeit*, relativos à hermenêutica da facticidade. Estes condicionalismos gerais terão porventura sido mais marcantes, para os autores portugueses e brasileiros referidos, que o atraso no movimento de tradução, uma vez que estes autores dominavam, na maioria dos casos, a língua alemã e tiveram acesso às suas obras na língua original.

De qualquer modo, que eles próprios tenham só relativamente tarde tomado a iniciativa de traduzir Heidegger para português, bem assim como a escolha das obras traduzidas, são indicações importantes para a caracterização da situação hermenêutica⁴³¹ que condicionou a recepção de Heidegger e marcou os estudos que se fizeram em língua portuguesa.

Entre estas peripécias do movimento de tradução deve ser tido em conta que, apesar dos primeiros estudos sobre Heidegger remontarem aos anos 30 em Portugal e 50 no Brasil, foi apenas na década de 50 que a tradução espanhola de *Sein und Zeit* pôs à disposição dos leitores de língua latina o texto fundamental para entender a hermenêutica existencial de Heidegger.

As traduções de Heidegger para língua portuguesa começaram a ser feitas no Brasil apenas entre os anos 60 e 70, e em Portugal, onde a revista *Rumo* traduzira em 1946 *Von Wesen der Wahrheit*, a tradução só foi retomada a partir

⁴³¹ Cf. O conceito de situação hermenêutica explicado no capítulo II deste trabalho a partir de Martin Heidegger, *AhS*, GA 62, 346-347.

dos anos 70, com a *Carta Sobre o Humanismo*, publicada na Alemanha em 1946 (e traduzida para português em 1967)⁴³², obra cuja leitura criou na época a impressão de que Heidegger se afastava do caminho traçado pela analítica existencial de *Sein und Zeit*, orientando-se num sentido de um pensamento poético sobre a história do ser, cortando com a primeira parte da sua obra.

Desta universal situação da interpretação e leitura de Heidegger dá-nos conta Jean Grondin em *Einführung zu Gadamer*. “O primeiro Heidegger era outrora apenas o Heidegger de *Sein und Zeit*. Desde a sua *Carta Sobre o Humanismo* de 1946 Heidegger parece ter renunciado à sua primeira filosofia. Ele parecia ter trocado o pensamento hermenêutico-transcendental por um pensar poético da história do ser. As interpretações outrora dominantes de Karl Löwith, Max Müller, Walter Schulz e mais tarde de Otto Pöggeler e William Richardson confirmavam esta leitura.”⁴³³

A opção da tradução desta obra, tão marcante na criação dum outro “ponto de vista” sobre a obra de Heidegger e o novo curso do seu pensamento, não pode deixar de ser decisiva e de assinalar o interesse de um público português mais vasto por esta “perspectiva” de um segundo Heidegger, já na realidade divulgada entre nós pelo grupo de São Paulo.

Comparativamente com outros autores alemães, podemos considerar que a tradução das obras de Heidegger em Portugal e no Brasil foi muito mais rápida, havendo ainda a considerar que os seus principais comentadores tiveram acesso aos seus textos na língua original. No entanto, como acima referimos, até aos anos setenta nenhum destes comentadores (exceptuando António Brandão) sentiu a necessidade de traduzir esses textos e, para o grande público, a única via de acesso ao pensamento de Heidegger foi a língua francesa e a espanhola.

Interessa, pois, detectar até que ponto em língua portuguesa se conseguiu superar as distorções devidas à mediação francófona e a uma vigência inautêntica da tradição escolástica e se alcançou uma verdadeira apropriação

⁴³² Cf. Apêndice 2 sobre as traduções portuguesas e brasileiras de Heidegger.

⁴³³ „Der „frühe“ Heidegger war damals nur der Heidegger von *Sein und Zeit*. Seit seinem Humanismusbrief von 1946 schien Heidegger seiner „ersten Philosophie“ abgeschwört zu haben. Er schien das transzendental-hermeneutische Denken zugunsten eines anscheinend dichterischen Denkens der Seinsgeschichte zu verabschieden. Die damals herrschenden Interpretationen von Karl Löwith, Max Müller, Walter Schulz und später von Otto Pöggeler und William Richardson bestätigten diese Lesart.“ Jean Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, 2000, 112.

do pensamento de Heidegger, isto é, uma interpretação fundada, por um lado num conhecimento rigoroso dos textos do pensador alemão, por outro lado numa apropriação consciente das forças e condicionantes operando na própria situação hermenêutica, condições indispensáveis a uma verdadeira tradução.

Se aceitarmos que “a originalidade de uma interpretação filosófica se determina em função da segurança específica que a investigação filosófica deposita em si mesma e nas suas tarefas” (Heidegger, *Investigações fenomenológicas de Aristóteles*) vemos que a segurança de uma “perspectiva” (*Blickrichtung*) esteve quase sempre ausente no modo como os pensadores portugueses se relacionaram com a história da filosofia ou com a filosofia do seu próprio tempo.

A fim de detectar a superação das distorções acima referidas e a emergência de uma interpretação “originária”, organizámos os autores que em língua portuguesa dos dois lados do Atlântico pensaram em diálogo com Heidegger, em torno de quatro núcleos temáticos fundamentais, que não esgotam esse diálogo, mas traduzem as suas linhas de força principais. Pretendemos assim determinar as coordenadas de “um ponto de vista “*Blickstand*” e “a direcção do olhar” ou a perspectiva (*Blickrichtung*) que definem um horizonte de compreensão:

- 1- Existência e Sentido (Delfim Santos e Vergílio Ferreira)
- 2- Mito e *Logos* (Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva)
- 3- Linguagem e Hermenêutica (José Enes e Emmanuel Carneiro Leão)
- 4- Ontologia e Finitude (Gerd Bornheim e Ernildo Stein)

Estas temáticas já se encontravam lançadas no contexto histórico-linguístico, quer pela reacção ao positivismo, (o sentido da existência, redescoberta da importância do mito, a importância da história e da linguagem)⁴³⁴, quer pelos debates em torno da tradição metafísica (a oposição à tradição metafísica já pudera encontrar o problema ontológico da finitude em Kant, autor cuja presença foi do outro lado do Atlântico assinalável.)⁴³⁵

Estas quatro questões fundamentais orientaram o diálogo com Heidegger que, dum lado e doutro do Atlântico se foi desenvolvendo por vias diferentes, mas

⁴³⁴ Cf. Maria Adelaide Pacheco, “A recepção de Heidegger em Portugal ou o pensar como rememoração”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo LIX, fasc. 4, 1203-1228.

⁴³⁵ Cf. Beneval de Oliveira, *A Fenomenologia no Brasil*, 13-38.

que mantêm múltiplas conexões entre si, como múltiplas foram também as interações entre estes distintos pensadores, reunidos pela comunhão da língua.

4. O Diálogo com “o primeiro Heidegger”: Existência e sentido

A interpretação existencialista de Heidegger, cronologicamente a primeira a que em Portugal tivemos acesso, configura um interessante problema hermenêutico: de facto, esta interpretação é condicionada não apenas por um conhecimento fragmentário dos textos de Heidegger, mas é ainda fortemente condicionada e dirigida pela situação hermenêutica do intérprete, pelos problemas impostos por essa situação, assim como por preconceitos, nem sempre conscientes, associados à tradição (Delfim Santos) ou à exposição à influência cultural francesa (Vergílio Ferreira).

4. 1. Delfim Santos

4.1.1. Positivismo e Metafísica

Delfim Santos retoma o combate de Antero de Quental contra o positivismo, dominante na nossa cultura desde os finais do século XIX, denunciando, em particular, o peso que então ainda tinha nas instituições de ensino, com o conseqüente predomínio das ciências da natureza e a desvalorização e distorção do ensino das ciências do espírito: “No segundo quartel do nosso século e ainda na actualidade, a forte ressaca às posições enunciadas em primeiro lugar ainda se afirma com vigor na instituição que tem à sua conta a divulgação filosófica para a preparação de docentes do ensino médio [...] As tentativas para contrariar este demasiado longo predomínio da naturalização das ciências do espírito por via do sistematismo positivista ainda não conseguiram vencer a incompreensão radicada em posições ideológicas incompatíveis com o que pretendem essas ciências na sua tentativa de

autonomização das ciências da natureza: Ainda não foi possível fazer acordar os seus representantes do sono dogmático em que há muito tempo caíram.”⁴³⁶

O combate a este sono dogmático positivista está presente em grande número das suas comunicações e artigos, constituindo um importante fio condutor da sua intervenção polémica e pedagógica no seio da cultura portuguesa.⁴³⁷ A este dogmatismo, em que ele vê, lucidamente, mais que a adesão reflectida a uma posição filosófica, uma atitude de espírito que prefere a catalogação e o inventário de teorias e renuncia ao questionamento autêntico em que consiste a essência da filosofia, ele contrapõe a viragem que veio a ser operada na filosofia europeia pelas filosofias da existência.

Nesta viragem Delfim Santos sublinha uma nova relação com a filosofia e a sua história, buscando nela “o sentido permanente do acto de filosofar”, a sua vinculação à existência, e o conseqüente esforço hermenêutico em relação à tradição filosófica, que mediante estes novos pensadores se vê assim reactualizada. A importância deste movimento regressivo que pretende voltar às condições fundamentais do pensamento, parece-lhe condição de novos progressos e novas conquistas do pensamento.⁴³⁸

É no contexto deste caminho regressivo, entendido como um retomar as condições de um autêntico exercício do pensamento filosófico, que Delfim Santos vai afirmar a importância da tradução, divulgação e estudo dos autores mais marcantes da nossa tradição filosófica, como S. Tomás de Aquino e, sobretudo, Suarez e os autores da Segunda Escolástica⁴³⁹, de modo a retomar um diálogo, artificialmente interrompido: “Suarez tem ainda muito para nos dizer e esta hora é propícia para afirmar que não menos ilustres filósofos portugueses seus contemporâneos em Coimbra, com ele altearam a filosofia a um ponto até hoje não ultrapassado e surpreendente. Urge saber o que eles disseram e urge estudá-los para rearmos um diálogo tristemente interrompido.”⁴⁴⁰

⁴³⁶ Delfim Santos, “Metafísica e Positivismo”, [inédito não datado], in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 348.

⁴³⁷ Cf. Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa, 2000, 123.

⁴³⁸ Cf. *Ibidem* 84.

⁴³⁹ Sobre a relação de Delfim Santos com a Escolástica e a Neo-Escolástica cf. Manuel Guedes da Silva Miranda, *Delfim Santos - A Metafísica como Filosofia Fundamental*, Lisboa, 2003, 77-78.

⁴⁴⁰ Delfim Santos, “Objecto da Metafísica em Suarez”, *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suarez*, 1949, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 31.

O diálogo de Delfim Santos com S. Tomás de Aquino e Suarez, estando limitado a algumas comunicações em efemérides comemorativas, indicia, contudo, conhecimento e familiaridade com o seu pensamento e repercute-se em numerosos outros artigos posteriores, em que é discutida a problemática da metafísica e o seu objecto.

Para situar este diálogo com a tradição escolástica é preciso ter em conta que, na polémica contra o positivismo ainda dominante em Portugal, Delfim Santos tem como preocupação central estabelecer uma demarcação clara entre o domínio das ciências e o domínio da filosofia, resgatando esta da condição de subalternidade a que tinha vindo a ser sido remetida, designadamente pela sua redução a uma supérflua tarefa de reflexão e síntese dos resultados das ciências.

Rejeitando esta redução da filosofia a uma reflexão de 2º grau sobre o conhecimento científico e reivindicando para a filosofia simultaneamente um domínio específico e um papel insubstituível na cultura, Delfim Santos irá preconizar um regresso à metafísica, por vezes também designada de “ontologia fundamental”,⁴⁴¹ fundamentando esse regresso num diálogo aberto, mas também disperso e sem preocupações de sistematicidade com pensadores do romantismo alemão, como Schelling ou Hegel, com Nicolai Hartmann⁴⁴², mas também com S. Tomás de Aquino e Suarez.

Filiando-se naquele estilo de diálogo com a tradição filosófica já preconizado entre nós por António Sérgio, que consistia em bem entender os filósofos, sem preocupações de aderir a escolas, ou de emitir juízos definitivos, Delfim Santos

⁴⁴¹ Este conceito de “ontologia fundamental” de Delfim Santos deve ser correlacionado com o de *metafísica generalis* estabelecido pelos comentadores de Aristóteles, como o estudo do ente enquanto ente. Na reformulação de Delfim Santos seria o estudo do ente enquanto *existente*, e não enquanto composto por *essência* e acidentes. Cf. Delfim Santos, “A Filosofia Como Ontologia Fundamental”, *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia - Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1955, tomo XI-II, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 215 e ainda Manuel Guedes da Silva Miranda, *Delfim Santos - A Metafísica como Filosofia Fundamental*, Lisboa, 2003, 199. Este conceito de “ontologia fundamental” não tem qualquer relação com o de Heidegger (Cf. *SuZ*, GA 2, §4, 14: „Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende *Seiende* fungiert.“) e contradiz em absoluto o propósito do filósofo alemão de *destruição* da metafísica.

⁴⁴² Sobre a importância da influência de Hartmann no pensamento de Delfim Santos cf. Cristiana Abranches de Soveral: “Pensamos ainda que o entendimento que Delfim Santos faz da fenomenologia se aproxima mais de Hartmann do que da sua forma original husserliana. Com efeito, para Delfim Santos, não é a busca da essência o objectivo da redução fenomenológica, mas sim a constatação aporética da realidade tal como é dada ao sujeito, entendendo assim que o que mais importa no problema do conhecimento é a aproximação ao Ser, e tal aproximação é tão mais possível quanto melhor se determinam as diversas esferas regionais da realidade.”, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, 56.

reconhece, contudo, aos autores da escolástica um papel preponderante, não só pelo papel de destaque na nossa tradição peninsular, mas também pela sua relação com a temática contemporânea das filosofias da existência.

Na comunicação “São Tomás e o nosso tempo”, texto inédito de 1951, Delfim Santos irá referir a importância da tradição escolástica e dos movimentos contemporâneos da neo-escolástica, para a fixação de um conceito actual de metafísica: “Ora, as preocupações de S. Tomás, na ordem filosófica, são idênticas às preocupações da filosofia contemporânea: mas o que dá hoje relevo especial à sua filosofia, para além da mesma preocupação temática, é o tratamento idêntico, o reencontro do seu método, a preocupação realista e a formação de uma nova ontologia que retoma a sua problemática e ocupa actualmente grande número de pensadores dentro e fora do tomismo, dentro e fora do catolicismo.”⁴⁴³

O núcleo fundamental do pensamento de S. Tomás é para Delfim Santos a distinção clara entre o plano da essência e o plano da existência, e a consideração da existência como acto, ou exercício do ser, estabelecidos em *De Ente et Essentia*: “ [...] a essência e a existência em S. Tomás não são noções que possam colocar-se no mesmo plano, como acontece quando se considera a existência como a essência do existir; se assim fosse teríamos apenas duas noções do mesmo nível essencial referenciadas a um acto e ao que resulta desse acto. É diferente do que nos diz S. Tomás: um acto não tem essência. A essência não implica a existência nem sequer a distinção dos planos de realidade a que as essências dizem respeito: a essência do homem, cavalo ou pedra é para o pensamento precisamente o mesmo. E a existência não é um atributivo a juntar à essência, como seria se a metafísica partisse do estudo das essências e não do acto de existir.”⁴⁴⁴

Esta tese dum primado da existência sobre a essência, claramente afirmado ainda na *Summa Teológica*, onde S. Tomás afirma que o existir é o mais íntimo em cada coisa e o que há de mais profundo, traz consigo, segundo Delfim Santos, a possibilidade da abertura de um âmbito específico da metafísica, como estudo dos entes na sua existência. De facto, trata-se duma diferença

⁴⁴³ Delfim Santos, “S. Tomás e o Nosso Tempo”, [Inédito de 7-3-51], in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 107.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, 113.

radical em relação à metafísica aristotélica, uma metafísica do “ser entitativo ou substancial”.

Para S. Tomás, a ontologia suspensa em Deus, como acto puro, puro existir, desenrola-se num universo potencial de seres de que o último grau pertence ao reino animal. Entre o máximo em acto e o mínimo em potência encontra-se o homem, como criatura medial, participante desse máximo e desse mínimo e, assim, dotada de sensibilidade e de intelecto.

Delfim Santos faz ainda uma breve exposição da doutrina da verdade de S. Tomás segundo a qual ela nos sugere uma nova interpretação da verdade como *adaequatio*. De acordo com esta interpretação, a *adaequatio*, sendo a adequação do intelecto à *res*, tem um sentido existencial e depende sempre de um juízo de existência.

Assim, em S. Tomás está na raiz do conhecimento metafísico “a intuição intelectual dessa misteriosa realidade que se dissimula, sob o nome mais comum e banal da nossa linguagem a palavra ser (existência).”⁴⁴⁵

Deste diálogo com S. Tomás de Aquino, Delfim Santos conclui a necessidade de encontrar um sólido fundamento para a autonomia da filosofia, fazendo-a regressar à metafísica, entendida como o estudo da existência, em contraposição à ciência, conhecimento do universal e, por conseguinte, da essência: “Julgo ter dado, ou pelo menos sugerido, um critério de distinção entre ciência e metafísica e ainda ter apontado que a ciência não pode invalidar a metafísica, porque é esta que condiciona a ciência e porque os seus domínios são radicalmente diferentes. A ciência exerce-se em plano não interferente com a metafísica; uma no plano do existir e outra no plano do ser em sentido essencial; como só o indivíduo é real e não poderá nunca constituir-se um indivíduo a partir de uma combinação de universais, como diz S. Tomás, segue-se que a ciência retida no universal não poderá nunca atingir o individual existente na metafísica.”⁴⁴⁶

O nexa entre este primado da existência sobre a essência estabelecido em S. Tomás de Aquino, e as modernas filosofias da existência é apontado por Delfim Santos no prefácio à tradução da obra de Régis Jolivet (filósofo tomista e

⁴⁴⁵ *Ibidem*, 116.

⁴⁴⁶ Delfim Santos, “S. Tomás e o Nosso Tempo”, [Inédito de 7-3-51], in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 118.

Decano da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Lyon) *As Doutrinas Existencialistas* de 1953, nos seguintes termos: [...] tema problematizado em novos termos na filosofia actual, embora os novos termos recordem certas posições na história da filosofia, e mormente da filosofia de S. Tomás, que, relativamente a este problema, tem posição original e distinta. A existência não é acidente a atribuir à essência, mas a essência acidente a atribuir ao existente.⁴⁴⁷

Numa comunicação realizada nas comemorações do IV centenário do nascimento de Suarez, Delfim Santos retoma a problemática metafísica, salientando que a metafísica, para este autor, tem como objecto não o irreal transfísico, mas o ser, entendido como aquilo que está para além das abstracções da física, por lhe ser anterior e seu fundamento. Para Suarez a função da metafísica é manifestar a diversidade das coisas, ela não busca a unidade, mas salvaguardar a sua pluralidade. Ao contrário, a ciência inicia-se com a abstracção que opta por um dos muitos aspectos constituintes dos entes, sendo assim, o seu objecto ontológico, enquanto o objecto da metafísica é de natureza “ôntica”: “Se quisermos usar uma terminologia moderna, mas que pode bem interpretar o pensamento de Suarez, diremos que a realidade que constitui o objecto da metafísica é de natureza ôntica, enquanto o objecto da ciência é de natureza ontológica.”⁴⁴⁸ Aqui, o domínio do ôntico tem, para Delfim Santos, o sentido de aquilo que é objecto de uma compreensão pré-ontológica, ou que ainda não foi categorialmente determinado.

A metafísica, segundo Suarez, sublinha Delfim Santos, tem como objecto os entes reais, isto é o existente, o que quer dizer que lhe compete uma tarefa prévia a qualquer das ciências, sem a qual elas não poderiam constituir-se, pois é o ôntico a garantia do ontológico, o ser real que garante o ser ideal.

A metafísica não tem como objecto a existência, que é um conceito formal, *cum fundamento in ratione*, mas sim os entes enquanto existentes, pelo que não se trata de uma metafísica existencialista, mas “existencista”, de acordo com o neologismo de Delfim Santos.

⁴⁴⁷ Delfim Santos, Prefácio à Tradução de Regis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas, de Kierkegaard a Sartre*, Porto, 1953, VIII.

⁴⁴⁸ Delfim Santos, “Objecto da Metafísica em Suarez”, *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suarez, 1949, in Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 32.

Esta metafísica de Suarez não admite a distinção entre essência e existência, pois o ente é sempre actual, se é um ser em acto e assim existente, este possui uma essência real que consiste nisto mesmo: ser existente: “Existência e essência no real não podem distinguir-se, porque entre ambos não há nada que justifique tal distinção. Uma essência não existente seria apenas possível e, portanto, não existiria. Existência possível não é existência. É nada.”⁴⁴⁹

Assim, sublinha Delfim Santos, esta metafísica existencial de Suarez estabelece, contra as filosofias idealistas, a dignidade ontológica dos entes, na sua diversidade, contingência e temporalidade: “A metafísica, hoje, voltando à temática de Suarez, ou encontrando-a sem querer, reconhece nele o precursor de uma atitude que não pretende reduzir a existência ao que ela não é, nem reduzir o tempo ao que ele não é, nem reduzir a contingência ao que ela não é, a favor de um dessorado essencialismo que tudo reduz ao idêntico, pondo em perigo a metafísica como fundamento de toda e qualquer ciência que queira valer como ciência. E nisto consiste o original, fundo e actual pensamento existencial de Suarez.”⁴⁵⁰

Um outro artigo ainda, intitulado *A Filosofia como Ontologia Fundamental*, retoma esta aproximação entre a filosofia escolástica e as filosofias da existência, agora em torno do conceito de “ontologia fundamental”. Esta ontologia fundamental é aí identificada com a metafísica enquanto “estudo do ser, enquanto ser”, ou enquanto *genus generalissimum*, devendo *genus* ser entendido no sentido de geratriz: “sem pretender, neste momento, tentar a demonstração do que a etimologia facilmente confirma, diremos que “ser” como *genus generalissimum*, alcançava exprimir a função de suprema geratriz de todo o conhecimento de que todas as outras noções menos gerais ou especiais são provenientes.”⁴⁵¹

Segundo Delfim Santos são a fenomenologia e as novas filosofias da existência que exigem um novo fundamento para o homem, e, conseqüentemente, uma releitura da tradição metafísica, capaz de recuperar a noção de ser, entretanto deturpada pela filosofia moderna de matriz cartesiana.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, 36.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, 37.

⁴⁵¹ Delfim Santos, “A Filosofia Como Ontologia Fundamental”, *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia - Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1955, tomo XI-II, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 215.

Esta ideia da filosofia como ontologia fundamental aponta em Delfim Santos para uma tarefa a cumprir, isto é, para a necessidade de se estabelecer um âmbito próprio da filosofia, que não o do conhecimento das essências, identificado com o domínio das ciências, e em particular o das ciências da natureza: para Delfim Santos, enraizar a filosofia num âmbito prévio e fundacional que já estava indicado na ideia da filosofia primeira, ou do estudo do ser enquanto ser, significa assegurá-la enquanto actividade do espírito criadora e constituinte das várias regiões do saber.⁴⁵²

Esta articulação entre a tradição metafísica e as modernas filosofias da existência, que Delfim Santos procura levar a cabo nalguns artigos e comunicações, é feita em torno de certos vocábulos-chave que ocorrem também no discurso heideggeriano, como o *ôntico* e *ontológico*, *ontologia fundamental*, *existência*, *implicando*, no entanto, aqui uma manifesta deslocação de sentido,⁴⁵³ nelas ecoando antes a influência de Nicolai Hartmann.

De facto, a reflexão de Delfim Santos está focalizada no problema da distinção entre essência e existência, comum à tradição escolástica e a algumas das filosofias existencialistas, e que é interpretada por Delfim Santos de acordo com a distinção estabelecida por Hartmann entre o *Dasein* (o facto de uma coisa ser) e o *So-sein* (o que uma coisa é).⁴⁵⁴ Contudo, tanto aquela temática como esta distinção são inteiramente alheias a Heidegger.

A não explicitação desta diferença por parte de Delfim Santos, no confronto com os textos do filósofo alemão, vai ter como inevitável efeito a projecção desta problemática sobre a própria filosofia heideggeriana, como se depreende deste extenso parágrafo de *Temática Existencial*, de 1950: “A filosofia de determinada época tem como antecedente o esforço total do filosofar de todas as épocas anteriores, embora por vezes entre um e outro momento, surja uma irreductibilidade de atitudes que só outro momento posterior poderá

⁴⁵² Segundo Carlos Morujão o papel atribuído por Delfim Santos à filosofia na determinação das categorias que regem o conhecimento deve ser correlacionado com a influência determinante de Nicolai Hartmann no pensador português, cf. Carlos Morujão, “Delfim Santos, Hartmann e Heidegger” in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, 174-181.

⁴⁵³ “A leitura de Martin Heidegger por Delfim Santos está mediada pelo contacto com o pensamento de Hartmann. Assim acontece, por exemplo, com a interpretação do significado da famosa distinção entre ser e sendo, que é apresentada em *De Filosofia* (OC I 232-233). Embora pareça remeter para a distinção heideggeriana entre ser e ente, entre o ontológico e o ôntico [...] ela reenvia, de facto, para as zonas de valor que Hartmann distinguiu com as designações *Dasein* e *Sosein*.” *Ibidem*, 181.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, 174.

desvalorizar. É o caso do essencialismo e do existencialismo – do conteúdo e do acto pelo qual ele se atinge. Há irreduzibilidade entre estas duas atitudes? Decerto, quando desprendidas do fundamento ôntico que lhes dá validade teórica. Todavia a oposição não tem razão de ser, como a própria obra de Heidegger deixa concluir. Se definirmos a filosofia existencial como a busca do “ser do sendo” (*Sein des Seienden*) é isso claro na própria terminologia.”⁴⁵⁵

A projecção desta temática da oposição entre essência e existência da tradição metafísica sobre *Ser e Tempo* resulta num encobrimento de aquilo que já nesta obra é anunciado como uma questão central do pensamento heideggeriano: a necessidade do confronto com a tradição da metafísica e da sua destruição, para que possa ser levada a cabo a proposta duma reelaboração do problema ontológico numa perspectiva radicalmente diferente dessa tradição: a ontologia fundamental é, em Heidegger, o projecto de reconstrução duma ontologia fenomenológica, que tem como condição prévia a analítica do *Dasein*.

Do mesmo modo, a restrição do conceito de existência ao ser do Homem levada a cabo por Heidegger, implica a sua releitura como modo de ser específico do *Dasein* enquanto ser temporal, exposta extaticamente ao desvelamento do ser, afastando-se assim do conceito de existência da filosofia escolástica como da de *Dasein* em Nicolai Hartmann.

4.1.2. *Humanismo e existencialismo*

No prefácio a Régis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas* de 1953, Delfim Santos tem a preocupação de demonstrar que, se as filosofias da existência retomam um tema já antecipado na escolástica medieval, o fazem, no entanto, de uma forma original, sendo uma das suas grandes contribuições o ter demonstrado que a existência, na sua singularidade e concreção, escapa à rede conceptual dos sistemas filosóficos, como também ao formalismo da lógica.

Delfim Santos chama a atenção para o facto de que, recusando ao homem o estatuto de coisa, as filosofias da existência tiram a problemática antropológica quer do âmbito das ciências, quer do âmbito de todas as

⁴⁵⁵ Delfim Santos, “Temática Existencial”, Separata do nº2 da revista *Atlântico*, 3ª série, 1950, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 80.

posições metafísicas que visam defini-lo a partir de uma essência: “A recusa à redução do homem ao plano conceptual das coisas e à assumpção idealista ou realista, que neste caso se equivalem como agentes de deturpação da existência humana, é característica da filosofia existencial desde Kierkegaard e das perspectivas diversas que, a partir do pensador dinamarquês, se estruturam em Heidegger e Sartre, Jaspers e Marcel.”⁴⁵⁶

Para o pensador português a contraposição das noções de existência e sistema em Kierkegaard teria resultado não apenas no pendor anti-sistemático das actuais filosofias da existência, como ainda no enfoque antropológico da filosofia, que coloca o homem no centro da especulação filosófica. Delfim Santos vai não apenas integrar Heidegger nestas filosofias da existência, como fazer uma leitura do primeiro Heidegger, segundo a qual este traria como significado essencial a afirmação da necessidade de uma antropologia filosófica: “É bem conhecida a afirmação de Heidegger: nenhuma época da história soube tanto acerca do homem como a nossa. Nenhuma época da história expôs o seu saber a respeito do homem de maneira tão fascinante e penetrante como a nossa. Nenhuma época conseguiu tão rápida e facilmente transmitir este saber como a nossa. Mas, também nenhuma época soube menos o que é o homem do que a nossa. Nunca o homem se tornou tão problemático como no nosso tempo”. Esta atitude, recordando a de Max Scheler na exigência de indispensável e prévia formulação de uma antropologia filosófica, mantém hoje o significado que lhe fora atribuído há mais de 20 anos.”⁴⁵⁷

No artigo intitulado *Heidegger*, Delfim Santos leva a cabo uma leitura de *Ser e Tempo*, segundo a qual aí o pensador alemão colocaria a metafísica sob o signo da antropologia: “E se tudo e nós próprios se nos oferece como sendo, qual de todos os aspectos do sendo devemos preferir para nos lançarmos na descoberta do ser? A maior parte dos filósofos, quando se puseram este problema, procuraram o ser das coisas que os rodeavam. Mas o sendo que nós somos tem, além de outras, a possibilidade de interrogar sobre o ser que

⁴⁵⁶ Delfim Santos, Prefácio à tradução dum livro de Régis Jolivet (Régis Jolivet *As Doutrinas Existencialistas de Kierkegaard a Sartre*, Porto, Livraria Tavares Martins,) in *Obras Completas*, vol I, Lisboa, 1973, 169.

⁴⁵⁷ Delfim Santos, “Sentido Existencial da Angústia”, Separata dos *Anais Portugueses de Psiquiatria*, vol. IV, nº4, Dezembro de 1952, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 154.

ele mesmo é. O ser que nós somos é, pois, o exemplar que nos vai servir na busca da resposta à questão o que é o ser.

E assim temos a metafísica colocada sob o signo da antropologia.”⁴⁵⁸

No entanto, Delfim Santos vai mais longe, definindo as filosofias da existência em geral⁴⁵⁹ e em particular a de Heidegger, como um humanismo. No artigo *Temática Existencial*, de 1950, Delfim Santos afirma: “O existencialismo actual é mais um momento digno de registo na compreensão do homem tentada pelo próprio homem, e o que nele vale não é só o que se afirma, mas sobretudo a forma de pensamento que põe em jogo e permite situar o homem em nova posição perante si e o mundo. De maneira sucinta e talvez sugestiva, pode dizer-se que o existencialismo (sobretudo em Heidegger) admite como programa na compreensão do Homem: “O homem como medida do próprio homem”.”⁴⁶⁰

Contudo, tendo esta interpretação humanista sido refutada pelo próprio Heidegger na *Carta sobre o Humanismo* de 1946, obra que teve grande eco em toda a Europa, não pode deixar de suscitar alguma perplexidade a ausência de referência a esta rectificação e advertência do próprio Heidegger, dirigida aos seus intérpretes, e que tão claramente estabelece uma linha de demarcação com o existencialismo humanista de Sartre.

Esta interpretação de Heidegger, segundo a qual a sua filosofia seria um existencialismo que teria como programa “o homem como fim do próprio homem” é, no entanto, mitigada pela ressalva de que ela não postula um desinteresse pelo que transcende o próprio homem. Delfim Santos chama a atenção para o facto de que a filosofia existencial de Heidegger é uma filosofia transcendental e que a aproximação à filosofia de Kant foi estabelecida pelo próprio Heidegger em “Kant e o problema da Metafísica”, esforçando-se por estabelecer uma linha de demarcação em relação à filosofia transcendental kantiana. Esta residiria no facto de que a filosofia existencial de Heidegger

⁴⁵⁸ Delfim Santos, “Heidegger”, [inédito não datado], in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 358.

⁴⁵⁹ Sobre a relação de Delfim Santos com as diversas filosofias da existência cf. Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, 65-66.

⁴⁶⁰ Delfim Santos, “Temática Existencial”, Separata do nº2 da revista *Atlântico*, 3ª série, 1950, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 80/81.

“pretende, antes de tudo, estudar as formas pelas quais o transcendente determina a existência do homem enquanto está no mundo.”⁴⁶¹

Em torno desta noção de “transcendência”, contudo, o que parece visar-se não é tanto uma linha de demarcação com a filosofia transcendental kantiana - que Delfim Santos considera, de modo algo obscuro, pensar ainda o homem como instrumento de apreensão da transcendência - mas sim a relação com a tradição metafísica. Determinando a relação do homem com a transcendência em Heidegger, Delfim Santos afirma: “Trata-se, portanto, de um tipo de filosofia cuja especulação se dirige em sentido oposto ao tradicionalmente admitido. Não é o homem fugindo da Terra em busca do que ele determina como transcendente, mas sim o homem determinado na sua vida terrena pela transcendência, que constitui o tema central do existencialismo.”⁴⁶²

Delfim Santos explica, correctamente, que a transcendência em Heidegger se identifica com o *Dasein* como ser-no-mundo. Ora, o *Dasein* como ser no mundo, confrontado na angústia com o nada, oscilando entre a autenticidade e a inautenticidade, poderia induzir numa leitura niilista que, no entanto, não é de modo algum feita por Delfim Santos. De facto, afirma Delfim Santos, sendo ser e o nada o mesmo, a sua revelação, no instante, é a revelação de algo supra-temporal e transcendente: “O homem é finito e o seu horizonte como tal é igualmente limitado. O temor, claramente ou não, é permanente na sua existência e “o nada” que o rodeia mostra-se no “instante”. O “ instante” porém, não é uma partícula mínima do tempo – seria então momento - mas algo supra-temporal e que, em linguagem metafórica, se poderia expressar da seguinte maneira: sempre que o homem se encontra a si próprio, sempre que na sua vida algo se lhe revela e permite encontrar-se e melhor conhecer-se, sempre que pela emoção ou pelo pensamento o homem se aprofunda intimamente, e atinge seguro indício de contacto consigo mesmo, sempre que tal sucede, tal acto é o que, desde Kierkegaard se chama “instante”. Ou, em resumo, instante é algo se supra-temporal no tempo.”⁴⁶³

Tanto o humanismo cristão de Vieira, para o qual a história humana é o palco de revelação do divino no tempo, como o cristianismo agónico de Unamuno, Raul Brandão e Pascoaes, que entre nós difundiram um existencialismo cristão

⁴⁶¹ *Ibidem*, 81.

⁴⁶² *Ibidem*, 81.

⁴⁶³ *Ibidem*, 84.

“avant la lettre”, impregnam esta interpretação que Delfim Santos leva a cabo do pensamento de Heidegger. Segundo esta interpretação de Delfim Santos, a existência humana, sendo finita e temporal, está, contudo, momentaneamente aberta à revelação da transcendência, ou seja à revelação daquilo que no próprio homem é intemporal.

Em consonância com este posto de vista, Delfim Santos recusa qualquer divisão das filosofias da existência, entre existencialismo cristão e não cristão, pois em todas vê simultaneamente a afirmação dum humanismo aberto à transcendência.

Este curioso exemplo de projecção do próprio horizonte hermenêutico sobre a coisa a interpretar ficará mais claro se atendermos aos pressupostos humanistas⁴⁶⁴ do próprio Delfim Santos, claramente explicitado no texto sobre a cultura portuguesa designado de *Humanismo e Cultura*: “Se definirmos o humanismo como processo de revelação do humano no homem temos de concluir que não há cultura sem uma base humanista que lhe sirva de suporte. Uma cultura que não tenha um conceito de humanismo a defender, é uma cultura sem fundamento, e uma cultura sem fundamento não merece ser chamada de cultura.”⁴⁶⁵

Em *O Homem e o seu Destino*, Delfim Santos reclama um novo humanismo capaz de responder aos desafios da técnica: “ Chegou o momento contemporâneo, em todas as suas formas de implicação empírica, prática e teórica, à convicção, muitas vezes afirmada, de que patente desarmonia se verifica entre o homem e os seus valores de intenção moral e o imenso mundo instrumental ao seu serviço [...] Ao conhecimento vasto do “como”, isto é, da técnica que em todos os planos tem ao seu serviço, nem sempre corresponde um lúcido e firme conhecimento do “para quê” que deveria orientá-lo na utilização e na acção convergente com os outros em benefício de todos.”⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Cf. Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, 96-100. A autora analisa os pressupostos humanistas da concepção de cultura de Delfim Santos, não os filiando, no entanto, numa tradição latina. Efectivamente, o próprio Delfim Santos, de acordo com a sua noção de o homem como um ser situado, reivindica a especificidade da cultura ibérica anterior à romanização, para cujo pleno florescimento a mania da imitação dos arquétipos latinos teriam sido um obstáculo. Contra a racionalidade técnica e anti-humanista, Delfim Santos preconiza um regresso às raízes humanistas da nossa cultura, patentes na literatura, na poesia e no modo de vida.

⁴⁶⁵ Delfim Santos, “Humanismo e Cultura”, *Diário Popular*, 13 de Maio de 1943, in *Obras Completas*, tomo III, Lisboa, 1982, 341.

⁴⁶⁶ Delfim Santos “O Homem e o seu Destino”, *Diário do Norte*, 22-3-1951, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 125.

A urgência de uma ética humanista repetidamente afirmada por Delfim Santos encontra ressonância na sua análise do *Dasein* como ser no mundo, que ele conclui, com a seguinte afirmação: “ [...] estar no mundo prepara para a constante tentação de cair no mundo das coisas, no mundo dos outros e raramente no mundo próprio [...] a queda no mundo das coisas leva o homem a pretender compreender-se em função das coisas, a queda no mundo dos outros leva o homem, por comparação, a aniquilar o que nele é autêntico para ser como os outros, a queda no seu próprio mundo é o mais raro e o mais difícil.”⁴⁶⁷

Os valores positivos de uma ética humanista capaz de conduzir o homem a “cair no seu próprio mundo” são entrevistados por Delfim Santos na caracterização heideggeriana do homem como cuidado (preocupação), a partir da célebre fábula de Higino, que Delfim Santos comenta, afirmando que, sendo Deus imortal, realiza a sua perfeição pelo bem e, sendo dada a natureza mortal do homem, este deve realizar a sua perfeição pela preocupação.

4.1.3. *As ciências do espírito*

Como referimos acima, Delfim Santos está essencialmente preocupado com a salvaguarda da autonomia das ciências do espírito face às ciências da natureza, preocupação que, sendo recorrente na obra do pensador português, é objecto explícito do artigo “Natureza e Espírito” de 1952. Criticando a inconsequência no modo de encarar a filosofia e as ciências do espírito no seu conjunto, ele afirma que essa inconsequência deriva da crença da exemplaridade do saber das ciências da natureza, e de que, por conseguinte, as ciências do espírito para atingirem a validade devem imitar os métodos de investigação das ciências da natureza, sobretudo da física.

Ora, em Heidegger, como em Sartre ele vê a inversão deste paradigma, uma vez que é o homem que, ao compreender o ser, determina os vários modos de ser do ente: “O saber destas últimas [das ciências da natureza] é de ordem convencional e sempre resultante de uma estruturação optativa quanto à objectivação conceitual. Mas o que permite essa objectivação, a delimitação objectiva dos seus conceitos, é o inobjectivável, o núcleo de liberdade e de decisão que é actividade espiritual no seu propósito de conhecimento.

⁴⁶⁷Delfim Santos, “Heidegger”, [inédito não datado], in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 368.

Ou ainda, em fórmula sartriana, o “em si” da natureza é consequência do “por si” da actividade espiritual.”⁴⁶⁸

Como acima referimos, Delfim Santos rejeita a extensão de categorias próprias das ciências da natureza às ciências do espírito e procura fundar estas numa antropologia filosófica.⁴⁶⁹ Em coerência com esta tese Delfim Santos irá procurar, a partir de analítica existencial de *Ser e Tempo*, pensar os fundamentos do direito, da pedagogia e da psiquiatria.

Relativamente ao direito, ele critica as tendências positivistas que predominavam no direito português, convertendo-o num sistema rigidamente formalizado de leis abstractas, à semelhança das leis físico-matemáticas, com menosprezo do homem como ser concreto e individual.⁴⁷⁰ Delfim Santos vai reflectir e problematizar a contradição entre a universalidade da norma jurídica e a diversidade dos indivíduos concretos a que ela deve aplicar-se, e que a sua antropologia de cunho existencialista considera irreduzíveis a uma essência geral.

Não sendo a existência redutível a um conceito universal, mas sendo sempre singular, ela só pode ser compreendida a partir da sua situação. Assim, o direito tem como finalidade “o próprio homem em situação interferente com outro ou outros homens”.

A definição do âmbito e da finalidade do direito parece-lhe indispensável para que o conceito do direito e a sua metodologia possam ganhar coerência e libertar-se das sistematizações e exigências lógicas e metodológicas que apenas têm vigência noutros âmbitos.⁴⁷¹

A proximidade do direito em relação ao homem em situação exige, na perspectiva de Delfim Santos, um modo diferente de encarar a codificação

⁴⁶⁸ Delfim Santos, “Natureza e Espírito”, *Ler*, Lisboa, ano I, nº4, Julho de 1952, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 151.

⁴⁶⁹ António Braz Teixeira em *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, 2002, defende que o pensamento filosófico de Delfim Santos, “a sua dupla e complementar solicitação ontológica e antropológica,” se caracteriza por uma grande coerência interna, “sendo muito menos tributária da filosofia alemã do que costuma pensar-se” (ob.cit. 220). Não podemos seguir esta posição porquanto, como atrás sublinhámos, na nossa perspectiva a originalidade de um pensador não pode construir-se fora do diálogo com os grandes pensadores da tradição e do seu próprio tempo.

⁴⁷⁰ Cf. António Braz Teixeira, ob. cit., 228-229. O autor refere a recusa de Delfim Santos da distinção entre direito natural e direito positivo, fundada no pensamento kelseniano, afirmando, no entanto que Delfim Santos nunca se deixa enredar nas malhas do positivismo jurídico. Embora recuse para o direito qualquer fundamento transcendente, Delfim Santos chama a atenção para o facto de que o direito carece de busca fora de si, na ideia de Justiça (como valor), o seu fundamento.

⁴⁷¹ *Ibidem*, 230.

jurídica, não como um sistema de leis organizado no modelo das leis da física ou dos teoremas matemáticos, mas como algo de subsidiário da compreensão dos valores e normas vigentes numa época histórica.

Postulada a finalidade do direito como o homem em situação, Delfim Santos interroga-se sobre o modo como a construção abstracta do direito aparece a esse homem concreto e afirma que, ignorando o seu caso, a lei lhe aparecerá sempre como injusta: “Ora, na medida em que o homem, como ser vivente em situações intransferíveis, não encontra no direito o respeito por ele próprio e pelo seu caso, e se sente, quando para ele apela, transfigurado em esquema abstracto sem parentesco consigo, parece-lhe que o direito não foi feito para o homem, o homem que ele conhece e é, mas sim o homem para o direito.”⁴⁷²

Este abstraccionismo jurídico resulta da aplicação ao direito de processos de indução que partem dos casos supostos como típicos para a formulação de leis gerais, ou dum processo de dedução geométrica que parte dos princípios gerais para descer até ao indivíduo.

Ora, para Delfim Santos, o direito não pode ser resultado de processos de indução, ou de dedução, mas sim de uma “casuística”. Explicitando a noção de caso⁴⁷³, afirma Delfim Santos: “A noção de caso, que aqui se pretende pôr em relevo, corresponde ao sentido filosófico da actual noção de “situação”. É certamente em extremo complexo e, por esse motivo, tendeu sempre a ser subsumido pelos teóricos, que para o direito carregaram as noções metódicas de outras ciências [...] ou, se quisermos o jurista tem de adaptar-se a uma outra lógica que nada tem que ver – a não ser na expressão judicativa – com a lógica intelectual e rígida e necessária do sólido, imprópria evidentemente para o esclarecimento do vital e do emocional.”⁴⁷⁴

Para Delfim Santos, o homem não pode ser subsumido num conceito, mas tem que ser compreendido a partir da sua situação, ele é o que a situação permite que seja, e o que nele é fundamental não é o homem por si mesmo, mas o que a situação o leva a ser, sem que contudo ela possa ser considerada a causa do

⁴⁷² Delfim Santos, “Psicologia e Direito”, *Boletim do Ministério da Justiça*, 1948, nº6, Maio, 15-16, in *Obras Completas*, tomo III, Lisboa, 1982, 14.

⁴⁷³ “A noção de caso, que Delfim Santos propõe passe a constituir o cerne do direito, corresponde à noção filosófica de *situação*, em que se baseia a sua antropologia de recorte existencial.”, António Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, 230.

⁴⁷⁴ Delfim Santos, “Psicologia e Direito”, *Boletim do Ministério da Justiça*, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 17.

seu comportamento. A noção de situação, embora não inteiramente explicitada por Delfim Santos, rompe explicitamente com os modelos behavioristas, remetendo antes para a ideia de homem como ser situado, implicitamente contida no *Da-sein* de *Sein und Zeit*.

O direito exige, assim, um abandono da explicação determinista do comportamento humano pressuposto pela antiga psicologia mecanicista, apelando a uma nova compreensão do homem como indivíduo concreto em situação, devendo os juristas buscar esta compreensão nas novas correntes da psicologia.

Numa lição sobre o sentido existencial da angústia a convite do professor Barahona Fernandes, Delfim Santos preocupa-se em demonstrar a importância da analítica existencial de *Ser e Tempo* para uma nova abordagem das psicopatologias. Aos métodos de investigação fundados em modelos atomistas e deterministas próprios da psiquiatria tradicional, Delfim Santos contrapõe uma compreensão totalizante do homem numa perspectiva existencial: “A enumeração de “o que” constitui o homem reduz o problema ao nível do conhecimento fragmentário, aniquilante do homem como um todo, a um parcelamento cuja soma o diminui. A nova antropologia exigida pela metafísica e pela psico-patologia não é resposta ao “que” é o homem, mas ao “quem” é o homem. Não se trata de uma subtileza vocabular e gramatical, mas de dois níveis de interrogação distintivos de zonas fundamentais da compreensão: a naturalista e a antropológica.”⁴⁷⁵

Esta mudança do modo de colocar a questão do homem, para a qual Heidegger repetidamente chamou a atenção implica, segundo Delfim Santos, um novo respeito pela dignidade do homem e uma atitude face ao indivíduo são ou doente, não apenas descritiva e explicativa, mas interpretativa e compreensiva.

A questão da angústia exige, portanto, para o seu esclarecimento apropriado, uma hermenêutica da existência que permite saber quem é o homem que se angustia e porque se angustia. Nesta perspectiva de uma hermenêutica existencial a angústia surge-nos como inerente à própria existência: o homem

⁴⁷⁵ Delfim Santos, “Sentido Existencial da Angústia”, Separata dos *Anais Portugueses de Psiquiatria*, vol. IV, nº 4, Dezembro de 1952, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 155.

angustia-se por ser homem, isto é, por estar permanentemente ameaçado de aniquilamento.

Assim, sublinha Delfim Santos, não há uma neurose de angústia, mas toda a neurose é consequência desta angústia normal inerente à existência, sempre que esta é insuficientemente sentida ou vivida, ou ainda “sob o aspecto existencial, a reacção neurótica é sintoma de insuficiência de angústia”⁴⁷⁶. A angústia seria assim o sentimento normal que acompanha a ameaça de dissolução do eu no anonimato e a queda numa forma inapropriada de exercer o ser no mundo.

O pensador português sublinha o reconhecimento já obtido nos meios da psiquiatria de que a analítica da existência de Heidegger emprestou à psicopatologia uma nova base metódica e um novo fundamento científico para a compreensão das patologias do foro psiquiátrico. Nesta perspectiva existencial, todas as patologias devem ser entendidas como “perturbações da existência”, e em especial da comunicação com o mundo e com os outros.

Assim, um fenómeno como a angústia, a cuja compreensão Freud⁴⁷⁷ acabou por renunciar, pode ser compreendida a partir do *in-der-Welt-sein*, como pertença do homem a um mundo que ele mesmo tem de criar: “O homem não pode separar-se do mundo que tem de criar; está em situação prospectiva de transcendência de si próprio na constituição do seu mundo”⁴⁷⁸. Quando esta “transcensão projectiva” constituinte de mundo não se realiza correctamente verificam-se desvios ou perturbações psico-patológicas.

A existência é temporal, mas essa temporalidade é vivida subjectivamente em função dum tempo íntimo, do já vivido e do porvir. Esta temporalidade no horizonte de toda a existência manifesta-se nos 3 êxtases temporais do passado, presente e futuro, com prevalência deste último. O tempo que o homem vive é projecção de um futuro, sempre ameaçado na sua possibilidade de concretização.

Toda a preocupação autêntica se relaciona com esta projecção de um futuro, desdobrando-se na tripla preocupação com as coisas, como meros utensílios,

⁴⁷⁶ Delfim Santos, “Sentido Existencial da Angústia”, Separata dos *Anais Portugueses de Psiquiatria*, vol. IV, nº 4, Dezembro de 1952, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 155.

⁴⁷⁷ Sobre a crítica de Delfim Santos a Freud cf. Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, 109.

⁴⁷⁸ Delfim Santos, “Sentido existencial da Angústia”, Separata dos *Anais Portugueses de Psiquiatria*, vol. IV, nº 4, Dezembro de 1952, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 158.

com os outros na busca da colaboração e consigo mesmo na busca do sentido da existência.

Contudo, a existência caracteriza-se pela ambiguidade, sempre oscilando entre a preocupação em autenticidade e a inautenticidade caracterizada por uma forma catabólica de comportamento, pela subordinação do eu ao ele, ao ser como todos, à opinião comum.

Devido a esta ambiguidade da existência, mesmo aquele que existe com autenticidade e não teme a solidão resultante da plena consciência da personalidade, sente a angústia da morte do eu na vulgaridade da multidão. A angústia é, pois, normal e não um processo patológico, ela possui um valor positivo, salva o homem da queda, e possibilita o trânsito entre a inautenticidade e a autenticidade.

As perturbações nesta estrutura da preocupação - ou o exercício inapropriado da preocupação, que consiste na adesão às coisas e aos factos, ao imediato - determinam 3 tipos de neuroses: a neurose de abandono, a neurose de antecipação e neurose de queda ou culpabilidade.

Na neurose o medo da angústia dá um conteúdo inibitório à sua função e conduz à sua inadequada objectivação ou fixação num objecto (a angústia não tem objecto, quem se angustia angustia-se diante do nada). O medo da angústia constitutiva da existência seria assim um obstáculo à sua vivência e a neurose a impossibilidade patológica dessa vivência.

A angústia é, pois, uma experiência inerente à existência, embora uma experiência que coloca em perigo mortal aquele que a experimenta: ela mata sempre algo em nós, mas simultaneamente garante uma vida num nível mais alto. Ela é, conclui Delfim Santos, o processo adequado para a conquista da personalidade, pelo que a terapia das neuroses deve consistir em voltar à angústia que a originou em não em suprimi-la, o que é já posto em prática pelas tentativas terapêuticas da psicanálise existencial.

A angústia tem também um significado histórico e social, pois ela provoca a tentativa do desvendamento do mistério próprio da existência, da existência dos outros e da existência de Deus, estando assim na origem da filosofia, da arte e da religião. Assim, afirma Delfim Santos: “[...]a este sentido anabólico da evolução da humanidade se contrapõe, digamos, um sentido catabólico, de

organização mecanizada, previdente e social, que impede a angústia e origina a neurose.”⁴⁷⁹

Foi, contudo, o campo da pedagogia que ocupou o maior número de escritos de Delfim Santos e uma das suas obras de maior fôlego, *O Fundamento Existencial da Pedagogia*, obra inexplicavelmente caída no esquecimento dos profissionais de educação, contém uma reflexão consistente e filosoficamente fundamentada da problemática da educação. Retomando a mesma crítica feita ao positivismo jurídico, Delfim Santos critica as tentativas de erigir a pedagogia em discurso científico, com metodologias importadas de outras ciências, esquecendo a prévia delimitação do seu âmbito e finalidade⁴⁸⁰. Ora esta finalidade é “o homem vivo e em trânsito” que o pedagogo encontra diante de si, e não o cadáver com determinada estrutura nervosa estática, que nunca se lhe oferece na sua convivência com o educando.”⁴⁸¹

A pedagogia nunca poderá ser uma ciência exacta, porque a exactidão só é possível no domínio em que domina a generalidade e a intemporalidade. Poderá contudo ser rigorosa, pois o rigor implica particularização, especialização, adequação plena à situação em que cada homem se encontra, isto é a cada caso.

A fundamentação existencial da pedagogia radica, pois, afirma Delfim Santos na compreensão temporal da existência humana, assim como na estrutura da preocupação, já referida a propósito da psicopatologia.⁴⁸²

Partindo da existência como ser-no-mundo, podemos repensar o sentido do acto pedagógico em moldes radicalmente diferentes. “Realmente, o fundo sentido do acto pedagógico pode caracterizar-se desta maneira: clarificação

⁴⁷⁹ Delfim Santos, “Sentido existencial da Angústia”, Separata dos *Anais Portugueses de Psiquiatria*, vol. IV, nº 4, Dezembro de 1952, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 165.

⁴⁸⁰ Para Delfim Santos, uma das primeiras questões que se colocavam à Pedagogia era a busca do seu estatuto epistemológico, que salvaguardasse a sua autonomia e impedisse a importação de métodos oriundos de outras áreas do saber. Ele rejeitava que a pedagogia pudesse caber no âmbito das ciências da natureza ou no âmbito das ciências do espírito. A pedagogia era, para ele, um domínio prévio e possibilitante dos outros, uma vez que ela diz respeito aos actos de aprendizagem pelos quais as outras ciências podem ser aprendidas. Ela é a raiz das outras ciências, uma vez que tem como objecto a aprendizagem, traço radical da estrutura do humano. Cf. Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, 122-124.

⁴⁸¹ Delfim Santos, “Fundamentação Existencial da Pedagogia”, Lisboa, Gráf. Lisbonense, 1946, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 437.

⁴⁸² Deve ser correlacionada com este ponto a crítica que Delfim Santos dirigia à universidade portuguesa, como portadora dum “universalismo abstracto”, desligado da cultura portuguesa. Cf. Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, 100.

progressiva do trânsito do estar-no-mundo, como situação original, para o estar-no-mundo-para-alguma-coisa.”⁴⁸³

A pedagogia centrada no homem concreto e singular não tem como objectivo a conformação do indivíduo a um modelo social pré-estabelecido, mas sim levar cada um a realizar as suas próprias possibilidades: “O homem não pode ser tudo quanto dele os homens querem fazer. Algumas vezes pode ser mais, algumas vezes pode ser menos. O problema da educação no seu aspecto ideal, interessado e sério, pretende menos, o que é, ao mesmo tempo, muitíssimo mais: que o homem seja o homem que pode ser.”⁴⁸⁴

Educar é, para Delfim Santos, levar o homem ao seu auto-conhecimento, e ao único absoluto da vida humana, para além de toda a diversidade e particularidade: à autenticidade.⁴⁸⁵

Propondo uma pedagogia centrada no aluno, que não seja apenas um adestramento de competências socialmente úteis, ele preconiza uma preparação do educando para aprender na existência e com a existência⁴⁸⁶. A educação deve ser entendida como um factor de transformação em consonância com a própria dinâmica da existência, e não a imposição estereotipada de modelos de experiência.

Delfim Santos parte do princípio da desigualdade entre os homens, levando em conta que o mundo é diverso para cada tipo de homem, e que múltiplas formas de vida e de pensamento determinam capacidades para diferentes tipos de aprendizagem. Este mesmo princípio da desigualdade, fundamentado na ideia do homem como um ser situado, levou Delfim Santos a inúmeras e contundentes críticas às reformas de ensino que em Portugal se têm feito por decalque e imitação de modelos estrangeiros, sem atender à especificidade do contexto histórico e cultural português.

⁴⁸³ Delfim Santos, “Fundamentação Existencial da Pedagogia”, Lisboa, Gráf. Lisbonense 1946, in *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, 1982, 441.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, 444.

⁴⁸⁵ “Para Delfim Santos, portanto, educar é um processo global que inclui todas as manifestações do comportamento do homem e que tem como objectivo último a formação da personalidade. O homem não é um ser feito, mas um ser que se constrói, um ser em movimento que busca referências para uma existência que lhe foi gratuitamente dada e para um mundo no qual se percebe existir.” Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, 131.

⁴⁸⁶ Sobre o sentido existencial do acto de aprendizagem cf., Cristiana Soveral, *Ibidem*, 127: “O acto de aprender tem, para o filósofo, o sentido da compreensão do mundo, de clarificação do sentido da existência”. A autora mostra a relação estabelecida por Delfim Santos entre aprendizagem e “preocupação”, na tripla dimensão de preocupação consigo mesmo, preocupação com os outros e preocupação com as coisas.

Relativamente à filosofia, Delfim Santos exige, como acima vimos, a sua autonomia relativamente às diversas ciências, definindo-as como um saber de características específicas, que mais do que procurar soluções, descreve problemas. O pensamento filosófico deve ter simultaneamente um carácter aporético e totalizante, aberto para a diversidade do real e a heterogeneidade das várias regiões ontológicas, pensar que ele vê exemplarmente concretizado na *Metafísica* de Aristóteles.

Delfim Santos propõe a filosofia como ontologia fundamental que, no entanto, se diferencia inteiramente do que por tal designação é pensado em *Ser e Tempo*, e nestes inequívocos termos expresso por Heidegger no fim do §4: "Mas agora mostrou-se que é a analítica ontológica do *Dasein* que constitui a ontologia fundamental, por conseguinte que o *Dasein* desempenha a função de ente a que há que perguntar sobre o seu ser com fundamental anterioridade."⁴⁸⁷

Em Delfim Santos, a ontologia fundamental não designa esta primazia ontológica da pergunta sobre o ser do *Dasein*, mas o estudo do ser em geral, como estudo prévio a qualquer ciência. A ontologia fundamental proposta por Delfim Santos e inspirada por Nicolai Hartmann desdobra-se, por um lado no estudo das essências e na crítica dos princípios adequados ao seu conhecimento, admitindo a heterogeneidade das várias regiões ontológicas, por outro lado no estudo da existência, categoria que, remetendo sempre para o que é singular e irreduzível à essência, tem em Delfim Santos uma aplicação algo hesitante, entre S. Tomás de Aquino e Heidegger: "Cada uma das esferas a que nos referimos exige necessariamente a adaptação de conceitos explicativos que permitam o conhecimento adequado da sua *ratio essendi*. A filosofia contemporânea tem denunciado o vício que consiste em empregar, para cada uma dessas esferas, princípios e conceitos demasiado vastos [...] E a problemática filosófica contemporânea põs em relevo a dificuldade na predicação do conceito de existência. Diz-se que uma pedra existe? Diz-se que um animal existe? Diz-se que eu existo? Diz-se que Deus existe?"⁴⁸⁸ A esta pergunta, formulada no texto *Da Filosofia* de 1937, ele dá a resposta de que

⁴⁸⁷ „Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende *Seiende* fungiert.“ *SuZ*, GA 2, §4, 14.

⁴⁸⁸ Delfim Santos, "Da Filosofia", [s.n.], Porto, Imprensa Portuguesa, 1939], in *Obras Completas*, tomo I, Lisboa, 1982, 264.

seria, então, de admitir diferentes conceitos de existência consoante o âmbito da sua aplicação, que não podem ser transpostos para fora dele: “O conceito de existência não pode ser aplicado universalmente se, de facto, ele tem sentido para qualquer uma das esferas da realidade já citadas.”⁴⁸⁹

4. 2. Vergílio Ferreira

Vergílio Ferreira representa entre nós, juntamente com Delfim Santos, aquele ponto de vista que, centrando-se no chamado primeiro Heidegger, o incluía na corrente existencialista, tendo divulgado esta interpretação nalguns ensaios e, sobretudo, repercutido a sua influência na sua criação literária.⁴⁹⁰

Vergílio Ferreira apercebe nas filosofias existencialistas uma viragem em direcção à subjectividade, capaz de inspirar uma literatura centrada no sujeito, nas suas vivências e nas suas íntimas interrogações e de operar uma ruptura com as correntes do realismo e neo-realismo literários, dominadas por um paradigma de objectividade de raiz científica, assim como por preocupações de intervenção social. Esta influência do existencialismo está na sua obra associada à viragem no curso da sua criação literária e à ruptura com uma fase inicial de romances inspirados pelo neo-realismo, que é assinalada pela novela *Mudança* de 1949.⁴⁹¹

O facto de se tratar de um escritor que acompanha as ideias filosóficas do seu tempo e com elas dialoga com lucidez a partir do seu próprio campo, isto é, da criação literária, torna a sua obra literária um caso singular, no âmbito da recepção do pensamento de Heidegger. Contudo, o interesse deste autor reside ainda no facto de que ele manifesta, enquanto ensaísta e pensador, uma consciência lúcida quer das diferenças entre os vários autores englobados vulgarmente no “existencialismo” e da dificuldade de estabelecer pontes entre essa diversidade, quer de quão problemática é a transposição de teses filosóficas para o campo da literatura.⁴⁹² Daí que, reconhecendo embora o seu

⁴⁸⁹ *Ibidem*, 264.

⁴⁹⁰ Vergílio Ferreira esbate as diferenças entre os vários géneros literários, embora na sua obra possamos distinguir os ensaios e os romances. Ensaio e romance encontram-se misturados na sua ficção literária, uma vez que introduziu entre nós uma nova modalidade de romance, o *romance-problema*, onde convergem filosofia e literatura. Cf. Cândido Martins em “A Voz ensaística da ficção de Vergílio Ferreira” (*O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, Actas do Congresso, III, 645- 659).

⁴⁹¹ Vergílio Ferreira, *Mudança*, Lisboa, 1949.

⁴⁹² Apesar disso, Vergílio Ferreira não deixa de repercutir na sua obra de ficção, a partir da novela *Mudança*, as suas recorrentes inquietações existencialistas, temas que também estão presentes na sua obra

grande interesse pelo existencialismo, enquanto corrente filosófica, não se considerasse a si mesmo um escritor existencialista e admitisse com muitas reticências a possibilidade de delimitar uma corrente literária de inspiração existencialista.

Embora a proximidade de Vergílio Ferreira à filosofia existencialista seja normalmente considerada como de “influência francesa” e, até certo ponto, isso seja verdade, esta afirmação deve ser mitigada pela atenção à apreciação crítica de Vergílio Ferreira em relação ao representante maior do existencialismo francês no texto “Para uma auto-análise literária” que serviu de base a uma palestra nos Cursos de Verão para estrangeiros na Universidade de Salamanca, em 1972: “Em todo o caso, e desde já, o cartesianismo de Sartre, a sua fixação num estrito domínio racional, nunca me entusiasmaram muito. Mais do que uma discussão teórica da liberdade, importava-me o problema de lhe dar um destino, o interrogar-me sobre o para quê do próprio homem. Assim me interessou mais um Camus, ou um Jaspers, ou um Heidegger da primeira fase, e acessoriamente um Kierkegaard. Mas sobretudo [...] atingiu-me a expressão de toda esta problemática na obra de Malraux.”⁴⁹³.

Não esqueçamos, no entanto, que Vergílio Ferreira conhecia em profundidade a obra filosófica e literária de Sartre como o atestam claramente o extenso prefácio (169 páginas) à tradução de 1962 de *O Existencialismo é um Humanismo* (63 páginas), e que não demonstra em nenhum lugar ter um conhecimento comparável em extensão das obras de Kierkegaard, Jaspers ou Heidegger, provavelmente por razões que se prendem com os obstáculos linguísticos e a escassez de traduções portuguesas.

Apesar desse conhecimento em extensão e profundidade da obra de Sartre, Vergílio Ferreira distancia-se criticamente do filósofo francês em vários aspectos essenciais, manifestando a sua preferência por escritores franceses que exploraram a temática existencial e, no campo estritamente filosófico - que

de ensaísta. Cândido Martins sumaria essas temáticas do seguinte modo: “A revelação do ser humano a si mesmo, na condição da sua finitude, com todas as implicações que isso acarreta para a sua liberdade terrena; o milagre da vida e o absurdo da morte de Deus no destino do homem; a interrogação do lugar da palavra, da arte e do sagrado (que não se confunde com o religioso) na existência humana; a relevância do tempo e da memória na vivência quotidiana e na compreensão da realidade circundante; o confronto entre a finitude do corpo (nossa última companhia) e da morte e o apelo do absoluto e do transcendente.” Cf. Cândido Martins em “A Voz ensaística da ficção de Vergílio Ferreira”, *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, Actas do Congresso, III, 658.

⁴⁹³ Vergílio Ferreira, “Existencialismo e Literatura” in *Espaço do Invisível*, 2, [1ª ed. Lisboa, Arcádia, 1976], 2ª ed., Lisboa, 1991, 14/15.

ele distingue sempre do literário - por Jaspers, Kierkegaard e Heidegger, fazendo, nos seus ensaios e no referido prefácio, referências várias a *Ser e Tempo*, à *Introdução à Metafísica* e à *Carta Sobre o Humanismo*, que indiciam um conhecimento dessas obras e uma compreensão do seu significado no contexto do chamado “pensamento existencial”.

4.2.1. O existencialismo e a morte de Deus

A temática da morte de Deus, fortemente presente na cultura portuguesa desde as primeiras traduções de Nietzsche, marcou a literatura portuguesa em autores como Aquilino Ribeiro, Teixeira de Pascoaes e Raul Brandão, autor que Vergílio Ferreira reconhece como um dos precursores do existencialismo. A temática da morte de Deus é igualmente um tema central nas obras de ficção de Vergílio Ferreira e é esta temática que lhe servirá de critério de distinção entre as várias correntes do existencialismo

Assim, em “Existencialismo e literatura”, texto de uma conferência proferida em 1964 no Instituto Superior Técnico, Vergílio Ferreira distingue os vários pensadores existencialistas sobretudo pela sua posição ante a morte/ou a não morte de Deus: “Se Deus está vivo, há que determinar o tipo de relações com esse outro-Absoluto e ver se elas se caracterizam pela tensão e a angústia, tingidas de luteranismo, como em Kierkegaard.”⁴⁹⁴

“Se Deus está morto há que determinar se tal facto foi reabsorvido num questionar prático, imediato, frígido e racional, como num Sartre, se tal facto, pelo contrário se tonaliza por uma inquietação sombria como em Heidegger.”⁴⁹⁵

“Já o caso de Jaspers é mais ambíguo. De modo geral, ele abstém-se de se dizer crente, positivamente crente: mas muitas vezes aflora nos seus escritos um verdadeiro Deus pessoal.”⁴⁹⁶

A superação do niilismo é igualmente um tema central da obra de Vergílio Ferreira, como o fora nos escritores portugueses acima referidos, estreitamente associada à necessidade de invenção dum novo humanismo, cuja proclamação ele encontra no existencialismo em geral. Contudo, o humanismo de Vergílio

⁴⁹⁴ *Ibidem*, 39.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, 39.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, 39.

Ferreira não se satisfaz com a afirmação da liberdade como um absoluto vazio de Sartre, nem com um existencialismo cristão de Gabriel Marcel.

De facto, a exigência de reconhecimento da dignidade do homem em Vergílio Ferreira aparece sobre um outro fundamento que não o da crença ou da descrença, revelando uma proximidade à caracterização de Heidegger do *Dasein* como o ser que leva consigo a compreensão do ser: “E subsequentemente se verá que as fórmulas vulgares de humanismo implicam um desconhecimento ou um pôr de parte, de facto quase sempre uma incapacidade de divisar essa luz intermitente e erradia (e no entanto vivíssima) de sermos, de nos sabermos sendo, de reconhecermos a realidade do mundo implantada no ser através dessa luz que é nossa e que todavia como tal se ignora.”⁴⁹⁷

Se neste estatuto ontológico do homem Vergílio Ferreira pretende fundar um humanismo, trata-se no entanto de um humanismo peculiar, fundado no reconhecimento da existência humana como injustificável e gratuita, mas também e por isso mesmo, fundamento de todo o sentido⁴⁹⁸: “A injustificabilidade da vida humana (agora que nenhum poder transcendente a inclui e redime, a pode reconhecer fora dos seus humanos limites) torna particularmente e agudamente problemática a justificabilidade da sua destruição: um homem não é uma casualidade sem importância – é um universo, é, de certo modo, o universo.”⁴⁹⁹

No ensaio *Quatro escritores franceses: Malraux, Saint-Exupéry, Sartre e Camus*, prefácio à tradução portuguesa de *L’Homme en procès*, de Pierre Henri Simon (1967), Vergílio Ferreira retoma a temática do humanismo. Aqui, ele considera a literatura existencialista francesa como podendo ser reunida em torno da descoberta comum do homem como fonte de todo o questionar e de toda a posição de valores e, portanto, como abrindo a possibilidade de uma

⁴⁹⁷ Vergílio Ferreira, “O Homem à sua face”, in *O Espaço do Invisível 1* [1ª ed. Lisboa, Portugal, 1954], Portugal Editora, s/d, 211.

⁴⁹⁸ Ana Maria Bijóias Mendonça em “Visão Antropológica em Vergílio Ferreira: um Humanismo impossível?“, relaciona o peculiar humanismo de Vergílio Ferreira com a *Aparição* do homem a si mesmo, entendida como um regresso do ser-humano à sua condição, da qual anda a maior parte das vezes perdido: “Subjaz à escrita vergiliana a consciência de que existem uma verdade e uma autenticidade que não se revelam num plano de superficialidade nem de “ruído”, e que também não se podem aprisionar pela força potente, mas redutora da linguagem [...] O romance *Aparição* representa a expressão máxima da apresentação (evidência) de nós a nós mesmos.” (in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, Actas do Congresso, II, 451-152)

⁴⁹⁹ Vergílio Ferreira, “O Homem à sua face”, in *O Espaço do Invisível 1*, 212.

ética humanista: “[...] se o Existencialismo confinou com o niilismo, foi apenas, e só, em alguns casos, metodologicamente. A dificuldade, tantas vezes assinalada, da fundamentação de uma ética, é uma dificuldade provisória e de argumentação duvidosa.”⁵⁰⁰

Vergílio Ferreira, neste diálogo com o existencialismo francês, dá o seu assentimento a este humanismo, como filosofia que centra tudo no homem e reconhece o homem como fundamento dos valores. No reconhecimento da liberdade como fonte de valores reside, para Vergílio Ferreira, a possibilidade de fundar uma ética, ainda que o conteúdo concreto dessa ética humanista não possa ser fixado de uma forma definitiva, mas se reconheça dependente da história: “O que flagrantemente a hora de hoje nos revela é o saldo de todo um ciclo que se extingue para que o homem novo apareça. E que não se nos diga irritantemente e absurdamente que esse novo homem será o que nós quisermos que ele seja e se nos impõe assim portanto que o realizemos e nos não remetamos a uma passividade de expectativa. Porque se isso é verdade para o que é elementar, é falso para o que é essencial [...] nós não temos nada a ensinar ao homem de amanhã, excepto a perseverança na sua dignificação.”⁵⁰¹

Assim, o humanismo de Vergílio Ferreira coloca-se de certo modo entre o primeiro Heidegger e Sartre, na medida em que valoriza o homem simultaneamente como lugar de todo o questionamento ontológico e como liberdade criadora de valores.

Esta posição entre a ontologia do *Dasein* de *Ser e Tempo* e a ética existencial de *l'Être et le Néant* não suscita da parte do escritor português qualquer tentativa de encobrimento daquilo que separa os dois filósofos: de facto, Vergílio Ferreira tem plena consciência do que separa Heidegger do existencialismo de Sartre, e sabe que o próprio Heidegger rejeita a interpretação do seu pensamento como uma antropologia e como um humanismo, como o demonstra a extensa referência à *Carta sobre o Humanismo* no prefácio a *O Existencialismo é um humanismo* de 1962.

Referindo a definição de existencialismo de Sartre segundo a qual “não existindo Deus, há pelo menos um ser no qual a existência precede a

⁵⁰⁰ Vergílio Ferreira, “Existencialismo e Literatura”, in *Espaço do Invisível* 2, 295.

⁵⁰¹ *Ibidem*, 289.

essência”, Vergílio Ferreira comenta logo em seguida que Heidegger recusa qualquer aproximação do seu pensamento a esta temática e distancia-se inequivocamente da interpretação de existência dada por Sartre, atribuindo-lhe o sentido de ek-sistência - “o estar fora de”, o ser-aí. Para Heidegger, afirma Vergílio Ferreira, o *Dasein* não poderia ser traduzido por “realidade humana” como o faz Sartre: não se trataria para o filósofo alemão de uma definição antropológica, mas apenas de uma estrutura em que radicaria a intencionalidade da fenomenologia.

Contudo Vergílio Ferreira relativiza esta crítica de Heidegger à leitura antropológica de *Ser e Tempo*, vendo nela um modo do filósofo alemão salvaguardar a unidade da sua própria obra: “Assim, Heidegger evitaria a acusação de uma descontinuidade entre *Ser e Tempo* e a restante obra: *Ser e Tempo* esclarece apenas esse ser privilegiado que é o homem: e demarcando-lhe a sua qualidade de ek-stase, de pró-jecção, de fuga de si, estabeleceria o ponto de partida para o que realmente a Heidegger interessaria: o conhecimento do ser.”⁵⁰²

Vergílio Ferreira, não aceitando esta auto-interpretação e este distanciamento de Heidegger em relação à temática antropológica da *Ser e Tempo*, afirma: “[...] mas só muito problemáticamente podemos entendê-lo: a temática de *Ser e Tempo* fixa iniludivelmente o que se refere à condição humana, problematizando isso com uma tonalidade afectiva tão marcada como em muitos pensadores existencialistas que roçam a íntima confissão.”⁵⁰³

No mesmo prefácio, mais à frente, referindo-se já não a *Ser e Tempo* mas à nova perspectiva do segundo Heidegger explicitada na *Carta Sobre o Humanismo*, Vergílio Ferreira, a quem esta obra ressoa “estranhamente” como transpanteísmo em que Deus ou os deuses são identificados com o Ser, afirma: “Assim, o homem, não devendo perder-se no ser, subordinar-se-á ao Ser, será o seu “pastor” [...] Do pastor ele ganha a pobreza, cuja dignidade consiste em ser chamado pelo próprio Ser à salvaguarda da sua verdade: nisso consistiria o humanismo, “no sentido mais forte do termo.””⁵⁰⁴

⁵⁰² Vergílio Ferreira, prefácio à tradução portuguesa de *O Existencialismo é um Humanismo*, Lisboa, 1962, 39.

⁵⁰³ *Ibidem*, 39/40.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, 39/40.

Vendo nesta posição de uma subordinação do *Dasein* ao Ser do segundo Heidegger um ponto de vista contraditório com o que este teria afirmado em *Ser e Tempo*, quando postulou que todo o sentido depende do ser-aí, Vergílio Ferreira conclui que se trata, no segundo Heidegger, de um recuo relativamente ao seu ponto de vista inicial e, mais radicalmente, relativamente à temática da morte de Deus.

Assim, o pensamento de Heidegger com o qual Vergílio Ferreira reconhece afinidades é o ponto de vista “antropológico” de *Ser e Tempo*, com a primazia reconhecida ao homem como fonte de sentido, e no qual é possível, segundo Vergílio Ferreira, fundar um neo-humanismo.

Este neo-humanismo de Vergílio Ferreira que assume como consequência positiva da morte de Deus a redescoberta do homem, procura fundar-se no que têm de comum os vários existencialismos: a posição do homem como fundamento.

No entanto, ele reconhece nuances importantes nesta posição do homem como fundamento: “[...]separam-se mais ou menos radicalmente por uma certa questão inicial e suas naturais consequências. Tal questão poderia determinar-se do seguinte modo: se sim ou não o homem está irredutivelmente fechado nos seus limites humanos? Sim ou não pode integrar-se numa dimensão transcendente?”⁵⁰⁵

Colocando “o primeiro Heidegger”, juntamente com Sartre do lado da primeira alternativa, não deixa no entanto de reconhecer entre os dois autores uma diferença no estilo do pensar, que em Heidegger se desenvolve “numa inquietação dolorosa e trágica”, e na última fase da sua obra “aponta com grande insistência a noção de Ser, de Ser em geral, omnipresente, que tem muito a ver com a transcendência de Jaspers.”⁵⁰⁶ Sentindo-se próximo dessa inquietação inicial presente em *Ser e Tempo*, Vergílio Ferreira já não o segue na sua posição final, que parece tender a interpretar como um regresso a um poder transcendente e sobrenatural como último fundamento.

⁵⁰⁵ Vergílio Ferreira, “Existencialismo e Literatura”, in *Espaço do Invisível* 2, 38.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, 39

4.2.2 A Verdade como Aparição e o ser-para-a-morte

Vergílio Ferreira problematiza a obra de arte a partir da relação entre o eu e o mundo. Esta relação entre eu e o mundo não é para Vergílio Ferreira a relação entre um sujeito e um objecto - imersos no ambiente que os rodeia e, de certo modo, dominados por ele, é a obra de arte que, reagindo a este ambiente pela afirmativa ou pela negativa, o constitui como “um mundo”: “Para que o real sugira um mundo é necessário que se torne estético.”⁵⁰⁷

A arte inscreve-se numa relação profunda de nós mesmos com o mundo, na medida em que “apontando”, cria o objecto para que aponta e instaura um modo de ver que rompe com a indiferença da mera objectividade. Uma obra de arte instaura uma nova visão que reagindo em choque sobre a nossa sensibilidade, se nos impõe como nossa. A arte revela determinados aspectos da realidade que permaneciam ignorados ou destituídos de significado, fazendo-os aparecer na sua essencialidade: “Quem não sentiu a surpresa de um lugar qualquer “revelado” pela arte, como os bosques e as fontes, cheios de mitos clássicos? Tal lugar não existe, porque o que existe é algo em bruto. A arte abre-o à aparição da sua essencialidade, da presença de um homem nele. Quem reconhecia o mundo no mundo de Kafka, antes de Kafka o revelar? Quem via os Acácios antes de o Eça os descobrir?”⁵⁰⁸

A arte resgata os objectos do seu desgaste imposto pelo uso quotidiano, restituindo-lhes “a sua virulência humana esquecida”: pela sua integração num ambiente insólito, confrontado com objectos diferentes, a que não está normalmente associado, um objecto aí colocado pelo génio criador do artista faz explodir o significado usual e corrente, e deixa ver o que nele já tínhamos esquecido de ver.

A arte é criação, não por ser “original”, mas porque no seu acto criador recupera uma significação originária e arquetípica das coisas, mostrando-as na sua oculta verdade. O mundo criado pela arte é, assim, algo que se sobrepõe à realidade, na medida em que é um mundo humanizado, legível, dotado de uma significação: um mundo que se impõe como uma evidência - daí que Picasso e Velázquez afirmassem que um dia os seus modelos acabariam por parecer-se com os retratos por eles realizados.

⁵⁰⁷ Vergílio Ferreira, “Vida, Arte”, in *Espaço do Invisível* 1, 33

⁵⁰⁸ *Ibidem*, 37.

Questionando a natureza desta evidência instaurada pela arte, Vergílio Ferreira mostra que a obra de arte a impõe como um súbita revelação: "Esta evidência a que aspiramos no fundo da nossa cegueira e que um súbito alarme obscuramente às vezes nos revela é a obra de arte que a abre definitivamente ao nosso apelo."⁵⁰⁹

Esta evidência não é a da clareza dedutiva dum sistema de ideias, mas sim um reconhecimento da verdade pelo "sangue", expressão que designa o domínio obscuro das emoções que nos ligam à vida. Ela é a súbita presença de "um modo de ser inteiro" em face de um mundo confuso, que assim se revela na sua verdade. Contudo, esta verdade é, para Vergílio Ferreira como para Heidegger, mais do que uma verdade original uma verdade originária, obscurecida pelo nosso trato quotidiano com as coisas: "A sua verdade é uma verdade de presença, de comunicação de origens, de um modo de ser inteiro em face de um mundo confuso. A revelação desse mundo à verdade emotiva (que é uma verdade plena) que a ele nos ligava, o tempo a obscurece e a neutraliza, ou o nosso descuido, a nossa desatenção, a voz de pedra que é o nosso quotidianismo."⁵¹⁰

Vergílio Ferreira, parafraseando Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*, sublinha esta dimensão ontológica da arte, e esta missão do artista de salvaguarda duma verdade originária: "Adaptando uma imagem de Heidegger, direi que o artista é o pastor do mundo."⁵¹¹

Assim, a verdade, para Vergílio Ferreira, não pode ser alcançada na ciência, nem em sistemas de ideias que pretendam um estatuto de objectividade, mas manifesta-se na obra de arte com o carácter imediato de uma "aparição", que nos põe em causa a nós mesmos: "Mas toda a verdade que nos põe em causa a nós mesmos é uma *aparição*."⁵¹²

A *aparição*, título de um dos seus mais emblemáticos romances [1959], é a presença da pessoa que nos habita, e que está oculta pela personalidade que é investigada pela psicologia, como também pelo fazer pela vida do quotidiano. Essa súbita aparição não se manifesta apenas na obra de arte, mas na existência mesma, irrompendo nela de modo súbito e irrecusável, como a sua

⁵⁰⁹ *Ibidem*, 40.

⁵¹⁰ *Ibidem*, 40.

⁵¹¹ *Ibidem*, 40.

⁵¹² Vergílio Ferreira, "O Homem à sua face", in *Espaço do Invisível 1*, 209.

indiscutível verdade: “Toda a verdade é uma aparição, um flagrante sentirmo-nos possuídos por uma evidência que como tal ignora as razões, ainda que através dela nós julguemos ou saibamos ter chegado a ela. [...] A evidência é do sangue – temo-lo dito - é a indiscutibilidade da existência.”⁵¹³

O romance a *Aparição* mantém, como fio condutor da narrativa, as “aparições” fugazes dum eu que, na maior parte do tempo, se oculta, sob a rotina e a inautenticidade das convenções e dos papéis sociais, e que nessa súbita aparição ganha consciência do absurdo da sua condição.

Entre esta aparição da verdade do ser- homem a si mesmo e a temática da angústia em Heidegger há, para Vergílio Ferreira, uma estreita relação. Diferenciando a angústia da náusea tematizada por Sartre, o escritor português afirma: “Porque a angústia é do homem que a si mesmo regressa, que a si próprio se assume. Heidegger, em *Que é a Metafísica?*, distingue bem estas duas reacções: o enfado, o aborrecimento profundo aproxima o homem das coisas no seu conjunto – mas furta-nos o Nada. Ora, a tonalidade afectiva que nos revela este Nada tem já outro nome: é a angústia – angústia que invencivelmente nos faz reverter a nós próprios.”⁵¹⁴

Igualmente importante é para Vergílio Ferreira o tema do ser-para-a-morte em Heidegger: o homem é um-ser-para-a-morte, e a morte é constitutiva da existência humana, constituindo-a como radicalmente finita. Existindo, na maior parte do tempo, como ser perdido do mundo, e absorvido pelos afazeres desse mesmo mundo (*Besorg*) o indivíduo decai numa existência imprópria, e a consciência instantânea da possibilidade eminente da sua morte é a condição positiva duma apropriação de si mesmo e duma existência em autenticidade.

A consciência da morte, assumida como a mais autêntica de todas as possibilidades, atira a existência para trás, em direcção às possibilidades já inscritas na sua condição de um projecto que já está sempre previamente lançado no mundo - a existência preocupada consigo mesma e com as suas possibilidades (*Sorge*) é a existência que se assume apropriadamente, a partir das suas genuínas possibilidades e, mais radicalmente, da possibilidade da morte.

⁵¹³ *Ibidem*, 209.

⁵¹⁴ *Ibidem*, 205/206.

Assim, a morte é o sinal, por assim dizer, puramente negativo do nada em direção ao qual a existência humana está lançada, mas também o sinal positivo da possibilidade de se ser um si-mesmo autêntico e de se existir em propriedade: Heidegger, ao definir o homem como um ser para a morte viu aí uma possibilidade de o homem se recuperar em autenticidade.

Esta condição ambígua da morte é também explorada por Vergílio Ferreira, para o qual, se por um lado ela é uma possibilidade de recuperação da autenticidade, por outro confronta o homem com o absurdo da sua existência que, depois da morte de Deus, está impossibilitada de recorrer a um qualquer Absoluto que lhe sirva de justificação.

Esta temática heideggeriana do ser-para-a-morte é articulada por Vergílio Ferreira com a temática da morte de Deus, que Sartre tratou a partir da célebre afirmação de Dostoiewsky: "Se Deus morreu, tudo é permitido". Esta afirmação, que em Dostoiewsky surgia precisamente no contexto de uma crítica ao niilismo contemporâneo, é apropriada por Sartre no contexto, radicalmente distinto, da sua própria filosofia da existência. Efectivamente, o ateísmo é, para o filósofo francês, a condição indispensável para a assunção da liberdade do homem, que, diante dum céu sem Deus e sem as essências imutáveis do mundo inteligível, se pode finalmente tornar consciente da sua condição: lançado na existência, abandonado à facticidade, ele está condenado a ter que se escolher a si mesmo sem auxílio e sem desculpas.

A temática da responsabilidade e da culpa assumem, assim, para este autor, uma grande relevância ética, sendo ainda o fundamento possível para um *engagement* social e político. Desta temática encontramos diversas ressonâncias em Vergílio Ferreira: "Perante quem se é responsável pelo cumprimento do dever? Quem se nos instalou no sangue para nos condenar o incesto ou a tortura de uma criança, ou matar, ou? Havia outrora a "consciência" que foi herdada de Deus. Mas a consciência somos nós e nós não temos autoridade para sermos em vez de nós."⁵¹⁵

Esta condição de radical desamparo da existência humana é salientada na *Aparição*, onde o confronto com a morte lança o personagem numa tomada de consciência do absurdo da sua existência diante da morte e, simultaneamente, na experiência do fascínio do Ser: "A minha vida é eterna porque é só presença

⁵¹⁵ Vergílio Ferreira, *Pensar*, Lisboa, 1992, 125.

dela a si própria, é a sua evidente necessidade, é ser eu, EU, esta brutal iluminação de mim e do mundo, puro acto de me ver em mim, este SER que irradia desde o mais longínquo jacto de aparição, este ser-ser que me fascina e às vezes me angustia de terror... E todavia eu sei que “isto” nasceu para o silêncio sem fim...”⁵¹⁶

Em Vergílio Ferreira temos pois, não tanto a apropriação sistemática de uma das tendências do existencialismo contemporâneo, como a apropriação duma estrutura comum aos diversos filósofos da existência, assim como a exploração de certas temáticas com particular ressonância literária, como o próprio autor tem o cuidado de sublinhar: “Mas se eu privilegiei os temas da morte e da liberdade (e com eles o da “angústia” ou da “náusea” e do absurdo) foi só porque é aí talvez, pela sua particular ressonância humana, que a literatura particularmente se fixou.”⁵¹⁷

Para Vergílio Ferreira, o existencialismo possibilitou a salvação do romance, pondo em acção personagens que já não têm propriamente o estatuto de indivíduos, mas que representam a própria condição humana, a existência humana na sua condição absurda de um ser para a morte: “Mas se o existencialismo não é uma pura recusa e sim um enfrentar do problema no que lhe é fundamental, compreendemos bem que a dissolução do romance o não tenha atingido com particular gravidade. Assim, a personagem, que nós vimos dissolver-se até ao “novo romance”, não se ausentou do romance existencial. Simplesmente, o indivíduo que a hora presente não entende, que no momento presente não se justifica, acede a uma dimensão que simultaneamente o anula e o exalta: precisamente a dimensão do homem. Porque o homem, naquilo que o define profundamente, unifica os indivíduos na sua comum condição, mas assim mesmo destrói-os no que faz deles seres únicos. A unicidade de cada um revela-se no que é único para todos: o absoluto da sua presença, a sua irreduzibilidade; mas aí mesmo estabelece uma comunidade disso que é único... à totalização do nada, da pura ausência que “o novo romance” nos propõe, o existencialismo opõe a comunidade de uma condição.”⁵¹⁸

Vergílio Ferreira protagoniza, pois, entre nós este movimento de renovação da literatura que o existencialismo estimulou: de facto, estes autores dum

⁵¹⁶ Vergílio Ferreira, *Aparição*, [Lisboa, Portugal ed. 1959], Lisboa, Bertrand Editora, 2005, 50.

⁵¹⁷ Vergílio Ferreira, “Existencialismo e Literatura”, in *Espaço do Invisível* 2, 46.

⁵¹⁸ Vergílio Ferreira, “Da Angústia, etc.”, *Espaço do Invisível* 1, 258.

existencialismo que um pouco simplisticamente podemos chamar “ateu ” (Sartre e Heidegger) revelam a perspectiva comum dum mesmo olhar que se desviou da metafísica e das verdades religiosas instituídas sobre a origem e o fim do homem e que, recusando qualquer horizonte de transcendência, foca a sua atenção no horizonte dramaticamente vazio da finitude humana.

Adoptando esta perspectiva pela primeira vez na sua novela de 1949, *Mudança*, Vergílio Ferreira corta com os cânones do neo-realismo e explora daí em diante nos seus romances uma subjectividade humana enfrentado a sua radical finitude. Muitos dos temas explorados na sua obra literária posterior a 1949 já tinham sido a florados na literatura portuguesa por Raul Brandão, que ele reconhece como precursor, mas a preparação filosófica de Vergílio Ferreira e o conhecimento do tratamento destes temas em Sartre (a liberdade, a culpa, a responsabilidade) e Heidegger (o homem como ser-para-a-morte), permite-lhe uma outra abordagem, introduzindo na nossa literatura o “romance filosófico”, que não existira jamais entre nós.⁵¹⁹ Assumindo a condição humana no seu absurdo, confrontando-se com ele e, fazendo desse enfrentamento o tema de muitos dos seus romances, estes assumem uma feição essencialmente problemática e metafísica, revelando a procura de uma transcendência, que apenas pensa ser possível como uma *aparição*.

5. O diálogo com “o segundo Heidegger” e o problema do mito

O diálogo com o chamado “segundo Heidegger” foi conduzido de forma original por alguns dos pensadores que integraram o “grupo de São Paulo”, com particular destaque para Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva.

O que torna este diálogo particularmente interessante é o facto de nesse grupo terem estado presentes especialistas em Filologia Clássica, como Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa, responsáveis por algumas traduções de autores gregos e latinos (Aristóteles, Platão, Plauto e Terêncio).⁵²⁰ Agostinho da Silva

⁵¹⁹ Sobre o significado essencialmente inovador da criação literária de Vergílio Ferreira cf. Cândido Martins, “A Voz Ensaística da Ficção de Vergílio Ferreira” in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, 659: “Neste sentido, a escrita de Vergílio Ferreira, contaminada por uma omnipresente voz ensaística, aproxima-se exemplarmente daquela tendência diagnosticada por George Steiner. Com o desequilíbrio dos géneros tradicionais e, em particular, com a crise do romance clássico, afirma-se uma “forma total” de escrita que – numa inovadora tradição literária e ensaística de índole experimental – resulta da confluência de vários géneros numa espécie de género pitagórico.”

⁵²⁰ Cf. Apêndice I deste trabalho.

levou a cabo um intenso trabalho de divulgação dos autores clássicos nos *Cadernos de Informação Cultural*, onde foi responsável por títulos como “A Religião Grega”, “O Pensamento de Epicuro”, “O Estoicismo”, “A Escultura Grega”, “A Filosofia pré-socrática”, “Sócrates”, “O Platonismo”, “O Sistema de Aristóteles”, tendo sido ainda autor de diálogos como *Conversação com Diotima*, (V.N de Famalicão, 1944) e do ensaio *Comédia Latina* (prefácio do volume da sua tradução de peças de Plauto e Terêncio, editado pelas Edições de Ouro, Brasil 1947).⁵²¹ Agostinho da Silva escreveu também diversos ensaios de crítica literária, ocupando-se de temas da poesia em língua portuguesa, designadamente Camões e Fernando Pessoa (*O Espírito Santo das Ilhas Atlânticas*, e *Um Fernando Pessoa: antologia de releitura*).

Eudoro de Sousa especializou-se em Filologia Clássica e História Antiga em Heidelberg. Traduziu directamente do grego a *Poética* de Aristóteles, que foi inicialmente publicada em Portugal e reeditada no Brasil em 1966. Traduziu ainda a partir do grego *As Bacantes* de Eurípedes, com introdução e comentários (1974). Exerceu actividade docente na Universidade de São Paulo, na Pontifícia Universidade Católica, no Instituto Brasileiro de Filosofia e na Faculdade de Filosofia de Campinas. Foi ainda um dos fundadores da Universidade de Brasília, leccionando aí Língua e Literatura Clássicas, História Antiga, Filosofia Antiga e Arqueologia Clássica, em cursos de graduação e pós-graduação. Eudoro de Sousa foi um estudioso da mitologia grega, tendo publicado entre 45 e 46 os artigos *As Núpcias do Céu e da Terra* e *A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual* (I e II), onde laçou as bases da sua filosofia da Mitologia, inspirada nos trabalhos de Jung e Kerényi.⁵²²

Por outro lado, o grupo de São Paulo contou ainda com a participação de Vicente Ferreira da Silva, possuidor duma informação filosófica extensa e rigorosa, não apenas da tradição filosófica, como da filosofia do seu tempo, sendo uma personalidade invulgar no quadro cultural luso-brasileiro. Foi ainda fundador do Instituto Brasileiro de Filosofia, que promoveu os primeiros cursos, conferências, congressos nacionais e internacionais de Filosofia no Brasil e da *Revista Brasileira de Filosofia*, a mais antiga revista de Filosofia brasileira.⁵²³

⁵²¹ Sobre o papel de Agostinho da Silva como divulgador da Cultura Clássica cf. Constança Marcondes César em *O Grupo de São Paulo*, 12-16.

⁵²² Cf. *Ibidem*, 17-20.

⁵²³ *Ibidem*, 20-22.

Fazia ainda parte do grupo a poetisa Dora Ferreira da Silva, tradutora de poesia (Rilke, Hölderlin, Novalis; Saint John Perse, San Juan de la Cruz) e criadora de importante obra poética, merecedora de diversos prémios literários (*Poesia Reunida*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1999).⁵²⁴

O diálogo entre estes autores centrou-se nos problemas relacionados com a poesia e a mitologia e foi a partir desse horizonte temático que colheram a influência de Heidegger, em particular das obras do “segundo Heidegger”.⁵²⁵

5. 1. Eudoro de Sousa e a Trans-objectividade

Como referimos no capítulo anterior, Heidegger concebe a história como um gestar-se temporal do *Dasein* e à luz desta concepção da história conduz uma crítica contundente às pretensões de uma historiografia científica e objectiva, que traduz um modo impróprio ou inautêntico de estar na história, assente numa falsa identidade entre o modo humano e o modo dos objectos e seres da natureza estarem no tempo.

Em Eudoro de Sousa encontramos um eco deste repensar da história a partir da temporalidade do *Dasein*: a historiografia científica é objecto dum questionamento que parte do princípio de que nela a interpretação do passado é sempre e necessariamente uma projecção da presença do presente, pelo que a antiguidade clássica seria objecto de inúmeras reconfigurações ao longo da história, todas elas contendo a verdade relativa de serem meras sombras ou projecções do presente.⁵²⁶

Eudoro de Sousa joga na possibilidade de ruptura com esta polaridade passado–presente, que remetem um para um outro, como forma de inconsciente confirmação e legitimação. Contudo, esta superação da historiografia não conduz a uma compreensão mais radical da história e da

⁵²⁴ *Ibidem*, 22-30.

⁵²⁵ Como fontes comuns aos pensadores do Grupo de São Paulo destacam-se Schelling, Nietzsche e Heidegger. Cf. Constança Marcondes César, “A Compreensão heterodoxa do sagrado. Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Siva”, in *Actas do Congresso O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, II, 18.

⁵²⁶ Cf. “Mais não posso conceder à história. Uma sucessão de épocas não assinala uma linha de progresso (nem de regresso), mas tão-só de singularidades caleidoscópicas de antigos-distantes, polarmente associados e actuais próximos, actuais e antigos que definem, por sua vez, as singularidades das épocas.”, Eudoro de Sousa, *História e Mito* [1ª ed. Brasília, 1981], in *Mitologia. História e Mito*, Lisboa, 2004, 235.

temporalidade como estrutura da existência humana, como em Heidegger, mas a um movimento de saída do âmbito da história e da temporalidade.⁵²⁷

Para Eudoro de Sousa, é possível e mesmo imprescindível ultrapassar o horizonte da história, encontrarmo-nos no limiar dum outro tempo, que já não a presença do presente, mas a presença do passado, o tempo do não tempo do mito,⁵²⁸ pois só do lado de fora da história ela se desvenda na sua verdadeira natureza.

A crítica da historiografia científica conduz assim Eudoro a uma compreensão da Mitologia⁵²⁹, que visa aceder ao mundo dos arquétipos que, sendo anteriores à história, são, mais fundamental e radicalmente, constitutivos do ser-homem.

Essa desocultação do mito permite aceder ao sentido da história, ou seja a um horizonte mais englobante, à luz do qual a história se revela como a história dum progressivo afastamento do sagrado. A história é, assim - vista do lado de lá do mito - o âmbito das sucessivas cisões, que tiveram, porém, o seu início na Grécia, quando o mito deixa de ser vivido como drama ritual e passa a ser símbolo e alegoria, ditos pela poesia e interpretados pela filosofia.

A Grécia arquetípica é, assim, para Eudoro de Sousa a Grécia-pré-helénica, cujos vestígios na época clássica existem ainda sob a forma enigmática dos rituais das religiões dos mistérios. Assim, é a partir desta interpretação original da cultura grega, que postula o drama ritual como seu núcleo fundamental, que Eudoro de Sousa vai dialogar com Heidegger, diálogo que é marcado por uma consciência explícita das diferenças de perspectivas.

A importância que ele reconhecia ao pensamento de Heidegger está patente na sua tradução de *Das Ding*⁵³⁰, que ele levou a cabo, com a finalidade de

⁵²⁷ “A distância do antigo contrapolar deste ou daquele actual, ainda não é a lonjura–outrora ou outrora–lonjura. O passado–outrora, o passado–lonjura, está sempre além do horizonte do antigo que muito ou pouco dista do actual, de todo ou qualquer presente.”, *Ibidem*, 234-235.

⁵²⁸ “A história com o seu antigo-distante não passa para do lado de cá para o lado de lá do horizonte, mas o mito passa de lá para cá. Afinal temos um nome corrente para designar aquele passado que é mais do que distante, que é passado longínquo e de outra hora. Sem sabê-lo, sem querer sabê-lo, por julgar saber que assim não é, a história anda à mercê do mito.” *Ibidem*, 241.

⁵²⁹ “A lonjura–outrora pode passar de além para aquém–horizonte da história, e quando passa, a história reassume a sua feição pré-originária, afeiçoando-se, antigo e actual, à presença do outrora lonjura, pseudodimensão cronotópica de tudo quanto é simbólico e complementar. Por sua vez o simbólico ou complementar só tem uma linguagem que adequadamente o exprime: o mítico e o ritual: o mito que é rito recitado ou cantado, o rito, que é mito gesticulado ou dançado.” *Ibidem*, 245.

⁵³⁰ “A Coisa de Martin Heidegger”, in *Mitologia* [1ª ed. Brasília, 1980], agora em *Mitologia. História e Mito*, Lisboa, 2004, 201-215.

dispor de um texto, em língua portuguesa, para os seus seminários. No prefácio esta tradução Eudoro de Sousa não dá apenas conta da influência desse ensaio de Heidegger no seu próprio pensamento (designadamente, na terminologia adoptada na revisão final de *Mitologia*), mas manifesta ainda a consciência de que a sua própria demanda visa a religião e o sagrado, não podendo coincidir com a disciplina da demanda estritamente filosófica que impôs a Heidegger a questão do ser: “Mas tão claro é que Heidegger, como filósofo tal como acima dissemos que foi e mais (ou menos) não quis ser, só estava preocupado com o ser dos entes – aqui, o ser da coisa. Não me envergonho de confessar, uma vez mais, que, perante ele, assumo a atitude de não entendê-lo. Troco intencionalmente Ser por Deus, sem pejo de muito bem saber que em toda a sua obra não há passagem que permita pôr Deus no lugar do Ser.”⁵³¹

Explicitando melhor o que o separa de Heidegger, como sendo um outro percurso de investigação Eudoro de Sousa, afirma em *Mitologia*: “O seu pensamento [...] move-se todo num aquém - horizonte da objectividade. Mas nós, que outra coisa não fizemos, nem fazemos senão mitologia, podemos ousar a inversão e propormos que, na trans-objectividade se veja o ponto de partida de uma anábase meta-histórica, correndo ao invés da catábase histórica do pensamento objectivante.”⁵³²

O pensamento objectivante é, para Eudoro de Sousa, característico da filosofia e da ciência, na medida em que elas representam a actividade “dia-bólica”⁵³³ (em sentido etimológico que indica divisão e separação) da razão, que imobiliza e “coisifica” tanto o real como o pensamento, ao levar a cabo a constituição de entidades abstractas ou ideias que lhe servem de suporte.

Ao contrário, Eudoro de Sousa busca a superação do pensamento categorial: para ele o horizonte da objectividade não é um limite, mas um “limiar”, ou seja, confina, de algum modo, com uma passagem para a transcendência e para um passado intemporal, que antecede e envolve o presente.

⁵³¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, 2004, 193.

⁵³² *Ibidem*, 198.

⁵³³ ““Diabólico” tem por étimo o verbo *diabállein* que, entre outros, tem o significado de “separar”, de modo que “diabólico” quereria dizer “qualidade inerente ao separado”, que, em latim, pode dizer-se *ad-solutum* e *secretum* e, voltando ao grego, também se expressa pelo particípio perfeito do verbo *khórtzein*, na voz médio-passiva *kekhorisménon*. Um substantivo derivado do mesmo verbo, *khórisμός*, caracteriza a ontologia e a gnosiologia platónicas: a separação do mundo sensível e do mundo inteligível [...]” *Ibidem*, 92.

A trans-objectividade designa, assim, um pensamento totalizante e “sim-bólico”⁵³⁴ (em sentido etimológico de actividade de reunião) que poderá ser o pensamento próprio desse limiar, onde a distinção categorial entre os vários planos da realidade não tenha mais lugar.

Esta trans-objectividade permite-lhe repensar a história e a filosofia a partir duma meta-história que não é, como em Heidegger, a história do ser, mas o mito. Trata-se, com efeito, de uma inversão de perspectiva, pois não se trata de fazer uma hermenêutica filosófica do mito, mas duma hermenêutica da história da cultura e até certo ponto também da história da filosofia a partir dos mitos ou, mais rigorosamente, do mítico, de que o mito é apenas uma das manifestações.

5. 2. O sagrado e o significado do drama ritual

Para compreender papel heurístico do mito (ou do mítico) em Eudoro de Sousa é preciso entender o que sob esse termo se designa - de facto, não se trata dos mitos homéricos nem dos poemas de Hesíodo, mas de algo que os antecedeu como sua esquecida origem: “Pré-helénica, a mitologia grega é mitologia de uma natureza anterior à natureza, e, por conseguinte, a mitologia de um homem anterior ao Homem. Estudá-la, consistiria em descobrir que seres ancestrais a partir dela nos falam.”⁵³⁵

Uma das vias mais fecundas de aproximação à religiosidade pré-helénica tomada por Eudoro de Sousa foi a meditação sobre o culto dos mistérios - a memória de uma religiosidade ancestral que permaneceu oculta e guardada na Grécia clássica, como um saber esotérico reservado aos iniciados.

E é exactamente esse carácter iniciático que Eudoro de Sousa interroga como chave de acesso a uma religiosidade que na Grécia clássica permanece como um corpo estranho ao luminoso universo dos deuses olímpicos. À pergunta: “porque seria proibido divulgar o que se passava nas cerimónias rituais de celebração do mistério de Elêusis?”, Eudoro de Sousa dá a surpreendente resposta de que a razão de tal proibição residia simplesmente no facto de que

⁵³⁴ “Do “simbólico” que, de acordo com o étimo *ymballein* ou *ymballesthai*, significa o “cojador”, o “unido a partir de um só arremesso” [...]”, *Ibidem*, 107.

⁵³⁵ Eudoro de Sousa, *Dionísio em Creta*, [1ª ed. São Paulo, 1973], agora em *Dionísio em Creta e Outros Ensaios*, Lisboa, 2004, 113.

nada haveria para contar. Não se trataria de transmissão de ensinamentos, mas da vivência dum experiência, cujo núcleo de significado se trata de aproximar: pela dança⁵³⁶, os iniciados fariam a experiência corporal da unidade entre o divino, o humano e a natureza - essa experiência seria a de uma excessividade caótica em que os três planos eram anulados através da acção.

Esta vivência do sagrado era a vivência de um tempo originário e originante em que os deuses ainda não tinham nome, nem se distinguiam das forças da natureza, e em que os homens entravam em comunhão com essas forças através do corpo, do ritmo e da dança. A vivência originária do sagrado era, pois, a vivência integrada do mito e do rito, quando estes se manifestam solidariamente no canto e na dança e entre a palavra e o gesto não havia fissura nem distância.

Todavia, o gesto primitivo que celebrava o sagrado não era o gesto humano, mas a manifestação das forças trans-humanas, cósmicas e divinas que no drama ritual se apossavam do homem e instauravam um teatro sagrado em que o divino, o humano e a natureza eram indiscerníveis.

Esta vivência originária do sagrado tem, para Eudoro de Sousa, um significado trans-histórico, pela dupla razão de que ela se refere a uma experiência universal numa era anterior à história, e porque que não é simplesmente uma experiência confinada ao passado, mas ela ainda envolve e alimenta a história como seu fundamento impensado.⁵³⁷

Na perspectiva de Eudoro de Sousa, esta experiência de plena integração ontológica pode funcionar no interior da história, positivamente, como possibilidade esquecida, permanentemente (embora não facilmente) actualizável na arte, na sexualidade e na religião,⁵³⁸ ou, pelo contrário, pode funcionar negativamente como objecto de uma incessante rejeição.

Foi, contudo, nesta possibilidade negativa que se estabeleceu o ser histórico do homem: se essa experiência tornava presente o poder genesíaco dos

⁵³⁶ *Ibidem*, 112.

⁵³⁷ “O paradoxal é aqui isto mesmo: a presença do agora faz-se presente pela presença do outrora, mas presente que se faz presente pela ausência do que no outrora é mais presente. Esta hora só é esta quando de vista se não perdeu a outra. Presente faz-se presença, ao soar, nesta hora dos homens, a outra hora que é a dos deuses, sem que o presente possa ouvi-la.”, *Mitologia. História e Mito*, 243.

⁵³⁸ A crítica às religiões instituídas e uma compreensão heterodoxa do sagrado são traços comuns do chamado “Grupo de São Paulo”. Cf. Constança Marcondes César em “A compreensão heterodoxa do sagrado”, *Actas do Congresso O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, 18.

deuses foi a negação e a recusa desse poder que instituiu o homem histórico - e, assim, é a partir dessa recusa que podemos compreender o homem e o seu destino, tal como se manifestam na história. O homem histórico é um ser que diz não, que opõe uma firme recusa a esse poder arrebatador dos deuses e se quer pôr a si mesmo como auto-criação. “História é do homem que se recusa a viver em mundo que não seja seu, ou porque o faça ou porque o pense.”⁵³⁹

Assim, Eudoro de Sousa produz um discurso antropológico fundado numa dialéctica da negação: o homem é um ser que diz não, que rejeita o em-si do espírito que se manifesta na excessividade caótica e genesíaca do sagrado, para ambicionar o ser-para-si como subjectividade criadora. O ser-para-si do espírito como subjectividade só pode afirmar-se por negações sucessivas, pela permanente rejeição do outro, na figura da natureza, na figura dos deuses, na figura das suas próprias criações histórico-culturais.

Esta negatividade dialéctica que incessantemente alimenta o progresso histórico, fonte de permanente dor e inquietação não é, porém, explicitada por Eudoro com as categorias da dialéctica hegeliana, mas elucidada a partir do mito bíblico da queda e da expulsão do homem do paraíso. Com efeito, esta dialéctica da negação, pela qual o homem histórico ambiciona fazer-se a si mesmo e criar o seu próprio destino, não é a marcha do espírito em direcção ao Absoluto e à Liberdade, mas a queda e a degradação, que alcançaram a sua culminância na era da técnica, em que a ambição do *homo faber* não tem limites e visa subjugar todas as coisas naturais, reconstruindo a terra de acordo com o seu projecto tecnológico triunfante.

Transformando a natureza em “coisas” manufacturáveis e utilizáveis, o homem põe-se a si mesmo como objecto desse poder manufacturante e destruidor, opondo uma firme recusa à sensibilidade e ao próprio ser corpóreo - a degradação ontológica do homem da técnica é o produto final desta dialéctica da negação.

Retomando temas fundamentais da filosofia heideggeriana, como a metafísica da subjectividade e a técnica como *Gestell*, Eudoro de Sousa sujeita-os a uma reinterpretação, de acordo com a sua perspectiva da “trans-objectividade”,⁵⁴⁰

⁵³⁹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, 255.

⁵⁴⁰ O tema da objectividade e da trans-objectividade com os respectivos horizontes devem ser correlacionados com o diabólico e o simbólico, o primeiro remetendo para o mundo petrificado das “coisas” e do pensamento categorial, o segundo remetendo para um portal para o passado intemporal que

para a qual não é o esquecimento do ser, mas a recusa da experiência primordial do sagrado como unidade ontológica originária que se apresenta como fonte de inesgotável inteligibilidade.

A rejeição da unidade ontológica primordial que anima a história é designada metaforicamente por Eudoro de Sousa como “tentação dia-bólica” que, sendo uma tentação humana, é todavia também uma ocultação e uma retirada dos Deuses. Metaforicamente designada de “explosão”, esse estilhaçar da unidade primordial lançou o mundo das coisas, na sua objectividade dia-bólica.

Não é, assim, na filosofia nem na poesia que se pode vislumbrar uma esperança de salvação, mas numa iniciativa dos próprios deuses, na qual Eudoro de Sousa parece depositar mais confiança do que a que animaria Heidegger, na célebre entrevista ao *Der Spiegel*: “Posto no trans-objectivo, tenho mesmo que admitir a eventualidade de ser jogado pelo Real, o Absoluto, o Ser, o Deus, em cuja aparição Heidegger via a única possibilidade de salvação. Mas a expectativa angustiada do filósofo não me desinquieta nem me angustia. Já descí aos infernos da objectividade. Deste saí pelo reconhecimento de lá ter descido. Não os temo mais. Em Heidegger a ânsia de salvação é só a salvação dos homens que em multidão se mantêm nos infernos do objectivismo, sem dele poderem desgarrar-se. Que se lhes há-de fazer se não resistirem ao Tentador? Quanto a nós nada podemos fazer. Deus pode. Creio que o fará se por eles mesmos, atravessando a crise, dela se aperceberem como crise.”⁵⁴¹

Se Eudoro de Sousa reconhece explicitamente a sua dívida em relação a Heidegger, referindo que os capítulos finais de *Mitologia* se inspiraram na interpretação do ensaio heideggeriano sobre “a coisa”, ele não deixa de também afirmar, no prefácio à tradução de *Das Ding* que partem de pontos de vista totalmente distintos, o filósofo alemão procurando o ser da coisa na proximidade, ele mesmo procurando o ser que se revela na Lonjura e no outrora.⁵⁴² Onde Heidegger diz “coisa”, porque ainda estaria preso ao plano da objectividade, em que se move o pensar categorial da filosofia, Eudoro de

envolve e abarca o presente. Cf. Eduardo Abranches de Soveral em *Pensamento Luso-Brasileiro - estudos e ensaios*, Lisboa, 1996, 216.

⁵⁴¹ Eudoro de Sousa *Mitologia, História e Mito*, 198.

⁵⁴² “A Atmosfera de *A Coisa* é a de um interrogar insistente sobre o ser da “proximidade”, enquanto, da minha parte, o ser do que quer que seja não se revela senão na Lonjura e no Outrora... Só por isso, dir-se-ia que partimos de pontos de vista diametralmente opostos, mas, de certo modo, chegamos a conclusões que, atentamente examinadas, não são das que não se possam conciliar”, *Ibidem*, 191.

Sousa pensa símbolo, porque o cântaro é a presença da libação ritual: ora, o ritual desenrola-se precisamente nesse plano onde já não há objectos, nem, coisas - é o plano da trans-objectividade ou do simbólico⁵⁴³.

A possibilidade de o homem recuperar a unidade ontológica originária reside na religião, porém na religião entendida como ritual, isto é, como representação dramática que celebra a unidade do divino, do humano e da natureza. “Religião é representação dramática. E a representação consiste, toda ela, na construção de um daqueles triângulos do simbólico e do complementar, contanto que se ponha no vértice superior um deus, algum deus ou o próprio Deus.”⁵⁴⁴

O triângulo do simbólico subjacente ao drama ritual evoca explicitamente a Terra, o Céu, os Divinos e os Mortais da quadratura (*Geviert*) de Heidegger. Eudoro de Sousa pensa o drama ritual como desvelamento da unidade e da co-pertença das várias regiões ontológicas, e como jogo de espelhos pelo qual elas remetem umas para outras: “Mas não se julgue ignorarmos nós que tais consequências nos levam fatalmente a um ponto em que Heidegger insistiu, em seu ensaio sobre “A Coisa”. Não importa que aí estivesse um quadrado, e aqui, um triângulo. Podemos imaginar o nosso triângulo, inscrito num círculo, e que ele gire em torno dum eixo perpendicular ao centro. Não teremos a circulatura do quadrado, mas a do triângulo. O resultado é o mesmo: a divindade espelha-se na natureza e na sensibilidade; a natureza na sensibilidade e na divindade; a sensibilidade, na divindade e na natureza.”⁵⁴⁵

Este triângulo - inspirado em *das Geviert* (a quadratura) de Heidegger - que deveremos imaginar como girando em torno dum eixo perpendicular ao centro, funciona como arquétipo destruidor da metafísica, permitindo pensar (para além e para aquém dela) o desvelamento do ser como experiência duma unidade ontológica originária.

Assim, o ritual institui o triângulo do simbólico que mistura e unifica os vários planos ontológicos: “A divindade está na natureza e na sensibilidade, a natureza, na sensibilidade e na divindade, a sensibilidade, na divindade e na natureza”⁵⁴⁶ e as três regiões ontológicas, remetendo umas para as outras,

⁵⁴³ *Ibidem*, 197.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, 322.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, 324/325.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, 325.

criam essa experiência do sagrado, em que “as coisas”, perdem o seu valor instrumental para converterem em hierofanias - presenças do sagrado.

Contudo, Eudoro de Sousa, não deixa de sublinhar no seu prefácio à tradução de *Das Ding* que a sua leitura do texto heideggeriano é percorrida por uma intencionalidade distinta (embora compatível) com aquele que presidiu à elaboração do ensaio pelo filósofo alemão. Com efeito, Heidegger, cujo pensamento de move numa dimensão “aquém da objectividade”, visaria encontrar a linguagem capaz de desvendar as coisas no seu ser, retirando-as do domínio da objectividade, sem, contudo, poder romper como o limite desse horizonte da objectividade.

Eudoro de Sousa, num complexo jogo de linguagem, onde proximidade e distância assumem um sentido metafórico e equívoco, sublinha esta contenção de Heidegger (a da própria filosofia) que o impede de se colocar nesse limiar da trans-objectividade, a partir da qual é possível a “proximidade sem distância” da Lonjura e do Distante: “Aliás, relendo *A Coisa*, depois de ter escrito (um primeiro esboço) e pensado o que pensei e escrevi, julgo aperceber-me de que precisamente na trans-objectividade é que se desenrola aquele drama da busca da “coisidade da coisa”, busca também, ou principalmente da “proximidade” perdida no “sem distância”. E, por isso, porque Heidegger procura descobrir o ser da “proximidade” indirectamente, isto é, por meio do ser do que está na “proximidade”, no ser da “coisa enquanto coisa”, lhe era vedado o falar em trans-objectividade.”⁵⁴⁷

O grande vulto que no seu próprio ensaio *Mitologia* assume a “metaforese do teatro” não existia, pois, em *Das Ding*. Contudo no pensamento de Heidegger os pré-socráticos teriam um papel de algum modo simetricamente relevante. Este facto confirmaria - na perspectiva de Eudoro de Sousa - que Heidegger se move num horizonte aquém da objectividade: “O seu pensamento, como se verifica pela atracção que sobre ele exerceram os pré-socráticos, move-se todo num aquém horizonte da objectividade.”⁵⁴⁸, ou seja no interior do horizonte da história da filosofia.

Na mira de Eudoro de Sousa está a linguagem, buscando o “retorno circular à sua originalidade originária”, ao drama ritual, onde se representam e

⁵⁴⁷ *Ibidem*, 197.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, 198.

apresentam os dramas da trans-objectividade. Porém, falar “a partir da intimidade do triângulo”, é, reinstaurar a linguagem do simbólico para ultrapassar um limiar, para aceder ao terceiro e último horizonte, ao Grande Silêncio da Noite Cosmogónica⁵⁴⁹, ao “Ultra-ser que Álvaro de Campos numa das suas *Ficções de Interlúdio*, ousa mencionar, mas como que terrificado diante do “*Mysterium Tremendum*”⁵⁵⁰

Nesta apologia do regresso a uma religiosidade mítica e ritual, Eudoro de Sousa protagoniza e fundamenta teoricamente uma tendência de alguns dos pensadores portugueses do princípio do século, como Teixeira de Pascoaes, Raul Brandão ou Fernando Pessoa para reagirem à experiência do niilismo por afirmação do sagrado e duma experiência religiosa “em regime nocturno de consciência”. À margem do cristianismo instituído como religião histórica e fundamentado numa longa tradição literária e metafísica, estes autores preconizam o regresso a um cristianismo mítico, e põem a nu o núcleo irracional da crença religiosa. De facto, estes autores reagem ao racionalismo moderno na vertente positivistas, que então dominava as instituições e a filosofia em Portugal, afirmando contra este primado da racionalidade técnica e científica a irracionalidade do mito e da poesia.

Se, para a fundamentação deste ponto de vista, Eudoro de Sousa recorre a Heidegger é, no entanto, preciso ter presente que o desvelamento do ser em Heidegger se dá sempre na linguagem, e acima de tudo na linguagem poética, entendida como uma *poiesis* do sentido, não havendo aí lugar para a cisão entre mito e logos, ou entre a razão e o irracional.

Eudoro apela ao regresso a uma experiência de unidade ontológica vivenciada através do corpo pela acção ritual, pela experiência erótica e pela experiência estética, experiências da excessividade caótica, excedentárias da razão, que, por isso mesmo configuram uma transgressão.⁵⁵¹ Efectivamente, para Eudoro de Sousa apenas essas experiências da ordem do excesso e da transgressão nos podem aproximar do sagrado, isto é, da origem: o mito ainda é apenas esse “acessar da Divindade” que envia uma mensagem cifrada, onde a Excessividade caótica, mal contida, permanece oculta.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, 195.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, 136.

⁵⁵¹ *Ibidem*, 165.

O comentário de Eudoro de Sousa a *Hölderlin e a Essência da Poesia*, intitulado os “acenantes mensageiros da divindade” ilustra de forma notável como, a partir do texto heideggeriano, Eudoro de Sousa envereda numa direcção que já não é a do pensar, mas a dos rituais iniciáticos, como via de passagem de um limite-limiar.⁵⁵²

Embora esta separação entre mito e razão tematizada por Eudoro de Sousa não tenha qualquer lugar no pensamento de Heidegger, é um facto que o diálogo com o filósofo alemão desempenhou um importante papel na génese do pensamento de Eudoro de Sousa, quer nos momentos em que se lhe contrapôs, quer nos outros em que de perto o seguiu.

A lúcida consciência hermenêutica de Eudoro de Sousa fica patente nos comentários que ele faz à sua própria tradução de *Das Ding*, onde deixa claro de que modo a sua própria perspectiva determinou algumas opções de tradução, como a de *Vorstellung*: “[...] este substantivo, derivado de *vors-tellen* e que literalmente se traduziria por “pôr ou colocar diante ou defronte a” sugere conceitos de “objecto” e de “objectividade”. Mas nós vertemos “*Vorstellung*” em “representação”. “Representação” não é “re-apresentação”, mas a mais concreta, a mais viva “presentação”, pela que se “apresenta”, se faz “presente”, o que o não era. Eis porque, pensando em português, ou em qualquer das línguas românicas mais difundidas, quase diria que a palavra evoca e provoca a imagem do dramático, e, com ela, a de uma gnosiologia que pouco ou nada tem a ver com a objectividade, Daí que possamos falar dos dramas que ocorrem na trans-objectividade, de que não somos nós sujeitos de objectivação nenhuma, ou só o somos por delegação de sujeitos (deuses) que de modo nenhum o são de objectos [...]”⁵⁵³

⁵⁵² “Os deuses-acenantes só acenam porque Deus os criou mudos, acenam mudos aspectos de Deus, mas no aceno não está, nem sequer cifrado, o Ser de Deus. A fulguração do aceno tem de ser Ofuscante, sempre e de cada vez que fulgure: ilumina um mundo, ilumina como se a própria iluminação fosse mundo. Mas a luz emanada da Origem só nos deixa ver o originado; a Origem não se deixa ver por nossos olhos ofuscados. O homem que vive e pensa na trans-objectividade tem de aprender a morte, tem de esperar a última fulguração - e essa já não será Ofuscante”, *Ibidem* 157.

⁵⁵³ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, 196/197.

5. 3. Vicente Ferreira da Silva e o ser como Fascinador

Vicente Ferreira da Silva manteve intenso diálogo com os pensadores portugueses Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa e Delfim Santos, partilhando com os dois primeiros a mesma compreensão heterodoxa do sagrado.

Apesar de não ser, como os dois portugueses, filólogo, interessou-se a fundo pela mitologia grega, tendo dialogado com Eudoro de Sousa sobre Otto e Kerény, partilhando ainda com este as mesmas referências da filosofia alemã, como Heidegger, Hegel, Schelling e Nietzsche.⁵⁵⁴

Na perspectiva de Vicente Ferreira da Silva, a Heidegger teria cabido a tarefa de tornar inteligível o contributo da filosofia alemã anterior, fixando um novo conceito da *humanitas* do homem. Efectivamente, Heidegger teria vindo alterar radicalmente toda a reflexão antropológica demonstrando, na sequência da linhagem de pensadores atrás referida, que o homem é ele mesmo um produto da linguagem e da mitologia. A obra fundamental de Heidegger para repensar esta questão seria a *Carta Sobre o Humanismo*, onde a dignidade do homem é afirmada claramente como residindo, não na sua racionalidade, mas na sua vizinhança ao ser.

Nos seus comentários à *Carta sobre o Humanismo*, Vicente expressa o mesmo ponto de vista dominante na Europa do seu tempo de que esta obra marcaria a viragem de Heidegger relativamente à perspectiva de *Ser e Tempo* e, mais radicalmente, um corte decisivo com a tradição metafísica racionalista e humanista.

Referindo-se a esta obra de Heidegger, Vicente Ferreira da Silva salienta que nela o homem é pura realização das suas possibilidades, que não dependem porém dele, mas dum princípio fundante, original e anterior - “o poder projectante do próprio ser”: “O homem, como princípio derivado e subordinado, supõe como seu fundamento, um princípio original e anterior. Este princípio se compõe das “decisões” que transcendem e envolvem o princípio humano. Como sabemos, o homem é traçado em seu próprio poder-ser por um poder que não se confunde com a iniciativa da substância finita. A abertura de um

⁵⁵⁴ Cf. Constança Marcondes César, Constança Marconder César, “A compreensão heterodoxa do sagrado”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, II, 18.

mundo é obra do poder projectante do próprio Ser, em sua liberdade arrebatadora e transcendente.”⁵⁵⁵

Igualmente influenciado pela presença da poesia e dos mitos na cultura luso-brasileira e, em particular, pelo interesse que estas temáticas despertavam no grupo de São Paulo, Vicente procura fundar no segundo Heidegger uma nova compreensão dos mitos e, reciprocamente, a partir dos mitos relê Heidegger, reinterpretando de forma original o seu pensamento.

Em *Introdução à Filosofia da Mitologia*, Vicente Ferreira Silva pretende mostrar de que modo a destruição da subjectividade levada a cabo por Heidegger pode contribuir para uma reformulação de uma doutrina da mitologia. O homem é agora o receptor da realidade, em que tanto o receptor como o receptado são consignados por um poder transcendente, a “*Lichtung des Seins*”. Os vários “jogos histórico-culturais” são o jogar de um jogo que sugestiona e fascina e a aproximação ao ser é uma ex-posição, acompanhada por uma sintonização emocional e não apenas um desenhar de essências ou visualizar de representações: “A fascinação é a essência última do ente, compreendido como realidade des-coberta pela fascinação. A experiência do Ser dar-se-ia no adentrar-se, no intimizar-se com a força trópica da Fascinatio.”⁵⁵⁶

Assim, Vicente Ferreira da Silva empresta ao tema heideggeriano da compreensão do ser uma dimensão emocional e pulsional, compreendendo-a como fascinação. O Ser é para Vicente Ferreira da Silva o Fascinador e as diversas épocas históricas são diversos regimes de fascinação, que seduzem e arrebatam o homem, na construção de novos mundos e tipos de civilização.

Nas suas leituras do Romantismo alemão (Novalis) Vicente descobre a possibilidade de uma fundação poética da existência e em *Hölderlin e a essência da poesia* de Heidegger recolhe a ideia da identidade entre mito e poesia: a poesia originária é, para Vicente, a mitologia, linguagem dos deuses decifrada pelos poetas, que desvenda as diferentes manifestações do Ser em cada um dos grandes ciclos histórico-civilizacionais.

O ser é um Fascinador e a consciência mítica é a consciência fascinada pelas diferentes manifestações do ser e da verdade, tendo esta consciência

⁵⁵⁵ Vicente Ferreira da Silva, *Ideias para Um Novo Conceito de Homem*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, Separata da Revista Brasileira de Filosofia, vol. 1, fasc. 4, Outubro-Dezembro 1951, 36.

⁵⁵⁶ Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, Revista Brasileira de Filosofia, nº 20, 1955, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa, 2002.

conhecido várias formas, desde a consciência auroral dos povos primitivos, em que a acção humana só tem sentido no interior do rito e da teofania, até à antropofania cristã que suporta a época actual do humanismo e da técnica.⁵⁵⁷

A crise actual do humanismo é interpretada por Vicente como o fim de um ciclo histórico centrado no predomínio do *logos*, e como possibilidade de regresso a uma experiência vital mais próxima da consciência mítica originária dos povos aurorais, de que Rilke, Lawrence e Guimarães Rosa se teriam já feito anunciadores no campo da literatura e da poesia.

Sendo Vicente Ferreira da Silva um pensador profundamente original, cujo diálogo com Heidegger teve um papel fundamental na elaboração teórica das temáticas aqui indicadas, este autor será analisado em capítulo próprio, como caso singular e particularmente significativo duma “tradução apropriada”.

6. Ontologia e finitude

A temática da finitude, a partir da qual Gerd Bornheim e Ernildo Stein fazem a leitura de Heidegger, desenha-se para estes autores como um problema filosófico da contemporaneidade, imposto pelas transformações da cultura europeia após a Primeira Guerra Mundial, mas que teve a sua génese na filosofia do idealismo alemão, e é nas relações de Heidegger com a fenomenologia e o idealismo alemão, que se esforçam por esclarecê-lo

A influência de Kant no pensamento filosófico brasileiro analisada no capítulo anterior não é certamente alheia ao facto de esta problemática da finitude e de a possibilidade da ontologia terem sido colocadas no centro da investigação destes prestigiados comentadores do pensamento de Heidegger.

6. 1. Gerd Bornheim e a diferença ontológica

6.1.1. Os fundamentos existenciais do filosofar

Em 1961, Gerd Bornheim redigiu a tese para o concurso de livre-docência *Motivação Básica e Atitude Originante do Filosofar*⁵⁵⁸, onde discute a origem da

⁵⁵⁷ “O sagrado é, para Vicente, a irrupção de um regime de fascinação, que nos leva além de nós mesmos, abrindo-nos a aspectos insuspeitados e espantosos do nosso existir.”, Constança Marcondes César, *A compreensão heterodoxa do sagrado*, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, II, 30.

atitude filosófica, radicando-a na existência concreta do homem como ser-no-mundo, em diálogo com Husserl, Jaspers e Heidegger.

Neste ensaio, posteriormente editado sob o título *Introdução ao Filosofar - O Pensamento Filosófico em Bases Existenciais*, Bornheim aborda a evolução dialéctica duma atitude filosófica espontânea para uma atitude filosófica consciente de si mesma e decidida a um compromisso com a filosofia, procurando surpreender o sentido desta “decisão” pela filosofia que podemos encontrar subjacente a cada uma das filosofias historicamente constituídas.

Encontrando a génese do filosofar na “admiração”, interroga-se sobre o modo como ela se manifesta dentro dum horizonte de ingenuidade e espontaneidade, procurando assinalar os seus limites. Nesta “admiração” espontânea Bornheim vê um *sentido de abertura* ao real, o deixar-se estar exposto ao ente como tal, em que o acto de expor-se e o deixar ser o real se entrelaçam, de modo a “deixar a realidade falar”. Citando Heidegger em *Vom Wesen der Wahrheit*, o pensador brasileiro elucida o sentido desta abertura como um reconhecimento respeitoso da alteridade dos entes - que se *manifestam àquele que se admira como dotados de uma plenitude de sentido* - e, simultaneamente, como consciência de si mesmo daquele que, admirando-se, se sabe separado de tudo o que o cerca.⁵⁵⁹

A esta admiração espontânea e ingénua é, pois, inerente simultaneamente a afirmação do real na sua positividade e a consciência de si na sua interioridade, testemunhando assim “o surto original de uma atitude humana espiritual”. Esta atitude implica, assim, uma ruptura com a pragmaticidade, isto é, com a relação utilitária e instrumental do mero fazer pela vida, que

⁵⁵⁸ Aquiles Côrtes Guimarães considera esta obra de Gerd Bornheim de 61 um marco na filosofia brasileira, pois assinala o início da viragem do pensamento filosófico, que começa a libertar-se do peso do cientificismo e analiticismo, para retomar as questões da ontologia e da metafísica, sob a influência da fenomenologia: “É essa perspectiva que será dominante no Brasil a partir dos anos 60, tendo como marco inicial a tese de livre-docência de Gerd Bornheim intitulada *Motivação Básica e Atitude Originante do Filosofar*, defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 1961. Esse notável pensador produziu uma obra de extensão considerável que abrange das questões metafísicas e ontológicas ao universo das artes, nomeadamente o teatro, toda ela influenciada pela perspectiva fenomenológica de origem heideggeriana e sartriana”, Aquiles Côrtes Guimarães, “Metafísica e Ontologia na Filosofia Brasileira”, in *Actas do Congresso Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, I, 211.

⁵⁵⁹ “Na admiração, verifica-se um simpatizar, no sentido etimológico da palavra, um sentir unido ao real, e esta disponibilidade apreende o real como uma presença insofismável, porque, longe de impor-lhe o que quer que seja, o deixa ser em toda a sua dimensão, como plenitude de presença. Já neste sentido podemos compreender as palavras de Heidegger: “semelhante deixar-se significa que nós nos expomos ao ente como tal e que nós transportamos ao aberto todo o nosso comportamento.”” Gerd A. Bornheim, *Introdução ao Filosofar – O Pensamento Filosófico em Bases Existenciais*, [1ª ed. Porto Alegre, Globo, 1970], São Paulo, 2006, 39.

Heidegger caracterizara em *Sein und Zeit* como *besorgen* e está, por isso, na génese da filosofia.

Se esta atitude admirativa está na génese da filosofia, ela não pode, no entanto, afirma Bornheim, por si mesma suscitar a actividade filosófica: a consciência espontânea é dominada por uma compreensão “média”, isto é, pelo horizonte “geral” dum mundo já interpretado que impossibilita qualquer problematização radical: “[...] tudo o que de excepcional aconteça, será como destaque sobre o fundo inabalável do mundo desde sempre dado: a excepcionalidade do excepcional supõe precisamente aquele mundo familiar, aceite como moldura constituída.”⁵⁶⁰

Referindo a tematização desta compreensão implícita do mundo por Husserl como *Generalthesis* (a tese geral), Bornheim especifica a tripla dimensão - de ordem gnosiológica, ontológica e axiológica - desta “tese geral” concluindo que ela condiciona toda a qualquer actividade humana, seja o fazer técnico, a acção ou o conhecimento.

Assim, por via prática, através da acção não é nunca possível à consciência ingénua aceder a uma problematização radical da realidade, pois o homem prático volta costas ao fundamento da sua acção e orienta-se sempre para diante, para o futuro. É o filósofo que, não dando costas ao fundamento da acção, à “tese geral”, a interroga, entrando, por isso, muitas vezes em choque com o homem de acção ao qual a filosofia aparece como inútil obstáculo à actividade prática.

Comentando a conhecida afirmação de Heidegger em *Einführung in die Metaphysik* de que “com a filosofia nada se pode fazer”, mas que, se nós nada podemos fazer com a filosofia, ela, talvez possa fazer algo connosco, Bornheim sublinha que, de facto, é o primado da teoria que faz com que a filosofia apareça como algo de supérfluo e de inútil à consciência ingénua e que é este mesmo primado da teoria que é inerente à consciência crítica e problematizadora da filosofia.

Contudo tal não significa para Bornheim, como adiante veremos, um menosprezo pela acção. Bornheim reconhece, antes, na *praxis* um dos âmbitos fundamentais do questionamento filosófico, como neste mesmo ensaio já

⁵⁶⁰ Gerd Bornheim, *Introdução Filosofar - o Pensamento Filosófico em Bases Existenciais*, 57.

sugere: “O filósofo, ao contrário, quando afirma que a filosofia não serve para nada, ele quer dizer que o homem pode, além de agir, perguntar pelos fundamentos da acção, problematizando a validade da tese geral, com o fito, inclusive, de legitimar todo o mundo da acção prática.”⁵⁶¹ Na mesma linha de raciocínio, tem o cuidado de sublinhar: “Isto não quer dizer, porém, que uma vez abandonada a postura dogmática, a acção perca a sua razão de ser. Bem ao contrário, a postura crítica dará à acção humana um outro fundamento, aceite explicitamente e destituído de dogmatismo e ingenuidade.”⁵⁶²

O que, segundo Bornheim, caracteriza o dogmatismo da consciência ingénuo não é, aliás, o primado da prática, mas a *indiferença ontológica*: “Não se verificam problematizações mais radicais e, em última análise, não há consciência do problema do ser; não se pergunta por que é que existe a realidade, qual é a sua razão de ser, o seu fundamento, ou pela legitimidade de tais problemas [...] o homem desdobra a aventura de sua vida dentro de um plano ôntico, em contacto com os mais diversos entes [...] move-se no plano ôntico, sem passar ao plano ontológico. Permanece na diferença ôntica e na indiferença ontológica.”⁵⁶³

A ruptura com esta indiferença ontológica exige, segundo Bornheim, a experiência da negação, cuja presença ele referencia já na filosofia grega, designadamente na ignorância socrática, mas que foi trazida para primeiro plano da reflexão filosófica pela filosofia hegeliana. Na *Fenomenologia do Espírito* a negatividade está inscrita na dinâmica da consciência e constitui o motor da progressiva superação do saber imediato em direcção à plena identidade da consciência consigo mesma e à sua realização como Espírito.

Essa valorização da experiência da negatividade que invadiu o pensamento contemporâneo é analisada por Bornheim em particular em torno da experiência da náusea em Sartre e da angústia em Heidegger, como experiências necessárias, que assinalam a “perda de mundo” e a queda (*Verfall*) do homem no interior de si mesmo.

Esta experiência da negatividade que, absolutizada, constitui o cerne do niilismo, é, no entanto, quando integrada no processo do devir da consciência

⁵⁶¹ *Ibidem*, 63.

⁵⁶² *Ibidem*, 61.

⁵⁶³ *Ibidem*, 68.

filosófica, um momento necessário de negação do dogmatismo ingênuo, uma vez que “através deste não, se processa uma espécie de retirada estratégica do mundo: um cair de si e ficar em si.”⁵⁶⁴

Contudo, esta experiência da negatividade só revela o seu sentido quando ela mesma for negada e transcendida por uma nova afirmação do mundo, a que Bornheim chama “a conversão filosófica”⁵⁶⁵. Esta “conversão” é uma resolução livre do homem que decide vincular o sentido da sua existência à filosofia, não por razões exteriores, nem por nenhum talento particular, mas por uma necessidade interna de transcender a experiência da negatividade e de se tornar disponível para a verdade.

A consciência filosófica está, para Bornheim, disposta ao real, esperando que ele se mostre tal como é, sabendo-o no entanto também encoberto e respeitando-o como tal. Através desta conversão, o homem recupera a sua relação com o real, mas com um real que se trata de acolher no seu velamento/desvelamento e que, dando-se, se reserva simultaneamente como mistério. A consciência filosófica é, assim, marcada por uma passagem da indiferença ontológica, para a diferença ontológica: “Assim, com toda a razão diz Heidegger que a filosofia não é fácil, mas difícil. E mais: que é a maneira de tornar as coisas mais difíceis, porque é o caminho de acesso à densidade do real. Por limitada que seja a contribuição filosófica, encontramos nela uma abertura para a densidade do real, para o mistério do ser, para uma visão do real em toda a sua dimensão, cuja importância permanece insondável para a cultura humana.”⁵⁶⁶

Mantendo-se, no essencial, fiel ao conceito de Heidegger do homem como um ente que leva consigo uma compreensão do ser, e retomando alguns aspectos da analítica existencial exposta em *Ser e Tempo* para caracterizar a consciência filosófica, Bornheim procura surpreender a consciência filosófica na sua gênese e desenvolvimento. Pensando este desenvolvimento segundo os três momentos da afirmação, negação e negação da negação,

⁵⁶⁴ *Ibidem*, 79.

⁵⁶⁵ Gerd Bornheim interpreta a “conversão filosófica” à luz do existenciário heideggeriano da “*Entschlossenheit*”, como resolução que compromete a totalidade da existência, exemplificando-a com a filosofia de Espinosa: “Realmente, uma resolução dentro do sentido que nos ocupa, é da ordem da eternidade, isto é, decide de uma existência. O filósofo não se decide a fazer filosofia como um turista, e naquela resolução assumida por Espinosa há um compromisso pessoal da inteireza de sua existência, podendo-se, por isto, falar de uma metanóia.”, *Ibidem*, 112.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, 128.

característicos da dialética hegeliana, Bornheim alcança uma exposição original da atitude originante do filosofar.

6.1.2. *Destruição da Metafísica e redescoberta da finitude*

Gerd Bornheim em *Metafísica e Finitude*⁵⁶⁷ reuniu um conjunto de textos escritos a partir dos anos sessenta que marcam momentos fundamentais da sua reflexão crítica sobre a tradição metafísica, assim como a “reivindicação do pensamento da finitude”⁵⁶⁸ que ele encontrou em Heidegger e que se tem proposto desenvolver através da sua própria reflexão filosófica.

Aí o pensador brasileiro considera Heidegger herdeiro de Hegel, porquanto só a partir deste foi possível pensar a ontologia numa perspectiva histórica e temporal e ambos os pensadores alemães produzem um discurso ontológico que integra ele mesmo a história do ser, isto é, os diversos modos da sua manifestação histórico-temporal.

A diferença da contribuição de Heidegger residiria, contudo, em que este levou a cabo a suspensão ou a destruição da tradição metafísica, retomando a questão do ser num outro plano: “A diferença entre Hegel e Heidegger é, porém, essencial. Hegel crê que a sua metafísica resolve em si o todo da tradição; por isso, entende a dialética como um processo de superação. Ora, a superação, embora vise à consagração definitiva da verdade tradicional, implica um momento de suspensão. É justamente nesse momento de suspensão ou de “destruição” da Metafísica que se concentra o labor de Heidegger. Não para restaurar o passado – esforço que seria inútil – e sim para retomar a questão fundamental da Metafísica - o que é o ser?”⁵⁶⁹

Esta verdadeira superação da tradição metafísica que foi realizada por Heidegger é vista por Bornheim como tendo um momento de destruição e negação – designadamente, de destruição da metafísica como tal, isto é, como pensamento que produziu uma “entificação do ser” – mas tendo também, por outro lado, um momento positivo de conservação, uma vez que retoma, num

⁵⁶⁷ Gerd Bornheim, *Metafísica e Finitude*, [1ª ed., Porto Alegre, 1972], ed. revista e ampliada, São Paulo, Editora Perspectivas, 2001.

⁵⁶⁸ Beneval de Oliveira em *A Fenomenologia no Brasil* defende que a problemática da finitude no pensamento brasileiro aparece na sequência da filosofia transcendental kantiana, da fenomenologia de Husserl e da fenomenologia existencial de Heidegger. (Cf. ob. cit., 26)

⁵⁶⁹ Gerd Bornheim, *Metafísica e Finitude*, São Paulo, 2001, 12/13.

outro plano, a questão do ser. Ora, esse outro plano em que agora é retomado a questão do ser – o plano de uma radical finitude - é que parece ser para Bornheim o grande mérito de Heidegger: “O ser se apresenta agora como radical finitude - ao menos tal parece ser a atitude de *Ser e Tempo*.”⁵⁷⁰

A importância desta temática para o pensamento contemporâneo fora já amplamente explanada por Bornheim no ensaio de 1970 “*A filosofia alemã após a primeira guerra Mundial*”. Nesse ensaio, o autor analisa o propósito de repensar o homem em conexão com o problema do ser, que foi surgindo nos pensadores que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, mostrando que esse pensamento do pós-guerra procura pensar de modo inteiramente diferente, em direção à finitude: “ Transformar, para a nova ontologia, quer dizer: haver-se com o homem e a realidade naquilo que eles são, em sua radical finitude; conquistar o mundo finito sem aliená-lo numa transfinitude.”⁵⁷¹

Assim, Heidegger teria respondido a uma exigência do seu próprio tempo, abrindo caminho para que o homem pudesse perscrutar, finalmente, a finitude - contudo, ele teria manifestado, no decurso da evolução do seu pensamento, inconsistências na realização deste propósito.

No ensaio “*Heidegger: a questão do ser e a dialéctica*” de 1970 Bornheim retoma a mesma temática, mostrando que o pensar heideggeriano do ser “decorre sobre o fundo da finitude”. A tradição metafísica, ao identificar o ser com Deus, ao reduzi-lo, assim, a um ente infinito, não apenas esquece o ser a favor do ente, mas desvaloriza a totalidade dos entes finitos, que só têm um ser na medida em que participam do ser do ente infinito. Assim, para Bornheim, são dois os traços fundamentais que configuram esta tradição desde Platão até Hegel: entificação do ser e desvalorização do plano concreto dos entes finitos.

Heidegger, ao colocar a pergunta pelo ser já em *Ser e Tempo*, fá-lo a partir de pressupostos anti-metafísicos, recusando explicitar essa pergunta a partir do “ente infinito”, mas explicitando-a a partir do ser do aí que é o homem. Porém, o homem não é entendido como um ente fechado sobre si, mas como abertura em direção aos possíveis, ou como um poder-ser: “[...] desse modo, o “aí” não denota um fechar-se do homem sobre si mesmo, mas o contrário: um abrir-se,

⁵⁷⁰ *Ibidem*,13.

⁵⁷¹ Gerd Bornheim, “A filosofia Alemã após a Primeira Guerra Mundial”, [*Revista Brasileira de Filosofia*, vol XX, fasc.79, 1970], in *Metafísica e Finitude* São Paulo, 2001, 101.

e o *Dasein* passa a ser compreendido como um poder ser. Assim, a finitude não quer dizer que o homem permaneça espacialmente reduzido a si, mas que o *Dasein* é finito, que ele é a sua própria finitude.⁵⁷²

A finitude do homem implica também que há algo mais originário em que ele se fundamenta, e este fundamento mais originário que corresponde ao aí do *Dasein* é a com-preensão do ser: “Poderíamos traduzir o aí do ser-aí com a palavra presença, que tem dois rostos: é a presença do homem no ser, e é a presença do ser no homem: dito de outro modo: o homem é em seu ser mesmo, compreensão do ser, ou ele é com-preendido pelo ser.”⁵⁷³

A compreensão do ser põe em jogo o próprio fundamento do *Dasein* - o que está no seu fundamento ou na sua origem, ou o aí da presença do ser. Para Bornheim, toda a vida humana se desenrola como um caminhar no finito e é nessa caminhada que está o sentido do “construir”, do “morar” e do “pensar”⁵⁷⁴. O construir e o morar, que apontam para a actividade económica e política, devem ser compreendidos a partir do finito, isto é, a partir do que com-preende essas actividades finitas - a partir do ser e do fundamento.

Contudo, para a filosofia, precisa Bornheim, não se trata de atingir o fundamento e considerá-lo como algo subsistente em si, mas sim de pensar desde o fundamento. Para Bornheim não há possibilidade de um discurso sobre o ser, porque todo o discurso se faz a partir do ser, encontrando nele o seu pressuposto ou o seu fundamento. No entanto, podemos pensar o ente como com-preendido pelo ser, que deverá ser tomado como “o sentido ou a bússola do pensamento”.

Bornheim assinala que, segundo Heidegger, relativamente ao plano dos entes, o ser é sempre um transcendente, um fundamento que os com-preende. É a partir da diferença ontológica⁵⁷⁵, explicita Bornheim, que podemos

⁵⁷² Gerd Bornheim, “Heidegger: A questão do Ser e a dialéctica” [1970] in *Metafísica e Finitude*, 196.

⁵⁷³ *Ibidem*, 197.

⁵⁷⁴ “No caminhar no finito está o sentido do construir, do morar e do pensar. O homem está instalado no finito, e é a partir daí que podemos entender as “capacidades criadoras” do homem. O construir pode ser, por exemplo, a política e o morar a economia – actividades estas inscritas no finito. Quando o homem faz política ou economia, entrega-se criativamente a um certo tipo de actividade, e para pensar a acção humana faz-se mister pensar o finito, ou seja, aquilo que com-preende essas actividades finitas, o ser, o fundamento, o mais finito do finito. Não se pretende atingir o fundamento e considerá-lo, então, como algo em si, mas pensar desde o fundamento.” *Ibidem*, 198.

⁵⁷⁵ “Só faz sentido falar em ser em relação ao ente, o ser é sempre e necessariamente ser do ente. Afirmamos que a perspectiva em que se situa Heidegger é a do finito; mas se se quer dar conta do finito, impõe-se a necessidade de radicalizá-lo, de avançar até à própria raiz do finito, até à finitude do finito – o

compreender porque Heidegger não dá resposta à pergunta pelo ser: “Heidegger não dá resposta à pergunta pelo ser, visto que toda a resposta terminaria sendo uma determinação que traria consigo a entificação do ser.”⁵⁷⁶

Se Heidegger nos dá como a característica fundamental do ser o desvelar-se, isso não significa, no entanto, que ele seja uma substância a que pertence a possibilidade do desvelamento. Citando, *Der Satz von Grund*, Bornheim lembra que “Pensando com rigor devemos dizer: o ser é propriedade do desvelar-se. A partir do desvelar-se como tal revela-se o que “ser”quer dizer”.

O ser desvela-se, permanecendo na *Verborgenheit*, no velamento, na obscuridade, o que implica que esse desvelamento é inesgotável e irreduzível à conceptualização. Porque não é um ente, devemos poder dizer que ele é um nada, se bem que só possa ser o nada em sentido negativo: isto é, no sentido em que o ser não é o ente.

Assim, sublinha Bornheim, não é possível falar do ser em si mesmo, porque falar dele seria delimitá-lo e atribuir-lhe uma qualificação ôntica. Só faz sentido falar em ser em relação ao ente, “o ser é sempre e necessariamente o ser do ente.”⁵⁷⁷

O pensador brasileiro pensa a diferença ontológica, relacionando-a explicitamente com a temática da finitude e mostrando como ela implica a finitude do ser: “[...] pois, se dissesse que o ser é infinito, a diferença seria clara; tratar-se-ia de afirmar que o fundamento é infinito, fundamento este diferente daquilo que é fundamentado; o fundamento seria o diferente do finito. Mas é exactamente isso o que Heidegger quer evitar – toda a validade do seu pensamento parece-nos decorrer dessa decisão de se debruçar sobre a finitude do finito.”⁵⁷⁸

Para Bornheim, admitir a infinitude do ser equivaleria a pensá-lo como uma entidade auto-subsistente e, assim, recair na entificação do ser da tradição metafísica, identificando-o com o Absoluto ou Deus ou, mais tardiamente, no tempo presente da crise da Metafísica, identificando-o com um ente relativo

que não pode em hipótese alguma significar que se caia fora do finito: tal é justamente o cometimento metafísico, alienante da finitude. O pensamento do ser se dá sobre o fundo da finitude.” *Ibidem*, 199.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, 198.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, 198.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, 200.

que é erigido na condição de fundamento absoluto da realidade, como “a História” ou “a Economia”.⁵⁷⁹

Estes procedimentos aparentemente anti-metafísicos e científicos que pretendem postular uma “causa” absoluta que explicaria tudo, recaem na metafísica e ilustram a vigência dos postulados metafísicos no nosso tempo. Para Bornheim, pelo contrário, o que importa é resguardar o ente naquilo que ele é, respeitando a diferença ontológica, ou seja evitando a entificação do ser⁵⁸⁰. Admitir que cada ente deve ser respeitado no seu ser, implica que cada ente concentra em si mesmo a transcendência ontológica que constitui a sua razão de ser e que toda a explicação fundada em causas, isto é toda a explicação “ôntica” permanece relativa e nunca alcança as “ultimidades do ser do ente”.

A recusa da metafísica implica assim a irreduzibilidade do ente no seu ser, e que não podemos admitir que o ente se resolva hegelianamente em outro ente: “A destruição da metafísica assume um rosto preciso na volta à Ontologia, mas no sentido preciso da palavra: o perguntar e conceber o ser do ente.”⁵⁸¹

6.1.3. A reformulação heideggeriana da dialéctica

O confronto entre Hegel, o representante da última elaboração e consumação da Metafísica, e Heidegger é, para Bornheim, a chave para compreender o sentido essencial dessa destruição da metafísica, que visa recuperar o que nela foi esquecido, isto é, a pergunta pelo ser. Bornheim, citando *Identität und Differenz*, detém-se na afirmação de Heidegger segundo a qual a ocupação do pensar é, para Hegel, o pensamento como conceito absoluto, enquanto para si mesmo é “a ocupação com a diferença *como* diferença”.

⁵⁷⁹ “O processo entificador do ser não se verifica apenas em termos de ente absoluto. A característica mais significativa da época que vive sob o signo da crise da metafísica está no fato de que a entificação se faz em nome de um ente relativo que é erigido à condição de fundamento absoluto da realidade. Assim procede o historicismo que mede o todo do real a partir de um ente determinado, a história; ou o marxismo vulgar, que tudo quer explicar pelo económico.”, *Ibidem*, 201.

⁵⁸⁰ “O que importa, porém, é pensar o ente naquilo que ele é, pensar o ser do ente, ou seja, respeitar a diferença ontológica. Assim, só cabe pensar a diferença como necessidade de evitar a entificação do ser. O que quer dizer: há um irreduzível em cada ente mas não no sentido de que o ente permanece como que fechado em si mesmo, e sim porque a redução de um tipo de ente a outro ente desrespeita aquilo que cada ente é.”, *Ibidem*, 202.

⁵⁸¹ *Ibidem*, 200.

A discussão do modo como deve ser entendido esse “pensar da diferença como diferença” assume em Bornheim um papel decisivo, o que lhe permite, por um lado, referir as ambiguidades do próprio Heidegger, por outro lado, interrogar a razão profunda dessas ambiguidades e descortinar sob elas uma linha de rumo essencial. Assim, Bornheim põe a claro as imprecisões decorrentes do uso diferente da palavra “ser” ao longo da obra do pensador alemão: “Ao longo da sua obra, Heidegger toma a palavra ser em acepções nem sempre idênticas, emprestando ao vocábulo uma amplitude maior ou menor. Assim, o ser parece vinculado ao ente particular, como ser do ente, mas Heidegger fala também em ente como tal e na totalidade (*das Seiende als solches und in Ganzen*); refere-se ainda ao ser puro e simplesmente, caso este em que o ser incide num indefinível total, levando o autor a escrever ser com y (*Seyn*) ou ainda a cortar a palavra ser com um X.”⁵⁸²

Sob essas imprecisões de linguagem Bornheim vê uma dificuldade inerente à própria temática e, como tal, insolúvel - esta temática não pode ter um tratamento conceptual, “a amplitude do ser não é devassável” porque põe em jogo a finitude radical.

Para evitar que essa finitude recaia apenas sobre a compreensão do *Dasein*, Bornheim lembra que essa com-preensão implica que o homem é compreendido pelo ser, tratando-se no entanto de esclarecer até onde vai esse ser compreendido, e qual o seu sentido. A finitude deve ser buscada (também e em primeiro lugar) do lado do ser, no facto de ele nunca se oferecer em transparência absoluta, mas no claro-escuro dum desvelamento que acontece sempre no tempo e na história. Assim, para Bornheim, há pelo menos um ponto em que Heidegger é absolutamente inovador e sempre consistente no esclarecimento da finitude do ser: a compreensão do ser no horizonte do tempo.⁵⁸³

Bornheim destaca que a compreensão do ser no horizonte do tempo, já claramente indicada em *Ser e Tempo*, mas aí insuficientemente pensada, foi precisamente o que levou Heidegger a ampliar o âmbito da pergunta fundamental. Especialmente importante para o esclarecimento desta temática

⁵⁸² *Ibidem*, 205.

⁵⁸³ “A crise da Metafísica representa justamente o abandono do *inconcussum*, e o mérito fundamental de Heidegger está em ter colocado toda a problemática do ser no plano da historicidade finita, no afã de estabelecer as bases para que o discurso se torne propriamente humano, impregnado de temporalidade, como discurso que acontece, que se dá historicamente.”, *Ibidem*, 216.

seria o ensaio *A Origem da Obra de Arte*, precisamente porque este ensaio permite contrastar o pensamento de Heidegger com a metafísica hegeliana e, assim, distinguir duas concepções distintas de temporalidade e historicidade.

Este contraste levado a cabo de modo rigoroso por Bornheim é perspectivado sob a óptica da dialéctica, tendo como objectivo aferir se em Heidegger existe também uma dialéctica e se ele retoma, de modo não explícito, a dialéctica hegeliana, sujeitando-a a algumas alterações fundamentais e qual o sentido preciso dessas alterações.

Em *A Origem da Obra de Arte* Heidegger, visando esclarecer o ser da obra, mobiliza o conceito de “mundo” já presente em *Ser e Tempo* e articula-o com o *Gegenbegriff* de “terra”. Bornheim destaca que na obra de arte apresenta-se um mundo e essa apresentação tem o carácter singular de uma consagração e celebração. Interrogando-se sobre a natureza desse “mundo” que a obra de arte torna vigente, Bornheim salienta que não se trata de um objecto, mas daquilo que confere uma atmosfera e um sentido a todas as manifestações de uma cultura. Na obra de arte, condensa-se “um mundo” e nessa condensação ele é como que libertado e aberto. Mas é preciso ter em conta que a obra produz a terra, leva-a para diante, fazendo com que ela brilhe e se manifeste na obra. Para esclarecer o conceito de “terra” Bornheim salienta que Heidegger recorre ao conceito grego de *physis*, o permanecer escondido que permite toda a manifestação e todo o desvelamento: a terra, sendo por essência o que se fecha em si, permanece indefinível, não pode ser objecto de ciência. Assim, a obra é terra e é mundo, esposa a amplidão e a constância do mundo e da terra.

Bornheim considera que, com as noções de “mundo” e “terra”, Heidegger se move nas fronteiras do dizível, “nas fronteiras extremas da finitude do finito”: “Terra e mundo são tentativas de elaboração do discurso sobre o fundamento, sobre o ser do ente.”⁵⁸⁴

Contudo, qual a unidade entre “mundo” e “terra”? Essa unidade é, para Heidegger, conflito (*Streit*). O mundo configura o aspecto claro da verdade e a terra o seu lado obscuro: mundo e terra unem-se no claro-escuro da verdade. Nesse sentido, mundo e terra confrontam-se como tese e antítese, num conflito que os mantém unidos, permanecendo, no entanto, cada um dos elementos na sua diferença; donde Bornheim conclui: “Estamos, pois, em presença de um

⁵⁸⁴ *Ibidem*, 213.

conflito essencial que jamais poderá ser “resolvido”, no sentido hegeliano da palavra.”⁵⁸⁵

Assim, ele associa estas teses de Heidegger à dialéctica hegeliana, mostrando que se distinguem desta, na medida em que lhe falta o terceiro momento da *Aufhebung*, isto é, não há o resolver da contradição numa síntese. Ora, a *Aufhebung* é o que possibilita o movimento de superação pelo qual todas as formas finitas se superam e assim se “transfinitizam”. “Em vez de transfinitizar, Heidegger quer elucidar a finitude do finito, e essa penetração no finito se faz através da ideia de que o conflito se mantém ou se sustenta como conflito.”⁵⁸⁶

Heidegger retomaria, assim, a tese e a antítese da dialéctica hegeliana, ainda que num propósito totalmente distinto de embrenhar-se na finitude do finito. Para esclarecer o sentido deste embrenhar-se na finitude do finito, Bornheim esclarece o conceito heideggeriano da verdade como desvelamento, nele destacando esta mesma dialéctica, verificada na tematização da obra de arte. “O que é e o que torna possível este desvelamento?... O ente está situado na luz do ser e é graças à iluminação que ele se pode desvelar a nós. Devido a esse claro em certa medida o ente se mostra – mas apenas em certa medida porque o desvelamento nunca é total: o ente permanece, por outro lado, oculto, encoberto, velado. O desvelamento só é possível porque há um velamento fundamental, e o ente se manifesta a partir de algo que impede a manifestação.”⁵⁸⁷

Ora, a questão está em saber, acentua Bornheim, donde vem esse velamento - se, como Kant demonstra na *Crítica da Razão Pura*, ele tem uma origem antropológica, radicando na finitude das nossas faculdades humanas de conhecer, ou se ele tem, antes, uma origem ontológica, se radica no próprio ser. É esta segunda dimensão da finitude que é preciso considerar, segundo Bornheim, pois “[...] é a finitude do ente que impede que ele se dê plenamente a nós. Todo o processo do conhecimento se desenrola no plano da finitude do real.”⁵⁸⁸

Para clarificar o modo como Heidegger pensa este velamento a partir da finitude do real, Bornheim retoma a metáfora da “luz do ser”, esclarecendo que

⁵⁸⁵ *Ibidem*, 216.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, 217.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, 222.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, 223.

esse claro não é a luz absoluta da Ideia Platônica, mas o velamento pertence ele mesmo àquela luz. A luz do ser é um jogo de luz e sombra, o desvelamento acontece através do velamento, do permanecer escondido.

Esclarecendo, no conceito de verdade como *a-letheia*, o sentido privativo do *a*, afirma que se trata de pensar o impulso para o desvelamento que se instaura a partir do que está velado: assim, o que está em jogo na essência da verdade é o conflito originário (*Urstreit*) entre desvelamento e ocultamento e é a partir desse conflito que se dá o acontecer da verdade.

Para compreender a verdade como jogo entre luz e ocultamento, há que retomar as noções de mundo e terra e pensar a natureza do conflito que os opõe entre si, mantendo-os, porém, unidos. Nesse conflito, o mundo nunca é simplesmente o aberto que corresponde à luz, nunca se apresenta numa total transparência e a terra não é simplesmente o que se mantém cerrado em si. O mundo invade a terra e a terra ergue-se e brilha através do mundo, os contrários interpenetram-se de diversos modos, num movimento contínuo e num conflito sempre renovado. Citando Heidegger em *A Origem da Obra de Arte* Bornheim lembra que “mundo e terra são cada um em sua essência conflituados e conflituáveis”, o que aponta para a necessidade de pensar este conflito, como algo de essencialmente móvel, complexo e dialético.

Bornheim mostra assim que Heidegger retoma a dialética, libertando-a das distorções a que um pensamento metafísico a submeteu. De facto, segundo o pensador brasileiro, em Hegel, como já em Platão, a contradição é subordinada à Identidade, com a qual é sempre identificada a Ideia, o Absoluto, ou Deus. Pelo contrário, Heidegger, pensando dialecticamente a diferença ontológica, segundo o modelo acima exposto da contradição e do conflito irresolúveis, salvaguarda simultaneamente a distinção entre ser e ente e a sua recíproca, mas contraditória e conflitual pertença “ O pensamento da diferença ontológica pode ser considerado o lugar no qual se dá o resguardo da contradição.”⁵⁸⁹

6.1.4. A diferença ontológica e a centralidade da praxis

Se a essência da verdade não acontece na *adequatio*, isso significa que a verdade essencial acontece fora do campo do conhecimento científico e do seu

⁵⁸⁹ *Ibidem*, 229.

ideal de objectividade. Segundo Bornheim a verdade essencial, isto é o desvelamento do ser, que nesse desvelamento se oculta e resguarda, acontece na acção política, isto é, na acção que visa a edificação da *polis* e, de modo privilegiado, na criação das grandes obras de arte. É pela acção humana criadora que acontece a verdade do ser e surge algo de novo, irrepetível e único⁵⁹⁰.

Desta centralidade da acção humana Bornheim tira várias consequências fundamentais, uma das quais é a necessidade de pensar a acção política, tópico que Heidegger teria apenas afluído, mas que deve solicitar maiores desenvolvimentos, na perspectiva desta ontologia da finitude. A segunda consequência é a da reabilitação do sensível e do corpo: é o elemento sensível (o som ou a cor) que na obra de arte unificam o artista e o destinatário da obra de arte, estabelecendo-se um *Stimmung* que os faz entrar em concordância com o mundo e a terra. “Podemos afirmar, portanto, que a obra é o esplendor do sensível, da verdade do sensível, como mistério de uma encarnação, que se processa desde um silêncio primevo, acto fundante desde a ausência do fundamento.”⁵⁹¹

Esta encarnação do sentido pela qual a verdade se dá na obra mostra que a criação artística tem um carácter profundamente anti-metafísico e nunca pôde ser compreendida pela tradição metafísica e pelas categorias da estética tradicional: “A arte é a concentração no “físico”, reconhecimento de uma densidade ontológica que reside no próprio sensível sem ser imposta de fora nem de cima: o sensível em si mesmo vem provido de uma carga ontológica particular.”⁵⁹²

Se a arte não diz conceptualmente o sentido e não é uma ontologia, ela expressa-o e convida o pensamento finito e interpretá-la e interrogá-la, como horizonte a partir do qual pode ser elaborada uma ontologia da finitude.

Contudo, não é apenas a criação excepcional das grandes obras ou dos Estados que se reveste de uma significação ontológica, mas todo o

⁵⁹⁰ “Normalmente, a acção humana se processa dentro do âmbito de uma dogmaticidade fundamental, no sentido de que a tese geral permanece sem ser questionada [...] Isto não quer dizer, porém, que uma vez abandonada a postura dogmática a acção perca a razão de ser. Bem ao contrário, a postura crítica dará à acção um outro fundamento, aceite explicitamente e destituído de dogmatismo e ingenuidade” Gerd Bornheim, *Introdução ao Filosofar*, 61.

⁵⁹¹ Gerd Bornheim, “Sobre a linguagem musical”, [1967], in *Metafísica e Finitude*, São Paulo, 2001, 145.

⁵⁹² *Ibidem*, 146.

comportamento humano revela esta mesma dimensão.⁵⁹³ Toda a acção humana tem uma dimensão ontológica porque, como demonstrou Heidegger, todo o homem transporta consigo uma compreensão pré-ontológica do ser: “no interior dela dá-se o comportamento usual do homem, como se embebido num fundo de sentido que se irradia de todo o real.”

Contudo, esta dimensão ontológica da acção humana envolve um paradoxo, como Bornheim reconhece: “O paradoxo está no seguinte: o homem não é simplesmente o construtor, se o fosse, a construção seria apenas a eterna repetição do mesmo que não se sabe. Mas o homem inventa a construção, o que quer dizer que, de certo modo, ele inventa o sentido – de certo modo apenas porque o sentido não se explica meramente pelo homem: o homem é que está no sentido.”⁵⁹⁴

Isto significa que, para que a acção humana assuma uma dimensão criadora, isto é, produtora de sentido, é preciso que esta se abra a algo que a transcende e arrebatada⁵⁹⁵. Porém, essa transcendência de sentido não deve ser pensada à maneira das ideias platônicas ou do Deus da Metafísica. Não devemos pensar a transcendência absoluta do sentido, mas pelo contrário, é necessário pensar simultaneamente a sua imanência: o impulso criador originário dá-se na *praxis* e concomitantemente com ela, mas ao mesmo tempo transcende-a, enraizando-se num horizonte histórico e mundano.

Assim, o homem participa da criação e renovação do sentido através do tempo e da história, e sem a sua acção a história não poderia existir - a *praxis* é a encarnação dum sentido que se renova: “Por aí se vê que a descoberta do sentido e a sua renovação constante revelam-se essenciais à condição humana. A renovação pela descoberta do sentido se faz pela criação prática – seja a *praxis* simplesmente manual, a artística, a política, a teórica, a lúdica, ou a de qualquer outra feição que possa assumir.”⁵⁹⁶

⁵⁹³ O comportamento humano, enquanto “funcionalizador do real” é, no entanto, para Bornheim - como para Heidegger - anti-filosófico por excelência, porque substitui a “necessidade de permanecer disposto” isto é, de permanecer aberto ao ser, pelas exigências utilitárias. Cf. Gerd Bornheim, *Introdução ao Filosofar*, 212.

⁵⁹⁴ Gerd Bornheim, *Metafísica e Finitude*, 11.

⁵⁹⁵ “O elemento novo que nasce da acção produtora é o fator originário dessa mesma acção, ainda que esse elemento novo, para ser, não possa dispensar a acção. Ou por outra: o novo se torna inexplicável sem o recurso à transcendência do sentido.” Gerd Bornheim, “Filosofia e Poesia”, in *Metafísica e Finitude*, 169.

⁵⁹⁶ Gerd Bornheim, “Sentido e Criatividade” [1970], in *Metafísica e Finitude*, São Paulo, 2001, 171.

Se acção humana, o fazer das obras, se revela o núcleo essencial da história, é necessário, no entanto, ter presente que ela cria e renova um sentido que ao mesmo tempo a transcende. O claro-escuro do desvendamento do ser transcende os entes e configura o sentido que se vai encarnando nas acções humanas e no seu fazer histórico-mundano.

Por essa razão, afirma Bornheim: “Não é suficiente elucidar a criatividade num nível meramente ôntico; por mais que o fazer permaneça imbricado com os entes, ele sempre apresenta uma dimensão ontológica [...] Portanto, pelo fazer, o sentido ontológico se realiza no plano ôntico, e deve-se falar duma certa anterioridade do sentido.”⁵⁹⁷

Assim, Bornheim aceita claramente a conclusão heideggeriana de que história do ser esconde o desígnio último do destino humano: perguntar pelo ser é, sublinha Bornheim, perguntar pelo sentido da evolução do ser, uma evolução na qual o homem está como que inserido e da qual participa.

Se Heidegger é, para Bornheim, o filósofo a quem cabe o enorme mérito de ter aberto o caminho para esta ontologia da finitude, no entanto ele pensa dever ser-lhe feita uma reserva essencial que diz respeito ao modo de pensar a diferença ontológica.

A tradição metafísica procedeu à “entificação do ser” e essa entificação fez-se de forma privilegiada através do Deus metafísico, relegando assim o domínio da finitude para o segundo plano de uma forma inferior e degradada de ser. Uma ontologia da finitude, como aquela visada por Heidegger, deveria reabilitar esse plano da finitude. No entanto, diz Bornheim, as ambiguidades e oscilações no modo de designar o ser, levou a que muitos considerem que Heidegger acentuou de tal modo a transcendência do ser que ele se converteu num “Deus que não ousa dizer o seu nome”.

Segundo Bornheim, Heidegger tem razão ao falar de “diferença ontológica”, mas o modo de acentuar a transcendência do ser conduz a um certo abandono do ente. “Só há diferença porque há relação entre ser e ente e esta relação deve ser recíproca. Ora, o ser de Heidegger comporta-se um pouco como o Deus aristotélico, o ente depende do ser, mas o ser apenas é ele mesmo.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, 172.

Heidegger acentua a dependência do ente em relação ao ser, mas a dependência inversa deveria ser igualmente acentuada.”⁵⁹⁸

Acentuando excessivamente a transcendência do ser, Heidegger permitiu que muitos identificassem o ser como Deus da tradição metafísica. Este acentuar da transcendência do ser desvinculou o ser dos entes e instaurou uma concepção incorrecta (isto é, ainda contaminada pela tradição metafísica) da diferença ontológica.

Segundo Bornheim, não obstante o facto de, nas primeiras conferências relativas à temática da diferença ontológica, Heidegger ter procurado vincular o ser ao ente, no decurso da sua evolução intelectual este teria vindo a esquecer essa vinculação, o que teria tido como consequências a impossibilidade de se compreender a finitude do ser, assim como a desvalorização do plano do ente⁵⁹⁹.

Esta vinculação entre ser e ente acontece, na perspectiva de Bornheim, pela mediação da *praxis*, como sublinha o ensaio “Sentido e Criatividade” (1970): “[...] pelo fazer, o sentido ontológico se realiza no plano ôntico”⁶⁰⁰. Admitindo uma certa anterioridade do sentido, que é depois recolhido pela actividade humana criadora, Bornheim sublinha, no entanto, que esta transcendência do sentido - isto é, o seu enraizamento num horizonte histórico, que é ele mesmo o possibilitador da acção - não dispensa a sua imanência - isto é, o facto de que ele se torna concreto e se mostra no fazer humano.

A dialéctica entre transcendência e imanência enraíza-se na própria condição do *Dasein* como ser-no-mundo: porque o homem é ser-no-mundo, ele não é um sujeito fechado em si, que por si mesmo cria o sentido, mas inscreve-se num horizonte histórico e temporal: “O sentido é histórico, é historicamente que ele chega a configurar-se deste ou daquele modo”⁶⁰¹. Se o sentido é histórico, isto implica que ele não subsiste por si mesmo, como uma realidade metafísica auto-subsistente, mas deve condensar-se, através da *praxis*, numa obra ou numa acção.

⁵⁹⁸ Gerd Bornheim, *Metafísica e Finitude*, 13.

⁵⁹⁹ “Em verdade, nas primeiras conferências publicadas por nosso autor, há algumas escassas observações que procuram vincular o ser ao ente, mas, à medida que a sua obra evolui, essa vinculação se torna a grande ausência do seu pensamento. Nesse caso, de que finitude se trata? Da finitude do ser. Mas que sentido tem falar da finitude do ser se com ela não se autoriza o pensamento da finitude concreta do ente?”, *Ibidem*, 13-14.

⁶⁰⁰ Gerd Bornheim, “Sentido e Criatividade”, [1970] in *Metafísica e Finitude*, 172.

⁶⁰¹ *Ibidem*, 173.

Em *Dialéctica, teoria e praxis*⁶⁰² Bornheim critica Heidegger, pois este, conduzido pela sua preocupação central pela questão do esquecimento do ser, ter-se-ia centrado no esforço para pensar o ente na perspectiva do ser, dando assim a primazia ao pensar, em detrimento da acção.

Segundo a perspectiva de Bornheim, a *praxis* é um conceito ambíguo, situando-se entre o incomensurável (o mandato do ser) e a particularidades dos desígnios humanos (dependendo também da subjectividade)⁶⁰³. Reabilitar a *praxis*⁶⁰⁴ é, para Bornheim, inverter os termos da relação entre ser e ente e pensar o ser na perspectiva do ente, trazendo-o para o plano da finitude e da diferença do modo de ser dos diversos entes.

6. 2. Ernildo Stein – finitude e circularidade ontológica

6.2.1. Ser e Verdade em Heidegger

Ernildo Stein na sua tese de livre-docência de 1968, *Compreensão e Finitude*, leva a cabo uma reflexão sobre a filosofia heideggeriana, sublinhando, como Bornheim, a temática da finitude.⁶⁰⁵

No entanto, ele não vai pensar esta ontologia heideggeriana da finitude a partir da dialéctica, mas a partir da instauração de um novo paradigma hermenêutico, o da circularidade⁶⁰⁶, mostrando a vigência desse paradigma ao longo de todo o percurso filosófico do pensador alemão, cuja unidade ele suporta.

⁶⁰² Gerd Bornheim, *Dialéctica: teoria, praxis. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialéctica*, Porto Alegre, 1977.

⁶⁰³ “Bornheim [...] observa: o mensurável encontra a sua última medida no incomensurável, no sentido de que a acção particular termina como que se perdendo no imponderável da evolução histórica. Mas de outro lado, o incomensurável, se for destituído da função reconstrutora do mensurável, perde a sua própria razão de possibilidade; se a história se explicasse somente pelo incomensurável deixaria de ser humana, o que significa que o ser mesmo do incomensurável depende essencialmente do mensurável. A praxis vive nessa ambiguidade.” Beneval de Oliveira, *A Fenomenologia no Brasil*, 35.

⁶⁰⁴ “[...] embora a praxis não encontre a sua medida na dicotomia – já que ela se insere na totalização – nada impede que ela se verifique dentro da dicotomia, pois na medida em que ela não pode prescindir da dicotomia, a praxis se dá através do homem, e não apenas para o homem. E se tal é o caso, o processo totalizador se faz com o concurso humano, ou seja, o desvelamento do ser passa a depender do ente particular que é o homem: o homem participa do desvelamento.”, *Ibidem*, 35.

⁶⁰⁵ Ernildo Stein foi um dos primeiros discípulos de Gerd Bornheim no Rio Grande do Sul. Cf. Aquiles Côrtes Guimarães, “Metafísica e Ontologia na Filosofia Brasileira”, in *Actas do Congresso O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, 211.

⁶⁰⁶ Para Ernildo Stein, para compreendermos a mudança de paradigma instaurada pela obra de Heidegger, é necessário estudar a questão do método, o que o autor brasileiro fará em *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*, Porto Alegre, 1983.

Ernildo Stein explicita esta problemática da finitude em *Kant*, mostrando que Heidegger em *Ser e Tempo* retoma esta problemática a partir de idêntico fundamento: “Kant temporaliza o elo que junte conhecimento sensível e intelectual e reduz as possibilidades do conhecimento às condições *apriori* da sensibilidade e do entendimento. Por isso, toda a sua filosofia se concentra numa única pergunta: que é o homem? Heidegger, centrando sua interrogação na analítica do ser-aí, responde a essa pergunta e procura estabelecer, assim, todo o conhecimento ontológico nas estruturas do ser-aí.”⁶⁰⁷

Steiner sublinha que em *Kant e o problema da Metafísica*, Heidegger confrontou-se com as 4 questões kantianas, mostrando que as 3 primeiras já revelam a finitude do homem e apontam para a questão “o que é o homem?”, defendendo que é na pergunta pela finitude do homem que reside a fundação da metafísica. É a partir da finitude do ser-aí que se estabelece a ontologia e, por isso mesmo, a ontologia é o signo da finitude da compreensão do ser.

Ora, sublinha Stein, a analítica do *Dasein* levada a cabo em *Ser e Tempo* mostrara a estrutura do *Dasein* enquanto preocupação e temporalidade. A temporalidade, como constituindo o horizonte de compreensão do ser, vai ser retomada por Heidegger no diálogo com Kant em *Kant e o problema da Metafísica*. Aí Heidegger, mostra que toda a tradição metafísica, ao interpretar o ser como *ousia* implicitamente explica o ser a partir do tempo. Se nos interrogarmos, sublinha Stein, sobre o laço que une ser e tempo, temos que concluir que “o laço que une ser e tempo é a própria finitude da compreensão do ser-aí.”⁶⁰⁸

Assim, sublinha Stein, o que vai caracterizar a interrogação heideggeriana pelo ser é que ela vai desenrolar-se no interior da finitude, isto é, no interior dum horizonte intrinsecamente temporal que é constitutivo do *Dasein*.

Partindo da problemática da verdade desenvolvida no último § da primeira secção de *Ser e Tempo*, Ernildo Stein demonstra que o pensar o ser no horizonte da temporalidade liga-se estreitamente ao papel central que tem em toda a obra de Heidegger a *aletheia*: ao defender que só há Ser e Verdade enquanto há compreensão do ser, este enraíza toda ontologia no ser-aí

⁶⁰⁷ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, [1968], Rio Grande do Sul, 2001, 244.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, 37.

fundamentando uma ontologia da finitude, em ruptura com a tradição filosófica ocidental.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger mostra que toda a verdade no plano ôntico está subordinada à verdade no plano ontológico, e que esta emerge da estrutura existenciária do *Dasein*, cuja unidade é “a preocupação” (*Sorge*). Pela sua constituição existenciária - “preocupação” (*Sorge*), “projecto” (*Entwurf*) e “decaída” (*Verfall*) - ao *Dasein* pertencem originariamente tanto a autenticidade como a inautenticidade e assim pertencem-lhe também, de uma forma igualmente originária, tanto a revelação e o descoberto, quanto a oclusão e o fechamento.

Assim, é a abertura constitutiva do *Dasein* que abre o espaço para toda a verdade, mas essa verdade que emerge da sua estrutura existenciária aponta igualmente para a não-verdade. A Verdade, na sua relação com a não verdade, aponta para a finitude do *Dasein*.⁶⁰⁹

Rompendo com a ontologia da substância da tradição metafísica, a ontologia fundamental exposta em *Ser e Tempo* recupera a dimensão dinâmica da temporalidade a partir da tríplice estrutura da temporalidade do *Dasein*, em que o presente se articula com os dois êxtases temporais do passado e do futuro.

A temporalidade extática do *Dasein* implica uma compreensão do ser que integra o movimento, não como movimento físico, isto é, como movimento que se verifica no ente que foi e já não é, mas como movimento ontológico que se dá como velamento e desvelamento: é o movimento do ser que se desvela sem sair do seu velamento, sem se esgotar na presença do ente que surge.

Este jogo de velamento e desvelamento compreendido na noção de *aletheia* é caracterizado por Ernildo Stein como um “movimento pendular, de ambivalência” que constitui a dinâmica da existência: “O homem está envolto na ambivalência de velamento e desvelamento. O homem está condenado ao movimento desta ambivalência. Não é apenas aquele a quem ela se dá como velamento e desvelamento. Ele mesmo é velamento e desvelamento. Sua

⁶⁰⁹ Ernildo Stein defende que o constructo do *Dasein* tem como efeito necessário o encurtamento hermenêutico e que resta, portanto, como espaço da filosofia a “revelação” (*Erschlossenheit*) e o que nela se descobre, a estrutura do “como” hermenêutico, inaugurando assim um novo universo especulativo, o universo do sentido. (Cf., Ernildo Stein, *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*, Petrópolis, 1988, 49).

própria constituição é ambivalente. Essa ambivalência do ser-aí no homem é a sua constituição circular.”⁶¹⁰

Esta circularidade ontológica⁶¹¹ que suporta a dinâmica do *Dasein*, enquanto projecto lançado, oscilando entre a autenticidade e a inautenticidade “atrai o ser, na sua relação com o homem, para dentro desta circularidade”, fazendo com que este só possa ser alcançado como velamento, desvelamento. Mas, por outro lado, acentua Ernildo Stein, “esta circularidade é já um resultado do próprio ser na sua ambivalência”.

Para traduzir este movimento ontológico de velamento/desvelamento⁶¹² compreendido na noção de *aletheia*, Heidegger usa, segundo Ernildo Stein, o vocábulo *Wesen*, que Stein traduziu como “manifestação ou acontecer fenomenológico do ser”. Explicando a razão dessa tradução Stein afirma: “Quando falamos em acontecer fenomenológico do ser, apoiamo-nos aqui no método fenomenológico de Heidegger, desenvolvido no § 7 de *Ser e Tempo*. Lá, o filósofo, fiel ao princípio fenomenológico, procura o acesso ao ser assim como a partir de si se mostra, isto é, velando-se no ente: “fenómeno, em sentido fenomenológico sempre é apenas aquilo que constitui o ser”. Acontecer fenomenológico do ser é, assim, um acontecer exclusivo do ser enquanto velamento e desvelamento, em sua ambivalência fundamental. É o que Heidegger pensa pela *aletheia*.”⁶¹³

Segundo Stein, *Wesen*, como acontecer fenomenológico do ser aponta para a temporalidade, patente no vocábulo *anwesen*, “presentear-se”, na dupla dimensão de uma presença que aponta para um velamento de onde surgiu. Porém, nós situamo-nos fora dessa ambivalência e desconhecemo-la, e esse situar-se de fora é precisamente, segundo Heidegger, a característica da *Metafísica*.⁶¹⁴

⁶¹⁰ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, 111.

⁶¹¹ “O constructo *Dasein* que comanda o *encurtamento hermenêutico* [...] significa uma redução para toda e qualquer pretensão de sistema [...] onde se introduziu o universo do sentido [...] é preciso pensar método e objecto, método e sistema, numa relação circular, sem poder propriamente privilegiar um momento como ponto de partida, fundamento.” (Cf., Ernildo Stein, *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*, 53).

⁶¹² “A *hermenêutica do estar-aí* opera num domínio em que imperam três elementos novos na tradição filosófica: a *circularidade*, a *totalidade* (como antecipação) e a *tendência para o encobrimento*.”, Ibidem, 63.

⁶¹³ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, 115.

⁶¹⁴ Ernildo Stein em *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo* sublinha que Heidegger leva a cabo o “encurtamento” do domínio ontológico: 1- elimina a questão teológica, assim como o problema das verdades eternas, do eu transcendental da filosofia; 2 – opera a forclusão do mundo natural da filosofia, pois as leis da física só são quando um estar-aí as formula. (Ernildo Stein, ob. cit., 22-23).

A palavra *aletheia* é descoberta que resultou da meditação heideggeriana da história da filosofia e marcará todo o discurso heideggeriano sobre o ser. Mas, por outro lado, Heidegger não se limita a retomar esse vocábulo grego, mas explora a totalidade das suas ressonâncias: “Assim, radicam na *aletheia* todos os aspectos e gradações do esquecimento e da lembrança. Estas duas categorias perpassam todas as obras numa constância ascendente. À medida que essas duas palavras tomam corpo no pensamento, elas se desdobram em todos os seus ângulos e são de tal modo aproveitadas que, a partir delas, poder-se-ia descobrir uma unidade da obra do filósofo.”⁶¹⁵

A primeira questão a que Ernildo Stein procura responder é - qual a consequência de Heidegger ter conferido a *aletheia* uma dimensão ontológica, como palavra-chave para o pensar do ser? A *aletheia* conduz o pensar do ser segundo uma estrutura ontológica bipolar da lembrança e esquecimento: o ser é esquecimento, pois se retrai e se esconde sob os entes que o velam para o homem que se movimenta na quotidiana familiaridade com os entes. Mas o ser também é esquecimento porque nós estamos inseridos na sua história, e ele suporta essa história como um impensado, que é preciso deixar vir ao nosso encontro, como lembrança. Assim, afirma Stein: “Esquecimento e lembrança são uma atitude própria daquele que quer manter fidelidade ao pensamento do ser. Não é uma atitude escolhida pelo homem, mas um dom do ser. O esquecimento e a lembrança têm um sentido ontológico.”⁶¹⁶

Assim, sublinha Ernildo Stein, o pensamento da diferença ontológica só pode ser pensado dentro desta ambivalência do ser enquanto velamento e desvelamento e foi o esquecimento desse movimento pendular do ser que instituiu a metafísica. Deste modo, a ambivalência do velamento e desvelamento contido na noção de *aletheia* suporta a própria história do ser.

6.2.2. Negatividade e finitude

Segundo Stein, ao pensar o ser como *a-letheia*, Heidegger introduz no ser a negatividade e a finitude, que assumem, no entanto, um significado muito diferente daquele que têm em Hegel, sendo uma das preocupações de Stein,

⁶¹⁵ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, 115.

⁶¹⁶ *Ibidem*, 95.

“evitar a contaminação dialéctica” na compreensão da fenomenologia heideggeriana.⁶¹⁷

Desde *Ser e Tempo* Heidegger afirma que o ser é o nada dos entes, e esta afirmação da negatividade estende-se a toda a sua obra, acompanhando as referências ao ser: ser como recusa, retracção, ausência, subtracção, ocultamento e velamento. Para Heidegger, o ser só se manifesta na exposição do ser-aí ao nada e é finito porque se manifesta sempre na ambivalência do velamento e desvelamento.

Ser e nada co-pertencem-se, mas não porque ambos se apresentam como algo de imediato e indeterminado, como o momento inicial do devir da Ideia em Hegel. O nada e a finitude em Heidegger são pensados positivamente, porque somente assim o ser pode ser experimentado na sua manifestação. Por conseguinte, não se trata, para Heidegger, de inserir um movimento dialéctico que progredisse pelas negações sucessivas até um horizonte de total manifestação da Verdade, mas de conservar a ambivalência das duas faces de manifestação do ser, o desvelamento e o velamento, compreendidos na noção de *aletheia*⁶¹⁸. Citando Heidegger em *Nietzsche*, Ernildo Stein sublinha que Heidegger chama explicitamente a atenção para a necessidade de conservar a dupla face do ser, na sua oposição, sem apelar à dialéctica que “constantemente se insinua onde se fala de coisas opostas”.

Esta insistência na oposição explica que Heidegger se mantenha sempre na problemática da diferença ontológica e reafirme que o ser nunca se manifesta fenomenologicamente sem o ente, somente se podendo dar no interior desta diferença como o nada do ente: “A diferença ontológica nada pode dizer de positivo do ser a não ser que o não-velamento, a negatividade, é a afirmação do ser. A negação do ser que se revela nos entes pelo desvelamento é a afirmação positiva do ser,”⁶¹⁹

⁶¹⁷ Ernildo Stein afirma que Heidegger aceita o lugar que tem a questão do método no pensamento hegeliano, pois aí o método conjuga-se com o próprio movimento do pensamento possuindo um carácter totalizador e especulativo. Contudo Heidegger acentua que a filosofia hegeliana da subjectividade esquece o ser e dissimula a questão fundamental da filosofia. Em Hegel, onde a filosofia atingiu a sua plenitude pelo método especulativo-dialéctico, realiza-se também a plenitude do velamento da questão do ser. (Cf. Ernildo Stein, *A Questão do Método na Filosofia – um estudo do modelo heideggeriano*, 21).

⁶¹⁸ Ernildo Stein afirma que para superar o velamento da questão do ser Heidegger propõe a sua concepção do método fundado num modelo binário: velamento-desvelamento. A aplicação do método fenomenológico visa pensar o ser que, na medida em que está velado, deve ser conduzido ao desvelamento. (Cf. *Ibidem*, 21).

⁶¹⁹ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, 116.

Stein defende que, para Heidegger, o ser na plenitude da sua presença seria necessariamente pensado na figura do ente absoluto da tradição metafísica. Pela negatividade e a finitude, Heidegger conserva-se fiel ao ser como manifestação fenomenológica ou *aletheia*: ele nunca pode ser experimentado na sua plenitude, mas dá-se na ambivalência das suas manifestações histórico-temporais, como jogo entre velamento e desvelamento, na descontinuidade e na ruptura.⁶²⁰

Este acontecer fenomenológico do ser, que é o negar-se, pelo desvelamento no ente, abre no entanto o espaço para múltiplas tentativas de o pensar se pôr à escuta do ser, em instâncias privilegiadas, como a linguagem, a obra de arte, a coisa, etc. Stein chama a atenção para o facto de que este pensar que acolhe o desvendamento do ser se caracteriza pela atenção prioritária a uma esfera ante-predicativa de desvelamento originário: “Este respeito fenomenológico pela palavra, pela obra de arte e pela coisa, que procura surpreendê-las em seu acontecer originário, sem violentá-las com a violência do juízo que as elevaria para a generalidade do ser, somente é possível onde se desenvolveu uma fidelidade à diferença imanente. O juízo já transcende sempre a concreção e atinge o ser e os entes em sua generalidade.”⁶²¹

Assim, esta ontologia da finitude heideggeriana não ambiciona à racionalidade discursiva e auto-legitimadora do sistema hegeliano, nem aspira situar-se num horizonte transcendental onde possam ser captadas as essências. Heidegger, com o seu pensar do ser aspira, sim, a penetrar na concretude desse acontecer ante-predicativo, e aí mostrar o ser na ambivalência do velamento e do desvelamento. A tarefa da filosofia é, portanto, para Heidegger captar o ser no seu desvelamento e velamento por meio de um método adequado que será a fenomenologia esboçada em *Ser e Tempo*.

Stein analisa detalhadamente a reformulação heideggeriana do conceito de fenomenologia, enfatizando o caminho de ruptura com a fenomenologia de Husserl, pela tomada em consideração da realidade do ser-no-mundo, do mundo da vida. A ideia de fenomenologia como um mostrar das coisas em si mesmas como a partir de si se mostram está, segundo Stein, ligada à

⁶²⁰ “Em ambos os métodos, tanto no especulativo-dialéctico como no especulativo-hermenêutico, revela-se uma pretensão de totalidade. Com uma diferença: enquanto no primeiro esta totalidade é dada como real, no segundo é apenas um movimento que jamais se plenifica, um movimento de antecipação de sentido.” Ernildo Stein, *A Questão do Método na Filosofia...*, 25.

⁶²¹ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, 128.

compreensão do ser como *aletheia*; “Somente à medida que a *aletheia* perpassa toda a obra de Heidegger está nela presente também a fenomenologia. A *aletheia* inspira a fenomenologia, mas a fenomenologia é a via de acesso ao ser que acontece como *aletheia*, como velamento e desvelamento.”⁶²²

Assim, Stein exclui aquela interpretação de Heidegger segundo a qual poderíamos distinguir na sua obra uma primeira fase “fenomenológica” e uma segunda fase dominada pela tentativa de dizer o ser através de uma reformulação poética da linguagem. Segundo Stein a fenomenologia está omnipresente na obra de Heidegger, coincidindo com o próprio binómio velamento/desvelamento do ser: pensar o ser que se apresenta enquanto se retira é coincidir com o ser enquanto fenómeno.⁶²³ Deste modo, mesmo quando já não é a analítica existencial que ocupa o centro do pensamento heideggeriano, mas sim a meditação sobre o próprio sentido do ser, a fenomenologia continua “silenciosamente” presente, orientando a discussão do sentido do ser. E a história do ser, enquanto Heidegger procura penetrar no impensado dos textos da tradição filosófica, abre caminho para um conjunto de reflexões fenomenológicas sobre a história da filosofia.

A negatividade e a finitude que caracterizam o pensamento heideggeriano do ser devem, como acima vimos, evitar qualquer contaminação “dialéctica”. Trata-se de manter a negatividade e a finitude, assumindo-as positivamente, como o único caminho de acesso ao ser, e esse caminho é o da fenomenologia.

6.2.3 A circularidade da questão ontológica

Analisando o existenciário da compreensão, Stein sublinha que o *Dasein*, na medida em que se projecta em direcção ao poder-ser, antecipa já uma compreensão do ser. Heidegger demonstra, assim, sublinha Stein, a existência duma compreensão pre-ontológica do ser: “[...] enquanto existência o ser-aí é

⁶²² *Ibidem*, 182.

⁶²³ Stein sublinha que a tarefa fundamental da filosofia é, para Heidegger, captar o ser no seu velamento/desvelamento através de um método e horizonte adequados: o método será o da fenomenologia, o horizonte será o tempo. Cf. *A questão do Método na Filosofia...*, 42.

compreensão e essa compreensão é implícita compreensão de ser.”⁶²⁴ O que aqui importa, porém, sublinhar é que, pela compreensão prévia, que é a abertura do ser-aí, nós já levamos sempre conosco o sentido que buscamos, e que este horizonte antecipador prévio apenas pode ser explicitado e desenvolvido por uma tematização ontológica. A interrogação pelo ser tem, assim, uma estrutura circular, tomando como ponto de partida a pré-compreensão e desenvolvendo-a explicitamente no contacto com as coisas mesmas.

Ora, a primeira consequência desta estrutura circular da interrogação ontológica é que, ao perguntar pelo ser, a filosofia pergunta simultaneamente pelas condições de possibilidade da própria filosofia e abre caminho para a sua própria supressão. No entanto, simultaneamente, sublinha Stein, a circularidade da interrogação ontológica mostra a impossibilidade de uma resposta definitiva à questão do ser e, por conseguinte, a possibilidade da filosofia.⁶²⁵

A necessidade de repetidamente repor a questão ontológica radica, antes de mais, na própria estrutura temporal da existência, pois a explicitação das estruturas do ser-aí mediante a fenomenologia hermenêutica veio precisamente a demonstrar que o horizonte a partir do qual se compreende e explicita algo como o ser é o tempo.

Ora, sublinha Stein, se o *Dasein* oscila entre um exercício apropriado e inapropriado da temporalidade extática, então ele corre sempre o risco de falhar as antecipações de sentido, e a abertura e o ocultamento pertencem-lhe de forma igualmente originária⁶²⁶, Assim qualquer caminho trilhado para a

⁶²⁴ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, 246.

⁶²⁵ Stein sublinha que Heidegger, ao questionar o ser no tempo e a partir da temporalidade do ser-aí, movimenta-se na finitude e compreende a questão do ser fora da tradição metafísica. Ele coloca a questão do ser através do círculo hermenêutico que repousa sobre a constituição circular do ser-aí: este movimenta-se no ser na medida em que o ser nele se manifesta e o sustenta. Cf. *A Questão do Método na Filosofia...*, 42.

⁶²⁶ “Para Heidegger, a fenomenologia de modo algum pode corresponder às exigências de radicalidade husserliana de autofundar a própria facticidade na total transparência, O facto de o ser-aí ser facticidade faz com que ele seja irreduzível a uma total transparência reflexiva. Sua facticidade é existência. A “essência” do ser-aí o é sua existência (34), é uma afirmação que Heidegger insere no início de *Ser e Tempo* e que aponta para a irreduzibilidade de o ser-aí, porque este é existência e, como tal, deveria ser posto entre parêntesis para se proceder à sua redução eidética. Não sendo, porém, essência, a redução é impossível; e uma vez posto entre parêntesis não mais se recuperaria para a reflexão, pois sem existência o ser-aí não é mais.”, Ernildo Stein, *A Questão do Método na Filosofia...*, 48.

elucidação da pergunta ontológica fundamental está sujeito a uma revisão imposta pelo próprio movimento do caminhar⁶²⁷.

Para Ernildo Stein o que caracteriza a interrogação heideggeriana pelo ser e a verdade é, precisamente a sua fidelidade a esta circularidade que ele vai radicalizando e aprofundando: “A temporalidade ek-stática, que se revelará como sentido do ser do ser-aí, isto é, da preocupação, será, por sua vez, o horizonte, a estrutura antecipadora, para a compreensão do sentido do ser em geral. Nessa perspectiva se estabelecerá novamente apenas em outro plano, uma estrutura circular enquanto a temporalidade do ser-aí brota da temporalidade do ser, ainda que esta somente seja atingida, previamente na temporalidade do ser-aí. Esta é a dimensão em que se estabelece a viravolta.”⁶²⁸

Assim, a *Kehre*, ou a “reviravolta”⁶²⁹, como traduz Stein, seria uma explicitação da circularidade da interrogação ontológica: nela se estabelece uma compreensão ontológica circular pois se afirma que, se por um lado o homem projecta o sentido como horizonte para compreender o ser, essa projecção resulta do próprio ser que utiliza o homem para projectar o próprio horizonte em que se manifesta.

Assim, “na relação mútua o ser e a verdade e o ser-aí condicionam-se mutuamente, ainda que num momento se revele a hegemonia de um dos pólos.”⁶³⁰ O impasse experimentado por Heidegger em *Ser e Tempo* residiria na impossibilidade de pensar a finitude simplesmente a partir do ser-aí e a *Kehre* é, para Ernildo Stein, o destino necessário de todo o pensamento que queira pensar positivamente a finitude da interrogação pelo ser e pela verdade: na “viravolta” passa-se a pensar a finitude a partir do ser e da sua manifestação como velamento e desvelamento.

Stein mostra que, desde *Ser e Tempo*, a preocupação que se impõe a Heidegger é o sentido do ser e que o aí do *Dasein* é a abertura em que se

⁶²⁷ “A fenomenologia heideggeriana vigiará o âmbito do velamento e desvelamento em que residem todas as essências. Este âmbito é o lugar em que se dá a abertura do ser no ser-aí.”, *Ibidem*, 48/49.

⁶²⁸ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude- Estrutura e Movimento da interrogação heideggeriana*, 255.

⁶²⁹ Ernildo Stein sublinha que, enquanto a fenomenologia é utilizada para a analítica da facticidade e da existência, ela é hermenêutica e passa a movimentar-se *num círculo hermenêutico*. Mas na *Kehre* a estrutura circular do ser-aí converte-se no movimento da história do pensamento pelo qual ele se volta para o ser. O carácter hermenêutico da fenomenologia toma então um sentido mais radical, determinando-se já não a partir do homem, mas do ser. Cf. *A Questão do Método na Filosofia...*, 111.

⁶³⁰ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, 37.

coloca o sentido do ser. Para designar este “sentido do ser em geral”, distinguindo-o do “ser do ente”, Heidegger recorre já nesta obra à palavra “mundo”: é o ser-no-mundo que sustenta a abertura, o sentido, a verdade e o desvelamento enquanto ligados ao ser. Depois de 1930, na viravolta, é o mundo, no seu acontecer concreto que sustenta a abertura, o sentido e o desvelamento enquanto ligados ao ser: o mundo em seu sentido originário, será o âmbito em que acontecem todos os sentidos e em que se dá toda a transcendência.

Ernilo Stein procura, pois, mostrar em Heidegger uma ontologia da finitude que é simultaneamente uma fenomenologia hermenêutica do *Dasein* e uma ontologia que pensa o ser numa fidelidade fenomenológica à sua manifestação como velamento/desvelamento. Uma tal ontologia, explica Ernilo Stein, “procura compreender o ser a partir da finitude do ser-aí e procura compreender a finitude do ser-aí a partir do ser. Nisto reside o círculo hermenêutico ontológico.”⁶³¹

Em segundo lugar, Ernilo Stein pergunta qual a característica mais importante deste novo paradigma hermenêutico, e a essa questão dá uma inequívoca resposta, a que volta repetidamente ao logo da sua obra: a sua circularidade. A *aletheia*, segundo Ernilo Stein, é caracterizada pela circularidade que já está implicitamente contida na tarefa do pensar, que é precisamente pensar o esquecimento como esquecimento trazendo-o assim à lembrança. Assim, o pensar não visa produzir o novo, mas sim recuperar o originário e Heidegger poderá afirmar que a penetração na essência da metafísica é a penetração na essência do esquecimento do ser.

A circularidade deste paradigma está patente, segundo Stein, de forma mais saliente na noção de *Ereignis* que, como é sabido, desempenha um papel central no pensar do ser do “segundo Heidegger”. “Se pensarmos, enfim, a palavra-chave do pensamento de Heidegger, onde domina a força da *aletheia* - a palavra *Ereignis*, ou “acontecimento-apropriação” - descobriremos nela a mesma ambivalência do dar-se recíproco do velamento e desvelamento, num movimento de apropriação e transpropriação entre ser e homem. É no

⁶³¹ *Ibidem*, 47.

“acontecimento-apropriação” que Heidegger resume o encontro da constituição circular do ser-aí com o ser da viravolta.”⁶³²

O *Ereignis*, ou acontecimento - apropriação, designa precisamente o instante do desvelamento do ser, que nesse desvelamento se reserva e oculta, e uma recíproca apropriação do ser e do ser-aí, ou o instante em que a ek-sistência se expõe ao desvelamento do ser é por ele expropriada. O *Ereignis* instaura um movimento de compreensão ontológica circular em que o ser-aí compreende o ser, sendo ele mesmo com-preendido pelo ser. A consumação desta circularidade ontológica é o acontecer da verdade que se dá ao homem, não na figura duma verdade intemporal a que ambicionava a metafísica, mas sob o modo de um desvelar-se histórico-temporal que se legitima a si mesmo na figura da circularidade.

Assim, podemos entender a viragem heideggeriana não como um facto histórico que diz respeito à evolução peculiar do seu pensamento, mas como o destino de todo o pensar do ser que quer pensá-lo radicalmente e que, por isso mesmo, tem que entrar dentro do círculo de forma adequada, para utilizar uma expressão de Heidegger: “Não basta pensar o ser a partir do seu horizonte (transcendental) privilegiado, o ser-aí. Superando-o, é preciso partir do próprio ser para compreender a possibilidade “transcendental” do ser-aí. Esta é a viravolta, o segundo Heidegger. Ainda aí o filósofo se movimenta na ambivalência que perpassa o seu pensamento desde a intuição originária e originante da *aletheia*.”⁶³³

6.2.4. *Linguagem e finitude*

No ensaio *Em busca de uma Ontologia da Finitude* de 1969, Stein retoma esta temática da finitude, integrando a ontologia heideggeriana da finitude numa problemática geral aberta com a filosofia transcendental kantiana.

Segundo Stein, depois de Kant, a busca da transcendência refluíu para a subjectividade, tendo perdido a sua vinculação com o ser, e o eu é ele mesmo absolutizado na figura do Eu transcendental.

⁶³² *Ibidem*, 116.

⁶³³ *Ibidem*, 116.

As filosofias da existência, precisamente porque retomaram a questão do ser a partir do homem, teriam, pela primeira vez possibilitado pensar a transcendência a partir da existência. Com estas filosofias da existência e a sua ontologia da finitude, a busca da transcendência é retomada numa nova direcção: ela é a experimentação positiva da condição finita do homem, - o transcender é um esforço para penetrar nas raízes da finitude do homem, é o experimentar da “feliz resistência do ar que é condição de o homem poder conhecer-se em sua profundidade.”⁶³⁴

Segundo Ernildo Stein, Kant abriu caminho para esta perspectiva de Heidegger, mostrando-lhe que a transcendência não pode ser buscada nos objectos, mas numa viragem do sujeito para si mesmo. Para designar este movimento de busca da transcendência nessa volta a si mesmo levada a cabo pela ontologia heideggeriana, Stein usa o termo “rescendência”. Pela rescendência o homem desliga-se de qualquer absoluto e procura o ser na compreensão de si mesmo e da sua finitude.

A rescendência significa, assim, o abandono da transcendência no movimento vertical em direcção ao Absoluto ou às essências da Metafísica, como também e simultaneamente, a “desabsolutização” do homem, em que ainda insistia a filosofia transcendental, quer na modalidade do criticismo neo-kantiano, quer na modalidade fenomenologia husserliana que hipostasiava o sujeito no “fixismo do Eu Puro”.

A rescendência apela para uma filosofia da subjectividade concreta que consegue resguardar simultaneamente o ser e a finitude – ela aponta para um regresso a si mesmo para experimentar a finitude do homem concreto, como lugar de todas as filosofias.

Ainda no mesmo artigo, Stein retoma o problema da linguagem, já abordado em *Compreensão e finitude*. Aí Stein mostrara que, embora Heidegger tenha deixado de lado, durante certo tempo, os nomes “hermenêutica” e “hermenêutico”, ele retoma após a reviravolta, num outro sentido, a hermenêutica - a vinculação hermenêutica do homem com o acontecer do ser como fenómeno é pensada depois da “reviravolta” como um ser solicitado pelo próprio ser, para “trazer uma comunicação” e “guardar uma mensagem”. O

⁶³⁴ Ernildo Stein, “Em busca de uma Ontologia da Finitude”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XIX, fasc. 76, Out/Nov 1969, 405.

desvelamento do ser acontece na linguagem, que é agora já não apenas um existenciário do *Dasein* como era dito em *Ser e Tempo*, mas a “a casa do ser”. Assim, afirma Stein: “A manifestação hermenêutica que o homem realiza do ser enquanto fenómeno é a própria mensagem que recebe do ser. Se o homem realiza um papel hermenêutico é porque o ser faz com que ele comunique e, assim, possibilite a comunicação de sua mensagem. [...] Heidegger afirma que o que determina a vinculação hermenêutica do homem com o acontecer do ser, enquanto fenómeno, é a linguagem.”⁶³⁵

Comentando a afirmação da *Carta sobre o Humanismo*, segundo a qual “a linguagem é a casa do ser”, Stein afirma que, para Heidegger, a linguagem está ligada à compreensão do ser pelo aí do ser-aí: ela é o aí, ou a clareira em que o ser se manifesta. Depois da viravolta, sublinha Stein, é o ser mesmo que instaura no homem a sua casa, produzindo a linguagem e esta é a própria essência do homem enquanto ek-sistência.

A linguagem é, pois, o lugar onde se manifesta o ser, não como um habitáculo onde seria abrigado o ser, como um objecto transportável, mas sim como o acontecer fenomenológico do ser. A linguagem, tal como o ser, afirma Stein, não é considerada por Heidegger como algo estático, mas como um acontecer. Enquanto a linguagem fala, acontece nela o ser. Falar da linguagem exige, portanto, simultaneamente ouvir a linguagem e ser solicitado por ela, no seu acontecer, ou seja, o falar da linguagem deve romper com todos os paradigmas anteriores da filosofia da linguagem ou da lógica, para se movimentar no interior do movimento circular de um dizer que apenas pode dizer, enquanto escuta a linguagem no seu dizer do ser.

A palavra-chave para dizer a linguagem, enquanto linguagem essencial é, sublinha Stein, no segundo Heidegger, “*Ereignis*”. Na palavra, pensada como *Ereignis* (acontecimento-apropriação), mostra-se a actividade manifestadora, doadora, presentificadora do ser (*Seyn*). A linguagem, enquanto *Ereignis*, é, contudo, palavra precária e ambivalente, por conter em si simultaneamente o velamento e o desvelamento: “[...] a circunstância mais problemática é o próprio facto de a linguagem como o dizer essencial ter ao lado de sua força desveladora uma força veladora... O facto de a própria palavra essencial ser, simultaneamente, velamento e desvelamento marca a palavra com uma

⁶³⁵ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e Movimento da interrogação heideggeriana*, 197.

ambivalência a que é preciso ser fiel, fidelidade que exige um ficar suspenso sobre a própria precariedade do dizer.”⁶³⁶

Esta fidelidade à precariedade do dizer implica, segundo Stein, a humildade de assumir a palavra como um “aceno” que pode acenar de múltiplos modos, sem nunca se confundir com o de onde e para onde se acena.⁶³⁷ Esta fidelidade à precariedade do dizer é simultaneamente o sinal distintivo do pensar e do poetar.

É a esta fidelidade à precariedade da linguagem que Stein refere um conjunto de recursos de estilo do discurso heideggeriano, designadamente a utilização da forma verbal arcaica de “*Wesen*”, ou outros recursos estilísticos como forma “*Seyn*”, que é um modo de distinguir o Ser do ser dos entes (*sein*), a substituição do “é” por dois pontos (:), ou então por “designa”, “significa”, “dá-se”, como modo de evitar a operação de total desvelamento implicada na forma predicativa do discurso.

Por outro lado, Heidegger veio realizando uma aproximação ao dizer da poesia: “As preocupações com a linguagem se desenvolvem intensamente, no segundo Heidegger, numa intensidade paralela à da preocupação com o ser e vice-versa. É por isso que os diversos modos com que Heidegger diz o ser na vira-volta são já, ao mesmo tempo, ensaios da linguagem para dizer o ser. Nesse sentido deve ser interpretada também sua dedicação aos poetas. Não é uma tentativa de diluir a interrogação pelo ser na poesia. É uma descoberta de que na linguagem dos poetas reside mais próxima a possibilidade de dizer o ser.”⁶³⁸

Assim, a tarefa do pensador, que para Heidegger seria vigiar a ambivalência e sustentar a interrogação ontológica no círculo da finitude, exige uma profunda ruptura com a linguagem da tradição metafísica, assim como a exploração de potencialidades esquecidas das línguas naturais. Stein reitera, em *Em busca de uma Ontologia da Finitude*, que esta tarefa exige o abandono da linguagem da metafísica e a busca inventiva duma linguagem experimental, capaz de

⁶³⁶ *Ibidem*, 376.

⁶³⁷ A ambiguidade da terminologia heideggeriana deve, segundo Stein, ser correlacionada com o binómio velamento/desvelamento que comanda tanto a analítica da existência como a história do ser. Na perspectiva do pensador brasileiro a linguagem é manipulada por Heidegger de modo a que se aproxime cada vez mais da estrutura ambígua e circular dum processo de compreensão que se move na relação circular do ser-aí com o ser. Cf. *A Questão do Método na Filosofia...*, 114.

⁶³⁸ Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, 364.

assumir a temporalidade da palavra: “Numa filosofia do absoluto a linguagem humana é feita à imagem e semelhança de uma linguagem plena e absoluta. Enquanto que na filosofia da finitude a linguagem humana é desprovida de modelo, é construída experimentalmente. Ele sabe que uma linguagem absoluta somente é possível onde existe e é acessível o objecto absoluto e o sujeito absoluto. O que dissemos antes do conceito pode ser dito aqui a respeito da palavra: Não, a palavra é a força do tempo, mas o tempo é a força da palavra. O poder da palavra nasce precisamente da temporalidade que carrega em si e não, como na tradição metafísica, em que o poder do tempo nascia da palavra absoluta que em si ocultava.”⁶³⁹

7. O desvendamento do ser como hermenêutica

7. 1. Emmanuel Carneiro Leão

7.1.1. A novidade da hermenêutica heideggeriana

No ensaio *Heidegger e Wittgenstein - insensatez ou esquecimento da Metafísica* Emmanuel Carneiro Leão traça um mapa da filosofia contemporânea, destacando as “diferenças existenciais na geografia cultural do ocidente”.

Assim, segundo o pensador brasileiro, poderíamos pensar nesta geografia do Ocidente duas regiões: uma de cunho mais anglo-saxão com irradiações para a Escandinávia e para a Rússia, outra com cunho mais franco-germânico com irradiações para o Sul da Europa e América Latina. Se na primeira destas regiões encontra eco a tentativa de Wittgenstein de demonstrar que toda a metafísica, sendo destituída de sentido, é uma insensatez, oriunda de uma incompreensão lógica da língua nos nossos discursos, na segunda encontrou eco a repetição da tradição metafísica por Heidegger, visando não competir com ela, mas “despedi-la”.

Contudo, sublinha Carneiro Leão, pensados à luz dum Pensamento Radical que pensa o pensar referindo-o às raízes da sua proveniência, no jogo das suas diferenças, essas duas obras abrem-se para a Identidade, uma vez que

⁶³⁹ Ernildo Stein, “Em busca de uma Ontologia da Finitude”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XIX, fasc. 76, Out/Nov 1969, 402.

não apenas Wittgenstein, mas também Heidegger suspeitam a Metafísica de insensatez. Nesta suspeita, Heidegger e Wittgenstein encontram-se, aliás, com as críticas de Marx, Nietzsche e Freud à Metafísica que também a colocam sob a mesma suspeita.

Segundo Carneiro Leão estes autores no seu conjunto constituem o horizonte actual do “pensamento crítico” em que nos movemos e com esse horizonte terá de confrontar-se um Pensamento Radical. A questão que deve colocar a si mesmo este “Pensamento Radical” dirige-se tanto à tradição metafísica vigente, quanto a este horizonte crítico aberto pela filosofia contemporânea, para perguntar até que ponto este se insere na tradição que critica e dela depende: “A questão, que um Pensamento Radical impõe aqui, refere-se à metafísica vigente na sua própria suspeita de insensatez. Como se relaciona o pensamento crítico da suspeita com a insensatez da metafísica criticada? Até que ponto e em que nível o modelo de pensamento de um se insere ainda no âmbito da insensatez criticada pelo outro?”⁶⁴⁰

Em *A Morte do Pensador*⁶⁴¹, Carneiro Leão retoma esta questão no contexto de uma reflexão sobre o significado da obra de Heidegger no seu conjunto e da clarificação da relação do pensador alemão com a tradição filosófica. Carneiro Leão sublinha aí que a originalidade de um pensamento não é a sua novidade, mas a “originalidade com que acolhe recolhe o apelo de futuro de uma tradição histórica”, considerando que essa fidelidade às origens é a marca característica do pensamento de Heidegger.

Essa fidelidade encontra-a Carneiro Leão na afinidade de Heidegger com o não-saber socrático: tal como o pensador do Oráculo de Delfos não negou, nem afirmou coisa alguma, mas apenas assinalou o retraimento do mistério, em toda a negação e afirmação, assim também Heidegger procurou sempre reconduzir o pensamento “ao mistério da sua fecunda identidade”.

Heidegger ter-se-ia confrontado com a história da filosofia e as suas diferenças, pensando-as como peripécias que atestam a impossibilidade radical da onipotência do pensar e a impossibilidade de este se apossar e possuir a identidade de sua essência.

⁶⁴⁰ Emmanuel Carneiro Leão, “Heidegger e Wittgenstein - insensatez ou esquecimento da Metafísica“, in *Aprendendo a Pensar*, vol. 1, Petrópolis, 1976, 136.

⁶⁴¹ Emmanuel Carneiro Leão, “A Morte do Pensador”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 142.

Heidegger seria assim, ao lado de Nietzsche, o mais socrático e trágico dos pensadores modernos - esse socratismo de Heidegger faria dele um pensador intempestivo, que atenta contra os hábitos de pensar e os limites do dizer impostos tanto pela tradição filosófica, como também pela linguagem actual da técnica e da ciência. Esta discursividade da metafísica e da ciência, estruturando-se de acordo com uma mesma sintaxe e uma mesma semântica, é directamente visada e posta em causa pelo pensamento de Heidegger que face a estas assume uma feição desconstrutiva e libertadora.

O carácter negativo e desconstrutivo da hermenêutica heideggeriana é posto, porém, em correlação estreita com a sua dimensão positiva: ela aponta positivamente para o domínio impensado que sustenta os discursos metafísicos como sua origem esquecida.

Esse retorno às origens da Metafísica não é - sublinha Carneiro Leão em *O Itinerário do Pensamento de Heidegger* - a tentativa de fazer renascer os pensadores pré-socráticos, como por vezes se pensa, mas “a imposição de um pensamento de essencialização (*das Wesentliche Denken*, diz Heidegger) um pensamento, que a partir da própria essencialização da metafísica, procura superar-lhe o esquecimento da verdade do ser.”⁶⁴²

Neste ensaio, o pensador brasileiro mostra que, para Heidegger, o esquecimento da verdade do ser, que na era da técnica da ciência atinge o seu paroxismo e o seu máximo vigor histórico, é o fundamento impensado de toda a tradição metafísica. O ser, operando segundo a dialéctica da “re-velação da diferença ontológica”, retraindo-se e velando-se, revela o ente, lançando o pensar no jogo da dialéctica do fundado e do fundamento: “A verdade do ser, retraindo-se e velando-se em si, extrai e revela o ente na divergência e convergência entre fundamento e fundado. Jogado por tal dialéctica, o pensamento metafísico se edifica em duas dimensões. Enquanto estruturado na diferença *lógica* de ente e ser, reconduz o ente ao fundamento de possibilidade próximo em seu ser e remoto no ser supremo.”⁶⁴³

Ora, diz Carneiro Leão, o horizonte dentro do qual pensam os pensadores da tradição ocidental exclui directamente e ao mesmo tempo inclui obliquamente a

⁶⁴² Emmanuel Carneiro Leão, “O Itinerário do Pensamento de Heidegger”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 124.

⁶⁴³ Emmanuel Carneiro Leão, “O Itinerário do Pensamento de Heidegger”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 124.

dimensão do não pensado, isto é, a dimensão da Verdade do ser, sendo por isso a dimensão do não pensado o mais importante legado que, segundo Heidegger, nos pode oferecer um pensamento.

Assim, o que distingue a hermenêutica heideggeriana de qualquer hermenêutica científica é que esta última se limita ao *pensado* pelos filósofos da tradição - para *ela legado e pensado* coincidem; enquanto a hermenêutica heideggeriana visa o não pensado, como o legado essencial do pensamento da tradição.⁶⁴⁴

7.1.2. *Hermenêutica e Teologia*

Em *Hermenêutica, Revelação, Teologia* Emmanuel Carneiro Leão explicita o sentido heideggeriano de “hermenêutica”, distinguindo o seu sentido originário de um sentido secundário e derivado. No sentido originário, a hermenêutica é já sempre o homem, enquanto articula a compreensão do mundo na fala e a exerce enquanto linguagem fáctica ou língua. Neste primeiro nível a hermenêutica não resulta de nenhuma decisão, mas da necessidade em que o homem sempre está de interpretar o mundo à volta.

A hermenêutica, neste primeiro e originário sentido, não é teoria nem processo de interpretação, mas sim a vida da linguagem, enquanto ela é efectivamente exercida como pluralidade das línguas: “O homem é a vida da Linguagem, tanto no sentido de que sua humanidade chega a si mesma na passagem recíproca da língua para a Linguagem como no sentido de que na sua humanidade a Linguagem se dá enquanto se retrai como língua.”⁶⁴⁵

Ainda a este primeiro nível, a hermenêutica guarda, sublinha Carneiro Leão, a sua relação com o mistério, pois ela é “o acontecer da Linguagem do Mistério na estrutura da língua”.

A um segundo nível a hermenêutica é já interpretação consciente de si mesma, sem que, contudo, toda a interpretação se possa considerar hermenêutica: com efeito, esclarece Carneiro Leão em *Hermenêutica do Mito* “nem toda a

⁶⁴⁴ “Emmanuel Carneiro Leão distingue três níveis de hermenêutica, denominando-os respectivamente hermenêutica fenomenológica, hermenêutica psicanalítica e hermenêutica existencial. Privilegia esta última, na suposição de que permite descer até à dinâmica que estrutura a história.”, António Paim, *A Filosofia Brasileira Contemporânea*, 120.

⁶⁴⁵ Emmanuel Carneiro Leão, “Hermenêutica, Revelação, Teologia”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 220.

interpretação é uma hermenêutica. Somente aquela que descer até à dinâmica que estrutura a história.”⁶⁴⁶ Destacando o que marca uma determinada interpretação como “hermenêutica”, Carneiro Leão, parafraseando Heidegger, lembra que o verbo *hermeneuein* significa transmitir, trazer mensagens, sendo Hermes o mensageiro dos deuses: “*Ho herneneús* pode ser posto em referência com Hermes, o mensageiro dos deuses. Ele traz e transmite a mensagem do destino que trama as vicissitudes da história dos homens.”⁶⁴⁷

No ensaio *Hermenêutica, Revelação e Teologia*, Carneiro Leão esforça-se por delimitar o âmbito da hermenêutica, em relação ao sentido corrente da hermenêutica, considerada como o conjunto de leis, métodos, técnicas e teorias de interpretação “aplicáveis, indiferentemente, aos diversos tipos de textos. Neste sentido corrente, a hermenêutica é definida como a ciência que faz “a leitura do sentido de uma estrutura significativa em sua intenção significativa dentro de uma comunidade linguística.”⁶⁴⁸

Em flagrante ruptura com este pensamento objectivo da ciência hermenêutica, a hermenêutica heideggeriana, ou hermenêutica existencial, parte do princípio que qualquer interpretação se vincula a uma pré-compreensão do ser daquilo que se visa interpretar, procurando enraizar-se num âmbito de sentido mais originário, e nele fundar as suas decisões hermenêuticas⁶⁴⁹. Estas decisões hermenêuticas não são, porém, nunca arbitrárias, mas são-lhe impostas pela “situação da existência”. Esta situação da existência, porém, não é, sublinha Carneiro Leão, um facto, mas uma imposição da “época de mistério” em que se situa o intérprete: “A situação da existência, porém, nunca é um simples fato. Inclui sempre o projecto de transcendência do Nada em cuja força o pensamento emerge das circunstâncias e fatos de uma dada imersão histórica. Uma interpretação essencial nasce sempre de uma reflexão sobre e a partir da época de mistério em que interpreta o intérprete.”⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ Emmanuel Carneiro Leão, “Hermenêutica do Mito”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 196.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, 196

⁶⁴⁸ Emmanuel Carneiro Leão, *Aprendendo a Pensar*, 1, 218.

⁶⁴⁹ Para a elaboração desta temática teve um papel relevante a confrontação com a hermenêutica psicanalítica, levada a cabo nos círculos de estudos integrados por psicanalistas e orientados por Emmanuel Carneiro Leão. Escreveu em colaboração com Fábio Lacombe, um livro intitulado *Existência e Psicanálise* (Tempo Brasileiro, 1975). Cf. António Paim, *A Filosofia Brasileira Contemporânea*, 120.

⁶⁵⁰ Emmanuel Carneiro Leão, “Hermenêutica, Revelação, Teologia”, in *Aprendendo a Pensar*, Petrópolis, 1, 213.

Esta hermenêutica não é pois, científica, nem enuncia propriamente um saber seguro de si mesmo, que possa possuir-se como certeza, mas contém em si uma referência à “época de mistério” em que se situa.

É a partir desta referência que podemos pensar a sua relação negativa com a Teologia. Uma reflexão radical sobre a actual época da existência mostra-nos que ela é dominada pela transiência, isto é, pelo projecto fundamental de uma existência trabalhada pela provisoriedade de tudo e de todos, jogada pelo ritmo acelerado que tudo condena ao efémero. Num tal mundo Deus está tão distante que já não há lugar para o sagrado, pelo que o homem actual não pode aceitar os dogmas, as sentenças e decisões de uma teologia como a linguagem salvífica de Deus.

Para Carneiro Leão, é precisamente desta recusa que a nossa época opõe à racionalidade e à discursividade da Teologia que vem o apelo hermenêutico, como apelo do próprio mistério a manter-se na sua vigência misteriosa: “Na raiz mais íntima do seu ser, o homem nunca é ele mesmo, mas é sempre o movimento de reconduzir-se ao mistério, ou seja, o homem é sempre ele mesmo porque constantemente está reconduzido ao mistério.”⁶⁵¹

Para esta hermenêutica existencial, o homem é, como para Nietzsche, uma ponte para além de si mesmo, que, por isso, deve ter o vigor de deixar ser o mistério - e o mistério não é nunca o passageiro e o transiente, mas o mais permanente e originário. A hermenêutica é, assim, uma “nesciência”, ou uma “*indocta* ignorância”, que pertence de forma essencial à ciência: “Esta nesciência nesciente do mistério que se dá enquanto se retrai em nossa época de mistério é o princípio fundamental de toda a hermenêutica digna desse nome.”⁶⁵²

Esta hermenêutica existencial assume a força nadificante do não, que age por toda a parte, como negação do sagrado, e assume que o dia dos deuses (*Götterttag*) chegou ao ocaso no ocidente, fazendo com que os homens e as coisas já não estejam “reunidos de modo visível e natural no seio de Cristo”. Assumindo a morte de Deus como destino epocal do ser, a hermenêutica existencial sabe que uma nova *parusia* não depende do homem, podendo

⁶⁵¹ *Ibidem*, 217

⁶⁵² *Ibidem*, 218.

apenas caber-lhe e ele o papel de recuperar a sensibilidade para o mistério da existência.

Esta hermenêutica existencial, a que Emmanuel Carneiro Leão chama também Pensamento Essencial, aponta assim para uma “conversão” que não é, no entanto, uma conversão religiosa: “O que resta ao homem é apenas preambular a fé, convertendo-se para a sua Essência. Nesta conversão recupera a sensibilidade para o mistério da existência, o destino do Ser, que, em irrupções súbitas de sua verdade abre o caminho da História dos entes. Converter-se é mudar de pensar. Cumpre abandonar o pensamento esquecido na objectividade dos entes e absorto na eficiência do real para se poder recuperar a serenidade do Pensamento Essencial, que pensa a Verdade do Ser, prorrompendo em adventos repentinos sobre a essência dos entes.”⁶⁵³

Ora, o pensamento essencial é o pensamento da mudança do pensar, da metanóia, que é precursor do sagrado, mas que não conduz a nenhuma fé particular. Ele é re-volucionário, no sentido em que re-voluciona os hábitos de pensamento, concentrando-se naquelas negações que lhe permitem rasgar um novo horizonte: a sua negatividade deve atingir as formas metafísicas, teológicas e religiosas com que a Divindade foi sepultada na história do Ocidente. A metanóia do pensamento essencial renuncia a todas as representações tradicionais de Deus, contaminadas pela metafísica: “A metafísica se apoderou de todas as palavras, de toda a gramática e de todas as linguagens, transformando-as em outras tantas funções da sua estrutura onto-teo-lógica.”⁶⁵⁴

Esta estrutura onto-teo-lógica está subjacente, segundo Carneiro Leão, tanto ao humanismo, como ao monoteísmo, contaminando toda a linguagem usada para falar de Deus, e pervertendo toda a relação do homem com o ser.

Explicitando esta estrutura onto-teo-lógica, Carneiro Leão afirma que esta é uma estrutura que integra o ôntico, o *theos* e o lógico, sendo este o dominante e a força estruturante. “A metafísica é onto-teológica porque é lógica. E, por ser lógica, abandona a diferença como diferença, dinamiza uma ontologia sem Ser

⁶⁵³ Emmanuel Carneiro Leão, “Cristo e a Re-volução do Pensamento”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 226.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, 229.

e uma teologia sem Deus, instala um sistema de controlo e promove uma História sem mistério.”⁶⁵⁵

A lógica é uma estrutura “hipotática” das ideias que funda as ideias umas nas outras, incitando à procura dum último fundamento, como *principium essendi et cognoscendi* de toda a realidade. Sendo lógico, o itinerário até Deus desenvolve-se no elemento do puro pensar e acaba, em Hegel, por identificar o ser e pensar. Em Hegel podemos compreender claramente a afirmação de Heidegger de que a metafísica é lógica, como onto-lógica, na medida em que pensa o ente no seu todo na dinâmica do fundamento e fundado e é teologia porque essa dinâmica do fundamento é a do Absoluto que se pensa a si mesmo.

Assim, a metafísica é teológica, por que é Lógica: isto quer dizer que “a Verdade do ser se destinou na figura do *Logos*, isto é, na dinâmica de fundamentação, reivindicando todas as forças da criação histórica para o Absoluto da razão e da racionalidade”.

Negando Deus como este Absoluto da razão, o pensamento essencial renuncia, pois a pensá-lo e a falar dele. Contudo, se a hermenêutica actual não dispõe de linguagem para falar de Deus, nem mesmo para pensar Deus, isso não significa que ela aponte em direcção ao ateísmo: “Mas este pensamento sem Deus não é um pensamento ateu. Ao contrário. Por abandonar o Deus dessacralizado da metafísica, está mais próxima, talvez, do Deus divino. O silêncio de Deus talvez seja a única maneira de vencer de forma decisiva a dessacralização do mundo. Talvez seja o *cairos* de um novo des-velar-se do horizonte do Sagrado. Um horizonte do Sagrado mais originário do que as experiências que nos proporcionam as religiões modernas, cativas todas de uma metafísica mais teológica e mais dessacralizada do que nunca.”⁶⁵⁶

Em coerência com este pensamento essencial, Emanuel Carneiro, num artigo intitulado “Poder e Autoridade do Cristianismo”, questiona o cristianismo instituído pela autoridade de uma longa tradição literária e teológica, contrapondo-lhe a hermenêutica pela primazia por esta concedida ao inefável e ao misterioso. Contra essa tradição decaída, o pensador brasileiro volta a lembrar o sentido etimológica de hermenêutica, concluindo que “*Hermeneuein*,

⁶⁵⁵ Emmanuel Carneiro Leão, “Hegel, Heidegger e o Absoluto”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 257.

⁶⁵⁶ Emmanuel Carneiro Leão, “Cristo e a Re-volução do Pensamento”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 230.

interpretar, não diz conduzir alguma coisa para a claridade da razão e o discurso da língua mas reconduzi-la a seu lugar de origem no mistério da Linguagem”⁶⁵⁷ e reclama para a hermenêutica a tarefa de uma autêntica interpretação dos textos sagrados.

À autoridade do dogma, que repete os mesmos enunciados em que pretende tornar patente e fazer presente o mistério, Emmanuel Carneiro Leão contrapõe uma outra forma de a hermenêutica tornar vigente uma tradição: “o ente é o vigente, seja o pré-sente, ta t’eonta – o que é – seja o au-sente, ta t’essomena – o que será – e pró t’eonta- o que foi antes. [...] Ora, passado e futuro também são vigentes. Só que o modo da sua vigência não é a patência do pré-sente mas a latência do au-sente. O au de au-sente não diz dentro mas fora do espaço aberto pela patência. Sua vigência é latente mas, como tal, referida sempre, pela identidade com o vigor, à patência do presente. É tão profunda esta re-ferência que constitui a o sentido e a fonte da di-ferença de presente e ausente.”⁶⁵⁸

Para Carneiro Leão, toda a interpretação autêntica tem que ter em conta que, visando tornar presente o mistério, ela se move apenas no inevitável jogo da identidade e das diferenças do traduzir e interpretar uma mensagem, que está ela mesma sempre para além de todas as suas formulações e se resguarda no mistério da ausência.

Esta linguagem do Mistério do Cristianismo é, para Emmanuel Carneiro Leão, mais do que toda essa tradição literária que a submeteu a múltiplas interpretações, obscurecendo e encobrendo aquilo que devia interpretar. Contra essa tradição decaída, a hermenêutica pode contribuir para recuperar a força instituinte do cristianismo “caiológico” e popular da Igreja Primitiva.⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Emmanuel Carneiro Leão, “Poder e Autoridade no Cristianismo” in *Aprendendo a Pensar*, Petrópolis, 1, 248.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, 249.

⁶⁵⁹ Esta valorização dum cristianismo primitivo deve ser correlacionada com a redescoberta da importância do mito. Emmanuel Carneiro Leão interroga-se sobre o sentido profundo da redescoberta contemporânea da importância do mito, mostrando a significação que ela assume para as filosofias existenciais, como afirmação de uma verdade inquestionável relativa ao homem. Cf. Beneval de Oliveira, *A Fenomenologia no Brasil*, 13.

7.1.3 *Hermenêutica da época contemporânea e pensar originário de Heidegger.*

Carneiro Leão leva a cabo, em diversos artigos, uma hermenêutica da época contemporânea, que ele define como a era da ciência, porque é a ciência que, na nossa era, determina o ser e a verdade, porque ela é o meio em que se faz a experiência e se determina o sentido de tudo o que é e é ela que decide da história humana.

A ciência, que foi uma possibilidade historicamente concretizada pelo homem ocidental, cobre actualmente o mundo inteiro, enformando os diversos povos e impondo-se-lhes como um destino histórico a que já ninguém pode subtrair-se por uma decisão. Contudo, a questão é, para o autor, saber qual a origem desse destino histórico que, se bem que inescapável, é contudo, apenas epocal e não algo de intrinsecamente necessário para a existência do homem.⁶⁶⁰

Para traçarmos a génese histórico-ontológica da ciência, há a considerar que hoje já não podemos fazer uma separação entre o “mundo da vida pré-científica” e o mundo da ciência, pois já a vida dos homens e da própria natureza se encontra transformada pelas invenções industriais e pelos recursos da técnica - assim, a nossa vida pré-científica já se encontra sempre determinada pela ciência e já nos achamos em seu poder ainda antes de entrarmos nela.

Esta dominação da ciência é, contudo, paradoxal, pois a ciência não é um fenómeno existencial constitutivo do ser homem, como o trabalho, o amor ou o domínio; não sendo uma estrutura da existência, como é o desejo de saber, ela é porém uma condição histórica, um facto inescapável imposto por uma certa configuração das forças históricas que, por assim dizer, se apossaram daquele desejo de saber e lhe deram essa configuração particular de “ciência”: a ciência é, pois, uma articulação histórica do desejo de saber originário, ao contrário da filosofia, que é um saber intrinsecamente vinculado à existência e à sua estrutura projectiva.

⁶⁶⁰ António Paim sublinha que para Carneiro Leão o homem está naturalmente condicionado pelo desejo de saber, fenómeno central da existência, mas que não devemos identificar esse desejo originário de saber com a ciência ocidental, que é uma configuração histórica e limitada daquele. Cf. *A Filosofia Brasileira Contemporânea*, 121.

Porque ao homem pertence a compreensão do ser, não está na sua mão subtrair-se à filosofia, que lhe pertence sempre essencialmente. O facto de, na era da ciência, caírem as sombras do esquecimento sobre a filosofia é já em si mesmo um facto da maior importância para caracterizar a época actual. Afirma, a este propósito, Carneiro Leão: “Nenhuma outra época julgou tantas verdades mas também se incomodou tão pouco com a essência da verdade. Nenhum outro tempo fez tamanho progresso na conquista dos mundos sem, no entanto, preocupar-se com a questão da mundaneidade do mundo. O alarido da ciência, o roncar da técnica, enchendo-nos os ouvidos do esquecimento do ser, entorpece-nos as forças do espírito, deixando a filosofia adormecida numa paisagem de cogumelos atômicos.”⁶⁶¹

A explicitação deste projecto metafísico subjacente à ciência moderna é retomada num artigo sobre a *Carta sobre o Humanismo*, onde o pensador brasileiro retoma a caracterização da época contemporânea, a partir da sua relação com o humanismo e com a técnica. Aí Carneiro Leão defende que Heidegger procura redimensionar o humanismo, pensando a proveniência da sua essência a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser e estabelece umnexo entre a temática do humanismo e a temática da técnica.

Para uma interpretação humanista do homem ele é um “sujeito” e afirma-se como uma subjectividade “sujeitando às forças das suas pró-spectivas técnicas o ser dos entes”, transformando-o na objectividade de simples objectos. Assim, o ser é nada, por se destinar tanto na objectividade-subjectividade do ente, como na subjectividade-objectividade do homem. O homem afirma-se como homem enquanto subjectividade que controla e estabelece os entes na objectividade.

Estabelecida a objectividade como valor supremo, para o homem só tem valor o ente capaz de ser objecto, e a arte, a religião, a poesia e a filosofia só possuem valor se puderem tornar-se objectos para a subjectividade controladora. A vigência desta correlação sujeito-objecto, que na era da ciência e da técnica atinge o paroxismo, é pensada por Heidegger, sublinha Carneiro Leão, como “época” do destinar-se do ser no esquecimento.

Esta época, arrancando o homem à relação com o ser em que reside a sua essência, convoca o homem para a “noite histórica” em que o homem erra,

⁶⁶¹ Emmanuel Carneiro Leão, “A Filosofia na Idade da Ciência”, *Aprendendo a Pensar* 1, 28.

perdido da sua essência e da sua humanidade, sendo essa a-patridade essencial que vigora na planetarização do mundo moderno da técnica. Esta noite histórica do humanismo contemporâneo não depende de uma decisão do homem, mas impõe-se como um destino, cujo sentido Carneiro Leão clarifica a partir do significado da palavra alemã *Geschick*, derivada do verbo *schicken*, estruturar, dispor, enviar. *Geschick* reúne esses três significados e articula o sentido originário de *geschehen: vorstehen gehen lassen*, fazer ter lugar, dar-se, acontecer - assim, a época actual é, como toda a história, *Ge-schick*, destinação do Ser, enquanto envio do ser que se faz no homem.

Pensar não é exercitar uma faculdade da consciência, mas articular o destino do ser que, contudo, ao destinar-se se retém e esconde como destino. Afirma Carneiro Leão: “Heidegger pensa tal dialéctica de dar-se e retrair-se no termo *epoché*, oriundo da nomenclatura de Stoá. De *epoche* ele forma o adjectivo *epochal* = epocal, que significa o vigor dialéctico do destinar-se do ser.”⁶⁶²

Por isso mesmo, não é possível pensar à margem do destino epocal do ser, mas é necessário precisamente assumir essa “noite histórica” que, enquanto destino epocal do ser, nos convoca a pensar: “[...] o que hoje nos é dado como pró-vocação para pensar é a filosofia ocidental na forma da ciência moderna.”⁶⁶³ Por isso, não podemos pensar à margem da ciência, mas somos obrigados a pensar no meio do próprio desespero da ciência que “se atropela na impotência do seu poder em alcançar o mistério do pensamento”.

O propósito da hermenêutica, esclarece Carneiro Leão, não é substituir-se à ciência, nem negar a ciência, mas remontar ao originário: “originário não diz, portanto, uma determinação cronológica nem indica uma explicação diacrónica do modo de ser Ocidental: originária é a aurora em que a própria escuridão do Ser se dá sempre em novas vicissitudes de sua verdade, ora como pensamento, ora como filosofia, ora como cristianismo, ora como modernidade, ora como ciência, ora como mito, ora como técnica ora como arte, ora como planetariedade ora como marginalidade, mas sempre em qualquer hora, tanto outrora, como agora, só se dá enquanto se retrai como mistério.”⁶⁶⁴

⁶⁶² Emmanuel Carneiro Leão, “Sobre o Humanismo”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 131.

⁶⁶³ Emmanuel Carneiro Leão, “O Pensamento Originário”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 87.

⁶⁶⁴ *Ibidem.* 90

Numa extensa apresentação da tradução portuguesa da *Introdução à Metafísica*, Carneiro Leão esclarece esse pensar originário, mostrando o Itinerário do Pensamento de Martin Heidegger como um remontar à origem da ciência e da técnica, que encontra essa origem na metafísica grega: “A reflexão sobre a situação da nossa existência revela a consciência de uma unidade e de uma interrupção histórica. Sentimo-nos viandantes de um único Dia Histórico que se tende do sol nascente na aurora grega de Homero ao sol poente na era atômica.”⁶⁶⁵

Procurando explicitar o sentido fundamental que a tradição metafísica assume para Heidegger, Carneiro Leão mostra que nos diversos períodos da Metafísica o ser do ente foi sucessivamente determinado como ideia, *ousia*, *essentia*, objectividade e estas diversas designações não são arbitrárias, mas resultam das “vicissitudes de um apelo” e são “fulgurações de um destino”. Esse apelo e esse destino são “o fundamento em que se essencializa a diferença irreduzível e a referência necessária entre o ente e o seu ser.”⁶⁶⁶

Carneiro Leão sublinha que, para Heidegger, remontar à origem é encontrar a questão da diferença ontológica como o fundamento impensado de toda a tradição metafísica e dos vários períodos da sua história e que “o famoso esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) não é outra coisa do que o esquecimento da diferença ontológica. Para Heidegger ela constitui o que é mais digno de ser posto em questão (*das Frag-würdigste*) e investigá-la é a preocupação central e única de toda a sua filosofia.”⁶⁶⁷

O pensador brasileiro sublinha que a metafísica é o fundamento em que se edificou toda a civilização ocidental, inclusive a sua época actual, caracterizada pela ciência e a técnica: “A tecnocracia desenfreada, o império da ciência, a estetificação da arte, a fuga dos deuses, a massificação do homem, a morganização planetária, a disposição da natureza, os estados totalitários, a despotencialização do espírito, todas essas manifestações do mundo ocidental são criações e obras do predomínio da metafísica.”⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ Emmanuel Carneiro Leão, “O itinerário do Pensamento de Heidegger”, in *Aprendendo a Pensar* 1, 109.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, 111.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, 112.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, 120.

Contudo, esta época sem memória para o ser, que se impôs como o destino histórico do ocidente, na figura da ciência e da técnica, contém em si o apelo e a provocação a “recobrar dessa memória” que lhe permitirá instaurar um “Novo Dia Histórico”. E é respondendo a esse apelo que a hermenêutica heideggeriana da *Introdução à Metafísica* leva a cabo um retorno à fonte originária da sua essencialização. O esforço aí levado a cabo de interpretação e tradução dos pré-socráticos não tem em vista um renascimento destes pensadores, mas o destruir as falsas interpretações que a tradição metafísica foi deles instituindo: “Hoje já não lemos o que os primeiros pensadores pensaram mas o que outro modo de pensar nos faz perceber. E, não o lemos, porque o alarido da metafísica, enchendo-nos os ouvidos de esquecimento do Ser, os torna surdos para a voz da origem.”⁶⁶⁹

Retornar às origens da metafísica não é um esforço de fazer renascer os pré-socráticos, mas a “imposição de um *pensamento de essencialização* (*das wesentliche Denken*, diz Heidegger) que a partir da própria essencialização da metafísica procura superar-lhe o esquecimento do ser.”⁶⁷⁰

7. 2. José Enes e o reencontro com a tradição

José Enes é o pensador português cujo pensamento mais deve ao diálogo com a obra de Heidegger, de que revela um conhecimento global e uma compreensão rigorosa, fundada no acesso directo aos textos, embora esse diálogo se tenha centrado fundamentalmente na obra do “segundo Heidegger”.

Reconhecendo a impossibilidade de regressar à tradição metafísica depois do empreendimento crítico de Kant, José Enes mostra que o grande contributo de Heidegger foi ter mostrado na noeticidade⁶⁷¹ hermenêutica - própria da

⁶⁶⁹ *Ibidem*, 123.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, 124.

⁶⁷¹ “O verbo νοεῖν (noein) formado sobre o nome νοός – νοῦς, cuja mais fiel tradução latina é intellectus [...] na linguagem filosófica significa a forma mais perfeita de conhecimento intelectual. Dele se formaram os adjectivos νοητός (noetós) e νοητικός (noéticos). O primeiro significa a qualidade intrínseca que faz com que algo possa ser objecto do conhecer próprio do noein, e o latim traduziu-o por intelligibilis e, substantivado no género neutro, νοητόν, intelligibile, denomina o objecto do noein; o segundo νοητικός (noético) designa a estrutura própria do acto de cognoscitivo de noein, e traduz-se por intellectivus; o neutro νοητικόν, tomado como substantivo, serve como nome da faculdade ou energia operativa que produz o acto cognoscitivo de noein [...] Noético, portanto, qualifica a própria estrutura energética da faculdade intelectual como aquela que possui o mais alto grau de perfeição cognoscitiva. Noeticidade, na sua significação abstracta, designa esta mesma perfeição noética. Ora a perfeição de uma faculdade só se concretiza quando ela se encontra em acto no exercício da sua operação própria. Noeticidade expressa a excelência eficaz do exercício, a resultante completude do acabamento e o mais

experiência da fala e presente em todo o acto locutório, embora com diferentes níveis de consciencialização - a única via segura para retomar a questão do ser.

A dignificação da linguagem como chave para a “única ontologia possível” é, para José Enes, o contributo essencial de Heidegger, e é este caminho aberto por Heidegger que o próprio José Enes tomou em *À Porta do Ser*.

Para a escolha de um tal caminho, José Enes aduz razões, por um lado fundadas na natureza da linguagem, tal como ela foi posta a descoberto por Humboldt e Heidegger, por outro na actual época histórica, à qual reconhece serem vedadas as formas de acesso ao ser constituídas pela Metafísica escolástica, eivada de paralogismos e, por isso mesmo, dotada duma validade exclusivamente epocal.

José Enes filia-se, assim, explicitamente na filosofia hermenêutica inaugurada por Heidegger, cuja originalidade teria sido assumir essa noeticidade hermenêutica da fala, enquanto tal, como noeticidade do discurso filosófico. Esta noeticidade hermenêutica encontra-se, como sublinha José Enes, já em *Sein und Zeit*, na medida em que aí Heidegger considera a linguagem como um existenciário do *Dasein* (*Rede*) e mostra que nela se dá a articulação antepredicativa do sentido.

Assumindo esta função ontológica da linguagem, mas não aceitando o plano transcendental dos existenciários que constitui o núcleo de uma herança kantiana do “primeiro Heidegger”, José Enes insiste sobretudo no exercício fáctico da fala nas diversas línguas históricas, analisado por Heidegger nas obras posteriores a *Ser e Tempo*, mostrando que na pluralidade das línguas se realizam diferentes aberturas de mundo.

Em total fidelidade à função de abertura de mundo consignada por Heidegger às diversas línguas históricas, José Enes destaca a “valência mundanizante da linguagem” como impondo sempre o horizonte de uma tradição, uma atmosfera na qual, como indivíduos, estamos destinados a respirar. Em cada língua inscreve-se uma experiência ontológica originária, que pode ser posta a descoberto através do “esquema semântico” de certos vocábulos do património lexical, como acontece com certas “metáforas noéticas” e “idiomatismos”

alto grau de plenitude cognoscitiva do intelecto.”, José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, 1999, 10-11.

hermenêuticos, expressões de que uma língua se apropria com tanta exclusividade que nas outras línguas não há significados plenamente iguais.⁶⁷²

É, pois, tomando esta via heideggeriana da noeticidade hermenêutica que José Enes vai pôr em causa a posição de Heidegger face ao latim e à tradição filosófica que se expressou nesta língua, recuperando a importância da tradição escolástica e reinterpretando a filosofia de S. Tomás Aquino, como referência maior dessa tradição.

7.2.1 A noeticidade hermenêutica em S. Tomás de Aquino

José Enes levou a cabo uma investigação hermenêutica sobre a obra de S. Tomás de Aquino na sua tese de Doutoramento de 1969, intitulada *À Porta do Ser - ensaio sobre a justificação noética do juízo de percepção externa em S. Tomás de Aquino*. Esta investigação inspirada na afirmação de Heidegger em *Der Satz von Grund* de que “quanto maior é a obra de um pensador, mais rico é nessa obra o impensado” tem como objectivo alcançar o que na obra de S. Tomás, pensador de primeira grandeza na filosofia europeia, permanece impensado. Explicitando o âmbito da sua investigação, José Enes afirma pretender mostrar como em S. Tomás “se revela o mais originário momento do pensar, aquele em que o pensamento entra, pela primeira vez, em contacto com o ser”⁶⁷³. Essa pela primeira vez não tem, porém, um sentido cronológico, mas o sentido de momento originário do aperceber-se que o ser é, isto é, “perceber o ser na sua actualidade de ser e aperceber-se da certeza de tal apercepção.”⁶⁷⁴

Não pretende esse estudo fazer uma exposição sistemática da filosofia de S. Tomás de Aquino, mas tão-somente procurar em S. Tomás algo que está em todo o homem sábio ou inculto: os juízos de percepção⁶⁷⁵, que “jazem na zona

⁶⁷² Luís Manuel Bernardo salienta que o método hermenêutico de José Enes inclui três fases: uma primeira, que consiste na análise etimológica das metáforas que as palavras carregam consigo, e que permite pôr a claro as diferenças entre as várias famílias linguísticas; a segunda consiste na reelaboração linguística visando a reconstrução da palavra fiel ao sentido; a terceira consistiria na aplicação das duas fases anteriores aos textos analisados. Cf. Luís Manuel Bernardo, “A noção de Universo Ontológico na Obra de José Enes”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, 650.

⁶⁷³ José Enes, *À Porta do Ser*, Lisboa, s/d, 15.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, 16.

⁶⁷⁵ “A novidade aristotélico-tomista consiste na noeticidade do estado de vigília. O núcleo desta noeticidade vígil é o juízo de percepção externa e interna com a respectiva justificação noética. Tal juízo

antepredicativa como um impensado que de nascença jamais poderá ser pensado predicativamente.”⁶⁷⁶

Sobre os pressupostos metodológicos desta investigação hermenêutica afirma, no prólogo, José Enes: “[...] tanto o conhecer como o ser são, por natureza, manifestantes de si mesmos. Quer isto dizer que o conhecer e o ser, por essência, são fenómenos, entendendo, portanto, este vocábulo no significado genuíno a que Heidegger o reduziu, partindo da raiz de $\varphi\alpha\iota\nu\omega$, como aquilo que se manifesta a si mesmo ou por si mesmo vem à luz que o torna visível.”⁶⁷⁷ Esta investigação fenomenológica não tem, porém, como *Sein und Zeit*, afirma José Enes, uma finalidade ontológica, nem antropológica, mas apenas gnoseológica, isto é, pretende apenas que o conhecimento do ser se revele, atendendo ao seu manifestar-se como conhecimento. No entanto, esta fenomenologia do conhecimento aqui designada de *noética* implica, ressalva José Enes, uma ontologia, uma vez que o conhecimento e o ser se dão reciprocamente.

Como o conhecimento se manifesta essencialmente pela fala, esta é, para José Enes, o objecto privilegiado de investigação fenomenológica, devendo ser entendida como “processo expressivo metafórico”. A metáfora é uma comparação que põe duas coisas a par, destacando “uma igualdade de estrutura e comunhão de destinos”, que não chega, contudo, a atingir a igualdade e a coincidência: a metáfora deriva de um procedimento analógico e não a tem univocidade dos conceitos.

Segundo Enes, na comparação metafórica manifesta-se um impensado que permaneceria impensável na formulação predicativa: esta valência manifestativa da metáfora é particularmente evidente na literatura, no entanto ela está presente também na linguagem vulgar, assim como nas linguagens abstractas das ciências e da filosofia, onde, no entanto, a habituação do uso dos vocábulos para diferentes campos objectuais pode fazer com que se perca toda a referência às origens metafóricas dos conceitos.

José Enes visa, com a sua investigação, deixar que se mostre o conhecimento do ser na sua manifestação linguística, e irá pesquisar essas manifestações

é a “porta” em que o homem intui o ser do mundo e dele mesmo, os vigia e guarda.”, José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, 9.

⁶⁷⁶ José Enes, *À Porta do Ser*, 17.

⁶⁷⁷ *Ibidem*, 17.

linguísticas que se apresentam como *metáforas noéticas*, isto é, como metáforas que o pensamento figura para se pensar a si próprio. Para José Enes, todas as expressões dos modos e actos do conhecimento são metafóricas, só que o seu uso as tornou opacas, encobrendo-se o seu sentido originário, que assim permanece impensado. É precisamente esse impensado, associado à “metáfora original” que se trata de pôr a descoberto.⁶⁷⁸

Explicitando esta orientação metodológica, afirma José Enes: “Se aquilo que pretendemos atingir na presente investigação é, como dissemos, a revelação do modo como o homem justifica os juízos de percepção externa, através da obra de S. Tomás, e se tal justificação se processa na zona antepredicativa e se apercebe na zona transpredicativa, o método a seguir deve-nos encaminhar para a descoberta das metáforas noéticas, onde o impensado do pensar quotidiano se torne pensado pelo modo único que tais metáforas tornam possível.”⁶⁷⁹

O primeiro procedimento metodológico é, para o pensador português, a etimologia, que contudo, ele distingue da pesquisa filológica. De facto, ele pretende recuperar o sentido essencial (e etimológico) de etimologia, que vem de *ἔτινομ*, o autêntico e o veraz e *λογος* que se refere a este autêntico e veraz como recolha e manifestação. Etimologia significa para o autor “a procura e a manifestação do autêntico na veracidade da fala”, não estando propriamente em causa a busca filológica da raiz primitiva, mas a revelação do autêntico numa metáfora que se diz original pela expressividade do autêntico e não pela anterioridade cronológica.

O segundo procedimento metodológico fundamental é a elaboração linguística, definida por José Enes como uma recriação poética da linguagem, a fim de “trazer à revelação a latência do impensado” pelo recurso à sugestão metafórica. Esta recriação poética da linguagem encontra-a o autor nos textos de S. Tomás de Aquino que se propõem dar a ver as verdades divinas ao conhecimento humano: “O fundamento da potência expressiva, que a metáfora possui reside na mesma natureza humana. Por ser um espírito incarnado, uma inteligência unida funcionalmente à sensibilidade, a revelação da verdade abre-

⁶⁷⁸ Esta arqueologia das metáforas visa um momento da constituição do sentido pré-lógico e pré-gramatical coincidente com o “intuito”. Cf. Luís Manuel Bernardo, “A noção de Universo Ontológico na Obra de José Enes”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, 651.

⁶⁷⁹ José Enes, *À Porta do Ser*, 33.

nos complexos sensíveis [...] daí o poder dizer-se que a sensibilidade é por essência metafórica e a metáfora por essência sensível [...] Neste facto se encontra a razão principal para que, na exposição das verdades divinas se proceda metaforicamente: é por esse procedimento que elas se tornam acessíveis a todos os espíritos predispostos pela fé, mesmo àqueles que são rudes, ou por falta de instrução ou por carência de perspicácia intelectual.”⁶⁸⁰

Segundo José Enes encontra-se em S. Tomás uma reflexão teórica embrionária sobre a necessidade de partir dos sinais e símbolos sensíveis como meio de manifestação do que sem eles permaneceria oculto ou impensado, assim como o recurso a etimologias populares baseadas em semelhanças morfológicas e sonoras e a utilização de transferências metafóricas para, a partir duma experiência originária, sugerir a essência do assunto em discussão.

Esta investigação, que toma como fio condutor a existência duma hermenêutica não totalmente consciente nem sistematizada nos textos de S. Tomás de Aquino, conduziu José Enes a encontrar na obra deste Doutor da Igreja três “metáforas noéticas” fundamentais: “o intuito”, “o juízo” e “a demonstração”, cuja análise levará a cabo, para por a claro esse núcleo “impensado” que acima referimos.

7.2.2 O intuito e os juízos de percepção externa

Esclarecendo na obra de 99, *Noeticidade e Ontologia*, a presença do termo “intuito” em S. Tomás de Aquino, afirma José Enes “S. Tomás de Aquino regista dois momentos no conhecimento intelectual. O primeiro é o *simplex intuitos* do intelecto dirigido para o inteligível. E este primeiro movimento do olhar intelectual é a focalização imediata do inteligível presente. O intuito simplesmente *olha*. Mas este primeiro gesto ocular logo se inclina, levado pela apetência da sua mesma intencionalidade, para a dicção manifestativa do inteligível quer em ordem ao aperfeiçoamento da sua compreensão do inteligível através do discurso quer para a comunicar a outros.”⁶⁸¹

⁶⁸⁰ *Ibidem*, 45.

⁶⁸¹ José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, 26/27.

O *intuito* designa o instante originário da constituição do sentido irreduzível ao pensamento conceptual e ao discurso demonstrativo, que contudo, está já dinamicamente orientado para um segundo momento discursivo.

Para o esclarecimento da estrutura intencional do intuito, José Enes recorre à etimologia latina de *Intuitos* a partir de *tueor*, donde derivam tutor, tutela e tutelar, mostrando que na raiz etimológica está a imagem da sentinela ou vigia cujo olhar perscrutante se dirige para a casa do ser.

Heidegger ter-se-ia aproximado desta intencionalidade do intuito quando, na *Carta Sobre o Humanismo*, afirmou que o *Dasein* “pertence ao ser, porque lançado pelo ser em vista à guarda da sua verdade, e reivindicado pelo ser para esta guarda, ele pensa o ser.”

O intuito, como *simplex intelligere*, é uma apreensão pré-conceptual que visa o ser do ente.⁶⁸² Embora se trate dum conhecimento não categorial, que não é directamente transponível para o discurso proposicional, ele é a condição de todas as operações intelectuais posteriores, assim como de todo o discurso verbal.

Destacando a importância desta captação pré-ontológica do ser, afirma José Enes “Assim como o ouvido nada percebe senão enquanto nele capta o som, assim também a inteligência nada intui senão enquanto nele apreende o ser. O ser é a medida da realidade e a medida da cognoscibilidade.”⁶⁸³

O “juízo” é tomado por José Enes como a segunda metáfora noética, que ele vai esclarecer a partir da sua origem no campo jurídico, onde o juízo tem um sentido normativo, associado ao dizer o que é justo daquele que julga. A sua aplicação a outros contextos em S. Tomás mantém, segundo José Enes, o seu sentido originário: assim, S. Tomás atribui os juízos não só à inteligência e à razão, mas também à vontade (*judicium electionis*) e aos sentidos (*judicium sensus*). O juízo é, assim, uma segunda operação intelectual que envolve múltiplas dimensões e que visa determinar rigorosamente o ente, determinando-se também a si mesmo através do dizer e do definir.

⁶⁸² A descoberta de um conhecimento ontológico antepredicativo, dado pelo próprio sentir, é a novidade do pensamento de José Enes. Cf. Luís Manuel Bernardo, “A noção de Universo Ontológico na Obra de José Enes”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, 651.

⁶⁸³ José Enes, *À Porta do Ser*, 102.

José Enes distingue, porém dois tipos de juízos próprios do conhecer: o juízo do intelecto que pronuncia o assentimento ou não assentimento a uma verdade e os juízos da razão que implicam o *componere* e *dividere*, desdobrando conceptualmente o que *judicium intellectus* entende e aprova.

São estes juízos da razão que são articulados discursivamente na “demonstração” (a terceira metáfora noética) visando a sua certificação através dum remontar aos primeiros princípios através das operações da *resolutio* e da *reductio*. Sendo, porém, a razão um exame regressivo às origens, ela depende de uma origem intuitiva latente nos processos predicativos, que, afinal, ela apenas justifica circularmente e certifica: “A verdade antepredicativa fundamenta e estimula a verdade predicativa; por sua vez, esta contém e conserva aquela e estimula a consciencialização explícita da verdade transpredicativa; e esta justifica, certificando-a sem apelo ulterior, a verdade predicativa.”⁶⁸⁴ Todo o conhecimento demonstrativo e científico parte do intuito e reencontra o intuito no fim da sua circularidade demonstrativa.

Contudo, a questão que focaliza a intenção hermenêutica de José Enes não é esta actividade judicativa própria da razão, mas os “juízos de percepção externa” que afirmam a existência de um ser numa circunstância espacio-temporal. A questão sobre a qual José Enes vai reflectir é como resolve S. Tomás o problema da origem dos juízos de percepção externa, ou dos juízos de existência, que sendo juízos sobre indivíduos, caem, na metafísica aristotélica, fora do âmbito da ciência.

O primeiro contacto original e originante com o ser actual surge quando este cai sob a alçada dos sentidos e esse é o único meio para conhecer uma realidade mundana, sendo nessa fronteira que surgem os juízos de percepção externa. Contudo, se existência das coisas não é, para S. Tomás, objecto de demonstração racional, ela também não é uma fé sencista. Ela é uma certeza metafísica, que tem a sua origem na experiência vigilante do intuito que vigia quanto ao seu redor lhe desperta os sentidos. O intuito é confeccionado pela sensibilidade, evidenciando a diferença da inteligência humana em relação à divina e, simultaneamente, a diferença da sensibilidade humana em relação à animal.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, 134.

Segundo S. Tomás os sentidos anunciam a coisa ao intuito, eles são arauto das coisas; o seu sentir ergue-se como a voz da mensagem dirigida pelo outro ao intuito, que deve decifrar essa mensagem. Esta decifração compele o intuito à acção, que só ela permite experimentar a resistência e a solidez da coisa na sua alteridade, pela tentativa da sua negação.

A experiência ontológica fundamental é um pôr à prova os entes, através de uma experiência atravessada pela hipóteses do nada, e que deve triunfar sobre essa hipótese para alcançar o ser: “Na verdade, feita a prova, se a coisa resiste e se mostra sólida na sua unidade consistente de identidade consigo mesma, então o intuito a percebe como um outro e ao homem como o outro que em tal experiência se consolida na sua própria consistência conatural à da coisa. A esperança conforta-se, então na solidariedade da companhia do mundo onde se insere como rota dos caminhos do ser.”⁶⁸⁵

Esta experiência ontológica fundamental é encontrada por José Enes, não na discussão tomista sobre a metafísica aristotélica, mas nos textos em que S. Tomás mostra como Cristo provou aos apóstolos a verdade da sua ressurreição. Por um processo de transposição metafórica José Enes transfere a certificação da ressurreição para a formulação dos juízos de existência em geral, e aclara a experiência ontológica fundamental pela qual qualquer homem ganha a consciência da realidade do mundo e de si mesmo como ser-no mundo.

Ora, a acção de apalpar, com a qual os apóstolos se certificaram da realidade do corpo de Cristo é tomada por José Enes como uma metáfora noética da pergunta, ou da *quaestio*, cujo sentido etimológico, próximo do termo alemão *frage* expressa “o sentido de carência, o desejo de satisfação conhecitiva e a petição inquisitiva” próprios do intuito.

O que cumpre aqui sublinhar é o âmbito religioso de que procede a metáfora inspeccionada por José Enes, referente a uma experiência do numinoso e do sagrado, assim como a origem etimológica encontrada para o termo alemão *fragen* (do sânscrito *prāt* correspondente ao latim *preces*) que aponta para o mesmo campo semântico. Esta experiência religiosa originária, segundo o pensador português, repercute no uso filosófico da *quaestio* (figura central do ensino da filosofia da escolástica medieval) e do *fragen* (figura central do

⁶⁸⁵ *Ibidem*, 324.

percurso filosófico heideggeriano), que assim se vêm aproximadas: “A pergunta, significada em *quaestio* e *frage*, queda-se na interioridade individual do intuito e, se tende para o outro, é para o assumir numa verticalidade transcendente.”⁶⁸⁶

Se esta atitude interrogativa do questionar filosófico implica uma abertura para a transcendência, ela implica que o homem que se questiona sobre o ser assuma, para consigo, uma atitude de visionamento profético, em ordem a possibilitar “a revelação” daquilo sobre que põe a questão: este seria o sentido da afirmação heideggeriana de que o questionar é a devoção do pensar (*das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*).

Esta abertura para a transcendência do intuito permite ainda a José Enes uma certa aproximação com a noção de abertura ex-tática do *Dasein* em Heidegger: “Heidegger caracterizou o ex-sistir humano também como um destacamento num onde em que o intuito se abre para o ser. Contrapondo o sentido, que no seu pensamento assume a existência, ao que tradicionalmente significava como actualidade e realidade, por oposição à possibilidade, define a existência humana como um *ek-sistere*, enquanto por esta palavra nova quer dizer que o homem se caracteriza essencialmente por estar na abertura de si mesmo como o onde em que a verdade do ser se manifesta.”⁶⁸⁷

No entanto, esta aproximação não pode, segundo José Enes, apagar as diferenças entre o modo de abertura ao ser em S. Tomás e em Heidegger, autor que tende para a “intelecção do Ser obtida extaticamente, num estado de independência da colaboração noética dos sentidos.”⁶⁸⁸ De facto, na interpretação de José Enes, a verticalidade da ek-sistência heideggeriana, partindo da base sensível, dirige-se por uma excedência do estado natural, para uma intelecção pura, “não isenta de misticismo quietista”.

Ao contrário, em S. Tomás encontra-se salientada uma “experiência noética” indismembrável em que os sentidos são indissociáveis da inteligência. Na experiência do intuito encontra-se implicada toda a “trama da complexidade vivencial em que o homem age e reage, como um todo espiritual e corpóreo,

⁶⁸⁶ *Ibidem*, 326.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, 334.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, 334.

sob solicitação circundantes e sob o impulso das tendências vitais da sua natureza.”⁶⁸⁹

Ao intuito o ser das coisas desvenda-se como *re-sisitr*, porque embora elas existam, não existem como o homem, pois o seu existir revela-se como uma *re-ação* e como *re-sposta*. Pelo contrário, embora, enquanto corpóreo, o homem também seja um ser que re-siste, como esse resistir do corpo humano é utilizado pelo intuito como instrumento para descobrir o ser das coisas, o *re* transforma-se no *ex* de *ex-sistência*, que aqui indica e assinala o homem como ser donde parte a revelação do ser das coisas.

Traduzindo a caracterização do homem como *Da-sein*, para o contexto de sentido descoberto em S. Tomás de Aquino, José Enes afirma: “[...] em português melhor diríamos que o homem vê e toca e percebe e investiga e julga de cá, e as coisas respondem reagem e resistem de lá. O cá é intransferível pela razão última de nele se abrir o intuito à guarda do Ser.”⁶⁹⁰

A tradução da caracterização heideggeriana do ser das coisas que não são à maneira do *Dasein* já parece a José Enes mais problemática - segundo Enes haveria uma impossibilidade de *Sein und Zeit* determinar o ser dos entes que vêm ao encontro do *Dasein*.

Esta impossibilidade seria inerente à herança kantiana que pesa sobre o projecto de investigação de *Ser e Tempo* e que postula como obrigação prévia a indagação das condições de toda a investigação ontológica. Tais condições, segundo a investigação de *Sein und Zeit*, são precisamente as estruturas do homem como *Dasein*, o ente que é ele mesmo a possibilidade de qualquer investigação ontológica sobre qualquer outro ente.

Cumprindo esta exigência kantiana, a investigação fenomenológica de *Sein und Zeit* tomou assim a feição de uma analítica existencial, visando determinar as categorias *a priori* ou existenciários, por redução aos quais será justificada a manifestação daquilo que se manifesta.

José Enes salienta que, se bem que Heidegger reconheça a re-sistência dos entes intra-mundanos, não dá a essa resistência um carácter ontológico, afirmando antes que este encontro do homem com as coisas só pode

⁶⁸⁹ *Ibidem*, 340.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, 337.

manifestar-se na medida em que o homem se encontra sempre já num mundo. O mundo, porém, não é independente do homem, mas abre-se transcendentalmente ao homem como tríplice horizonte da temporalidade na sua unidade extática. O mundo que se abre ao homem no horizonte da temporalidade não é algo que se distingue do homem como realidade mas uma “atmosfera envolvente” onde o existir do homem se situa.

Segundo José Enes, “o primado da afectividade e o pendor metodológico para a redução categorial não podiam deixar de afastar a análise fenomenológica de Ser e Tempo deste intuito aberto ao ser de tudo o que lhe vem ao encontro”⁶⁹¹. Movido por tais considerações metodológicas Heidegger teria dissolvido a consistência ontológica das coisas na simples presença e utilizabilidade dos entes intra-mundanos, determinados pelas categorias de *zuhandenheit* e *vorhandenheit*.

Contudo, José Enes reconhece que, após *Sein und Zeit*, Heidegger prossegue a sua investigação sobre o ser próprio das coisas, procurando o modo pelo qual se deu o seu ocultamento na linguagem predicativa do quotidiano assim como na linguagem da ciência e da metafísica e chamando a atenção para a necessidade de conceder campo livre para que a coisa se mostre na sua condição própria.

José Enes vai, por isso, analisar detalhadamente dois momentos dessa temática do “segundo Heidegger”, designadamente em *A Origem da Obra de arte* e no ensaio sobre *A Coisa*. Identificando em *A Origem da Obra de Arte* “algo de indefinido” que liberta a coisa da sujeição instrumental a que tinha sido submetida em *Sein und Zeit*, José Enes assinala, contudo, que aí a primazia da mundaneidade da obra de arte sobrepõe-se à simples caracterização da coisa como tal. É, assim, no ensaio *A Coisa* que José Enes vê o momento fundamental de reelaboração desta temática, pois aí é a coisa enquanto tal, e não enquanto obra de arte, que está em questão.

Nesse ensaio, a coisa instaura um mundo, que não é senão o jogo de espelhos que traz à presença simultânea os deuses, os mortais, o céu e a terra. Na sua simplicidade a coisa reúne em si esse jogo especular e torna-o presente: “Deixar a coisa ser como é como coisa, consiste, portanto, em restituir-lhe a liberdade de iniciativa para a convocação mundanal. A partir deste mundo

⁶⁹¹ *Ibidem*, 363.

concitado pela coisa, o qual joga o jogo dos espelhos na simplicidade dos quatro convocados, pensamos a coisa como coisa. Pensando deste modo deixamo-nos aproximar pelo ser da coisa: pelo ser que joga o jogo do mundo.”⁶⁹²

Contudo, José Enes nota que Heidegger, se bem que mostre esse domínio ontológico fundamental a partir da qual podemos abrir-nos ao ser da coisa como tal, desvia-se, neste mesmo ensaio, do sentido etimológico de *Ding*, próximo do latim *res*, ambos apontando para assunto em discussão e aquilo que é objecto de disputa colectiva.

Este campo semântico aponta precisamente, segundo José Enes, para o juízo como lugar de manifestação do ser da coisa (tratando-se aqui de um juízo da inteligência e não da razão). Para melhor determinação do conceito de *res* em S. Tomás de Aquino, José Enes afirma que aquele não confundiu *res* com *ens*, lembrando que *ens* deriva de *esse*, enquanto *res* aponta para a essência e pode assim ser traduzido por coisa, enquanto tudo o que é alguma coisa. O intuito, no primeiro contacto vigilante com a coisa, desvenda-a enquanto tem um ser próprio, diferente de todas as outras, como a unidade daquilo que é sólido e consistente em si mesmo. A coisa manifesta-se ao intuito como *fúsis*, isto é, como dotada dum dinamismo interno e uma força imanente ou como *res naturalis*.

7.2.3 A Verdade e o Ser

O intuito visa, no entanto, não apenas o ser de cada coisa, mas a totalidade do universo que se lhe dirige como um *rogar*. “As coisas são interrogantes na medida em que se dirigem, no conjunto do universo, ao intuito como ponto de mira para o qual todas elas constituem um universo, ou seja, um todo virado para um só alvo: e enquanto aquele dirigir-se é um *rogar*.”⁶⁹³

Os que as coisas rogam é ser compreendidas na sua razão de ser, isto é, na sua estrutura e destinação, que o intuito visa decifrar, enquanto pressentimento e decifração simbólica manifestas nas artes divinatórias e na astrologia, de que

⁶⁹² *Ibidem*, 363.

⁶⁹³ *Ibidem*, 397.

a filosofia, a ciência e a teologia são aperfeiçoamentos⁶⁹⁴. Estas últimas manifestam a *consideração* racional da totalidade das coisas, despida das imagens oníricas e dos devaneios da imaginação, sendo contudo essa consideração orientada pelas coordenadas do intuito e pelo seu cuidado vigilante.

Se o intuito coloca o homem à porta do ser é em resposta a um apelo do ser, apelo que, contudo, solicita um acabamento e aperfeiçoamento da compreensão que só podem ser levados a cabo pela actividade judicativa da razão.

Ora o ser assoma ao intuito num **quê** expressável pela fala que imita e exprime o sentir e assim, toda a investigação deve começar pela decifração do **nome**: “Ora, se o nome é a medida do que nasce, como sugerimos na exposição do nosso método, aí mesmo encontramos a razão de, antes de proceder à procura do quê do ser, termos que entender a significação do nome: no fazer-se do sinal se persegue o caminho seguido pelo intuito na apercepção do ser.”⁶⁹⁵

Contudo, a compreensão do ser das coisas não pode ficar pelo nome, o próprio intuito possui o impulso tendencial para a penetração completa do que o ser é e exige a actividade da judicativa e ratificante da razão. A pergunta pelo porquê, ou pelas causas está associada a esta actividade da razão, mas duma razão que, tanto em S. Tomás como em Aristóteles, está sempre associada à experiência (e, portanto, ao intuito), partindo dela e tomando-a sempre em consideração na sua actividade judicativa.

Assim, José Enes afirma que em S. Tomás a “identidade, necessidade, ordem e simplicidade são os modos por que a natureza se manifesta ao ser do agir. Apercebidos pelo intuito, estes modos assumem a função de princípios iluminadores da busca racional dos porquês ou razões das coisas.”⁶⁹⁶ Sempre comandadas pelo intuito, as ciências vão evoluindo para o progressivo discernimento racional das causas, de modo a permitir que o ser se revele de forma crescente. O conhecimento científico ou racional tem a forma de

⁶⁹⁴ A evidência do ser ao intuito é o ponto de partida, mas não o ponto de chegada, pois existência humana não pode viver na simplicidade de um tal aparecer, mas supõe a interrogação sobre o sentido dessa primeira experiência. Cf. Luís Manuel Bernardo, “A noção de Universo Ontológico na Obra de José Enes”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, 656.

⁶⁹⁵ José Enes, *À Porta do Ser*, 423/424.

⁶⁹⁶ *Ibidem*, 429.

enunciados e é um conhecimento proposicional incessantemente rectificável e aperfeiçoável pela experiência.

A discussão sobre o problema da verdade levada a cabo por S. Tomás é acompanhada por José Enes a partir dos textos de *De Veritate* e aparece em *À Porta do Ser* minuciosamente exposta, evidenciando as diversas fontes (Santo Agostinho, Aristóteles, Santo Anselmo) e a instabilidade interpretativa do autor.

José Enes procura mostrar como esta instabilidade hermenêutica em S. Tomás atesta a coexistência, na sua obra, da concepção gnoseológica da verdade como concordância entre o enunciado e a coisa com uma concepção de verdade ontológica que identifica a verdade com o ser. O caminho para uma possível conciliação entre estas duas concepções de verdade encontra-a José Enes na afirmação feita por S. Tomás de que a verdade não reside no enunciado ou na proposição (uma vez que há proposições verdadeiras, e proposições falsas) mas sim numa reflexão sobre o enunciado, visando a verificação da sua verdade.

Segundo S. Tomás, essa reflexividade acompanha o juízo e a actividade judicativa da razão, que na sua actividade judicativa atribui ou nega o ser às coisas, sem coincidir totalmente com esse juízo. Esta actividade reflexiva supra-racional seria ela mesma o intuito : “Daqui poderemos concluir que a verdade formal supõe um conhecimento superior ao juízo racional, embora se não exerça senão quando este se pronuncia. Aquele conhecimento superior ao racional e predicativo é a percepção e o juízo da inteligência pura, os dois actos do intuito.”⁶⁹⁷

Esta identificação do intuito como último momento de “apercebimento da verdade” ou do *conformari cum rebus*, que se encontra pressuposta ou sugerida em S. Tomás, supõe um juízo de percepção formalmente implícito, isto é, uma percepção de que há coisas e do que são as coisas.

Assim, podemos dizer que o primeiro revelar-se do ser das coisas ao intuito, sendo pré-racional, contém virtualmente e implicitamente este último juízo da conformidade com o ser das coisas, que surge no termo da demonstração racional, como sua verificação.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, 482.

Esta leitura de José Enes permite detectar em S, Tomás uma primazia gnoseológica do intuito sobre a discursividade da razão e, como seu correlato, a primazia da verdade ontológica, pensada no sentido heideggeriano de manifestação do ser: “Se atendermos, porém, à verdade como manifestação do ser, devemos insistir na primeira fórmula e dizer que o lugar onde a verdade se abre como abrigo do ser é o intuito.”⁶⁹⁸

Assim, a própria ideia da verdade como conformidade, que se encontra também presente em S. Tomás, encontra-se modificada por esta interpretação de José Enes, pois não se trata aqui tanto da conformidade do juízo com as coisas, mas duma consonância entre o ser do homem e o ser das coisas: “Agora, *conformari* está na consonância que ressoa no intuito, como voz vinda do ser do homem e das coisas, e pela qual cada um não pode ser senão pelo que o outro é, na relação com ele.”⁶⁹⁹

Além disso, nesta ideia de conformidade não está apenas em causa o ser de cada coisa individualmente considerada, mas o ser da natureza no seu conjunto, pois é ela que o intuito visa, em última análise, como acima vimos: “S. Tomás não diz *conformari cum res*, mas *conformari cum rebus*. O ser que assim se manifesta não é o de cada coisa delimitada na unidade singular e atômica de substâncias individuais, mas o ser da natureza, de que afirma ser manifesto.”⁷⁰⁰

Na experiência antepredicativa do intuito o ser de cada coisa encomenda-se ao ver do intuito e essa visão é ela mesma a luz do ser, luz englobante que resulta do encontro de ambos: “Neste ver, o intuito salva a si mesmo e às coisas na luz que de dentro de ambos se aclara e se manifesta só quando ambos se encontram. E essa luz é o mesmo ser.”⁷⁰¹

Assim, afirma José Enes, o ser é a causa da verdade, tendo causa aqui um sentido judicial: é por causa do ser que o intuito se preocupa e ocupa em discernir as coisas, é por causa do intuito que as coisas são postas em causa em tal discernimento, como manifestações do ser.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, 482.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, 484.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, 486.

⁷⁰¹ *Ibidem*, 486.

Assim, a relação entre o intuito e o ser é o encontro e a referência do ser do homem e do ser das coisas a uma estrutura comum, a uma razão, fundamento ou causa de tudo o que eles são.

7.2.4 A linguagem como via de acesso ao ser e o método analítico-expectante

Vimos já que José Enes refere explicitamente ter encontrado no segundo Heidegger a sugestão de um método de análise da linguagem que permite o acesso ao ser. Destacando, em *Linguagem e Ser* de 1983, a propósito da fórmula heideggeriana *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen* a especificidade da sua própria análise da linguagem, em relação à linguística ou à filosofia da linguagem, o pensador português afirma “Mesmo quando o que se pretende conhecer, analisando a linguagem, não é a linguagem, somente se alcança quando se traz à fala o que a linguagem tem a falar sobre ele. A fórmula heideggeriana parece aplicar-se literalmente às ciências estritamente linguísticas. No entanto, ela possui um sentido determinado pelo procedimento filosófico de tal forma que não só não se pode entender a sua análise linguística como filosofia da linguagem, mas ainda ultrapassa a linguagem, passando por ela mesma, até chegar ao que mais interessa à filosofia como tal e não como análise linguística.”⁷⁰²

Este programa de deixar falar a fala, escutando o que nela diz o ser⁷⁰³, já ensaiado em *À Porta do Ser*, é agora sistematizado e caracterizado por José Enes como “analítico-expectante”. Tomando a linguagem como ponto de partida, José Enes propõe-se analisá-la com o propósito de a descobrir na sua íntima estrutura, “desenvencilhando-a de todo os elementos acessórios e de todas as teorias explicativas e sistematizadoras”, ao mesmo tempo que define como termo de chegada e alvo de expectativa o ser.

Esse método, que tem a intenção negativa e desconstrutiva de libertar a linguagem da imposição de teorias e de modelos de inteligibilidade por parte da

⁷⁰² José Enes, *Linguagem e Ser*, Lisboa, 1983, 64.

⁷⁰³ “Entenda-se bem que *Linguagem e Ser* não desenvolve uma simples hermenêutica linguística, antes reforça a dimensão ontológica da linguagem, mas o que é alterado é [...] o acesso, doravante indirecto, inevitavelmente mediado pela sedimentação de sentidos na língua, determinado, por conseguinte, pelo processo de metaforização que gera o conceito”, Luís Manuel Bernardo, “A noção de Universo Ontológico na Obra de José Enes”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, 660.

linguística ou das filosofias da linguagem, tem como tarefa positiva o deixar que a própria fala fale por si mesma,

Esta intenção positiva é expressa por José Enes no vocábulo “expectante”, que ele faz derivar de *ex-picere* (“olhar a partir do lugar donde se está com particular referência à posição exterior de quem olha em relação àquilo para que olha”⁷⁰⁴): esse lugar a partir donde se olha é a linguagem, e aquilo para que se olha, como não estando ainda ao alcance ou diante do olhar, é o ser. Não se vendo ainda aquilo para que se olha, o olhar dirigido a partir da linguagem toma a feição de um “inspeccionar os arredores” com um olhar “circunspectivo” para vislumbrar os sinais dessa experiência do ser.

Considerando que a linguagem é essencialmente a comunicação de sentido através da produção metafórica, esse olhar circunspectivo é em primeiro lugar uma inspeção de metáforas, isto é, de palavras-chave através das quais se vieram operando transferências de sentido.⁷⁰⁵

Em *Noeticidade e Ontologia*, José Enes torna explícita a influência de *La métaphore vive* de Ricœur, afirmando aí a consonância fundamental com o que nessa obra se afirma sobre a presença da metáfora no discurso filosófico. Com efeito, aí Ricœur analisa o funcionamento da metáfora no discurso poético, mostrando que o enunciado metafórico faz com que a linguagem poética suprima a função referencial da linguagem ordinária, instituindo uma outra função referencial pela “torção” do sentido literal das palavras. Suscitando uma nova pertinência semântica das palavras, os enunciados metafóricos criam sentido e instauram uma nova visão da realidade.

Ricœur mostra aí também a sobrevivência das metáforas nos modelos teóricos usados no discurso científico e no interior do discurso filosófico, designadamente em autores como S. Tomás de Aquino e Heidegger, apresentando-se nesses autores como um princípio dinâmico de constituição e

⁷⁰⁴ José Enes, *Linguagem e Ser*, 67.

⁷⁰⁵ José Enes propõe uma abordagem da linguagem que exclui toda a filosofia da linguagem e especialmente a metodologia da análise lógica da linguagem do Círculo de Viena. A análise expectante não se centra no sentido constituído, mas na própria constituição do sentido. Enraizando-se no sentido metafórico vai reconduzir ao silêncio criador da origem - trata-se de deixar falar a fala, observando o aparecer originário do sentido. Cf. João Paisana, “Aproximação ao pensamento de José Enes”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, Lisboa, 2000, 458.

evolução do pensamento e possibilitando a ruptura com um comportamento categorial já estabelecido.⁷⁰⁶

José Enes encontra uma aproximação entre esta função produtora de sentido da metáfora e o intuito: na metáfora o intuito estabelece uma relação entre a primeira referência abolida pelo enunciado metafórico e a nova referência por ele criada. Estas duas referências estão presentes em tensão ao intuito, como semelhança de coisas diferentes, que nunca pode reduzir-se à identidade do conceito.

Centrando-se nesse movimento de transferência de sentido operado pela metáfora José Enes pretende analisá-lo, para mostrar que aí se sugere um sentir que se subtrai a toda a conceptualização⁷⁰⁷: “A análise da metáfora jamais a decompõe, consiste na conferência dos termos da transferência. Conferindo, traz à luz do mostrar-se as sugerências. Quando este confronto se desfaz no espírito humano, a metáfora morre. Todo o seu poder sugestivo se esvai e a sua significação deixa de ser metafórica: ora isso dá-se quando o espírito humano tenta representar conceitualmente o que só pode ser sugerido metaforicamente pela tensão entre duas representações conceituais [...] Ao fazê-lo, a razão oculta o que só pode de ser visto no íntimo do dizer conceptual: mata a metáfora e, com ela o que só pode ser entendido pela sugerência metafórica.”⁷⁰⁸

Cruzando a análise metafórica proposta por Ricoeur com o peculiar recurso à etimologia de Heidegger, José Enes vai procurar encontrar a gênese metafórica de palavras-chave do discurso filosófico, recorrendo aos étimos latinos, gregos ou germânicos. Contudo, trata-se não tanto de recuperar uma significação originária dos termos, encoberta pelo uso quotidiano ou pela tradição metafísica, como acontece em Heidegger, mas de libertar a metáfora,

⁷⁰⁶ Possuidor de extensa erudição filológica, José Enes vai pela análise etimológica, buscar o sentido de vários termos, em várias línguas indo-europeias, que mais tarde irão converter-se em termos técnicos do discurso filosófico, que ele próprio irá identificar não apenas em Heidegger e S. Tomás, mas no discurso kantiano ou na metafísica cartesiana. Cf. *Ibidem*, 459.

⁷⁰⁷ “Paradoxalmente, a análise expectante da linguagem vai conduzir-nos à experiência muda, à experiência do sentir, onde brota o sentido originário do discurso... A análise expectante permite assim abordar os limites da linguagem conceptual, limites mais marcantes quando se trata da experiência fundamental que dá acesso ao ser”, *Ibidem*, 460.

⁷⁰⁸ José Enes, *Linguagem e Ser*, 86.

deixando que a metáfora produza uma nova significação, desdobre o seu dinamismo criador de sentido.⁷⁰⁹

Esta pesquisa e análise das metáforas originárias levadas a cabo por José Enes, parecendo por vezes um procedimento algo arbitrário e artificioso, fundado numa extensa erudição filológica, permite, no entanto, romper com hábitos mentais instituídos pela tradição e fazer irromper novos sentidos.

É o que acontece, por exemplo, no traçado genealógico do termo “perguntar”, que José Enes faz derivar do termo náutico *percontari*, formado a partir de *contus* que significa vara relacionada com a acção de sondagem dos fundos. Perguntar guarda, assim, o sentido do sondar tateante, próximo àquela experiência originária do ser, feita pelo intuito.

Este procedimento permite-lhe também descobrir convergências e divergências de sentido entre diferentes tradições e modos de pensar, como é o caso da análise comparativa da evolução semântica de “*denken*” e de “pensar”. Retomando a análise do termo *denken* elaborada por Heidegger, José Enes sublinha em *Gedanke* (ideia, conceito, pensamento) a proximidade com *Gemüt* (ânimo, coração) com *Gedächtnis* (memória) e *Dank* (agradecimento) para concluir que *Denken* designa a alma inteira no sentido do recolhimento admirativo interior que permanece fiel àquilo que a solicita.

Por outro lado, pensar deriva de *pensare*, denominativo formado sobre o particípio *pensum* de *pendere*. *Pendere* foi transferido para a linguagem comercial onde veio a dar a origem a pesar, tornando-se depois metáfora para a significação de actividades mentais de cálculo, avaliação e juízo.

Chamando a atenção para o facto de que o pensamento românico, ao libertar-se linguisticamente do latim, renunciou ao termos *cogitare* (presente na tradição escolástica como em Descartes), para recuperar a carga metafórica do *pendere* e *pensare*, José Enes conclui que o pensar românico traz, desde a origem, esta intenção do medir e julgar que lhe conferem um carácter ético,

⁷⁰⁹ “Ao nível da fala, como uso primeiro da língua, quer na conversação comum quer nas várias linguagens especializadas – as científicas, as artísticas e as filosóficas - a produção de uma nova significação é sempre a transformação de uma significação preexistente. Greimas explicitou esta constante sob o estímulo dos processos metalinguísticos da literatura, mas possui validade universal a sua fórmula feliz: “La production du sens n’a de sens que si elle est la transformation du sens donné (*Du Sens essais sémiotiques*, Ed. du Seuil; Paris, 15). A própria essência do processo linguístico, portanto, é metafórica.”, José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, 52.

jurídico, ligado à causa da *res* jurídica, possuindo simultaneamente carácter económico-prático, ligado à *res* como mercadoria de negócio.

Uma outra via desta da transferência metafórica ensaiada por José Enes é o recurso às metáforas do discurso poético⁷¹⁰, de que são exemplos o termo “coita” muito frequente na poesia galaico-portuguesa, onde ocorre com o sentido de tratar, cuidar de, assumindo em “coitado” o sentido de compaixão, como paixão recíproca, ou do virar-se um para o outro na intimidade do coração. Daqui conclui que o pensar, em cuja tradição nos inserimos, não traduz a inclinação para um organizar e fazer calculativo que faça funcionar a existência como uma fábrica produtora de coisas, mas para um encontrar o peso e a medida para remediar e medicar e vem, assim, associado ao cuidar.

O cuidado aqui referido é assim um traço característico do pensar pré-conceptual (românico) ou do intuito, contudo não à maneira da *Sorge* heideggeriana, como estrutura existenciária do *Dasein*, mas como modo dinâmico ser daquele ser que pensa, cuidando, olhando por, guardando e tutelando. É a partir do pensar pré-conceptual do intuito que José Enes irá tentar pôr a claro o ser - como acontecer do encontro entre o ser do intuito e os ser dos seres, “no recíproco tanger-se em direcção ao abrigo da coabitação consistente no único mundo comum a todos.”⁷¹¹ Ora “este recíproco tanger” é como acima vimos uma acção e uma re-acção, percorridos por um dinamismo intrínseco, que encontra a sua correspondência na estrutura contraditória e tensional da metáfora.

Segundo José Enes, a elaboração do pensamento ontológico realiza-se através de um processo, substancialmente idêntico ao das obras científicas e literárias, por transferência de metáforas oriundas de áreas experiencialmente conhecidas do pensador, que podem encontrar-se ao nível do conhecimento vulgar, do conhecimento científico ou tecnológico.

Os diversos tipos de discursos ontológicos distinguem-se assim pela estrutura matricial, constituída pelo âmbito a partir da qual se encetou a transferência de sentido, isto é, a produção metafórica de um novo sentido. Esta estrutura matricial é em José Enes, como em Heidegger, a linguagem como língua, isto é

⁷¹⁰ “A linguagem poética tem como característica estrutural a expressão metafórica, enquanto a linguagem científica persegue meticulosa e mensurativamente a definida univocidade da terminologia convencional e o rigor matemático do discurso teórico.”, José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, 47.

⁷¹¹ José Enes, *Linguagem e Ser*, 187.

como uma totalidade orgânica na qual se exprime a experiência de uma comunidade histórica. Esta estrutura matricial comum não conduz, porém, (e por isso mesmo, porque se tratam de línguas diferentes, elas mesmas dinamizadas por metáforas distintas) a uma mesma ontologia.

José Enes, rejeitando o procedimento eclético, tão comum nos nossos autores, tem o cuidado de sublinhar repetidamente e rigorosamente a linha de demarcação entre os dois discursos ontológicos: “o ser que se revela a Heidegger, como termo do *denken*, não é o ser dinâmico do homem e das coisas naturais, mas sim o ser separado de todo os seres, que, no sair do homem para fora de si mesmo em direcção à fala manifestativa daquele ser, se mostra como iluminação que torna visível a compreensão moradora dos seres na quadratura extática do mundo. Neste destacamento do ser em relação aos seres intra-mundanos, se abre a cisura da diferença ontológica. O ser destaca-se dos seres, embora só venha à fala de si mesmo na abertura temporal do existir humano...”⁷¹²

Para José Enes, que assume uma ontologia na tradição latina⁷¹³, o ser manifestado no encontro do ser do homem e do ser das coisas na *contingência* do recíproco *tanger* é o ser do homem e das coisas da natureza, não havendo lugar para a distinção entre ser e ente. Afastando, assim, a noção de diferença ontológica, central em Heidegger, ele pretende recuperar o ser como actividade e dinamismo, para que aponte a metafísica escolástica.⁷¹⁴

O discurso ontológico de José Enes é, no entanto, também irreduzível à tradição metafísica que pensou o ser como conceito vazio e suprema

⁷¹² José Enes, *Linguagem e Ser*, 186.

⁷¹³ José Enes refuta explicitamente a subalternização do latim e das línguas latinas como línguas filosóficas, fundando essa refutação na sua pesquisa etimológica: “Outras expressões há, tanto no português como nas línguas neo-latinas, a que me referirei na parte final, as quais apresentam também uma riqueza hermenêutica de grande interesse filosófico. A este respeito não há diferenças entre línguas originárias, se é que há algumas, e as derivadas.

Basta, por ora, a comparação de *pergunta* e de *Frage* para se ver que o latim e as línguas dele derivadas, não são nem mais ricas nem mais pobres do que o alemão sob o ponto de vista da originalidade e da criatividade.”, José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, 17.

⁷¹⁴ José Enes defende também que esta tradição deve ser levada em conta na tradução, designadamente na tradução de Heidegger, porque na metafísica aristotélico-escolástica já está presente, embora não assumida sistematicamente, a noeticidade hermenêutica. Assim, é deste ponto de vista que ele critica a tradução de *Verstehen* por “compreensão” efectuada por Gaos: “O verbo português que mais se aproxima do sentido de *verstehen* é *entender*, naquelas acepções, em que o fio da *intentionalitas* escolástica sobrevive em comportamentos situacionais como *entender-se com*, *ser entendido em*, *entender bem ou não entender o que ouve ou observa*.

Os tradutores românicos de Heidegger, ao traduzirem *verstehen* por *compreender*, interrompem o discurso hermenêutico porque destroem a noeticidade hermenêutica.”, Cf. José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, 23.

abstracção da razão: “Mais afastado ainda do que este ser heideggeriano, está o ser, revelado na pergunta como processo de uma inserção coabitacional, com respeito ao ser com o conteúdo de um conceito. O ser conceituado e representado numa ideia é sempre o resultado de uma abstracção feita sobre a significação da cópula enunciativa é.”⁷¹⁵

José Enes afirma repetidamente que a experiência antepredicativa do ser dada pelo intuído é anterior à cópula enunciativa, e é o seu oculto fundamento. Ao intuito o ser mostra-se como “corresponsável da mundaneidade coabitacional”, isto é, como co-pertença de todos os entes a uma mesmo mundo de que o intuito assume a guarda e o cuidado.

Contudo, essa experiência da harmonia dum mundo dada no sentimento da plenitude do ser é também, como acima vimos, a experiência da finitude, da morte e do não ser. A experiência antepredicativa do ser dada ao intuito é em si mesma contraditória, e irreduzível a qualquer conceito, esclarece José Enes em *Linguagem e Ontologia*, porque é a experiência do ser feita contra a antecipação angustiada do não ser.

Esta estrutura ontológica determina, no entanto, obscuramente as efabulações da razão contidas na metafísica e na ciência. De facto, a contenção muda do intuito tem o carácter peculiar de, por um lado, se cerrar sobre o indizível dum mistério e, por outro lado, ser um impulso que mobiliza a fala e impulsiona o dizer da razão. O intuito é como que o motor invisível de toda a linguagem enunciativa e demonstrativa da razão que edifica o edifício dum saber susceptível de verificação, encobrendo-se e ocultando, no entanto, sob esse edifício.

A “análise expectante” da linguagem visa reencontrar o intuito originário, assumindo também uma função crítica e vigilante face ao saber da razão, uma vez que vai submeter esse discurso da razão a uma verificação e a uma manobra de sedução: “O intuito verifica o comportamento da expressão linguística, construída pela razão, com respeito ao ser. Fá-lo verdadeiro ou afável, na medida em que não lhe deixa dizer o inefável e o reduz à sugestão que vai no bojo da representação conceptual dando-lhe o sentido da expressividade, ou seja, se-duz a razão, conduzindo-a para fora do âmbito dela

⁷¹⁵ José Enes, *Linguagem e Ser*, 186.

e induzindo-a a ter a atitude de serva do olhar tutelador que observa, reserva e conserva o ser na salvaguarda.”⁷¹⁶

A experiência ontológica originária do intuito encontra a sua correspondência não apenas na linguagem poética, mas também nas metáforas da linguagem religiosa, na linguagem dos mitos e na linguagem da teologia, em especial nas metáforas da salvação que constituem o núcleo do cristianismo: “É de facto curioso notar como toda a efabulação da experiência religiosa se encontra seminalmente contida nas estruturas comportamentais, que descobrimos, através da análise da expressão linguística da coabitação mundanal e da coabitação com o ser, no ser do intuito e no ser dos seres.”⁷¹⁷

Assim a linguagem religiosa dos mitos e da teologia parece configurar-se como o âmbito preferencial, embora não exclusivo, de aplicação da sua metodologia de “análise expectante da linguagem”⁷¹⁸.

⁷¹⁶ *Ibidem*, 195.

⁷¹⁷ *Ibidem*, 204.

⁷¹⁸ „Notemos, no entanto, que esta experiência que permite o acesso ao ser, tal como é compreendido por José Enes, ultrapassa claramente a dimensão filosófica, inserindo-se na esfera da experiência religiosa: “por este jeito, o intuito reconhece o tocante como Ser. A reacção subsequente a tal reconhecimento, assume os modos da pavidéz aterradora da experiência religiosa” e ainda: “a única ratificação possível ao intuito, da validade eticizante desta experiência só pode obter-se através da análise linguística da experiência religiosa”. João Paisana, “Aproximação ao pensamento de José Enes”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, Lisboa, 2000, 460.

***Capítulo III* - O Diálogo de Vicente Ferreira da Silva com
Heidegger**

1. A determinação da situação hermenêutica

Com este capítulo propomo-nos esclarecer o diálogo de Vicente Ferreira da Silva com o “segundo Heidegger”, pondo a claro as linhas fundamentais da interpretação de alguns dos textos posteriores a *Ser e Tempo* que marcam uma viragem no caminho do pensar do filósofo alemão, com destaque particular para a *Carta sobre o Humanismo*.

Embora o diálogo de Vicente Ferreira da Silva com Heidegger remonte a um período anterior⁷¹⁹, no qual ele se interessou pelas várias filosofias da existência (Sartre, Heidegger e Kierkegaard) foi após 1951⁷²⁰ que o filósofo alemão se tornou interlocutor privilegiado de Vicente Ferreira da Silva e foi no diálogo com os textos posteriores a *Ser e Tempo* que o pensador brasileiro estabeleceu um horizonte interpretativo original.

Vicente Ferreira da Silva foi o primeiro pensador brasileiro a comentar a obra de Heidegger nas páginas da *Revista Brasileira de Filosofia*, de que foi um dos fundadores, não tendo, no entanto, tal como ocorrera com Delfim Santos em Portugal, tomado a iniciativa da tradução de nenhuma das obras do filósofo alemão. De facto, a *Carta Sobre o Humanismo*, obra cuja publicação em 1946 teve grande eco em toda a Europa, dando a impressão que Heidegger operara uma ruptura radical com a via aberta pela ontologia fenomenológica de *Ser e Tempo*, só seria traduzida para língua portuguesa em 1967 por E. Carneiro Leão, no Brasil e, em 1973, por Arnaldo Stein em Portugal.

No esclarecimento deste diálogo estabelecido entre 1951 e a morte prematura de Vicente no ano de 1963 partimos de certos pressupostos metodológicos que é, à partida, necessário clarificar, para que eles mesmos possam ser expostos ao risco do confronto com as fontes.

O primeiro e o fundamental é a consideração estabelecida claramente por Heidegger e Gadamer de que a linguagem, que existe facticamente com pluralidade de línguas históricas é o *In-der-Welt-Sein*, é a própria presença do

⁷¹⁹ Vicente Ferreira da Silva seguiu uma trajetória intelectual semelhante à de Delfim Santos, começando por aderir ao neopositivismo, dedicou os primeiros anos do seu trabalho intelectual à lógica matemática, tendo depois entrado em contacto com a fenomenologia europeia, sob cuja influência publicou em 1948 os *Ensaios Filosóficos*, onde analisa diversos aspectos do pensamento de Sartre e Heidegger. No entanto, foi só na década de 50 que Heidegger se tornou o seu interlocutor privilegiado. Cf. Aquiles Côrtes Guimarães, “O pensamento fenomenológico no Brasil”, in *Cultura, revista de História e Teoria das Ideias*, 184.

⁷²⁰ Cf. Vicente Ferreira da Silva, “A última fase do pensamento de Heidegger” in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 1, fasc. 3, São Paulo, 1951.

mundo, no qual estamos sempre já lançados, como no nosso aí. As diversas línguas históricas não se distinguem apenas pela diversidade de formas sintácticas ou morfológicas, mas a essa diversidade de formas correspondem conteúdos de pensamento e formas de sentir-se afectado distintos.

Assim, a explicitação do sentido de termos do léxico heideggeriano - como *Dasein*, *Seinsvergessenheit*, *Unverborgenheit*, *Lichtung des Seins* - levada a cabo por Vicente Ferreira da Silva em língua portuguesa não é uma operação inócua, que possa conservar o sentido intacto, mas implica uma apropriação, que é também necessariamente uma expropriação transfiguradora.

A segunda consideração metodológica é a de que uma determinada língua histórica transporta consigo uma tradição e impõe à partida um horizonte hermenêutico que abre certas possibilidades de interpretação, excluindo outras e impondo necessariamente uma perspectiva unilateral e restritiva na interpretação de qualquer obra filosófica, como Heidegger demonstrou em *Was ist Denken?*.⁷²¹

Uma obra filosófica situa-se no interior de uma certa esfera de representações inerentes à figura de ser imperante no contexto histórico-linguístico. E uma apropriação originária terá sempre que apreendê-la a partir dessa “abertura de mundo” em que ela se integra como seu horizonte de sentido “prévio”, apreensão essa que Vicente tem como preocupação, integrando Heidegger no contexto da filosofia e da poesia de língua alemã, como a leitura dos seus textos amplamente confirma.

Contudo, este contexto histórico-linguístico em que um texto filosófico se insere, sendo, de um certo modo, absoluto e inquestionável, é objecto de diferentes interpretações que dependem largamente da **situação hermenêutica**⁷²² em que se encontram o tradutor e o intérprete e do ponto de vista que é imposto por essa situação.

⁷²¹ „Man verstößt aber gegen den Sinn jeder Interpretation, wenn man der Meinung huldigt, es gäbe eine Auslegung, die beziehungslos, d. h. Absolut gültig sein Könnte. Absolut gültig ist im äußersten Falle nur die Vorstellungsbezirk, innerhalb dessen man zu auszulegenden Text zum voraus ansetzt. Die Gültigkeit dieses vorausgesetzten Vorstellungsbezirkes kann nur dann eine absolute sein, wenn ihre Absolutheit auf einer Unbedingtheit und zwar der eines Glaubens beruht. Die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens sind zwei abgründig verschiedene Bereiche. WhD, GA 8, 181.

⁷²² Cf. AhS, GA, Band 62, 346-347.

Como atrás procurámos demonstrar, a filosofia em língua portuguesa movia-se quase sempre de modo impróprio, no plano dos conceitos transmitidos através duma importação fragmentária das correntes da filosofia moderna, designadamente do racionalismo e do positivismo, por via de comentários e traduções em língua francesa, que se misturavam de forma ecléctica com conceitos oriundos da escolástica, transmitidos de forma confusa, acrítica e não fundamentada no conhecimento dos textos (não traduzidos).

Contudo, desde os finais do século XIX, a consciência da necessidade de uma apropriação mais originária da filosofia europeia dá origem a um esforço de tradução em Portugal e no Brasil, que se orienta quer para os autores clássicos (Platão e Aristóteles), quer para a filosofia do idealismo alemão (Kant, Hegel e Schopenhauer). Surge também um diálogo com a tradição filosófica orientado no sentido de encontrar uma fundamentação teórica para as opções religiosas, políticas e estéticas duma geração de intelectuais que procura afirmar-se contra o positivismo dominante.

Este movimento anti-positivista tem a sua mais importante expressão num pensamento poético iniciado por Antero de Quental, e que se afirmou no século XX com poetas de dimensão universal como Pascoaes ou Fernando Pessoa. Estes levaram a cabo uma contestação do racionalismo e do positivismo filosófico,⁷²³ assim como uma reflexão sobre a sua própria criação poética, afirmando a poesia e os mitos como chave interpretativa do real, em alternativa ao discurso da ciência.

Outros pensadores latinos, como Julius Evola e René Guénon no início do século XX, levaram a cabo idêntica contestação do racionalismo e do positivismo filosófico e, duma maneira geral, da modernidade técnica e científica, a partir da mesma tradição mítico-religiosa.

Segundo Constança Marcondes César⁷²⁴, Vicente Ferreira da Silva leu na década de 40 a *Revolta contra o Mundo Moderno* de Julius Evola, obra em que se expõe uma teoria da evolução da civilização humana, segundo a qual a

⁷²³ Maria Helena Varela Silva chama a atenção para o facto de, no contexto cultural português e brasileiro, o interesse pela metafísica surgir no interior do próprio movimento positivista; tal verificou-se com Sampaio Bruno, e, mais tarde, ainda com Delfim Santos e Vicente Ferreira da Silva, cujo percurso intelectual se fez inicialmente no âmbito do positivismo e das questões lógico-linguísticas. Cf. Maria Helena Varela Silva, *Conjunções Filosóficas Luso-Brasileiras*, Lisboa, 2002, 117-118.

⁷²⁴ Cf. Constança Marcondes César, *Vicente Ferreira da Silva: trajectória intelectual e contribuição filosófica*, tese de Livre-Docência em Filosofia apresentada à Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 37-38.

actual civilização ocidental representaria um período de decadência relativamente ao mundo da tradição dos grandes mitos. Esta obra teria tido uma influência determinante na orientação do pensamento de Vicente e os autores citados por Julius Evola como Jacob Bachoffen, Jacob Boehme, Léon Frobenius, Walter Otto e Schelling tornar-se-iam posteriormente referências permanentes de Vicente Ferreira da Silva.

Foi também em 1947 que chegam ao Brasil Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Delfim Santos e Jorge de Sena. O diálogo com os dois primeiros pensadores portugueses desempenhou um importante papel na génese do pensamento de Vicente, reflectindo o seu encontro com a Grécia e os mitos. Os diálogos com Agostinho da Silva, especialista em filologia clássica e conhecedor da nova poesia portuguesa, que reivindicava a poesia como lugar privilegiado de acesso ao ser, estão documentados pelo próprio Vicente em *Diálogo do Mar*, *Diálogo da Montanha* e *Diálogo do Espanto* mas, segundo Constança Marcondes César, teria sido mais determinante o diálogo com Eudoro de Sousa, helenista e exegeta da mitologia grega, cuja filosofia da mitologia já atrás referimos, e com o qual Vicente teria debatido autores como Bachofen, Walter Otto e Kerény.

Vicente aborda Heidegger a partir das questões emergentes nesta situação histórico-linguística e comuns a toda uma geração de pensadores, designadamente o enfrentamento com a modernidade técnico-científica e a recuperação da poesia e dos mitos como inesgotáveis fontes de sentido e de renovação da cultura.

Apesar de repudiar a existência de filosofias nacionais, e de as suas referências explícitas serem quase sempre a filosofia alemã, no seu Diário, publicado postumamente, Vicente indica claramente a sua comunhão com “*Stimmung* epocal” que une todos esses pensadores latinos e que claramente determinou o seu pensamento a partir dos anos 50. Escreve Vicente, em 1958, no “Diário Filosófico”: “Escrevi há tempos um artigo sobre o que chamei o “novo cepticismo”. Mas o que realmente queria realçar era a coexistência de diversos estilos de vida no âmbito ocidental. Além da dominante democrático-cristã, com as suas consequências ético-jurídicas, outras estrelas obscurecidas iluminam fracamente o céu. Refiro-me ao sentimento ctónico-maternal da natureza e da vida. O sentido romântico ou orgânico-vital das coisas. A primeira alternativa

separa o homem como sujeito do mecanismo universal. A segunda instala o homem no âmago da vida. A transcendência da vida é a própria vida.”⁷²⁵

Embora Vicente não reivindicasse nenhuma orientação nova no pensamento sul-americano, salientando de preferência a isocronia entre a Filosofia sul-americana e a Europeia,⁷²⁶ não podemos deixar de ter em conta a importância do próprio contexto cultural onde o mito e o rito ainda são vigentes, lado a lado com o modo de vida europeu, e cuja presença é explicitamente referida no seu “Diário Filosófico”: “Na festa, no canto cosmogónico, condensa-se uma contracção jubilosa do mundo, uma *Weltbild*. Há dias ouvi música africana - rituais de iniciação e de propiciação – apenas se distingue dos grandes ruídos da natureza. O aboio e o som dos chifres prolongando a expressão da Terra: Entrega do homem à vida omnicomprensiva. A música da *Ergriffenheit*.”⁷²⁷

O despertar da consciência de si do pensamento sul-americano emergira já no *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade de 1928, traduzindo-se aí na busca de uma identidade cultural brasileira, na contestação da herança católica e humanista colonizadora e na reivindicação de um pensamento pré-lógico associado à presença dum herança índia e africana. Por volta dos anos cinquenta estava lançada a discussão sobre o despertar de um pensamento filosófico sul-americano original, participando nessa discussão autores como Sciacca,⁷²⁸ Julian Marias⁷²⁹ e Enzo Paci⁷³⁰, autores que defendiam a emergência dum pensamento filosófico original, em virtude da utilização do pensamento europeu para pensar, de modo criador, os problemas da América. Não partilhando Vicente, como atrás referimos, destas preocupações da

⁷²⁵ Vicente Ferreira da Silva, “Diário Filosófico”, *Cavalo Azul*, nº3, 1958, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa, 2002, 490.

⁷²⁶ Cf. Vicente Ferreira da Silva, “Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano”, S.P., *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 5, fasc. 18, Abril-Junho, 287-289.

⁷²⁷ Vicente Ferreira da Silva, “Diário Filosófico”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 493.

⁷²⁸ Segundo Sciacca, o pensamento Ibero-Americano distanciar-se-ia da tradição pragmática da América do Norte, tendo herdado a “alma” da Europa metafísica, assim como o sentido metafísico inerente aos mitos arcaicos americanos e a uma religiosidade de tipo mediterrâneo e latino. Cf. Constança Marcondes César, *Vicente Ferreira da Silva, Trajectória intelectual e contribuição filosófica*, 83.

⁷²⁹ Para Julián Mariás a filosofia latino-americana orienta-se, disjuntivamente, ou para a recusa da sua circunstância na tentativa de alcançar uma universalidade intemporal, ou reduz-se a uma reflexão sobre a circunstância brasileira, perdendo a dimensão da universalidade. Cf. Constança Marcondes César, *Idem*, 88.

⁷³⁰ Enzo Paci num artigo elaborado por ocasião do Congresso Internacional de Filosofia, realizado em São Paulo (1954), na sequência de Sciacca e Mariás afirma a especificidade do pensamento luso-brasileiro e a sua vinculação ao mundo mítico primitivo indígena e negro. Cf. Constança Marcondes César, *Idem*, 89.

construção duma identidade cultural sul-americana⁷³¹, não deixa, no entanto, de reivindicar para si mesmo um ponto de vista interpretativo original da obra de Heidegger, ponto de vista que procuraremos esclarecer, mostrando que estava já “lançado” no seu contexto histórico-cultural.

2. O estabelecimento progressivo de um ponto de vista interpretativo.

2.1 A reformulação da questão antropológica e a descoberta do segundo Heidegger

Vicente tinha publicado em 1940 a sua obra *Lógica Simbólica*, sendo considerado o introdutor da disciplina no Brasil. Com a vinda de Willard van Orman Quine ao Brasil, ele foi tradutor das suas conferências, auxiliou-o no curso que ministrou em São Paulo, estudou as obras de Wittgenstein e Carnap, e considerava a lógica matemática como uma ampliação da lógica clássica, capaz de ser um instrumento de crítica da linguagem filosófica e científica.⁷³²

O afastamento de Vicente em relação aos problemas da lógica e da epistemologia esteve ligado ao seu contacto com as filosofias da existência e ao primado da reflexão sobre a questão antropológica: o seu interesse pela obra de Heidegger começou ainda na década de 40 e, segundo testemunhos recolhidos por Constança Marcondes César, ele dinamizou em sua casa um círculo de estudos dedicado a *Das Ding* e a *Ser e Tempo*, aí lendo e traduzindo estas obras⁷³³. A publicação de *Ensaio Filosófico* em 1948, *Exegese da Acção* de 1949 e *Dialéctica das Consciências* de 1950, marca um novo ciclo do pensamento filosófico do autor, caracterizado pela centragem na problemática antropológica, e pelo diálogo com os pensadores da existência (Sartre, Heidegger, Kierkegaard e Jaspers).

Os dois textos que comentam Heidegger mais detidamente são “O Conceito de Arte na Filosofia Actual”, incluído na *Exegese da Acção* e “O Outro Como Problema Teórico e Problema Prático”, incluído na *Dialéctica das Consciências*.

⁷³¹ Vicente recusava-se a admitir que a preocupação com o mito fosse uma característica do pensamento latino-americano e defendia a ideia de que no Continente Sul-Americano haveria que retomar e desenvolver a tradição filosófica europeia. Cf. *Vicente Ferreira da Silva*, “Enzo Paci e o Pensamento sul-americano”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. V, fasc II, 1955, 287-289.

⁷³² Cf. Constança Marcondes César, *Vicente Ferreira da Silva, trajetória intelectual e contribuição filosófica*, 13.

⁷³³ Cf. *Ibidem*, 22.

No primeiro destes textos, Vicente contesta a interpretação positivista da arte que a considera como sublimação ou transferência de impulsos biológicos, mostrando que tal interpretação da arte se fundamenta numa compreensão naturalista do homem: “Segundo essa visão o homem não é, pois, uma criação de si mesmo, não se constitui em seu agir, não se dota de forma, mas a sua forma, seu ser, sua natureza, estão à base de seus comportamentos posteriores.”⁷³⁴

Vicente critica esta concepção naturalista de homem, segundo a qual ele tem uma essência pré-determinada, sendo assim uma forma que se repete indefinidamente e que nada pode acrescentar ao seu ser determinado. Uma tal concepção antropológica torna-se incapaz de ver na arte a realização da liberdade do homem e é nas filosofias da existência que Vicente encontra uma outra concepção do homem, a partir da qual se torna possível pensar a natureza da arte: “O axioma capital da meditação filosófica dos nossos dias repousa na afirmação paradoxal de que o homem não tem ser, é “une manque d’être” nas palavras de Sartre, uma carência de ser.”⁷³⁵

É partindo desta concepção do homem como carência de ser que podemos compreender o homem como um ser que se cria a si mesmo, através das suas obras. E, para Vicente Ferreira da Silva, a obra humana por excelência que condiciona todos os outros momentos morfogénéticos é a linguagem.

Hölderlin e a Essência da Linguagem e a *Carta Sobre o Humanismo* são comentadas por Vicente para evidenciar o papel demiúrgico da linguagem, sublinhando que para Heidegger, “a palavra é a morada do ser e, aí morando, o homem existe na verdade do ser”.

Vicente sublinha que a palavra a que Heidegger se refere não é a palavra de todos os dias, mas a palavra poética, o mito, a Linguagem original (*Ursprache*), pois aí se constitui o sentido e “se cerne um paradigma de ser sobre a nossa consciência”.

Numa síntese entre Sartre e Heidegger exemplificativa deste período do pensamento de Vicente, este afirma: “Lembremo-nos de que, para o existencialismo, a existência precede a essência, a forma, o ser, e é em seu

⁷³⁴ Vicente Ferreira da Silva, *A Exegese da Acção*, São Paulo, 1949, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 135.

⁷³⁵ *Ibidem*, 136.

movimento profundo um dar-se forma, essência, ser. Pois bem, esta doação de ser é, para Heidegger, um efeito da palavra, e particularmente da palavra mitopoética.”⁷³⁶

No segundo texto, Vicente propõe-se pensar a relação com o outro como um problema prático, na sequência da célebre “dialéctica do senhor e do escravo”, através da qual Hegel pensa a emergência da consciência de si mesmo e a consciência do outro a partir da acção. Abordando esta temática numa perspectiva ética, Vicente propõe-se demonstrar que o problema do outro é primariamente um problema prático que só pode solucionar-se a partir do encontro efectivo com o outro na solicitude e no cuidado, solução para a qual Heidegger, Sartre e Jaspers teriam contribuído.

Se, neste primeiro período Vicente integra Heidegger no quadro das filosofias da existência e está essencialmente preocupado com o problema antropológico e com as temáticas da acção, esta orientação sofrerá uma importante viragem a partir de 1951.

É nesta data que ele publica *Ideias para um Novo Conceito de Homem*, onde o problema antropológico é encarado segundo uma perspectiva radicalmente diferente: a superação do “humanismo antropocêntrico” ocupará o centro da sua reflexão filosófica, tornando-se claramente Heidegger (e, principalmente o chamado segundo Heidegger) o seu interlocutor privilegiado.

No entanto, não podemos deixar de constatar que foi depois do encontro com a obra de Julius Evola, com Ernest Grassi no Congresso de Filosofia de Mendonza em 1949, com Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa que Vicente levou a cabo esta inflexão do seu pensamento. Foi também em 51 que Vicente publicou, na *Revista Brasileira de Filosofia* dois artigos sobre o segundo Heidegger, intitulados “Holzwege” e “A última fase do pensamento de Heidegger”.

“A última fase do pensamento de Heidegger”, centra-se na análise das lições “*Da Essência da Verdade*” do semestre de Inverno de 1933/34, da *Carta Sobre o Humanismo* de 1946 e do *Caminho da Floresta* - este artigo dá conta da percepção de Vicente relativamente à “viragem heideggeriana” relativamente a *Ser e Tempo*. Segundo Vicente, Heidegger dá, em *Da Essência da verdade*,

⁷³⁶ *Ibidem*, 137.

um significativo passo em frente face à elaboração do problema do ser, encaminhando-se, para além da determinação do horizonte transcendental da ontologia (tarefa levada a cabo em *Ser e Tempo*), para a meditação sobre o sentido do ser, através dum regresso aos fundamentos da história da Metafísica.⁷³⁷

Vicente sublinha que Heidegger recoloca o problema do Ser, mostrando a sua identidade com a Verdade e questiona-se sobre o fundamento mais profundo da mudança da essência de Verdade de desocultamento (*Unverborgenheit*) para exactidão (*Richtigkeit*) do enunciado, mudança que determinou a história da Metafísica ocidental.

Após breve referência ao desenvolvimento do conceito heideggeriano de Verdade como desocultação do ente, já anunciado em *Ser e Tempo*, e agora retomado em a *Essência da Verdade*, Vicente mostra que nesta última obra Heidegger defende que a essência da Verdade é a liberdade, entendida como “ex-posição às coisas” e “ek-sistência”, isto é, como acto desvelador do ente, que está ele mesmo historicamente destinado.

Vicente refere ainda que essa desocultação implica sempre para o pensador alemão a ocultação e o encobrimento, estabelecendo uma comparação com o pensamento de Heraclito: “Esta visão sombria da vida lembra a sabedoria infusa de um Heraclito que via o mundo como um destacar-se luminoso em abismos insondáveis e como eterna alternância dos princípios diurno e nocturno”⁷³⁸, ilustrando ainda esta “visão sombria da vida” com um poema de Rilke alusivo à Obscuridade.

Mais importante, porém, é o seu comentário à *Carta sobre o Humanismo* (classificada por Vicente como “uma das obras mais importantes deste século”) porque se liga directamente à problemática que ocupará doravante a reflexão do pensador brasileiro: “A elaboração do problema do fundamento metafísico do humanismo segue uma linha crítica, procurando Heidegger mostrar que a

⁷³⁷ “A mais forte impressão que nos fica da leitura do último Heidegger é a de um esforço sobre-humano para colocar em outras bases a tarefa fundamental da filosofia. O seu pensamento se apresenta sempre como uma inversão (*Umkehrung*) no sentido de remontar às origens transcendentais da realidade. A dificuldade tradicional do pensamento heideggeriano se adensou ainda mais em suas últimas obras *Da Essência da Verdade*, *Carta sobre o Humanismo* e *Caminhos do Bosque* – pois ao erigido habitual de sua terminologia, acrescentou-se a condensação quase aforística do texto. A afinidade do seu pensamento com a palavra oracular dos presocráticos está certamente à base deste novo estilo de apresentação da sua obra”, Vicente Ferreira da Silva, “A última fase do pensamento de Heidegger”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. I, fasc. 3, 1951, 280.

⁷³⁸ *Ibidem*, 283.

essência do homem, concebida a partir da metafísica tradicional, nada mais expressa que o esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*).”⁷³⁹

Vicente mostra ainda que a tentativa heideggeriana de pensar a essência do homem a partir do ser o conduz a abandonar o plano do Ente e da determinação da especificidade do homem em relação aos diferentes tipos de ente. Para o pensador alemão o homem é o “vizinho do ser” e “é em função desta verdade do ser que podemos entender a existencialidade da existência. Ek-sistência significa estar exposto à verdade do ser. A essência ek-stática do homem provém deste acesso essencial à abertura (*Offenheit*) do ser.”⁷⁴⁰

Afirma ainda Vicente que esta relação do homem com “as potências envolventes do ser” dá-se na linguagem, mas não na linguagem – instrumento (a palavra do Ente); a linguagem que salvaguarda a essência do homem é, em essência, a palavra poética.

Recorrendo ao ensaio *Hölderlin e a Essência da Poesia*, Vicente lembra que para Heidegger a poesia não é um mero divertimento, nem uma manifestação da cultura, mas sim o fundamento que suporta a história. Vicente esclarece ainda que a poesia tem para Heidegger o sentido mais amplo da linguagem instituinte e inaugural do mundo e que ela compreende a totalidade das obras de arte.

Nestes breves comentários, Vicente indica a sua percepção do itinerário de Heidegger após *Ser e Tempo*, e testemunha a mesma impressão de “viragem” que todos os pensadores europeus experimentaram na leitura da *Carta Sobre o Humanismo*.

Contudo, esta viragem heideggeriana é relacionada com a questão antropológica e, na sua leitura, o pensador brasileiro destaca a direcção que vai orientar o seu pensamento: a necessidade de reelaborar a questão antropológica em conexão com o conceito de verdade como desocultamento e em conexão com o primado da linguagem poética.

⁷³⁹ *Ibidem*, 285.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, 286.

2.2. O homem e o ditado do ser

Efectivamente, em 1951 Vicente publica *Ideias para um Novo Conceito de Homem*, obra que marca uma viragem decisiva no pensamento do autor, claramente influenciada pela *Carta sobre o Humanismo* de Heidegger. Nesta obra, a questão da relação entre linguagem, poesia e mitologia é central e pensada a partir de Schelling, Jacob Boehme e Heidegger, iniciando aí Vicente uma meditação sobre a natureza da linguagem em ruptura com a sua primeira fase, de ligação à lógica e à filosofia neo-positivista.

Vicente procura mostrar que a tradição metafísica, marcada pelo esquecimento da peculiaridade ontológica do homem, falseou também a natureza da linguagem: a Metafísica pressupôs sempre um homem já constituído (anterior à linguagem) que, sob o império de contingências externas, criava o mundo simbólico da palavra. Vico⁷⁴¹ e Fichte teriam ambos incorrido neste erro de atribuir ao homem a criação da linguagem como sistema arbitrário de signos.

Na óptica de Vicente devemos considerar, pelo contrário, que a linguagem é que cria o homem, e esta tese de uma antropogénese pela linguagem teria sido já antecipada por Jacob Boehme e Schelling e, finalmente, encontrar-se-ia cabalmente fundamentada nas obras de Heidegger posteriores a *Ser e Tempo*: “Neste sentido, podemos dizer que não é o homem que dá origem à palavra, mas é a palavra que dá origem ao homem. As suas possibilidades histórico-existenciais, a sua representação do mundo e das coisas só lhe são reveladas através do verbo mito-poiético. É o que afirma Heidegger em seu ensaio *Hölderlin e a Essência da Poesia*: “É em virtude da linguagem que o homem se acha exposto em geral a um Revelado... o ser do homem tem o seu fundamento na linguagem”. ”⁷⁴²

⁷⁴¹ A posição de Ferreira da Silva relativamente à tradição metafísica, designadamente à metafísica escolástica é bastante distinta de Delfim Santos. Crítico em relação a esta tradição, Ferreira da Silva lê Heidegger à luz da Filosofia Alemã, estabelecendo múltiplas conexões com o idealismo alemão, sobre tudo com Schelling, e mais tarde com Nietzsche. Cf. Maria Helena Varela Silva, *Conjunções Filosóficas Luso-Brasileiras*, 120. É também no diálogo com a mística (Jacob Boehme) e com a poesia alemãs (Hölderlin) que Vicente lê Heidegger, o que traduz a sua profunda ligação à cultura alemã desde logo explicável pela sua educação. Embora educado num meio onde o italiano era a língua materna, cedo aprendeu alemão e começou a ler a *Revista de Ocidente* (1922) que introduziu no Brasil a filosofia alemã a partir de traduções de Ortega. Cf. Constança Marcondes César, *Vicente Ferreira da Silva, trajectória intelectual*, 9.

⁷⁴² Vicente Ferreira da Silva, “Ideias Para um Novo Conceito de Homem”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. I, fasc. 4, 1951, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 250.

Esta tese de uma antropogénese pela linguagem encontra-se, segundo Vicente, pré-anunciada por Jacob Boehme em *Mysterium Magnum*. Aí, a propósito do episódio bíblico da Torre de Babel, Jacob Boehme leva a cabo um conjunto de interpretações teosóficas visando mostrar a constituição dos diversos povos e língua históricas a partir de um povo e de uma língua original. Aí, sublinha Vicente, à mistura com divagações cabalísticas e arbitrarias, poderemos encontrar uma explicação convincente das diferenças constitutivas das diferentes línguas: “Boehme encontra a causa da confusão das línguas e da dissolução dos povos na multiplicidade das imagens e opiniões que cada povo formou sobre o ser e a vontade de Deus, em seu personalismo particular.”⁷⁴³

Relativamente ao papel das línguas na constituição das peculiaridades históricas e geográficas de cada povo, Vicente afirma que, segundo Jacob Boehme: “Os povos não se dividiram, entretanto, porque sendo diversos começassem a falar na confusão das línguas mas, pelo contrário, pelo facto de a língua geral se contrair na particularidade das propriedades e dos sentidos, foi que os povos se disseminaram sobre a terra. A confusão das línguas precedeu a confusão dos povos e a condicionou.”⁷⁴⁴

Se abandonarmos a hipótese de uma unidade meta-histórica de todos os povos podemos, afirma Vicente, aceitar o essencial das teses de Jacob Boehme relativamente ao papel determinante das diversas línguas na constituição dos povos, assumindo, no entanto, positivamente a nossa condição linguística como “um mundo de oportunidades e desempenhos históricos”.

Estas teses teriam sido depois retomadas por Schelling na sua *Filosofia da Mitologia*. Vicente afirma que Schelling investiga nesta obra a origem e constituição dos povos, defendendo que um povo se constitui como tal quando “se decide por uma mitologia, dela fazendo a sua mitologia”, pois esta determina o carácter e a história de um povo, ditando-lhe, de certo modo, o seu destino. Essa decisão por uma mitologia não é, porém, entendida por Schelling senão como sinal de que os deuses se apossaram do ânimo de um povo,

⁷⁴³ *Ibidem*, 252.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, 253.

sendo esta irrupção do sagrado que determina a sua concepção do mundo e de si mesmo.⁷⁴⁵

As diferentes teodiceias correspondem aos diversos povos históricos que se acham eles mesmos comprometidos com um drama teogónico, que tem uma dimensão subjectiva e transsubjectiva, pois, embora se desenrole no interior da consciência humana, tem a sua causa “nas potências teogónicas transcendentess”.

Assim, sublinha Vicente, uma vez que, segundo Schelling, o homem recebe as suas possibilidades históricas da “força instituidora do processo teogónico original”, a sua condição ontológica aparece-nos radicalmente modificada “Aparece-nos como ente, na medida em que o encaramos na sua condição derrelicta e abandonada, em sua *geworfene Realität* e como não ente na medida em que ocupa a posição de emissário das potências demiúrgicas originaiss.”⁷⁴⁶

Em Schelling Vicente encontra também a ideia de que a mitologia é poesia originária, isto é, a fonte de todas as posteriores criações poéticas. No entanto, Vicente pretende ir mais longe que Schelling, defendendo uma identificação completa entre poesia e mitologia: a poesia é, ela mesma, “o modo de actuação das potências mito-poiéticas”: “Tivesse ele sentido o que existe de imperioso e de necessário na criação poética, tivesse ele entrevisto na palavra poética a formulação de um destino de um povo, quando o poeta em sua singularidade se perde e se transcende, arrebatado pelo que deve ser dito, e não haveria recuado ante a identificação da poesia com o modo de actuação das potências mito-poiéticas.”⁷⁴⁷

Na condição do poeta como arrojado para o “entre” a voz do povo e os deuses, referida em *Hölderlin e a Essência da Poesia*, Vicente encontra a confirmação desta identificação do poeta como “emissário” das potências teogónicas e, portanto, como criador de mitos. Efectivamente, a caracterização feita por Heidegger da poesia como Saga, na obra acima referida, autoriza esta leitura:

⁷⁴⁵ Vicente critica a abordagem que a moderna sociologia faz da mitologia, vendo nesta o resultado de uma produção colectiva e anónima, que emana da estrutura social. Para Vicente, é o contrário que se passa, pois a “consciência de um povo é formada pelos deuses que se apossaram do seu ânimo, de tal forma que a concepção que alimenta sobre o mundo e sobre si mesmo é inteiramente determinada pela irrupção do sagrado. Cf. *Ibidem*, 258-259.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, 261.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, 262.

“A fundação do ser está vinculada aos acenos dos deuses. E ao mesmo tempo a palavra poética não é senão a interpretação da “Voz do Povo”. Assim designa Hölderlin as sagas, nas quais um povo se rememora na pertença do ente no seu todo.”⁷⁴⁸

A função de “abertura de mundo” que Heidegger atribui à linguagem em geral e que em *Hölderlin e a Essência da Poesia*, a linguagem poética realiza de forma eminente (“a linguagem não é só um instrumento que o homem também possui, além de muitos outros, mas esta dá acima de tudo, a possibilidade de estar no meio da abertura do ente. Apenas onde há linguagem há mundo”⁷⁴⁹) é reconhecida por Vicente e identificada com a ideia igualmente defendida por Eudoro de Sousa em *Mitologia de uma diacosmese*: “Ao aceno de qualquer dos deuses se atribui uma diacosmese. Uma diacosmese, esta ou aquela, conforme se trata deste ou daquele deus, é o acenado pelo aceno de um deus-acenante. O aceno *diacosmiza* a mensagem do deus. Não podemos de outro modo entender aqueles “acenantes mensageiros da divindade”.⁷⁵⁰

Na *Carta sobre o Humanismo* Vicente lê, sobretudo, a reafirmação deste primado da linguagem mitopoiética como linguagem em que se dá o desvelamento do ser, assim como as importantes consequências desta tese na reformulação do problema antropológico.

Sublinhando que Heidegger critica todos os humanismos, por procederem a uma determinação da essência do homem a partir de “uma determinada interpretação da natureza, da cultura, do ente em geral” esquecendo a verdade do ser, Vicente conclui que “o destino da metafísica é o de não conseguir pensar o homem em sua verdadeira proveniência e em conexão fundamental com o ser”⁷⁵¹.

⁷⁴⁸ „Die Stiftung des Seins ist gebunden an die Winke der Götter. Und zugleich ist das dichterische Wort nur die Auslegung der „ Stimme des Volkes“. So nennt Hölderlin die Sagen, in denen ein Volk eingedenk ist seiner Zugehörigkeit zum Seienden im Ganzen.“, *HWD*, GA 4, 46.

⁷⁴⁹ „Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, in mitten der Offenheit von Seiendem zu stehen. Nur wo Sprache, da ist Welt [...]“ *HWD*, GA 4, 37/38.

⁷⁵⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, 184.

⁷⁵¹ “De acordo com Heidegger, a totalidade das formulações e doutrinas sobre a natureza última do homem, sobre a *humanitas* do homem, se desenvolveu a partir da precária base de um profundo esquecimento do ser. [...] A primeira observação de Heidegger se colige na acentuação de que o pensamento filosófico ocidental, ao pretender determinar a essência do homem, o fez sempre a partir de uma determinada interpretação da natureza, da história e do ente em geral.”, Vicente Ferreira da Silva, “Ideias para um novo conceito de homem”, in *Dialética das Consciências e outros ensaios*, 272.

Para escapar a esta determinação metafísica da essência do homem não podemos pensá-lo colecionando as suas qualidades ônticas, nem apelando para a subjectividade, mas o modo de aproximação da *humanitas* do homem consiste na visualização da sua “dimensão ek-sistencial e transcendente”.

Vicente esclarece o sentido desta dimensão ek-sistencial do homem em termos não compatíveis com a sua anterior posição existencialista, mostrando claramente que, segundo Heidegger, a ek-sistência deve ser pensada, “a partir da relação ek-stática com a abertura desveladora do ser”: “O pensamento de Heidegger, no que respeita explicitamente ao problema da “essência do homem, vem exposto em sua plaquette *Carta Sobre o Humanismo*. Para Heidegger, o homem é o *vizinho do ser*. Contudo, o pensamento filosófico e humanístico não atendia a esta relação e intimidade do homem com as potências instituidoras do Ser. O pensamento metafísico pensou o homem a partir da forma do Ente, isto é, a partir de imagens que não eram suficientemente originais e prévias. Uma verdade derivada foi tida como constituindo e esgotando o significado da *humanitas*. Uma nova inteligência do fenómeno humano supõe um novo remontar em direcção à conexão última do homem com o fundamento de todo o ente.”⁷⁵²

O ser é, sublinha Vicente, abertura, desvelamento, descobertura e iluminação, e este desvelamento significa o esboço de um mundo, *Weltentwurf*: o ser dá-se como esboço de um mundo, e como poder instituidor das possibilidades históricas do homem, no interior das quais se pode manifestar a sua liberdade.

Vicente sublinha que tanto em Heidegger, como em Schelling o homem é arrebatado por um poder que o ultrapassa e está sujeito a um Destino que determina a sua realidade histórica. Este destino é identificado por Vicente como as “decisões histórico-teogónicas”, que decidem o apogeu e o declínio dos ciclos históricos, o aparecimento e declínio dos mundos.⁷⁵³

Assim, sublinha Vicente, Heidegger procura pensar o homem à margem de todo o antropocentrismo da tradição metafísica e humanista⁷⁵⁴, retirando-o do

⁷⁵² Vicente Ferreira da Silva, *Ibidem*, 272.

⁷⁵³ Cf. *Ibidem*, 275.

⁷⁵⁴ “Ao contrário do que se mostra no âmbito da filosofia “intramundana”, que se subdivide em múltiplas perspectivas, distintas ou contrapostas, como as do idealismo, realismo, materialismo, etc., poder-se-ia dizer que, do ponto de vista radical aceite por Vicente, só há duas direcções filosóficas fundamentais: uma que se propõe o problema do homem e das coisas a partir do homem mesmo; outra que pensa o

centro da história: “O poder ser próprio do homem é, pois, um poder ser arrojado, uma actividade que se exercita dentro de uma direcção e de directivas já prescritas. O homem, portanto, não é o Senhor do Ente (*der Herr des Seienden*) mas o pastor do ser (*der Hirt des Seins*).”⁷⁵⁵

Ora, este instituir do projecto transcendente do ser que arrebatava o homem e o lança na história dá-se precisamente, sublinha Vicente, no dizer poético: “no dizer poético põe-se em obra a verdade projectante do ser”. O primado da linguagem poética resulta precisamente da sua função desocultante, da sua capacidade de abertura de mundos, que a distinguem inteiramente da função meramente técnico-instrumental e comunicativa da linguagem quotidiana ou da linguagem científica, que tivera o interesse de Vicente na primeira fase da sua obra.

Esta fixação da tradição metafísica sobre a função técnico-instrumental da linguagem constituía-se, na perspectiva de Vicente, como o maior obstáculo para uma compreensão radical da relação da palavra com a essência do homem: “São justamente as ideias prevalentes sobre a essência da linguagem e de sua função cultural, que nos impedem o caminho para uma compreensão radical da relação da palavra com a essência do homem. Estas teorias inspiraram-se na linguagem decaída e intramundana e a transcrevem em termos da verdade do Ente.”⁷⁵⁶

Heidegger teria, porém, repensado a essência da linguagem de uma forma radicalmente nova, constituindo-a como a “morada do ser”, morada que o homem ek-sistindo, está destinado a habitar: “ Nesta concepção, o Homem passa a ser interior à palavra, instituído em sua configuração histórica particular pela abertura projectante do dizer poético.”⁷⁵⁷

A linguagem – enquanto verbo mitopoiético - é, afirma Vicente, algo que acontece a partir do próprio ser, o pensamento do ser é um *dictare*, e é na poesia, enquanto ditado do ser, que vêm instituídas as directiva e as normas que determinam, em cada época, o comportamento humano: “O ditar da poesia edifica a morada do homem.”

homem e as coisas a partir de Deus, pondo-se o pensador ousadamente na perspectiva original do divino.” Miguel Reale, *Estudos de Filosofia Brasileira*, Lisboa, 1994, 202.

⁷⁵⁵ Vicente Ferreira da Silva, “Ideias para um novo conceito de homem”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 276.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, 277.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, 277.

Neste importante texto, Vicente revê, em diálogo com o segundo Heidegger, as teses que marcaram a primeira e segunda etapas do seu próprio percurso intelectual, sendo a função desocultante da linguagem poética o ponto de partida para uma nova compreensão da natureza do homem, que agora é pensado como algo de secundário e desvelado.⁷⁵⁸

2.3 O caminho de transição para uma filosofia da Mitologia

Mas é nas últimas páginas de *Ideias Para um Novo Conceito de Homem* - que sistematizam as conclusões do já alcançado relativamente à reformulação da questão antropológica e à superação do antropocentrismo da tradição metafísica - que Vicente lança um ponto de vista interpretativo original.

Vicente afirma que, de acordo com a perspectiva aberta por Heidegger, a “história” de que o homem faz parte não seria apenas a história humana, mas abrangeria um âmbito muito maior, pois a história do ser arrebatava o homem e determina cada situação histórica particular: “A história da qual o homem faz parte não seria unicamente a história humana, mas abrangeria um âmbito e alcançaria um sentido muito maiores. Como Heidegger muito bem assinalou, a história do ser arrasta e determina cada condição ou situação humana.”⁷⁵⁹

De facto, o pensamento tardio de Heidegger, empenhado no abandono das categorias da subjectividade e na descoberta de um âmbito mais originário em que o próprio *Dasein* se encontre radicado, aponta para um fundamento mais radical do desvelamento da verdade e coloca a tese da história do Ser.

A ideia da “história do ser” é um incitamento a pensar a história a partir do enviar-se (*Sichzuschicken*) e subtrair-se do ser (*Sichentziehen*), que nesse mesmo enviar-se se oculta. Daí que uma época histórica tenha de ser pensada como o aparecer de uma figura de mundo, a partir do retraimento e da ocultação do ser.

⁷⁵⁸ “«O lançador (*das Werfende*) no projecto, não é o homem, mas sim o próprio ser que envia o homem à ek-sistência do existir» vemos, portanto, como a linguagem é algo que acontece a partir do próprio Ser e como a essência da linguagem deve ser captada nessa correspondência do dizer com o pensamento do Ser. O pensamento do Ser é, como nos diz Heidegger nos *Holzwege*, a maneira original do dizer poético, do *dictare*. Através do ditado do Ser, vêm suscitadas as directivas e normas que determinam as formas históricas do comportamento humano.” *Ibidem*, 279.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, 281.

Na perspectiva de Vicente, esta tese do primado da história do ser relativamente à história humana implica que “a solidariedade preferencial do Ser pelo princípio humano” na presente época do ser é histórica e temporalmente circunscrita⁷⁶⁰. De acordo com a hipótese de Vicente, nós podemos pensar antes e depois da época humanística outras épocas em que o ser se desvendaria noutras modalidades: “Este pode constituir um dos eons da história do ser; entretanto, o homem, como Ser ek-sistente insistente, tem a tendência de estender o presente regime de coisas, identificando, sem mais, o tempo humano com o tempo *tout court*. O que é próximo e costumeiro passa a vigorar como norma para todas as possibilidades eventuais das coisas. O princípio costumeiro e humano pode constituir muito bem um mero transe na gigantomaquia do Ser. Em outras palavras, podemos vislumbrar a hipótese de ser o homem, como diria Platão, um evento na *progénie* dos deuses. Antes e depois do homem, outros protagonistas poderiam ocupar o cenário do tempo. Devemos ingressar numa série temporal mais vasta e compreensiva.”⁷⁶¹

Contudo, em Heidegger, o tema da história do ser, ou seja, este envio e retracção, designados como “a história do Ser”, limitam a inteligibilidade da história, fazendo com que a sucessão das épocas históricas permaneça assente num fundo de obscuridade e o curso da história não tenha um sentido determinável, como ocorria em Hegel.⁷⁶²

Para Vicente, pelo contrário, a consigna da “história do ser” abre a hipótese de pensar para além da história e da temporalidade humanas, colocando a possibilidade de fazer derivar a sucessão das diversas épocas históricas dos vários princípios mitológicos, imperantes em cada caso, ou seja de uma filosofia da mitologia. Assim, Vicente pergunta: “Se devemos pensar a acção humana como um princípio derivado, como uma história dentro da história, como deveremos entender esse espaço maior onde se engasta o espaço

⁷⁶⁰ *Ibidem*, 283.

⁷⁶¹ *Ibidem*, 284.

⁷⁶² Na perspectiva de Vicente, em Hegel há uma visão antropocêntrica do tempo que seria necessário ultrapassar, pela tentativa de pensar um tempo não-humano em que se movem as potências que determinam o sentido da história. Isto conseguir-se-ia por uma autêntica inversão da dialéctica hegeliana que Marx nunca chegou a fazer - em vez do tempo progressivo da tomada de consciência de si do Espírito, devemos percorrer as séries temporais em sentido inverso, até à dimensão originária do Sagrado. Cf. *Ibidem*, 286.

humano? Podemos pensar uma história que não seja história não humana? O homem pode pensar o não humano?”⁷⁶³

É precisamente esta tentativa de sair da temporalidade humana e ingressar directamente numa outra série temporal que vai afastar Vicente do domínio de uma ontologia fenomenológica, para o aproximar das tentativas de pensar a história como um desvendamento do Divino, isto é, como cenário onde opera uma força transcendente supra-humana, como ocorria em Julius Evola.

Em *Teogonia a Anti-humanismo*, publicada em 53, Vicente esclarece em que consiste esta possibilidade de ingressar noutras séries temporais, já não vinculadas à historicidade humana, nem pensadas “*sub specie hominis*”: “Esta eventualidade de outros processos temporais constitui em última análise a doutrina clássica das Idades ou Épocas do mundo. Essa ideia é encontrada mais recentemente não só em Vico e Schelling, como também em Bachofen e Evola; não é outra a posição com que nos defrontamos nos recentes escritos de Heidegger.”⁷⁶⁴

Julius Evola, em *A Revolta contra o Mundo Moderno*, defende precisamente a possibilidade de fazer assentar a história numa meta-história fundamentada na experiência da supra-temporalidade em que assentava o mundo tradicional. Julius Evola não só expõe as categorias do “espírito tradicional”, como repensa a história e a génese da modernidade a partir dessas categorias consideradas como categorias “simbólica, supra-históricas e normativas”.

Assim, Evola contrapõe à doutrina evolucionista e à doutrina dos 3 estados de Augusto Conte uma metafísica da história segundo a qual esta se encaminha num sentido progressivamente descendente, como acontecia na doutrina das 4 Idades de Hesíodo: “Defender, como tradicionalmente se deve defender, que nas origens tenha existido não o homem animalesco das cavernas, mas sim um “mais que homem”, e que já a mais alta pré-história tenha visto não uma “civilização”, mas pelo contrário uma “era dos deuses” - para muitos, que de uma ou outra maneira acreditam na boa nova do darwinismo, significa fazer pura “mitologia”. Todavia, como esta mitologia não somos nós a inventá-la agora, ficaria assim por explicar o facto da sua existência, ou seja, o facto de

⁷⁶³ *Ibidem*, 282.

⁷⁶⁴ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-humanismo*, São Paulo, 1953, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 293.

nos testemunhos mais remotos dos mitos e dos escritos da Antiguidade não se encontrar nenhuma recordação que conforte o darwinismo e que se encontre – pelo contrário e precisamente - o seu oposto, a ideia de um passado melhor, mais luminoso, supra-humano (“divino”).⁷⁶⁵

A meta-história de Evola, assente nos testemunhos acima referidos, defende a sucessão de 4 ciclos ou idades: o ciclo nórdico-atlântico, fundado na revelação celeste e luminosa do divino e na afirmação do princípio masculino (a Idade do Ouro), o ciclo atlântico-meridional correspondente à revelação telúrica, feminina e nocturna do divino (a Idade da Prata) e, finalmente, os ciclos de decadência, caracterizados pela degenerescência da espiritualidade e pela afirmação do poder temporal: ciclo titânico e dionisíaco, (Idades do Bronze e do Ferro).

Esta tentativa de pensar a história, a partir do desvendamento do divino e de princípios míticos alternativos, assente nas categorias do pensamento tradicional é encontrada por Vicente também no ensaio de Schelling *A Essência da Liberdade Humana*, como sucessão da idade do ouro, época dos deuses e dos heróis e época dos oráculos telúricos.

Segundo o pensador brasileiro, esta tentativa de romper com o mundo histórico e pensar o tempo a partir de categorias míticas encontra também confirmação na poesia de Hölderlin. Neste poeta do romantismo alemão, ele encontra também a crítica ao “mundo histórico” do ocidente (*das Abendland*) caracterizado como a noite dos deuses: “O mundo histórico realizado durante esta noite é constituído pelos perfis e imagens oriundos da subjectividade humana, desligada do ditado divino. Às forças promotoras da magia divina se substitui o puro “fazer sem imagem” da produtividade humana e às vezes infra-humana, se a conexão histórica era anteriormente sustentada por uma *Imaginatio* instituidora dos grandes símbolos e formas de actuação temporal, se a cidade humana era a morada dos deuses, agora, na etapa humana e infra-humana, o destino histórico cumpre-se como construção-destrutiva.”⁷⁶⁶

Contudo, esta ruptura com a historicidade e a tentativa de pensar a história humana através de categorias supra-históricas esquecidas e destruídas pelo pensamento histórico escapa inteiramente, como acima referimos, ao domínio

⁷⁶⁵ Julius Evola, *A Revolta Contra o Mundo Moderno*, Lisboa, 1989, 241.

⁷⁶⁶ Vicente Ferreira da Silva, “Ideias Para um Novo Conceito de Homem” *Revista Brasileira de Filosofia*, vol I, fasc. 4, 1951, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 287.

da ontofenomenologia heideggeriana. Como Heidegger adverte em *Identidade e Diferença*, o ser dá-se sempre sob a forma histórica do pensamento humano, na série das representações epocais da Metafísica: “O Ser somente se dá de cada vez com este ou aquele cunho historial: Φύσις, Λόγος, Ev, Ιδέα, Ενέργεια, Substantialidade, Objectividade, Subjectividade, Vontade, Vontade de Poder, Vontade de Vontade.”⁷⁶⁷ A solidariedade entre o destinar-se do ser e a história humana é, neste sentido, total - pois o homem é histórico precisamente onde começa a imperar o destino do ser, que estabelece para o homem uma forma total de configuração da realidade, e só a partir destas configurações históricas, o homem pode indirectamente aceder à história do ser.

Contudo, para Vicente é possível aceder directamente à história do ser, tomando como ponto de partida as categorias intemporais e supra-históricas que encontramos no pensamento tradicional. Vicente visa, assim, a superação da temporalidade da história humana e ingressar em outras épocas e idades do mundo “de que não guardamos qualquer informação ou documento “filosoficamente determinante”, numa referência ao Outrora, ou para-lá do horizonte da história que era visado também por Eudoro de Sousa, como atrás vimos.

Mas, para Vicente, este outrora anterior à história apresenta-se como chave para ingressar no domínio de uma temporalidade e duma história não humanas: “A dignidade superior do tempo é totalmente menoscabada nesta concepção que reduz o tempo à escala humana, esquecendo a relação do tempo com o domínio fundamental do Ser. Devemos pensar em possibilidades temporais que ultrapassam a intuição temporal onde se dão os gestos humanos e os movimentos próprios do *homo humanus*.”⁷⁶⁸

Trata-se, como Vicente claramente adverte, de considerar a história humana como subordinada à história divina, e de interpretá-la a partir dum princípio mais alto, que não é, contudo, a história do ser, como em Heidegger se propunha, mas sim a luta entre os deuses, ou os vários princípios míticos, numa “visão teogónica da história”, cujo modelo primeiro se encontra em Hesíodo.

⁷⁶⁷ „Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung: Φύσις, Λόγος, Ev, Ιδέα, Ενέργεια, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen.“, *IuD*, GA 11, 72/73.

⁷⁶⁸ Vicente Ferreira da Silva, “Ideias Para um Novo Conceito de Homem” in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 285/286.

Esta superação do pensamento histórico, que Vicente tenta compatibilizar com Heidegger, é, contudo, como acima demonstrámos, não compatível com o campo de uma fenomenologia hermenêutica, encontrando a sua fundamentação filosófica em pensadores latinos como Eudoro de Sousa e Julius Evola.⁷⁶⁹

Mais rigorosamente, esta marcha atrás em relação ao pensamento histórico é pensada por Vicente como a inversão da marcha dialéctica do Espírito em direcção à Liberdade e à consciência de si, através da história da Filosofia, que se encontrava pensada em Hegel: “A inversão do pensamento de Hegel levar-nos-ia outra vez em direcção à dimensão do sagrado, em relação à qual a história humana como antropofania é um contínuo afastamento.”⁷⁷⁰

2.4 A destruição da metafísica da subjectividade como condição prévia para uma filosofia da Mitologia

Em *Introdução à filosofia da Mitologia*, Vicente defende que a conexão dos problemas filosóficos com o fenómeno religioso só é possível a partir duma total conversão de perspectiva que rompa com a metafísica da subjectividade: “A conexão destes problemas de natureza filosófica com a abertura de uma nova compreensão da religião e da Mitologia consiste precipuamente na impossibilidade de formulação de uma doutrina da mitologia, dentro do horizonte do *cogito* subjectivista. Unicamente sobre as cinzas de um pensamento ancorado na *condition humaine* é que poderá florescer a vegetação das formas míticas.”⁷⁷¹

⁷⁶⁹ Permanece, no entanto, válida a apreciação que Miguel Reale faz do significado e da importância do encontro com o segundo Heidegger para o estabelecimento do ponto de vista novo de *O Novo Conceito de Homem e Teologia e Anti-Humanismo*: “Com estes dois estudos Vicente supera, sem eliminá-la, como já observei, a “dialéctica das consciências” (a cujo estudo dedicara, em 1950, a sua obra mais sistemática, aquela que assinala o apogeu de seu pensamento na fase intermédia, ainda inspirada por motivos da metafísica da subjectividade) para elevar-se às fontes projectantes e condicionadoras da intersubjectividade, concluindo que, na base da liberdade individual do eu e do tu, em seu jogo dialéctico condicionado, está o Ser como liberdade que funda e institui o espaço de manifestação do homem e de suas possibilidades históricas contingentes. O segundo Heidegger, cujas obras ninguém soube interpretar melhor do que ele no Brasil, propicia-lhe o encontro de suas perspectivas originais [...]” Miguel Reale, *Estudos de Filosofia Brasileira*, 203.

⁷⁷⁰ Vicente Ferreira da Silva, “Ideias Para um Novo Conceito de Homem”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 286

⁷⁷¹ Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 20, 1955, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 371.

Essa conversão é enunciada por Vicente como uma alteração do próprio centro de pensamento, uma viragem em direcção a um novo objectivismo - poderíamos talvez nós dizer a um super-objectivismo - para o qual todo o realismo filosófico do passado ainda é sentido como subjectivismo e antropomorfismo.

Para Vicente, este super-objectivismo não se satisfaz em reconhecer a exterioridade das coisas em relação ao sujeito, na qualidade de objectos, porque essa exterioridade já era reconhecida pela filosofia transcendental, sem que ela nos permitisse romper o círculo da imanência. Ele exige a ruptura com a subjectividade e a imanência da experiência, que não pode ser buscada na transcendência das coisas, pois esta transcendência nunca pode ser transcendência em relação ao Mundo: como mostrou a analítica existencial de *Ser e Tempo*, “o mundo é o *prius* de todo o ente e de todas a realidade intramundana”.

Trata-se antes de reconhecer que a subjectividade e as categorias da racionalidade nela fundadas são algo de secundário e derivado, posto por um poder transcendente. Será necessário que nós reconheçamos que todo o conhecido pelo conhecimento está condicionado por um “oferecer transcendental”, por um acto do “Dispensador” que põe à nossa disposição o que pode ser conhecido e desperta o desejo de conhecer.⁷⁷²

Só reconhecendo em todo o cognoscível algo de oferecido, que se manifesta, ocultando a sua fonte transcendente, nós poderemos reconhecer a precariedade das nossas figuras do espírito e aceitar a realidade do desempenho transracional do mito.

Sem conquistarmos previamente a liberdade em relação ao presente discurso da racionalidade científica, nós não poderemos aceder à verdade que se enuncia do mito, nem aceitar outros sistemas culturais que se nos apresentam como uma radical alteridade: esta incapacidade de aceitação do ser-outro afectaria, na perspectiva de Vicente, ainda o conhecimento histórico e etnográfico das culturas que continuam a viver segundo os modelos míticos.

⁷⁷² “O conhecido pelo conhecimento está condicionado por um oferecer transcendental, por um acto do Dispensador, que põe à disposição o cognoscível e desperta em nós a apetência do conhecimento. O cognoscível, entretanto, é o já-oferecido que, ao se manifestar e imobilizar, esconde e oculta a fonte do oferecer” *Ibidem*, 371.

Reconhecendo em Heidegger “a enunciação das palavras iniciais” de dum novo tipo de pensar e dessa conversão do espírito, Vicente interroga-se em *O Homem E A Sua Proveniência* sobre a radicalidade desta conversão, perguntando se esta ruptura com a subjectividade indispensável para levar a cabo uma filosofia da mitologia teria sido inteiramente realizada pelo filósofo alemão.

Vicente sublinha que pela primeira vez Heidegger, na sua analítica existencial, procurou revelar o sentido e a natureza essenciais da categoria de “mundo”, afirmando que este não é um ente ou um conjunto de entes, mas a condição de possibilidade de toda a manifestação entitativa: “O mundo é aquela abertura (*Offenheit*) onde se dá a emergência e a patentização do ente descoberto”⁷⁷³.

Contudo, reportando-se a *Ser e Tempo*, Vicente afirma que encontramos na obra do filósofo alemão certos momentos em que “o traço instituidor do mundo ainda parece incluído na ipseidade humana”, e que a transcendência fundadora do mundo ainda seria confundida com um acto da existência⁷⁷⁴. No entanto, Vicente adianta que devemos conciliar estas passagens com o sentido total do pensamento de Heidegger, que ultrapassa esta posição ainda eivada de subjectivismo.

Nesse mesmo ensaio, Vicente procura mostrar como em *Von Wesen des Grundes* a transcendência fundadora não é a existência, nem a subjectividade de um eu, mas uma transcendência exterior que se põe como “princípio instituinte de todo o eu, tu ou ele”.

Procurando conciliar a perspectiva transcendental de *Ser e Tempo* com a perspectiva do segundo Heidegger, Vicente mostra que se, na perspectiva de *Ser e Tempo*, o ente intra-mundano só se revela a partir de certas possibilidades da existência, como resultado da compreensão projectiva do *Dasein*, essas possibilidades podem, nas obras posteriores, como *Vom Wesen des Grundes* e *Vom Wesen der Wahrheit*, ser compreendidas a partir dum

⁷⁷³ Vicente Ferreira da Silva, “O Homem e a sua Proveniência”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº7, 1952, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 335.

⁷⁷⁴ “[...] sabemos, entretanto que Heidegger abandonou essa perspectiva subjectivista e monádica, instalando-se num foco excêntrico donde surgiu o descerramento projectante do Ser”, *Ibidem*, 339.

projecto instituidor meta-histórico, que condiciona as possibilidades humanas.⁷⁷⁵

Apontando para uma compreensão unificada do pensamento de Heidegger, e não cedendo às hipótese dominante da leitura de “um segundo Heidegger” em ruptura com a analítica existencial de *Ser e Tempo*, Vicente centra-se, no entanto, na ruptura com o domínio da subjectividade levado a cabo nas obras posteriores, salientando o seu importante significado: “Neste sentido, devemos compreender a afirmação de Heidegger de que, ao traçar o mundo, o homem se vê traçado no interior do mundo e aí abandonado. O desvelamento do horizonte mundanal é simultâneo ao desvelamento do próprio homem. As consequências filosóficas deste ponto de vista e sua elaboração especulativa oferecem perspectivas ainda inexploradas”⁷⁷⁶

É na *Carta sobre o Humanismo* - obra que Vicente considerara, desde o primeiro momento da sua recepção, como atrás referimos, a obra capital da Filosofia Contemporânea, - que, segundo o pensador brasileiro, se consuma e completa a ruptura de Heidegger com a metafísica da subjectividade: “É o que afirma Heidegger em diversas passagens da *Carta Sobre o Humanismo*: “A História do ser suporta e determina toda a situação e condição humana”. E ainda: “O jectante do projecto não é o homem, mas o próprio Ser que endereça o homem ao ek-sisitir como à essência que lhe é própria”.”⁷⁷⁷

De facto, na *Carta Sobre o Humanismo*, o conceito de projecção (*Entwurf*) que em *Ser e Tempo* era um existenciário do *Dasein*, agora é pensado por Heidegger como um lançamento a partir do Ser. O projecto já não é uma determinação do *Dasein* que se lança em direcção às suas possibilidades, projectando assim um horizonte de compreensão, no qual pode aparecer o mundo. O projecto é o lançamento do próprio ser que lança o homem na existência como sua essência: é pois o ser que tem a iniciativa do destino do homem e o configura historicamente.

⁷⁷⁵ “A ipseidade compreensiva não está em nós, não parte de nós mesmos, mas somos nós que nela estamos. Ora, a esta ipseidade que traça e abre a revelação do Ente é que Heidegger dá o nome de “iluminação do Ser” (*Lichtung des Seins*). Esta luz, este foco originário, não é o *lumen naturale* da mente humana mas, pelo contrário, é o desvelar ek-stático desse foco que permite a entrada no mundo (*Welteingang*) do nosso ser e da nossa mente.”, *Ibidem*, 340.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, 336.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, 336.

”[...] o projecto é essencialmente um projecto jogado. Aquele que joga no projectar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a existência do ser-aí como sua essência.”⁷⁷⁸

Nesta reformulação heideggeriana do conceito de projecção podemos ver, segundo Vicente, a proposta de uma revolução no campo da filosofia, permitindo-nos compreender tanto os entes intra-mundanos como o homem, como sendo condicionados por uma abertura superior, por um poder transcendente que traça o mundo das oportunidades históricas.

Nesta viragem heideggeriana Vicente vê essencialmente a “conversão” (*Kehre*) de perspectiva que permite ver todo o ente, inclusivamente o próprio homem como um *sich zeigen*, cujo mostrar-se está determinando por um mostrar projectante mais originário.⁷⁷⁹ Da mesma maneira se encontra, assim, reformulado o conceito de liberdade, que já não depende do arbítrio humano, mas deve ser entendida como um libertar do homem para a escolha dum possível que lhe está previamente consignado.⁷⁸⁰

A ideia de projecção a partir do ser, responsável por uma abertura mundanal, na qual não apenas os entes como o próprio homem podem aparecer, é a ideia-chave e trave-mestra de toda a filosofia da mitologia de Vicente Ferreira da Silva, a partir e na base da qual ele irá reelaborar e sintetizar as contribuições das mais recentes investigações filosóficas, filológicas e etnológicas sobre as religiões e os mitos.

A sua filosofia da mitologia não foi exposta numa obra única, mas desdobrou-se por diferentes textos que muitas vezes, de acordo com as fontes comentadas, traduzem perspectivas distintas, mas essa multiplicidade ganha ela mesma um sentido e um fundamento, que lhe é dado precisamente pelo travejamento conceptual da filosofia heideggeriana.

⁷⁷⁸ „[Überdies aber] ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Existenz des Da-seins als sein Wesen schickt.“, *Buh*, GA 9, 337.

⁷⁷⁹ “Esta perspectiva arranca a reflexão filosófica de um sentido antropológico e a lança num terreno excêntrico, onde o Ente vem pensado fora da perspectiva exclusivamente humana. O homem é um Ente no conjunto dos Entes. O desvelamento instituidor do Ser outorgaria ao homem o nexa de suas oportunidades e desempenhos humanizantes e o núcleo da sua verdade propriamente humana”, *Ibidem*, 337.

⁷⁸⁰ “A ipseidade, “o por causa que” (*Wille um sich selbst*) não está ancorado no sujeito humano, não é uma peculiaridade finita, mas um transcender projectante que em sua anatomia irrestrita, em seu desvelar ek-stático abre campo para a eclosão de um mundo e, portanto, para um nexa de subjectividade. A ipseidade compreensiva não está em nós, não parte de nós mesmos, mas somos nós que nela estamos”. *Ibidem*, 340.

O pressuposto fundamental da filosofia da mitologia de Vicente é que os mitos não são criações imaginativas *ex-homo*, nem projecções psicológicas do inconsciente colectivo, mas envios do ser. É para Vicente uma questão crucial compreender os mitos não como criações da subjectividade humana, mas como dotados de uma “super-objectividade”,⁷⁸¹ sendo essa compreensão inteiramente nova fundada no conceito heideggeriano do “lançado projectante do ser”. Colocados sobre este fundamento ontológico, os mitos deixam de ser pensados como criações do homem, mas pelo contrário, são eles que ditam o destino ao qual se submete o homem.

Vicente explora as consequências da viragem heideggeriana, mostrando as suas implicações relativamente à questão da religiosidade e do sagrado encontrando aí um campo conceptual que torna possível articular as conclusões dos estudos levados a cabo pela etnologia e a filologia, e repensar o estatuto ontológico do deuses e dos relatos míticos, tomando-os na sua verdade.⁷⁸²

Em *Introdução à Filosofia da Mitologia*, os mitos são “sugestões” e os deuses entes que vêm até nós a partir da essência ekstática da sugestão - eles são sugeridos pela magia sugestiva do Ser; o ser é o “Sugestor”, isto é, aquele que sugere ou põe as imagem prototípicas das coisas, ou que projecta conjunto de desempenhos possíveis, em relação aos quais o homem é um simples receptor: “O sugerido é o que é proposto, isto é, posto como imagem a cumprir ou como imagem antecipadamente esboçada. Essas imagens não seriam as nossas imagens das coisas, imagens de imagens, mas sim as próprias coisas

⁷⁸¹ Assim, Vicente afirma logo nas primeiras palavras da *Introdução à Filosofia da Mitologia*: “Os esclarecimentos que aqui serão apresentados acerca do vasto domínio do fenómeno religioso são a consequência de uma conversão de perspectivas filosóficas, de uma alteração do próprio centro do pensamento, e só poderão ser compreendidas a partir dessa alteração. Se a palavra objectividade não estivesse comprometida com o seu uso epistemológico, na relação sujeito-objecto, poderíamos dizer que essa mudança de referências redundou no estabelecimento de um novo *objectivismo*, num *objectivismo* de tal tipo, que todo o realismo filosófico do passado, toda a afirmação da exterioridade das coisas em relação ao homem ainda são sentidos como subjectivismo e antropomorfismo.”, Ob. cit., in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 370.

⁷⁸² Constança Marcondes César em “A Compreensão Heterodoxa do Sagrado: Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva” considera os três pensadores como defensores duma mesma concepção heterodoxa do sagrado, caracterizada pelos seguintes aspectos: apresentação de fontes comuns na tradição grega e na fenomenologia heideggeriana e a sinalização da emergência de um novo tempo e uma nova concepção de Deus, cuja preparação se relaciona com a hermenêutica dos mitos. Cf. art. cit. in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, II, Lisboa, 2009, 18.

como imagens prototípicas. O sugerido originário das imagens seria as coisas fluindo da imaginação prototípica do Sugestor”.⁷⁸³

Referindo o poder arrebatador dessas sugestões, relativamente às quais o homem se comporta como simples receptor, sendo por eles arrebatado (*Ergriffensein*), Vicente qualifica ainda os mitos como Fascinações,⁷⁸⁴ ou manifestações fulgurantes da *Lichtung des Seins*.

Os mitos são “o documento originário do ser” que contém em si um traçado do mundo, uma oferta de possibilidades oferecidas ao homem, assim como dos modelos exemplares a cumprir. Eles são “sugeridos pela magia projectante do ser”, ou “fascinações”, que arrebatam o homem, lançando-o nos seus desempenhos históricos.

Este novo estatuto ontológico que agora podemos atribuir aos mitos permite-nos também, na perspectiva de Vicente, reconhecer “o ser em si” das potências mítico- fascinantes, ou carácter “aórgico” dos deuses. A superior objectividade do poder dos deuses, como forças que arrebatam e dispõem do ser do homem é indicada por Vicente através do adjectivo “aórgico” - termo que Vicente importou de Hölderlin - e que significa “não feito pelo homem”, “originário”: “o aórgico é o não posto pelo homem, é o que não se apresenta como um resultado da produtividade artístico-criadora do sujeito. A valorização do aórgico foi defendida, em forma preparatória, por Hölderlin e depois por Nietzsche, em sua sabedoria do corpo e das forças dionisíacas.”⁷⁸⁵

2.5 Os Mitos como origem

Para Vicente, o mito é notificação ou documento que não tem apenas um valor histórico, isto é transitório e passageiro, mas sim um valor paradigmático e exemplar, experienciado como intemporal: ele é o documento da vida “em si e por si” ou da vida prototípica dos deuses, proclamando por isso uma verdade absoluta⁷⁸⁶.

⁷⁸³ Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 373.

⁷⁸⁴ “O ente determinado como sugerido em possibilidades manifesta-se, outrossim, como Fascinação, isto é, como ser tomado (*Ergriffensein*) pelo revelado enquanto revelado. A Fascinação é o próprio rigor de uma projecção do mundo”, *Ibidem*, 374.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, 382.

⁷⁸⁶ Constança Marcondes César indica como fontes filosóficas principais da temática do mito em Vicente Ferreira da Silva: Schelling e Heidegger, seguidas de perto em importância por Nietzsche, Scheler, Hegel,

A liberdade em relação ao subjectivismo da Metafísica e à sua “matriz hominídea” abre, segundo Vicente, a via para repensar o estatuto dos mitos e a vida dos deuses, permitindo-nos ver na mitologia “a abertura de um regime de fascinação”: “A mitologia é a abertura de um regime de fascinação. Ela não pode ser compreendida, como querem muitos, a modo de qualquer criação imaginativa *ex-homo*, ou como qualquer projecção psicológica inconsciente da mente.”⁷⁸⁷

Cada mitologia e cada um dos deuses dentro dessa mitologia desenham um aspecto do mundo, ou configuram uma força projectante difusa, que se propaga indefinidamente: “Cada figura numinosa corresponde a um ciclo atractivo - projectivo, que se propaga indefinidamente”⁷⁸⁸. O estatuto ontológico dos deuses é o de entidades superiores que instauram em torno de si um campo passional e podem apresentar-se como personalidades idênticas a si mesmas, ou como vida fluida, como uma série de hierofanias vegetais ou animais.

Segundo Vicente, a religiosidade própria do mito não é nunca um sistema estático e harmonioso, mas a presença de cada um dos deuses desencadeia um constante e contraditório formigar de paixões, entrando muitas vezes esses poderes sobre-humanos em relações conflituais.⁷⁸⁹

Os mitos apresentam-se também como chaves interpretativas do devir da história universal, pois um determinado mundo mítico constitui uma matriz de possibilidades que regem um determinado período da história: ele é um foco estável e imutável, uma matriz a partir da qual proliferam várias formas e se abrem várias possibilidades de desempenhos históricos para o homem: “Um determinado mundo mítico constitui uma matriz de possibilidades que governam um período do acontecer mundial. A essência de uma matriz é a de

Bergson, Grassi, Jaspers, Bagolini e Ortega. Apesar de Vicente Ferreira da Silva articular as filosofias de Heidegger e Schelling para pensar o estatuto ontológico do mito, o seu pensamento revela originalidade em relação a ambos, destacando-se neste aspecto a tese de que a desocultação do ser não se dá como poesia mas como protopoesia (mitologia) e a ideia do ser como tonalidade passional (Fascinador e Sugestor). Cf. Constança Marcondes César, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, 2000, 67-69.

⁷⁸⁷ Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 382.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, 378.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, 378.

ser transcendente ao gerado por ela, isto é, o foco estável e imutável do mutável, o foco estável da proliferação das formas suscitadas.”⁷⁹⁰

De acordo com a sua filosofia da mitologia, é apenas porque continuamos presos à configuração das coisas fixada pela racionalidade científica que o dar-forma da poesia transhumana da religião e do mito se apresenta como supérfluo e meramente “subjectivo” e não como algo de essencial.

Contudo - afirma Vicente - se nos libertarmos desse mundo das formas inteligíveis e do ente revelado na actual configuração imposta pela metafísica da subjectividade, podemos deixar-nos arrebatados por essa magia encantatória dos mitos, aceitando a revelação mítico-religiosa na sua verdade e alargando assim o nosso horizonte de compreensão.⁷⁹¹

Precisamente porque a “conversão” do pensamento contemporâneo implica a “morte do homem”, ela dispõe-nos a dar vida aos deuses, ou seja, à aceitação das múltiplas revelações mítico-religiosas.

Esta religiosidade plural e contraditória associada aos deuses do paganismo permite-nos, na perspectiva de Vicente, entrever a liberdade superior do Ser como fonte originária de todas as possibilidades e liberdade humanas: “O mito é a proclamação insuperável da não convivência da liberdade do Sugestor com o desempenhável hominídeo. Não existe qualquer pacto metafísico entre o fundo último das coisas e a criatura humana, isto é, o homem não é a chave da compreensão do ser do Sugestor. A superabundância da verdade do ser é atestada justamente pela tradição mítica, que representa um encontro com outras épocas ou domínios da Fascinação.”⁷⁹²

O mito como poesia originária ou *Ur-poesie* é, para Vicente, uma possibilidade alternativa permanente à disposição do homem, graças à qual nós podemos romper com o cenário subjectivista da modernidade, acedendo a um outro nível de consciência e de liberdade.

Uma filosofia da mitologia que tenha em conta a diversidade dos mitos e a multiplicidade das revelações mítico-religiosas das diversas civilizações terá

⁷⁹⁰ *Ibidem*, 379

⁷⁹¹ “A liberdade em relação à matriz hominídea é a única via de acesso especulativo à vida exógena dos deuses, pois essa liberdade cumpre e realiza o princípio de independência do divino. Só um pensamento que dance além do humano poderá dançar em consonância com o movimento teogónico universal. Um tal pensamento dá cumprimento aos postulados exigidos por Heidegger, em sua determinação de um pensamento que pensa a verdade do Ser.”, *Ibidem*, 381

⁷⁹² *Ibidem*, 380.

que aceder a uma nova compreensão do ser, aceitando pensar o ser como o princípio “selvagem e abissal”⁷⁹³, que continuamente cria e destrói mundo, sem nenhuma complacência por cada uma das suas manifestações epocais.

Para Vicente, o “poder mágico-encantatório do ser” é um poder que é essencialmente “tendencioso” e “decisório”, como um contínuo “escolher” instaurador, que incessantemente cria e destrói sem fundamento, à semelhança do Deus estético e lúdico anterior ao Deus ético de Pascoaes.⁷⁹⁴

Este poder criador polimórfico do Ser manifesta-se na criação sucessiva das várias manifestações epocais do divino, sendo cada uma, na sua individualidade própria, uma força transcendente, parcial e tendenciosa que institui um certo tipo de revelação mítico-religiosa, capaz de arrebatá-lo o homem e de o lançar numa certa esfera de desempenhos.

Vicente não aponta para uma compreensão teórica e dogmática das religiões, mas para múltiplas fenomenologias mítico-religiosas próprias de cada um dos deuses e para uma religiosidade plural e contraditória⁷⁹⁵, que Walter Otto apontava precisamente como carácter essencial da religião helénica em qualquer dos seus momentos⁷⁹⁶.

Esta pluralidade do fenómeno religioso é, para Vicente Ferreira da Silva, qualquer coisa de essencial, que nos aproxima do ser como fonte originária: “Acreditamos que em todas essas mensagens de fé nas origens se expressa uma variação dos conceitos religiosos fundamentais e uma nova capacidade de perceber extensivamente certas forças cósmico-espirituais, certos aspectos do mundo que multiplicavam politeisticamente os centros de referência de conduta.”⁷⁹⁷

⁷⁹³ Constança Marcondes César em *O Grupo de São Paulo* sublinha a importância desta concepção do Ser como princípio selvagem em Vicente Ferreira da Silva, pondo-a em correlação com a sua circunstância brasileira, como também com a sua ligação com a Europa arcaica e primordial, caracterizada pelos cultos femininos e telúricos. Cf. ob. cit., 136.

⁷⁹⁴ Cf. Maria Adelaide Pacheco, “Linguagem e História em Heidegger e Pascoaes”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.

⁷⁹⁵ “A totalidade do mítico-aórgico tem em si mais rumos que os consignados no protofenómeno do hominídeo, sendo o infinito de vida autóctone e transcendente documentado historicamente nos protocolos do relato mítico e na *praxis* sagrada do culto.”, Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 383.

⁷⁹⁶ Cf. Walter Otto, *Die Götter Griechenlands – das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt A.M., 1987.

⁷⁹⁷ Vicente Ferreira da Silva, “A Fé nas Origens”, *Diálogo*, nº2, 1955, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 386.

Assim, a ruptura com a metafísica da subjectividade abre, para Vicente, não apenas a possibilidade de um novo interesse teórico e erudito pela mitologia, mas a possibilidade mais radical de uma alteração da consciência religiosa, que seria um retorno “aos deuses pânicos da floresta”⁷⁹⁸ de Jünger: “Jünger, em uma das suas obras sobre a civilização grega, e falando precisamente sobre os deuses pânicos da floresta, declara: o selvático é a origem. Dele proviemos e a ele podemos retornar.”⁷⁹⁹

A Filosofia da Mitologia de Vicente não se propõe, assim, apenas uma fenomenologia da consciência religiosa – isto é, a compreensão do significado do mito para os povos que neles acreditam - mas propõe o regresso aos mitos como um reencontro espiritual com o mundo primitivo, como uma redescoberta da sacralidade do cosmos e das forças sobrenaturais que o habitam: “Se adoptarmos o conceito Nietzscheano do eterno retorno ou do tempo cíclico, a origem se proporá como o nosso próprio futuro. A volta às origens seria um pensar intempestivo ou extemporâneo, uma superação do passado em vista de um passado mais actual do que qualquer presente.”⁸⁰⁰

No entanto, Vicente está plenamente consciente que, se este pensar intempestivo da sua filosofia da mitologia tomou como ponto de partida a viragem heideggeriana e a sua ruptura com a metafísica da subjectividade, sem as quais não teria sido possível, ele não diz exactamente o mesmo: “Para nós o documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípica-divina, isto é, na mitologia. Se, para Heidegger, o “pôr-se em obra” da verdade do ser dá-se na Poesia, para nós, esta deve ser, antes de tudo, compreendida como Poesia transhumana, como Poesia em si, como vida transcendente das potências divinas. Os deuses encarnam de maneira insuperável a fulguração imediata do *Fascinator*, os deuses são essa fulguração imediata em si e por si.”⁸⁰¹

⁷⁹⁸ Cf. Ernst Jünger, *Der Waldgang* (1951), Stuttgart, 1980.

⁷⁹⁹ Vicente Ferreira da Silva, “A Fé nas Origens”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 386.

⁸⁰⁰ *Ibidem*, 386.

⁸⁰¹ Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 375.

2.6. Panteísmo poético e Mitologia

A interpretação do significado dos Mitos proposta por Vicente em *Filosofia da Mitologia* implica, como ele próprio sublinha, uma nova compreensão do Ser, aí designado como o Sugestor: “O Ser é o sugestor da sugestão do sugerido”⁸⁰². Os mitos e, em geral, as nossas imagens das coisas seriam sugestões oriundas da imaginação prototípica do Sugestor, imagens antecipadamente projectadas pelo domínio projectante do ser.

Vicente contrapõe assim o estatuto ontológico do homem, como “receptor” passivo de imagens, à imaginação demiúrgica do ser, cujo domínio é “o Aberto da liberdade instauradora”. Esta liberdade instauradora do ser é caracterizada como “jogo”, metáfora totalizante que recobre o homem e o mundo como totalidade de imagens sugeridas pela imaginação do Sugestor: “Não existiria, portanto, em primeiro lugar, o homem receptor e depois as diversas incitações aos jogos histórico-culturais. Pelo contrário, os desempenhos sugeridos, o ente revelado, constituem o próprio ser do protagonista, de forma que o jogar do jogo seria o próprio jogador.”⁸⁰³

O homem seria assim atraído e jogado para dentro do jogo⁸⁰⁴ fascinante que o ser joga consigo mesmo e o mundo uma criação variável de imagens produzidas por uma imaginação lúdica, por num jogo meta-histórico e transcendente.

A proximidade desta concepção do ser como Sugestor com o panteísmo poético de Pascoaes, para quem o mundo é o sonho dum Deus adormecido, torna-se aqui muito evidente, reforçado pelas metáforas do jogo, que imediatamente invocam o Deus lúdico e estético pré-cristão do poeta português⁸⁰⁵.

A possibilidade deste discurso sobre o Ser que suporta a sua filosofia da mitologia ser interpretado como um panteísmo não deve ter escapado a Vicente Ferreira da Silva: o panteísmo era um aspecto importante da Nova

⁸⁰² *Ibidem*, 373.

⁸⁰³ *Ibidem*, 374.

⁸⁰⁴ Vicente considera a dimensão lúdica do homem como expressão da sua fantasia produtora. Estendendo o conceito de jogo até ao campo mito-poético fundamenta nele a sua concepção do mito como elemento instaurador de diferentes ciclos histórico-culturais – o jogo mítico estaria na base de todo o edifício cultural. Cf. Constança Marcondes César, *O Grupo de São Paulo*, 50.

⁸⁰⁵ As fontes desta aproximação entre jogo, mito e poesia em Vicente são, no entanto, segundo Constança Marcondes César, as seguintes: Ortega y Gasset, Huizinga, Sartre, Novalis, Schiller. Cf. *Ibidem*, 50.

Poesia Portuguesa que Fernando Pessoa fazia remontar Antero de Quental e em que podemos incluir poetas como Pascoaes e Guerra Junqueiro e escritores como Raul Brandão. Pessoa caracterizava este panteísmo da Nova Poesia portuguesa como “panteísmo transcendental”, definindo-o nos seguintes termos: “Sendo ao mesmo tempo, e com igual intensidade poesia objectiva e subjectiva, poesia da alma e da natureza, cada um destes elementos penetra o outro; de modo que produz esta estranha e nítida originalidade da nossa actual poesia – a *espiritualidade da Natureza e, ao mesmo tempo, a materialização do Espírito*, a sua comunhão humilde no Todo, comunhão que é, já não puramente panteísta, mas, por essa citada espiritualização da Natureza, super-panteísta, dispersão do ser num exterior que não é *Natureza*, mas *Alma*.”⁸⁰⁶

Vicente Ferreira da Silva confronta-se com o Panteísmo no artigo a *Fé nas Origens* de 1955 e ainda no *Diálogo do Mar* de 1962. No primeiro destes artigos, ele afirma que o panteísmo naturalista é uma criação artificial do homem moderno, que nada tem a ver com a fé nas origens que ele próprio propõe e identifica essa “religião da natureza” com “um delírio burguês num cenário de *“déjeuner sur l’herbe”*”⁸⁰⁷.

Em o *Diálogo do Mar*, o *Diálogo da Montanha* e *Diálogo do Espanto*, Vicente irá dar conta do seu confronto com “os modelos” susceptíveis duma repetição kierkegaardiana da poesia de língua portuguesa, aí protagonizados por Diana e George, pseudónimos de Dora Ferreira da Silva e Agostinho da Silva.

Casada com Vicente Ferreira da Silva durante 23 anos, Dora Ferreira da Silva acompanhou e apoiou a sua obra, tendo no entanto produzido paralelamente uma importante obra poética, segundo um itinerário poético próprio. Autora de livros como *Andanças*, *Talhamar*, *Retratos de Origem*, *Poemas da Estrangeira* e *Hídria*, foi três vezes ganhadora do Prémio Jabuti e recebeu também o prémio Machado de Assis, da Academia Brasileira de Letras, em 2000. Tendo desenvolvido grande actividade como tradutora, destacam-se as traduções de autores como Rilke, Saint-John Perse, San Juan de la Cruz, Hölderlin e Jung.⁸⁰⁸

⁸⁰⁶ Fernando Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa*, [1912], 2ª ed., Lisboa, 1944, 65.

⁸⁰⁷ Cf. Vicente Ferreira da Silva, “Fé nas Origens”, in *Dialéctica da Consciência e Outros Ensaios*, 385.

⁸⁰⁸ Cf. Constança Marcondes César, *O Grupo de São Paulo*, 221.

Segundo afirma Gerardo Mello Mourão no prefácio de *Poesia Reunida*, editada pela Topbooks, a obra da poetiza brasileira caracteriza-se por uma insofismável unidade, podendo ser entendida como a construção duma complexa partitura musical a partir de um mesmo tema. Este tema central pode ser encontrado na sua forma nítida no ciclo de poemas *Jardins* (1979) dedicado a Agostinho da Silva e anunciado por uma epígrafe alusiva a Fernando Pessoa (“o mito - esse nada que é tudo”)⁸⁰⁹.

Aí Dora responde a um apelo da Origem, dando voz aos mitos e recriando a uma sacralidade arcaica,⁸¹⁰ segundo a qual “tudo está cheio de deuses”. Uma consciência religiosa arcaica, de matriz telúrica, associada à terra e à floresta, à morte e ao culto dos mortos, bem assim como à fertilidade está presente em muitos dos poemas desse ciclo, designadamente em “A Noite”, “Itatiaia”, “Orco”, “Finisterra”, e em particular no poema “Gritos”, do mesmo ciclo, onde a terra é explicitamente deificada, sob o nome de “A Grande Mãe”.

O mesmo tema do regresso a uma sacralidade arcaica é desenvolvido por Agostinho da Silva em torno do mito da idade do Ouro de Hesíodo, no Prefácio da antologia *A Comédia Latina*, escrito já no “período brasileiro”⁸¹¹. Para Agostinho, o princípio dionisíaco é o elemento propriamente religioso, associado às vindimas e às festas rituais, onde se celebrava a comunhão do homem com a natureza, a fusão com o uno primordial. Estes rituais dionisíacos eram, segundo Agostinho da Silva, a reactualização de uma experiência ancestral do sagrado, que na poesia de Hesíodo é designada como a Idade do Ouro.

Esta Idade do Ouro, por muito tempo considerada puramente imaginária, teria, segundo Agostinho, vindo a ser confirmada pelos trabalhos etnográficos e relatos de viagens feitos a partir do século XIX, que foram unânimes em testemunhar em povos que na América, na Oceânia e em África viviam sem contacto com a civilização, a existência de colectividades recolectoras, vivendo em igualdade e harmonia, sem hierarquia política, propriedade ou religião organizada. Agostinho atribui a estes povos uma experiência do sagrado

⁸⁰⁹ “Despojamento completo da vontade, obediência ao vento e à fome, sombra porque se tem fronde, mordida porque se tem dente; e a vagarosa ascensão e fusão com o mito, caleidoscópio do nada que é tudo.”, “Agostinho da Silva - A ele é dedicado este livro”, Dora Ferreira da Silva, *Jardins (esconderijos)* [1979], *Poesia Reunida*, Rio de Janeiro, 1999, 135.

⁸¹⁰ Cf. Constança Marcondes César, *O Grupo de São Paulo*, 221.

⁸¹¹ Agostinho da Silva, Prefácio, in *Comédia Latina*, Brasil, 1946/1947.

caracterizado pela espontaneidade e a ausência de mediação sacerdotal e ritual.

O retorno à Idade do Ouro (a redenção da história) é já aqui encarado por Agostinho como uma possibilidade de um regresso a essa vivência primitiva do sagrado e será mais tarde identificado por Agostinho precisamente com o momento mais brilhante da epopeia camoniana, o célebre episódio da “Ilha dos Amores”,⁸¹² no qual ele vê a antevisão profética duma reintegração ontológica através do amor que, para Luís de Camões, seria a finalidade última dos descobrimentos.

O *Diálogo do Mar*, escrito por Vicente Ferreira da Silva na Praia Grande em 1962, começa pela alusão ao que separa Diana e George, protagonistas da tradição mítica e poética, de Mário e Paulo, heterónimos do próprio Vicente e protagonistas do pensamento filosófico. Vicente testemunha aí uma lúcida consciência de que ele mesmo se enraíza numa outra tradição, caracterizada pela racionalidade e a sistematicidade do pensamento, assume-se através dos seus dois heterónimos como defensor do pensamento de Heidegger, sem deixar de sublinhar o aspecto em que Diana e George e o seu ponto de vista filosófico se encontram: “Vocês sabem perfeitamente que, embora diferentes, somos tripulantes do mesmo barco e, no fundo, concordamos num ponto fundamental: é preciso superar o velho mundo do humanismo antropocêntrico.”⁸¹³

A possibilidade de superação do humanismo antropocêntrico e da dominação técnica da natureza é apreciada pelos protagonistas do diálogo, a partir da experiência de comunhão imediata com os elementos, sendo o mar aí investido duma áurea mística e religiosa, sugerindo a aproximação de um novo sentimento do divino.

No *Diálogo do Mar* acima referido Vicente examina e põe à prova a via aberta por esse pensamento poético de matriz panteísta, que em Diana se assume como regresso a uma certa exaltação da experiência imediata da comunhão

⁸¹² Cf. Isaque Pereira de Carvalho, “Teologia e Mito-poiética da História em Agostinho da Silva”, in *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver*, Actas do Congresso Internacional do Centenário de Agostinho da Silva, Lisboa, 2007, 334.

⁸¹³ Vicente Ferreira da Silva, “Diálogo do Mar”, 1962, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 502.

com a Natureza testemunhada pelos poetas⁸¹⁴ e em Agostinho da Silva, como a defesa do *Deus sive Natura* de Espinosa.⁸¹⁵

Descartando estas duas vias como diletantismo poético, ou como regresso a modos de pensar pretéritos, incapazes de romper com o humanismo antropocêntrico e o primado da técnica⁸¹⁶, Vicente procura um ponto de vista mais amplo, simultaneamente capaz de compreender o discurso poético e o discurso científico, o panteísmo e o monoteísmo e passa a apreciar a via aberta por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*.⁸¹⁷

Em consonância com a historicidade intrínseca do *Dasein* defendida por Heidegger em *Ser e Tempo*, e ainda de acordo com o por este estipulado sobre a natureza das épocas históricas e a sua determinação por um “*apriori*” infra-histórico”, Vicente no *Diálogo do Mar* limita o alcance destas experiências poéticas marginais e pontuais. Embora reconhecendo que elas abrem à consciência novas possibilidades, o pensador brasileiro defende que “o novo” só poderá surgir sob o império de uma nova mitologia, ou de um novo “regime de fascinação”, ele mesmo capaz de criar uma nova *Stimmung* epocal e, assim, uma nova forma de sentir, de amar e de conhecer.⁸¹⁸

2.7 Poesia, filosofia e pensamento mágico da Origem.

No *Diálogo da Montanha*, a superação da época da técnica através da *praxis* está no centro da reflexão, mas a *praxis* é a acção ritual vinculada ao simbólico, como logo se infere da invocação por Diana do primado do rito em Eudoro de Sousa⁸¹⁹. Com efeito, como acima vimos, para Eudoro de Sousa, o rito é a via para reinstaurar o triângulo do simbólico e da complementaridade, isto é, para experienciar a unidade de Deus, do Homem e da natureza.

O diálogo encaminha-se no sentido da reflexão crítica sobre o primado do *bios theoreticos*, em Platão e Aristóteles, como uma possibilidade de o homem participar na eternidade do divino, que não exclui outras possibilidades.⁸²⁰

⁸¹⁴ Cf. *Ibidem*, 501.

⁸¹⁵ *Ibidem*, 507.

⁸¹⁶ *Ibidem*, 502.

⁸¹⁷ *Ibidem*, 503.

⁸¹⁸ *Ibidem*, 513.

⁸¹⁹ Cf. Vicente Ferreira da Silva, “Diálogo da Montanha”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 518.

⁸²⁰ Cf. *Ibidem*, 523-524.

O simbólico, vigente nos mitos gregos é uma via alternativa, ou antes, abre uma pluralidade de vias alternativas, cada uma associada a um dos Deuses, ocupando um lugar central nas preocupações de Mário: “Cada Deus, cada *Weltaspekt* é uma cena de desempenhos, de fruições, de bem-aventuranças totalmente isentas de tempo. É um céu, uma ordem de realidades imortais, é a própria presença da eternidade. Na medida em que nos imortalizamos em direcção ao sugerido por um campo fascinante-divino nos imortalizamos nos valores realizados por essa diacosmese.”⁸²¹

Relativamente à importância do simbólico, embora Mário não rejeite a afirmação de Diana de que a arte e a poesia utilizam uma linguagem simbólica, e têm elas mesmas uma função desocultante “em direcção aos desempenhos e campo optativo do homem”, ele refere, tal como Eudoro, o simbólico a um plano anterior e mais fundamental - o dos ritos e dos mitos.

Para Vicente, o simbólico não é apanágio da linguagem humana, senão de uma forma secundária e derivada, mas dos deuses e das suas hierofanias: trata-se da “coalescência de um *Weltaspekt* divino em múltiplas representações, cada representação traduzindo *in totum* a essência do deus. Se Dionísio é parreira, a planta embriagadora, esse princípio embriagante também se traduz no sangue delirante do macho cabrio, do fauno sexual. Através do fio condutor de cada uma dessas imagens dramático-sagradas, captamos o espaço dessa hierofania do divino.”⁸²²

Este diálogo entre o panteísmo do pensamento poético e a ontofenomenologia heideggeriana, que acima rapidamente resumimos, mostra claramente que Vicente confrontou o pensamento heideggeriano com temas e problemas desse pensamento poético de língua portuguesa, concluindo, porém, pelo primado da linguagem simbólica dos mitos, relativamente quer à poesia, quer à filosofia, à semelhança de Eudoro de Sousa.

Vicente aponta para além do panteísmo poético, como para além de qualquer saber filosófico, na direcção de um saber originário, o que é reafirmado no artigo “A fonte e a origem”: “mais forte e profundo que o dizer filosófico está

⁸²¹ *Ibidem*, 524-525.

⁸²² *Ibidem*, 520-521.

sempre o mitologema inicial de uma cultura. Nesse início estão os deuses ou o deus e os deuses são Origens”⁸²³.

Contudo, este regresso a uma religiosidade primitiva, identificada com os “deuses pânticos da floresta” de Jünger, não está de modo algum em contradição com os temas da nova poesia portuguesa. As várias variantes duma concepção poética e escatológica da história expressa pelos poetas e pensadores acima referidos vieram a confrontar-se polemicamente com o positivismo dominante em Portugal na primeira metade do século XX, dando origem a uma contestação da doutrina positivista dos 3 estádios e a uma valorização da consciência mítico-religiosa, cuja actualidade se reivindica e na qual se demonstra poder legitimamente fundar-se uma visão do mundo e uma esperança do futuro.

Teixeira de Pascoaes⁸²⁴, Fernando Pessoa⁸²⁵, Sampaio Bruno⁸²⁶, Álvaro Ribeiro⁸²⁷, António Quadros⁸²⁸ e Agostinho da Silva⁸²⁹ centraram uma boa parte na sua produção literária na tentativa de desocultação de mitos, ocultos por uma interpretação positivista e racionalista da História, na convicção de que na reactivação da consciência mítica residia a possibilidade de um relançamento da história de Portugal e do Mundo.

Dalila Pereira da Costa em *Da Serpente à Imaculada* demonstra que a nossa religião é marcada desde a pré-história pela sua matriz telúrica: o culto da natureza e em particular da terra, associada ao culto dos mortos e da fertilidade, persistiu por muito tempo em Portugal, em razão do isolamento geográfico e foi preservado por uma longa tradição poética. Foi assim possível a estes autores reactivar uma religiosidade panteísta e telúrica, associada a uma grande sensibilidade às forças do caos e do abismo evocadas nas

⁸²³ Vicente Ferreira da Silva, “A Fonte e o Pensamento”, *Diálogo* nº8, 1957, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 408.

⁸²⁴ Cf. Maria Adelaide Pacheco, “Língua e História em Heidegger e Pascoaes”, in *Heidegger, Linguagem, e Tradução*.

⁸²⁵ Cf. João Amadeu Carvalho da Silva, “O Desejado e o Encoberto. Nobre e Pessoa”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, III, 620.

⁸²⁶ Cf. Maria Helena Varela Silva, *Conjunções Filosóficas Luso-Brasileiras*, 34.

⁸²⁷ Jorge Coutinho, “Teologia e Metafísica em Álvaro Ribeiro”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, I, 491-493.

⁸²⁸ Cf. António Quadros, *Portugal-Razão e Mistério*, Lisboa, 1986.

⁸²⁹ Cf. Isaque Pereira de Carvalho, “Teologia e Mito-poiética da História em Agostinho da Silva”, in *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver, Actas do Congresso Internacional do Centenário de Agostinho da Silva*, Lisboa, 2007, 337.

grandes teogonias, e recuperar ao nível do discurso poético antigos arquétipos da consciência religiosa.

Contudo, para Vicente Ferreira da Silva, o discurso poético e literário enferma de limites inultrapassáveis, que lhe são consignados pela matriz humanista originária subjacente à totalidade das formas culturais e, quando muito, podem reflectir o processo de desintegração dessa matriz, almejando um ilusório regresso ao passado: “Os mesmos impasses, a mesma sorte, acuum agora o pensamento e a arte humanísticos, os mesmos óbices ao seu modo de prossecução se afirmam de modo insofismável. O quadro religioso que condicionou a criação, o pensamento e a acção no Ocidente, entrou, segundo julgamos, em franca distrofia, assistimos a uma desintegração das instituições e formas que determinavam a nossa existência.”⁸³⁰

Vicente defende, pois, que o panteísmo poético resulta desta desintegração e a acompanha, sendo interior a uma configuração história destinada a ser ultrapassada. Assimilando panteísmo poético e decadentismo, Vicente assume-se, não como um pensador do que decai, mas como um pensador do futuro, que anuncia uma radical alteração do projecto mundial. Reclamando-se duma visão mais radical e mais originária, coloca-se num outro plano: procura captar “a sucessão das regências ou dominações mágico-aórgicas”, para os quais “o drama da antropogénese” ou “monograma cristão” é apenas uma etapa transitória.

Vicente não exalta a nostalgia do passado, mas afirma o pensador do futuro que não será já filósofo, nem poeta, mas alguém que, ultrapassando essas categorias, se vê investido da missão de seduzir para um futuro que se avizinha: “Nietzsche afirmou que o pensador do futuro deveria ser um sedutor, verdadeiramente, a sedução deste novo pensamento consiste em ser uma forma de contágio de uma nova representação das coisas, que começa a gravitar sobre a terra.”⁸³¹

Não aderindo já à esfera humana, Vicente assume-se como o que procura uma sabedoria mais que humana, o que procura seduzir para o pensamento

⁸³⁰ Vicente Ferreira da Silva, “A Fonte e o Pensamento”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 412.

⁸³¹ *Ibidem*, 412.

simbólico e mágico da Origem⁸³²: “O pensamento que reingressa na Fonte é transido da sedução mágico-instauradora da presença numinosa. É, portanto, um pensamento teúrgico, um apelo dos deuses à espreita. Se esse saber é um saber de salvação, o que deve ser salvo é um bem que pode expressar-se no homem, mas não é feito pelo homem.”⁸³³

3. A apropriação expropriadora de conceitos centrais da filosofia heideggeriana

Se a ruptura de Heidegger com a metafísica da subjectividade foi a condição de possibilidade da elaboração de uma filosofia da Mitologia, esta tarefa implicou uma reelaboração de conceitos fundamentais da ontofenomenologia heideggeriana, que em Vicente aparecem consciente e explicitamente contaminados pela problemática da religião e do mito - o que em seguida iremos detalhadamente mostrar.

3. 1. O Ser como Fascinador

Afirma Vicente, em *Ideias para um Novo Conceito de Homem*, como explicitação do pensamento heideggeriano exposto na *Carta Sobre o Humanismo*: “ A metafísica propende sempre a reduzir e a representar o Ser pelo Ente, a substituir a abertura do Ser pelo revelado em tal abertura. A metafísica vê o Ente e o pensa, mas em pleno esquecimento das potências instituidoras da manifestação do manifestável.”⁸³⁴

A temática da diferença ontológica, já exposta por Heidegger em *Ser e Tempo* e retomada nos textos posteriores, aponta para a distinção do plano ôntico (em que se move o conhecimento científico e a tradição metafísica) e o plano ontológico e fundante do ser.

⁸³² Constança Marcondes César distingue em Vicente o mito originário dos povos aurorais caracterizado por uma experiência primordial de não separação entre o divino, o humano e a natureza, o mito do presente identificado com o cristianismo e o humanismo, e o mito vindouro, pressentido na filosofia da religião e na poesia. Cf. *O Grupo de São Paulo*, 85.

⁸³³ Vicente Ferreira da Silva, “A Fonte e o Pensamento”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 413.

⁸³⁴ Vicente Ferreira da Silva, “Ideias Para um Novo Conceito de Homem”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 272.

Identificando a metafísica com o esquecimento do ser, será, segundo a perspectiva do filósofo alemão, no enfrentamento desconstrutivo com a sua história, assim como no diálogo com a poesia que o pensamento poderá reencontrar a via para habitar na vizinhança do ser.

Para Vicente, no entanto, o esquecimento do ser não remete imediatamente para a constituição histórica da metafísica, mas para a temática de Hölderlin da *Gottesnacht*⁸³⁵, referente ao nosso mundo desprovido de deuses: em consequência, repensar o ser o significará, para o filósofo brasileiro, retomar a essência da experiência religiosa, como experiência da exposição da finitude do homem ao absoluto e ao numinoso.

Vicente Ferreira da Silva propõe-se completar e corrigir a concepção heideggeriana do ser que seria pensado através dum conjunto de metáforas da luz, apontando, por isso, essencialmente para o domínio cognitivo: “A linguagem do pensamento essencial de Heidegger apoia-se preferencialmente em metáforas da luz e do conhecimento, que não possibilitam um mergulho na zona transcendental pulsional da consciência. Compreendendo, pelo contrário, o fenómeno religioso da abertura projectiva como “fascinação”, como irrupção de um espaço de apetecibilidade, como o ser arrebatado por um campo de forças atractivas, estaremos em condições de elucidar, não só a estrutura ontológica do nosso ser, como também de penetrar nos arcanos do processo mitológico.”⁸³⁶

Segundo Vieira da Silva, “*Lichtung des Seins*”, “*Unverborgenheit*”, são metáforas que pensam o ser segundo o princípio apolíneo, que remetem para a ideia duma desocultação do ser perante o pensar e estão centradas no conhecimento. Porém, na experiência religiosa não está primordialmente em jogo o pensar nem o conhecer, mas um conjunto de forças atractivas, que Vicente designa como “Fascinação”.

A noção de fascinação foi introduzida por Rudolf Otto, em *Das Heilige*, como atributo da categoria do numinoso, que ele considera presente em todas as religiões e que designa o núcleo irracional da experiência religiosa, salientando como sua característica determinante, a experiência de nulidade do eu perante

⁸³⁵ Cf. Vicente Ferreira da Silva, “Hermeneutica da Época Humana”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 18, 1955, in *Dialéctica das Consciências e Outros Ensaaios*, 358.

⁸³⁶ Vicente Ferreira da Silva, “Para uma Etnogonia Filosófica”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 16, 1954, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 352.

a majestade dos deuses, e os sentimentos de terror e fascinação que sempre acompanham essa experiência: “O conteúdo qualitativo do numinoso, cuja forma é o misterioso, é, por um lado, o elemento repulsivo que já analisámos, o *tremendum* a que se refere a *magestas*. Por outro lado e ao mesmo tempo, é algo que exerce uma atracção particular, que cativa, *fascina* e forma, com o elemento repulsivo do *tremendum*, uma estranha harmonia de contraste.”⁸³⁷

Segundo Otto, a criatura que se humilha e treme perante o numinoso, experimenta ao mesmo tempo que o terror, a sedução e o crescente arrebatamento, que cresce em intensidade até produzir o inebriamento. A este elemento dionisiaco da acção do *numen* chama Otto, o “fascinante”.

Designando o Ser como o fascinador, Vicente pensa o ser através das categorias do sagrado, acentuando este elemento dionisiaco da experiência religiosa, à luz do qual interpreta também a natureza do homem como *geworfene Realität*. De facto, esta posição do humano como fascinado implica igualmente, uma revisão das nossas concepções antropológicas, sublinhada já por Rodolfo Otto, e Jung, pois a experiência fascinante do numinoso mostra que “[...] para além do nosso ser racional existe, escondido no fundo da nossa natureza, um elemento último e supremo que não encontra satisfação na saciedade e aquietação das necessidades correspondentes às tendências e às exigências da nossa vida sensorial, psíquica e espiritual. Os místicos chamam-lhe “o fundo da alma”. ”⁸³⁸

Este “fundo da alma” de que falam os místicos, aludindo a esse obscuro estrato irracional e pulsional que está em jogo na experiência religiosa, é interpretado por Vicente, no mesmo registo dionisiaco a que acima aludimos, como Vontade.

Afirma Vicente: “Para o prosseguimento de nossas reflexões, seria interessante referir-nos às ideias concernentes à metafísica dos organismos vivos, que encontramos no pensamento de Schopenhauer. Apesar de não aceitarmos a

⁸³⁷ “Der qualitative *Gehalt* des Numinosen (an den das Mysteriosum die *Form* gibt) ist einerseits das schön ausgeführte abdrängende Moment des *tremendum* mit der „majestas“. Andererseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich *Anziehendes*, *Bestrickendes*, *Faszinierendes*, das nun mit dem abdrängenden Momente des *tremendum* in eine seltsame Kontrast-harmonie tritt.“, Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, (1917) München, 1991, 42.

⁸³⁸ „[Dieser Umstand weist aber zugleich darauf hin daß] über und hinter unserem rationalem Wesen ein Letztes und Höchstes unseres Wesen verborgen liegt das nicht sein Genüge findet in Sättigung und Stillung der Bedürfnisse unserer sinnlichen seelischen und geistigen Triebe und Begehungen. Die Mystiker nannten es den „Seelengrund““, *Ibidem*, 49.

totalidade da sua visão filosófica, consideramos sugestivas certas passagens referentes à objectivação da vontade.”⁸³⁹

Para Schopenhauer é efectivamente possível romper com o domínio das nossas representações e aceder a um conhecimento metafísico da essência oculta do mundo, como ainda corroborar esse conhecimento pela evidência empírica da nossa experiência. A chave para penetrar na essência oculta do mundo está na experiência do corpo enquanto sujeito da vontade: “Agora nós temos, pois, da essência e da actividade do nosso corpo um duplo conhecimento bem significativo, e que nos é dado de duas maneiras muito diferentes; vamos servir-nos dele como de uma chave para penetrar na essência de todos os fenómenos e de todos os objectos da natureza que não nos são dados na consciência como sendo o nosso próprio corpo, e que, por conseguinte, nós não conhecemos de duas maneiras mas simplesmente como sendo nossas representações; julgá-los-emos por analogia com o nosso corpo e suporemos que, se por um lado eles se lhe assemelham, enquanto representações, e se, por outro lado, lhes juntarmos a existência enquanto representação do sujeito, o resto necessariamente deve ser o mesmo que aquilo que chamamos em nós mesmos *vontade*. Que outra espécie de existência ou de realidade poderíamos com efeito atribuir ao mundo dos corpos? A que outro lugar ir buscar os elementos de que nós a comporíamos? Fora da vontade e da representação nós nada podemos pensar.”⁸⁴⁰

Admitindo que esta é a chave para penetrar na essência oculta da realidade, Schopenhauer vai corroborar esta tese demonstrando como a estrutura dos seres vivos e mesmo das forças físicas podem ser interpretadas como

⁸³⁹ Vicente Ferreira da Silva, “Para uma Etnogonia Filosófica”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 351/352.

⁸⁴⁰ ” Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis, welche wir von Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unsere eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurteilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch Übrigbleibende, seinem innen Wesen nach, das selbe sein muß, als was wir uns *Wille* nennen. Denn welche andere Art von Dasein oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar “, Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweites Buch, Stuttgart / Frankfurt am Main, 1960, 163/164.

expressão da Vontade. Como comprovação indirecta desta tese resultam particularmente impressionantes a referência à luta pela vida no mundo animal e humano e o instinto de reprodução da espécie, que nos colocam perante a presença duma obscura e inconsciente vontade de viver.

A metafísica da Vontade de Schopenhauer retém a atenção de Vicente Ferreira da Silva, tal como ocorrera, aliás, a uma boa parte do pensamento português a partir dos finais do Século XIX. O panteísmo metafísico de língua portuguesa (com particular destaque para Antero de Quental e Sampaio Bruno) incessantemente dialogou com o autor de *O Mundo como Vontade e Representação*, assim como com Eduardo Von Hartmann, na tentativa de encontrar um fundamento metafísico para a sua visão do mundo.⁸⁴¹

É também em Schopenhauer e na sua a metafísica da Vontade que Vicente vai encontrar o fundamento para corrigir a ontologia heideggeriana e esclarecer o poder fascinante do ser como centro de atracções pulsionais dirigidas à dimensão corpórea do homem e responsável pelas suas diferentes configurações morfogenéticas.

Procurando clarificar a relação entre este poder desocultante do ser e a Vontade, Vicente refere-se a uma “experiência trópica” do ser e a este como “poder essencialmente trópico”. Tendo em conta que a noção de tropismo, importada do campo da biologia, remete para uma mudança de orientação dos organismos em conexão com a estimulação externa, podemos concluir que esta experiência do ser remete directamente para a dimensão corporal dos seres vivos e para a orientação dos seus impulsos vitais de acordo com o modo particular de irrupção do sagrado: “A desocultação do ser como fascinação traduz-se, nesse caso, na instituição polimórfica de centros pulsionais, em correspondência com a epifania da presença fascinante numinosa dos deuses.”⁸⁴²

É esta mesma concepção que Vicente retoma no artigo “Religião e Sexualidade”, no qual a sexualidade humana, geralmente comandada pela hierogamia de Uranos e Gaia, sofre mudanças de acordo com variações pulsionais impostas pelas mitologias imperantes e os centros pulsionais

⁸⁴¹ Cf. A minha dissertação de mestrado “A Vida e o trágico em Raúl Brandão”. Aí se esclarece a amplitude da recepção e influência de Schopenhauer e Hartmann na literatura portuguesa.

⁸⁴² Vicente Ferreira da Silva, “Para uma Etnogonia Filosófica”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 353.

instituídos pelas divindades, que prescrevem regimes matriarcais ou patriarcais, em cada caso: “Não só em corte espacial vemos a realidade polarizar-se nos gâmetas insondáveis da geração, como também a própria cavalgada do tempo seria regida pelo fluxo e refluxo de divindades femininas ou masculinas, ginecocráticas ou andrococráticas.”⁸⁴³

Na mesma linha de pensamento, Vicente caracteriza os deuses, como “ocorrências trópicas”, “suscitação de marés passionais” que teriam o seu reverso no homem, caracterizado por Frobenius como “receptor de ciclos passionais”, ou como aquele que se limita a responder ao apelo fascinante dos deuses.

Vicente procura, pois, conciliar o carácter uno e intemporal da Vontade em Schopenhauer, com a concepção heideggeriana do desvelamento histórico-temporal do ser: “O que é o vivo e o que é o morto na concepção schopenhaueriana da objectivação da vontade? A parte caduca deste pensamento consiste na hispostasiação do ente Vontade, com o correlativo esquecimento do poder desocultante do Ser. Escapou a Schopenhauer que a Vontade é algo de fundado, algo de instituído por um poder patético-transcendental.”⁸⁴⁴

O Ser como vontade fascinante manifesta-se, segundo Vicente, numa multiplicidade de formas e de manifestações histórico-temporais, cada uma correspondendo a uma “abertura pulsional”⁸⁴⁵, sem que, contudo, esta diversidade de manifestações afecte a sua unidade: “O império desfechante do ser é um poder deflagrador, um puro abrir que é em si mesmo isento de multiplicidade. A transcendência do seu reino torna-o indemne a qualquer das suas epocalidades.”⁸⁴⁶

Recaindo nas categorias da metafísica, Vicente pensa o ser, tal como a Vontade em Schopenhauer, sob as categorias da unidade e da intemporalidade. O tempo é algo de interno ao poder do ser e é o princípio de diferenciação e da pluralidade inerente às diferentes aberturas pulsionais,

⁸⁴³ Vicente Ferreira da Silva, “A Religião e A Sexualidade”, *Diálogo*, nº 2, 1955, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 389.

⁸⁴⁴ Vicente Ferreira da Silva, “Para uma Etnogonia Filosófica”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 352.

^{845c} Maria Helena Varela afirma que a filosofia de Vicente Ferreira da Silva parece evoluir para uma singular erostontologia, influenciada também por Lawrence, para quem o Ser se manifesta como o *dark power* do sangue, o plasma da vida. Cf. *Idem, Conjunções Filosófico Luso-Brasileiras*, 92.

⁸⁴⁶ Vicente Ferreira da Silva, “Diálogo do Rio”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 543.

propositoras de um certo tipo de experiência religiosa, da dominância de uma cultura e de uma raça.

Assim, Vicente pensa poder estabelecer uma explicação das diversas raças, culturas históricas e tipos de civilização, fundando-as em cada caso num determinado “regime de fascinação”, ou numa certa “abertura pulsional”: “O processo religioso é, em sua essência, um propositor de raças, a eclosão de um novo sabor da vida, condicionado por uma nova modalidade do sangue e da expressividade corpórea. Sobre o fundo pré-humano das unidades biológicas erige-se o edifício das culturas históricas, através de uma nova “abertura pulsional”. ”⁸⁴⁷

Esta síntese entre o Ser como desvelamento histórico-temporal da verdade e a metafísica da Vontade de Schopenhauer conduz Vicente, como acabámos de ver, a pensar o ser como poder fascinante e “desfechante” das várias aberturas pulsionais. Este discurso ontológico pretende fundar-se numa fenomenologia original da experiência religiosa, mas não deixa de recair nas categorias da Metafísica, ao pensar o ser como unidade e intemporalidade. O ser como vontade una e intemporal subjacente à diversidade das suas manifestações fenoménicas pode ser lido como um Deus interior ao mundo, em consonância com o panteísmo presente no pensamento poético a que vimos aludindo.

Também podemos questionar-nos se Vicente, ao repensar o homem como o reverso “*Gegenwurf*” deste poder atractivo e pulsional do ser, se move no âmbito da concepção heideggeriana de projecto lançado [*geworfene Entwurf*]. Efectivamente, a concepção heideggeriana de *geworfene Entwurf* remete para a dimensão histórica do *Dasein* e para o facto deste se limitar a projectar-se de acordo com algo que está já previamente lançado, mas deixa igualmente entrever que ele tem sempre a responsabilidade de se apropriar positivamente dessas possibilidades que lhe estão historicamente destinadas. Em Vicente porém, o homem, pensado na sua dimensão corporal e pulsional, que teria escapado parcialmente a Heidegger, é reduzido a um mero receptor dos ciclos passionais instaurados pelas várias mitologias:

“Heidegger tinha razão ao considerar a *animalitas* do homem fundada na força desocultante do ser, ou na ek-sistência. O peculiar da nossa posição,

⁸⁴⁷ Vicente Ferreira da Silva, “Para uma Etnogonia Filosófica”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 353.

entretanto, em relação à doutrina da *Carta sobre o Humanismo* é a determinação do domínio entitativo da *animalitas* como Vontade, como nexos passional variável segundo o oferecido pela tradição mitológica.”⁸⁴⁸

3. 2. O pôr-se em obra da verdade do ser

Vicente, como Eudoro de Sousa, não pretende fazer uma interpretação histórica dos mitos, mas, pelo contrário, inverter a relação entre mito e história, buscando nos mitos a fonte da inteligibilidade da história.

Para Eudoro, a história, enquanto historiografia científica, limita-se a projectar o presente sobre o passado, redesenhado esse passado à luz do estado presente da cultura e buscando nele a sua legitimação. Romper com essa polaridade do passado e do presente implica saltar por cima desse horizonte “histórico”, e penetrar na Lonjura e no Outrora, que são a sua oculta e remota origem. Esse lado de fora da história, ou o Outrora, é a outra hora, a hora dos deuses e não dos homens, só pensável na linguagem do mito e do rito.

Para Eudoro, este colocar-nos de fora da história, identificando-nos com o impulso mítico, permite-nos na realidade apreender o mito enquanto ocultamente actuante na história”⁸⁴⁹ De modo semelhante, Vicente pensa o mito como oculta força actuando no interior da história, fundando esta posição em Bachofen: “Com Bachofen afirmamos que não é a história que explica o mito, mas sim o mito que explica a história, desde que só no domínio transcendente do mito nos são consignados os cânones permanentes de qualquer desempenho valioso.”⁸⁵⁰

É também no estatuto da linguagem poética em Heidegger que Vicente vai fundar esta primazia do mito face à história, tomando como referências fundamentais *Hölderlin e a Essência da Poesia* e *A Origem na Obra de Arte* : “O mito é justamente aquela permanência de que fala Heidegger em seu ensaio *Hölderlin e a Essência da Poesia*. Nesse mesmo ensaio encontramos a

⁸⁴⁸ *Ibidem*, 353.

⁸⁴⁹ “A lonjura-outrora pode passar de além para aquém – horizonte da história, queira-o ou não o queira ela, e se passa, e quando passa, a história reassume a sua feição pré-originária, afeiçoando-se antigo e actual, à presença do outrora-lonjura, pseudo-dimensão cronotópica de tudo quanto é simbólico e complementar.”, Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, 245.

⁸⁵⁰ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-Humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 298.

afirmação de que a poesia conceitualizada como “nomação fundadora dos deuses e da essência das coisas” é o fundamento que suporta a história.”⁸⁵¹

Este papel fundador da poesia encontra-se ainda explicitado por Heidegger em *A origem da Obra de Arte*, onde este afirma que a obra de arte funda e inaugura um mundo histórico: “A arte acontece como ditado poético. Este é instituição no triplo sentido de doação, da fundação e do início.”⁸⁵²

Vicente Ferreira da Silva pensa a relação entre mito e história a partir do que em *A origem da Obra de Arte* se encontra afirmado sobre o resguardar da obra como um “permanecer “no sugerido pela obra, que seria essencialmente idêntico ao permanecer junto duma tradição mítica: “Em outra obra de Heidegger intitulada *A Origem da obra de Arte*, essa permanência resguardante vem incluída no próprio conceito de poesia e como seu carácter definitório”⁸⁵³

Contudo, Vicente passa inteiramente ao lado da interpretação da obra de arte como *Ereignis*: para Heidegger, a obra de arte é acontecimento originário, *Ereignis* e, como tal, nela se apropriam reciprocamente o ser e o homem - e é essa recíproca apropriação que instaura as várias direcções de um mundo histórico, com os seus deuses, os seus modos de saber e as suas instituições: “O acontecimento de apropriação [*Ereignis*] do seu ser-criada não reverbera simplesmente na obra, antes se dá que o carácter de acontecimento de apropriação [*Ereignishafte*] (que a obra seja o que a obra é) lança a obra para além de si e lançou-a constantemente à sua volta. Quanto mais a obra se abre de forma essencial, tanto mais se torna luminoso o carácter luminoso disto: que ela é e, pelo contrário, não não é.”⁸⁵⁴

O *Ereignis*, noção capital do segundo Heidegger, designa o acontecimento propício no qual acontece a apropriação recíproca entre o ser e o homem, acontecimento que acontece na obra de arte e instaura um mundo histórico.

⁸⁵¹ Vicente Ferreira da Silva, “História e Meta-História”, Congresso Internacional de Filosofia, São Paulo, 1959, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 437.

⁸⁵² „Die Kunst geschieht als Dichtung. Diese ist Stiftung in dem dreifachen Sinne der Schenkung, Gründung und des Anfanges.“, *UKw*, GA 5, 65.

⁸⁵³ Vicente Ferreira da Silva, “História e Meta-História”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 438.

⁸⁵⁴ „Das Ereignis seines Geschaffenseins zittert im Werk nicht einfach nach, sondern das Ereignishafte, daß das Werk als dieses Werk ist, wirft das Werk vor sich her und hat es ständig um sich geworfen. Je wesentlicher das Werk sich öffnet, um so leuchtender wird die Einzigkeit dessen, daß es ist und nicht vielmehr nicht ist.“ *UKw*, GA 5, 53.

Outro é o entendimento de Vicente, a quem a obra de arte não interessa em si mesma, mas fornece o modelo de compreensão do binómio mito-rito, tema essencial para aceder a uma compreensão da vigência e da permanência dos modelos míticos (que não se confundem com as narrativas poéticas ou literárias) subjacentes ao devir da história.⁸⁵⁵

Afirma Heidegger nos *Holzwege* relativamente ao resguardar na obra de arte: “O resguardar da obra não separa os homens singularizando-os com base nas suas vivências, antes os integra na pertença à verdade que acontece na obra e, deste modo, funda o ser-para-os-outros [*Füreinandersein*] e o ser-com-os-outros [*Miteinandersein*] como estar em vigência histórico do ser-o-aí a partir da conexão com o não-estar-encoberto.”⁸⁵⁶

Comentando esta passagem de Heidegger, Vicente esclarece este resguardar como um “habitar na abertura do ente propiciado pela obra”, que seria essencialmente idêntico àquele que acontece na rememoração ritual. O ritual preserva o legado de uma tradição mítico-religiosa, mantendo-o vivo no seio da vivência social de um ciclo histórico determinado. O binómio mito-rito assegura a manutenção de *um mesmo* “teatro mundanal” onde deuses, homens e elementos naturais se interligam de forma coerente e estruturada.

Para Vicente, o binómio mito-rito assegura a manutenção do homem no seio dum cenário simbólico, assegurando a vigência dum certa *Ur-poesie* como eixo de um ciclo histórico. Sob a vigência dessa *Ur-Poesie* todo um ciclo histórico pode ser lido como um teatro sagrado, onde os homens, as coisas e os seres da natureza actualizam um drama ritual que incessantemente instaura a vigência das potências teogónicas.

Para o pensador brasileiro, a fundação de um mundo histórico é a instauração de uma ordem simbólica atribuída aos mitos e à sua linguagem - os símbolos enraízam-se no *Bildwelt*, ou mundo das imagens e constituem a *Ur-poesie* dos mitologemas, cantos e rituais, que estão na origem dum civilização: “Através símbolos nós conformamos e dominamos a riqueza desordenada dos

⁸⁵⁵ Cf. Vicente Ferreira da Silva, “História e Meta-História”, *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 438.

⁸⁵⁶ „Die Bewahrung des Werkes vereinzelt die Menschen nicht auf ihre Erlebnisse, sondern rückt sie ein in die Zugehörigkeit zu der im Werk geschehenden Wahrheit und gründet so das Für- und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Da-seins aus dem Bezug zur Unverborgenheit.“, *UKw*, GA 5, 55.

estímulos sensoriais, o dilúvio das impressões, num sistema plenamente controlável de formas significativas ou inteligíveis”⁸⁵⁷.

Para Vicente, a linguagem simbólica desta *Ur-poesie* não se restringe às narrativas míticas, mas ela engloba igualmente o gesto ritual, a acção e culto, que constantemente renovam o projecto cosmológico contido no relato mítico, e constituem a totalidade do mundo num “emblema” da presença de um deus: Dionísio é parreira, planta embriagadora, o vinho, mas também está presente no séquito das bacantes, no coro trágico e, em geral, no sentimento exuberante da existência. O símbolo não é apenas uma forma espaço-temporalmente confinada, mas ele desvenda-nos a face inteira do mundo como uma totalidade prenha.

Partindo da temática heideggeriana da natureza da obra de arte como “pôr-se em obra da verdade do ser” Vicente visa algo de fundamentalmente diferente daquilo que Heidegger tinha em vista ao pensar a obra de arte como *Ereignis*. Trata-se, para o pensador brasileiro, de mostrar que os símbolos da linguagem mítica suscitam uma visão total do mundo, pondo-a em conexão com uma figura do divino: “O processo mitológico, que nada mais é do que o pôr-se em obra da verdade do ser é, em sua essência íntima, uma abertura de tempos, transbordando portanto o ritmo histórico-hominídeo.”⁸⁵⁸

O fundamento dessa *Ur-poesie* é pensado por Vicente como a *Imaginatio Dei*, cuja natureza ele esclarece, recorrendo à vontade nietzschiana de poder, como vontade de plasmação artística, que não está centrada no homem: “Na concatenação profunda do pensamento de Nietzsche, a potência da imaginação criadora representa um papel filosófico primordial. A vontade de poder, realidade última das coisas, “facto último ao qual podemos aceder” é para ele uma vontade de plasmação artística, é um aperfeiçoamento total das coisas pela *vis poética*, pela subjectividade artístico-metafísica.”⁸⁵⁹

A tese de uma *Imaginatio Dei*, ou duma vontade criadora, lúdica e estética, criadora dos mitos subjacentes à história, que Vicente aqui defende, como já referimos anteriormente, aproxima-se na realidade muitíssimo de Pascoaes,

⁸⁵⁷ Vicente Ferreira da Silva, “Liberdade e Imaginação”, *Convivium*, nº 2, 1962, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 478.

⁸⁵⁸ Vicente Ferreira da Silva, “História e Meta-História”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 442.

⁸⁵⁹ Vicente Ferreira da Silva, “Liberdade e Imaginação”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 476.

afastando-se, no entanto de Heidegger e atraindo o sentido fundamental de *A origem da Obra de Arte*, em que pretende igualmente fundar-se.

Com efeito, para Heidegger, como *Ereignis* a obra de arte é ela mesma a origem, não tendo sentido procurar para ela outro fundamento. Ela é a luta entre o mundo (o desvelamento que abre o espaço para os deuses e para os desempenhos humanos) e a terra o que se mantém no oculto, (que aponta para o mistério insondável em que assenta a origem da obra): “O levantar de um mundo e o elaborar da terra são dois traços essenciais do ser-obra da obra.”⁸⁶⁰

A identidade entre arte e mito repousa, assim, em Vicente, numa fundamentação teórica ecléctica que, contudo, consegue elucidar o ponto, para ele fundamental, da independência de ambas as criações em relação à subjectividade humana. “A arte, ou melhor a poesia, como é aqui conceitualmente transcrita, se confunde com o poder mitológico que comanda as épocas do mundo. Não está subordinada portanto à fantasia subjectiva e individual, mas parece emergir de uma imaginação macroscópica e ek-stática que evolui além do indivíduo. Neste sentido, a arte é uma instituição histórico-divina, uma emanação da *imaginatio divina*.”⁸⁶¹

Vicente procede assim a uma subtil inversão do pensamento heideggeriano, colocando a *imaginatio divina* na origem de toda a arte, embora para Heidegger a esfera do sagrado seja ela mesma fundada nesse acontecimento propício (*Ereignis*) que é erigir da obra de arte: “A poesia é aqui entendida - como já afirmámos - não como exercício fantástico individual e caprichoso, como jogo verbal, mas como mitologia. Podíamos adiantar ainda que a mitologia é uma tradução histórico-humana de um processo que a transcende e determina, isto é de um processo existente objectivamente e além da formulação menor que encontra na história dos povos [...] o mito condiciona a história, abrindo e inaugurando o mundo em que ela se pode desenvolver.”⁸⁶²

Para Vicente, este desvelamento mítico-religioso que suporta a história remete assim para um plano anterior e mais fundamental duma *poesis* cosmo-

⁸⁶⁰ „Das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde sind zwei Wesenszüge im Werksein des Werkes.“ *UKw*, GA 5, 34.

⁸⁶¹ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-Humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa, 298.

⁸⁶² *Ibidem*, 301/302.

teogónica, uma *poiesis* originária e morfogenética, que, como Pascoaes, poderíamos designar de *Verbo escuro*, ou como Nietzsche de vontade de plasmação artística divina: “Os deuses ou Deus manifestam-se como Origens... Origens de todo o originado, de todas as possibilidades e valores encarnados ou encarnáveis na história. A experiência morfogenética do divino se esclarece no aspecto puramente desfechante do Ser, na abertura ou manifestação original de mundo.”⁸⁶³

Cada mitologia corresponde assim à instauração de uma “perspectiva” ou a um “regime de fascinação” imposto pelo foco fascinante do Ser, que instaura um “teatro mundanal”, ou um drama cosmogónico, de que os homens são protagonistas - entre outros - desempenhando um papel que lhes foi previamente consignado.

Assim, para Vicente, o mito é a poesia originária, na qual está em jogo simultaneamente o tempo humano da história e da cultura e o tempo transcendente e meta-histórico dos deuses.

Devemos ainda ter presente que, em estrita coerência com a ontologia contida em toda a experiência religiosa, Vicente afirma o primado do tempo sagrado da vida dos deuses e dos heróis sobre o tempo histórico profano. Esse primado do tempo sagrado é expresso por Vicente com a expressão importada do léxico heideggeriano “ditado do ser”: “O processo mítico-teogónico, enquanto universo prototípico divino, não só provoca e sugere as formas e actuações históricas, como realiza uma vida em si e por si. O ditado do ser é essencialmente vida das figuras e potências divinas, mundo em si e por si e que, em sua eminência, é mais real do que o nosso assim chamado mundo real.”⁸⁶⁴

Cada mitologia constitui uma matriz simbólica que rege todo o acontecer mundial, uma espécie de arquétipo imóvel, subjacente à totalidade das suas manifestações. Nesta matriz originante estão dadas todas as filosofias possíveis de um determinado tempo histórico que, para além da sua diversidade, contém a unidade subjacente do mito originante, que dita

⁸⁶³ Vicente Ferreira da Silva, “A Origem Religiosa da Cultura”, *Convivium*, nº 1, 1962, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 468/469.

⁸⁶⁴ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-Humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 298.

previamente aquilo que é pensável: “O pensamento pensa o pensável. Mas o pensável é um já franqueado por um ditado desocultante.”⁸⁶⁵

A filosofia é, assim, um domínio “fundado” e, por isso, apenas responde às oportunidades de pensamento que estão disponíveis no seu sistema cultural, desconhecendo o seu fundamento “abissal”. Todas as filosofias são apenas um epifenómeno do mito dominante e o filósofo é apenas um emissário, um porta-voz dum saber consignado pelos deuses.

3. 3. Continuidade da tradição e ruptura da crise

Em *Lógica. A pergunta pela essência da linguagem*, Heidegger apresenta uma reformulação do conceito de história, pensada como historicidade (*Geschichtlichkeit*), segundo a qual a história, no seu sentido apropriado, seria o movimento de auto-gestação de um povo, que nesse movimento se compreende a si e compreende o mundo.

De acordo com esta concepção de história, apenas o homem tem história, porque só ele é temporal (*zeitlich*), isto é, só ele pode projectar-se em direcção ao futuro a partir dum passado que ele retoma e actualiza como tradição.

Assim, a historicidade deve ser pensada a partir de um exercício apropriado da temporalidade ek-stática, como unidade dos três êxtases temporais: “Nós já não devemos compreender-nos como aqueles que se sucedem no tempo, mas como aqueles que se determinam a partir do futuro, estando a ser e projectando-se a si mesmo desde tempos anteriores, isto é, como aqueles que são *eles próprios o tempo*. Nós somos a temporalização do próprio tempo.”⁸⁶⁶

Esta concepção da história implica uma decisão, pela qual um povo se decide a assumir o seu passado como tradição, presentificando-o e projectando-o no futuro, na criação das obras pelo trabalho, e no levantamento do Estado. Ficam assim excluídos da história e remetidos para a não-história todos povos que se limitam a estar no meio da história, ou cuja existência se perde na mera repetição de uma tradição imobilizada, o que Heidegger exemplificava com os

⁸⁶⁵ Vicente Ferreira da Silva, “A Fonte e o Pensamento”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 408.

⁸⁶⁶ “Wir dürfen uns selbst nicht mehr als in der Zeit vorkommende verstehen, wir müssen uns erfahren als die, die von früher her wesend über sich selbst hinausgreifend aus der Zukunft sich bestimmen. d.h. aber, als die, die *selbst die Zeit sind*. Wir sind die Zeitigung der Zeit selbst.“, *LWS*, GA 38, 120.

Cafres, exemplo que podemos estender aos “primitivos” a cuja existência estão associadas as primeiras manifestações duma consciência mítica.

Eudoro de Sousa contrapunha também o mito e a história, vendo na história a recusa e o afastamento do Outrora, como o não-tempo do mito e investigando o modo como ainda seria possível suscitar uma relação entre ambos. Igualmente Julius Evola e René Guénon contrapõem o mundo da Tradição e o mundo histórico, investigando no entanto o modo como esse mundo da tradição pode ser usado como arquétipo para compreender a história⁸⁶⁷. Vicente pensa de modo original esta problemática da relação entre mito e história pela mediação do conceito heideggeriano de *Inständigkeit*⁸⁶⁸ essencial no pensamento heideggeriano da história.

Para Vicente todo o processar-se da história de um ciclo cultural se desenrola dentro das possibilidades contidas no mito originário que contém o permanente e o resguardável e o devir histórico-temporal dá-se como uma reafirmação *da mesma matriz mítica originária*. Contudo, Vicente não compreende essa reafirmação do *mesmo* como o arquétipo do eterno retorno,⁸⁶⁹ sob o signo do qual Mircea Eliade vê a experiência da temporalidade nas sociedades arcaicas, mas sim a partir da estrutura ontológica do acontecer, e do exercício apropriado da temporalidade do *Dasein* como projecto lançado: “A estrutura ontológica do acontecer encontra a sua formulação numa particular característica da ek-sistência, que a condena não só ao transcender desvelador, como também ao subordinar-se insistente às formas desveladas. O Homem não somente ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste.”⁸⁷⁰

Esta caracterização do homem como ek-sistência in-sistente permite-lhe pensar a história não sob o signo da repetição, mas da permanente actualização de um *mesmo* fundo mítico originário, em sintonia com o conceito heideggeriano de tradição [*Überlieferung*], como algo de vivo e permanentemente actualizável (aqui entendida como tradição mítica).

⁸⁶⁷ Cf. Julius Evola, *Revolta Contra o Mundo Moderno*, Lisboa, 1969, 407-435 e ainda René Guénon, *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*, Lisboa, 1989, 9-16.

⁸⁶⁸ “Die Inständigkeit ist die Art und Weise, wie wir jeweils unsere Bestimmung bestehen. Die Inständigkeit ist ein Charakter der Sorge, deckt sich aber nicht mit ihrem vollen Wesen“, *LWS*, GA 38, 163.

⁸⁶⁹ Cf. Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, 1999, 81-126.

⁸⁷⁰ Vicente Ferreira da Silva, “História e Meta-História”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 437.

Vicente pode, assim, fundar a posição original de que entre o mundo da Tradição estudado pela etnologia e mundo das civilizações históricas não há nenhum abismo: num e noutro se mantém, conserva e actualiza um legado mítico originário.

Contudo, para Vicente esta actualização duma tradição mítica está condenada ao esgotamento, como foi demonstrado por Julius Evola em *A Revolta do Mundo Moderno*, ao mostrar a decadência dos princípios míticos dominantes em cada tipo de civilização. Para Vicente esta decadência das civilizações demonstra que a História se encontra fechada para a frente, pela fascinação originária e ela nunca pode ir além do que está consignado na matriz mítico-religiosa.

Ficam, assim, por explicar as grandes mutações históricas e civilizacionais, assim como a polimorfia de mundos, de culturas e de raças com as suas respectivas possibilidades históricas. O princípio explicativo desta multiplicidade irreduzível encontra-se, para Vicente, na pluralidade de mitologias, cada uma das quais desenhando diferentes mundos com as suas distintas instituições e cosmologias, dedutíveis da dominação mítica em cada caso imperante.⁸⁷¹ As grandes cosmogonias míticas correspondem à instauração de um teatro cósmico e à alvorada de um ciclo histórico, como de o predomínio de uma raça.

As forças pulsionais divinas ou, como Vicente as designa também, cósmico-espirituais têm, como acima vimos, um papel fundante, determinando em cada caso uma época mundial, um “regime de fascinação”, ou ainda, um “tempo passional”: a consciência humana é, invadida ou arrebatada pelas forças cósmico-espirituais, ou por um *Weltaspekt* e, para designar este arrebatamento e estado de sujeição, o pensador brasileiro usa o conceito de Frobenius de *Ergriffenheit*.

À consciência arrebatada desvela-se uma configuração total de mundo, que se lhe impõe como uma necessidade absoluta: “Os conteúdos do relato mítico e a

⁸⁷¹ “Hölderlin designou essas inflexões colossais e catastróficas do vir a ser mundial com os termos de “conversão categórica” (*Kategorische Umkehr*) e de “conversão pátrica” (*Vaterländische Umkehr*): “A conversão pátrica é a conversão de todas as representações e formas”. Através do conceito de uma *Vaterländische Umkehr* é pensada uma transformação da pátria de todas as formas, uma modificação da imagem do mundo, um movimento do mundo, sem qualquer limite ou suspensão. Eis porque esta conversão pátrica é determinada como uma conversão infinita e posta acima das faculdades do homem.”, *Ibidem*, 439.

cosmografia revelada nesse saber remetem-nos às coisas mesmas, instalando-nos num mundo de presenças reais e imperiosas. A configuração das coisas presentes nesse cosmos é esboçada e estilizada pelo projecto fascinante, que faz que ela se alteie em sua identidade intramundana própria”.⁸⁷²

Do mesmo modo, as raças e as diferenças étnicas devem ser compreendidas não a partir da biologia, mas a partir dessa fascinação meta-histórica: “O projecto instituidor de Mundo é simultaneamente o projecto des-fechante de uma *animalitas*. O corpo humano, como os outros entes, é algo oferecido e dispensado pelo lampejar projectivo do ser, algo que só se delineia e emerge na abertura de uma *Weltentwurf*.”⁸⁷³

O declínio das grandes civilizações, por efeito da nova dominação de princípios míticos opostos, é detalhadamente analisado por Julius Evola como a passagem de uma mitologia solar, associada à realeza, ao patriarcado e às raças nórdicas, para uma mitologia lunar, associada ao culto da terra e às divindades femininas, ao matriarcado e aos povos do sul.

É esta sucessão de princípios míticos contraditórios que Vicente quer explicar a partir da luta entre entidades sobre-humanas que se desenrola no universo nocturno, inconsciente e arquetípico, onde se decide do traçado do mundo da nossa existência vigilante. O mito representa, assim, um Poder Modelador, um *Vorbildlich Macht* que descerra, em cada caso, um novo aspecto do mundo, sendo a alteração dos princípios divinos a responsável pelas radicais mutações e crises catastróficas na configuração das coisas.

Essas crises são esclarecidas por Vicente recorrendo aos conceitos de Hölderlin de *Kategorische Umkehr* e de *Vaterländische Umkehr*, comentados por Heidegger em *Aproximações à Poesia de Hölderlin*, que apontariam para uma total transfiguração do mundo e do homem: “São, portanto, as lutas e as alterações dos princípios divinos, as modificações das regências teológicas do Universo, que marcam as crises radicais da configuração das coisas. Hölderlin designou essas inflexões colossais e catastróficas do vir a ser mundial com os termos de “conversão categórica” (*Kategorische Umkehr*) e de “conversão

⁸⁷² Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 374.

⁸⁷³ Vicente Ferreira da Silva, “Raça e Mito”, Congresso Internacional de Filosofia, São Paulo, 1959, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 433.

pátrica” (*Vaterländische Umkehr*): “A conversão pátrica é a conversão de todas as representações e formas.”⁸⁷⁴

Segundo Vicente esta “conversão pátrica”, também designada de “conversão infinita” seria a transformação de todas as formas, uma mudança no mundo, da qual o homem não seria consciente, mas que arrastaria na sua metamorfose a transformação de ideias, imagens e instituições humanas.

Esta conversão infinita que não é iniciativa humana teria, segundo Vicente, uma origem meta-histórica e transhumana, significando uma nova desvelação mítico-religiosa, ou o predomínio dum novo poder divino, que se afirmaria na luta contra uma dominação mítica anterior: “O mundo não só nasce sob o signo da luta, como é, em sua essência, *polemos*, *imperium*, afirmação despótica. É impossível conceber a essência epocal do tempo sem a representação conjunta de uma dominação, isto é, de um mundo de oportunidades e de formas que acontecem no acontecer.”⁸⁷⁵

O fundamento último da história está, para Vicente, nesse âmbito obscuro e oculto onde as lutas entre as diversas gerações divinas decidem o traçado do mundo. Vicente toma como fio condutor para explicar as mutações catastróficas da história a teogonia de Hesíodo, que Walter Otto usara também como chave explicativa para as mutações da religião e da cultura gregas: “O mundo é a vitória de um princípio com a exclusão de todos os demais, é o domínio de uma interioridade, como na sequência das gerações divinas da teogonia de Hesíodo.”⁸⁷⁶

Podemos, pois, concluir que a síntese entre história e mito feita por Vicente inspira-se nessa reformulação heideggeriana do conceito de tradição, como uma actualização permanente e criadora do passado, que a projecta no futuro. Efectivamente, para Heidegger o passado não é nunca o que já passou, mas o que desde o antes permanece e é trazido para o presente, inscrevendo-se no futuro. A História é um movimento de actualização permanente do passado, um retomá-lo, de modo criativo e projectivo, é tradição viva (*Überlieferung*). “O Futuro e o ter sido são em si aqueles poderes do tempo, o poder do próprio

⁸⁷⁴ Vicente Ferreira da Silva, “História e Meta-história”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 439.

⁸⁷⁵ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 299.

⁸⁷⁶ Vicente Ferreira da Silva, “O Ser In-fusivo”, *Diálogo* nº 3, 1956, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 394.

tempo no qual estamos. Nós somos vindouros, na medida em que assumimos o ter sido como tradição.”⁸⁷⁷

Se o conceito de *Inständigkeit* permite fundamentar a transmissão de uma tradição mítica, ele não explica, contudo, as grandes mutações históricas, que Vicente explica recorrendo ao conceito de Hölderlin de “conversão infinita” e relacionando-o com as lutas dos deuses da teogonia de Hesíodo.

Contudo, em Heidegger as diferentes épocas Históricas são abertas pelo desvelamento do ser no qual simultaneamente ele se subtrai e oculta, fundando-se por isso no fundo obscuro das várias *Stimmungen* epocais. Para Heidegger, há limites à inteligibilidade da história, que não pode ser nunca totalmente transparente à consciência humana: o pensador situa-se sempre nos limites histórico-temporais do desvelamento do ser e não pode pretender sair destes limites, nem situar-se no domínio do “tempo dos deuses” em que se movimentam as teodiceias, nem ter acesso ao sentido absoluto da história.

Ao franquear este limite e avançar no sentido de uma metafísica da história, ou talvez mais precisamente de uma teodiceia, Vicente abandona precisamente aquilo que é para Heidegger o fundamento da historicidade: o exercício da temporalidade estática pelo *Dasein* e assumpção da sua finitude.

Vicente coloca-se no âmbito daquele pensamento poético que, entre nós, vinha procedente a uma mitificação da história, para o qual todo o acontecimento histórico se torna significativo na medida em que participa duma história transhumana e a revela, que podemos encontrar em Sampaio Bruno, Pascoaes ou Fernando Pessoa.

Situa-se igualmente próximo da perspectiva de Julius Evola para quem o ponto de referência para compreender a história é o mundo tradicional, na sua qualidade de realidade simbólica, supra-histórica e normativa.

3. 4. A quadratura do mundo

No ensaio *Das Ding* de 1950, Heidegger leva a cabo uma tentativa de pensar o ser da coisa fora do quadro do *Zuhandensein* e do *Vorhandensein*, do mero ser-utensílio e do ser-objecto para o conhecimento teórico, que tinham sido

⁸⁷⁷ “Zukunft und Gewesenheit sind in sich einige Zeitmächte, die Macht der Zeit selbst, in der wir stehen. Wir sind nur zukünftig, indem wir die Gewesenheit als Überlieferung übernehmen.“, *LWS*, GA 38, 124.

tematizados em *Ser e Tempo*. Esta mesma questão foi também objecto de meditação em outras obras de Heidegger, designadamente em *A Origem da Obra de Arte* (1935), e em *Construir, Habitar e Pensar* (1951).

Se em *A Origem da Obra de Arte*, o ser da obra de arte é pensado como acontecer propriamente histórico no qual se decide a fundação de um mundo, em *Das Ding*, como em *Construir, Habitar e Pensar* o que Heidegger procura é o ser da coisa simplesmente enquanto coisa, e não enquanto obra.

Em *Das Ding*, Heidegger pensa o ser da coisa a partir da experiência mítica do mundo, isto é, daquela experiência que o homem grego fez do mundo como hierogamia primordial entre o céu e a terra, e de si mesmo como mortal sujeito à vontade dos Deuses - assumindo, por isso, este texto quer para Eudoro, quer para Vicente um especial interesse. Esta experiência mítica do mundo encontrou-a Heidegger na poesia de Hölderlin que, como sabemos, está impregnada duma sacralidade grega, e este desvelamento mítico-religioso, poeticamente recriado por Hölderlin, teria sido a inspiração decisiva para pensar o mundo como quadratura do divino e dos mortais, do céu e da terra.

Em *Teologia e Anti-humanismo*, Vicente, refere-se a *Das Ding*, como um ensaio muito importante de Heidegger, pois procura fixar o sentido dessa *Entbergung* [desencobrimento] mítico-religiosa que estaria na origem do mundo, apresentando, contudo, a sua discordância quanto à formulação apresentada pelo pensador alemão.

Em *Das Ding*, Heidegger procura o ser da coisa, não enquanto *Vorstellen* [representação] nem enquanto *Herstellen* [produção] mas simplesmente enquanto *Ding*, enquanto simples coisa, procurando-o através do étimo do alto alemão *Thing*, “reunião ou assembleia para deliberação de um litígio”.⁸⁷⁸ Este campo semântico de *Thing* aponta para o desvelamento do ser da coisa na reunião, que para Heidegger será a festa, ou celebração ritual - quando o cântaro oferece a libação ritual, são convocados e reunidos o Divino, os Mortais, o Céu e a Terra e o cântaro deixa de ser um ente fechado em si mesmo, mas desvela-se no seu ser.⁸⁷⁹

Conduzido por esta experiência mítica e ritual, Heidegger vai esclarecer o desvelamento do ser como o acontecer no qual acontece a reunião destas

⁸⁷⁸ Cf. *D*, GA 79,14.

⁸⁷⁹ Cf. *D*, GA 79, 17.

quatro direcções ontológicas. No instante da libação ritual dá-se a reunião dos quatro, reunião que, no entanto, salvaguarda as suas distâncias e os mantém na sua oposição: a terra apresenta-se como o suporte e o nutriente, mas ela é ainda o fechamento, que se opõe ao aberto do Céu, com a sucessão das estações e o movimento dos astros; os homens apresentam-se como os que devem converter-se em mortais, para que sobre eles possa dar-se o oculto reinar dos deuses.⁸⁸⁰

Ao reunirem-se em anel, dá-se o recíproco espelhamento das quatro direcções ontológicas e a co-pertinência dos quatro, respeitando e mantendo a sua distância, torna possível abrir o espaço de revelação do mundo. O mundo acontece como espelhamento recíproco das quatro - ele é estrutura quadripartida que rege o desvelamento temporal da verdade, não apenas num mítico passado distante, mas como instante singular que pode retirar-se e regressar de diferentes formas, sendo esta referência ao "instante" central para compreender a orientação semântica do texto.

Em *O Das Ding de Heidegger e outras Considerações* Vicente destaca que as coisas como coisas são desveladas, segundo Heidegger, por uma *Unverborgenheit*, [não estar encoberto], por uma des-ocultação, mas contesta vivamente a estrutura quadripartida que suporta esse desvelamento.

Das Ding fala dessa co-pertinência dos quatro como de um "transpropriar expropriante" através do qual cada um é reconduzido ao que lhe é "próprio" e se levanta um mundo: "A terra e o céu, os divinos e os mortais unidos uns aos outros a partir de si mesmos, a partir da "unificidade" unida do Quadrado, uns aos outros se pertencem. Cada um dos quatro reflecte, à sua maneira, o ser dos demais, com isso, cada um se reflecte, à sua maneira, no seu próprio ser, no seio da "unificidade" dos Quatro."⁸⁸¹

Para Heidegger esta estrutura quadripartida é essencial: o mundo como quadratura não pode ser explicado a partir de um fundamento colocado no seu exterior, como também não pode ser explicado a partir de uma das quatro direcções. O mundo é jogo de espelhos, em que cada um reflecte a essência

⁸⁸⁰ Cf. *D*, GA 79, 20.

⁸⁸¹ "Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, in die Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt des Vier zurück.", *D*, GA 79, 18.

dos outros, num jogo de reflexos que ilumina, ocultando: “Ao manifestante jogo de espelhos da “unificidade” de terra e de céu, divinos e mortais nós chamamos mundo. O mundo é, enquanto ele “munda”. Isto quer dizer, o “mundar” do mundo não é explicável por qualquer outra coisa, nem perscrutável a partir de qualquer outra coisa. Este impossível não está em que o nosso pensamento humano seja incapaz de um tal explicar e fundamentar. Antes se diria, o inexplicável e infundamentável do “mundar” do mundo reside em que coisas tais, como causas e fundamentos, permanecem inadequadas ao “mundar” do mundo.”⁸⁸²

Vicente interpreta rigorosamente a importância desta unificidade das quatro direcções ontológicas no texto heideggeriano, salientando que é o seu movimento circular, a sua ronda, que faz com que Heidegger os designe como *die einigen vier*.

Contudo, logo a seguir sugere que Heidegger procura esclarecer o fenómeno religioso numa perspectiva histórica, mostrando a relação do homem com a sucessão das diversas hierofanias, cada uma das quais representaria um modo particular e alternativo de desvendamento do ser ou do divino, o que é manifestamente deslocar o sentido do texto : “em outras palavras, a Terra, o Céu e os Mortais se prefiguram em suas possibilidades próprias, **em seu dar-se variável**, através de um acesso ao mundo (*Welteingang*) suscitado pela magia do Ser”.⁸⁸³

Vicente projecta aqui a sua preocupação por uma história do desvendamento mítico religioso pretendendo mostrar que, nessa história, devemos “diluir a instância humana” e que o homem é apenas uma das hierofanias entre outras: “É em vista destas ideias que não podemos coincidir com a actual concepção heideggeriana enunciada no *Das Ding*, onde são desdobrados em quatro os factores morfogenéticos instituidores do vir-a-ser mundial... Como sabemos, a Terra, as águas e os céus, nem sempre foram tidos como expressões físicas do não divino, mas frequentemente foram considerados como deuses

⁸⁸² “Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, in dem sie weltet. Dies sagt: Das Welten von Welt ist weder durch Anderes erklärbar, noch aus Anderem ergründbar. Dies Unmögliche liegt nicht daran, daß unser menschliches Denken zu solchem Erklären und Begründen unfähig ist. Vielmehr beruht das Unerklärbare und Unbegründbare des Weltens von Welt darin, daß so etwas wie Ursachen und Gründe dem Welten von Welt ungemäß bleiben.“, *D*, GA 79, 19.

⁸⁸³ Vicente Ferreira da Silva, “O *Das Ding* de Heidegger e outras Considerações”, (*Teologia e Anti-humanismo*) in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 297.

plenamente recortados e poderosos e, portanto, como inclusos na série dos divinos.”⁸⁸⁴

Assim, para Vicente, este esclarecimento da *Entbergung* mítico-religiosa em *das Ding* apresenta apenas os pólos de uma realidade desvelada, por “um princípio desvelador fundante”: “Perguntamo-nos se estas realidades não representam algo de fundado e desvelado por um princípio desvelante [...]”⁸⁸⁵ sugerindo assim que os mortais, as terra e o céu, como sucessão de hierofanias, não poderiam estar no mesmo plano que o Divino, que ele identifica com o ser, colocando-o como oculto princípio desvelante, que suporta o próprio processo histórico-temporal do desvelamento

Contudo, esta crítica de Vicente à estrutura quadripartida que suporta a *Entbergung* mítico-religiosa infringe explicitamente a indicação dada por Heidegger para a interpretação do seu próprio texto, recaindo numa leitura metafísica do mesmo que Heidegger pretende evitar, e para cujo risco adverte explicitamente, proibindo que na sua interpretação se introduza noção de “causa” ou de “fundamento”: “Os quatro unidos são logo sufocados no seu ser, quando os representamos como realidades desmembradas, que devem ser fundadas umas sobre as outras e explicadas umas sobre as outras.”⁸⁸⁶

Não aceitando a estrutura quadripartida do mundo, Vicente também não pode aceitar ideia do “jogo de reflexos das quatro direcções ontológicas” que suporta a unidade, do mundo, propondo em alternativa, como modelo essencial para interpretar a *Entbergung* mítico-religiosa, o antagonismo e a litigiosidade interna inerentes à sua tese de uma teomaquia: “Afastemos, pois, a ideia de um jogo de reflexos, de um *Spiege-spiel*, porquanto o processo teogónico não se reporta senão a si mesmo e à sua litigiosidade interna. Este antagonismo interno à sequência meta-histórica recebeu tradicionalmente o nome de “teomaquia”, luta dos deuses e das dinastias divinas, implicando

⁸⁸⁴ *Ibidem*, 299.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, 297.

⁸⁸⁶ “Die einigen Vier sind in ihrem Wesen schon erstickt, wenn man sie nur als vereinzelt Wirkliches vorstellt, das durcheinander begründet und auseinander erklärt werden soll.”, *D*, GA 79,19.

subsequentemente a ideia de um seccionamento dos tempos em correspondência com o predomínio alternativo das diferentes teofanias.”⁸⁸⁷

Deste modo, Vicente pensa poder interpretar a *Entbergung* mítico-religiosa a partir da sua essência, isto é, a partir do jogo mágico-instituidor das potências teogónicas, e “diluir a instância humana na dramaturgia das forças mítico-cosmogónicas”, cortando o passo ao subjectivismo e humanismo que se insinuam nas interpretações correntes do fenómeno religioso.

No entanto, em Heidegger, e de acordo com a categoria do *Ereignis*, a instância humana não pode ser diluída, pois nesse acontecimento propício se dá a dupla apropriação entre o ser e o homem.

Relativamente ao lugar do homem, Heidegger afirma em *Das Ding*: “São os homens como mortais que à partida obtêm o mundo como mundo, habitando nele”⁸⁸⁸ e em *Construir, Habitar e Pensar*, este habitar é pensado por Heidegger como um resguardar da quadratura através do cultivar e do edificar das coisas, que é capaz da demora junto delas na simplicidade do seu ser.

Apontando o construir e o habitar como dignos de ser pensados, Heidegger aponta a cultura como lugar essencial onde se pode abrigar e resguardar o jogo do mundo e destaca a responsabilidade do homem no “salvar a terra”, “aguardar os deuses” e “acolher os céus”.

Assim, Heidegger confirma o que já estava dito na *Carta sobre o Humanismo*: O homem não é somente um ente entre os outros entes, mas o lugar em que acontece o ser, a verdade e o mundo. Heidegger pensa, desde o princípio do seu caminho de meditação, o homem como o aí de o ser, e faz depender tudo de reconduzir o homem a esta sua essência: é isso mesmo que é reafirmado em *Das Ding* e em *Construir, Habitar e Pensar*.

Esta exigência de reconduzir o homem à sua essência é aqui a necessidade de o homem se tornar mortal, questão fundamental desde *Ser e Tempo*, e que aqui se vê reafirmada - nestes textos agora em análise, a morte torna o homem no “santuário do nada” no qual pode aparecer o ser: “A morte é o santuário do Nada, isto é, daquilo que, em todas as maneiras de ver, não é jamais um

⁸⁸⁷ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 299.

⁸⁸⁸ “Erst die Menschen als die Sterblichen erwohnen Welt als Welt.”, *D*, GA 79, 21.

simples ente mas que, não obstante, é, nomeadamente, como o próprio ser. A morte, enquanto Santuário do Nada, abriga em si o estar a ser do ser.”⁸⁸⁹

Efectivamente, afirma Heidegger, é apenas quando o homem se encontra como mortal diante do divino, que o mundo é a distância entre ele e os deuses, distância onde o ser das coisas pode aparecer como um aproximar, impondo-nos a obrigação de as preservar. O Pensar de retorno proposto por Heidegger é, assim, em primeiro lugar um reassumir da finitude do homem que reconhece destinado à morte: “Quando e como as coisas vêm a nós como coisas? Elas não vêm pelas maquinações dos mortais. Mas também não vêm elas sem a vigilância dos mortais. O primeiro passo para tal vigilância é o passo de retorno, do pensar que apenas representa, isto é, explica, no só pensar que lembra.”⁸⁹⁰

Para Vicente, porém, que, como atrás indicamos, passou inteiramente ao lado da categoria de *Ereignis*, o desvendamento religioso implica o apagamento do homem, diante da fascinação do numinoso: “a vida humana é um *minus* em relação ao *plus* da prodigiosa vida dos deuses” e, em última análise, a centralidade do Homem na totalidade do cosmos é histórica e derivada, pois também o céu e a terra já foram hierofanias centrais, ligadas à genealogia dos deuses.

Comentando, noutra texto, a afirmação de Heidegger de que o homem é o “pastor do ser” Vicente afirma, mostrando, correctamente, que na *Carta sobre o Humanismo* a iniciativa pertence ao ser e não ao homem: “Afirmando que nós, homens, somos pastores do ser e não seus senhores, Heidegger aponta para o facto de que somos e realizamos na vida um papel consignado e outorgado a nós por uma Potência superior. As possibilidades que vamos realizando através da vida e do tempo, através da história, nos são conferidas por um poder trans-humano, que é uma autêntica *Officina Libertatis*.”⁸⁹¹

⁸⁸⁹ “Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, nämlich als das Sein selbst. Der Tod als der Schrein des Nichts, birgt in sich das Wesende des Seins.”, *D*, GA 79, 18.

⁸⁹⁰ “Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht durch die Machenschaften des Menschen. Sie kommen aber auch nicht ohne die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d. h., erklärenden Denken in das andenkende Denken.”, *D*, GA 79, 20.

⁸⁹¹ Vicente Ferreira da Silva, “Os Pastores do Ser”, *Diálogo*, nº 2, 1955, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 387.

No entanto, logo a seguir acrescenta, indo mais longe e num outro sentido: “O homem, entretanto, não condensa em si o tesouro do Ser, o eu humano não representa a figura definitiva da história e o seu remate final, como queria Hegel [...] Aqui o ser é excêntrico e superabundante em relação ao homem, a sua potência morfogenética excedendo de muito o protagonista temporal hominídeo. Antes do homem e depois do homem, outros sonhos e imagens vitais ocuparam e ocuparão o foco histórico e outros mitos, além do humanístico, poderão desfilar pela fresta iluminada da presença do tempo”.⁸⁹²

A dependência do Homem em relação ao processo transcendente epocal e à potência instituidora do ser é a sua inanidade diante da litigiosidade interna aos vários princípios divinos. É nesta meta-história entendida como a história da sucessão das teogonias que a história humana se insere como epifenómeno, ou como forma particular e temporalmente circunscrita de hierofania. De facto, para Vicente, antes desse advento da história humana como manifestação do divino, as potências divinas manifestavam-se nos elementos como a água ou a terra, engendrando uma talassocracia ou uma geocracia e conferindo à totalidade do cosmos vida e espiritualidade

Assim, ele irá interpretar o passo atrás (*der Schritt zurück*) preconizado por Heidegger como um caminhar em direcção a um pensar rememorante, como uma viragem relativamente à história das religiões e o regresso a uma outra *Entbergung* mítico-religiosa, em que o divino não se revelava na interioridade do homem, mas vinha ao homem a partir do mundo.

O sentido dessa *Entbrerung* mítico-religiosa que Vicente pretende recuperar pode ser melhor compreendido se tivermos em conta que Walter Otto, autor que muito influenciou Vicente, caracterizava a religião grega como estando em total contradição com as representações que nos são familiares, centradas numa revelação interior do divino. Para o homem grego “A divindade [...] é uma com o mundo e vem confrontar-se com o homem a partir das coisas do mundo, quando ele está no caminho e toma parte na sua vida movimentada. Através dum caminhar em direcção à interioridade não pode conhecê-la, mas apenas num ir em direcção ao exterior, tomar partido e agir.”⁸⁹³

⁸⁹² *Ibidem*, 387/388.

⁸⁹³ “Die Gottheit [...] ist eins mit der Welt und kommt dem Menschen aus den Dingen der Welt entgegen, wenn er auf dem Weg ist und an ihrem bewegten Leben teilnimmt. Nicht durch Insiehgehen erfährt er von ihr, sondern durch Hinausgehen, Ergreifen und Handeln.”, Walter Otto, *Die Götter*

3. 5. O projecto lançado e a recusa projectante

O enfrentamento desconstrutivo com o cristianismo vai aparecer, pois, a Vicente como uma tarefa central a partir da qual podemos aceder a esse sentimento do divino próprio do paganismo pré-cristão. Na perspectiva de Vicente, o cristianismo, ao mesmo tempo que declara meros ídolos os deuses antigos, instaura uma nova abertura de mundo, outorgando ao homem a liberdade em relação a toda a conexão exterior e declarando-o vencedor em relação ao mundo.

Esta exaltação do homem decorre da humanização do divino, processo que, segundo Vicente, já teria sido iniciado nas religiões anteriores ao cristianismo, com divindades como Dionísio, Átis e Mitra, mas de que Cristo seria o momento culminante, tese que Vicente encontra confirmada na interpretação hegeliana do significado histórico do cristianismo: “Em Cristo, como afirma Hegel, «a natureza divina se identifica com a natureza humana e esta unidade vem dada na intuição». Antes, o divino estava disperso nas potências não humanas, nos mares, nas montanhas, nos bosques, nos céus; era excêntrico ao modo de ser representado pela consciência de nossa espécie. Agora, o divino se concentra na figura humana; só o homem é herdeiro do reino dos céus.”⁸⁹⁴

O Cristianismo opera, pois, uma dessacralização da natureza em proveito do homem, cuja soberania legítima e proclama: ao suprimir a “conexão cósmico-mágico-divina” o cristianismo traçou o projecto da natureza como espaço neutro e cenário da aventura histórica do homem e abriu a possibilidade de ela ser pensada como matéria disponível para o empreendimento da técnica: “O mundo passou a ser vivido como um cenário neutro, onde deveria se desenrolar o drama subjectivo espiritual da criatura finita: «Le grand Pã est mort». Aqui está a origem da ideia de natureza tal qual a vivemos e percebemos, isto é, como um conjunto de manifestações destituídas de qualquer interioridade ou animação.”⁸⁹⁵

Griechenlands - das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, [1929], Frankfurt am Main, 2002, 224.

⁸⁹⁴ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-Humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 306.

⁸⁹⁵ *Ibidem*, 308.

Assim, a matriz fundamental do humanismo é o distanciamento dos deuses, em que acreditavam as religiões politeístas da antiguidade e ainda e simultaneamente negação e superação da natureza, enquanto manifestação do divino: a antropofania é uma teocriptia e esta morte dos deuses inscrita na matriz fundamental do cristianismo comandará todo o devir histórico e o desenrolar das possibilidades nela contidas, contaminando todas as realizações da civilização ocidental com um sabor de morte e aniquilamento.⁸⁹⁶

Esta negatividade inscrita na matriz do cristianismo é, para Vicente, uma questão central, pois permite caracterizá-lo, não como um momento positivo da marcha do Espírito em direcção à consciência de si, como fizera Hegel, mas pelo contrário, como assinalando a viragem histórica que anuncia a decadência do Ocidente e a marcha do niilismo: “O cristianismo e a história ocidental cristã, que é sua decorrência, são um grande Não anteposto ao antigo enunciado pletórico da vida e um Nada crescente a essa árvore da alegria e da inocência [...] todas as formas de comportamento, finalidades, virtudes e ideias, conhecimentos, instituições do ciclo humanístico e antropocêntrico interpretam, como queria Nietzsche, o preamar do niilismo.”⁸⁹⁷

Para Vicente Ferreira da Silva “a operação fundamental do homem é a negação de um fundamento. É a anulação e a morte de Pan”⁸⁹⁸. Contudo, esta negação é, uma negação projectante, isto é, uma negação que projecta um mundo histórico, como o desenrolar de todas as possibilidades contidas na afirmação do homem - este “não” que o cristianismo opôs ao paganismo contém, simultaneamente, o descerrar de um novo mundo histórico com as realizações próprias da *parusia* humana e do seu ideal de crescente exaltação e dominação do homem, que encontramos pensados nas filosofias iluministas e positivistas da história.

A possibilidade de pensar uma negatividade dinâmica, operando como suporte da afirmação dum mundo histórico e do desenrolar das suas possibilidades próprias vai ser encontrada por Vicente Ferreira da Silva numa reformulação do conceito heideggeriano de projecto lançado (*geworfene Entwurf*).

⁸⁹⁶ Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à filosofia da Mitologia”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 383.

⁸⁹⁷ Vicente Ferreira da Silva, “Hermenêutica da Época Humana”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 18, 1955, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 360.

⁸⁹⁸ *Ibidem*, 358.

Este conceito fora apresentado na analítica existencial de *Ser e Tempo* em conexão com a unidade da temporalidade extática (estando o *Dasein* já sempre lançado no mundo, é a partir desse já ter sido lançado que ele pode apropriar-se das suas próprias possibilidades e projectar-se em direcção ao futuro) e depois foi retomado e repensado pelo segundo Heidegger enquanto lançamento a partir do Ser.

A referência de Vicente é a noção de projecção desenvolvida por Heidegger em *Vom Wesen des Grundes*. Aí afirma Heidegger: “No fundar instituidor como projecto das possibilidades de si mesmo é que radica, porém, o facto de o *Dasein* sempre se ultrapassar. O projecto de possibilidades é, segundo a sua essência, sempre mais rico que a posse já depositada em quem projecta. Mas semelhante posse é própria do *Dasein* porque ele, como aquele que projecta, se encontra no meio do ente. Deste modo se encontram já subtraídas ao *Dasein* outras possibilidades determinadas – e, decerto, simplesmente em virtude da sua própria facticidade.”⁸⁹⁹

Vicente sublinha que, implicada nessa noção heideggeriana de projecção, está sempre simultaneamente a ideia de supressão e negação inerentes ao oferecimento de novas possibilidades, ou seja, a ideia de que desvendamento e ocultação se implicam reciprocamente.

Por conseguinte, afirma Vicente, podemos inverter a ordem dos termos e falar do projecto lançado como uma “recusa projectante”: “Todo o projecto é, portanto, um projecto-recusante, desde que a abertura do ente é concomitante ao fechamento e à ocultação de outras áreas reveláveis. Trata-se agora, entretanto, de aventurar a ideia inversa, isto é, de saber se ao lado de um projecto-recusante não se poderia dar uma recusa projectante, ou ainda uma abstenção que pusesse a descoberto uma esfera do manifestável.”⁹⁰⁰

Em conformidade com este conceito de “recusa projectante”, Vicente defende que, com a recusa dos deuses e a dessacralização da natureza, se lança simultaneamente o projecto do primado da história e da dominação técnica das

⁸⁹⁹ „Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von *Möglichkeit seiner selbst* liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils *überschwingt*. Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Seienden befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten – und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität - *entzogen*.”, VWG, GA 9, 167.

⁹⁰⁰ Vicente Ferreira da Silva, “Hermenêutica da Época Humana”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 358.

coisas, pondo-se a descoberto o mundo como matéria disponível ou objecto da maquinação humana. É esta recusa projectante (isto é, a recusa do deuses do paganismo) subjacente ao processo histórico que impulsiona a dinâmica niilista expansiva inscrita na matriz do cristianismo, conduzindo à inevitável conversão de toda a realidade em objecto de manipulação e cálculo, onde nem mesmo o Deus cristão tem qualquer lugar: “O homem cristão encontra as coisas no processo de sua realização histórico-activa e quando essa realização assume, como assumiu em nossos dias, a opulência de um empreendimento universal e sobrecolhedor, então a totalidade do real é representada como simples material utilizável.”⁹⁰¹

Em *Teologia e Anti-humanismo* Vicente refere ainda a este conceito de “recusa projectante” o tema hölderliniano da *Gottesnacht* como um refluxo progressivo da experiência do sagrado que vai pondo a descoberto a história como antropofania: “Se o testemunho histórico nos informa que a série cristotrópica se debruçou sobre o mundo precisamente no instante em que, nas palavras de Hölderlin “*Der Vater gewand seine Augen von den Menschen*”, não seria temerário, mas sim especulativamente legítimo considerar estas figuras como o próprio acto do refluxo divino. A força declinante dos antigos princípios hierocráticos suscitou a corrente “induzida” das formas soteriológicas. O vazio produzido por aquele afastamento revestiu, no processo da *Imaginatio Divina*, o aspecto da dramática cristã.”⁹⁰²

Como é sabido, a temática do afastamento dos deuses é central na poesia de Hölderlin, e esse afastamento é conotado com o afastamento do mundo grego dos deuses e duma vivência panteísta da natureza, temática que constitui o núcleo central de muitos poemas, assim como do romance *Hyperion*. Este afastamento teria sido uma misteriosa iniciativa dos próprios deuses, que deixou a modernidade mergulhada nesse vazio que ele classifica como “noite dos deuses”.

No entanto, este afastamento dos deuses clássicos não aparece nunca em Hölderlin ou em Heidegger como instituidor do cristianismo. Mesmo em *Germanian* e *Der Rhein*, onde alguns críticos vêm o regresso à temática do monoteísmo cristão não é estabelecida por Hölderlin ou pelo comentário a

⁹⁰¹ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-Humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 310.

⁹⁰² *Ibidem*, 312/313.

estes poemas feitos por Heidegger em *Hölderlins Hymnen* nenhuma conexão de natureza causal entre o refluxo do sagrado inerente à religião dos gregos e a emergência do cristianismo.

O anúncio da viragem para um novo sentimento do sagrado, ou para um novo destino histórico é mostrado por Heidegger em *Hölderlins Hymnen* a partir da metáfora da viragem na direcção do curso do próprio rio Reno, metáfora que elucida a afirmação de Heidegger de que as mutações históricas do sentido do ser e da verdade repousam na obscuridade insondável da história do ser.

Contudo, para Vicente, foi a recusa daquela divinização da natureza inerente aos mitos pré-cristãos que projectou o mundo da *parusia* humana e a sua poesia fundante da dramaturgia cristã⁹⁰³. Esta recusa e negatividade, que Vicente interpreta como o conteúdo essencial da matriz cristã do humanismo moderno, fazem do desenrolar histórico das possibilidades contidas nesta matriz um movimento de destruição do mundo das imagens, continuamente negado pela subjectividade consciente de si, que se afirma como Espírito, um movimento niilista de contínua negação do mundo fantástico das potências divinas, que culmina na redução da natureza a um mero objecto de conhecimento e manipulação⁹⁰⁴.

Para Vicente, este esquecimento do ser ou do Divino, que constitui o núcleo da fascinação meta-histórica do cristianismo, é-nos oferecido como primado do *logos* humano, isto é como primado do *Cogito*, como algo de irreduzível e último fundamento de todas as coisas. Esse *Ego Cogito* será pensado pelo idealismo como acto puro, instaurador de mundos, para o qual qualquer estar aí natural é mero ponto de partida para uma acção transformadora.

Hegel representa a máxima consecução do pensamento filosófico de matriz cristã e antropocêntrica com a sua afirmação de que o Absoluto é Sujeito e de que essa subjectividade absoluta se realiza na história da humanidade: “O Idealismo encontra nestas asserções a sua definição e o seu limite. Afirmando que o Absoluto e o Ser se confundem com a subjectividade do Sujeito, o

⁹⁰³ “O que o Cristianismo ofereceu ao homem e como homem, foi o oco de uma ausência, foi o não-ser-mais militante e agressivo do mundo das imagens das teofanias anteriores... esta ausência ou *criptus* não foi posta à disposição de um homem já constituído, mas constituiu o homem, dando-lhe o seu espaço de movimento próprio.”, Vicente Ferreira da Silva, “Hermenêutica da Época Humana”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 357.

⁹⁰⁴ “A Matriz do homem é o distanciamento dos deuses, enquanto operação histórica, negatividade e superação da natureza. Dessa matriz recebemos as nossas oportunidades, todas elas com um sabor de morte e de aniquilamento.”, *Ibidem*, 357-358.

Idealismo identificou o Ser com o Ente, ou melhor, pensou o ser a partir do monograma do ente. Este esquecimento da diferença entre o ser e ente, que se dá na substituição de um pelo outro, constitui um mal-entendido fundamental que condicionou todo o destino da metafísica ocidental.”⁹⁰⁵

Assim, este conceito de “recusa projectante” permitirá a Vicente defender não só que a metafísica da subjectividade se encontra já lançada no mitologema cristão como ainda que foi o mitologema cristão o responsável pelo esquecimento do ser.

Foram os deuses ausentes, no seu retirar-se, que abriram caminho para a contra-afirmação do homem: foi este silêncio dos deuses, ou a *Gottesentfernung*, que Vicente traduz metaforicamente com a expressão do “refluxo das águas de Poseidon” que abriu caminho ao desenrolar do irresistível do poder fascinante da linguagem humana, entendida como linguagem da metafísica, da ciência e da técnica.

É a força mágica instituinte da noite dos deuses que funda a luz do homem e alimenta a dinâmica expansiva desta nova luz, e a metafísica da subjectividade ou primado da ciência e da técnica modernas são apenas o desenrolar das possibilidades já consignadas por esse foco projectante inicial.

Em coerência com esta interpretação, Vicente identifica todo tempo histórico da vigência do cristianismo na civilização ocidental como a expressão *Dürftiger Zeit*, o tempo da indigência e do desamparo, um lapso de tempo marcada pela elisão do sagrado, que Heidegger reservava no entanto para a época contemporânea: “Hölderlin cunhou uma expressão excelente para designar o *eon* que se inicia com o *plastosteos* - *Dürftiger Zeit* – tempo de carência. Heidegger define nestes termos o sentido desses lapsos temporais: “*es ist die Zeit der entflohenen Götter, und des kommenden Göttes. Das ist die dürftiger Zeit, weil sie in einem gedoppelten Mangel und Nicht steht; im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden*” (É o tempo dos deuses em fuga e dos deuses por vir. Este é o tempo de carência, porquanto padece e

⁹⁰⁵ Vicente Ferreira da Silva, “O Homem e a sua Proveniência”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 344.

uma dupla privação; o não-mais dos deuses em fuga e o não-ainda dos deuses por vir.)”⁹⁰⁶

Vicente tem consciência da ambiguidade e do paradoxo inerente a esta identificação do vigorar histórico-mundial duma religião como época de elisão do sagrado, considerando, no entanto, este paradoxo inerente ao próprio cristianismo e à recusa projectante que o instituiu: “O sentido epocal do cristianismo reflecte essa ambiguidade essencial em que o deserto exânime da vida vem celebrado como a sua mais exuberante floração.”⁹⁰⁷

Porém, com esta tese de uma recusa projectante Vicente afasta-se da concepção heideggeriana da história, e aproxima-se de Eudoro de Sousa, para quem a recusa do mito projectou a história humana e incessantemente a alimenta, como seu oculto motor.

Para Eudoro, esta recusa, que historicamente se instaurou com o chamado “milagre grego”, inscreve-se na essência do homem, como uma permanente possibilidade ou “tentação dia-bólica: “O homem é o animal que se recusa a aceitar o que gratuitamente lhe deram e gratuitamente lhe dão”⁹⁰⁸. É esta pulsão para a recusa e a negação que explica a incessante construção/destruição em que consiste toda a história humana: “Não sei de coisa que se faça, sem que outras coisas se desfçam, não sei de construção que não suceda à destruição. É certo que o presente se vinga do passado, como o futuro se vingará do presente; o presente destruindo o que no passado se fez, e o futuro, destruindo o que no presente se faz.”⁹⁰⁹

Este tese de uma recusa imanente à história contraria, na realidade, a noção heideggeriana de “projecto lançado”: este fundamenta-se na estrutura horizontal extática da temporalidade e mostra-nos a dinâmica da autogestação da existência a partir de si mesma. Para Heidegger, todo o mundo propriamente histórico se fundamenta no movimento projectivo pelo qual o *Dasein* se apropria positivamente das suas próprias possibilidades, mantendo-se vinculado ao passado, a partir do qual ele está essencialmente destinado.

⁹⁰⁶ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-Humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 313.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, 314.

⁹⁰⁸ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, 27.

⁹⁰⁹ *Ibidem*, 28.

O conceito de projecto lançado permite pensar a história à margem das concepções iluministas e positivistas que a pensam como um movimento de sucessivas rupturas com o passado, interpretando-a, pelo contrário, como o movimento de auto-transmissão da tradição, o que aliás Vicente compreendia correctamente com a sua leitura do homem como “existência insistente” já referida.

No entanto, ao colocar a “recusa projectante” como modelo de inteligibilidade da história do Ocidente cristão, ele mostra a civilização ocidental como internamente animada pela recusa e pela negação do já instituído, isto é, pela recusa de todo o dado sob a forma de objecto natural ou cultural e, portanto, como essencialmente contrária ao “mundo tradicional” de outras civilizações.

A negatividade, pensada em Eudoro de Sousa como impulso “diabólico” constitutivo do ser-homem e triunfante desde “o milagre grego” e, em Vicente, como constitutiva da antropofania cristã, alimenta, segundo estes autores, uma dinâmica destrutiva de toda a vinculação à natureza, permitindo pensar a história do Ocidente como o desenrolar do niilismo.

Contudo, ao definir “a recusa” como conceito estruturante da sua visão da história ocidental, estes autores mantêm-se no mesmo âmbito dum pensar da história como um processo de contínuas rupturas e negações próprio das filosofias do progresso, limitando-se a fazer a inversão da avaliação do sentido dessas rupturas:

Eles invertem a avaliação do sentido dessas rupturas e negações, vendo nelas um contínuo afastamento de uma plenitude originária e um processo de decadência, já anunciado no mito das 3 idades de Hesíodo⁹¹⁰ e também no mito bíblico da expulsão do paraíso⁹¹¹. A partir destes modelos⁹¹² míticos, que expressamente invocam e reivindicam, como modelos capazes de conferir sentido e inteligibilidade à nossa história, eles contrariam a leitura iluminista e positivista da história como um progresso e um contínuo aperfeiçoamento - transformada entre nós em “evidência” ideológica largamente dominante.

⁹¹⁰ Vicente Ferreira da Silva, “Sobre a Origem e o Fim do Mundo”, *Jornal das Letras*, Abril de 1951, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 328.

⁹¹¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, 27.

⁹¹² “Toda a sociedade depende ontologicamente de certas representações e esquemas de comportamento valioso, que determinam todo o dinamismo de sua evolução. O valor e o próprio sentido superior de sua história dependem dos “modelos” e princípios exemplares nela vigorantes.”, Vicente Ferreira da Silva, “Sobre a Teoria dos Modelos”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. III, Fasc.1, São Paulo, 1953, 39.

Ao mesmo tempo Eudoro e Vicente minam o etnocentrismo e eurocentrismo largamente instalados e condicionadores da interpretação das outras religiões e do mundo mítico em geral, denunciados repetidas vezes por Vicente Ferreira da Silva como característica fundamental da maior parte dos estudos etnológicos⁹¹³.

4. O questionamento da tradição humanista

4. 1. Humanismo e Cristianismo.

As dificuldades na enunciação do tema do humanismo resultam, por um lado, da imprecisão das referências históricas⁹¹⁴, por outro no carácter vago e flutuante que o conceito assume nos vários autores⁹¹⁵.

A temática do humanismo é analisada por René Guénon e Julius Evola como chave hermenêutica da modernidade, cujo traço fundamental seria a emancipação do indivíduo relativamente à tradição mítico-religiosa e aos princípios cósmico-divinos. Assim, afirma Guénon em *A Crise do Mundo Moderno*: “Há uma palavra que recebeu honrarias no Renascimento e que resumia já nessa altura, todo o programa da civilização moderna: é a palavra “humanismo”. Tratava-se, com efeito, de reduzir tudo a proporções puramente humanas, de fazer abstracção de todo o princípio de ordem superior e, poderíamos dizer simbolicamente, de se afastar do céu sob pretexto de conquistar a terra. Os gregos, de quem se pretendia seguir o exemplo, nunca

⁹¹³ Cf. Vicente Ferreira da Silva, “Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. V. Fasc. 2, São Paulo, 1955, 288-289.

⁹¹⁴ É, no entanto, importante tomar em conta a questão filológica, porque ela remete imediatamente para a questão central do presente trabalho: a origem latina do conceito de humanismo. Sobre este ponto cf. Mafalda Blanc em *Estudos sobre o Ser*, Lisboa, 1998: “A palavra “humanismo” deriva dos vocábulos latinos “humanus” e “humanitas”. Este último é utilizado, sobretudo por Cícero, em três acepções distintas:

1. o vínculo que liga o homem aos outros homens (traduz o grego φιλανθρωπία);
2. as letras e as artes, quer dizer, a cultura elevada a ideal de vida e de civilização e pela qual o “homo humanus” se distingue do “homo barbarus”;
3. a propriedade, que define o homem enquanto homem.

Hoje, a palavra conserva apenas os dois últimos sentidos. Na acepção histórico-cultural, ela significa a tendência própria de algumas épocas do Ocidente para alcançar o padrão de humanidade proposto pela cultura clássica, através da imitação fiel dos seus modelos. Finalmente, ela significa também a doutrina filosófica constituída a partir da explicitação da essência do homem.” (*Idem*, ob. cit., 61/62)

⁹¹⁵ A originalidade da abordagem de Vicente da temática do humanismo reside precisamente no facto de ter ultrapassado este plano conceptual e filosófico e ter procurado para o humanismo uma outra origem, como Miguel Reale sublinha em *Estudos de Filosofia Brasileira*: “O humanismo deixa de ter como base a subjectividade, para ser visto como derivação da Fonte primeira da realidade, oculta à filosofia tradicional, pois “o saber da Fonte não é um saber feito pelo homem, não é um querer-saber da criatura finita, não é a filosofia.” (Ob. cit, 202).

tinham ido tão longe nesse sentido, mesmo na época da sua maior decadência intelectual e pelo menos as preocupações utilitárias nunca tinham, entre eles, passado para primeiro plano, como isso iria em breve produzir-se entre os modernos. O humanismo era já uma primeira forma do que se tornou o “laicismo contemporâneo”; e, querendo reconduzir tudo à medida do homem, tomado como um fim em si mesmo, acabou por se descer, degrau em degrau, ao nível do que há neste de mais inferior [...]”⁹¹⁶

Contudo, Heidegger, na *Carta Sobre o Humanismo*, tem uma interpretação muito mais lata do termo humanismo, englobando, neste conceito, várias correntes de pensamento e várias épocas históricas, mas fazendo, contudo, remontar a Roma o primeiro humanismo: “Somente na época da república romana, *humanitas* é, pela primeira vez, expressamente pensada e visada, sob este nome. Contrapõe-se o *homo humanus* ao *homo barbarus*. O *homo humanus* é aqui o romano que eleva e enobrece a *virtus romana* através da “incorporação” da *paideia* herdada dos gregos.”⁹¹⁷

Na *Carta Sobre o Humanismo*, aceitando Heidegger que o cristianismo é também uma forma de humanismo, enquanto visa a salvação da alma e encara a história como o cenário dessa salvação, ele afirma que o humanismo cristão é apenas uma variante histórica de uma configuração mais vasta. O cristianismo é humanismo enquanto, juntamente com os outros humanismos, determina a *humanitas* do *homo humanus* a partir de uma determinada interpretação da história e do mundo, isto é do ente na sua totalidade, isto é na medida em que assenta numa Metafísica: “ Toda a determinação da essência

⁹¹⁶ «Il y a un mot qui fut mis en honneur à la Renaissance, et qui résumait par avance tout le programme de la civilisation moderne: ce mot est celui d' «humanisme». Il s'agissait en effet de tout réduire à des proportions purement humaines, de faire abstraction de tout principe d'ordre supérieur, et, pourrait-on dire symboliquement, de se détourner du ciel sous prétexte de conquérir la terre; les Grecs, dont on prétendait suivre l'exemple, n'avaient jamais été aussi loin en ce sens, même au temps de leur plus grande décadence intellectuelle, et du moins les préoccupations utilitaires n'étaient-elles jamais passées chez eux au premier plan, ainsi que cela devait bientôt se produire chez les modernes. L' «humanisme» c'était déjà une première forme de ce qui est devenu le «laïcisme» contemporain; et, en voulant tout ramener à la mesure de l'homme, pris pour une fin en lui-même, on a fini par descendre, d'étape en étape, au niveau de ce qu'il y a en celui-ci de plus inférieur[...]» René Guénon, *La Crise du Monde Moderne*, Paris, 1946, 26.

⁹¹⁷ „Ausdrücklich unter ihrem Namen wird die *Humanitas* zum ersten Mal bedacht und erstrebt in der Zeit der römischen Republik. Der *Homo humanus* setzt sich dem *Homo barbarus* entgegen. Der *Homo humanus* ist hier der Römer, der die römische *virtus* erhöht und sie veredelt durch die „Einverleibung“ der von den Griechen übernommenen *paideia*. Die Griechen sind die Griechen des Spätgriechentums, deren Bildung in den Philosophenschulen gelehrt wurde. Sie betrifft die *eruditio et institutio in bonas artes*. Die so verstandene *paideia* wird durch „*humanitas*“ übersetzt. Die eigentliche *romanitas* des *homo romanus* besteht in solcher *humanitas*. In Rom begegnen wir dem ersten Humanismus. Er bleibt daher im Wesen eine spezifisch römische Erscheinung, die aus der Begegnung des Römertums mit der Bildung des späten Griechentums entspringt.“, *Buh*, GA 9, 320.

do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz, sabendo ou não sabendo, é Metafísica.”⁹¹⁸

Assim, Heidegger defende inequivocamente a tese de que humanismo e Metafísica são o mesmo, sendo sua característica a incapacidade de questionar a relação do ser com o ser humano, por não conhecê-la nem poder compreendê-la, não estando o humanismo *essencialmente* vinculado a nenhuma hierofania ou religião particular, mas sim a uma posição do homem no meio do ente, imposta pela mutação histórica do sentido do ser e da verdade, do que aliás Vicente estava completamente ciente, como podemos concluir logo das primeiras páginas de *Ideias para um Novo Conceito do Homem*.

Vicente mostra que Heidegger sublinha que a tradição metafísica compreendeu o homem como um ente, a partir de um conjunto de representações que não eram suficientemente radicais e prévias, mas pressupunham uma representação metafísica da natureza, da história e do ente em geral, fundada no esquecimento do ser. Assim, para Heidegger, o que caracteriza toda a tradição humanística é o facto de ela determinar a essência do homem no âmbito da Metafísica, sem pôr a questão da verdade do ser.

Em *Teologia e Anti-humanismo* Vicente reafirma que com Heidegger haveria, assim, simultaneamente, a possibilidade de relativizarmos a tradição humanista, pensando-a como uma etapa dum “processo transcendente-epocal”, e de repensarmos a essência do homem à margem dessa tradição, como “habitar ek-stático” na proximidade do ser:

“ Quando este último afirma que a essência do homem consiste na ek-sistência e que esta, por sua vez, consiste no habitar ek-stático na proximidade do Ser, assinala uma dependência do homem em relação a um processo transcendente-epocal. Eis porque Heidegger defende um novo humanismo em que não é mais o homem que estaria em jogo, mas a figura histórica do homem - as modalidades temporais do seu ser – em sua proveniência, a partir da potência instituidora do Ser.”⁹¹⁹

⁹¹⁸ „Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage nach der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch.“, *Buh*, GA 9, 321.

⁹¹⁹ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 294.

Para Vicente, como para Guénon e Evola, o humanismo é a chave hermenêutica da modernidade, mas é ainda uma figura histórica destinada pela potência instituidora do ser, que como acima vimos, ele considera a origem dos diversos regimes de fascinação inerentes às várias mitologias.

É, por conseguinte, no “mitologema cristão” que ele vê a origem do humanismo. Para Vicente o cristianismo projectou “a luz do homem”, na medida em que Cristo é o Deus que se fez homem, e o homem é, assim, instituído como a única hierofania. Em *Teologia e Anti-humanismo* Vicente afirma: “A religião cristã representa a culminância de um processo de humanização do divino, com a consequência que o extra-humano foi gradativamente banido do cenário mundial, à medida que as instituições e paixões despertadas pela revelação evangélica se apropriavam do curso das coisas. Como resultado dos impulsos inerentes à mensagem cristã, o homem se constitui como valiosidade em si e por si.”⁹²⁰

Esta desdivinização [*Entgötterung*] do mundo inerente à afirmação da *parusia* do Homem é, para Vicente, a questão central que permite compreender a essência do humanismo. Este termo (desdivinização do mundo) é usado por Heidegger nos *Holzwege* para pensar a mudança radical no modo de conceber o mundo dada com o cristianismo: “A desdivinização é o duplice processo de, por um lado, a imagem do mundo se cristianizar, na medida em que o fundamento do mundo é estabelecido como o infinito, o incondicionado, o absoluto e, por outro lado, o cristianismo transformar a sua cristianidade numa mundividência (a mundividência cristã) e, deste modo, se modernizar.”⁹²¹

Esta *Entgötterung*⁹²², termo repetidamente usado por Vicente, é contudo pensada num sentido não inteiramente coincidente com o que aqui lhe é dado por Heidegger: com este termo Heidegger designa em *O Tempo da Imagem do Mundo* a mutação da significação de “Mundo”, pelo qual ele perde a sacralidade e a significação ontológica de fundamento, convertendo-se em algo fundado, podendo vir a ser pensado como algo posto pela subjectividade humana, e assim convertido em representação. Heidegger tem assim em vista

⁹²⁰ *Ibidem*, 303.

⁹²¹ “Entgötterung ist der doppelseitige Vorgang, dass einmal das Weltbild sich verchristlicht, insofern der Weltgrund als das Unendliche, das Unbedingte, das Absolute angesetzt wird, und dass zum anderen das Christentum seine Christlichkeit zur einer Weltanschauung (der christlichen Weltanschauung) umdeutet und so sich neuzeitgemäß macht.“, *ZW, GA 5*, 76.

⁹²² Cf. Vicente Ferreira da Silva, “Hermenêutica da Época Humana”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 359.

não o cristianismo mítico, mas a metafísica cristã, na medida em que preparou uma viragem para uma metafísica da subjectividade que caracteriza a modernidade.

Em Vicente esta *Entgötterung* designa um acontecimento interior à história das religiões: Trata-se do abandono desse “teatro mundanal” no qual o homem não tinha uma importância primordial, mas em que os deuses ocupavam todo o cenário do mundo, característico do paganismo: “Os deuses ocupando todo o cenário do mundo, o pólo humano tornava-se mera virtualidade, continuamente sopitada pelo pleroma teomórfico”⁹²³. Para Vicente esta *Entgötterung* designa esse acontecimento histórico no qual, negando e excluindo as divindades pagãs, o cristianismo afirma a *parusia* do homem contra todo o grande corpo mitológico universal, condenando-o como erro e superstição.

Trata-se assim para Vicente de pensar essa mudança histórica radical do sentimento religioso, que implicou que o mundo não é já uma teofania, nem aparece ao homem como sagrado. O “mitologema” cristão afirma que, de agora em diante, Deus só se revelará no Homem e na sua história e exclui assim a possibilidade da multiplicidade das hierofanias, ou seja que os diversos elementos cósmicos apareçam ao homem como revelações do divino: “A nossa civilização cristã ocidental, nascida do ressentimento contra a vida pletórica e afirmativa, contra a afirmação afrodisíaca da existência é a explicitação discursiva da *Gottesferne*, é o nada crescente dos deuses e nada mais.”⁹²⁴

Assim, para Vicente, como para Evola e Guénon, a perda desses princípios cósmicos divinos leva o homem a cair nas “medidas meramente humanas”, queda que caracteriza o humanismo e que dita a inevitável decadência da civilização ocidental. Em *A Revolta Contra o Mundo Moderno* Julius Evola caracteriza deste modo os valores heróicos associados aos deuses solares e olímpicos vigentes na cultura greco-romana: “No mundo pagão, entretanto, o homem era continuamente conclamado para a reprodução de modelos de virtude heróico-divinos, sendo a *aristeia* uma força que emanava de cima para baixo. A vida dos deuses confiscava continuamente o estar em si mesmo da

⁹²³ *Ibidem*, 355.

⁹²⁴ Vicente Ferreira da Silva, “Crítica do Cristianismo”, *Cavalo Azul*, nº 8, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 559.

vida, em seu sentido trivial e demasiado humano. O mito antigo era a proposição de virtudes mais que humanas.”⁹²⁵

Para Vicente, como para Evola, sendo na antiguidade greco-romana o homem arrebatado pelos modelos heróico-divinos, a cultura e a vida eram uma fenomenização do processo mitológico, e o homem um permanente esforço para se superar a si mesmo. Pelo contrário, a revelação evangélica cortou com esse cânon divinos, para impor como medida as virtudes horizontais e “meramente humanas” da mansidão e da caridade, que aparecem a estes autores como antecipadores das democracias e da cultura de massas⁹²⁶.

Claramente influenciado ainda por Nietzsche, Vicente vê no cristianismo uma inversão da tábua de valores das religiões pagãs, sobretudo da religião homérica, que incitava o homem à reprodução de modelos heróico-divinos e a alcançar uma virtude mais que humana; pelo contrário, o cristianismo proclama a humildade como norma espiritualmente relevante e proclama a caridade como amor pelo fraco, apresentando-se como uma força descendente.

O cristianismo implica também para Vicente uma mutação na concepção do divino que já não se relaciona mais com o corpo vivo da comunidade nacional e política, como os antigos deuses do paganismo greco-romano, mas com o indivíduo e a interioridade, apelando à descoberta de si mesmo como um puro eu, desconectado da sociedade e da natureza.

Para Vicente, a hierarquia estabelecida pelas virtudes heróicas e sancionada pelos deuses da cidade desaparece e o cristianismo instaura a igualdade horizontal de “um rebanho universal de irmãos”, ou de uma fraternidade potencialmente infinita.

Em Cristo a verdade tomou forma humana e a substância tornou-se sujeito, como afirmara Hegel, mas esta mutação da verdade é para Vicente não um degrau da marcha do Espírito em direcção à absoluta consciência de si e à Liberdade, mas sim uma marcha atrás e um retrocesso em direcção ao homem meramente humano⁹²⁷.

⁹²⁵ Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-Humanismo*, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 303.

⁹²⁶ *Ibidem*, 307.

⁹²⁷ *Ibidem*, 306.

O sentido deste retrocesso é claramente expresso por Vicente nestes termos: “Este refluxo da substância divina *in interiore homine* significou evidentemente a completa desdivinização [*Entgötterung*] das outras possibilidades de ser.”⁹²⁸ Esta imposição exclusivista da antropofania cristã como única perspectiva e modo de ser, contra o anterior sentimento da polimorfia e da metamorfose do divino característico do politeísmo, significa claramente para Vicente não apenas a desdivinização do mundo, como ainda um estreitamento do horizonte das possibilidades do homem, e uma restrição à sua liberdade, que irá culminar com a imposição do homem unidimensional da racionalidade técnica.⁹²⁹

Para Vicente, o humanismo antropocêntrico que está já lançado no “mitologema” fundamental da nossa cultura, isto é, no cristianismo, projectou a actual dominação técnica do mundo: “A religião cristã representa a culminância de um processo de humanização do divino... A palavra do Deus-Homem é uma constante promessa de que todas as coisas se submeterão à potestade espiritual do homem e ao seu ceptro inviolável.”⁹³⁰

Assim, o pensador brasileiro leva a cabo uma crítica contundente à tradição humanística, partindo do pressuposto de que ela se funda no cristianismo e negando, por conseguinte, qualquer possibilidade de superar o “humanismo antropocêntrico” ou a actual época da técnica por um apelo ao renascimento de um cristianismo mítico que teria, pelo contrário, lançado o seu projecto.

Parecendo que esta vinculação entre humanismo e cristianismo se fundamenta em Heidegger, tal aparência não encontra confirmação nos textos. Heidegger, no mesmo ensaio *O Tempo da Imagem do Mundo*, precisando e restringindo o significado que atribui ao termo “humanismo”, afirma que o humanismo não se vincula ao cristianismo - mas que, pelo contrário, aquele só foi possível com a desvinculação dos laços que prendiam o homem à autoridade da revelação, sem a qual não seria possível o estabelecimento do *cogito* como fundamento: “Não é de admirar que só onde o mundo se torna imagem surja o humanismo. Mas se não era possível no grande tempo do mundo do grego, qualquer coisa como uma imagem do mundo, então também não podia vigorar um humanismo. Daí que este nome, no sentido historiográfico mais estreito, não seja outra coisa que uma antropologia moral-estética. Este nome não designa

⁹²⁸ *Ibidem*, 308.

⁹²⁹ *Ibidem*, 308.

⁹³⁰ *Ibidem*, 303.

aqui uma qualquer investigação científico-natural do homem. Também não designa a doutrina, estabelecida dentro da teologia cristã, do homem criado, caído e salvo. O que assinala é aquela interpretação filosófica do homem que explica e avalia, a partir do homem, e para o homem, o ente na totalidade”⁹³¹

O Humanismo é entendido por Julius Evola e René Guénon como uma ruptura com esse mundo da Tradição e com os seus princípios cósmico-divinos. Mais atentos à feição totalmente laica que o humanismo tomara nos países fora do mundo católico e da contra-reforma, Julius Evola e René Guénon vinculam o humanismo sobretudo à ruptura do homem com a vinculação à autoridade de toda a tradição religiosa, e não ao cristianismo.

Relativamente ao cristianismo, Julius Evola é cauteloso, procurando demonstrar a complexidade de elementos que estão presente no “mitologema cristão”: “Se no símbolo cristão surgem os vestígios dum esquema inspirado nos antigos mistérios, com referências ao orfismo e a correntes análogas, é característico da nova religião que ela utilize este esquema num plano já não iniciático, mas sim num plano afectivo e, no máximo confusamente místico. É, por isso, de um certo ponto de vista exacto dizer que com o cristianismo Deus se faz homem.”⁹³²

Embora reconhecendo na perda deste plano iniciático por parte do cristianismo, a queda no humano, Julius Evola vê no cristianismo a presença complexa de vários elementos oriundos de várias tradições religiosas, e será sobretudo ao luteranismo e ao seu incitamento à ruptura com a tradição representada pelo catolicismo romano (no qual ele ainda vê a conservação dos valores divino-heróicos do império) que atribui a responsabilidade do triunfo total do humanismo moderno.

Mas é importante ter em conta que em Portugal e no Brasil o humanismo nunca adquiriu a feição laica que teve nos países onde o iluminismo se

⁹³¹ „Kein Wunder ist, daß erst dort, wo die Welt zum Bild wird, der Humanismus heraufkommt. Aber sowenig in der großen Zeit des Griechentums dergleichen wie ein Weltbild möglich war, sowenig konnte sich damals ein Humanismus zum Geltung bringen. Der Humanismus im engeren historischen Sinne ist daher nichts anderes als eine moralisch-ästhetische Anthropologie. Dieser Name meint hier nicht irgendeine naturwissenschaftliche Erforschung des Menschen. Er meint auch nicht die innerhalb der christlichen Theologie festgelegte Lehre vom geschaffenen, gefallenem und erlösten Menschen. Er bezeichnet jene philosophische Deutung des Menschen, die von Menschen aus und auf den Menschen zu das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt.“, ZW, GA 5, 93. (Cf. tradução portuguesa: Martin Heidegger, “O tempo da imagem do Mundo”, in *Caminhos de Floresta*, coord. científica de Irene Borges-Duarte, trad. Alexandre de Sá, Gulbenkian, 2002.)

⁹³² Julius Evola, *A Revolta Contra o Mundo Moderno*, 370.

implantou e onde o racionalismo cartesiano ou Kantiano vieram a impor uma metafísica da subjectividade, livre dos vínculos à autoridade e à tradição religiosa. Esta circunstância histórica marcou decisivamente o questionamento da tradição humanista por parte de Vicente Ferreira da Silva.

4. 2. Apogeu e ocaso da tradição humanística

Os ensaios *O Ocaso do Pensamento Humanístico* e *O Homem e a Liberdade na Tradição Humanista* permitem-nos pensar a relação de Vicente com o humanismo enquanto tradição, tema também reflectido por Gadamer e Ernesto Grassi, autores que analisaram essa tradição e dela fizeram uma avaliação não coincidente com a de Heidegger.

Ernesto Grassi sublinha que Heidegger, ao apontar a emergência do termo “humanismo” durante a República Romana, onde designava a versão latina da *paideia* grega, move-se no interior da concepção comum do Humanismo, como um renascimento da cultura grega e um movimento intelectual com importância filológica e histórica, mas sem significação filosófica, a não ser no plano de uma antropologia.

Grassi salienta ainda que o termo “Humanismo”, na perspectiva de Heidegger, põe o acento tónico no homem como ponto de partida para o filosofar e, nessa medida, constitui um entrave a um pensar originário, capaz de responder ao apelo do ser.⁹³³

É este mesmo entendimento da tradição humanista como um antropocentrismo que Vicente partilha com Heidegger, como atrás vimos, apesar de ter da sua origem uma outra concepção. Contudo, Vicente procura conciliar a crítica desse humanismo antropocêntrico feita por Heidegger com a valorização positiva de Ernesto Grassi ao humanismo italiano⁹³⁴, distinguindo, no vigorar histórico da tradição humanística, duas épocas inteiramente distintas, uma de apogeu, correspondente ao período do Renascimento, outra de decadência, correspondente à época contemporânea, ou época do niilismo e da técnica.

⁹³³ Ernesto Grassi analisa a posição de Heidegger face ao humanismo num conjunto de ensaios resultantes de lições dadas pelo autor num curso sobre o Humanismo Renascentista no Medieval and Renaissance Center of Barnard College, que aqui são tomadas como referência. Cf. Ernesto Grassi, *Heidegger and The Question of Renaissance Humanism - Four studies*, New York, 1983.

⁹³⁴ A obra de Ernesto Grassi referida por Vicente Ferreira da Silva é *Verteidigung des Individuellen Lebens* (Bern, 1946). Cf. Vicente Ferreira da Silva, “O Homem e a Liberdade na Tradição Humanística”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 453.

Nesta periodização da tradição humanista não estamos, porém, apenas perante duas épocas, uma de apogeu, outra de decadência, mas ainda perante dois tipos de humanismo radicalmente diferentes, fundados em distintas concepções antropológicas. Sob a primeira epígrafe Vicente visa a época actual, correspondente à época da técnica caracterizada pela redução do homem a uma consciência trabalhadora e a uma vontade de transformação do mundo que já não encontra fora de si qualquer limite, expandindo-se à escala planetária, em consonância com a noção heideggeriana de *Gestell*. A este projecto de dominação técnica do mundo é inerente, segundo Vicente, uma nova ética, caracterizada pelo predomínio da acção sobre qualquer atitude contemplativa: “Com isto, a consciência trabalhadora afirma a sua supremacia sobre qualquer detenção estético-passiva no estar-aí natural, ou sobre qualquer ética hedonista das *nourritures terrestres*”⁹³⁵

Nesta nova ética Vicente não vê nada mais senão a afirmação duma antropogénese pelo trabalho económico, que desvaloriza todas as outras formas de vida, como a criação estética, a vida espiritual e contemplativa, ou a simples capacidade de usufruir da felicidade junto da natureza. Esta nova ética, de que o actual “paneconomismo” se apresentaria como o culminar, constitui para Vicente a negação dos anseios mais profundos de Liberdade.⁹³⁶

Pelo contrário, no seu apogeu, o humanismo apresentava-se como exaltação da Liberdade do Homem. Na caracterização desse momento positivo da tradição humanística que identifica com o Renascimento, Vicente fundamenta-se na obra de Grassi *Verteidigung des individuellen Lebens*, obra em que este faz a apologia da concepção renascentista do homem como individualidade criadora e heróica capaz de se abrir à multiplicidade de formas revelações do real e entregar-se apaixonadamente ao “pôr-se-em-obra da verdade” através de diferentes tipos de actividade humana, desde a política, à poesia, e à arte.

Sublinhando a contradição entre as concepções antropológicas subjacentes a esses dois períodos da tradição humanista, Vicente identifica como

⁹³⁵ Vicente Ferreira da Silva, “O Ocaso do Pensamento Humanístico”, *Diálogo*, nº 13, 1960, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, 449.

⁹³⁶ Cf. Vicente Ferreira da Silva, “O Homem e a Liberdade na Tradição Humanística”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 41, 1961, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 456.

característica do humanismo renascentista, a concepção do homem como microcosmos, ou como Proteu.⁹³⁷

Em *O Ocaso do Pensamento Humanista* Vicente medita nas consequências da metafísica da subjectividade, isto é, da afirmação do *cogito* como fonte de certeza, que aconteceu na história da filosofia com a posição cartesiana do Eu penso como fundamento de toda a realidade. Vicente mostra aí as consequências desse primado da consciência relativamente a uma nova concepção do homem: a consciência, como consciência de si ou subjectividade, converte-se na essência do homem e o homem empírico e sensorial, ou o *homem natura*, é algo posto pela consciência e, assim, algo de não essencial: “O verdadeiro ego humano não seria o ego psico-somático, o ego percebido, mas sim o ego absolutamente perceptivo e subjectivo, o ego *cogito*, que acompanha e cria toda a realidade”⁹³⁸

A metafísica da subjectividade teria atingido com Husserl uma das suas realizações mais perfeita. Com Husserl, a actividade do *Cogito* é doação de sentido a todas as coisas, e a consciência já não é a percepção de significados dados ou transcendentais, mas uma revelação de significados que através de um processo projectivo abre um espaço de possibilidades significantes.

Assim, este pensar humanístico da subjectividade, para quem o *cogito* não pode ser passível de uma redução, não pode ser derivado de outra realidade, constitui a consciência como a fonte última da verdade e do ser. “Para esta formulação última e terminal da metafísica da subjectividade a “essência humana não é um ente desocultado ou oferecido por uma força propositora mais original, mas é em si mesma a força reveladora dos demais entes. Um ente, um ente humano, passa a fundar os demais entes, através da sua operação fundamental - a dotação de sentido - começa a desmembrar em torno de si a esfera do cognoscível.”⁹³⁹

A cultura ocidental, de matiz antropocêntrica, tendo chegado a colocar o *homem só homem* como centro metafísico de toda a realidade, insiste na consideração da absoluta autonomia do homem e resiste a considerar o *modus essendi* humano como algo de secundário e derivado. De facto, todas as

⁹³⁷ *Ibidem*, 453.

⁹³⁸ Vicente Ferreira da Silva, “O Ocaso do Pensamento Humanístico”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 445/446.

⁹³⁹ *Ibidem*, 446.

possibilidades oferecidas na actual época da história e todas as suas triunfais realizações têm o seu fundamento na subjectividade humana, e em particular na consciência humana pensada como “forma do trabalhador”.

Na redução do eu penso a actividade instauradora do mundo vê Vicente a origem da concepção do homem como acto de transformação trabalhadora, que vai ao encontro dos entes intra-mundanos reduzindo-os a objectos da sua operação manipuladora, e assim possibilita o triunfo planetário da técnica: “É nesse sentido que Heidegger alude a uma organização planetária da nossa civilização, desde que a Terra, como um mero estar aí natural, já perdeu qualquer hegemonia no jogo operativo dos campos opcionais.”⁹⁴⁰

O reverso desta afirmação da consciência trabalhadora é a negação da realidade sensorial do corpo, do mundo das imagens, do estar aí natural da Terra, pela espiritualidade triunfante, que é, como já afirmara Hegel, pura negatividade. Contudo esta negatividade fundamental do espírito que Hegel coloca no centro da dialéctica do senhor e do escravo, como ser-para-si da consciência trabalhadora, que assim se liberta das coisas e dissolve a sua substancialidade,⁹⁴¹ só foi possível porque ela estava já consignada no mitologema fundamental da nossa cultura, ou no Cristianismo: “A “fluidificação absoluta de toda a subsistência” já havia sido proposta em forma prototípica no mitologema inicial da nossa civilização, no drama da paixão e da cruz. O espírito do Deus crucificado é o da consciência absolutamente superior ao mundo como forma de uma liberdade sobranceira em relação a todo o finito.”⁹⁴²

Portanto não há qualquer dúvida para Vicente (e aqui reside a originalidade da sua posição face ao humanismo) de que, se podemos falar de um humanismo antropocêntrico, que tem como categoria fundamental a consciência subjectivista e trabalhadora, é porque essa categoria antes de ser pensada pela filosofia tinha sido suscitada pela fascinação meta-histórica da *parusia* cristã.

O ocaso do pensamento humanístico designa, assim, a presente era da técnica, em que esta vontade manipuladora se organizou planetariamente e a terra se manifesta como pura disponibilidade para essa acção transformadora,

⁹⁴⁰ *Ibidem*, 448.

⁹⁴¹ *Ibidem*, 449.

⁹⁴² *Ibidem*, 449.

mas que na realidade apenas consoma, segundo a perspectiva de Vicente, o desenvolvimento último e mais extremo das possibilidades já lançadas no mitologema cristão.

Na caracterização do apogeu da tradição humanística Vicente apoia-se em Grassi, filósofo que dedicou uma importante parte da sua obra à defesa do humanismo renascentista italiano, mostrando que ele tem importante significado para o pensamento contemporâneo. A posição de Grassi face à tradição humanista afasta-se da posição de Heidegger expressa na *Carta sobre o Humanismo*, onde este rejeita todas as formas de humanismo como subjectivismo, isto é, auto-proclamação da supremacia do homem.

Pelo contrário, Grassi sublinha em *Verteidigung des individuellen Lebens*, que o humanismo renascentista e a sua apologia do homem como indivíduo não implicam, de modo algum, o subjectivismo e o individualismo da filosofia moderna. Grassi ilustra este ponto com o conceito de herói em Giordano Bruno, como o de o indivíduo superior à multidão, que é capaz de destacar-se dela para se abrir às diversas formas de revelação do real, ou ao apelo das múltiplas divindades: “[...] nada permanece mais distante do esclarecimento de Bruno do que a concepção de que o homem individual seria criador por si mesmo. O indivíduo, o sujeito, não cria por si mesmo, mas ele é - como a expressão “sujeito” indica – aquele que é subjugado por um poder mais alto.”⁹⁴³

Grassi vê nesta exaltação do herói como indivíduo superior justamente o contrário do individualismo e do subjectivismo modernos, na medida em que o destino do herói é ser arrastado pela força objectiva da transcendência, e se vê coagido a responder ao seu apelo na obra, enquanto artista, poeta, ou homem de Estado. A obra criada não é assim, nunca, para os humanistas do Renascimento, produto da subjectividade, mas da necessidade objectiva imposta por uma força transcendente, e funda assim uma verdade comum na qual a comunidade se reconhece.

Contestando também que o humanismo italiano tenha um enfoque especial na antropologia, Grassi defende que, para os humanistas, o homem não é nunca objecto de estudo nem é definido por um conceito, mas eles apenas propõem

⁹⁴³ „[...] nichts liegt Brunos Deutung des Heros ferner als die Auffassung, der einzelne Mensch sei aus sich heraus schöpferisch. Denn der einzelne, das Subjekt, schafft nichts von sich aus, sondern er ist – wie der Ausdruck “ Subjekt” bekundet – derjenige, der einer höheren Macht unterworfen ist.”, Ernesto Grassi, *Verteidigung des individuellen Lebens*, Bern, 1946, 32/33.

um ideal de homem como realizável através da cultura [*Bildung*], sendo este conceito de *Bildung* essencial também ao humanismo pós-renascentista, designadamente em Vico: “Nesta tradição obtêm prioridade a relação com a Antiguidade, a questão da cultura [*Bildung*] em vez do saber, e o ideal do desenvolvimento de “todo” o homem. A “cultura” [*Bildung*] como vida individual não é procurada justamente apenas no âmbito do saber.”⁹⁴⁴

É este ideal de homem integral, realizando-se em múltiplas dimensões que Vicente visa com a sua fórmula de “Proteu”, contrapondo-o ao ideal de homem como consciência trabalhadora que considera característico do humanismo decadente dos nossos dias: “O Pensamento humanístico renascentista, em sua vontade cultural genuína, descobriu este conceito e o transmitiu à posteridade como categoria liminar do verdadeiro humanismo. Como vem determinado o homem no pensamento renascentista? Numa recorrência singular os propugnadores do humanismo defendem a tese do homem entendido como um Microcosmos ou como um Proteu. Sendo uma sinopse do Todo, de um Todo que exorbita qualquer finitude ou limitação, o homem não pode ser comprimido em qualquer género ou classe: o homem é um ser sem forma que pode receber todas as formas, como um verdadeiro Proteu. É justamente este homem proteico que subjaz de maneira consciente ou inconsciente aos anseios mais radicais da consciência euro-americana, principalmente depois do Renascimento, sendo precisamente esta formulação antropológico-filosófica que sofre hoje em dia as maiores ameaças por parte do marxismo.”⁹⁴⁵

Em consonância com a apologia do Homem total referida por Grassi como matriz do humanismo italiano, e ainda com este modelo do herói como o indivíduo superiormente criador, que na obra responde ao apelo duma transcendência, Vicente apresenta-nos a consideração do Renascimento como época que nos oferece um tipo de homem que está mais perto do poder fascinante do ser e que se entrega livremente às suas múltiplas formas de fascinações ou às múltiplas sugestões do Sugestor.

⁹⁴⁴ „In dieser Überlieferung erhalten die Beziehung zur Antike, die Frage der Bildung statt des Wissens und das Ideal der Entfaltung des “ganzen” Menschen den Vorrang.” Bildung” als individuelles Leben wird gerade nicht nur auf dem Gebiet des Wissens erstrebt.“, *Ibidem*, 134.

⁹⁴⁵ Vicente Ferreira da Silva, “O Homem e a Liberdade na tradição Humanista”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 454.

4. 3. O Homem como lugar de desvendamento do real

A posição crítica de Vicente relativamente à tradição humanista, e a discriminação de duas tendências diferentes nessa tradição têm que ser correlacionadas como o encontro de Vicente com Ernesto Grassi no Congresso Internacional de Filosofia de 1954 em São Paulo: aí se iniciou uma correspondência regular entre os dois pensadores, tendo Grassi, então director da *Rewolts Deutsche Enzyklopädie*, convidado Vicente a participar como representante do Brasil naquela enciclopédia.

Dada a proximidade de Grassi a Heidegger e ainda dado o facto de que uma parte significativa da sua obra se ocupa da importância histórica e do significado filosófico do humanismo italiano, este diálogo entre Grassi e Vicente Ferreira da Silva tem um importante significado. Podemos, neste caso, falar de uma influência recíproca, que podemos inferir a partir do facto de Vicente ter dedicado *Teologia e Anti-humanismo* (1953) a Ernesto Grassi e ainda do facto, relatado por Constança Marcondes César⁹⁴⁶, de que Grassi teria numa comunicação pessoal afirmado que a sua obra *Arte e Mito* reflecte muitas das conversas travadas em casa de Vicente.

Ernesto Grassi é um filósofo heideggeriano que revê e rectifica a posição de Heidegger relativamente ao humanismo, vendo no humanismo italiano a origem de uma tradição inteiramente diferente do racionalismo e do subjectivismo da filosofia moderna. Em *Verteidigung des individuellen Lebens*, obra comentada por Vicente, o filósofo italiano contrapõe claramente estas duas tradições: “As teorias que nós desenvolvemos surgem nos tempos modernos com o Humanismo e o Renascimento: é por isso finalmente necessário mostrar que aqui reside uma tradição filosófica mais originária que, frente à tradição exclusivamente conhecida do pensamento moderno iniciada com Descartes, e apesar de por ela soterrada, persiste vigorosa e autónoma. Durante demasiado tempo foi ignorado que duas tradições completamente diferentes se confrontam nos tempos modernos. Uma provém de Descartes e defende a primazia do problema do saber e da verdade científica; a outra, ligando-se ao humanismo e à filologia, tal como foi entendida inicialmente,

⁹⁴⁶ Cf. Constança Marcondes César, *Vicente Ferreira da Silva: trajectória intelectual e contribuição filosófica*, tese de Livre-Docência em Filosofia apresentada à Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 44.

provém do problema da mediação da palavra antiga e aspira não tanto ao ideal do saber e do verdadeiro mas antes à “sapientia”.⁹⁴⁷

Um aspecto fundamental da tradição humanista é, para Grassi, uma concepção não racionalista da cultura, que se encontraria teoricamente fundamentada na obra de Vico, e na sua defesa do *ratio studiorum* dos jesuítas, como alternativa à cultura moderna de matriz racionalista e cartesiana: “Na interpretação do escrito de Vico surpreende-nos isto: ele diz que o fim da *ratio studiorum* deve ser acima de tudo actual. Em que consiste então esse fim? Consiste na descoberta do prejuízo do racionalismo que cria o ponto de partida da filosofia moderna. Mas existe, juntamente com este fim negativo e polémico também um positivo? O escrito prescreve a realização dum novo ideal de cultura [*Bildung*] que – como já acontecia no humanismo de Brunni – tem em vista o desenvolvimento do homem integral.”⁹⁴⁸

O problema da vida individual que é discutido por Grassi em *Verteidigung des individuellen Lebens* adquire, para o filósofo italiano, o estatuto de uma questão central que diz respeito não a um único domínio, mas à totalidade do *Dasein* e a uma concepção geral da cultura: “À capacidade de se elevar acima da subjectividade nós chamamos cultura [*Bildung*]. Nós cultivamo-nos, na medida em que nos transformamos, em que nos formamos a nós mesmos: a vida individual e a cultura estão, por isso, entrelaçados o mais intimamente possível.”⁹⁴⁹

Grassi mostra que a cultura é, para os humanistas, este transcender-se do indivíduo, como superação de si mesmo em direcção ao novo, que é

⁹⁴⁷ „Die Lehren, die wir entwickelt haben, entstehen in der modernen Zeit mit dem Humanismus und der Renaissance; es ist daher notwendig, abschließend zu zeigen, daß hier eine ursprünglichere philosophische Überlieferung vorliegt, die gegenüber der ausschließlich bekannten, mit Descartes beginnenden Tradition des modernen Denkens, obzwar durch sie unterdrückt, ungebrochen und selbständig besteht. Viel zu lange würde übersehen, daß zwei extreme verschiedene Traditionen in der neuen Zeit sich gegenüberstehen : die eine geht von Descartes aus und vertritt den Vorrang des Problems des Wissens und der wissenschaftlichen Wahrheit; die andere, mit dem Humanismus und der Philologie, so wie sie in ihren Anfängen verstanden wurden, einsetzend, geht vom Problem der Vermittlung des antiken Wortes aus und erstrebt nicht so sehr das Ideal des Wissens und des Wahren, vielmehr das der “sapientia”.“, Ernesto Grassi, *Verteidigung des individuellen Lebens*, Bern, 1946, 131.

⁹⁴⁸ „Bei der Interpretation der Schrift Vicos überrascht uns eines: er sagt, daß das Ziel der *ratio studiorum* überall gegenwärtig sein müsse. Worin besteht nun dieses Ziel? Es besteht in der Aufdeckung der Nachteile des Rationalismus, der den Ausgangspunkt der modernen Philosophie bildet. Gibt es aber neben diesem negative –polemischen Ziel auch ein positives? Die Schrift erstrebt die Verwirklichung des neuen Bildungsideals, welches – wie schon das humanistische von Brunni – die Entwicklung des “ganzen” Menschen beabsichtigt.”, *Ibidem*, 154.

⁹⁴⁹ “Die Fähigkeit, über das Subjektive hinauszugehen, nennen wir “Bildung”. Wir “bilden” uns, indem wir “werden”, uns selbst gestalten: individuelles Leben und Bildung sind daher innigst verknüpft.”, *Ibidem*, 117.

simultaneamente um estar na transcendência como necessidade objectiva que nos supera e conduz. Este conceito humanista de cultura tem um fundamento completamente diferente da questão da ciência que orienta o ideal cartesiano de saber. Ela fundamenta-se na poesia, na retórica e na filologia e esta fundamentação na linguagem dá ao problema da cultura uma abertura completamente diferente.

Para Descartes, a recondução da pluralidade das ciências à unidade do Eu penso é uma questão central, enquanto para os humanistas a palavra na sua originariedade e na sua multiplicidade é o fenómeno a partir do qual se pode abrir a questão do ser e também um novo ideal não racionalista de cultura.

Segundo Grassi, a contraposição entre este modelo de cultura Renascentista e a concepção racionalista de cultura que se tornou dominante com Descartes encontra-se teoricamente pensado nos escritos de Vico *De ratione studiorum* e *De antiquíssima italarum sapientia*, onde este pensador italiano compara o método de estudo dos modernos com o dos antigos, tomando posição contra o cartesianismo.

Aí Vico mostra que o ponto de partida dos estudos modernos é do problema cartesiano da ciência e a sua posição crítica, que, partindo da dúvida visa alcançar a certeza, fundamentando-se numa primazia da verdade lógica, e no afastamento de tudo aquilo que é apenas verosímil.

De facto, esta primazia do problema crítico, isto é, da problemática da fundação da ciência, implica, na perspectiva de Descartes, o afastamento de todas as proposições verosímeis, como se se tratassem de proposições falsas, e exige o desenvolvimento exclusivo da razão. Contudo, para Vico, o verosímil é a fonte de um segundo tipo de experiências e de revelação do real, a saber, as da acção prática e da Retórica, que implicam e exigem o desenvolvimento da totalidade das faculdades do homem, como os sentidos, a imaginação e a memória.

O humanismo pedagógico dos Jesuítas não só retoma o ideal renascentista de cultura, como escuta uma tradição mais antiga que remonta a Cícero. O ideal ciceroniano de cultura foi por eles recuperado e sistematizado por Vico, como perspectiva crítica relativamente ao cartesianismo: “Então, esta concepção da palavra e do discurso renasce no Humanismo italiano desde Petrarca, passando por Salutati até Bruno e esta concepção fundamental mais tarde

mantém-se viva na apologia de Vico da arte do discurso. Corresponde-lhe também o ideal, que é decisivo para o Humanismo italiano, da sabedoria em vez do ideal da ciência. O que possui a sabedoria não é considerado como simples erudito ou como simples artista ou simples político, mas como homem que procura trazer o sublime integralmente e em todas as formas à apresentação e efectivação através da obra. De acordo com isto podemos também compreender, tal como Cícero em *De Oratore* chamava a atenção, que há muitos grandes políticos, muitos poetas, muitos cientistas, mesmo muitos filósofos, mas muito poucos oradores, isto é, aqueles que não só falam bem, mas realizam a *totalidade* do homem na palavra.”⁹⁵⁰

Como acima referimos, esta concepção não racionalista de cultura [*Bildung*] e a sua ligação ao ideal de realização integral do indivíduo desempenham, para Grassi, um papel chave para compreender a essência da tradição humanista.

É precisamente esta questão chave da tradição humanista que Vicente retoma, reclamando a concepção de cultura e de liberdade do Renascimento como uma matriz do Ocidente, que seria prioritário preservar. Segundo Vicente, o ideal de homem divisado pelos pensadores do Renascimento é o de um ser aberto a múltiplas solicitações e objectividades, um ser pluridimensional, tendo este ideal configurado o Ocidente como um *Open World*, um mundo aberto, centrado numa noção autêntica de liberdade.⁹⁵¹

Vicente vê no panteísmo de Nicolau de Cusa, com a sua concepção de um Deus infinito que se desvela em imagens múltiplas e historicamente condicionadas, o fundamento desta concepção renascentista de uma cultura aberta à pluralidade de cultos divinos e de formas de vida e actividade do homem, numa evidente alusão a uma matriz não cristã deste humanismo: “A doutrina panteísta do Todo Uno é explicitamente aludida por Nicolau de Cusa, tendo a mais decisiva influência na obra filosófica de Giordano Bruno. O

⁹⁵⁰ „Diese philosophische Anschauung des Wortes und der Rede lebt dann in den italienischen Humanismus wieder auf, von Petrarca über Salutati bis zu Bruni, und später erhält sich diese Grundanschauung in Vicos Verteidigung der Redenkunst lebendig. Ihr entspricht auch das Ideal des *Weisen* statt des *Wissenden*, das für den italienischen Humanismus entscheidend ist. Der Weise wird nicht als reiner Gelehrter oder als reiner Künstler oder als reiner Politiker betrachtet, sondern als Mensch, der das Erhabene vollständig und in allen Formen durch das Werk zur Darstellung und Wirkung zu bringen sucht. Hieraus können wir auch verstehen, wieso Cicero im *De Oratore* darauf hinweisen konnte, daß es viele große Politiker, viele Dichter, viele Wissenschaftler, selbst viele Philosophen gibt, aber nur ganz wenige *Oratores*, d.h. solche, die nicht nur gut reden, sondern im Wort die *Ganzheit des Menschen* verwirklichen.“, *Ibidem*, 168.

⁹⁵¹ Cf. Vicente Ferreira da Silva, “O Homem e a Liberdade na tradição Humanista”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 454.

pluriverso das contracções divinas seria como vórtices a conclamar os desenvolvimentos divergentes da acção humana, formas plurais do culto divino, tendo o homem sido artista, teólogo, amante mago ou aventureiro, testemunhando sempre em seu discurso vital a forma tutelar que empolgara a sua alma.”⁹⁵²

Na perspectiva de Vicente este humanismo renascentista considera que a *humanitas* do homem seria precisamente a sua capacidade para revelar e expor no discurso diversos aspectos do real, traduzindo cada um a fascinação por um *Weltaspekt*, num constante convite à liberdade de criação, e à independência das diversas artes e formas de actividade do homem.

Este humanismo renascentista, que Vicente coloca sob o signo de Proteu aparece-lhe como tendo inspirado a ideia euro-americana de liberdade, entendida como possibilidade de instauração de diversas ordens de realidade, ou várias ordens ônticas que não podem ser derivadas umas das outras, desde o ente físico constituído pela ciência, até à mitologia e à religião: “As possibilidades oferecidas ao espírito em sua *conversio* infinita para o mundo são entretanto de diversas ordens ônticas, de diversos estratos inconfundíveis, desde o ente físico-real, o ente biofísico, até às máximas manifestações da fantasia, da mitologia e da religião. Todas essas variedades ônticas possuem e guardam sua consistência própria, sua configuração eidética, e não permitem ser derivas ou construídas a partir do estar-se material. Este, o erro fundamental do positivismo em geral e do marxismo em especial que, desconhecendo intempestivamente o *so-sein* e o perfil próprio das ordens ônticas, imaginou e imagina poder derivar as formas jurídicas ou o mundo do pensamento da base material-económica da sociedade.”⁹⁵³

Salvaguardar esta disposição para a Liberdade, entendida no sentido de um experimentar modos diferentes de ser, e que legitima igualmente a mitologia, a religião e a ciência, como modos alternativos de desvelamento do ser, é um imperativo para a civilização euro-americana, que aparece a Vicente ameaçada nos seus fundamentos, tanto pelo marxismo com o seu primado do económico e a sua redução do homem a uma consciência trabalhadora, como pela doutrina positivista dos três estados.

⁹⁵² *Ibidem*, 454.

⁹⁵³ *Ibidem*, 455.

Este exercício da liberdade como capacidade de movimentação entre diversos tipos de discursos coloca o homem perto do ser como potência morfogenética originária, como poder instaurador das diversas regiões ônticas: “A liberdade continua a constituir a raiz derradeira do homem, mas essa liberdade é primordialmente a liberdade transcendental, isto é, o poder de remontar ao *Entwurfbereich*, de intimizar-se e unificar-se com a liberdade instauradora ou constitutiva do ente. Antes de significar o poder de opção desembaraçada entre isto é aquilo, entre o campo das alternativas oferecidas, é a liberdade em seu sentido originário o reportar-se à opção de todas as opções, à abertura de um campo opcional.”⁹⁵⁴

Esta concepção de Liberdade que seria matriz do Ocidente e que foi posta a claro pelo Renascimento italiano, seria assim semelhante à concepção heideggeriana de Liberdade como exposição e entrega ao ser: “Podemos definir neste sentido o conceito máximo de liberdade ocidental, usando a consigna do método fenomenológico “rumo às coisas mesmas”, para as próprias coisas. Expor-se livremente à livre manifestação do ente é o critério superior de liberdade, segundo a célebre definição de Heidegger: “A liberdade é primordialmente a entrega ao desvelamento do ente como tal. A possibilidade de um abandono à potência do ente manifestado, a possibilidade de reportar-se desembaraçadamente ao manifestado, é o critério fundamental do ser-livre.”⁹⁵⁵

Assim, para Vicente, o apogeu da tradição humanística coincide com este homem múltiplo e proteico do Renascimento, de que podemos observar uma notável aproximação no modernismo literário português e brasileiro, com a sua apologia simultânea da técnica, da arte e da mitologia, ou com o “ser tudo de todas as maneiras” que inspira a heteronímia de Pessoa. Esta concepção, que pensa aproximar-se de Heidegger é formulada por Vicente, a partir de Grassi neste termos: “O Homem é o *Topos* do *Sich-offenbaren des Wirklichen*: “É nesse sentido que Ernesto Grassi, em sua obra *Verteidigung des individuellen Lebens* define a essência humana enquanto liberdade como o *topos* do *Sich-*

⁹⁵⁴ *Ibidem*, 453.

⁹⁵⁵ *Ibidem*, 455.

offenbaren des Wirklichen. O transcender da liberdade é um desembaraçar-se, um permitir que o ente seja, *ein Seinlassen des Seienden*.⁹⁵⁶

O ocaso do Ocidente aparece assim vinculado à perda desta concepção do homem proteico, disposto para a liberdade criadora e para acolher às múltiplas revelações do ser, pela imposição duma concepção, em tudo contrária a esta, dum homem único e unidimensional, de que o primado da técnica e o ditado da consciência trabalhadora aparecem como sintomas.

Vicente adverte, numa espécie de antecipação profética da actual sociedade de consumo e da ditadura do económico, que qualquer pan-economismo se converte em ameaça aos interesses da liberdade criadora do homem e que toda a tentativa para impor a negatividade da consciência e o ditado da consciência trabalhadora como um império sobre todas as formas de actividade humana ameaça o carácter polivalente do homem como ser-histórico e não permite responder aos actuais desafios da história.

Vendo na essência do homem proposta pelo Renascimento o momento decisivo em que o homem foi captado pela “plenoxia cósmica” e na recuperação desse momento a via para que o Ocidente possa enfrentar os desafios da história, Vicente reconhece, com Grassi, a importância fundamental que o humanismo renascentista tem para o pensamento actual.

4. 4. A nova religião cósmica e o ciclo não humanístico da cultura

Vicente, tal como Eudoro de Sousa, interroga-se quanto ao significado dos indícios de decadência e de exaustão do actual ciclo civilizacional, perguntando-se até quando continuaremos na *Gottesferne*. Para Eudoro de Sousa a possibilidade do niilismo está inscrita no âmago da história como tempo da recusa do homem, e é o restabelecimento da unidade entre as três regiões ontológicas no triângulo do simbólico e da complementaridade que pode levar à superação da recusa primordial.

Foi o evento catastrófico da morte de Deus que, retirando Deus do Vértice, fez rebater os lados do triângulo sobre a base, fazendo com que o tempo da existência humana se desenrole sobre uma recta, em que Homem e Mundo se

⁹⁵⁶ *Ibidem*, 453.

enfrentam no combate e na oposição de uma irreduzível estranheza. Após esse acontecimento catastrófico, a humanidade entrou numa fase de esquecimento da origem e instalou-se na cisão e na oposição; contrapõem-se natureza sem espírito, espírito sem natureza, corpo sem alma, alma sem corpo, Deus sem Homem e Homem sem Deus. É o tempo do Humanismo, ou seja do predomínio da Metafísica e das múltiplas ciências, do triunfo do pensar calculatório e manipulador da técnica.

As religiões são para Eudoro de Sousa uma forma de reinstaurar o triângulo simbólico, e manter abertas as possibilidades de uma experiência ontológica alternativa⁹⁵⁷. É na religião como um *religare*, e em particular na celebração ritual, que reside a possibilidade de reinstaurar a relação entre o homem, Deus e o mundo, como um triângulo em que os três vértices se espelham reciprocamente. No ritual, Deus colocado no vértice superior une o mundo e o homem como duas polaridades que se atraem e se contrapõem num segmento de recta e que se mantêm unidas enquanto a Divindade estiver no vértice: “Enquanto viva se mantenha no vértice, a presença de uma divindade – da que triangulou um cosmos – nela se unem homem e mundo, que um ou outro pertencem na co-pertinência dos três.”⁹⁵⁸

Contudo, na perspectiva de Vicente Ferreira da Silva, esse recurso ao simbólico não está imediatamente disponível para o homem actual, dominado pelo impulso da afirmação da subjectividade que constantemente paralisa o mundo e o confina ao puro ser-objecto. A reinstauração do simbolismo do ritual nunca pode ser iniciativa do próprio homem nem uma criação da sua fantasia.

Na perspectiva do pensador brasileiro, quando o espírito humano cria um universo simbólico é porque já se abriu previamente à revelação de uma presença transcendente e se instaurou uma nova epifania. Porque “as metamorfoses do símbolo constituem a força imanente à *imaginatio* Divina, a força de uma operação proteiforme e errática que não obedece a outra lei senão à da própria metamorfose”⁹⁵⁹ é impossível saber quando a reinstauração de uma qualquer ordem simbólica terá lugar, ou como advirá esse “pôr-se em

⁹⁵⁷ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, 322.

⁹⁵⁸ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, 251.

⁹⁵⁹ Vicente Ferreira da Silva, “A Natureza do simbolismo”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 48, 1962, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 458.

imagem” do simbolismo, mas este será sempre o encontro com uma realidade-não-feita-pelo homem.

Vicente especula, no entanto, sobre o que aconteceria se pudéssemos libertar-nos da escravidão do pensamento científico e da manipulação técnica das coisas, afirmando que elas sofreriam uma metamorfose, passando a existir numa forma excêntrica e difusa, como manifestações de forças supra-naturais: “Acontece que na visão simbólica do mundo as *antigas coisas* da visão científico-manipuladora transformar-se-iam em princípios errático-vitais, em sua produtividade inabalável.”⁹⁶⁰

Vicente admite que essa metamorfose daria origem a um novo mundo no qual poderíamos voltar a captar o divino, reafirmando como Tales que “tudo está cheio de Deuses”. Não se trata da possibilidade de um puro e simples regresso às antigas cosmogonias, mas certamente de um regresso ao politeísmo, ligado à percepção do universo como uma pluralidade de formas vivas: “Porque devemos admitir que *um* só aspecto da realidade é divino? O monoteísmo é uma redução das possibilidades da existência. Deveríamos dizer com Tales: “tudo está cheio de deuses”. Estamos convocados para uma poliatria nesta clareira do existir.”⁹⁶¹

Este politeísmo anunciado por Vicente fundamenta-se na concepção de Walter Otto dos vários deuses como diferentes *Weltaspekten*, cada um instaurando uma ordem, desvelando um aspecto do mundo e convocando o homem para um certo tipo de desempenhos e é totalmente consentâneo com a ideia de cultura e de Liberdade do humanismo renascentistas de que Vicente fazia a apologia.

Vicente referia-se a esse mundo a vir como “um ciclo não humanístico da cultura”, o que deve ser entendido como um ciclo da cultura não dominado pelo antropocentrismo, uma época da história do mundo em que outras epifanias terão lugar, e em que o homem deixará de ser a única forma de manifestação do divino.

Segundo o pensador brasileiro, esta possibilidade de um ciclo não humanístico da cultura pode ser pressentida na filosofia de Heidegger devido ao facto do pensador alemão ter contestado a metafísica da subjectividade e retirado a

⁹⁶⁰ *Ibidem*, 461.

⁹⁶¹ Vicente Ferreira da Silva, “Diário filosófico,” in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 498.

consciência da sua situação axial, mostrando que ela é algo já posto por um desvelamento prévio: “O pensamento que ora desponta afirma, entretanto, que todo o oferecido, inclusive o oferecido dos poderes conscienciológicos, flui de uma dimensão instauradora primordial, ou ainda de um processo desvelante omnicompreensivo. O deslocamento da consciência de sua situação axial e sua transcrição em termos de um já oferecido de um oferecer primordial é o sinal indelével de um novo ciclo não humanístico da cultura.”⁹⁶²

A acentuação da finitude humana na filosofia heideggeriana constitui para Vicente um marco decisivo na história do pensamento ocidental, porque agora o homem pode pensar-se como um ser atirado e abandonado, como uma “*res derelicta*”, que usufrui apenas de certos poderes, porque estes lhe foram confiados por um desvendamento prévio, ou por um certo envio do ser.

Esta viragem que Heidegger operou no campo da filosofia, retirando o homem da sua posição hegemónica face à totalidade dos entes e estabelecendo-o no lugar de um modesto “pastor do ser”, é, para Vicente, não apenas a abertura de novas possibilidades para o pensar humano - ela é, antes de mais um sintoma de uma viragem que está presumivelmente a ser operada a um nível meta-histórico pelo poder desocultante e pela transcendência projectante do ser, que traçarão os contornos de uma nova epocalidade do divino e nela lançarão o homem, consignando-lhe novos desempenhos e poderes: “Em todo o caso, o deslocamento da consciência do seu papel de fenómeno axial e a sua transcrição em termos de um *oferecido*, já é o sinal de uma comoção, a partir da história do Ser. Estamos na fase do pensamento submersivo ou resolutivo do ente humano - na *Wendung* meta-histórica: a recondução das possibilidades expressas ou ainda exprimíveis – a história planetária – à Fonte mítica do manifestado.”⁹⁶³

Para Vicente, o humanismo antropocêntrico, esquecendo a finitude do homem convocou-o para a frenética acção transformadora da história, que o distanciou cada vez mais da fonte mítica originária. Podemos, por isso, adivinhar - pensa Vicente - que esta “*Wendung* meta-histórica”, ou este novo envio do ser, terá que ser uma recondução do homem à “Fonte mítica”, genericamente pensada

⁹⁶² Vicente Ferreira da Silva, “O Ocaso do Pensamento Humanístico”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 447/448.

⁹⁶³ Vicente Ferreira da Silva, “Teologia e Mitologia”, in *Dialéctica da Consciência e Outros Ensaios*, 549.

como uma reintegração ontológica do homem, uma articulação da história planetária com as conexões cósmico-divinas.

Extinguindo-se a radicação metafísica do homem em si mesmo, ele poderá aceder a outra interpretação emocionalmente consignante de si mesmo, assumindo a sua finitude, ou o seu ser *ex-alio*. Esse reconhecimento que hoje abre caminho já na filosofia é que anuncia, para Vicente, uma futura religião cósmica: “Todo o nosso ser é de empréstimo, é uma delegação de poderes, um usufruto ontológico que descansa no seu legatário. Entretanto, esse confisco metafísico é o primeiro sinal da religião cósmica por vir.”⁹⁶⁴.

Esta religião cósmica não poderá caber nas categorias da actual teologia que se desenvolveu na época residual de não presença do divino, e que foi marcada pela redução de todos os entes, inclusivamente do ente divino, à objectividade. Em todo o caso, Vicente arrisca os traços do que seria essa nova religião cósmica não concebível no âmbito da teologia: o novo sentimento divino será um sentimento de pertinência do homem àquilo que é o seu fundamento, um volver-se para proveniência transcendente do seu ser, uma intimização do homem com o sagrado: “Não existiria uma sociedade humana em relação a um sagrado, uma separação que se unificaria, mas uma unidade como descanso do Deus ou dos deuses em sua forma totalizadora.”⁹⁶⁵

Vicente antevê, assim, a recuperação duma vivência espontânea e imediata do sagrado, à semelhança do retorno a uma sociedade sem mediação sacerdotal, preconizada por Agostinho da Silva como regresso à Idade do Ouro. E adianta, como Eudoro de Sousa, que a diluição da acção humana na ordem mítica levada a cabo pelo rito manteria o mundo aberto à presença dos deuses e convocaria os desempenhos humanos, envolvendo-os nessa presença e integrando-os na vida da natureza.

Esta religião cósmica situar-se-ia num outro âmbito que não o da negatividade da história humana, pois afirmar-se-ia como pura tautologia, ou como uma permanente reafirmação do mesmo: “Essa verdade, como aspecto aberto do mundo, como Poder, é o *nunc stans* onde tudo o que ocorre é o seu ocorrer [...] o confisco do particular ou histórico pelo fundamento supõe uma reversão, em que as possibilidades desaparecem no esse. Como as estátuas das ilhas

⁹⁶⁴ *Ibidem*, 550.

⁹⁶⁵ *Ibidem*, 551.

de Pascoa, formas parmenídicas do esse, que mantêm descerrada uma concepção de vida.”

Renunciando a explicitar discursivamente essa nova vivência do sagrado, cujos contornos ainda não foram desvelados, Vicente propõe que procuremos aceder a ela a partir da nossa experiência da Música como celebração: “Podemos, entretanto, vislumbrar no universo da Música a vida ainda pletora das suas possibilidades. O homem que vivia no interior do rito (a festa religiosa) estava radicado no espaço jubiloso da Música, no entusiasmo revelador da expressão musical. O mundo não se manifestaria então seco e deserto como agora: não mostraria unicamente o recorte de uma acção manipuladora [...], mas resplandeceria em sua glória. Não um mundo de factos, mas de *celebração* e, como celebração, fenómeno puramente musical. A pleonexia musical traria a *Umgang mit der Gotter* no universo fecundo e livre da musicalidade no Aberto (*Rilke*) da vida pré-cristã. Não seríamos sujeitos nem objectos, mas uma vida celebrante, um corpo-drama.”⁹⁶⁶

Para Vicente, a Música é a meta-linguagem onde os deuses, os homens e a natureza podem co-celebrar a sua unidade, como o mesmo corpo dramático posto em acção pelo drama ritual, experiência dionisiaca de unidade ontológica que é, para Vicente Ferreira da Silva como para Eudoro de Sousa, a experiência do Outrora, como a Outra hora dos Deuses que permanece, por agora, aquém e além da história.

Vicente não propõe, no entanto, o regresso a nenhuma fórmula religiosa do passado, limitando-se a destacar o novo sentimento e a nova compreensão do divino que se abrem na filosofia contemporânea: ele pensa que podemos agora pensar o divino livre das antigas categorias da metafísica ou ainda do quadro das antigas experiências místicas, tendo o caminho aberto para uma compreensão mais ampla do fenómeno religioso, já não limitado ao particularismo das relações teândricas.

Para esta possibilidade a contribuição de Heidegger teria sido decisiva: de facto Vicente vê a “história do ser” - pensada por Heidegger como a sucessão dos develamentos histórico-temporais da verdade que arrebatam o homem e instituem uma época histórica - como a série das teodiceias singulares de que o mito teândrico é uma etapa transitória.

⁹⁶⁶ *Ibidem*, 552.

No entanto, precisar as formas dessa nova religião cósmica parece-lhe impossível porque as formas e símbolos religiosos são instaurados por essa dimensão meta-histórica da história do ser a que não temos acesso: “O terreno próprio do pensamento teológico e o seu processo interno é a dimensão da verdade do ser. Desta dimensão promanam as formas em que se diversifica o princípio religioso. É a dimensão da *Imaginatio Divina*.”⁹⁶⁷

Contudo, na *Carta Sobre o Humanismo*, a que Vicente múltiplas vezes se refere, nenhuma religião cósmica é proposta, e a questão da religião e do sagrado não está em discussão: “Com a determinação existencial da essência do homem, por isso, ainda nada está decidido sobre “a existência de Deus” ou o seu “não-ser”, como tão pouco sobre a possibilidade ou impossibilidade de deuses”.⁹⁶⁸

Heidegger indica claramente que a questão de reconduzir o pensar homem à proximidade do ser é uma questão prévia e fundante relativamente à possibilidade de se vir pensar a essência do sagrado: “Somente a partir da verdade do ser se deixa pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da divindade. E, finalmente, somente à luz da essência da divindade, pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra “Deus”.⁹⁶⁹

Pelo contrário, esta religião cósmica é antecipada pela temática hölderliniana dos deuses vindouros, e mais incisivamente pela nova poesia portuguesa, que Fernando Pessoa designava como Panteísmo transcendental.

Assim, e embora visando com a sua crítica ao “mitologema cristão” um aspecto importante da religiosidade de alguns dos autores da Nova Poesia Portuguesa, Vicente acaba por encontrar-se com um outro aspecto importante e mais geral da nova sensibilidade poético-religiosa desta corrente literária. Nas *Tendências* de Antero, na *Ideia de Deus* de Sampaio Bruno, no *Caminho do Céu* de Junqueiro, no poema *Maranus* de Teixeira de Pascoaes, no poema *Gritos* de

⁹⁶⁷ *Ibidem*, 547.

⁹⁶⁸ “Mit der existenzialen Bestimmung des Wesens des Menschen ist deshalb noch nichts über das „Dasein Gottes“ oder sein „Nicht-Sein“, ebensowenig über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Göttern entschieden.“, *Buh*, GA 9, 350.

⁹⁶⁹ Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort „Gott“ nennen soll.”, *Buh*, GA 9, 351.

Dora encontra-se anunciada uma nova religiosidade para o qual todo o cosmos surge como uma teofania, e é esboçada uma moral que assinala ao homem como primeiro dever o de “uma fraternidade cósmica”.

Vicente Ferreira da Silva, com este anúncio profético de uma nova época histórica e de uma religião cósmica, pensa a história de acordo com o arquétipo da reintegração que referimos como uma das características da nossa tradição poética, e pode, portanto, ser nela integrado, como um dos pensadores mais originais.

4. 5. Vicente Ferreira da Silva é um pensador anti-humanista?

Num conjunto de conferências proferidas no Centro de Cultura Medieval e Renascentista do Barnard College, publicados em 1982 com o título *Heidegger and the question of Renaissance Humanism* Grassi apresenta-nos uma visão sintética dos seus estudos sobre o humanismo italiano, mostrando o fundamento a partir do qual ele legitima a tradição humanista como tradição filosófica.

Grassi pretende recuperar o sentido histórico preciso do termo “Humanismo”, reservando-o para designar o movimento filosófico que caracterizou o pensamento italiano entre a segunda metade do século XIV e os finais do século XV. A tradução de Ficino de Platão no fim do século XV e a metafísica especulativa de matriz platónica que se lhe seguiu marcariam uma ruptura com o humanismo italiano, que continuou a ser cultivado esporadicamente até ao século XVIII, sendo então retomado e aprofundado por Vico, em cuja obra se encontra pensado nas suas implicações filosóficas.⁹⁷⁰

Para além desta delimitação histórica, Grassi apresenta uma nova abordagem do humanismo, retirando a sua discussão do âmbito literário, apesar de muitas das suas obras se situarem no âmbito da poesia, da filologia e da retórica e abordando-o de um ponto de vista estritamente filosófico.⁹⁷¹

Esta nova abordagem é hoje possível, afirma Grassi, porque temos “a consciência de que a filosofia chegou ao fim enquanto Metafísica”. Em *O Fim*

⁹⁷⁰ Cf. Ernesto Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Four Studies, 9.

⁹⁷¹ Cf. *Ibidem*, 9

da *Filosofia e a Tarefa do Pensar (Zeit und Sein, 1962)* Heidegger defende que a filosofia teria atingido no presente as suas mais extremas possibilidades, como tentativa de responder à questão do ser dos entes através de um processo de inferência racional, mas nesse mesmo ensaio, sublinha Grassi, o pensador alemão defende que passou para primeiro plano o problema mais originário do desvendamento do ser, ou da verdade como *aletheia*: “Para resumir esta tese uma vez mais, a metafísica tradicional deve hoje chegar ao fim porque ela começou com a questão da fundamentação racional daquilo que é. No lugar da questão da verdade lógica, explica Heidegger, deve tomar lugar o problema mais originário do não estar encoberto, a questão da clareira (*αλήθεια*) na qual “o que é” primeiramente aparece. Aqui surge uma nova tarefa para a filosofia: defender a primazia e o carácter originário da linguagem poética relativamente à linguagem racional.”⁹⁷²

Neste contexto, já não é necessário perguntar pelo que é na forma tradicional da metafísica racional, mas antes impõe-se o perguntar pelo processo originário pelo qual o ser do que é se torna “aberto”, se revela e aparece. A tese decisiva de Heidegger é que em relação a esta questão não é a palavra lógica que tem primazia, como na metafísica tradicional, mas é a palavra poética e metafórica que possui o poder originário de abrir uma clareira.

Na perspectiva de Grassi, o humanismo italiano assume uma particular significação e importância histórica para o presente, em conexão com esta tese heideggeriana relativa ao fim da filosofia: com a sua tese da dimensão filosófica da palavra poética ele rompe com a tradição metafísica inaugurada por Aristóteles e retomada pelos medievais, para a qual as linguagens retórica e poética são excluídas do campo das ciências teóricas. Esta tradição fundada na primazia da dedução racional dos entes persiste ao longo de toda a história do pensamento ocidental, sendo reafirmada por Descartes e pelo idealismo alemão: em todos estes momentos da história da filosofia se reafirmou o mesmo modelo lógico de inteligibilidade do real e se excluiu da filosofia não

⁹⁷² “To summarize this thesis once again, traditional metaphysics must today come to an end because it began with the question of the rational foundation of what is. In place of the question of the logical truth, Heidegger explains, the much more original problem of unhiddenness must take its place, the question of “clearing” (*αλήθεια*) in which “what is” first appears. Here a new task for philosophy arises, to uphold the primacy and originality of poetic language over rational language.”, *Ibidem*, 26.

apenas a retórica, mas toda a forma de pensamento metafórico e imagético, incluindo o pensamento poético, como uma mera arte de persuasão.⁹⁷³

A tradição humanista rompe com esta tradição metafísica, e antecipa as teses da primazia da linguagem poética e metafórica relativamente à linguagem lógica que encontramos em Heidegger.⁹⁷⁴

Grassi mostra que o ponto de vista de Heidegger contra o humanismo, na sua célebre *Carta sobre o Humanismo* se explica pela situação hermenêutica dominante, ou seja, pela interpretação já estabelecida do humanismo italiano, esforçando-se por mostrar os fundamentos filosóficos desse ponto de vista universalmente aceite relativamente ao seu significado: “Desde o início dos estudos sobre o Humanismo há um século, com Burckhardt e Voigt, até Cassirer, Gentile e Garin, os teóricos viram a essência do Humanismo na redescoberta do homem e dos seus valores imanentes. Esta interpretação largamente disseminada é, por exemplo, a razão pelo qual Heidegger - como veremos - repetidamente entrou em polémicas contra o humanismo como um ingénua antropomorfismo.”⁹⁷⁵

Grassi contesta essa crítica de Heidegger, defendendo que ela tem como suporte quer as ambiguidades relativas à vigência histórica do humanismo (geralmente identificado com o neoplatonismo e o renascimento do aristotelismo do século seguinte), quer a deslocação da sua problemática central, que não é o homem, mas sim a questão da linguagem, como contexto originário, ou o horizonte de abertura no qual ele aparece.

Este problema inteiramente novo e extrínseco à tradição filosófica não foi resolvido pelo humanismo através de uma confrontação lógica com a tradição metafísica, mas por meio de uma análise e interpretação da linguagem, em especial da linguagem poética, iniciada por poetas e não por filósofos. Dante d’Alighieri em *De vulgare Eloquentia et Convivio* formulou pela primeira vez a tese segundo a qual o poeta é o fundador da comunidade e, por isso, é ele o que abre o caminho da historicidade, tese retomada por outros humanistas

⁹⁷³ *Ibidem*, 17.

⁹⁷⁴ *Ibidem*, 17-18.

⁹⁷⁵ “From the beginning of the study of Humanism a century ago, with Burckhardt and Voigt, to Cassirer, Gentile, and Garin, scholars have seen the essence of Humanism in the rediscovery of man and his immanent values. This widespread interpretation is, for example, the reason why Heidegger – as we will see – repeatedly engaged in polemics against Humanism as a naïve anthropomorphism.”, *Ibidem*, 17.

como Boccaccio e Salutati, para os quais na linguagem poética aparecem na sua significação original os deuses, as coisas e as criaturas, significação esta que assume diferentes configurações históricas.

O humanismo italiano já não discute a questão da relação entre o pensamento e a realidade no âmbito duma concepção lógica de verdade, mas sim o aparecimento histórico e a revelação na linguagem de um novo mundo. Foi a incapacidade de entender e valorizar esta nova abordagem que induziu numa avaliação errada do significado histórico e filosófico da tradição humanista: “Só porque a pesquisa teórica não reconheceu suficientemente nem valorizou esta nova abordagem e olhou sobretudo para os problemas teóricos e metafísicos no âmbito da relação entre o mundo e o pensamento foi possível teóricos como Cassirer, Curtius and Kristeller negarem que o Humanismo tivesse tido uma significação filosófica decisiva e admitirem apenas o pensamento platónico de Ficino e o Aristotelismo da Renascença como representativos da filosofia do tempo.”⁹⁷⁶

Partindo destas considerações históricas e teóricas, Grassi conclui que a definição heideggeriana do pensamento ocidental como dedução metafísica exclusivamente fundada no problema da relação entre o pensamento e a realidade no quadro de uma concepção lógica da verdade não é totalmente correcta. Na tradição humanista existiu sempre uma preocupação central pelo problema do desvendamento e da abertura na qual o ser-aí pode historicamente aparecer.

Por esta razão, é necessário rever as nossas categorias históricas e acima de tudo questionar as noções de humanismo, e a sua identificação com a descoberta do homem e das suas capacidades antropomórficas, que Heidegger recebeu da interpretação instituída e que depois criticou repetidamente.

Grassi mostra que a tradição humanista, fundada na relação com os autores da Antiguidade, no culto da poesia e da retórica, que dominou o pensamento italiano no Renascimento, e se prologou na época do Barroco e do Maneirismo

⁹⁷⁶ “Only because scholarly research has not sufficiently recognized and appraised this new approach and has looked most of all for metaphysical and theoretical problems concerning the relationship between the world and thought, could such scholars as Cassirer, Curtius, and Kristeller deny that Humanism had a decisive philosophical significance and admit only Ficino’s Platonic thought and Renaissance Aristotelianism as representative of the philosophy of the time.”, *Ibidem*, 17/18.

até Vico, e com a qual Descartes rompe explicitamente no Discurso do Método, tem um significado filosófico absolutamente decisivo e abre um campo especulativo de grande interesse para o pensamento contemporâneo, pois essa tradição traz para primeiro plano a questão da linguagem e permite manter aberto o problema metafísico da relação entre o homem e o ser: “A linguagem filosófica já não é entendida como racional, mas como aquela linguagem através da qual e na qual há uma clareira (*Lichtung*) na qual uma idade, uma autoridade, um costume ou uma instituição pode aparecer e assumir o poder e na qual a sua natureza perigosa pode aparecer. Em vez do problema da verdade lógica como correspondência (*adaequatio*) há a necessidade de considerar o problema da “emergência”, do “aparecimento” ou *fainestai*. Em lugar da questão da *ratio* e do seu método de inferência racional nós enfrentamos a questão da estrutura do *ingenium* no tratamento de Vives ou de Gracian, questão que então se torna o tópico central do Maneirismo de Tesouro e Pellegrini e, finalmente, em Vico. Este é o problema da “desocultação” ou “desvelamento” do real.”⁹⁷⁷

Se nos mantivermos no âmbito desta concepção de humanismo proposta por Ernesto Grassi teremos que reconhecer que este humanismo, fundado na primazia da linguagem poética e metafórica, teve uma importante presença na cultura portuguesa, não apenas no Renascimento, onde a influência italiana foi notória, mas ainda na retórica do barroco.

Estas teses da primazia da linguagem poética e metafórica, assim como o ideal de cultura do homem integral, salientados por Grassi como característicos do humanismo italiano, tiveram uma importante presença entre nós através da pedagogia dos jesuítas e da retórica barroca, como atrás demonstrámos. Ora, estas teses foram recuperadas no princípio do século XX pelo movimento da Nova Renascença, organizado em torno da revista *Águia* e estão presentes no

⁹⁷⁷ Philosophical language is no longer understood as rational, but as that language through which and in which there is a “clearing” (*Lichtung*) in which an age, an authority, a custom, or an institution can appear and assume power and in which its dangerous nature can appear. Instead of the logical problem of truth as correspondence (*adaequatio*) there is a need to consider the problem of “emergence”, or *φαινοθαι*. In place of the question of *ratio* and its inferential method, we face the question of the structure of the *ingenium* in the treatment of Vives or Gracian, a question that then becomes the main topic of thought in the Mannerism of Tesouro and Pellegrini and, finally, in Vico. This is the problem of the “uncovering” or “unveiling” of the real.”, *Ibidem*, 30.

pensamento poético de Pascoaes⁹⁷⁸, tendo influenciado diversos pensadores e poetas do séc. XX, com particular destaque para Fernando Pessoa.⁹⁷⁹ Vicente Ferreira da Silva, pela sua apologia dos mitos com *Ur-poesie*, e ainda pela defesa do ideal renascentista de cultura aproxima-se notavelmente desta corrente e, duma forma geral, daquilo que Ernesto Grassi tipifica como “humanismo”.

Não podemos deixar de reconhecer, contudo, que o pensador brasileiro se confronta polemicamente com uma das temáticas centrais da Renascença Portuguesa: a reconciliação entre o cristianismo mítico e o paganismo. Sob o signo da unidade entre Jesus e Pã⁹⁸⁰ Pascoaes anuncia um novo tipo de Homem, fundado na síntese harmoniosa de duas grandes tradições que estão na raiz da cultura europeia: o naturalismo da antiguidade clássica e a espiritualidade cristã. Jesus e Pã configuram o enraizamento do homem na natureza e a redescoberta da sacralidade da vida, de que o discurso da modernidade racionalista e pós cartesiana nos desviou.

É a possibilidade desta reconciliação que está presente também no pensamento escatológico de Agostinho da Silva⁹⁸¹ do regresso à Idade do Ouro e ecoa também na poesia de Dora Ferreira da Silva. De facto, na sua colectânea de poemas *Uma Via de Ver as Coisas* de 1973 encontramos a mesma singular sobreposição de paganismo grego e cristianismo, evocando-se as divindades gregas de Apolo, Afrodite, Mnemosiné, sendo no poema “Sempre” evocados momentos da paixão de Cristo, sob os títulos “Jesus leva a Cruz”, “Flagelação”, “Crucificação”.

Em *Talhamar* de 1982 domina a onnipresença do mar e da luz, assim como da mitologia grega e egípcia (Poseidon, Ártemis, Afrodite, Nakt, Apolo, Osíris) na estranha vizinhança do Brasil cristão da noite de Natal, na missa, no último dia do ano.

⁹⁷⁸ Pascoaes não só defende a função de abertura de mundo da linguagem poética reivindicada pelos poetas italianos renascentistas como esse ideal de homem total que Grassi considera típico do Renascimento italiano. Cf. Teixeira de Pascoaes, *O Homem Universal*, Lisboa, 1937.

⁹⁷⁹ Sobre este ideal de homem total na obra de Pessoa e a sua relação com a heteronímia cf. Eduardo Lourenço, *Fernando Pessoa Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, 2008, 196-201.

⁹⁸⁰ Cf. Teixeira de Pascoaes, *As sombras, À ventura, Jesus e Pã*, Lisboa, 1996, 159-199.

⁹⁸¹ Comentando a oposição de Agostinho da Silva tanto à noção de *ortodoxo* como de *heterodoxo*, Braz Teixeira mostra o pensamento de Agostinho da Silva como *paradoxo* que visa pensar os contrários, sendo esse pensamento paradoxal que procura pensar o divino originário que se mostra tanto nos deuses do paganismo como no deus uno e trino do cristianismo. Cf. Braz Teixeira, “Agostinho da Silva e o pensamento russo: algumas convergências e afinidades”, in *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver*, 91-98.

Em “Ciclo da Montanha”, englobado em *Poemas da Estrangeira* de 1995, a mesma religiosidade de matriz telúrica associada às rochas, aos rios, à “floresta em chamas”, aparece estranhamente acompanhada pela evocação cristã da natividade em “Noite de Natal”.

Em Eudoro de Sousa, a crítica às religiões instituídas e ao cristianismo como tradição acompanha a sua crítica ao mito teândrico⁹⁸², mito que instala o homem no pensamento categorial, isto é na cisão entre o humano, o sobrenatural e o natural. Como superação do mito teândrico Eudoro propõe a desumanização do homem⁹⁸³ entendida como disponibilidade para vir a ser mais do que é, para o regresso a uma religiosidade mítica e ritual capaz da reinstauração do “triângulo do simbólico e da complementaridade”, a que acima já aludimos.

Esta reinstauração do simbólico é, para Eudoro de Sousa, o renascimento de todas as religiões, entendidas na sua dimensão ritual, isto é, entendidas como representação dramática que celebra a unidade do divino, do humano e da natureza - cabendo aqui, naturalmente, o cristianismo (tomado numa dimensão mítica e ritual): “Religião é representação dramática. E a representação consiste, toda ela, na construção de um daqueles triângulos do simbólico e do complementar, contanto que se ponha no vértice superior um deus, algum deus, ou o próprio Deus.”⁹⁸⁴

É relevante ter em conta que Dora e Vicente visitaram frequentemente o grupo Itatiaia, comunidade de intelectuais brasileiros formada por Agostinho da Silva nos anos 40, que tinha a sua sede num antigo mosteiro beneditino, obedecia a uma regra de vida comum, tentando uma síntese entre paganismo e cristianismo. Embora não participando da utopia de Itatiaia, Dora e Vicente deslocavam-se aí frequentemente a fim de conversar e filosofar com os intelectuais presentes.⁹⁸⁵

É imperioso reconhecer a centralidade da crítica de Vicente ao Cristianismo, como a sua tese sobre a oposição irreconciliável entre a parusia do homem e o

⁹⁸² Este pseudo-mito, segundo Eudoro de Sousa, é o impulso de inteligibilidade que anima a ciência e a filosofia e igualmente o cristianismo enquanto doutrina, ou seja, enquanto teologia. Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Pensamento Luso-Brasileiro, estudos e ensaios*, 216-226.

⁹⁸³ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, 283.

⁹⁸⁴ *Ibidem*, 322.

⁹⁸⁵ Cf. Constança Marcondes César, *Vicente Ferreira da Silva. Trajectória intelectual e contribuição filosófica*, 26.

paganismo e mostrar que ela é um corpo estranho ao pensar de todos estes autores de língua portuguesa. Contudo, como afirmava Heidegger, o facto de criticarmos uma tradição não implica que não façamos parte dela: a crítica de Vicente a esta temática central do nosso pensamento poético do século XX não impede que o pensador brasileiro partilhe com estes pensadores um pensar que busca um ideal de sabedoria em diálogo com antiguidade, afirme o papel da linguagem mito-poética como lugar de desvelamento da verdade, proponha um mesmo ideal de cultura, e pense o homem na direcção do divino.

Afirma Braz Teixeira em *O Sagrado no Pensamento de Vicente Ferreira da Silva*: “É oportuno sublinhar aqui o que há de convergente entre o pensamento da última fase da evolução espiritual do filósofo de *Teologia e Anti-humanismo* e a visão que sobre o paganismo e a presença ou o regresso dos deuses anteriores ao ciclo cristão entre nós apresentaram os poetas-filósofos Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa.”⁹⁸⁶

Em apoio desta tese, Braz Teixeira sublinha oportunamente que para Pascoaes paganismo e cristianismo constituem duas fases do mesmo processo de manifestação do divino, e que Fernando Pessoa⁹⁸⁷, pela voz de Ricardo Reis, sustenta que os deuses do paganismo não se foram, mas subsistem e vivem, sendo apenas necessário que nós recuperemos a capacidade de os ver, através do reatar da tradição grega.

Igualmente Paulo Borges, referindo-se à manifestação proteica e polimórfica do divino em Vicente Ferreira da Silva, aproxima esta concepção do divino do pensador brasileiro duma “substancial vertente do pensamento português contemporâneo, [assumida] com especial ênfase em Antero, Pascoaes, Pessoa, Eudoro e Agostinho da Silva.”⁹⁸⁸

Vicente singulariza-se neste movimento pela radicalidade da sua apologia dum regresso ao politeísmo e do paganismo, apenas possível sobre as cinzas do

⁹⁸⁶ Cf. António Braz Teixeira em “O Sagrado no Pensamento de Vicente Ferreira da Silva”, in *Mito e Cultura*, Actas do V colóquio Tobias Barreto, Lisboa, 2001, 91.

⁹⁸⁷ Sobre o *paganismo transcendental* de Fernando Pessoa cf. Maria Helena Varela Silva, *Conjunções Filosóficas Luso-Brasileiras*, 53-65: Segundo a autora os vários heterónimos seriam múltiplas perspectivas, ou múltiplos pontos de vista de uma *Weltanschauung*, múltiplos rostos de um paganismo metafísico, que sobretudo na figura do V império assume a forma duma aspiração universalizante à reintegração da totalidade das religiões.

⁹⁸⁸ Paulo Alexandre Esteves Borges, “Do perene regresso da filosofia à caverna da dança e do drama iniciático. Rito e Mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa”, in *Mito e Cultura*, Actas do V colóquio Tobias Barreto, Lisboa, 2001, 101.

cristianismo, posição que não é partilhada pelos pensadores portugueses. Contudo, se tivermos em conta, como Grassi, que o essencial para delimitar o conceito de Humanismo é reconhecimento da primazia da linguagem poética, assim como da questão do desvendamento do ser, Vicente, tal como Pascoaes e Pessoa pertencem, cada um a seu modo, a essa tradição humanista.

De facto, podemos ainda sublinhar que a questão antropológica é abordada por todos estes autores de língua portuguesa numa mesma direcção que Miguel Real sublinha para destacar o peculiar humanismo de Ferreira da Silva: “ Ao contrário do que se mostra na filosofia “intra-mundana”, que se subdivide em múltiplas perspectivas, distintas ou contrapostas, como as do idealismo, realismo, materialismo, etc., poder-se-ia dizer que, do ponto de vista radical aceito por Vicente, só há duas direcções filosóficas fundamentais: uma que se propõe o problema do homem e das coisas a partir do homem mesmo: outra que pensa o homem e as coisas a partir de Deus, pondo-se o pensador ousadamente na perspectiva original do Divino. É nesta segunda posição que se situa o mestre paulista, sobretudo a começar de dois trabalhos intencionalmente incisivos, como a Carta Sobre o Humanismo de Heidegger: refiro-me a “ideias para um novo conceito de Homem de 1951 e a Teologia e Anti-humanismo de 1953”⁹⁸⁹.

5. A tradução como *Ereignis* em Vicente Ferreira da Silva.

Um conhecimento directo dos textos de Heidegger, lidos em alemão, e compreendido na sua referência ao contexto da filosofia e da poesia alemã (Schelling, Hegel, Nietzsche e Hölderlin) e um conjunto de motivações enraizadas no seu próprio contexto cultural, possibilitaram a Vicente uma autêntica interpretação, no sentido que a filosofia hermenêutica deu a este termo.

Assim, o diálogo de Vicente com Heidegger apresenta-se como paradigmático do que é definido por Heidegger como uma autêntica compreensão: compreender uma filosofia não significa aceitar sem mais o que nela se encontra estabelecido, mas repetir originariamente o que foi compreendido a

⁹⁸⁹ Miguel Reale, *Estudos de Filosofia Brasileira*, 202.

partir da própria situação do intérprete e do ponto de vista imposto pela situação.

Vicente Ferreira da Silva enunciava da seguinte forma como sua principal originalidade relativamente a Heidegger: “Heidegger reportava à desocultação do ente, isto é, às possibilidades historiáveis, a força iluminadora do ser. Interpretar esta desocultação, não como Poesia, mas sim como Protopoesia, isto é, como Mitologia, eis o que constitui o coeficiente de originalidade da minha tese. Em outras palavras, essa originalidade consiste na tentativa de uma aproximação entre o último Heidegger e a Filosofia da Mitologia de Schelling... Mas há mais: procurei dar à experiência do Ser uma tonalidade emocional e pulsional, compreendendo esta experiência como Fascinação. A presença dos Deuses é o traçado originário do *Fascinator*, é aquela proto-poesia que condiciona e envolve todas aquelas consecutivas “aberturas da palavra”.”⁹⁹⁰

Para elaboração deste ponto de vista original, Vicente faz uma síntese do pensamento de Heidegger com Schelling, Nietzsche e Hölderlin, tendo sido igualmente importantes os trabalhos no âmbito da religião e dos mitos de Bachofen e Walter Otto. A importância determinante destas fontes germânicas de Vicente era, aliás, acentuada por ele próprio, que afirmava que a problemática dos mitos não nascera duma investigação do passado mítico da cultura brasileira, mas sim dos estudos de Schelling, Otto e Kerény.⁹⁹¹

Em resposta a Enzo Paci que, na *Revista Brasileira de Filosofia*, tecia considerações acerca da originalidade do pensamento latino-americano face ao pensamento europeu, apontando Vicente Ferreira da Silva como um exemplo desta mesma originalidade, o pensador brasileiro negava qualquer fundamento a essas considerações, negando qualquer autonomia ou originalidade ao pensamento sul-americano, que considerava “um mero prolongamento post-renascentista da civilização europeia”.⁹⁹²

Contudo, Julián Marías que conheceu Vicente Ferreira da Silva em 1954, por ocasião do Congresso Internacional de Filosofia, e criou com ele uma durável

⁹⁹⁰ Vicente Ferreira da Silva, “Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol V, Fasc. II, São Paulo, 1955, 289.

⁹⁹¹ Cf. “O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva”, in *Convivium*, Maio-Junho de 1972, p.178.

⁹⁹² Cf. Vicente Ferreira da Silva, “Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol.V, fasc. II São Paulo, 1955, 287.

amizade, analisando a vocação filosófica de Vicente afirmava: "Vicente Ferreira da Silva tinha uma profunda vocação filosófica – razão pela qual não ensaiava especulações sobre "o americano", mas procurava fazer filosofia –, mas a sua vocação era circunstancial; tinha que filosofar a partir do Brasil. Sua circunstância primeira era a de São Paulo, a cidade e o Estado, e o Brasil inteiro com a sua diversidade, seus conflitos e seu mistério; e o continente sul-americano. Estava nas vizinhanças de uma selva e como sentiu a significação de *Holzwege*, ainda com a distância da Floresta Negra à Amazónia! Estava rodeado de mitos, vivos, ativos, entrelaçados com a religião cristã, com a política, com toda a possível interpretação racional da realidade que fosse concreta, e, portanto, verdadeira."⁹⁹³

Alargando a noção de circunstância à tripla condição de habitante do continente sul-americano, de falante da língua portuguesa, e de pertença a um espaço cultural latino, partimos da hipótese de que esta circunstância determinou a situação hermenêutica de Vicente, possibilitando a elaboração deste ponto de vista interpretativo original da filosofia heideggeriana e orientando a síntese das diversas fontes.

Efectivamente, a experiência viva do mito no Brasil encontra-se com a memória da Europa pré-helénica, ainda viva na poesia de língua portuguesa e estudadas por Eudoro de Sousa, Bachofen e Kerény, assim como com o mundo da religião homérica estudada por Walter Otto.

Pôr a descoberto a significação dos mitos como desvendamento originário do ser e demonstrar a primazia dessa *Ur-Poesie* sobre toda a linguagem humana foram as motivações que Vicente pôde encontrar na sua "vida fáctica" e desenvolver pelas leituras de autores latinos como Julius Evola, René Guénon e, mais tarde Eudoro de Sousa, de cujo pensamento ele se aproxima de modo notável. Estas motivações possibilitaram-lhe interrogar os textos heideggerianos, com especial destaque a *Carta Sobre o Humanismo*, *Hölderlin e a Essência da Poesia*, *Sobre A Essência da Verdade*, *Sobre a Essência do Fundamento*, *Os Caminhos de Floresta*, *A Coisa*, *Sobre a Essência da técnica*, e *Introdução à Metafísica* a partir desta problemática específica.

⁹⁹³ Julián Marías, "Uma Vocação Filosófica", in *Convivium*, Maio-Junho de 1972, 187.

Podemos concluir que este ponto de vista interpretativo possibilitou a Vicente uma compreensão global e unificada do pensamento heideggeriano, rara para época: Não há dúvida que, Vicente viu na viragem do segundo Heidegger não uma ruptura com a analítica existencial de *Ser e Tempo*, mas sim um seu complemento. Mas, o que importa salientar é que Vicente viu na *radical* ruptura com a metafísica da subjectividade e com o humanismo nele fundado, levada a cabo por Heidegger na *Carta Sobre o Humanismo*, a abertura de uma possibilidade de compreender a linguagem dos mitos como linguagem que não depende do homem, mas sim de um ditado projectante do ser e de, assim, fundar uma Filosofia da Mitologia.

Nesta elaboração de uma Filosofia da Mitologia Vicente faz de muitos conceitos de Heidegger uma apropriação expropriadora, que não deixa o sentido intacto, mas essa transmutação de sentido é quase sempre explícita e conscientemente assumida por Vicente, o que podemos exemplificar com a sua retomação da temática heideggeriana da diferença ontológica e do seu discurso sobre o ser.

A diferença ontológica é, para Vicente, a diferença entre o que pode ser oferecido, como ente, à consciência vigilante do homem, e o oferecer transcendente e transhumano que se dá, ocultando-se simultaneamente. Se as várias mitologias são documentos originários do ser, algumas delas estão mais perto da Fonte originária, ou seja desse domínio transcendente, obscuro e pulsional do Ser, e podem ser tomadas como aproximações legítimas ao seu oculto domínio. É a experiência religiosa primordial da presença fascinante dos deuses, como força atractiva irresistível que pode proporcionar-nos, na óptica de Vicente, uma experiência idónea do ser, como fundo oculto da realidade e inexaurível fonte de atracções.

Assim Vicente pretende corrigir Heidegger e criticar as “metáforas da luz” do discurso heideggeriano sobre o ser, como traduzindo a contaminação da compreensão heideggeriana do ser pelo racionalismo e a problemática do conhecimento⁹⁹⁴. Vicente pretende salientar, pelo contrário, a dimensão pulsional do ser, pensando-o como poder de sugestão e fascinação eróticas: Sugestor e Fascinador o Ser é simultaneamente o que projecta essências e

⁹⁹⁴ Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 374.

suscita paixões, uma potência desocultante e propositora de mundos. Porque o ser não é unicamente prodigalizador de essências, mas suscitador de paixões, o traçar do ente correspondente a cada abertura de mundo manifesta-se primariamente como um campo emocional e apenas secundariamente como desenhar de essências ou de representações.

Para Vicente, a existência humana é irresistivelmente “arrebatada” por um foco excêntrico, pelo descerramento projectante do próprio ser, que descerra em cada caso um modo de sentir-se, ou uma configuração afectiva: “Existiria mesmo uma primazia do encontrar-se afectivo no interior do ente, em relação ao prospeccionar-se projectivo do ente. O desvelamento iluminante do ente se daria, portanto, como um *stimmend Seinlassen von Seienden*, como franquia emocional do ente descoberto.”⁹⁹⁵

Os deuses da mitologia são arquétipos que manifestam forças atractivas sobre-humanas e o mundo é para Vicente pensado em termos cénicos, como teatro ritual de múltiplos desempenhos, ou “abertura de fascinação” que constitui o “onde” e “no qual” o Homem, como um ente fascinado, se vê lançado pelo poder desocultante do *Fascinator*: “O ser é o poder desocultante ou revelador... O Ser é o *fascinator* que faz irromper um espaço de desempenhos.”⁹⁹⁶

Inversamente, o Homem não é, para Vicente, um ente que possui as luzes da razão e que é capaz de alguma margem de distanciação, mas é um ser arrebatado e fascinado por um foco transcende e exterior, que o arrebatava irresistivelmente: “A ipseidade compreensiva não está em nós... esta ipseidade que traça e abre a revelação do ente é o que Heidegger dá o nome de iluminação do ser (*Lichtung des Seins*). Esta luz, este foco originário não é o *lumen naturale* da mente humana, mas, pelo contrário, é o desvelar ek-stático desse foco que permite a entrada no mundo (*Welt eingang*) do nosso ser e da nossa mente.”⁹⁹⁷

O ser é o foco fascinante que recorta o mundo sob um fundo de obscuridade e de mistério e que, por isso, se furta ele mesmo a toda a compreensão humana. Mas o ser não é apenas negativamente pensado por Vicente como não-ente -

⁹⁹⁵ *Ibidem*, 374.

⁹⁹⁶ Vicente Ferreira da Silva, “A Experiência do Divino Nos Povos Aurorais”, *Diálogo*, nº 1, 1955, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 368.

⁹⁹⁷ Vicente Ferreira da Silva, “O Homem e Sua proveniência”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 335/336.

ele é pensado positivamente, como o poder de Eros, da Noite e do Caos das Antigas Mitologias, universo nocturno e prototípico, em que forças sobre-humanas decidem o traçado do Mundo.

No entanto, afirma Vicente, esta dimensão abissal e arrebatadora do ser estaria também presente em Heidegger “Eis porque Heidegger relaciona a proximidade do Ser com a experiência do estranho, do espantoso (*Ungeheure*), desde que essa experiência nos remete ao Poder selvagem e incalculável que comanda a instrução dos mundos.”⁹⁹⁸

Podemos, segundo Vicente pressupor o Ser como “um puro foco fascinante”, “poder mágico-encantatório”, e simultaneamente “domínio tendencioso e ameaçador” que dita tendenciosa e arbitrariamente a posição e destruição dos mundos. É esta dupla faceta do *tremendum* e fascinante inerente a toda a experiência originária do sagrado, que nos revela o Ser como o incompreensível e infundado fundamento, ou *Ab-grund*.

Vicente pensa a temática do humanismo a partir da contradição entre cristianismo e paganismo: o enfrentamento com esta temática tão importante na poesia de língua portuguesa mostra que a crítica histórica de Vicente fixou a sua atenção numa questão crucial da nossa tradição poética e reconheceu a sua originariedade.

Efectivamente, esta temática ocorre já em Camões: na Lírica Camoniana emerge uma nova imagem de mundo, que Eduardo Lourenço em *Poesia e Metafísica*⁹⁹⁹ torna patente, como um mundo contraditório, dilacerado pela “cega e clarividente pulsão da vida que outrora o paganismo encarnava no Deus Pã” e o “Mediador por excelência, o Deus-homem e o homem-Deus estendido na cruz da vida”.

Em Camões o recurso à mitologia não é, como em muitos humanistas, um mero recurso estilístico, mas o trazer à presença um sentimento cósmico e religioso da vida que se reconhece como força sagrada e erótica, de que Vénus é um dos nomes possíveis, e as múltiplas aparências belas a sedução sensível. Contudo, esta sensualidade pagã corre ao lado de uma religiosidade cristã que torna patente a miséria da condição humana e o desejo de redenção

⁹⁹⁸ Vicente Ferreira da Silva, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, 375.

⁹⁹⁹ Eduardo Lourenço, *Poesia e Metafísica*, Lisboa, 2002, 10.

num outro mundo do espírito. O sentimento da impossibilidade de conciliar estes dois mundos anima todo o poema *Babel e Sião* e aí aparece como recusa em misturar dois cantos líricos tão distintos¹⁰⁰⁰.

Na poesia portuguesa do século XX esta temática é retomada de modo original. Alguns destes autores, familiarizados com o tema nietzschiano da morte de Deus, que interpretam como o anúncio do eclipse do catolicismo instituído, apelam a um renascimento dum sentimento religioso, que se traduz na sua obra pela exploração de temáticas, por vezes ligadas ao culto pagão da natureza, por vezes a temas cristãos, como a Natividade, o Paraíso e o Inferno, a Crucificação.

Guiados por uma filosofia panteísta, estes poetas levam a cabo uma interpretação heterodoxa do cristianismo, agora tomado não como religião revelada, mas como mais uma religião natural ou cultural (embora de carácter superior), que expressa uma aspiração da própria natureza. O Cristo histórico é, para estes autores, uma figura mítica e simbólica, associada a um desejo de reintegração e de redenção já não apenas humana, mas universal, isto é, cósmica.

É esta dupla matriz religiosa, cuja reconciliação Teixeira de Pascoaes, o fundador da Nova Renascença, anuncia no poema *Jesus e Pã*, que igualmente anima de modos diversos algumas das obras de Guerra Junqueiro, Raul Brandão, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e da poesia de Dora Ferreira da Silva. Relativamente à singularidade desta Renascença Portuguesa que pretende defender, Teixeira de Pascoaes afirma: “O nosso povo [...] concebeu a ideia-sentimento, fonte da nova e verdadeira Renascença, pois a Renascença Italiana, de que Goethe, Wagner e Nietzsche são descendentes, é obra individual de alguns artistas de génio e não realizou a fundo a fusão perfeita e viva do Paganismo com o Cristianismo, dado o carácter exclusivamente pagão dos italianos.”¹⁰⁰¹

A crítica de Vicente a este tema da reconciliação entre paganismo e cristianismo, relançado na cultura portuguesa e brasileira contemporâneas, mostra que ele reconheceu o carácter originário desta temática, mas que pretende pensar mais radicalmente esse novo sentimento do divino. Em

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, 17-35.

¹⁰⁰¹ Teixeira de Pascoaes, “Ainda o Saudosismo e a Renascença”, in *A Águia*, II série, nº 12, 1912, 187.

Vicente, o desvelamento do ser é manifestação do divino, não como presença constante, mas como experiência do abismo do tempo: trata-se do esquecimento dos deuses em fuga, que se retiraram do mundo e do pressentimento dum novo início, de contornos indefinidos.

Por outro lado, vimos que o anúncio deste novo início deve ser correlacionado com a sua apologia do humanismo renascentista. Vicente reconhece implicitamente, a sua pertença a essa tradição humanista que em Portugal (e em seguida no Brasil) teve uma importantíssima expressão na poesia renascentista e na retórica do período barroco e foi, no século XX, recuperada pela Nova Renascença de Pascoaes, projectando-se no pensamento poético contemporâneo de língua portuguesa.

A posição de Vicente relativa ao humanismo aproxima-se na realidade mais da de Grassi e da de Teixeira de Pascoaes do que da de Heidegger, uma vez que, com a sua distinção entre um período de apogeu e de decadência da tradição humanista, ele visa na realidade dois tipos de humanismo diferentes, um de matriz francesa racionalista e cartesiana, que estaria na génese do homem unidimensional da técnica, outro de matriz poética e retórica e de origem italiana que estaria na génese do ideal do homem proteico que Vicente, tal como Grassi e Teixeira de Pascoaes, aceitava como herança a preservar.

Este ponto de vista é directamente confirmado por Ernesto Grassi que, em *Recordação e Metáfora*, recordando Vicente Ferreira da Silva por ocasião da sua morte, afirma: “Vicente era solidário com o seu povo de raças diversas que se fundem, entretanto, num só foco e cujos estratos profundos têm uma expressão telúrica, constatável em seus usos e costumes. Sentia-se, por outro lado, um representante daquela linha de pensamento que no Ocidente foi defendida por G.B. Vico, Schelling e finalmente pelo existencialismo.”¹⁰⁰² Se tivermos em mente que, para Grassi, Vico fora o expoente máximo do humanismo italiano e aquele que lhe deu um sólido fundamento filosófico, podemos concluir que o filósofo italiano não tinha qualquer dúvida em filiar Vicente nesta corrente humanista e em testemunhar a consciência de Vicente de pertença a essa mesma tradição.

Efectivamente, se estivermos dispostos a rever as nossas categorias históricas e acima de tudo questionar as noções de humanismo, e a sua identificação

¹⁰⁰² Ernesto Grassi, “Recordação e Metáfora”, in *Convivium*, Maio-Junho de 1972, 203.

com a descoberta do homem e das suas capacidades antropomórficas, mas aceitarmos com Grassi que a tradição humanista, fundada na relação com os autores da Antiguidade, no culto da poesia e da retórica, traz para primeiro plano a questão da linguagem, vendo na linguagem poética e metafórica, o lugar de desvendamento do ser, não teremos problemas em integrar Vicente Ferreira da Silva nessa tradição.

De facto Vicente retoma a tese de Grassi de que o humanismo que dominou o pensamento italiano no Renascimento, e se prologou na época do barroco e do maneirismo até Vico, irradiando também para Portugal, e com a qual Descartes rompe explicitamente no Discurso do Método, tem um significado filosófico absolutamente decisivo e abre um campo especulativo de grande interesse para o pensamento contemporâneo. É preciso ainda sublinhar que Vicente identifica mesmo essa tradição humanista como uma matriz fundamental do Ocidente.

A obra escrita por Vicente após o encontro com “o segundo Heidegger” é, pois uma tradução autêntica: nela ecoam múltiplas vozes e se estabelece um verdadeiro diálogo¹⁰⁰³, no qual a tradição humanista tem um importante papel.

Se este diálogo nem sempre atingiu o equilíbrio de uma perfeita harmonia, ele abriu uma nova via de acesso ao pensamento de Heidegger e tem, pela sua singularidade e pelo seu carácter originário, o carácter de um *Ereignis*, de um “acontecimento propício” onde acontece um novo desvelamento do ser.

¹⁰⁰³ Sobre a tradução como diálogo, onde ecoam múltiplas vozes, cf. comunicação de Irene Borges-Duarte ao Congresso de Lausanne (*Idem*, “El idioma de la interpretación: Kant en los Beiträge”, in *Heideggers Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main, 2009, 153-170): El taller-atelier de traducción es seguramente el mas sensible ámbito de la experiencia dialógica del pensar. En él, no solo se trata de leer y entender lo que un original dice, sino, además, de hallar su *logos*-articulación e encaje – explicitando en outro idioma lo a menudo solo implícito e impeliendo lo percebido *haci esse espaço intermédio – inbterpres* – en el que lo dicho resuena, aún sin fijar-se en una formulación definitiva, como en un hueco de múltiplos acordes que, vagando, al fin se despejam. Esse despejar-se “ahí” significa un singular *encuentro de voces[...]*.

Conclusão - A tradução como viagem entre diferentes margens

1. A história das traduções portuguesas de filosofia e a decisão pelo futuro da língua

O significativo atraso da tradução filosófica em língua portuguesa significou que o nosso país acompanhou com um importante desfasamento de cerca de dois séculos um dos aspectos fundamentais da modernidade europeia: a utilização das línguas nacionais para a comunicação científica e filosófica.¹⁰⁰⁴

Este atraso de dois séculos na adopção dum movimento regular de tradução teve como consequência o nosso desfasamento em relação à filosofia moderna, que se produzia nas diversas línguas europeias, constituindo-se como um importante factor de impedimento à investigação de novos problemas filosóficos.

Todavia, se tivermos em conta que a ausência de tradução da filosofia europeia coincidiu com a extinção ou com a existência precária do ensino da filosofia nas universidades, teremos que interrogar-nos sobre o significado desta coincidência e seremos conduzidos a ver nestes dois factos da nossa história um mesmo e único fenómeno mais abrangente: trata-se da ruptura com a tradição filosófica, que não mais pôde transmitir-se a partir do conhecimento directo dos textos e da discussão dos problemas levantados pela sua interpretação. Tratou-se da perda crescente de conexão com a própria história da filosofia e os grandes textos que constituem referências indispensáveis para a constituição de uma tradição, designadamente os grandes textos da filosofia grega.

Como acima vimos, apesar da ordem para que os professores dos Colégios não se afastassem em caso algum da doutrina de Aristóteles, na realidade os pensadores da Segunda Escolástica fizeram uma releitura de Aristóteles, visando adaptá-lo ao espírito humanista em vigor, como também aos novos problema éticos, político-jurídicos emergentes do novo mundo, criados pelos descobrimentos, pela expansão ibérica e pela colonização, assim como pela difusão do cristianismo num grande diversidade de contextos culturais. Daqui emergiu uma reflexão sobre a retórica (lógica tópica de Pedro da Fonseca) uma filosofia política, uma filosofia do direito e uma filosofia da história (Luís de Molina) originais.

¹⁰⁰⁴ Cf. Apêndice 1 do presente trabalho, „Traduções de Filosofia em língua portuguesa até 1959”.

A extinção administrativa desta tradição, assim como a inexistência de traduções portuguesas dos textos latinos dos autores da Segunda Escolástica foram um sério obstáculo à transmissão e à actualização de uma tradição humanista que teve grande importância na Europa e que em Portugal representou um momento de genuíno questionamento filosófico.

Esta tradição, entendida no sentido que Grassi lhe dá de uma tradição filosófica que se distingue do racionalismo da filosofia moderna pela primazia dada não aos problemas do conhecimento, mas à linguagem poética e retórica e à reflexão sobre as criações linguísticas do homem, como a política, o direito e a moral, esteve efectivamente presente em Portugal, tendo marcado decisivamente a língua e a cultura portuguesas, através da obra retórica do P.e António Vieira, considerada até hoje uma obra modelar de utilização da língua. Sobre a influência desta tradição retórica pode alguma coisa inferir-se do facto de o primeiro autor traduzido para língua portuguesa ter sido Cícero.¹⁰⁰⁵

No entanto, a ausência de tradução dos textos latinos da Segunda Escolástica implicou quer a interrupção deste diálogo com a filosofia grega (Aristóteles), quer a impossibilidade de actualização desta tradição por confronto com os autores da filosofia moderna, ou de discussão e contestação dos seus pressupostos filosóficos. Toda a polémica que marcou a entrada da filosofia moderna em Portugal se centrou em questões relacionadas com o método de ensino.

Esta tradição, que entra em fase agonizante após a Reforma Pombalina, não deixa, no entanto, de se misturar de forma ecléctica com a apropriação da filosofia moderna e contemporânea, importadas, quase sempre, através de traduções francesas - o que ilustra de forma notável a tese heideggeriana de que uma tradição morta não deixa de actuar na cultura e determinar o pensamento, só que tal ocorre de forma inconsciente.

Sobre esta importação exclusiva da filosofia através das traduções francesas que perdurou até ao início do século XX, tivemos ocasião de demonstrar, na sequência das lúcidas observações de Antero de Quental, que ela nos colocou sob a alçada de decisões alheias relativamente ao que é importante ler, e induziu à importação superficial de modas filosóficas, como foi o caso do

¹⁰⁰⁵ Cf. As traduções de Cícero no período pombalino no cap. A do Apêndice 1.

positivismo, e a um mimetismo cultural sintomático da renúncia ao pensar por si mesmo que é essencialmente a filosofia.

A oposição ao monopólio cultural francês e ao domínio exclusivo das suas fontes emergiu com Antero de Quental, que representou um sério esforço no sentido de uma abertura mais global à cultura europeia, e sobretudo de recuperação da conexão com os centros do pensamento filosófico que entretanto se tinham há muito deslocado para a Alemanha. Mais importante é sublinhar que o diálogo de Antero com a filosofia alemã contribuiu largamente para difundir a discussão de temas e problemas metafísicos, com repercussões na poesia, na literatura e na cultura portuguesa em geral.

A consciência de Antero da importância da tradução filosófica foi um caso isolado no século XIX, mas haveria de frutificar no início do movimento de tradução filosófica regular no período da Primeira República¹⁰⁰⁶: podemos aí destacar quer o número elevado de traduções de filosofia grega, quer a tradução de autores alemães que tiveram uma importante influência na literatura portuguesa do tempo, como Schopenhauer e Nietzsche.

A recepção de Heidegger em língua portuguesa¹⁰⁰⁷ foi feita em condições muito mais favoráveis do que ocorrera com a restante filosofia do idealismo alemão, porque realizada já num período em que quer em Portugal, quer no Brasil se encontrava já abalado o monopólio cultural francês, com o início das traduções portuguesas de filosofia e com a ligação a outros centros universitários europeus: sublinhemos que em Portugal um sistema de bolsas possibilitava o contacto com importantes centros universitários, designadamente na Alemanha e que no Brasil a Revista Ocidente difundia a influência da cultura alemã.

Com efeito, uma autêntica apropriação da obra de um autor que se situa noutra horizonte histórico-linguístico exige, como condição prévia, um movimento em direcção a essa “abertura” no qual essa obra se inscreve e a partir do qual deve ser compreendida.

Esta breve sinopse da história das traduções portuguesas de filosofia não pode deixar de salientar alguns aspectos significativos: a inexistente tradução portuguesa dos textos latinos da escolástica peninsular, o facto do monopólio

¹⁰⁰⁶ Cf. Cap. C do Apêndice 1.

¹⁰⁰⁷ Cf. Apêndice 2, “Cronologia da recepção de Heidegger em língua portuguesa”.

cultural francês estar associado à ausência de tradução portuguesa de filosofia, e em terceiro lugar o facto de o deslocamento da atenção em relação a outras fontes do pensamento europeu, designadamente alemãs, ter estimulado o início do movimento de tradução.

Para apreendermos verdadeiramente o significado desse atraso de quase dois séculos na adopção dum ritmo mais ou menos regular de tradução filosófica em língua portuguesa, assim como das opções de tradução que foram tomadas, podemos tomar como ponto de partida a afirmação de Heidegger em *Der Ister* de que na decisão de traduzir os grandes poetas e os grandes pensadores, assim como na escolha de qual a língua estrangeira que vamos aprender, joga-se na realidade, uma decisão fundamental sobre o destino da nossa própria língua: “A decisão, que assim acontece na escolha da língua estrangeira, é na verdade uma decisão sobre a nossa própria língua, nomeadamente a decisão sobre se nós também só usamos a própria língua como instrumento técnico ou se a valorizamos como oculto altar que, pertencendo ao ser, conserva em si a essência do homem.”¹⁰⁰⁸

Assim, a efectiva decisão da tradução dos grandes autores não é, na realidade, uma decisão que nos coloca no âmbito dum pensamento estrangeiro, mas, muito pelo contrário, uma decisão que diz respeito ao futuro da nossa própria língua e à sua efectiva vigência histórica, como língua em que se joga e se decide o destino do ser e do pensar do homem.

2. A interpretação como tradução apropriada.

Relativamente à recepção de Heidegger, estes pensadores portugueses e brasileiros não procuraram a coincidência com um suposto sentido absoluto da obra, mas fizeram dela uma apropriação a partir de diferentes núcleos temáticos e questões filosóficas diversas, que permitiram distintas direcções interpretativas.

Esta diversidade de interpretações confirma, antes de mais, aquela indicação de Gadamer relativamente aos textos de Heidegger, como exemplificativos do

¹⁰⁰⁸ “Die Entscheidung, die so bei der Wahl der fremden Sprachen fällt, ist in Wahrheit eine Entscheidung über unsere eigene Sprache, die Entscheidung nämlich, ob wir auch die eigene Sprache nur als ein technisches Instrument gebrauchen oder sie als den verborgenen Schrein würdigen, der, zum Sein gehörig, das Wesen des Menschen in sich verwahrt.”, HHI,GA 53, 81

conceito hermenêutico de “texto”, como comunicação escrita capaz de radicalizar a negatividade da experiência hermenêutica. Como tivemos ocasião de referir, Gadamer salientava que a linguagem hermética dos textos heideggerianos, cuja interpretação se revela particularmente polémica, tem como função fazer com que essa negatividade inscrita na experiência hermenêutica do texto abra aos seus leitores uma via de acesso à questão do Ser, acesso que, segundo Heidegger, seria sistematicamente obstruído pela linguagem decaída da tradição metafísica.

O rigor na interpretação e a fidelidade ao sentido de um tal discurso, a que cabe, de forma eminente, o conceito hermenêutico de “texto”, não é aceder à sua verdade intemporal - empresa impossível e condenada ao fracasso - mas aceder ao horizonte de interrogação no interior do qual se pode determinar a sua orientação semântica.

Ora, nós pudemos constatar que as interpretações portuguesas e brasileiras de Heidegger no período considerado superaram as distorções iniciais advenientes da mediação francófona, encaminhando-se no sentido da sua adequada compreensão: efectivamente, uma interpretação inicial existencialista e humanista de Heidegger, que o aproximava do existencialismo de Sartre foi sendo corrigida com o progressivo acesso às publicações das suas obras posteriores, alcançando-se uma compreensão da sua obra como um percurso com diversas etapas, unificado pela questão do ser e da linguagem.

Desde logo, da análise das traduções feitas no período em apreço ressalta que uma das primeiras traduções realizadas quer no Brasil quer em Portugal foi a da *Carta Sobre o Humanismo*,¹⁰⁰⁹ obra que não podia deixar de corrigir num público mais vasto de não especialistas a interpretação humanista e existencialista de Heidegger, assim como suscitar grande interesse dado o facto de a linguagem poética aí se ver elevada a linguagem originária, o que vai de encontro à nossa própria tradição.

Mas, se é a experiência hermenêutica do texto que, pela sua intrínseca negatividade, pode fazer emergir a questão, enquanto tal, não basta no entanto que um texto se torne objecto de interpretação pondo uma questão ao

¹⁰⁰⁹ *Carta Sobre o Humanismo*, trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro, 1966, trad. de Arnaldo Stein, Lisboa, 1973.

intérprete. É ainda necessário, para compreender adequadamente um texto, compreender esta questão, ganhando um horizonte de interrogação, a partir daquilo que está para cá do texto, isto é, a partir da situação hermenêutica do intérprete.

É este horizonte de interrogação enraizado na situação hermenêutica do intérprete, que nós podemos constatar nestes pensadores portugueses e brasileiros: a questão do ser e da linguagem foi por eles articulada com a preocupação pelo próprio contexto cultural, e desenvolvida em conexão com temas emergentes no contexto do seu presente histórico.

Como Heidegger explicou nas *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, toda a investigação relativamente à história da filosofia deve estar conectada com a preocupação com o presente histórico, traduzindo no plano da actividade teórica o cuidado do homem pelo seu mundo. É este cuidado pelo seu mundo que podemos surpreender em quase todos estes comentadores de Heidegger em língua portuguesa : a preocupação com os problemas do direito, da educação e da criação literária marcaram a primeira recepção de Heidegger, mostrando de que modo a analítica existencial de *Ser e Tempo* podia contribuir para resolver problemas em aberto na cultura portuguesa; numa segunda fase, a ruptura do segundo Heidegger com a metafísica da subjectividade e a concepção heideggeriana da primazia da linguagem poética como pôr-se-em- obra da verdade do ser permitiram uma nova reflexão sobre a religião e os mitos, problemas que marcavam já uma presença viva na cultura brasileira e na tradição poética portuguesa¹⁰¹⁰; a reflexão sobre a importância da acção nas suas várias dimensões ética, política e estética, já lançada na filosofia brasileira alcançou nova elaboração na sua relação com a temática heideggeriana da finitude ontológica e constituiu-se como ponto de vista hermenêutico e crítico sobre a ontologia de Heidegger.

No entanto, como também demonstrou Gadamer, esse horizonte de interrogação enraizado no presente histórico tem de ser alargado, num movimento de retorno à tradição em que o texto necessariamente se inscreve: ao opor uma questão ao texto, nós vamos necessariamente para lá do texto,

¹⁰¹⁰ Cf. Teixeira de Pascoaes, *Os Poetas Lusíadas*, Porto, 1919, e ainda Eduardo Lourenço *Poesia e Metafísica*, Lisboa, 2002.

em direcção à interrogação à qual ele se apresenta como resposta e que admite necessariamente outras respostas, remetendo para outros textos.

Esse horizonte de interrogação que está para além do texto só pode ser ganho num movimento de retorno à tradição em que ele se inscreve e este retorno à tradição afigura-se para Gadamer essencial, pois é, como vimos, esse encontro com a tradição que pode rectificar os preconceitos negativos e puramente subjectivos que o intérprete necessariamente leva consigo e que se introduzem sub-repticiamente no trabalho hermenêutico, desfigurando o texto que há que interpretar, e atraindo o seu sentido.

Delfim Santos apresentou-se-nos, a certo momento do seu comentário ao pensamento de Heidegger, como um exemplo particularmente significativo destes preconceitos subjectivos, que se introduzem no trabalho hermenêutico. Expressando a sua preocupação por um programa humanista de compreensão do homem afirma em *Fundamentação Existencial da Pedagogia*: “A tendência desantropomorfizante do pensamento ocidental, a partir do Renascimento, é só parcialmente válida. Ela pretendeu impedir a transposição do humano na natureza. Não pode contestar-se a fecundidade e a importância de tal programa; o que é radicalmente contestável é a situação inversa que realizou: a transposição da natureza no humano.”¹⁰¹¹

Esta preocupação de Delfim Santos pela “antropomorfização” do homem projectou-se sobre a sua compreensão de Heidegger, produzindo uma compreensão distorcida de *Ser e Tempo*, o que pode ser constatado pela leitura dos seus artigos atrás referidos¹⁰¹² “Heidegger” e “Temática Existencial” de 1950. Se tivermos em conta que este último artigo foi publicado já depois da *Carta Sobre o Humanismo* de 1946, assim como a ressonância que um tal texto teve em toda a Europa, teremos de considerar que a sua interpretação da filosofia heideggeriana como uma antropologia e um humanismo não é uma distração, mas uma “queda” no ecletismo e na apreensão inapropriada que caracterizou a recepção portuguesa da filosofia moderna e contemporânea.

Este curioso exemplo de projecção do próprio horizonte hermenêutico sobre a coisa a interpretar ficará mais claro se atendermos à crítica às tendências

¹⁰¹¹ Delfim Santos, *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, Lisboa, Gráfica Lisbonense, 1946, in *Obras Completas*, II, Lisboa, 1982, 439.

¹⁰¹² Cf. as referências a estes artigos no capítulo II da segunda parte deste trabalho, 270/271.

positivistas presentes na cultura portuguesa, a que Delfim Santos, contrapõe uma compreensão humanista da cultura, claramente expressa no artigo “Humanismo e Cultura”: “Se definirmos o humanismo como processo de revelação do humano no homem temos de concluir que não há cultura sem uma base humanista que lhe sirva de suporte. Uma cultura que não tenha um conceito de humanismo a defender, é uma cultura sem fundamento, e uma cultura sem fundamento não merece ser chamada de cultura.”¹⁰¹³

Este “preconceito” humanista de Delfim Santos assume um significado relevante, porque se relaciona com essa difícil e não apropriada relação com a tradição filosófica mais antiga e enraizada na cultura portuguesa.

A mistura apressada e inconsciente dos dois horizontes hermenêuticos (o do texto e do seu intérprete) é expressamente proibida por Heidegger - tanto quanto a pura e simples negação e exclusão - como inadequadas a uma autêntica apropriação: “Pois, à partida, onde o estrangeiro é conhecido e reconhecido na sua essencial oposição subsiste a possibilidade da autêntica relação, e por isso, da apropriação que não é uma simples mistura, mas diferenciação articuladora; onde, pelo contrário, só subsiste o repelir o estrangeiro ou até o destruí-lo perdem-se simultaneamente a possibilidade de ir através do estrangeiro e a de regressar ao próprio, sendo assim o “si mesmo” também perdido.”¹⁰¹⁴

O reconhecimento da contradição entre o humanismo, entendido como antropocentrismo, e a filosofia heideggeriana foi protagonizado por Vicente Ferreira da Silva que, fundamentando-se numa leitura atenta da *Carta sobre o Humanismo* e reconhecendo a importância central desta obra, estava em condições de rectificar aquela má interpretação de Delfim Santos.

Podemos concluir que a interpretação dos textos de Heidegger teve ela mesma o carácter de um acontecer, apresentando-se como uma tarefa inconclusa e aberta. Trazendo o sentido da obra de Heidegger para o presente vivo do diálogo em língua portuguesa, os seus comentadores portugueses e brasileiros

¹⁰¹³ Delfim Santos, “Humanismo e Cultura”, *Diário Popular*, 13 de Maio de 1943, in *Obras Completas*, tomo III, Lisboa, 1982, 341.

¹⁰¹⁴ „Denn erst dort, wo das Fremde in seiner wesenhaften Gegensätzlichkeit erkannt und anerkannt ist, besteht die Möglichkeit der echten Beziehung, und d.h., der Einigung, die nicht wirre Vernichtung, sondern fùgende Unterscheidung ist. Wo es dagegen nur dabei bleibt, das Fremde zurückzuweisen oder gar zu vernichten, geht notwendig die Möglichkeit des Durchgangs durch das Fremde und damit die Möglichkeit der Heimkehr ins Eigene und damit dieses selbst verloren.“, HHI, GA 53, 67/68.

introduziram-na no movimento dialéctico da questão e da resposta, que é a essência do trabalho hermenêutico, movimento que se revela ele mesmo capaz de produzir uma amplificação e uma recriação do sentido do texto.

O que aqui parece, no entanto, indispensável sublinhar é que estas interpretações portuguesas e brasileiras de Heidegger permitem confirmar que toda a grande obra precisa de ser traduzida e essa necessidade de tradução é intrínseca à obra mesmo, como explicitação de possibilidades de sentido que ela contém, mas que ainda não foram expressas.

Uma verdadeira apropriação apropria-se dessas possibilidades, desenvolvendo-as na interpretação – não o faz porém arbitrariamente, mas de acordo com o que de certo modo lhe está já prescrito pelo seu próprio horizonte histórico-linguístico.

Podemos pois concluir que se a tradução da obra de Heidegger para as várias línguas abriu as múltiplas perspectivas e desdobrou as suas possibilidades de sentido, tal ocorreu também em Portugal e no Brasil, embora talvez sem alcançar a ressonância doutras interpretações em línguas em que a tradução de filosofia está há muito solidamente implantada.

Não podemos, porém, deixar de concluir que os passos dados na tradução e no comentário da obra de Heidegger significaram uma possibilidade de clarificar e desenvolver a própria língua portuguesa, pois é sempre “através da discussão com aquilo que é estrangeiro”¹⁰¹⁵, que nós alargamos as possibilidades da própria língua.

De facto, pensamos poder afirmar que os comentários à obra de Heidegger escaparam à queda no desterro (*Bodenlosigkeit*), da repetição mecânica de teorias e conceitos, desterro que entre nós assumiu no passado demasiadas vezes a forma da importação dogmática das “modas filosóficas” e da mais avulsa e superficial publicitação, quando não a da simples e administrativa imposição. A leitura directa da obra de Heidegger em alemão levada a cabo por estes intérpretes e a elaboração e fundamentação de diversos pontos de vista compreensíveis em língua portuguesa enriqueceram o nosso repertório linguístico e abriram novas possibilidades de questionamento a maneiras há muito instaladas e habituais de pensar.

¹⁰¹⁵ “Das Übersetzen ist vielmehr eine Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden.”, *HFI*, GA 53, 80.

Pudemos ainda ver que estes diversos pontos de vista interpretativos da filosofia de Heidegger constituíram diversas modalidades de tradução do seu pensamento para o contexto histórico-linguístico português e brasileiro. Assim, a habitual separação entre tradução e interpretação deve ser, de acordo com os pressupostos hermenêuticos de que partimos, e que pudemos confirmar recorrendo aos textos, secundarizada face ao reconhecimento de que uma interpretação é necessariamente uma tradução para um outro contexto, não essencialmente porque se trate duma transposição para outra língua (o que é aqui o caso) mas porque entre o presente da obra e o presente da sua leitura e interpretação existe um inevitável desfasamento: “Não há em geral nenhuma tradução no sentido de que a palavra de uma língua poderia ou deveria ser trazida à concordância com a palavra da outra. Esta impossibilidade não deve, contudo, conduzir à desvalorização da tradução como um simples fracassar. Pelo contrário: a tradução pode até mesmo por isso trazer à luz conexões que na verdade existem na língua traduzida, mas não foram expressas. A partir daqui reconhecemos que cada tradução tem que ser uma interpretação. Mas, ao mesmo tempo, é válido o contrário: *cada interpretação e tudo o que se encontra ao seu serviço são um traduzir.*”¹⁰¹⁶

3. A tradição humanista e a tradução filosófica

No curso sobre Parménides do semestre de Inverno de 1942/43 Heidegger aborda a questão do humanismo em conexão com a temática da tradução.

Na perspectiva de Heidegger, os romanos traduziram a filosofia grega a partir da experiência histórica do *Imperium*, isto, é do *comandare* e *imperare* sobre povos distintos, impondo-lhes o estado de sujeição da *pax romana*, através da lei e da justiça romanas. É esta experiência do *comandare* e *regere* que determina a tradução de *aletheia* como *veritas*, entendida como justeza e rectidão do enunciado, que deriva dum correcto uso da razão.

¹⁰¹⁶ Es gibt überhaupt keine Übersetzung in dem Sinne, daß das Wort der einen Sprache mit dem Wort der anderen zur Deckung gebracht werden könnte oder auch dürfte. Diese Unmöglichkeit soll jedoch wiederum nicht dazu verleiten, die Übersetzung im Sinne eines bloßen Versagens abzuwerten. Im Gegenteil: Die Übersetzung kann sogar Zusammenhänge ans Licht bringen, die in der übersetzten Sprache zwar liegen, aber nicht herausgelegt sind. Hieraus erkennen wir, daß jedes Übersetzen ein Auslegen sein muß. Zugleich gilt aber auch das Umgekehrte: Jede Auslegung und alles, was in ihrem Dienst steht, ist ein Übersetzen.“, *HHI*, GA 53, 75.

O Humanismo, identificado com a Renascença Italiana, seria essencialmente o retomar desta interpretação latina do pensamento grego originário, tradução responsável pela mutação histórica da essência da verdade, e pelo desterro do pensamento ocidental. A Renascença Italiana e o humanismo estariam, pois, essencialmente ligados ao relançar deste acontecimento histórico fundamental e, nessa medida, teriam projectado a moderna metafísica da subjectividade, que veio a interpretar a verdade como atributo da razão calculadora e da vontade de poder.

É neste mesmo sentido que Heidegger critica Nietzsche, atribuindo-lhe uma interpretação romana dos gregos, fundada em Burckhardt, cujo pensamento histórico estaria sob a influência do renascimento italiano, e, por isso, pensaria a história sob o fundamento de três potências: o Estado, a religião e a cultura.¹⁰¹⁷

No entanto, é na *Carta sobre o Humanismo* que o humanismo é trazido para o lugar de questão central e posto em correlação com a apropriação não originária, isto é deformadora e descontextualizada dos conceitos gregos, designadamente do conceito grego de “*paideia*”, que veio a ser traduzida por *Humanitas* e, assim, identificada com os *studia humanitatis*: “Somente na época da república romana, *humanitas* é, pela primeira vez, expressamente pensada e visada, sob este nome. Contrapõe-se o *homo humanus* ao *homo barbarus*. O *homo humanus* é aqui o romano que eleva e enobrece a *virtus romana* através da “incorporação” da *paideia* herdada dos gregos [...] Em Roma, encontramos o primeiro humanismo. Ele permanece, por isso, em sua essência, um fenómeno especificamente romano, que emana do encontro da romanidade com a cultura do helenismo. A assim chamada Renascença dos séculos XIV e XV em Itália é uma *renascentia humanitatis* [...] também o *homo romanus* do Renascimento está numa oposição com o *homo barbarus*. Todavia, o in-humano é agora o assim chamado barbarismo da Escolástica Gótica da Idade Média. À compreensão histórica do humanismo pertence por isso um *studia humanitatis*, que de uma certa maneira retoma a Antiguidade e

¹⁰¹⁷ “Burckhardt betrachtet das Griechentum in Hinblick auf die „griechische Kulturgeschichte“. Damit meint er „die Geschichte des griechischen Geistes“. Die Begriffe des „Geistes“ und der „Kultur“ sind wie immer man sie immer auch umgrenzen mag, Vorstellungen des neuzeitlichen Denkens. Jakob Burckhardt hat diesen Vorstellungen aus dem Blick auf die von ihm entdeckte „italienische Renaissance“ ein besonderes Gepräge gegeben. Auf diesem Weg fließen wesentlich römische und romanische und neuzeitliche Begriffe in das Geschichtsdenken J. Burckhardts ein. Burckhardt denkt das Ganze der Geschichte nach den drei “Potenzen”: „Staat“, „Religion“ und „Kultur.“, P, GA 54, 134/135.

assim respectivamente também se transforma num renascimento da greicidade. Isto mostra-se no neo-humanismo do século XVIII que foi entre nós sustentado por Winckelmann, Goethe e Schiller. Hölderlin, pelo contrário, não pertence ao humanismo, e isto porque ele pensa o destino da essência do homem de uma maneira mais originária do que esse humanismo o permite.”¹⁰¹⁸

Da mesma maneira, na perspectiva de Heidegger, na tradução latina de ζῷον λόγον ἔχον por *animal rationale* não há uma inofensiva tradução, mas uma tradução que implica uma interpretação metafísica da essência do homem: esta tradução visa determinar a especificidade do ente humano relativamente aos outros entes, e, assim, lançou o Ocidente numa arrogante afirmação da humanidade do homem, apostada no esquecimento do ser.

Pelo contrário, Hölderlin que, como referimos, é para Heidegger o modelo de tradução autêntica, representa a possibilidade de um acesso ao sentido originário dos termos gregos, pelo facto de evitar a mediação das traduções latinas, pondo os textos gregos em correlação imediata com a língua alemã.

Franco Volpi em *O Problema da intraduzibilidade e a romanidade filosófica* não contesta esta intenção de ir directamente aos gregos, evitando a mediação das traduções latinas, que é em si mesma legítima, mas sim a tentativa de subalternizar o latim e as línguas latinas como línguas filosóficas, interrogando-se sobre o sentido da contiguidade desta posição do filósofo alemão com a desvalorização da romanidade típica do pangermanismo.¹⁰¹⁹

Efectivamente, esta crítica de Heidegger às traduções latinas da filosofia grega, apesar de focar alguns aspectos pertinentes, ignora a preocupação de rigor

¹⁰¹⁸ Ausdrücklich unter ihrem Namen wird die *Humanitas* zum ersten Mal bedacht und erstrebt in der Zeit der römischen Republik. Der *homo humanus* setzt sich dem *homo barbarus* entgegen. Der *homo humanus* ist hier der Römer, der die römische *virtus* erhöht und veredelt durch die „Einverleibung“ der von den Griechen übernommenen *παιδεία*. [...] In Rom begegnen wir dem ersten Humanismus. Er bleibt daher im Wesen eine spezifisch römische Erscheinung, die aus der Begegnung des Römertums mit der Bildung des späten Griechentums entspringt. Die sogenannte Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts in Italien ist eine *renascentia romanitatis* [...] Auch der *homo romanus* der Renaissance steht in einem Gegensatz zum *homo barbarus*. Aber das In-humane ist jetzt die vermeintliche Barbarei der gotischen Scholastik des Mittelalters. Zum historisch verstandenen Humanismus gehört deshalb stets ein *studium humanitatis*, das in einer bestimmten Weise auf das Altertums zurückgreift und so jeweils auch zu einer Wiederbelebung des Griechentums wird. Das zeigt sich im Neuhumanismus des 18. Jahrhunderts bei uns, der durch Winckelmann, Goethe und Schiller getragen ist. Hölderlin dagegen gehört nicht in den „Humanismus“ und zwar deshalb, weil er das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher denkt, als dieser „Humanismus“ es vermag.“, *Buh*, GA 9, 320.

¹⁰¹⁹ Franco Volpi sublinha que esta posição de Heidegger relativamente ao latim contradiz uma multiplicidade de referências latinas de *Ser e Tempo* (Séneca e Santo Agostinho) e aparece pela primeira vez nas obras dos anos 30 em sincronia com o pangermanismo. Cf. Franco Volpi, “El Problema de la Intraducibilidad y la romanidad filosófica.”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, 540-541.

filológico dos renascentistas e o significado que os humanistas atribuíam à filologia. Como demonstrou Grassi em *Verteidigung des Individuellen Lebens* a primazia do problema da linguagem atravessa todo o humanismo italiano, em ligação com a tarefa de tradução para o Latim dos textos gregos e conduz ao papel central da filologia. Segundo Grassi, no domínio da filologia os renascentistas levam a cabo uma revolução relativamente ao saber medieval tão radical como aquela que foi levada a cabo no domínio das modernas ciências da natureza. Efectivamente, contrariamente aos medievais, que abordavam os textos da antiguidade, na expectativa de aí encontrar uma confirmação do cristianismo, os renascentistas partem do princípio de que é necessário deixar-nos instruir pelas línguas da antiguidade, escutando o dizer das palavras, e interpretando-as no contexto da obra.

Os renascentistas efectuaram uma pesquisa relativamente aos princípios que devem orientar o trabalho filológico, pesquisa essa que assume uma importância filosófica fundamental, uma vez que põe em jogo uma concepção do homem e da natureza da linguagem: “Em que consiste por conseguinte o problema filosófico que desde o princípio dos *Studia Humanitatis* a autêntica Filologia traz consigo? Compreender, “abrir” a palavra, significam na tradição humanista “desenvolver a essência do homem mesmo”, pelo que a Filologia, o amor pela palavra, não é uma ciência singular entre as outras, mas toma o lugar da Filosofia e tem como objecto a essência do homem: por isso ela é *studia humanitatis*; pois a palavra é aqui entendida como momento da determinação do homem, como ζῶον λόγον ἔχον e ganha assim um papel condutor.”¹⁰²⁰

Assim, para Grassi, não é hegemonia do latim que caracteriza essencialmente o humanismo, mas antes a primazia e o papel determinante da linguagem e das línguas. De facto, apesar de os humanistas terem feito da restauração e cultivo das línguas clássicas um aspecto essencial da sua estratégia cultural, puseram também pela primeira vez em causa a hegemonia do latim como língua filosófica. Como Leonel Ribeiro demonstra em *Linguagem, Retórica e*

¹⁰²⁰ “Worin liegt also das philosophische Problem, das von Anfang an die studia humanitatis, die unverfälschte Philologie in sich trägt? Das Wort zu verstehen, zu entfalten, bedeutet in der humanistischen Tradition, das “Wesen des Menschen selbst zu entwickeln”, wobei die Philologie, die Liebe zum Wort, nicht mehr eine einzelne Wissenschaft unter anderen bleibt, sondern den Rang der Philosophie erhält und zum Gegenstand das Wesen des Menschen hat: deswegen studia humanitatis; den das Wort ist hier als Bestimmungsmoment des Menschen, als ζῶον λόγον ἔχον verstanden und gewinnt daher eine Führende Rolle.”, Ernesto Grassi, *Verteidigung des individuellen Lebens*, 159.

Filosofia no Renascimento alguns humanistas, como Luís Vives, Speroni e Giordano Bruno fizeram a apologia da tradução nas línguas vulgares e do pensar na própria língua.¹⁰²¹

Análoga é a posição de Gadamer, cuja avaliação positiva da tradição humanista como herança europeia crucial não deixa qualquer dúvida quer em *Das Erbe Europas*¹⁰²², quer em *Wahrheit und Methode*. O sentido essencial desta tradição está, para Gadamer, associado à retomada do conceito aristotélico de *phronesis*, traduzido por Vico como *sensus communis*: “A apologia do humanismo que Vico leva a cabo está [...] mediada pela pedagogia dos jesuítas e orientada tanto contra Descartes, como contra o jansenismo. Este manifesto pedagógico de Vico está, como o seu projecto de uma “ciência nova”, fundado em verdades antigas. Ele ocupa-se aí do *sensus communis*, do sentido comum e do ideal humanista da *eloquentia*. Momentos que já estavam presentes no antigo conceito de sabedoria.”¹⁰²³

Explicitando a sua tese de que o *sensus communis* actualiza o sentido essencial da *phronesis* aristotélica como um saber comum e geral, Gadamer afirma: “O *sensus communis* significa aqui evidentemente não apenas aquela capacidade geral que existe em todo o homem, mas é ao mesmo tempo o sentido que institui a comunidade. O que dá à vontade humana a sua direcção, pensa Vico, não é a abstracta generalidade da razão, mas a generalidade concreta que representa a comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação, ou do conjunto do género humano.”¹⁰²⁴

Gadamer encontra aqui a essência da cultura - a construção de um sentido geral e comum, pelo encontro com a alteridade, no exercício do diálogo, isto é, na experiência viva da linguagem numa comunidade, tarefa que estava

¹⁰²¹ Cf. Leonel Ribeiro dos Santos, *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa, 2004, 158/167.

¹⁰²² Cf. Maria Adelaide Pacheco, „A Europa como legado em Gadamer“, in *Razão e Liberdade, Homenagem a Manuel José Carmo Ferreira*, Lisboa, 2010, vol. II, 1423/1443.

¹⁰²³ „Die Verteidigung des Humanismus, die Vico vornimmt, ist [...], durch die jesuitische Pädagogik vermittelt und ebenso sehr wie gegen Descartes auch gegen den Jansenismus gerichtet. Dieses pädagogische Manifest Vicos ist wie sein Entwurf einer „neuen Wissenschaft“ auf alte Wahrheiten gegründet. Es beruft sich auf den *sensus communis*, den gemeinschaftlichen Sinn, und auf das humanistische Ideal der *eloquentia*, Momente, die schon in dem antiken Begriff des Weisen gelegen waren.“, *WuM*, GW I, 25.

¹⁰²⁴ „Sensus communis meint hier offenkundig nicht nur jene allgemeine Fähigkeit, die in allen Menschen ist, sondern er ist zugleich der Sinn, der Gemeinsamkeit stiftet. Was dem menschlichen Willen seine Richtung gebe, meint Vico, sei nicht die abstrakte Allgemeinheit der Vernunft, sondern die Konkrete Allgemeinheit, die die Gemeinsamkeit einer Gruppe, eines Volkes, einer Nation oder des gesamten Menschengeschlechtes darstelle.“, *WuM*, GW I, 26.

subjacente ao ideal grego de sabedoria, e que foi retomado pelo ideal humanista de *eloquentia*,¹⁰²⁵ entre nós presente na obra de Vieira e defendido pela Segunda Escolástica e pelo projecto pedagógico dos jesuítas.

Embora reivindicando-se do anti-humanismo de Heidegger, Vicente Ferreira da Silva levou a cabo, como vimos, um diálogo com a tradição humanista, protagonizada por Eduardo Grassi, e não podemos deixar de ver nesse diálogo um meio de controlar preconceitos subjectivos e infundados, e moderar o ímpeto anti-humanista do pensador brasileiro.

No entanto, o carácter fragmentário e a forma ensaística do seu pensamento, assim como a abrupta interrupção da sua obra filosófica pela trágica morte nos anos sessenta, não lhe permitiram articular de forma consistente este diálogo com a tradição e com a temática do humanismo em Heidegger: Vicente adoptou uma solução de compromisso entre Heidegger e Grassi, ao introduzir a distinção histórica entre um humanismo decadente e a alvorada do humanismo renascentista.

Não obstante, o próprio Vicente, ao falar da importância de preservar o ideal renascentista de homem, pôs em evidência, na forma intempestiva que é própria do “estilo” do seu pensar, a sua impossibilidade de se desligar de uma tradição humanista que tanto peso teve nas culturas e línguas latinas. De uma outra forma, o uso recorrente de termos latinos pelo pensador brasileiro, a par de termos alemães importados de Heidegger, é a marca linguística viva dessa herança.

Podemos ainda sublinhar que, interpretando o passo atrás (*Schritt zurück*) proposto por Heidegger em direcção a um pensamento rememorante, como um regresso a uma religiosidade originária, Vicente anuncia uma nova religião cósmica, pensada como celebração ritual da unidade da vida e da pluralidade das manifestações do divino.

Esta repetição da filosofia heideggeriana por Vicente rompe (neste aspecto, como noutros já assinalados) claramente com a contenção que a ontologia da finitude impunha a Heidegger e aponta para o sentido profético e escatológico

¹⁰²⁵ O humanismo de Gadamer tem um sentido geral de abertura ao humano através do diálogo, que não inclui, nem exclui necessariamente as religiões: com efeito o estatuto indeterminado da alteridade permite que nele caiba a transcendência divina ou que o homem possa ser encarado como uma emanção da divindade. Cf. Rui Sampaio da Silva, “Gadamer e a Herança Heideggeriana”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, LVI, 541.

do novo sentimento religioso, presente na poesia portuguesa contemporânea, que Fernando Pessoa viria a traduzir na sua própria obra poética e que anunciava nos seguintes termos: “Igualmente inútil deve ser notar quanto essa futura fórmula deve distar do cristianismo e especialmente do catolicismo, em matéria religiosa; da democracia moderna, em todas as suas formas em matéria política; do comercialismo e materialismo radicais na vida moderna [...]”.¹⁰²⁶

De facto, tanto Vicente Ferreira da Silva como Fernando Pessoa, com a sua crítica ao humanismo, não se colocam fora da tradição humanista, mas apenas mostram o modo peculiar como nela se situam - o que pensamos ter cabalmente demonstrado no capítulo anterior dedicado ao pensador brasileiro.

Por conseguinte, pensamos poder legitimamente concluir que nesta interpretação que Vicente faz de Heidegger são correlacionados o horizonte de sentido dos textos heideggerianos com um outro horizonte, imposto pela situação histórico-linguística do intérprete, em que a tradição humanista tem um peso considerável.

Contudo, nesta aproximação de dois horizontes de compreensão, Vicente Ferreira da Silva foi quase sempre capaz de manter aberto o espaço da contradição: é nesse espaço que pode desenvolver-se a confrontação através da qual nos podemos tornar “nós mesmos” e estarmos em casa na nossa própria tradição.

Este regresso à tradição humanista é um dos aspectos mais interessantes que acompanha esta recepção de Heidegger em língua portuguesa, e que de modo algum se limita aos casos de Vicente e de Delfim Santos em que essa tradição é explicitamente invocada e discutida. De facto, o efeito refractário da obra de Heidegger sobre o pensamento dos diversos autores que com ele dialogaram, quando analisado no seu conjunto, permite-nos ver distintamente o retomar de alguns aspectos fundamentais do paradigma filosófico humanista.

Podemos efectivamente concluir que a primazia dos problemas da linguagem sobre os problemas do conhecimento e o reconhecimento da importância da linguagem metafórica e simbólica da poesia, da religião e dos mitos, que Eduardo Grassi apontava como a essência da tradição humanista, marcam

¹⁰²⁶ Fernando Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa*, [1912], Lisboa, 1944, 85/86.

todo o discurso filosófico de Vicente Ferreira da Silva, Eudoro de Sousa, José Enes, e Emmanuel Carneiro Leão, não apenas enquanto comentam Heidegger, mas também quando, pensando por conta própria, produzem um discurso original.

Por outro lado, se tomarmos como referência uma outra caracterização do paradigma filosófico do humanismo renascentista feita por Leonel Ribeiro dos Santos em *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, a partir de pressupostos diferentes dos de Grassi, como o primado da vida activa sobre a vida contemplativa,¹⁰²⁷ teremos que reconhecer que esse paradigma está presente na maior parte destes intérpretes de Heidegger. Com efeito, a preocupação por uma ontologia da *praxis* que encontramos em Gerd Bornheim, assim como a preocupação pela reflexão sobre a problemática da cultura, do direito, da educação e da arte, que inspirou o discurso filosófico de Delfim Santos, António José Brandão ou Benedito Nunes mostram que estes autores foram conduzidos pelo reconhecimento da centralidade da acção. Enquanto pensaram por conta própria e produziram uma obra original, estes últimos pensadores de língua portuguesa privilegiaram efectivamente as questões da cultura e reflectiram sobre a centralidade da *praxis*, esforçando-se, no entanto, por fundar a sua reflexão na problemática heideggeriana do Ser e da Verdade.

Podemos, ainda lembrar que o interesse pela investigação histórica dos autores da Segunda Escolástica e a redescoberta da importância dessa tradição do humanismo cristão e da problemática ontológica por ela introduzida - que tão marcantes foram para Delfim Santos e para José Enes - deve ser posta, como vimos, em conexão com a recepção de Heidegger

Podemos, pois, afirmar como última conclusão desta investigação sobre a recepção de Heidegger em português que esta pôs explícita ou implicitamente a obra do filósofo alemão em diálogo com uma tradição hermenêutica transportada pela língua portuguesa, suscitou um questionamento e uma reflexão sobre essa tradição.

¹⁰²⁷ “Todos estes pontos – o primado da Jurisprudência [...] sobre a ciência natural, o primado da vida activa sobre a vida contemplativa, o primado da vontade sobre o entendimento, o primado do bem sobre a verdade e o ser – são obviamente solidários entre si, indicando uma clara mudança do paradigma filosófico. Leonel Ribeiro dos Santos, *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa, 2004, 176.

De facto, a tradução, no sentido hermenêutico de apropriada interpretação, é uma incerta viagem entre duas margens, exposta a todos os perigos do extravio e do naufrágio, mas sem a qual nunca poderemos estar em casa nem virmos a ser “nós mesmos”, como Heidegger sublinhava em *Der Ister*. “A unidade entre a construção da morada e o exílio, que não é nenhuma unidade de entrelaçamento, mas uma unidade do originário, aprendê-la-emos quando experimentarmos reflectir sobre a essência da historicidade. Isso oculta-se para Hölderlin num repatriar [*Heimischwerden*] do homem, um repatriar [*Heimischwerden*] que é um ir através do estrangeiro e um enfrentamento com o que é alheio.”¹⁰²⁸

¹⁰²⁸ „Die Einheit von Ortschaft und Wanderschaft, die keine Einheit der Verknüpfung, sondern eine Einheit des Ursprungs ist, werden wir eher fassen lernen, wenn wir das Wesen der Geschichte nachzudenken versuchen. Das verbirgt sich für Hölderlin im Heimischwerden des Menschen, welches Heimischwerden ein Durchgang durch die Fremde und eine Auseinandersetzung mit der Fremde ist.“, *HHI*, GA 53, 67.

APÊNDICE

I - Traduções de Filosofia em língua portuguesa até 1959

1- Traduções Portuguesas de Filosofia (até 1959)

A primeira tradução portuguesa de filosofia:

Cícero, *Tratados de Amizade, Paradoxos e Sonhos de Scipião*, traduzidos do latim em língua portuguesa por Duarte de Resende, no ano de 1531.

A. O século XVIII

Cícero, *Lélio ou o Diálogo sobre a amizade*, tradução de António Lourenço, Caminha, 1755.

Velho Catão ou Diálogo sobre a Velhice, tradução de Marçal Joseph de Resende, Lisboa, 1765.

Três livros de Cícero sobre as Obrigações Civis, tradução de Miguel António Ciera, 1766.

Aristóteles, *Poética*, trad. de António Ribeiro dos Santos, Lisboa, 1779.

Poética, trad. de Ricardo Raimundo Nogueira, Lisboa, 1779.

Santo Agostinho, *As Confissões*, traduzidas por um devoto, 1783.

Epicteto, *Manual de Epicteto filósofo*, traduzido do grego por D. Frei António de Sousa, Lisboa, 1785.

Genovesi, *Lições de Lógica feitas para uso dos principiantes*, trad. de Bento José de Sousa Farinha, Lisboa, 1785 (reeditada em 1816, 1822, 1840, 1845, 1859).

Instituições de Lógica escritas para uso de principiantes, tradução de Miguel Cardoso, Coimbra, 1786 (reeditado em 1803 e 1842).

Instituições Lógicas para uso da Mocidade, trad. de Guilherme Coelho Ferreira, 1ª ed., Lisboa, 1787.

Lições de Metafísica feitas para Uso dos Principiantes, trad. de Bento José de Sousa Farinha, Lisboa, 1790.

Pitágoras, *Versos de Ouro*, trad. de Luís António de Azevedo, Lisboa, 1795.

B. O século XIX

Condillac, *A Arte de Pensar, trasladado em língua portuguesa, com um prefácio "Aos Portugueses"*, trad. de José Liberato Freire de Carvalho, 1ª ed., Coimbra, imp. da Universidade, 1794, 2ª ed., Lisboa, tip. Lacerdina, 1818.

Aristóteles, *As Categorias*, traduzidas do grego e ordenadas por Silvestre Pinheiro Ferreira, Rio de Janeiro, Imprensa Régia, 1814.

Platão, *Diálogos Socráticos*, Manuel Aleixo Duarte Machado, Lisboa, Typ. Simão Thaddeo Ferreira, 1823.

Genovesi, *Instituições de Metafísica*, trad. de Miguel Cardoso, 3ª edição, Lisboa, 1835.

Elementos de Lógica, trad. De José Correia da Silva e Melo e Manuel Joaquim Afonso Cirne, Coimbra, 1845.

Apuleio, *O Burro de Ouro*, trad. portuguesa, Lisboa, 1847.

Apologia, tradução do Barão de Vila Nova de Foz Côa, Lisboa, 1895.

Platão, *Constituição do Filósofo*, trad. de J. J. Antunes da Silva, Porto, Typographia da Revista, 1849.

Lucrecio, *Da Natureza das Coisas*, Trad. de José Duarte Machado Ferraz, Lisboa, 1850.

Da Natureza das Coisas, trad. de António José de Lima Leitão, Lisboa, 1851-1853.

Da Natureza das Coisas, trad. de Agostinho Mendonça Falcão, Coimbra, 1890.

Cícero, *Cartas*, trad. de E.C.A.B, Lisboa, 1869.

C. A primeira metade do século XX

1. Filosofia alemã

Haeckel, Ernest, *Os enygmias do Universo*, trad. Jayme Filinto, Porto, Livraria Chardron, 1908.

O monismo: laço entre a religião e a ciência, trad. Fonseca Cardoso, Porto, Lello & Irmão, 1908.

Religião e Evolução, trad. Domingos Ramos, Porto, Livraria Chardron, 1908.

História da criação de seres organizados: segundo as leis naturaes, trad. Eduardo Pimenta, Livraria Chardron, 1911.

Maravilhas da Vida: estudos de Philosophia Biológica para servirem de complemento aos enigmas do universo, trad. João de Meyra, Porto, Lello & Irmão, 1922.

O problema do homem e os primatas de Lineu, trad. João Maria Bravo, Lisboa, imp. Beleza, 1928.

Marx, Karl, *O Capital*, resumido por Gabrielle Deuille. Trad. de Albano Morais, Biblioteca da Educação Nacional, Lisboa, 1912.

Nietzsche, F. W., *Assim Falava Zaratustra*, trad. de António Araújo Pereira, "Coleção Sociológica", Lisboa, Guimarães Editores, 1913.

A Genealogia da Moral, trad. de Carlos José de Meneses, Lisboa, Guimarães Editores, 1913, 2ª ed. 1946.

O Anticristo, Estudo Crítico Sobre a Crença Cristã, trad. de Carlos José de Meneses, Lisboa, Guimarães Editores, 1916.

Despojos de uma tragédia: correspondência inédita, trad. e notas de Ferreira da Costa, Porto, Editora Educação Nacional, 1944.

Vontade de Potência, trad. e notas de Mário Ferreira Santos, Rio de Janeiro, Livraria do Globo, 1945.

Da Utilidade e Inconvenientes da História para A Vida, Introdução e tradução de Armando de Morais, Lisboa, Tip. Gráfica Santelmo, 1946.

Assim Falava Zaratustra, trad. de António Araújo Pereira, Lisboa, Guimarães Editores, 1952.

Ecce Homo - Como se Chega a Ser o Que É, trad. de José Meirinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1952.

A Origem da Tragédia, trad. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, 1953.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, trad. de António Sérgio, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1931.

Monadologia: discurso de metafísica, António Novais Machado, Coimbra, Casa do Castelo Editora, 1947.

Schopenhauer, Arthur, *Necessidade da Metafísica - Excertos*, trad. de Lobo Vilela, "Cadernos Inquérito", Série C, Filosofia e religião, Lisboa, Editorial Inquérito, 1939.

Metafísica do Amor - Excertos, trad. de Lobo Vilela, "Cadernos Inquérito", Lisboa, Editorial Inquérito, 1940.

Esboço de História da Teoria do Ideal e do Real - dos Parerga e Paralipomena, trad, prefácio e notas de Vieira de Almeida, Coimbra, Atlântida, 1948.

Kant, Immanuel, *A Paz Perpétua, (Ensaio Filosófico)*, trad. de Alberto Machado Cruz, Porto, Livraria Educação Nacional, 1941.

O Belo e o Sublime, (Ensaio de Estética e Moral), trad. de Alberto Machado Cruz, Porto, Livraria Educação Nacional, 1943.

Da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível, trad. e prefácio de Francisco Paulo Mendes da Luz, Coimbra, Editorial Saber, 1943.

Ensaio de Kant a propósito do Terramoto de 1755, trad. de Luís Silveira, Lisboa, Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1955.

Da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível, trad. de Francisco Mendes da Luz, s.d., Coimbra.

Hessen, Johannes, *Filosofia dos Valores*, tradução e prefácio de L. Cabral Moncada, Coleção Studium, Coimbra, Arménio Amado, 1944.

Lutero Visto Pelos Católicos, trad. de L. Cabral Moncada, Coimbra, Arménio Amado, 2ª edição, 1951.

Husserl, Edmundo, *A Filosofia como Ciência de Rigor*, trad. de Albin Beau, prefácio de Joaquim de Carvalho, Coimbra, Livraria Atlântida, 1952.

Hegel, G. W. F., *Estética*, vol II: O Belo Artístico ou o Ideal, trad. de Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães & Ca Editores, 1953.

Estética, vol I: A Ideia e o Ideal, tradução de Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães Editores, 1956.

Estética, vol III: A Arte Simbólica, tradução de Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães Editores, 1956.

2. Filosofia Grega

Platão, *Fédon*, trad. de Ângelo Ribeiro, prefácio de Leonardo Coimbra, Lisboa, Renascença Portuguesa, 1919.

Apologia de Sócrates, trad. Ângelo Ribeiro, Porto, 1923.

O Banquete, trad. de Ângelo Ribeiro, Porto, 1924.

Crítón, trad. de Agostinho da Silva, Lisboa, 1934.

- Defesa de Sócrates*, trad. de Agostinho da Silva, Lisboa, 1937.
- Críton*, trad. de Agostinho da Silva, Lisboa, 2ª ed, 1938.
- Diálogo Sobre a Justiça*, trad. de Lobo Vilela, “Cadernos de Inquérito, Filosofia e Religião”, Lisboa, 1939.
- Alcíbiades*, trad. de Alberto Machado Cruz, Porto, 1941.
- Cartas I a VI*, trad. de Alberto Machado da Cruz, Porto, 1941.
- Carta VII*, trad. de Alberto Machado da Cruz, Porto, 1941.
- Cartas VIII a XIII*, trad. de Alberto Machado da Cruz, Porto, Livraria Educação Nacional, 1941.
- Fédon*, trad. de Ângelo Ribeiro, Lisboa, 3ª ed, 1941.
- Hípias menor*, trad. de Alberto Machado Cruz, Porto, 1941.
- Hípias maior*, trad. de Santana Dionísio, Lisboa, 1945.
- Hípias Menor*, trad. de Santana Dionísio, Porto, 1945.
- Ménon*, trad. de Lobo Vilela, Lisboa, 1945.
- Parménides*, trad. de Lobo Vilela, Lisboa, 1945.
- Protágoras*, trad. de Lobo Vilela, Lisboa, 1945.
- Teoria do Amor - excerto de O Banquete*, trad. de Agostinho da Silva, in “Cadernos de Antologia”, Lisboa, s.d.
- Teoria do Amor, Antologia*, Introdução aos grandes autores, Vila Nova de Famalicão, 1944.
- Fédon*, trad. de Dias Palmeira, Coimbra, Livraria Atlântida, 1947.
- Timeu*, trad. de M. Maia Pinto, Porto, 1952.
- Apologia de Sócrates*, trad. de Santana Dionísio, Lisboa, Seara Nova, 1953.
- Aristóteles, *Constituição de Atenas* (de A Política), trad. De Nuno M. Cruz, Porto, 1941.
- Metafísica* (I e II), trad. de Vincenzo Cocco, Coimbra, Livraria Atlântida, 1951.
- Poética*, trad. de Eudoro de Sousa, Lisboa, 1951.

3. Traduções científicas

Darwin, Charles, *A origem do Homem*, trad. João Corrêa d'Oliveira, 1ª ed., Porto, Magalhães & Moniz, 1910; 2ª ed., Porto, Companhia Portuguesa, 1917.

A Seleção Artificial, trad. Lobo Vilela, Lisboa, Ed. Inquérito, 1939.

Spencer, Herbert, *Da educação Intellectual, moral e physica*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1887.

A justiça, trad. Augusto Gil, Lisboa, Aillaud & Bertrand, 1891.

Do Progresso, sua lei e sua causa, trad. Eduardo Salgueiro, Lisboa, Ed. Inquérito, 1939.

2 - Traduções brasileiras de Filosofia (1931-1959)

A. *Filosofia Alemã*

Schopenhauer, Arthur, *Dores do Mundo*, Rio de Janeiro, H. Antunes, 1931.

O Amor, as Mulheres e a Morte, trad. de Emílio Braizo, São Paulo, Cultura Moderna, 1936.

Metafísica do Amor, trad. de M. C. da Rocha, São Paulo, Cultura Moderna, 1938.

A Sabedoria da Vida, trad. de Rómulo Argentièrre, São Paulo, Cultura Moderna, 1938.

O Mundo como Vontade e Representação, trad. e prefácio de Heraldo Barbuy, São Paulo, Ed. e Publ. Brasil, 1941.

Regras de Conduta Para Bem Viver, trad. de Eloi Pontes, Rio de Janeiro, Ed. Vecchi, 1950.

Aforismos para a Sabedoria na Vida, trad. e prefácio por Genésio de Almeida Moura, São Paulo, Melhoramentos, 1953.

Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Em compêndio*. trad. e prefácio de Lívio Xavier, São Paulo, Volume I – Lógica; Volume II – Filosofia da Natureza; Volume III – Filosofia do Espírito, 1936.

Kant, Immanuel, *A Paz Perpétua*, trad. de Rafael Benaion, Rio de Janeiro, Coeditora Brasília Cooperativa, 1939.

Da Razão Prática, trad. e prefácio de Afonso Bertagnoli, São Paulo, Ed. e Publ. Brasil, 1947.

Prolegómenos a toda Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência, trad., introdução e notas de António Pinto de Carvalho, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1959.

Crítica da Razão Pura, trad. de J. Rodrigues Meringue, 2ª ed., São Paulo, Ed. e Publ. Brasil, 1959.

Nietzsche, F. W., *Assim Falava Zaratustra*, trad. rev. por José Mendes de Sousa, São Paulo, Ed. e Publ. Brasil, 1942.

O Crepúsculo dos Ídolos, trad. de Persiano da Fonseca, Rio de Janeiro, Ed. Vecchi, 1943.

Ecce-homo. Como cheguei a ser o que sou, trad. de Lourival de Queirós Henkel, Pref. de Afonso Bertagnoli, 1ª ed., São Paulo, Ed. e Publ. Brasil Editora, ca. 1936; 2ª ed., São Paulo, Ed. e Publ. Brasil Editora, 1944.

Vontade de Potência, Prefácio à edição alemã por Elisabeth Foerster-Nietzsche, trad., prólogo e notas de Mário D. Ferreira Santos, Porto Alegre, Globo, 1945.

Além do Bem e do Mal, trad. de Mário D. Ferreira Santos, São Paulo, Ed. Sagitário, 1948.

A Origem da Tragédia, Proveniente do Espírito da Música, Pref. e trad. de Erwin Theodor, São Paulo Cupolo, 1950.

A Genealogia da Moral, trad. de A. A. Rocha, Rio de Janeiro, Org. Simões, 1953.

O Anticristo, Estudo Crítico Sobre a Crença Cristã, trad. de Carlos José de Meneses, Rio de Janeiro, Org. Simões, 1953.

Jaspers, Karl, *Razão e Anti-razão em Nosso Tempo*, Rio de Janeiro, ISEB, 1958.

B. Filosofia grega

Platão, *Apologia de Sócrates*, trad. de Maria Lacerda Moura, 1ª ed., São Paulo, Atena Ed., 1939; 3ª ed., São Paulo, Atena Ed., 1946.

Fédon, trad. de Miguel Ruas, Rio de Janeiro, H. Antunes, 1941.

A República, trad. de Albertino Pinheiro, São Paulo, Atena Ed., 1943.

O Banquete, (Em apêndice: *Do Amor*, de Plotino), trad. de Albertino Pinheiro, São Paulo, Atena Ed., 1943.

Diálogo sobre a Justiça, trad. de Lobo Vilela, Rio de Janeiro, Ed. Inquérito, 1943.

Diálogos, Menon, Banquete, Fedro. Platão - vida, obra, doutrina, por Paulo Tannery, trad. de Jorge Paíekat, Porto Alegre, Globo, 1945.

O Banquete, trad. de Albertino Pinheiro, São Paulo, Atena Ed., 1948.

Fédon, trad. de Miguel Ruas, São Paulo, Atena Ed. 1949.

A República. trad. de Albertino Pinheiro, 6a ed. São Paulo, Atena Ed., 1956.

Aristóteles, *A Ética de Nicómaco*, trad. de Cássio M. Fonseca, São Paulo, Atena Ed., 1940.

A Ética de Nicómaco, trad. de Cássio M. Fonseca, 2.a ed. São Paulo, Atena Ed., 1944.

A Política, trad. de Nestor Silveira Chaves, São Paulo, Atena Ed., 1944.

A Política, trad. de Nestor Silveira Chaves, 3a ed., São Paulo, Atena Ed., 1950.

C. Escolástica

Tomás de Aquino, santo, *Suma Teológica*, 1.^a parte, Questões 1-13, *Da Essência de Deus*, Vol. I, trad. de Alexandre Correia (acompanhada de texto latino), São Paulo, Sedes Sapientiae, 1944.

Suma Teológica, 1.^a parte, Questões 27-43. *Da Trindade*, Vol. III, trad. de Alexandre Correia (acompanhada do texto latino), São Paulo, Sedes Sapientiae, 1946.

Suma Teológica. 1.^a parte. Questões 44-49. *Da processão e da distinção das criaturas*, Vol. IV, trad. de Alexandre Correia (acompanhada do texto latino), São Paulo, Sedes Sapientiae, 1946.

Do Governo dos Príncipes e Do Governo dos Judeus. trad. de Arlindo Veiga dos Santos, São Paulo, Ed. Anchieta, 1946.

Suma Teológica, 2.a parte, I. Questões. 1-17. *Do Fim Último em Geral e da Beatilidade. Da cognição dos actos humanos*, vol. XI, trad. de Alexandre Correia (acompanhada do texto latino), São Paulo, Sedes Sapientiae, 1949.

Sobre o Ente e a Essência, trad. de José Correia Júnior, São Paulo, 1952.

Suma Teológica, 3ª parte, Questões 1-26. Da encarnação. Consequências da encarnação, Vol. XXII, trad. de Alexandre Correia (acompanhada do texto latino), São Paulo, Sedes Sapientiae, 1959.

Suma Teológica, 3ª parte. Questões 27-45. Da Virgem Maria e da sua Concepção. Vida, paixão, morte, ressurreição e ascensão de Cristo, Vol. XXIII, trad. de Alexandre Correia (acompanhada do texto latino), São Paulo, Sedes Sapientiae, 1959.

Suma Teológica. 3ª parte. Questões 46-59. Da paixão, morte, sepultura e descida de Cristo aos infernos. Da exaltação de Cristo, vol. XXIV, trad. de Alexandre Correia (acompanhada do texto latino), São Paulo, Sedes Sapientiae, 1959.

Suma Teológica, 3ª parte. Questões 60-72. Dos sacramentos em geral. Do batismo e da confirmação, Vol. XXV, trad. de Alexandre Correia (acompanhada do texto latino), São Paulo, Sedes Sapientiae, 1959.

Suma Teológica. 3ª parte. Questões 73-90. Da eucaristia. Da penitência, Vol. XVII, trad. de Alexandre Correia (acompanhada do texto latino), São Paulo, Sedes Sapientiae, 1959.

II - Cronologia da recepção de Heidegger em língua portuguesa

1 – Traduções Portuguesas e Brasileiras de Heidegger

- 1946 *Sobre a Essência da Verdade*, trad. António José Brandão ?, Rumo, nº 2, Lisboa.
- 1966 *Introdução à Metafísica*, trad. e apres. de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 1967 *Carta Sobre o Humanismo*, trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 1969 *O Caminho do Campo*, trad. e intr. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1969 *O que é a Metafísica?*, trad. e intr. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1969 *Sobre o Problema do Ser*, trad. e intr. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1969 *Da Experiência do Pensar*, trad. de Maria do Carmo Tavares de Miranda, Porto Alegre, Editora Globo.
- 1970 *Sobre a Essência da Verdade*, trad. e intr de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1970 *A Tese de Kant Sobre o Ser*, trad. e intr. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1971 *Sobre a Essência do Fundamento*, trad. e intr. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1971 *Identidade e Diferença*, trad. e int. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1971 *A Determinação do Ser do Ente Segundo Leibniz*, trad. e int. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1971 *Hegel e os Gregos*, trad. e intr. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1971 *O que é isto – a filosofia?*, trad. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.
- 1972 *O Fim da Filosofia ou a Questão do Pensar*, trad. e intr. de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades.

- 1973 *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* [1966], in *Conferências e escritos filosóficos*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores), 2ª ed., 1979.
- 1973 *Identidade e diferença*, in *Conferências e escritos filosóficos*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, (Os Pensadores), 2ª ed., 1979.
- 1973 “Tempo e ser”, in *Conferências e escritos filosóficos*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores), 2ª ed., 1979.
- 1973 *Meu caminho para a fenomenologia*, [1963], in *Conferências e escritos filosóficos*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores), 2ª ed., 1979.
- 1973 *Carta sobre o Humanismo*, trad. Ernildo Stein, pref. António José Brandão, Lisboa, Guimarães, 2ª ed., revista por Pinharanda Gomes, 1980.
- 1973 “A sentença de Anaximandro”, in *Crítica moderna – Pré-Socráticos*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores), 2ª ed., 1979.
- 1973 *Conferências e escritos filosóficos*, tradução e notas de Ernildo Stein, in Sartre, Jean-Paul, *O Existencialismo é um humanismo*, São Paulo, Abril Cultural.
- 1979 *Carta sobre o Humanismo*, in *Conferências e escritos filosóficos*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural.
- 1984 *A coisa*, trad. Eudoro de Sousa, in *Mitologia*, Lisboa, Guimarães Editores.
- 1987 *O Caminho do Campo*, trad. e intr. de Mafalda Faria Blanc, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLIII.
- 1988 *A essência do Fundamento*, trad. de Artur Mourão, Lisboa, Edições 70.
- 1988 *Ser e Tempo*, 2 vol., trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes.
- 1989 *Já só um Deus nos pode ainda salvar, entrevista com Martin Heidegger*, trad. e notas de Irene Borges-Duarte in *Filosofia*, Publicações da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Lisboa.
- 1989 *Hölderlin e a Essência da Poesia*, trad. do grupo de tradução de alemão filosófico, orientado por Helga Hook Quadrado, intr. de Mafalda Blanc, in *Filosofia*, Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Lisboa.
- 1989 *Sobre a Madona Sixtina*, trad. e notas de Irene Borges-Duarte in *Filosofia*, Publicações da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Lisboa.
- 1991 *A Origem da Obra de Arte*, trad. Maria da Conceição Costa, Lisboa, Edições 70.

- 1992 *O que é uma coisa? A doutrina de Kant dos princípios transcendentais*, trad. de Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70.
- 1995 *Sobre a essência da verdade*, trad. Carlos Morujão, Porto, Porto Editora.
- 1995 *Língua da tradição e língua técnica*, trad. do francês de Mário Botas, Lisboa, Vega.
- 1997 “Discurso do reitorado. A universidade alemã frente a tudo e contra tudo ela mesma”, trad. do francês de José Pedro Cabrera, in HEIDEGGER, Martin, *Escritos políticos*, Lisboa, Piaget.
- 1997 *A auto-afirmação da universidade alemã*, trad. Fausto Castilho, Curitiba, Secretaria de Estado da Cultura (Edição Bilingue).
- 1997 *Introdução à Metafísica*, trad. Mário Matos e Bernhard Sylla, Lisboa, Piaget.
- 1997 Trad. parcial (§76), in "Martin Heidegger, profeta da pós-modernidade: as 24 proposições sobre a ciência", trad. Ernildo Stein, in Stein, Ernildo, *Epistemologia e crítica da modernidade*, Ijuí-RS, Editora Unijuí.
- 1997 “O reitorado de 1933-1934, factos e reflexões”, trad. do francês de José Pedro Cabrera, in HEIDEGGER, Martin, *Escritos políticos*, Lisboa, Piaget.
- 1997 “Martin Heidegger entrevistado pelo Der Spiegel”, trad. do francês de José Pedro Cabrera, in HEIDEGGER, Martin, *Escritos políticos*, Lisboa, Piaget.
- 1997 “Porque é que continuamos na província”, trad. do francês de José Pedro Cabrera, in HEIDEGGER, Martin, *Escritos políticos*, Lisboa, Piaget.
- 1999 *O princípio do fundamento*, trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa, Piaget.
- 2000 *Nietzsche – metafísica e nihilismo*, trad. Marco António Casanova, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- 2000 *Ensaio e conferências* [1954], trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá Cavalcante Schuback, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 2ª ed., 2002, 3ª ed., 2006.
- 2000 *Serenidade*, trad. Maria Madalena Andrade, Olga Santos, Lisboa, Piaget.
- 2001 *Seminários de Zollikon*, (Ed. de Medard Boss, 1987), trad. da 2ª ed. Alemã (1994) por G. Arnhold, M. F. de Almeida Prado, São Paulo, EDUC / Rio de Janeiro, Vozes.
- 2002 *Caminhos de Floresta*, coordenação científica da edição e tradução: Irene Borges-Duarte; trad. de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura, João Constâncio, Lisboa, Gulbenkian, XXXIII.

- 2002 “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”, trad. de Alexandre Franco de Sá, in *Caminhos de Floresta*, [vide], Lisboa, Gulbenkian.
- 2002 “O Conceito de Experiência em Hegel”, trad. Helder Lourenço, in *Caminhos de Floresta* [vide], Lisboa, Gulbenkian.
- 2002 “O Dito de Anaximandro”, trad. João Constâncio, in *Caminhos de Floresta* [vide], Lisboa, Gulbenkian.
- 2006 *Que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*, trad. int. e notas de Ernildo Stein, Rio de Janeiro, Ed. Vozes.
- 2008 *Lógica. A Pergunta pela essência da linguagem*, coord. científica Irene Borges-Duarte, trad. de Maria Adelaide Neto de Mascarenhas Pacheco e Helga Hook Quadrado, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

2 - Bibliografia crítica traduzida para português

- 1969 Axelos, Kostas, *Introdução ao pensamento futuro. Sobre Marx e Heidegger*, trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 1975 Giles, Thomas R., *História do Existencialismo e da fenomenologia*, São Paulo, Editoras EPU/USP, 2 volumes.
- 1976 Beaufret, Jean, *Introdução às Filosofias da Existência*, trad. de Salma Tannus, São Paulo, Duas Cidades.
- 1979 Resweber, J. P., *O pensamento de Heidegger*, trad. João Agostinho dos Santos, Coimbra, Almedina.
- 1982 Steiner, George, *As idéias de Heidegger*, trad. Álvaro Cabral, São Paulo, Cultrix.
- 1982 Trotignon, Pierre, *Heidegger*, trad. A. J. Rodrigues, Lisboa, Edições 70.
- 1986 Palmer, Richard, *Hermenêutica*, trad. L. Ribeiro Ferreira, Lisboa, Edições 70.
- 1988 Vatimo, Gianni, *As aventuras da diferença: e o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*, trad. José Eduardo Rodil.
- 1989 Apel, Karl-Otto, “Constituição do sentido e justificação da validade. Heidegger e o problema da filosofia transcendental”, trad. Jorge César das Neves, RFP, Braga, 45/13.
- 1989 Berlich, Alfred, “A filosofia alemã ocidental depois de 1960”, trad. Fernanda Portela e Leopoldina Almeida, *Filosofia*, Lisboa, Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia, 11-12/III.

- 1989 Fédier, François, *Heidegger: anatomia de um escândalo*, trad. de Orlando dos Reis, Petrópolis, Vozes.
- 1989 Ferry, Luc; Renaut, Alain, *Heidegger e os modernos*, trad. Alexandre Costa e Sousa, Lisboa, Teorema.
- 1989 Vattimo, Gianni, *Introdução a Heidegger*, trad. João Gama, Lisboa, Edições 70.
- 1990 Farias, Victor, *Heidegger e o nazismo*, trad. Maria do Carmo Eusébio Janeiro, Lisboa, Caminho.
- 1990 Steiner, George, *Heidegger*, trad. de João Paz, Lisboa, Publicações Dom Quixote, Biblioteca de Filosofia.
- 1991 Perniola, Mario, *Estética e Política: Nietzsche e Heidegger*, trad. e prefácio de António Guerreiro, Lisboa, Sagres-Promontório.
- 1993 Boutot, Alain, *Introdução à filosofia de Heidegger*, trad. Francisco Gonçalves, Lisboa, Europa-América.
- 1997 Barash, Jeffrey Andrew, *Heidegger e o seu século*, trad. André do Nascimento, Lisboa, Piaget.
- 1997 Dastur, Françoise, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Piaget, s.d.
- 1997 Franck, Didier, *Heidegger e o problema do espaço*, trad. João Paz, Lisboa, Piaget.
- 1997 Haar, Michel, *Heidegger e a essência do homem*, trad. Ana C. Alves, Lisboa, Piaget.
- 1997 Levinas, Emmanuel, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, trad. Fernanda Oliveira, Lisboa, Piaget.
- 1997 Pasqua, Hervé, *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*, trad. Joana Chaves, Lisboa, Piaget.
- 1997 Vattimo, Gianni, *Introdução a Heidegger*, trad. João Gama, Lisboa, Piaget.
- 1997 Zarader, Marlène, *Heidegger e as palavras da origem*, trad. João Duarte, Lisboa, Piaget.
- 1998 Caputo, John, *Desmitificando Heidegger*, trad. Leonor Aguiar, Lisboa, Piaget.
- 1998 Guignon, Charles (dir.), *Poliedro Heidegger*, trad. João C. Silva, Lisboa, Piaget.
- 1998 Hodge, Joanna, *Heidegger e a Ética*, trad. Gonçalo Couceiro Feio, Lisboa, Piaget.

- 1998 Janicaud, Dominique, *A sombra deste pensamento*, trad. Joana Chaves, Lisboa, Piaget.
- 1998 Thiele, Leslie Paul, *Martin Heidegger e a política pós-moderna*, Lisboa, Piaget.
- 1998 Wolin, Richard, *A Política do Ser. O pensamento político de Martin Heidegger*, trad. de Leonardo Mateus, Lisboa, Piaget.
- 1998 Wolin, Richard, *Labirintos: em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*, trad. de Maria José Figueiredo, Lisboa, Piaget.
- 1998 Franck, Didier, *Heidegger e o problema do espaço*, trad. João Paz, Lisboa, Instituto Piaget.
- 1999 Rorty, Richard, *Ensaio sobre Heidegger e outros*, trad. de Eugénia Antunes, Lisboa, Instituto Piaget.
- 1999 Zarader, Marlène, *A dívida impensada. Heidegger e a herança hebraica*, trad. Sílvia Meneses, Lisboa, Piaget.
- 2000 Faye, Jean-Pierre, *A Cilada: a Filosofia heideggeriana e o nacional-socialismo*, trad. de Maria Ludovina Figueiredo, Lisboa, Piaget.
- 2000 Foltz, Bruce V., *Habitar a Terra. Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza*, trad. de J. Seixas e Sousa, Lisboa, Piaget.
- 2000 Ott, Hugo, *Martin Heidegger: a caminho da sua biografia*, trad. de Sandra L. Vieira, Lisboa, Piaget.
- 2000 Taminiaux, Jacques, *Leituras da Ontologia Fundamental. Ensaio sobre Heidegger*, trad. de João Paz, Lisboa, Piaget, Coleção Pensamento e Filosofia.
- 2001 Pöggeler, Otto, *A via do pensamento em Martin Heidegger*, trad. de Jorge Telles Menezes, Lisboa, Piaget.
- 2001 Zimmerman, Michael, *Confronto de Heidegger com a Modernidade. Tecnologia, Política, Arte*, trad. de João Sousa Ramos, Lisboa, Piaget.
- 2002 Lotz, Johannes Baptist, *Martin Heidegger e S. Tomás de Aquino*, trad. de Lumir Nahodil, Lisboa, Piaget.
- 2002 Safransky, Rüdiger, *Um Mestre na Alemanha: Heidegger e o seu Tempo*, trad. de Jorge Telles de Menezes, Lisboa, Piaget.
- 2003 Derrida, Jacques, *Políticas da amizade; seguido de O ouvido de Heidegger*, trad. Fernanda Bernardo, Porto, Campo das Letras.

- 2003 Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia Hermenêutica do aí-ser e Fenomenologia Reflexiva da Consciência*, Separata de *Phainomenon* 7, trad. P. Sobral Pignatelli; revisão e anotação de Irene Borges-Duarte.
- 2007 Gadamer, Hans-Georg, *Hermenêutica em Retrospectiva, Vol. I: Heidegger em Retrospectiva*, trad. de M.A. Casanova, Petrópolis, Vozes.

3 - O diálogo com Heidegger em língua portuguesa

A. Trabalhos académicos sobre Heidegger

[Dissertações de Licenciatura (L.), Mestrado (M.A.), Doutoramento (PhD)]

1. Em Portugal

- 1938 Correia, João Frade, *A personalidade humana. Da concepção jónica à metafísica existencial de Heidegger*. Esboço, L., Coimbra, FLUC.
- 1943 Antunes, Pe Manuel, *Panorama da Filosofia Existencial de Kierkegaard a Heidegger*, L., Braga, F.F.B.
- 1965 Soveral, Eduardo Abranches de, *O método fenomenológico*, PhD, Porto, FLUP.
- 1966 Fraga, Gustavo de, *De Husserl a Heidegger: elementos para uma problemática da fenomenologia*, PhD, Coimbra, FLUC.
- 1969 Enes, José, *À Porta do Ser: ensaio sobre a justificação noética do Juízo de percepção externa em S. Tomás de Aquino*, PhD.
- 1970 Silva, Carlos H. Carmo, *Do Ser e das Aparências ou da diferença ontológica fundamental*, L., Lisboa, FLUL, 2 vol.
- 1972 Branco, Maria Eugénia, *A verdade e a liberdade no pensamento heideggeriano*, L., Lisboa, FLUL, VII.
- 1984 Blanc, Mafalda de Faria, *O fundamento em Heidegger. Vom Wesen des Grundes - Der Satz von Grund. Interpretação-Perspectivação*, M.A., Lisboa, FLUL.
- 1987 Paisana, João, *Fenomenologia explicitativa e fenomenologia hermenêutica (A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger)*, PhD, Lisboa, FLUL.
- 1987 Carvalho, Mário Jorge de Almeida, *A fenomenologia do "primeiro Heidegger" e o problema ontológico*, M.A., Lisboa, UNL.

- 1990 Miranda, José A. Bragança de, *Fundamentos de uma analítica da actualidade: contributos para uma teoria crítica da experiência*, PhD, Lisboa, FCSH, UNL.
- 1990 Morujão, Carlos, *Martin Heidegger: verdade e liberdade: Vom Wesen der Wahrheit*, M.A., Lisboa, FLUL.
- 1996 Carvalho, Mário Jorge de Almeida, *Problemas fundamentais de Fenomenologia da finitude*, PhD, Lisboa, UNL, 3 vols.
- 1997 Sá, Alexandre Franco de, *A crítica do Ocidente na filosofia de Martin Heidegger. De Sein und Zeit aos Beiträge zur Philosophie*, M.A., Lisboa, FLUL.
- 1997 Silva, Liliana Monteiro Loureiro Martins da, *Pensamento e queda em Martin Heidegger*, M.A., Lisboa, FLUL.
- 1997 Silva, Rui Sampaio da, *Heidegger, Gadamer e o problema do fundacionalismo*, M.A., Lisboa, FCSH, UNLp.
- 1999 Tavares, Maria Isabel Peixoto, *A Crise do Homem contemporâneo na "Carta sobre o Humanismo" de M. Heidegger*, M.A., Coimbra, UCP.
- 2004 Hespanhol, João Canha Pinto, *Terra, Mundo e Poesia*, M.A., Porto, FLUP.
- 2009 Soares, Stela Maria dos Santos, *O espaço pictural em Heidegger*, M.A., Lisboa, FBAUL.

2. No Brasil

- 1955 Machado, Geraldo Pinheiro, *A noção de ser em Maritain e Heidegger comparadas no plano de um primeiro momento da ontologia*, PhD, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP.
- 1963 Leão, Emmanuel Carneiro, *De Problematicae Hermeneuticae Philosophicae iuxta Martin Heidegger*. PhD, Roma, Itália, Pontifício Ateneu Antoniano.
- 1968 Stein, Ernildo Jacob, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, PhD, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS,
- 1975 Brito, Orsely Ferreira de, *Arte e verdade em Heidegger*, tese de livre docência, UF Fluminense, Niterói.
- 1977 Tribuzy, Terezinha Prado Negreiros, *Arte e Ontologia em Heidegger*, M.A., Rio de Janeiro, PUC-RJ.

- 1979 Mezzari, Libera, *O Ser e a palavra em Heidegger e Drummond*, M.A., PUC do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras e Artes, Porto Alegre.
- 1979 Simon, Maria Celia, *A questão da verdade a partir do pensamento de Martin Heidegger*, M.A., UF do Rio de Janeiro.
- 1985 Beaini, Thais Curi, *Arte como fruto das concepções epocais do ser: reconstituição do enfoque heideggeriano*, PhD, USP.
- 1986 Cavalcante, Marcia de Sá, *O espaço – entre poesia e pensamento*, PhD, UF do Rio de Janeiro.
- 1990 Fleig, Mario, *Os esquemas horizontais em 'Ser e tempo'*, PhD, PUC do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- 1991 Yukizaki, Suemy, *A questão da autodidaxia em educação e seus fundamentos nas filosofias de Kant e de Heidegger*, M.A., Instituto de Estudos Avançados em Educação da Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.
- 1992 Gmeiner, Conceição Neves, *Linguagem originaria: um estudo sobre a linguagem na perspectiva de Martin Heidegger*, PhD, USP.
- 1993 D'Agord, Marta Regina, *Hermenêutica do Dasein e superação da ideia de sujeito: um estudo sobre o lugar do conceito de subjetividade na obra de Martin Heidegger*, M.A., UF do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre.
- 1994 Reis, Róbson Ramos dos, *Verdade e interpretação fenomenológica*, PhD, UF do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre.
- 1995 Almeida, Fernando Milton de, *Cuidar de ser — uma aproximação do pensamento heideggeriano*, M.A., PUC São Paulo.
- 1995 Werle, Marco Aurélio, *Noção da poesia em Hölderlin, segundo Heidegger*, M.A., USP.
- 1996 Moura José de Castro, *Discurso de jovens grávidas: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica à luz de Heidegger*, PhD, USP.
- 1998 Costa, Cristina Dias, *O conceito de mundo em 'Ser e Tempo', de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 1999 Delavy, Fernando Americo, *Cuidado e Temporalidade em 'Ser e Tempo', de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 1999 Tolfo, Rogério, *Linguagem e Mundo: a fenomenologia do sinal em Ser e Tempo*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.

- 1999 Ferreira, Noeli Andrade, *A tradição no modo-de-ser-com-o-outro-no-mundo da enfermagem: uma abordagem à luz de Heidegger*, PhD, EE/ERP, Programa de Interunidades em Enfermagem, Ribeirão Preto.
- 1999 Schneider, Jacó Fernando, *Ser-família de esquizofrénico: hermenêutica de discursos fundamentada em Martin Heidegger*, PhD, Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da USP, Ribeirão Preto.
- 2000 Ferreira Júnior, Wanderley José, *Heidegger: a questão da técnica e a superação da metafísica*, M.A., Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.
- 2001 Quadros, Sílvia Regina Capaverde de, *A compreensão e sua estrutura prévia em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2001 Cavalcanti, Patrick Estellita Pessoa, *Heidegger e o Tédio: Sobre a Gênese do Conceito de Dasein*, M.A., Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 2001 Luz, Maria Helena Araújo, *A dimensão cotidiana da pessoa ostomizada: um estudo de enfermagem no referencial de Martin Heidegger*, PhD, Escola de Enfermagem Anna Nery da UF do Rio de Janeiro.
- 2001 Silveira, Marli, *Angústia e alteridade em 'Ser e Tempo'*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2002 Bilibio, Evandro, *A temporalidade do Dasein em 'Ser e Tempo', de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2002 Colpo, Marcos Oreste, *Fundamentos para uma filosofia da educação a partir da ontologia de Martin Heidegger*, M.A., USP.
- 2002 Piccini, Josefina Daniel, *Críticas de Martin Heidegger à Daseinsanalyse psiquiátrica de Ludwig Binswanger*, M.A., PUC de São Paulo.
- 2003 Freitas, Hélia Maria Soares de, *A noção de indicação formal, em Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2003 Almeida, Rogério, *O conceito de cuidado em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2003 Trindade, Ellika, *Hermenêutica do existir do homem de meia-idade – paternidade, sexualidade e projectos de vida: um olhar à luz de Heidegger*, PhD, USP, Ribeirão Preto.
- 2004 Betanin, Tatiana, *O conceito de jogo na ontologia fundamental de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2004 Betanin, Tatiana, *Transcendência e jogo na ontologia fundamental de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.

- 2004 Felin, Rodrigo, *O cuidado como fundamento das pulsões, em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2004 Fröhlich, André Spies, *O conceito de angústia em Ser e Tempo*, M.A., Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 2004 Machado, Jorge Torres, *Culpa e existência uma retomada dos indícios formais como ferramenta metodológica de M. Heidegger*, PhD, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 2005 Brasil, Luciano de Faria, *A espacialidade do Dasein: Um estudo sobre o parágrafo 24 de Ser e tempo*, M.A., Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 2005 Seibt, Cezar Luiz, *Passagem para o Mundo - A cotidianidade e o poder-ser próprio em Ser e Tempo*, M.A., Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 2006 Sayão, Sandro Cozza, *Sobre a leveza do humano: um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas*, PhD, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 2006 Souza Júnior, Néelson, *Da transcendentalidade do Dasein à verdade da essência: caracterização dos momentos estruturantes da filosofia de Heidegger entre o final da década de 20 e o início da de 30*, PhD, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 2007 Goulart Junior, Ademar Pires, *A gênese ontológica do comportamento científico, no pensamento de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2007 Dias, Luciana da Costa, *A fuga dos deuses: arte, niilismo e a construção do ser em Martin Heidegger*, PhD, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- 2007 Fanton, Marcos, *Filosofia Hermenêutica e Hermenêutica Jurídica: um estudo a partir de Ser e Tempo*, L., Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 2007 Pantaleoni, Cássio Eduardo Duarte, *Insuficiência, necessidade e possibilidade do sentido do ser: Heidegger e a superação da metafísica*, M.A., Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 2007 Rocco, Ricardo, *A questão da técnica em Heidegger*, M.A., Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- 2007 Sassi, Vagner, *A questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger*, PhD, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

- 2008 Freitas, Hélia Maria Soares de, *A questão da linguagem em Ser e tempo*, PhD, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- 2009 Moura, Paulo Rogério Garcez de, *O pensamento sobre a técnica moderna em Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2009 Flores, Juliana Mezzomo, *Natureza e função do conceito de totalidade na obra de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2009 Nascimento, Thiago Carreira Alves, *Sentido e compreensão em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.
- 2009 Vanny, Adel Fernando de Almeida, *O conceito de significatividade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*, M.A., Universidade Federal de Santa Maria.

B. Estudos monográficos que dialogam com Heidegger

- 1942 Brandão, António José, *O direito: ensaio de ontologia jurídica*, Lisboa, Edição A.J. Brandão.
- 1946 Santos, Delfim, *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, Lisboa, Gráf. Lisbonense.
- 1949 Silva, Vicente Ferreira da, *Exegese da Acção*, São Paulo, Livraria Martins Editores.
- 1950 Silva, Vicente Ferreira da, *Dialéctica das Consciências*, São Paulo, ed. do autor.
- 1950 Barbuy, Heraldo, *O problema do Ser*, São Paulo, Livraria Martins.
- 1953 Macedo, Sílvio de, *A interpretação e a estrutura linguística na filosofia de Heidegger*, Maceió, Casa Ramalho.
- 1953 Silva, Vicente Ferreira da, *Teologia e Anti-humanismo*, São Paulo, edição de autor.
- 1954 Ferreira, Vergílio, *Espaço do Invisível 1*, 1ª ed. Lisboa, Portugalia.
- 1954 Mattos, Carlos Lopes de, *Heidegger e o problema da filosofia*, Limeira, ed. Letras da Província.
- 1954 Veiga, Gláucio. *Notas sobre Heidegger*. Recife, Imprensa Oficial.
- 1956 Abranches, Cassiano Santos, *Metafísica*, Braga, Livraria Cruz.
- 1959 Bornheim, Gerd, *Aspectos Filosóficos do Romantismo*, Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro.

- 1959 Miranda, Maria do Carmo Tavares, *Meditações sobre a Filosofia*, Braga, Faculdade de Filosofia.
- 1964 Fraga, Gustavo de, *De Husserl a Heidegger. Elementos para uma problemática da Fenomenologia*, Separata da Revista *Biblos*, vol. 40, Coimbra.
- 1965 Fraga, Gustavo de, *Sobre Heidegger*, Coimbra, Almedina.
- 1966 Macedo, Sílvio de, *Intuição e linguagem em Bergson e Heidegger*, Maceió, Gráfica São Pedro.
- 1966 Nunes, Benedito, *Introdução à Filosofia da Arte*, São Paulo, Editora Universidade de São Paulo.
- 1966 Stein, Ernildo Jacob, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, Porto Alegre, Ed. Itahaca.
- 1967 Stein, Ernildo Jacob, *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, Porto Alegre, Ética Impressora, (2 tomos).
- 1968 Soveral, Eduardo Abranches, *O método fenomenológico: Estudo para a determinação do seu valor filosófico*, Vol. 1: *O valor do método para a Filosofia*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos.
- 1969 Enes, José, *À Porta do Ser. Ensaio sobre a justificação noética do juízo da percepção externa em São Tomás de Aquino*, Lisboa, Difusão Dilsar, 2ª ed. rev. aumentada, Lisboa, INIC, 1990.
- 1969 Nunes, Benedito, *O dorso do tigre: ensaios*, São Paulo, Perspectiva.
- 1970 Bornheim, Gerd, *Introdução ao Filosofar - o pensamento filosófico em bases existenciais*, Porto Alegre, Globo.
- 1970 Macdowell, João Augusto Amazonas, *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'*, São Paulo, Herder/USP.
- 1972 Bornheim, Gerd, *Metafísica e Finitude*, 1ª ed., Porto Alegre, Movimento, 1972, ed. revista e ampliada, São Paulo, Editora Perspectivas, 2001.
- 1973 Sousa, Eudoro de, *Dionísio em Creta*, São Paulo, Livraria Duas Cidades.
- 1973 Stein, Ernildo Jacob, *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*, São Paulo, Livraria Duas Cidades.
- 1976 Ferreira, Vergílio, *Espaço do Invisível 2*, Lisboa, Arcádia.
- 1976 Leão, Emmanuel Carneiro, *Aprendendo a Pensar*, Petrópolis, Editora Vozes/Vol. I e Vol. II.

- 1976 Stein, Ernildo Jacob, *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*, Porto Alegre, Movimento.
- 1977 Bornheim, Gerd, *Dialéctica: teoria, praxis. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialéctica*, Porto Alegre, Globo/USP.
- 1977 AA.VV. *Heidegger (1889-1976)*, número monográfico da RPF, Braga, 33/4.
- 1977 Stein, Ernildo Jacob, *Anamnese: a filosofia e o retorno do reprimido*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- 1980 Sousa, Eudoro de, *Mitologia*, Brasília, Universidade de Brasília.
- 1980 Pereira, Aloísio Ferraz, *Estado e direito na perspectiva da liberdade: uma crítica segundo Martin Heidegger*, ed. Revista dos Tribunais, São Paulo.
- 1980 Pereira, Miguel Baptista, *Lugar de Ser e Tempo na filosofia contemporânea da linguagem*, sep. Biblos, 56, Coimbra, Faculdade de Letras.
- 1981 Beaini, Thais Curi, *Escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*, São Paulo, Cortez.
- 1981 Sousa, Eudoro de, *História e Mito*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- 1982 Enes, José, *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada, s/n.
- 1983 Enes, José, *Linguagem e Ser*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- 1986 Barata-Moura, José, *Da representação à praxis. Itinerários do idealismo contemporâneo*, Lisboa, Caminho.
- 1986 Barata-Moura, José, *Ontologias da Praxis e Idealismo*, Lisboa, Caminho.
- 1986 Beaini, Thais Curi, *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*, São Paulo, Nova Stella.
- 1986 Nunes, Benedito, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Martin Heidegger*, São Paulo, Ática.
- 1986 Stein, Ernildo Jacob, *Crítica da ideologia e racionalidade*, Porto Alegre, Movimento.
- 1988 Stein, Ernildo Jacob, *Racionalidade e existência: uma introdução à filosofia*, Porto Alegre, L&PM.
- 1988 Stein, Ernildo Jacob, *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, Petrópolis, RJ, Editora Vozes.

- 1989 AA.VV. *Martin Heidegger*, RPF, Braga, 45/3.
- 1989 AA.VV. *Heidegger: um século, Filosofia*, publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Lisboa, III/1-2.
- 1990 AA.VV. *A Polémica sobre Heidegger e o Nazismo*, *Vértice*, Lisboa, 2ª série, Fev.
- 1990 Loparic, Zeljko, *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*, São Paulo, Campinas, Papirus.
- 1990 Pereira, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva.
- 1990 Stein, Ernildo Jacob, *Seis estudos sobre ser e tempo*, Petrópolis, Vozes.
- 1991 Ferreira, Vergílio, "Existencialismo e Literatura", in *Espaço do Invisível 2*, Venda Nova, Bertrand Editora.
- 1992 Belo, Fernando, *Heidegger, pensador da Terra*, Coimbra, APF.
- 1992 Paisana, João, *Fenomenologia e hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa, Presença.
- 1993 Paisana, João, *História da filosofia e tradição filosófica*, Lisboa, Colibri.
- 1993 Belo, Fernando, *Filosofia e Ciências da Linguagem*, Lisboa, Colibri.
- 1993 Nunes, Benedito, *No Tempo do Niilismo e Outros Ensaios*, São Paulo, Editora Ática.
- 1993 Soveral, Eduardo Abranches, *Meditação Heideggeriana*, Porto, Ed. Conselho Directivo da F.L.U.P.
- 1993 Stein, Ernildo Jacob, *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*, Petrópolis, Vozes.
- 1994 Figueiredo, Luís Cláudio, *Escutar, recordar, dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica; seguido de Fala e Acontecimento em Análise*, São Paulo, Escuta, EDUC.
- 1995 Soveral, Eduardo Abranches de, *Ensaios Filosóficos*, Porto, Elcla.
- 1995 Loparic, Zeljko, *Ética e Finitude*, São Paulo, Educ.
- 1996 Stein, Ernildo Jacob, *Aproximações sobre hermenêutica*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- 1997 Blanc, Mafalda de Faria, *Introdução à Ontologia*, Lisboa, Piaget.
- 1997 Motta, Maria da Graça, *O ser doente no tríplice mundo da criança, família e hospital: uma descrição fenomenológica das mudanças existenciais*, Florianópolis, UFSC/Curso de Pós-Graduação em Enfermagem.

- 1997 Stein, Ernildo Jacob, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- 1997 Stein, Ernildo Jacob, *Epistemologia e crítica da modernidade*, Ijuí, UNIJUÍ.
- 1998 Blanc, Mafalda de Faria, *O fundamento em Heidegger*, Lisboa, Piaget.
- 1998 Dias, Sousa, *Estética do conceito. A Filosofia na era da comunicação*, Coimbra, Ed. Pé de Página.
- 1999 Enes, José, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- 2000 César, Constança Marcondes, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- 2000 Morujão, Carlos, *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*, Lisboa, Piaget.
- 2000 Nunes, Benedito, *O Nietzsche de Heidegger*, Rio de Janeiro, Pazulin.
- 2000 Reis, Róbson Ramos dos, & Rocha, Ronai (coord.), *Filosofia Hermenêutica*, Santa Maria, Editora da UFSM.
- 2000 Stein, Ernildo Jacob, *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- 2001 Seixas, Elisabete (Org.), *Dossier Heidegger*, Porto, Porto Editora.
- 2001 Stein, Ernildo Jacob, *Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, Rio Grande do Sul, Editora Unijuí.
- 2002 Stein, Ernildo Jacob, *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*, Ijuí, Unijuí (2ª ed., Unijuí, 2006).
- 2002 Stein, Ernildo Jacob, *Uma breve introdução à filosofia*, Ijuí, Unijuí.
- 2003 AA.VV. *A Herança de Heidegger*, RPF, Braga, 59/4.
- 2003 Loparic, Zeljko, *Winnicott e o pensamento pós-metafísico*, São Paulo, Editora Escuta.
- 2003 Stein, Ernildo Jacob, *Nas proximidades da antropologia*, Ijuí, Editora Unijuí.
- 2004 Borges-Duarte, Irene; Henriques, F.; Matos Dias, I. (Coord.), *Heidegger, Linguagem e Tradução, Actas do Colóquio Internacional*, Março de 2002, Lisboa, C.F.U.L.

- 2004 Loparic, Zeljko, *A linguagem objetificante e não-objetificante em Heidegger*, Cd-Rom do III Colóquio do Círculo Latino-Americano de Fenomenologia (CLAFEN), Lima.
- 2004 Loparic, Zeljko, *Heidegger*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- 2006 Casanova, Marco A., *Nada a Caminho. Impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de M. Heidegger*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- 2009 Casanova, Marco, *Compreender Heidegger*, Petrópolis, Vozes.

C - Artigos em revistas e obras colectivas

- 1938 Santos Delfim, "Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia", in sep. da *Revista de Portugal*, nº4, Porto, Imprensa Portuguesa.
- 1939 Santos, Delfim, "Da Filosofia", [s.n.], Porto, Imprensa Portuguesa.
- 1939 Domingues, Garcia, "A filosofia da angústia de Martinho Heidegger", in *Revista de Filosofia de Lisboa*, 6, Lisboa.
- 1948 Santos, Delfim, "Psicologia e Direito" in *Boletim do Ministério da Justiça*, nº 6, Maio, Lisboa.
- 1949 Beau, Albin Eduard, "O humanismo no pensamento de Heidegger", in *Humanitas*, 2, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos.
- 1949 Santos, Delfim, "Direito, Justiça e Liberdade. A propósito do Congresso Internacional de Amsterdão", in *Boletim do Ministério da Justiça*, nº 10, Lisboa.
- 1950 Santos, Delfim, "Temática Existencial", in sep. da revista *Atlântico*, nº 2, 3ª série, Lisboa, Oficina Gráfica.
- 1951 Silva, Vicente Ferreira da, "Martin Heidegger, Holzwege", in *Revista Brasileira de Filosofia*, voll, fasc 1-2, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1951 Silva, Vicente Ferreira da, "A última fase do pensamento de Heidegger", in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. I, fasc. 3, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1951 Silva, Vicente Ferreira da, "Ideias para Um Novo Conceito de Homem", in sep. da *Revista Brasileira de Filosofia*, vol I, fasc. 4, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1951 Beau, Albin Eduard, "Martin Heidegger. Was ist Metaphysik?", *Biblos*. 27, Coimbra, Faculdade de Letras.

- 1952 Silva, Vicente Ferreira da, "O Homem e Sua proveniência", *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 7, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- .1952 Santos, Delfim, "O Sentido Existencial da Angústia", sep. dos *Anais Portugueses de Psiquiatria*, vol. IV, nº 4, Lisboa, Faculdade de Medicina.
- 1952 Martins, Diamantino, "Uma Conferência de Heidegger", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 8, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1953 Santos, Delfim, Prefácio à trad. port. de Regis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas, de Kierkegaard a Sartre*, Porto, Livraria Tavares Martins.
- 1953 Martins, Diamantino, "S. Tomás e Heidegger", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 9, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1955 Silva, Vicente Ferreira da, "Os Pastores do Ser", in *Diálogo*, nº 2, São Paulo, Sociedade Cultural Nova Crítica.
- 1955 Silva, Vicente Ferreira da, "Enzo Paci e o pensamento Sul-Americano", in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 5, fasc. 18, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1955 Silva, Vicente Ferreira da, "Introdução à Filosofia da Mitologia", in sep. da *Revista Brasileira de Filosofia*, vol 5, fasc. 4, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1956 Silva, Vicente Ferreira da, "O Ser in-funsvivo", in *Diálogo*, nº 3, São Paulo, Sociedade Cultural Nova Crítica.
- 1956 Silva, Vicente Ferreira da, "A transparência da História", in *Diálogo*, nº 4, São Paulo, Sociedade Cultural Nova Crítica.
- 1957 Silva, Vicente Ferreira da, "A Fonte e o Pensamento", in *Diálogo*, nº 7, São Paulo, Sociedade Cultural Nova Crítica.
- 1957 Silva, Vicente Ferreira da, "Santo Tomás e Heidegger", in *Diálogo*, nº 6, São Paulo, Sociedade Cultural Nova Crítica.
- 1958 Silva, Vicente Ferreira da, "Diário Filosófico", in *Cavalo Azul*, nº 3, São Paulo.
- 1958 Silva, Vicente Ferreira da, "Instrumentos, Coisas e Cultura", *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 8, fasc. 30, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1959 Silva, Vicente Ferreira da, "História e Meta-história", *Congresso Internacional de Filosofia*, São Paulo.
- 1960 Silva, Vicente Ferreira da, "O Ocaso do Pensamento Humanístico", in *Diálogo*, nº 13, São Paulo, Sociedade Cultural Nova Crítica.

- 1960 Carvalho, A. Pinto, "O humanismo de Heidegger", in *Kriterion*, 13, Belo Horizonte, FFCH de Univ. de Minas Gerais.
- 1960 Miranda, Maria do Carmo Tavares, "Caminho e experiência (Notas a propósito do *Der Feldweg* e do *Aus der Erfahrung des Denkens* de M. Heidegger)", in *Symposium*, Revista da Faculdade Católica de Pernambuco, 2, Recife.
- 1961 Miranda, Maria do Carmo Tavares, "O pensar e o ser ente", in *Revista filosófica do Nordeste*, 2, Fortaleza.
- 1961 Silva, Vicente Ferreira da, "O homem e a Liberdade na tradição Humanística", in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 11, fasc. 41, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1962 Silva, Vicente Ferreira da, "Diálogo do Mar", in *Diálogo*, nº 14, São Paulo, Sociedade Cultural Nova Crítica.
- 1962 Ferreira, Vergílio, prefácio à tradução portuguesa de *O Existencialismo é um Humanismo*, Lisboa, ed. Presença.
- 1963 Pires, Celestino, "Heidegger e o Ser como História", sep. da *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 19, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1964 Pires, Celestino, "Ontologia e Metafísica", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 20, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1965 Fraga, Gustavo de, "Sobre Heidegger", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 21, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1965 Fragata, Júlio, "Existencialismo e cristianismo", in *Brotéria*, 80, Lisboa.
- 1966 Pires, Celestino, "Da fenomenologia à verdade. Um caminho de Martin Heidegger", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 22, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1968 Carrolo, C. A., "Reflexão sobre a fenomenologia: a propósito do §7 de *Sein und Zeit*", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 24, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1968 Fraga, Gustavo de, "De Husserl a Heidegger – Elementos para uma problemática da fenomenologia", *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 24, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1968 Rodrigues, A. Nóbrega, "Verdade e liberdade. Um tema de Martin Heidegger em *Vom Wesen der Wahrheit*", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 24, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1968 Stein, Ernildo Jacob, "Heidegger: O enigma da sociedade industrial" (com uma carta de Heidegger), *Caderno de Sábado / Correio do Povo*, 05 Out, Porto Alegre.

- 1968 Stein, Ernildo Jacob, "Nas origens da diferença ontológica", in *Caderno de Sábado / Correio do Povo*, 09 Mar, Porto Alegre.
- 1968 Stein, Ernildo Jacob, "Possibilidade de uma nova ontologia", in *Organon*, v. 1, Porto Alegre, UFRGS.
- 1969 Antunes, P.e Manuel, "Heidegger e a sua Influência", in *Brotéria*, 89, Lisboa.
- 1969 Stein, Ernildo Jacob, "Em busca de uma Ontologia da Finitude", in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol 19, fasc.76, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1970 Pires, Celestino, "Deus e a teologia em Martin Heidegger", in sep. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol.26, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1970 Bornheim, Gerd, "A filosofia Alemã após a primeira Guerra Mundial", in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 20, fasc. 79, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1970 Filipe, Almor, "Heidegger e a sua influência", *Brotéria*, 90, Lisboa.
- 1970 Fragata, Júlio, "O problema de Deus na fenomenologia", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 26, Braga, Faculdade de filosofia de Braga.
- 1971 Penedos, A. dos, "A interpretação heideggeriana da Alegoria da Caverna de Platão" in *Revista da Faculdade de Letras - Filosofia*, 1, Porto.
- 1971 Stein, Ernildo Jacob, "Algumas considerações sobre o método fenomenológico em Ser e Tempo", in *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 1, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1973 Pires, Celestino, "Crise da Metafísica, crise do Homem", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 29, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1973 Santos, Delfim, "Heidegger", [inédito não datado], in *Obras Completas*, vol.II, Lisboa, Gulbenkian.
- 1973 Stein, Ernildo Jacob, "Heidegger e a paciência do conceito", in *Caderno de Sábado / Correio do Povo*, 07 Jul, Porto Alegre.
- 1974 Lotz, Johannes Baptista, "A actualidade do pensamento de S. Tomás. Um confronto entre o seu pensamento e o de Heidegger quanto ao problema do Ser", in *Presença Filosófica*, 1/12-13, São Paulo.
- 1974 Pegoraro, Olinto, "A verdade em São Tomás e M. Heidegger", in *A Ordem*, 11, Rio de Janeiro.
- 1975 Aquino, M. F. de, "A visão do mundo em Husserl e Heidegger", in *Síntese*, v. 3, Belo Horizonte.

- 1975 Fogel, G., "Hegel e a identidade: Heidegger e a diferença", in *Vozes*, 69, Petrópolis.
- 1975 Mota, W. Silveira da, "A consciência valorativa contemporânea sob uma nova perspectiva", in *Revista Brasileira de Filosofia*, 25, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1975/1976 Nogueira, João Paulo, "Heidegger ou os novos caminhos da filosofia", in *Reflexão*, 1/13, Campinas.
- 1976 Antunes, P.e Manuel, "Heidegger, Renovador da Filosofia", in *Brotéria*, 103, Lisboa.
- 1976 Botelho, A., "Martin Heidegger", in *Revista Brasileira de Filosofia*, 26, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1976 Gomes, F. Soares, "Martin Heidegger (1889-1976)", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 32, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1976 Miranda, Maria do Carmo Tavares. "M. Heidegger, filósofo do ser" *Revista Brasileira de Filosofia*, 26, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1976 Pegoraro, Olinto, "Heidegger e a ontologia da ciência", in AA.VV. *Filosofia e Desenvolvimento* (Actas da III Semana Internacional de Filosofia. Salvador, Baía, 17 a 23 de Julho de 1976). Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, 1.
- 1977 Fernandes, B., "Martin Heidegger (1889-1976)", RPF, Braga, 33.
- 1977 Serra, Ordep, "Notas sobre o ensaio *Das Ding* de M. Heidegger", *Revista Brasileira de Filosofia*, 27, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1977 Silva, Carlos H. Carmo, "Martin Heidegger, Nota Bibliográfica", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 33, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1977 Silva, Carlos H. Carmo, "O Mesmo e a sua indiferença temporal. O parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de *Zeit und Sein*", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 33/14, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1978 César, Constança Marcondes, "Bachelard e Heidegger. A situação das ciências", *Reflexão*, 3, Campinas.
- 1978 Costa, Maria L. Andreozzi, "Heidegger. Metafísica e educação", in *Reflexão*, 3, Campinas.
- 1978 Miranda, Maria do Carmo Tavares, "Para uma conversão em hora conveniente (M. Heidegger)", *Presença Filosófica*, 4/14, São Paulo.
- 1978 Pereira, Octaviano "O problema de verdade e liberdade em Heidegger", in *Reflexão*, 3, Campinas.

- 1979 Jordão, F. Vieira, "A compreensão do ser contra o seu esquecimento. Heidegger e Platão", in *Biblos*, 55, Coimbra.
- 1979 Kothe, Flávio René, "Caminhos e descaminhos da crítica. Encontro marcado com Heidegger", *Reflexão*, 4/15, Campinas.
- 1979 Menezes, D., "Glosas anti-heideggerianas", in *Revista Brasileira de Filosofia*, 30, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1980 César, Constança Marcondes, "Martin Heidegger e a questão da técnica", in *Reflexão*, 5/118, Campinas.
- 1980 Pereira, Aloísio Ferraz, "Estado e direito na perspectiva da liberdade: uma crítica segundo Martin Heidegger", in *Revista dos Tribunais*, São Paulo.
- 1980 Pereira, Miguel Baptista, "O lugar de *Ser e Tempo* na filosofia contemporânea da linguagem", in sep. *Biblos*, 56, Coimbra.
- 1980 Siqueira, Zenilda Lopes, "À margem da filosofia de Heidegger", in *Presença Filosófica*, 6, Rio de Janeiro.
- 1981 Blanc, Mafalda de Faria, "Kant e Heidegger: Análise da retomada de um problema em Filosofia", in AAVV. *Kant B Comunicações apresentadas ao Colóquio organizado pelo Departamento de Filosofia em 25/11/1981*. Lisboa, Publicações da Universidade de Lisboa.
- 1982 Andrade, R. Jardim, "A gênese do conhecimento segundo Heidegger", in *Reflexão*, 7/123, Campinas.
- 1982 Bernardo, Fernanda, "O limite da questão no pensamento de M. Heidegger", in *Biblos*, Coimbra.
- 1982 Blanc, Mafalda de Faria, "O itinerário da Ontologia Clássica", in *Estudos Filosóficos*, 11. Lisboa, UNL.
- 1982 Loparic, Zeljko, "A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*", in *Daseinanalyse*, v. 6, n. 5, São Paulo, Associação Brasileira de Daseinanalyse.
- 1982 Santos, Leonel Ribeiro dos, "Heidegger e a questão do fim da metafísica", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1983 Bicudo, M. A. V., "Um discurso comemorativo de Martin Heidegger", *Leopoldianum*, 10/128, São Paulo.
- 1983 Maia, João, "Heidegger", in *Brotéria*, 116, Lisboa.
1983. Beaini, Thais Curi, "Aspectos Filosóficos do Suicídio: Abordagem Heideggeriana", in *Revista de Psiquiatria Clínica*, v. 86, São Paulo.

- 1984 Campos, Maria José R, "Heidegger e a reflexão sobre a técnica", *Kriterion*, 25/ 172, Belo Horizonte, FFCH da Univ. de Minas Gerais.
- 1985 Barata-Moura, José, "Heidegger e a tese de Kant sobre o Ser", in *Filosofia*, 11, Lisboa.
- 1985 Macedo, Costa, "Heidegger perante as ciências", in *Revista da Faculdade de Letras*, 11, Porto.
- 1985 Stein, Ernildo Jacob, "Mudança de paradigma e método", in *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, PUCRS.
- 1986 Assumpção, Maria Cristina Beckert, "Obra e expressão viva. Notas para uma hermenêutica de expressividade", in *Revista da Faculdade de Letras*, 16, Lisboa.
- 1986 Stein, Ernildo Jacob, "Martin Heidegger, dez anos depois", in *Cultura / Estado de São Paulo*, 25 Maio.
- 1987 Blanc, Mafalda de Faria. "O Caminho do Campo de Martin Heidegger", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 43, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1987 Proença, Luís, "O existir infinito do tempo. Em Bergson, Heidegger e Lévinas", in *Brotéria*, 124, Lisboa.
- 1987 Beaini, Thais Curi "Arte, Linguagem e Ser Em Heidegger", in *Comemoração do X Aniversário de Morte do Filósofo José Luís Goldfarb*, São Paulo.
- 1988 Costella, Domênico, "Alêtheia e Eidos. A interpretação heideggeriana da doutrina platônica da verdade", in *Philosophia, Revista de Curitiba*, 2/12.
- 1988 Beaini, Thais Curi, "Arte e Poesia no segundo Heidegger", Simpósio Nacional Martin Heidegger, in *Revista da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*.
- 1989 Blanc, Mafalda de Faria, "Heidegger e a Poesia". *Filosofia*, III/11, Lisboa, Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia.
- 1989 Borges-Duarte, Irene, "Heidegger em Português. Contribuição para um reportório bibliográfico", in *Filosofia*, III/1-2, Lisboa, Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia.
- 1989 Borges-Duarte, Irene, "Heidegger: a Arte como epifania", in *Filosofia*, III/11-12. Lisboa, Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia.
- 1989 Boss, Medard, "Pensamentos a respeito do trabalho de Valeria Gambper: os reconheceres pela fala", in *Daseinsanalyse*, 7, São Paulo, Associação Brasileira de Daseinsanalyse.

- 1989 Estevão, Carlos, "A "con-versão" da filosofia em Martin Heidegger", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45/13, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1989 Miranda, José A. Bragança de, "Heidegger e a política", in *Filosofia*, III/11-12, Lisboa, Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia.
- 1989 Neves, Jorge César das, "A determinação heideggeriana de fenómeno em *Sein und Zeit* como superação do "cepticismo metódico", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45/13, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1989 Neves, Jorge César das, "Obras de e sobre Martin Heidegger", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1989 Pereira, Miguel Baptista, "Tradição e crise no pensamento do jovem Heidegger", in *Biblos*, 65, Coimbra.
- 1989 Renaud, Michel, "A essência da técnica segundo Heidegger", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45/13, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1989 Silva, Carlos H. Carmo, "Heidegger e o Oriente ou da extrema *indiferença* ocidental", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45/13, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1990 César, Constança Marcondes, "Crítica e diferença em Heidegger", in *Educação e filosofia*, Vol. 5, n. 9 jul./dez. Uberlândia MG.
- 1990 Almeida, Lourenço H. de A., "Da responsabilidade ético-política de um filósofo e das suas relações entre o seu pensamento e as suas opções e compromissos políticos efectivos", in *Vértice*, II série, Fev. Lisboa.
- 1990 Barata-Moura, José, "O centro da periferia. Do sentido de um debate com Heidegger", in *Vértice*, II série, Fev., Lisboa.
- 1990 Belo, Fernando, "Uma questão dolorosa", *Vértice*, II série, Fev. Lisboa.
- 1990 Cunha, Tito Cardoso e, "Heidegger e o nazismo", *Vértice*, II série, Fev, Lisboa.
- 1990 Farías, Victor, "Heidegger e o Nazismo", *Vértice*, II série, Fev., Lisboa.
- 1990 Paisana, João, "A questão política em Heidegger", *Vértice*, II série, Fev., Lisboa.
- 1990 Paviani, Jayme, "Platão e Heidegger: das coisas ao belo e da coisa à verdade", in *Revista Brasileira de Filosofia*, 39, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1990 Stein, Ernildo Jacob, "As construções semânticas e o lugar da ontologia fundamental", in *Revista Brasileira de Filosofia*, 39, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.

- 1990 Beaini, Thais Curi, "Influências da Arte Pré-Histórica na Filosofia da Arte Heideggeriana", in *Revista Filosófica*.
- 1990 Stein, Ernildo Jacob, "Considerações em torno dos aspectos pragmáticos do conceito de verdade em Martin Heidegger até 1930", in *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, v. 14. PUCRS.
- 1991 Belo, Fernando, "A metamorfose das ciências, um jogo entre Prigogine e Heidegger", *Filosofia/Ciências: intersecções*, Fev./1991, 13-4.
- 1991 Loparic, Zeljko. "Heidegger e a filosofia da finitude", *Revista Latinoamericana de Filosofia*, v.17, n. 1.
- 1991 Loparic, Zeljko, "Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano", in Knobloch, F. (org.): *O inconsciente: várias interpretações*, São Paulo, Escuta.
- 1991 Paisana, João, "História da filosofia e filosofia sistemática na hermenêutica heideggeriana", in *Vieira de Almeida (1888-1988) – colóquio do centenário*, Lisboa.
- 1991 Silva, Franklin Leopoldo e, "A história da filosofia em Heidegger e Merleau-Ponty", in *Educação e filosofia*, Vol. 5/6, n. 10/11 (jan./dez.), Uberlândia MG.
- 1993 Pereira, Miguel Baptista, "Europa e filosofia", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 14, Coimbra.
- 1993 Posetto, António, "O conhecimento como *compreensão*. A análise do conceito de *Verstehen*", in *Brotéria*, 136, Lisboa.
- 1993 Beaini, Thais Curi, "Martin Heidegger: o paradoxo do ser, em um tempo de indigência", in *Cultura*, v. 87, n. 5, São Paulo, Vozes.
- 1994 Loparic, Zeljko, "Ética e finitude", in Nunes, Benedito (Org.), *A crise do pensamento*, Belém do Pará, Editora da UFP.
- 1994 Loparic, Zeljko, "Iluminismo, um projeto vencido?", *Boletim de novidades*, ano 7, 54, São Paulo, Ed. Livraria Pulsional.
- 1994 Loparic, Zeljko. "Winnicott e Heidegger: primeiras aproximações", *Anais do III Encontro Latino-Americano sobre o Pensamento de D. W. Winnicott*, Porto Alegre, Grupo de Estudos Psicanalíticos de Pelotas.
- 1994 Pereira, Miguel Baptista. "Hermenêutica e Desconstrução", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 16, Coimbra, Almedina.
- 1995 Figueiredo, Luís Cláudio, "Atos e acasos em psicanálise. Um comentário heideggeriano", in *Cadernos de Subjetividade*, vol. 3, nº 1, São Paulo.

- 1995 Figueiredo, Luís Cláudio, "Foucault e Heidegger: a ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar)", *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, 7/ 1-2, São Paulo.
- 1995 Gmeiner, Conceição Neves, "A linguagem originária: um estudo sobre a linguagem na perspectiva de Martin Heidegger", *Leopoldianum: revista de estudos e comunicações*, vol. 21, nº 58 (Ago.), Santos.
- 1995 Loparic, Zeljko, "Heidegger, um pensador ético?" in Gutiérrez, Carlos B. (org.): *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memórias del XIII Congresso Interamericano de Filosofia*, Bogotá, Sociedade Inter-Americana de Filosofia.
- 1995 Loparic, Zeljko, "Winnicott e Heidegger: afinidades", *Boletim de novidades*, ano 8, 69, São Paulo, Ed. Livraria Pulsional.
- 1995 Loparic, Zeljko, "Winnicott e o pensamento pós-metafísico", in *Psicologia-USP*, 6/2.
- 1995 Pereira, Miguel Baptista, "A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo", in *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, Almedina.
- 1995 Pereira, Miguel Baptista, "O regresso do mito e do diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 4, Coimbra, Almedina.
- 1995 Pereira, Miguel Baptista, "A presença de Aristóteles na gênese de Ser e Tempo de M. Heidegger", in *sep. de Biblos*, 71, Coimbra.
- 1996 Figueiredo, Luís Cláudio, "Heidegger e a psicanálise", in *Psicanálise e Universidade*, vol.4, São Paulo.
- 1996 Figueiredo, Luís Cláudio, "Maldiney e Fédida: derivações heideggerianas na direção da psicanálise", in *Cadernos de Subjetividade*, v.4, n.1, São Paulo.
- 1996 Henz, Alexandre de Oliveira, "Acerca do cuidado: algumas inferências a partir de Martin Heidegger e Michel Foucault", in *Educação, subjetividade e poder*, 3/3, Porto Alegre.
- 1996 Leão, Emmanuel Carneiro, *A Liberdade Real Em Heidegger*, in *Cadernos da PUC-RIO*, Rio de Janeiro.
- 1996 Loparic, Zeljko, "Heidegger e a pergunta pela técnica", in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, 6/ 2, Campinas.
- 1996 Loparic, Zeljko, "O fim da metafísica em Carnap e Heidegger", in De Boni, Luís Alberto (Org.): *Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*, Petrópolis/Porto Alegre, Vozes e EDIPUCRS.

- 1996 Reis, Róbson Ramos dos, "A ontologia hermenêutica de Martin Heidegger", in *VII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, 1996. Anais do VII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*, Águas de Lindóia.
- 1996 Reis, Róbson Ramos dos, "Verdade e Interpretação fenomenológica: nota sintética.", in De Boni, Luis, *Finitude e transcendência: Festschrift para Ernildo Stein*, Petrópolis/Porto Alegre, Vozes e EDIPUCRS.
- 1997 Borges-Duarte, Irene, "Filosofia e estilo literário em Heidegger e em Platão. Um exemplo", in *Philosophica*, 9, Lisboa.
- 1997 Dias, Manuel Peixe, "Cassirer/Heidegger. O Encontro de Davos ou o Debate sobre Kant e a Modernidade", in *Philosophica*, 110, Lisboa.
- 1997 Ferrer, Diogo, "Pensar e reflectir: sobre o modelo reflexivo do pensar em Heidegger", in *Philosophica*, 110, Lisboa.
- 1997 Loparic, Zeljko, "A máquina no homem", in *Psicanálise e Universidade – Publicação do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP*.
- 1997 Morujão, Carlos, "*Unverstellte Anwesen*: algumas notas sobre o problema da percepção em Martin Heidegger", in *Revista da Faculdade de Letras*, 114, Porto.
- 1997 Neves, Jorge César das, "Martin Heidegger e a Filosofia Prática", in *Gepolis*, 14, Gabinete de Estudos em Filosofia Ética, Política e Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa.
- 1997 Pereira, Miguel Baptista, "Prolegómenos a uma leitura actual do pensamento de M. Heidegger", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 6/12, Coimbra.
- 1997 Pereira, Miguel Baptista, "Sobre o conceito heideggeriano de Universidade", in *Revista da Faculdade de Letras*, 114, Porto.
- 1997 Reis, Róbson Ramos dos, "A ontologia hermenêutica em Ser e Tempo e o verbo 'Ser como posição absoluta'", in *Sociais e Humanas*, 10/ 2, Santa Maria – RS.
- 1997 Stein, Ernildo Jacob, "Heidegger político: uma armadilha trágica do imaginário", in Adriano Naves de Brito; José Nicolau Heck. (Org.). *Ética e política*, 1 ed. Goiânia, Editora da UFG.
- 1997 Stein, Ernildo Jacob, "Mundo da vida: problema epistemológico ou questão histórica", in *Veritas*, v.42, n.165. Porto Alegre.
- 1998 Borges-Duarte, Irene, "Descartes e a Modernidade na hermenêutica heideggeriana", in *Descartes, Leibniz e a Modernidade. Actas do Colóquio*, Lisboa, Colibri.

- 1998 Borges-Duarte, Irene, "O mais inquietante de todos os entes. Ontologia trágica em Sófocles e a sua tradução em Hölderlin e Heidegger", in *Philosophica*, 11, Lisboa.
- 1998 Loparic, Zeljko, "Psicanálise: uma leitura heideggeriana", in *Veritas*, 43/ 1, Porto Alegre, PUCRS.
- 1998 Pereira, Miguel Baptista, "A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 113/114, 3/54, Coimbra, Almedina.
- 1998 Reis, Róbson Ramos dos, "A ontologia hermenêutica de Martin Heidegger e os múltiplos significados do termo 'Ser'", in Sofia I. A. Stein (Org.), *Ética e Política* v. 2. Goiânia, Editora da UFG.
- 1998 Reis, Róbson Ramos dos, "Observações sobre o papel da linguagem na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger", in *Problemata* 1/ 1, João Pessoa.
- 1998 Reis, Róbson Ramos dos, "Ouvir a voz do amigo...", in *Veritas* 43/1, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.
- 1998 Silva, Edison Gonzague Brito da, "Linguagem em 'Ser e tempo' de Martin Heidegger", in *Hífen*, vol. 22, n. 41/42 (Jan./Dez), Uruguaiana.
- 1998 Beaini, Thais Curi, *Heidegger: A Existência Humana Como Um Conflito Entre A Vida e A Morte*, in *Ciclo Cultural*, Revista Filosófica, v. 73.
- 1998 Beaini, Thais Curi, "Memória e Ser em Heidegger", in *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 12, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.
- 1998 Reis, Róbson Ramos dos, "Pressuposição e derivação: aspectos do conceito existencial de ciência em 'Ser e Tempo'", in *VIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, Livro de Resumos do VIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*, Caxambu MG.
- 1999 Loparic, Zeljko, "Estudos recentes sobre a ética em Heidegger", in *Natureza Humana*, 1/ 2, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 1999 Loparic, Zeljko, "Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger", in *Veritas*, 40/ 1, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.
- 1999 Paiva, Márcio A. de, "A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 55/4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1999 Reis, Róbson Ramos dos, "Heidegger, a transcendência como jogo", in *Praxis Filosófica*, 10/11, Santiago de Cali – Colombia.

- 1999 Reis, Róbson Ramos dos, "Pressuposição e derivação: uma análise a partir do conceito existencial de ciência", in *Veritas*, 44/1, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.
- 1999 Santos, Gustavo A. Oliveira, "De Viktor Frankl à pós-modernidade: sobre a ética dos campos de concentração", in *Psique*, 5, Belo Horizonte, Unicentro Newton Paiva.
- 1999 Silva, Edison Gonzague Brito da, "Heidegger: a interpretação da linguagem pós 'Ser e tempo'", in *Hífen*, vol. 23, n. 43/44 (jan./dez.), Uruguaiana, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 1999 Stein, Ernildo Jacob, "O incontornável como o inacessível, uma carta inédita de Martin Heidegger", in *Natureza Humana*, v. 1, n. 2, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 1999 Stein, Ernildo Jacob, "A desconstrução do eu: a Zerlegung de Freud e a Auslegung de Heidegger", *Veritas*, v.44, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.
- 1999 Loparic, Zeljko, "É dizível o inconsciente?", in *Natureza Humana*, 1/ 2, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2000 Baptista Pereira, Miguel, "O século da hermenêutica filosófica: 1900-2000", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 9/17, Coimbra, Almedina.
- 2000 Blanc, Mafalda de Faria, "Da *Ideia* ao *Ereignis*: a leitura heideggeriana da ontologia de Hegel", in *Análise*, 21, Revista do Gabinete de Filosofia do Conhecimento da Biblioteca Nacional. Lisboa.
- 2000 Duque-Estrada, Paulo C., "Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 56-3/4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 2000 Loparic, Zeljko. "Ética da finitude", in Oliveira, Manfredo A. de (Org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis, Vozes.
- 2000 Loparic, Zeljko, "Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein", in *Natureza Humana*, 2/ 1, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2000 Reis, Róbson Ramos dos, "A ontologia hermenêutica de 'Ser e Tempo' de Martin Heidegger", in: Róbson Ramos dos Reis; Ronai Pires da Rocha. (Org.), *Filosofia Hermenêutica*, 1ª ed., Santa Maria, Editora da UFSM.
- 2000 Reis, Róbson Ramos dos, "Destrução e construção na fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo", in *Revista de Filosofia*, 15/1, Buenos Aires.

- 2000 Reis, Róbson Ramos dos, "Sentido e Verdade: Heidegger e a noite absoluta", in *Veritas*, 45/ 2, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.
- 2000 Reis, Róbson Ramos dos, "Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral", in *Natureza Humana*, 2/ 2, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2001 Silva, Juremir Machado da, "De Heidegger a Baudrillard: os paradoxos da técnica", in *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*, nº 13 (Dez.), Porto Alegre, Faculdade de Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 2000 Silva, Rui Sampaio, "Gadamer e a herança heideggeriana", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 2000 Stein, Ernildo Jacob, "Possibilidades da antropologia filosófica a partir da analítica existencial", in *Veritas*, v. 45, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.
- 2000 Reis, Róbson Ramos dos, "O 'ens realissimum' e as categorias da existência", in *IX Encontro Nacional de Filosofia*, Poços de Caldas, *Atas do IX Encontro Nacional de Filosofia*, Campinas/SP, ANPOF.
- 2001 Borges-Duarte, Irene, "A arquitectónica do puro dar-se do ser. Heidegger e os Beiträge", in *Poiética do Mundo*, (Homenagem ao Prof. Joaquim Cerqueira Gonçalves), Lisboa, Colibri.
- 2001 Duarte, André de M., "Heidegger, a essência da técnica e as fábricas da morte: notas sobre uma questão controversa", in Ricardo Timm de Souza; Nythamar Fernandes de Oliveira. (Org.), *Fenomenologia Hoje*. Porto Alegre, Edipucrs.
- 2001 Duarte, André de M., "Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo", in *Natureza Humana*, 1/ 2, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2001 Loparic, Zeljko, "Ética originária e praxis racionalizada", in *Manuscrito*, 24/ 1, São Paulo, Universidade Estadual de Campinas - Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.
- 2001 Malard, Maria Lúcia, "O método em arquitetura: conciliando Heidegger e Popper." *Cadernos de Arquitetura e Urbanismo*, Vol.8, n.8 (fev.), Belo Horizonte, Editora da PUCMG.
- 2001 Melim, Nuno, "Heidegger e as Ciências", in *Phainomenon*, 3, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

- 2001 Michelazzo, José Carlos, "Daseinsanalyse e Doença do mundo", in *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 10, São Paulo, Associação Brasileira de Daseinsanalyse.
- 2001 Reis, Róbson Ramos dos, "O 'ens realissimum' e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo de Martin Heidegger", in *Kriterion*, 42/104, Belo Horizonte, FFCH Univ. Federal de Minas Gerais.
- 2001 Reis, Róbson Ramos dos, "Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger", in *Veritas*, 46/ 4, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.
- 2001 Rosenfield, Kathrin Holzermayr Lerrer, "O charme discreto da surpresa: a propósito de Heidegger e Derrida", in *Filosofia Política*, n. 2, Rio de Janeiro.
- 2001 Stein, Ernildo Jacob. "Martin Heidegger 1998: Heráclito", in *Natureza Humana*, v. II, n. 2, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2002 Belo, Fernando, "1962. Os paradigmas de Kuhn. (Quando Heidegger acaba e Derrida começa lendo Husserl)", in *Actas do Primeiro Congresso da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, Phainomenon*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2002 Stein, Ernildo Jacob, "Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica", in *Veritas*, v.47, n.185, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.
- 2002 Cardinalli, Ida Elizabeth, "A Psiquiatria Fenomenológica – um breve histórico", in *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 11, São Paulo, Associação Brasileira de Daseinsanalyse.
- 2002 Duarte, André de M., "Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído", in Margareth Rago; Luiz B. Lacerda Orlandi; Alfredo Veiga-Neto. (Org.), *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*, Rio de Janeiro, DP&A.
- 2002 Duarte, André de M., "Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e Tempo", in *Natureza Humana*, 4/ 1, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2002 Heleno, José Manuel, "História e Tempo. Ricœur e a interpretação de *Sein und Zeit*", in *Phainomenon*, 5/6, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2002 Loparic, Zeljko, "Além do inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise", in Oliveira, N. & Souza, R Ronai (coord.), *Fenomenologia Hoje II: Significado e Linguagem*, Porto Alegre, Edipucrs.

- 2002 Loparic, Zeljko, "Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?", in *Natureza Humana*, 4/ 2, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2002 Nova, M. A. S. C., "O salto de volta: a meditação heideggeriana do princípio da filosofia a partir do acontecimento do fim", in Oliveira, N. & Souza, R Ronai (coord.), *Fenomenologia Hoje II: Significado e Linguagem*, Porto Alegre, Edipucrs.
- 2002 Reis, Róbson Ramos dos, "Matemática e ontologia no primeiro Heidegger", in Oliveira, N. & Souza, R Ronai (coord.). *Fenomenologia Hoje II: Significado e Linguagem*, Porto Alegre, Edipucrs.
- 2002 Reis, Róbson Ramos dos, "Sentido e Interpretação na Fenomenologia-hermenêutica de Martin Heidegger", in *Anais da III Semana de Filosofia Contemporânea*, Ilhéus, UESC.
- 2002 Sá, Alexandre Franco de, "Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da Ontologia Fundamental", in *Actas do Primeiro Congresso da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, in *Phainomenon*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2002 Sá, Alexandre Franco de, "Heidegger e a questão da Ética. Entre as duas vias da questão do Ser", in *Phainomenon*, 5/6, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2002 Reis, Róbson Ramos dos, "Heidegger e a doutrina da validade", in *X Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, Atas do X Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*. Campinas – São Paulo, Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia.
- 2002/2003 Borges-Duarte, Irene, "O espelho equívoco. O núcleo filosófico da Spiegel - Interview a Martin Heidegger", in *Phainomenon: Homenagem a João Paisana*, 5/6, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2003 Belo, Fernando, "O legado de Heidegger às ciências", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59-4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 2003 Borges-Duarte, Irene, "A experiência patológica do tempo. Para uma fenomenologia da forma temporal", in J.M. Santos, P. Alves, A. Barata (Org.), *A Fenomenologia Hoje. Actas do Primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2003 Borges-Duarte, Irene, "Husserl e a fenomenologia heideggeriana da Fenomenologia", in *Phainomenon*, 7, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

- 2003 Borges-Duarte, Irene, "O templo e o portal. Heidegger entre Paestum e Klee", in Matos Dias, I. (Org.), *Estéticas e Artes. Controvérsias para o século XXI*, Colóquio Internacional, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2003 Cardinalli, Ida Elizabeth, "Daseinsanalyse: corpo e corporeidade", in *Daseinsanalyse*, 12, São Paulo, Associação Brasileira de Daseinsanalyse.
- 2003 Hebeche, Luiz, "A proclamação do Anticristo: Ensaio sobre Heidegger e São Paulo", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59/4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 2003 Loparic, Zeljko, "Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger", in *Natureza Humana*, 4/ 1, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2003 Oliveira, Nythamar de, "Desmitologizando Heidegger: a Hermenêutica radical de John D. Caputo", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59-4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 2003 Pacheco, Maria Adelaide, "A Presença de Heidegger em Portugal", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59-4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- . 2003 Reis, Róbson Ramos dos, "Validade e intencionalidade: observações sobre Lotze, Lask e Heidegger", in *Hilfe R, I, Rohden, L., Scheid, S. Ronai (coord.), O que é Filosofia?*, São Leopoldo, Editora Unisinos.
- 2003 Reis, Róbson Ramos dos, "Elementos de uma interpretação fenomenológica da negação", in *O Que Nos Faz Pensar*, 17, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - Departamento de Filosofia.
- 2003 Ribeiro, Caroline V., "Um breve olhar heideggeriano de algumas bases epistemológicas da Psicologia da Educação", in *Aprender. Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, 01, Vitória da Conquista, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb).
- 2003 Sá, Alexandre Franco de, "A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59 - 4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 2003 Stein, Ernildo Jacob, "Semântica formal e diferença ontológica", in Jayme Paviani; Heloísa Feltes, (Org.), *Produção de sentido - estudos transdisciplinares*, Caxias do Sul, EDUCS.
- 2003 Stein, Ernildo Jacob, "O que é filosofia?", Ihu On Line, São Leopoldo,

- 2004 Barrento, João, ““Dar ouvidos à distância” – a pergunta sobre a traduzibilidade de Heidegger”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Belo, Fernando, “Traduzir do grego para heideggeriano”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Bernardo, Fernanda, “Traduções-Perversões da justiça: de Heidegger a Derrida”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Blanc, Mafalda de Faria, “Arte de Habitar”, in *Communio*, Revista Internacional Católica, XXI/4, Lisboa.
- 2004 Blanc, Mafalda de Faria, “Intersubjectividade e Pessoa: uma reflexão sobre a estrutura comunitária do ser”, in *Phainomenon*, 9, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Borges-Duarte, Irene, “A tradução como fenomenologia: o caso Heidegger”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Cardinalli, Ida Elizabeth, “Daseinsanalyse e esquizofrenia: um estudo na obra de Medard Boss”, 1ª Ed. São Paulo, EDUC: Fapesp.
- 2004 Cardinalli, Ida Elizabet; Branco, C. B; Oliveira, P. M., “Psicoterapia fenomenológica-existencial de algumas maneiras patológicas do existir”, in *Boletim Clínico* da Clínica Ana Maria Poppovic da PUC-SP, XVIII, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- 2004 Castro, Paulo Alexandre e, “A Ontopotencialidade da linguagem em Heidegger”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Duarte, André de M., “Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial”, in *Natureza Humana*, volume 6/1, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2004 Morujão, Carlos, “A linguagem da metafísica e a questão do sentido do ser. A propósito de uma referência a Schelling em Brief über den «Humanismus»”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Pacheco, Maria Adelaide, “Língua e História em Heidegger e Pascoaes”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

- 2004 Quadrado, Helga Hooek, "Traduzir Heidegger: princípio (s) sem fim à vista", in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Reis, Róbson Ramos dos, "O conceito fenomenológico-hermenêutico de natureza", in *XI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF* (Patrocinado pela Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia), *Livro de Atas*, Salvador, Editora da UESC, EDUFBA.
- 2004 Reis, Róbson Ramos dos, "O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial", in *Natureza Humana*, volume 6/1, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2004 Reis, Róbson Ramos dos, "A constituição ontológica dos fatos científicos na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger", in Gutierrez, Carlos Ronai (coord.) *Ho hay hechos, sólo interpretaciones*, Bogotá, Ediciones Uniandes.
- 2004 Reis, Róbson Ramos dos, "A dissolução da idéia da Lógica", in *Natureza Humana*, volume 5/ 2, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2004 Reis, Róbson Ramos dos, "Heidegger: origem e finitude do tempo", in revista *Dois pontos*, 1/1, Curitiba-PR, Departamento de Filosofia - Universidades Federais do Paraná e de São Carlos.
- 2004 Reis, Róbson Ramos dos, "Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos", in revista *Integração Ensino Pesquisa Extensão*, 37/Abril-Maio-Junho, São Paulo, Universidade São Judas Tadeu.
- 2004 Reis, Róbson Ramos dos, "O conceito de natureza na fenomenologia hermenêutica", in *Revista Ciência e Ambiente*, 28 / Janeiro-Junho, Santa Maria, Universidade Federal de Santa Maria.
- 2004 Ribeiro, Caroline V., "Para dar voz ao que rasura: contribuições heideggerianas e psicanalíticas para o entendimento do fracasso escolar", in *Agere - Revista de Educação e Cultura*, 07, Salvador, FAGED - Universidade Federal da Bahia.
- 2004 Sá, Alexandre Franco de, "Linguagem e política: sobre uma *Kehre* implícita na filosofia de Martin Heidegger", in *Heidegger, Linguagem e Tradução*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Sallis, John, "Sobre a tradução: de Platão a Heidegger", in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

- 2004 Silva, Rui Sampaio, “A linguagem em Ser e Tempo: uma perspectiva crítica”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2004 Stein, Ernildo Jacob, “Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico”, in *Natureza Humana*, v. 6, n. 1, PUC-São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2004 Nova, M. A. S. C., “Niilismo e tédio: Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger na encruzilhada do tempo moderno”, in *XI Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia*, Salvador. *Atas do XI Encontro da ANPOF*. Salvador, Editora da UESC.
- 2005 Boeder, Heribert, “A fronteira da Modernidade e o “Legado” de Heidegger”, trad. de Alexandre Franco de Sá, in *Phainomenon*, 10, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2005 Borges-Duarte, Irene, “O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 3-4, (Número monográfico: *Herança de Kant, II*), Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 2005 Cardinalli, Ida Elizabeth; Paiva J. A. Frazatto; J. C. Salviati, N. R. S., “Agressividade: uma reflexão fenomenológica-existencial”, in *Boletim Clínico da Faculdade de Psicologia*, XX, São Paulo, PUC-São Paulo.
- 2005 Duarte, André de M., “Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro”, in *Natureza Humana*, 07/ 1, PUC-São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2005 Duarte, André de M., “Heidegger e a Modernidade: notas sobre a crise do presente”, in Ricardo Marcelo Fonseca (Org.), *Crítica da Modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis, Fundação Boiteux.
- 2005 Reis, Róbson Ramos dos, “Heidegger: verdade, desocultamento e normatividade”, in *O Que nos Faz Pensar*, 20, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - Departamento de Filosofia.
- 2005 Sá, Alexandre Franco de, “Início e Começo em Heidegger e Boeder: do pensar da História do Ser ao pensar logotécnico”, in *Phainomenon*, 10, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2006 Borges-Duarte, Irene, “A Imaginação na Montanha mágica. Kant em Davos, 1929”, in L. Ribeiro dos Santos (Coord.), *Kant: Atualidade e Posteridade*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2006 Borges-Duarte. Irene, “Kant nos Beiträge zur Philosophie de Heidegger” in M. C. Pimentel, C. Morujão, M. S. Gil (Org.), *Congresso Internacional Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.

- 2006 Borges-Duarte, Irene, "O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana", in M. J. Cantista (Org.), *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*, Porto, Campo das Letras.
- 2006 Borges-Duarte, Irene, "Pode adiar-se a Ontologia? Uma homenagem crítica a Paul Ricœur" in F. Henriques (Org.), *A Filosofia de Paul Ricœur. Temas e percursos*, Coimbra, Ariadne.
- 2006 Duarte, André de M., "Gianni Vattimo: intérprete de Heidegger e da pós-modernidade", in *Alceu. Revista de Comunicação, Cultura e Política*, 1, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - Departamento de Comunicação Social.
- 2006 Duarte, André de M., "Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica", in *Trans/Form/Ação*, vol. 29 (n. 2), São Paulo, Universidade Estadual Paulista - Departamento de Filosofia.
- 2006 Feron, Olivier, "De Marburg a Davos, ou o outro Colóquio da Última Ceia", in L. Ribeiro dos Santos (Coord.), *Kant: Actualidade e Posteridade*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2006 Reis, Róbson Ramos dos, "A sublimidade da natureza em 'Os Conceitos Fundamentais da Metafísica'", in *XI Colóquio Heidegger: Heidegger e a Arte, Colóquios Heidegger: Programa e Caderno de Resumos*, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- 2006 Reis, Róbson Ramos dos, "Heidegger e Heisenbeg: o impacto da Física atômica no projeto da ontologia fundamental", in *XII Encontro Nacional de Filosofia da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia, Livro de Atas*, Salvador, Quarteto Editora.
- 2006 Reis, Róbson Ramos dos, "Observações sobre a relação entre lógica e ontologia na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger", in Oliveira, N. Ronai (coord.), *Hermenêutica e Filosofia primeira. Festschrift para Ernildo Stein*, Ijuí, Editora Unijuí.
- 2006 Santos, Gustavo A. Oliveira, "O Falar da Linguagem em pesquisa fenomenológica: sobre a poética do pesquisar", *III Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos & V Encontro de Fenomenologia e Análise do Existir*, São Bernardo do Campo – São Paulo.
- 2006 Nova, M. A. S. C., "Fundamento e transcendência", in Nythamar de Oliveira; Draiton Gonzaga de Sousa (Org.), *Hermenêutica e filosofia primeira. Festschrift para Ernildo Stein*, Ijuí, Editora Unijuí.
2006. Beaini, Thais Curi, "Sartre e Heidegger: de *Ser e Tempo* a *O Ser e o Nada*", *Revista Humanitas*, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará.

- 2007 Sá, Alexandre Franco de *Heidegger e o fim do mundo*, in sep. de: *Phainomenon*, Revista de Fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2007 Martins, Maria Manuela Brito. “A morte enquanto ‘excedente’ (*Ausstand*): leitura de alguns parágrafos de *Sein und Zeit*”, in Cantista, M.J. (coord.), *Desenvolvimentos da Fenomenologia na Contemporaneidade*, Porto, Campo das Letras.
- 2007 Martins, Maria Manuela Brito, “A destruição da ideia de humanismo na encruzilhada do pensamento antigo e cristão segundo Heidegger na Carta sobre o Humanismo”, in *Didaskalia*, vol. 37, fasc. 1, Lisboa, Universidade Católica Editora.
- 2007 Santos, Gustavo A. Oliveira, “O modo de ser em pânico: da deserção do espaço público ao habitar cotidiano”, in *XI Colóquio Internacional de Psicossociologia e Sociologia Clínica: sociedade contemporânea, ruptura e vínculos sociais*, Belo Horizonte, UFMG.
- 2007 Stein, Ernildo Jacob, “A era do dis-positivo: um modo heideggeriano de pensar a questão da técnica”, in Arnildo Pommer; Paulo Denisar Fraga. (Org.), *Filosofia e Crítica - Festschrift dos 50 anos do Curso de Filosofia da Unijuí*, v. 1, 1 ed. Ijuí, Editora UNIJUÍ.
- 2007 Stein, Ernildo Jacob, “Uma enigmática preocupação de Heidegger numa correspondência de 1945”, in *Humanidades em Revista*, v. 04, Ijuí, Departamento de Filosofia e Psicologia da UNIJUÍ.
- 2008 Reis, Róbson Ramos dos, “Identidade, finitude e reconhecimento na ontologia da possibilidade finita de Martin Heidegger”, in *Natureza Humana*, volume 10, número especial 1, São Paulo, Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas da UNICAMP.
- 2008 Borges-Duarte, Irene, (coordenação de), *A morte e a origem. Homenagem a Heidegger e a Freud*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2009 Stein, Ernildo Jacob, “Uma inovação para além dos mestres da suspeita. Um caminho histórico para Ser e Tempo”, in *Cultura e Fé*, v. 124, Porto Alegre, Instituto de Desenvolvimento Cultural (IDC).

Bibliografia

A elaboração desta bibliografia pretende ser reveladora dos caminhos da recepção de Heidegger em língua portuguesa; isso obrigou a organizá-la segundo os seguintes critérios:

1. Edições de referência dos autores centrais do trabalho.
2. Bibliografia usada para a elaboração da dissertação e organizada em duas partes.
3. As obras fundamentais que assinalam a evolução da tradução portuguesa de filosofia (apêndice I).
4. Obras que assinalam a recepção de Heidegger no pensamento português e brasileiro (apêndice II).

1. Edições de referência dos autores centrais do trabalho

a. Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*

Publica-se desde 1975, em Frankfurt, editora Klostermann, a edição da obra completa em versão "de última mão", sob a direcção geral de Friedrich-Wilhelm von Herrmann e o título de *Gesamtausgabe* (abrev. GA). Está organizada em quatro secções:

- I. *Obra publicada* (1910-1976). Inclui os vols. 1-16.
- II. *Lições universitárias* (Freiburg, 1919-1944; Marburg, 1923-1928). Inclui os vols. 17-63.
- III. *Inéditos* (Estudos, Conferências, Pensamentos). Inclui os vols. 64-81, não estando ainda publicados os vols. 72, 73 e 74.
- IV. *Notas e Indicações*. Inclui os vols. 82-102, tendo sido apenas publicados os vols. 85, 86, 87, 88 e 90.

b. Hans-Georg Gadamer. *Gesammelte Werke*

Foi publicada a edição das obras de Gadamer entre 1985 e 1995 por J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), sob o título de *Gesammelte Werke*, (abrev. GW), em Tübingen. Está organizada em 10 tomos, com os seguintes títulos:

Band 1 e 2 *Hermeneutik*
Band 3 e 4 *Neuere Philosophie*
Band 5,6,7 *Griechische Philosophie*
Band 8,9 *Aestetik und Poetik*
Band 10 *Hermeneutik im Rückblick*

c. Vicente Ferreira da Silva. *Obras Completas.*

As *Obras Completas* de Ferreira da Silva foram publicadas em São Paulo, pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, entre 1964 e 1967. Estão organizadas em dois volumes, cuja edição se encontra esgotada.

Volume I – contém os livros publicados por Vicente Ferreira da Silva entre 1948 e 1955, e ainda outros trabalhos publicados entre 1948 e 1962.

Volume II – contém artigos, comentários e resenhas publicados entre 1941 e 1963.

2. *Bibliografia usada para a elaboração da dissertação*

Parte I : sobre o problema filosófico da tradução e sua conexão com a tradição.

Textos de Heidegger e Gadamer

Incluem-se aqui as obras de Heidegger e Gadamer que foram consultadas para o esclarecimento do conceito fenomenológico de tradução, assim como para a elaboração da problemática da tradição.

De Heidegger, Martin

1921/1922

Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung, GA 61, 1985.

1922

„Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutische Situation“, GA 62, 2005.

1927

Sein und Zeit, GA 2, 1977.

1927

Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24, 1997

1929

„Vom Wesen des Grundes“, GA 9, 1965.

1929

„Was ist Metaphysik?“, GA 9, 1965.

1933/1934

„Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34)“, GA 36/37, 2001.

1934

Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, GA 38, 1988.

1934/1935

Hölderlins Hymne „Germanien“ und „Der Rhein“, GA 39, 1999.

1935

Einführung in die Metaphysik, GA 40, 1983.

1935/1936

„Der Ursprung des Kunstwerkes“, in *Holzwege*, GA 5, 1952.

1936

„Hölderlin und das Wesen der Dichtung“, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981.

1938

„Die Zeit des Weltbildes“, in *Holzwege*, GA 5, 1977.

1940

„Der europäische Nihilismus“, GA 6.2, 1997

1941

„Wie wenn an Feiertage...“, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981.

1942

Hölderlins Hymne „Der Ister“, GA 53, 1984.

1942/1943

Parmenides, GA 54, 1982.

1943

„Andenken“, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981.

1944

„Heimkunft / An die Verwandten“, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981.

1946

„Brief über den Humanismus“, in *Wegmarken*, GA 9, 1976.

1949

„Das Ding“, in *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 2000.

1949

„Einleitung zu *Was ist Metaphysik*“, in *Wegmarken*, GA 9, 1965.

1950

„Die Sprache“, in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 1985.

1951

„Bauen Wohnen Denken“, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 2000.

1952

Was heißt Denken?, GA 8, 2002.

1953

„Die Frage nach der Technik“, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 2000.

1953/54

„Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 1985.

1955

Identität und Differenz, GA 11, 2006.

1955

„Zur Seinsfrage“, in *Wegmarken*, GA 9, 1965.

1857

„Grundsätze des Denkens“, in *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 1994.

1957

„Hebel, der Hausfreund“, in GA 13, 1983.

1958

„Das Wort“, in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 1985.

1959

Der Weg zur Sprache, in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 1985.

1960

„Hölderlins Erde und Himmel“, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981.

1964

„Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, 2007.

De Gadamer, Hans-Georg

1960

Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, GW 1, 1986.

1966

„Mensch und Sprache“, GW 2, 1986.

1970

„Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?“, GW 2 1986.

1972

„Die Unfähigkeit zum Gespräch“, GW 2, 1986.

1978

„Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe“, GW 2, 1986.

1983

„Text und Interpretation“, in GW 2, 1986.

1989

Das Erbe Europas, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989.

Estudos

Incluem-se nesta rubrica estudos que se dedicam, parcial ou totalmente, a questões da linguagem e da tradução no pensamento de Heidegger e

Gadamer. Estes estudos estão organizados segundo a ordem alfabética dos respectivos autores e, no caso de artigos em obras colectivas, o * que segue o nome da obra indica que a referência completa deve ser procurada na entrada correspondente aos nomes dos respectivos organizadores.

Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el Primer Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Benedito, Maria Fernanda, *Heidegger en su lenguaje*, Madrid, Editorial Tecnos, S.A., 1992.

Berciano Villalibre, Modesto, *La critica de Heidegger al pensar Occidental*, Salamanca, Universidade Pontifícia, 1990.

Berciano Villalibre, Modesto, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2001.

Bohem, Rudolf, "L'être et le temps d'une traduction", in *Translating Heidegger's – Sein und Zeit**, Bucarest, 2005.

Borges-Duarte, Irene, "A tradução como fenomenologia. O caso Heidegger", in *Heidegger, Linguagem e Tradução**, Lisboa, 2002, 447-460.

Borges-Duarte, Irene, "El idioma de la interpretación. Kant en los *Beiträge*", in *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne**, Frankfurt am Main, 2009, 153-170.

Borges-Duarte, Irene, (org.), *A Morte e a Origem – Em torno de Heidegger e de Freud*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

Borges-Duarte, Irene, (org.), *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.

Ciocan, Cristian, (org.), *Translating Heidegger's – Sein und Zeit*, Studia Phaenomenologica, vol. V/2005, Bucarest, Humanitas, 2005.

Fédier, François, "Comment je traduit „Ereignis“", in *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne**, Frankfurt am Main, 2009, 103-122.

Frank, Armin Paul; Maaß, Kurt-Jürgen; Paul, Fritz; Turk, Horst, (org.). *Göttinger Beiträge zur Internationalen Übersetzungsforschung*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1993.

Gennaro, Ivo de, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin, Duncker & Humboldt, 2001.

Gray, Richard T., "Übersetzungsgeschichte als Wirkungsgeschichte", in *Göttinger Beiträge zur Internationalen Übersetzungsforschung**, Band 8, Teil 2, Berlin, 1993, 685-695.

Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer, Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

Grondin, Jean, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, "A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl", in Separata de *Phainomenon* nº 7, 157-194, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, "Übersetzung als philosophisches Problem", in *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers III. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung**, Frankfurt am Main, 1992, 108-124.

Jaeger, Hans, *Heidegger und Die Sprache*, Bern, Francke Verlag, 1971.

Lafont, Cristina, *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, tr. Cristina Lafont *Lenguaje y apertura del mundo*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1997.

Maliandi, Ricardo, "Heidegger in Lateinamerika", in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers III, Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung**, Frankfurt am Main, 1992, 199-209.

Mejía, Emmanuel; Schüssler, Ingeborg, (org.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.

Pacheco, Maria Adelaide, „A Europa como legado em Gadamer“, in *Razão e Liberdade, Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, vol.II, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, 1423-1442.

Papenfuss, Dietrich; Pöggeler, Otto, (org.), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers III. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1963, agora em Stuttgart, Neske, 1994..

Potepa, Marceij, „Die Hermeneutische Dimension des Textübersetzens“, in *Göttinger Beiträge zur Internationalen Übersetzungsforschung**, Band 8, Teil 1, Berlin, 1993, 204-213.

Reimão, Cassiano, (org.), *H. G. Gadamer, Experiência, Linguagem e Interpretação*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003.

Rodríguez, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Editorial Trotta, 1993.

Sá, Alexandre Franco de, "Da Morte à Origem: Heidegger e os vindouros", in *A Morte e a Origem – Em torno de Heidegger e de Freud**, Lisboa, 2008, 49-62.

Schmid, Holger, *Kunst des Hörens, Orte und Grenzen philosophischer Spracherfahrung*, Köln, Böhlau Verlag, 1999.

Schüssler, Ingeborg, “Le langage comme fonds «disponible» (Bestand) et comme «évènement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução**, Lisboa, 2002, 333-356.

Silva, Maria Luisa Portocarrero Ferreira da, *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Coimbra, Junta Nacional de Investigação Científica/Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

Silva, Rui Sampaio da, “Gadamer e a Herança Heideggeriana”, in, *Revista Portuguesa de Filosofia*, LVI, fac.3-4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, 521-541.

Sommer, Christian, “Traduire la lingua heideggeriana”, in *Translating Heidegger’s – Sein und Zeit**, Bucarest, 2005, 305-316.

Sylla, Bernhard, “A Origem e a Fala da *Langue* em Heidegger”, in *A Morte e a Origem – Em torno de Heidegger e de Freud**, Lisboa, 2008, 169-178.

Sylla, Bernhard, *Hermeneutik der langue, Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.

Vattimo, Gianni, *Introduzione a Heidegger*, Latenza, Roma-Bari, 1971.

Volpi, Franco, “Traduzione e Traducibilità di Martin Heidegger”, in *Chora*, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2001/2002, 24-27.

Volpi, Franco, “Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la romanidad filosófica”, in *Heidegger, Linguagem e Tradução**, Lisboa, 2002, 525-543.

Referências

Incluem-se nesta rubrica algumas obras que foram consultadas como referências obrigatórias no âmbito dos problemas da filosofia da linguagem e dos estudos de tradução. Estas obras estão ordenadas cronologicamente a fim de permitir o seu enquadramento na história destes problemas.

44 AC Cícero, Marco Tulio, *De Officiis*, Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1579.

55 AC Cícero, Marco Tulio, *De Oratore*, agora em London, Harvard University Press, 1960.

400-428 Santo Agostinho, *De Trinitate*, agora em Lisboa, Paulinas, 2007.

1759-1760 Hamann, Johann Georg, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, Königsberg, agora em Stuttgart, Reclam Verlag, 1968, tr. port., *As Memoráveis Sócráticas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

- 1772 Herder, Johann Gottfried von, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat, 1ª ed. Berlin, Königlichen Akademie der Wissenschaften, agora em, Werke, Band 1, Fankfurt am Main, Ulrich Gaier, 1985.
- 1812 Schleiermacher, Friedrich, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, agora em *Das Problem des Übersetzens*, Stuttgart, Hg. von Hans Joachim Störig, 1963.
- 1836 Humboldt, W. v., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin, Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, agora em München, Schöningh, 1998.
- 1921 Benjamin, Walter, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in *Gesammelte Schriften*, Band IV, 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980.
- 1957 Chomsky, Noam, *Syntactic Structures*, Berlin, Walter Gruyte GmbH.
- 1971 Paz, Octávio, *Traducción, Literatura y Literalidad*, Barcelona, Tusquets Editores.
- 1975 Steiner, George, *After Babel: aspects of Language and Translation*, Oxford-New York, Oxford University Press, agora em Oxford-New York, Oxford University Press, 1998.
- 1976 Ricœur, Paul, *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meanings*, Fort Worth, Texas Christian University Press, tr. port. *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- 1980 Bassnett, Susan, *Translation Studies*, London, Methuen & Co. Ltd, agora em London, Routledge, 1994.
- 1984 Steiner, George, *Antigones*, Oxford, Oxford University Press.
- 1987 Belo, Fernando, *Linguagem e Filosofia: algumas questões para hoje*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- 1989 Rener, Frederik M, *Interpretatio: Language and Translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam – Atlanta GA, Rodopi.
- 1993 Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P. U. F.
- 1999 Justo, José Miranda, "Um Argos a Norte - J.G. Hamann: experiência da singularidade e periferia da Filosofia", pref. à tr. port. de Hamann, *As Memoráveis Socráticas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2002 Sallis, John, *On Translation*, Bloomington, Indiana University Press.
- 2002 Justo, José Miranda, "Friedrich Schleiermacher – A Tradução como Tarefa da dialéctica", in Borges-Duarte, Irene, (org.), *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 253-276.

2002 Barrento, João, *O Poço de Babel - Para uma Poética da Tradução Literária*, Lisboa, Relógio d'Água.

2004 Ricœur, Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard.

2005 Ricœur, Paul, *L'herméneutique Biblique*, Paris, Les Editions du Cerf.

Parte II: Tradução e tradição em Portugal e no Brasil. A recepção de Heidegger em português

A. Sobre tradução e transmissão da tradição filosófica em português

Nesta rubrica incluem-se obras sobre aspectos relevantes para a história da tradução e transmissão da tradição filosófica em Portugal, organizadas por ordem cronológica e divididas em duas secções, a primeira das quais inclui obras gerais sobre história da tradução e do pensamento luso-brasileiro e a segunda obras e artigos que documentam os períodos históricos analisados.

Estudos de carácter geral

1958 Vitorino, Orlando, *Traduções Portuguesas de Filosofia*, Lisboa, Inspeção Superior das Bibliotecas e Arquivos.

1969 Gomes, Pinharanda, "A Cultura Portuguesa e as Traduções Portuguesas de Filosofia", in *Pensamento Português*, Vol. I, Braga, Editora Pax.

1974 Praça, Lopes, *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães & C.^a Editores.

1988 Ganho, Maria de Lurdes e Henriques, Mendo Castro, *Bibliografia Filosófica Portuguesa (1931-1987)*, Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa/São Paulo.

1991 Serrão, Joel e Oliveira Marques, *Nova História de Portugal-Portugal da Monarquia para a República*, Lisboa, Presença.

1993 Calafate, Pedro, "Revistas Filosóficas em Portugal", in *Philosophica*, nº2, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa, 99-114.

1998 Calafate, Pedro, *Metamorfoses da Palavra: estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

1999-2000 Calafate, Pedro, direcção de, *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 tomos, Lisboa, Editorial Caminho.

2001 Seruya, Teresa, (org.), *Estudos de Tradução em Portugal*, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, Universidade Católica.

2004 Gomes, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, D. Quixote.

Obras representativas dos períodos históricos

- 1599 *O Código Pedagógico dos Jesuítas, Ratio studiorum da Companhia de Jesus*, edição bilingue latim-português, trad. portuguesa de Margarida Miranda, Lisboa, Esfera do Caos, 2009.
- 1746 Verney, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar para ser útil à República e à Igreja: Proporcionado ao Estilo e Necessidade de Portugal*, Valensa [Nápoles], Oficina de António Balle, agora em Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1949.
- 1772 Estatutos da Universidade de Coimbra, Lisboa, Régia Officina Typográfica.
- 1785 Cenáculo, Frei Manuel do, *Instrução Pastoral do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Bispo de Beja sobre as virtudes de ordem natural*, Lisboa, Régia Oficina Tipográfica.
- 1791 Cenáculo, Frei Manuel do, *Cuidados Literários do Prelado de Beja em graça do seu Bispado*, Lisboa, Na Oficina de Simão Thadeu Ferreira.
- 1890 Quental, Antero de, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *Revista de Portugal*, ed. usada: Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- 1910 Proença, Raúl, "Alguns vícios da educação do nosso país", [*Alma Nacional*, Maio de 1910] agora em António Reis, *Raúl Proença – Estudo e Antologia*, Publicações Alfa, S.A., Lisboa, 1989.
- 1932 Marinho, José, "Autobiografia Espiritual e outros textos autobiográficos", agora em *Aforismos sobre o que mais importa, Obras de José Marinho*, vol I, ed. de Jorge Croce Rivera, Lisboa, INCM, 1994.
- 1935 Santos, Domingos Maurício Gomes dos, "Os jesuítas e o ensino das Matemáticas em Portugal", *Brotéria*, 20.
- 1935 Coimbra, Leonardo, *A Rússia de Hoje e Homem de Sempre*, 1ª ed., Porto, Livraria Tavares, agora em *Obras de Leonardo Coimbra*, vol. I, Porto, Lello & Irmão Editores, 1983.
- 1938 Moncada, Luís Cabral, *Subsídios para História da Filosofia do Direito em Portugal*, 1ª ed, Coimbra, [s.n.], agora em Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003
- 1939 Proença, Raúl, *O Eterno Retorno*, agora em Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987.

- 1942 Beau, Albin Eduard, *Antero de Quental perante a Alemanha e a França: reflexões e reacções*, Coimbra, Coimbra Editora.
- 1947 Leite, Serafim, “Diogo Soares, Matemático, Astrónomo e Geógrafo de sua Majestade no Estado do Brasil”, in *Brotéria*, 45, 596-604.
- 1950 Coimbra, Leonardo, “O Homem às mãos com o Destino”, in Sep. da Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, vol. VI, agora em *Obras de Leonardo Coimbra*, II, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983.
- 1951 Veiga, Gláucio, *Kant e o Brasil*, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. I, fasc. 1-2, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 86-97.
- 1958 Cortesão, Jaime, “A missão dos Padres Matemáticos no Brasil”, sep. *Studia* 1, Ag. Geral Ultramar, Lisboa.
- 1960 Gomes, João Pereira, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Évora, Câmara Municipal.
- 1968 Gomes, João Pereira, “A Aula da Esfera”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 7, Lisboa, Verbo, 112-114.
- 1972 Marinho, José, *Filosofia – Ensino ou Iniciação?*, Lisboa, Instituto Gulbenkian de Ciência.
- 1974 Reale, Miguel, “Filosofia Alemã no Brasil”, *Revista Brasileira de Filosofia*, fasc. 93, vol. 24, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, Fevereiro/Março 1974, 3-18.
- 1976 Vitorino, Orlando, *Refutação da Filosofia Triunfante*, Teoremas, Lisboa.
- 1978 Carvalho, Joaquim de, “Antero de Quental e a Filosofia de Eduardo Hartmann”, in *Joaquim de Carvalho, Obra Completa I*, Lisboa, Gulbenkian.
- 1982 Caeiro, Francisco Gama, “O pensamento Filosófico em Portugal e no Brasil do séc. XVI ao séc XVIII”, in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia**, Braga, 51-90.
- 1982 Pacheco, Maria Cândida Monteiro, “Filosofia e Ciência no Pensamento Português dos séc. XVII e XVIII”, in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia**, Braga, 474-486.
- 1982 Crippa, Adolpho, “Conceito de Filosofia na Época Pombalina”, in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia**, Braga, 435-449.
- 1982 Paim, António, “Filosofia Portuguesa e Brasileira. Convergências e peculiaridades”, in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia**, Braga, 91-95.

- 1982 Didonet, Zilach Cercal, “O Positivismo e a Constituição Rio-Grandense de 14 de Julho de 1891”, in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia**, Braga, 508-518.
- 1982 Gonçalves, Joaquim Cerqueira, (org.), *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XXXVIII, fasc. 4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1983 Patrício, Manuel, “O anti-aristotelismo explícito de Leonardo Coimbra: contribuição para o estudo do problema”, in *Sep. Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 39, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga.
- 1987 Carrilho, Manuel Maria, *Razão e Transmissão da Filosofia*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- 1989 Almeida, Ana Maria, org. intr. e notas de, *Cartas I, 1852-1881, Obras Completas de Antero de Quental*, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação.
- 1989 Almeida, Ana Maria, org. intr. e notas de, *Cartas II, 1881-1891, Obras Completas de Antero de Quental*, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação.
- 1989 Reis, António, *Raúl Proença – Estudo e Antologia*, Lisboa, Publicações Alfa, S.A.
- 1991 Caeiro, Francisco Gama, “Nota acerca da recepção de Kant no pensamento filosófico português”, in *Dinâmica do Pensar - Homenagem a Oswaldo Market*, Lisboa, Faculdade de Letras, 59-90.
- 1991 Teixeira, António Braz, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileiro*, 1ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2ª ed. ampliada, Lisboa, Novo Imbondeiro, 2002.
- 1992 Gomes, Pinharanda, *Os Conimbricenses*, Lisboa, Guimarães Editores.
- 1992 Matos, Sérgio Campos, “História, Positivismo e Função dos Grandes Homens no Último Quartel do Século XIX”, in Separata de *Penélope*, nº 8, Lisboa.
- 1992 Lourenço, Eduardo, “Portugal e os Jesuítas”, in *Oceano*, agora em Eduardo Lourenço, *A Morte de Colombo - Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*, Lisboa, Gradiva, 2005.
- 1996 Soveral, Eduardo Abranches de, *Pensamento Luso-Brasileiro - estudos e ensaios*, Lisboa, Instituto Superior de Novas Profissões.
- 1997 Silva, Lúcio Craveiro da, “Molina e a Companhia de Jesus”, in *Luís de Molina regressa a Évora**, Évora, 83-95.
- 1997 Patrício, Manuel, “A doutrina da Ciência Média de Pedro Fonseca a Luis de Molina”, in *Luís de Molina regressa a Évora**, Évora, 163-181.

- 1997 Martins, António Manuel, “A teoria da Justiça em Molina”, in *Luís de Molina regressa a Évora**, Évora, 153-161.
- 1997 Maltez, José Adelino, “O jusnaturalismo católico dos séculos XVI e XVII e as raízes da democracia”, in *Luís de Molina regressa a Évora**, Évora, 51-73.
- 1997 Borges-Duarte, Irene, (org.), *Luís de Molina regressa a Évora*, Évora, Fundação Luís de Molina.
- 1999 Paim, António, “As Luzes no Brasil”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol III, Lisboa, Editora Caminho, 437-501.
- 2000 Henriques, Fernanda: “Filosofia, Cultura e linguagem: a pertinência do ensino da filosofia em língua portuguesa”, in Luiz Alberto Cerqueira (org.), *Aristotelismo. Anti-aristotelismo. Ensino de Filosofia*, Rio de Janeiro, Editora Ágora da Ilha.
- 2000 Monteiro, Américo Enes, *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa (1892 - 1939)*, Porto, Lello Editores/ Universidade Católica Portuguesa.
- 2001 Pereira, Ana Leonor, *Darwin em Portugal [1865-1914]*, Coimbra, Livraria Almedina.
- 2003 Franco, José Eduardo, “História da Revista *Brotéria* - 1902-2002”, in *Fé, Ciência, Cultura. Brotéria - 100 anos*, Lisboa, Gradiva, 89-139.
- 2003 Pereira, José Esteves, “A *Brotéria* e o pensamento filosófico português (1925-1964)”, in *Fé, Ciência, Cultura. Brotéria - 100 anos*, Lisboa, Gradiva, 233-253.

B. Retórica, poesia e religião

Incluem-se aqui obras da tradição poética e retórica de língua portuguesa, assim como estudos sobre as mesmas, cuja consulta foi relevante para o presente trabalho. As obras aqui referidas estão ordenadas cronologicamente com a finalidade de evidenciar os momentos fundamentais desta tradição.

- 1595 Camões, Luís de, *Sôbolos Rios Que Vão*, “Babel e Sião”, agora em *Líricas*, Porto, Lello e Irmão Editores, 1980.
- 1633 Vieira, P.e António O *Sermão Décimo Quarto do Rosário* (pregado em 1633 na Baía aos pretos de um engenho), agora em *Sermões*, Tomo XI, Porto, Lello & Irmão, 1959.
- 1644 Vieira, P.e António, O *Sermão de S. Pedro* (pregado em Lisboa, em S. Julião em 1644) agora em *Sermões*, Tomo VII, Porto, Lello & Irmão, 1959.

- 1655 Vieira, P.e António, *Sermão da Sexagésima* (pregado na Capela Real em Lisboa em Março de 1655), agora em *Sermões*, Tomo I. Porto, Lello & Irmão, 1959.
- 1654 Vieira, P.e António, *Sermão de Santo António aos Peixes* (proferido na cidade de S. Luís do Maranhão em 1654), agora em *Sermões*, tomo VII, Porto, Lello & Irmão, 1959.
- 1662 Vieira, P.e António, *Sermão da Epifania* (pregado na Capela Real em 1662), agora em *Sermões*, Tomo II, Porto, Lello & Irmão, 1959.
- 1664 Vieira, P.e António, *Sermão da Dominga Vigésima Segunda* (pregado no Estado do Maranhão em 1664), agora em *Sermões*, tomo VI, Porto, Lello & Irmão, 1959.
- 1697? Vieira, P.e António, *Clavis Prophetarum, agora em Chave dos Profetas*, ed. crítica, fixação do texto, trad., notas e glossário de Arnaldo do Espírito Santo, trad. rev. João Pereira Gomes, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000.
- 1872 Quental, Antero de, *Primaveras Românticas*, 1ª ed., Porto, Imprensa Portuguesa, agora em Porto, Lello & Irmão, 1984.
- 1875 Martins, Oliveira, “Os Poetas da Escola Nova” in *Revista Ocidental*, 2ª fasc., 31 de Maio de 1875, tip. de Cristóvão Augusto Rodrigues.
- 1903 Pascoaes, Teixeira de, *Jesus e Pã*, 1ª ed., Porto, Livraria José Figueirinhas Júnior, agora em *As Sombras, à Ventura, Jesus e Pã*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996.
- 1907 Pascoaes, Teixeira de, *As Sombras*, 1ª ed., Lisboa, Liv. Ferreira, agora em *As Sombras, à Ventura, Jesus e Pã, Lisboa, Assírio & Alvim*, 1996.
- 1911 Pascoaes, Teixeira de, *Marânus*, 1ª ed, Porto, Magalhães e Moniz Lda Editores, agora em Lisboa, Assírio & Alvim, 1990.
- 1912 Pascoaes, Teixeira de, “Ainda o Saudosismo e a Renascença”, in *A Águia*, IIª série, nº 12.
- 1912 Pessoa, Fernando, “A Nova Poesia Portuguesa sociologicamente considerada”, in *A Águia*, Abril de 1912, agora em *A Nova Poesia Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Inquérito, 1944.
- 1919 Pascoaes, Teixeira de, *Os Poetas Lusíadas*, 1ª ed., Porto, tip. Costa Carregal, agora em Lisboa, Assírio & Alvim, 1987.
- 1906?-1930 Pessoa, Fernando, *Textos Filosóficos*, Lisboa, Ática, 1994.
- 1937 Pascoaes, Teixeira de, *O Homem Universal*, 1ª ed., Lisboa, Edições Europa, agora em Lisboa, Assírio & Alvim, 1993.

- 1944 Silva, Agostinho da, *Conversação com Diotima*, V. N. de Famalicão, Edição de Autor.
- 1944 Pessoa, Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, 1ª ed., Lisboa, Ática.
- 1946 Pessoa, Fernando, *Odes de Ricardo Reis*, 1ª ed., Lisboa, Ática.
- 1946-1947 Silva, Agostinho da, “Comédia Latina”, 1ª ed, Clássicos de Ouro, Edições de Ouro, Brasil, agora in *Dispersos*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1988.
- 1959 Silva, Agostinho da, *Um Fernando Pessoa*, 1ª ed., Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro.
- 1970 Silva, Dora Ferreira da, “Andanças”, ed. de autor, agora em *Poesia Reunida*, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 1999.
- 1971 Silva, Agostinho da, “Há quem proponha chamar-se-lhe docimologia”, *Notícia*, nº 603, 26 de Junho de 1971, agora em *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora Editora, 2001.
- 1972 Silva, Agostinho da, “Composição do Brasil”, *Vida Mundial*, nº 1711, agora em *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora Editora, 2001.
- 1972 Silva, Agostinho da, “O Espírito Santo das Ilhas Atlânticas”, *Vida Mundial*, 21.4.1972, agora em *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora Editora, 2001.
- 1973 Silva, Dora Ferreira da, “Uma Via de Ver as Coisas”, 1ª ed., São Paulo, Editora Duas Cidades, agora em *Poesia Reunida*, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 1999.
- 1976 Silva, Dora Ferreira da, “Menina Seu Mundo”, 1ª ed. São Paulo, Massao Ohno Editor, agora em *Poesia Reunida*, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 1999.
- 1979 Silva, Dora Ferreira da, “Jardins (esconderijos)”, ed. de autor, agora em *Poesia Reunida*, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 1999.
- 1981 Marinho, José, *Estudos Sobre o pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- 1983 Antunes, Alfredo, *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa*, Braga, Faculdade de Filosofia.
- 1984 Costa, Dalila Pereira da, *Da Serpente à Imaculada*, Porto, Lello & Irmão.
- 1986/1987 Quadros, António, *Portugal - Razão e Mistério*, 1º Vol: “Uma Arqueologia da Tradição Portuguesa”; 2º Vol: “O Projecto Áureo ou o Império do Espírito Santo”, Lisboa, Guimarães Editora.

- 1990 Silva, Agostinho da, *Do Agostinho em Torno de Pessoa*, 1ª ed., Lisboa, Ulmeiro.
- 1991 Costa, Dalila Pereira da, *Espirituais Portugueses – Antologia*, Lisboa, Guimarães Editores.
- 1994 Coutinho, Jorge, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes*, Braga, Universidade Católica.
- 1995 Borges, Paulo Alexandre Esteves, *A Plenificação da História em Padre António Vieira: estudo sobre a ideia do Quinto Império na defesa perante o Tribuna do Santo Ofício*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- 1996 Silva, Dora Ferreira da, “Poemas da Estrangeira”, 1ª ed. São Paulo, Massao Ohno Editor, agora em *Poesia Reunida*, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 1999.
- 1997 Coutinho, Jorge Peixoto, “Junqueiro-Pascoaes e a hermenêutica do cristianismo”, in Samuel, Paulo, (coord.), *Colóquio Guerra Junqueiro e a Modernidade*, Porto, Lello Editores, 79-90.
- 2001 Silva, Agostinho da, *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Porto, Âncora Editora.
- 2003 Pacheco, Maria Adelaide, *A Vida e o Trágico em Raul Brandão*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- 2007 Carvalho, Isaque Pereira de, “Teologia e Mito-poiética da História em Agostinho da Silva”, in *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver**, Lisboa, 331-338.
- 2007 Teixeira, Braz, “Agostinho da Silva e o pensamento russo: algumas convergências e afinidades”, in *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver**, Lisboa, 91-98.
- 2007 Epifânio, Renato, (org.), *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver, Actas do Congresso Internacional do Centenário de Agostinho da Silva*, Lisboa, Associação Agostinho da Silva e Zéfiro.
- 2008 Borges, Paulo, *Princípio e Manifestação, Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, INCM.
- 2008 Lourenço, Eduardo, *Fernando Pessoa Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, Gradiva.
- 2009 Coutinho, Jorge, “Teologia e Metafísica em Álvaro Ribeiro”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro**, vol. I, Lisboa, 485-504.

- 2009 Silva, João Amadeu Carvalho da, “O Desejado e o Encoberto. Nobre e Pessoa” in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro**, vol. III, Lisboa, 615-626.
- 2009 AAVV., *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro*, 3 vols, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- 2010 Calafate, Pedro, “A Escolástica Peninsular no Pensamento Antropológico de António Vieira”, in *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, vol 2, Centro de Filosofia da U.L., 1011-1024.

C. O diálogo com Heidegger em língua portuguesa (1938-1989)

Estudos sobre a recepção de Heidegger em Língua Portuguesa

Aqui são referidos repertórios bibliográficos, obras e artigos cuja consulta foi imprescindível para determinar a extensão e direcção da recepção de Heidegger em Portugal e no Brasil.

- 1979 Paim, António, *Bibliografia Filosófica Brasileira* (período contemporâneo 1931-1977), Rio de Janeiro, Edições GRD.
- 1983 Oliveira, Beneval de, *A Fenomenologia no Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas.
- 1989 Borges-Duarte, Irene, “Heidegger em Português (contribuição para um repertório bibliográfico)”, in *Filosofia*, vol. III, nº 1/2, Outono de 1989, Lisboa, Sociedade Portuguesa de Filosofia, 173-184.
- 1990 Quadros, António, “Existencialismo e filosofia existencialista em Portugal”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, Ed Verbo.
- 1994 Reale, Miguel, *Estudos de Filosofia Brasileira*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.
- 1996 Soveral, Eduardo Abranches de, *Pensamento Luso-Brasileiro, estudos e ensaios*, Lisboa, Instituto Superior de Novas Profissões.
- 1999 Borges-Duarte, Irene e Sá, Alexandre de, *A Recepção de Heidegger em Portugal. Estudo bibliográfico preliminar*, in *Philosophica* 13, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 151-167.
- 2000 Paim, António, *A Filosofia Brasileira Contemporânea*, Londrina, Edições Cefil.
- 2000/2001 Guimarães, Aquiles Cortes, “O Pensamento Fenomenológico no Brasil”, *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. XII, IIª

série, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 183-189.

2003 Pacheco, Maria Adelaide, "A Presença de Heidegger em Portugal," in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Outubro-Dezembro, vol. 59, fasc. 4, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 1203-1228.

2007 Epifânio, Renato, *Repertório da bibliografia filosófica portuguesa 1988-2005*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

2008 *Heidegger em Português* [em linha], Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, [2008]. [Consult. 20 de Setembro 2009]. Disponível na WWW: <URL=<http://www.martin-heidegger.net>>.

2010 Natário, Maria Celeste; Teixeira, António Braz; Epifânio, Renato, (org.), *O Movimento Fenomenológico em Portugal e no Brasil*, Sintra, Zéfiro.

Textos dos intérpretes de Heidegger

Nesta rubrica referem-se as obras e artigos que comentaram Heidegger em língua portuguesa. A bibliografia apresentada não é exaustiva, referindo apenas as obras e artigos que foram analisados e está ordenada cronologicamente, de modo a evidenciar as três gerações de comentadores de Heidegger.

Brandão, António José (1906-1984)

Vigência e Temporalidade do Direito e outros ensaios, Sep. do *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, vol. 19, Coimbra, 1943, agora em *Vigência e Temporalidade do Direito e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 2001.

Santos, Delfim (1907-1966)

Livros:

Fundamentação Existencial da Pedagogia, Lisboa, Gráf. Lisbonense, 1946.

Artigos e prefácios:

"Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia", *Revista de Portugal*, Lisboa, nº4, 1938, agora em *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

"Da Filosofia", [s.n.], Pôrto, *Imprensa Portuguesa*, 1939, agora em *Obras Completas*, tomo I, Lisboa, Gulbenkian, 1982.

"Humanismo e Cultura", *Diário Popular*, 13 de Maio de 1943, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Gulbenkian, 1987.

“Psicologia e Direito” *Boletim do Ministério da Justiça*, nº6, Maio, 1948, agora em *Obras Completas*, tomo III, Lisboa, Gulbenkian, 1987.

”Objecto da Metafísica em Suarez”, *Actas del IV Centenário del Nacimiento de Francisco Suarez*, Madrid, Direcção-Geral de Propaganda, 1949, agora em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

“Temática Existencial”, Separata do nº2 da revista *Atlântico*, 3ª série, 1950, agora em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

“S. Tomás e o Nosso Tempo”, [Inédito de 7-3-51], agora em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

“O Homem e o seu Destino”, *Diário do Norte*, 22-3-1951, agora em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

“Sentido Existencial da Angústia”, Separata dos *Anais Portugueses de Psiquiatria*, vol. IV, nº4, Dezembro de 1952, agora em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

”Natureza e Espírito”, *Ler*, Lisboa, ano I, nº4, Julho de 1952, agora em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

Prefácio à Tradução de Regis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas, de Kierkegaard a Sartre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1953, agora em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

”A Filosofia Como Ontologia Fundamental”, *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia - Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1955, tomo XI-II, fasc.3-4, agora em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

“Filosofia Existencial”, [inédito não datado,] em *Obras Completas*, tomo I, Lisboa, Gulbenkian, 1982.

”Metafísica e Positivismo”, [inédito não datado,] em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

”Heidegger”, [inédito não datado] em *Obras Completas*, tomo II, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

Publicações póstumas

Obras Completas, Lisboa, Gulbenkian, 1973.

Sousa, Eudoro de (1911-1987)

As núpcias do Céu e da Terra, Lisboa, s.n., 1944.

Mitologia y Ritual, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, agora em *Dionísio em Creta e Outros Ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

Orfeu e os comentadores de Platão, Lisboa, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, 1950.

O Mito em Elêusis, Coimbra, [s.n.], 1951.

Dionísio em Creta, 1ª ed, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1973, agora in *Dionísio em Creta e Outros Ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

As Bacantes de Eurípides, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1974.

Horizonte e complementariedade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos, Brasília/São Paulo, Universidade de Brasília/Duas Cidades, 1975.

Mitologia, 1ª ed., Brasília, Universidade de Brasília, 1980, agora in *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

História e Mito, 1ª ed. Brasília, Universidade de Brasília, 1981, agora in *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

Ferreira, Vergílio (1916-1996)

Mudança, Lisboa, Tip. Garcia &Carvalho, 1949.

Espaço do Invisível 1, 1ª ed. Lisboa, Portugalíia, 1954.

Aparição, 1ª ed. Lisboa, Portugalíia ed., 1959.

Espaço do Invisível 2, Venda Nova, Bertrand Editora, 1991.

Prefácio à tradução portuguesa de *O Existencialismo é um Humanismo*, Lisboa, ed. Presença, 1962.

Silva, Vicente Ferreira da (1916-1963)

Livros:

Exegese da Acção, São Paulo. Livraria Martins Editores, 1949.

Dialéctica das Consciências, São Paulo, edição de autor, 1950.

Teologia e Anti-humanismo, São Paulo, edição de autor, 1953.

Artigos em revistas e comentários:

“Martin Heidegger, Holzwege”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. I, fasc 1-2, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1951.

“A última fase do pensamento de Heidegger”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. I, fasc. 3, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1951.

“Ideias para Um Novo Conceito de Homem”, Separata da *Revista Brasileira de Filosofia*, vol I, fasc. 4, Outubro-Dezembro, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1951.

“Sobre a Origem e o Fim do Mundo”, *Jornal de Letras*, Abril 1951.

“O Homem e Sua proveniência”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº7, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1952.

“Sobre a Teoria dos Modelos”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol.3, fasc. 9, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1953.

“Para uma Etnogonia Filosófica”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 16, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1954.

”A Experiência do Divino Nos Povos Aurorais”, *Diálogo*, nº1, São Paulo, 1955.

“A Fé nas Origens,” *Diálogo*, nº2, São Paulo, 1955.

“A Religião e a Sexualidade”, *Diálogo*, nº 2, São Paulo, 1955.

”Os Pastores do Ser”, *Diálogo*, nº 2, São Paulo, 1955.

“Hermenêutica da Época Humana”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol 5, fasc. 18, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1955.

“Enzo Paci e o pensamento Sul-Americano”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol.5, fasc. 18, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1955.

”Introdução à Filosofia da Mitologia”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol.5., fasc.4, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1955.

“O Ser in-funívoro”, *Diálogo*, nº 3, São Paulo, 1956.

“A transparência da História”, *Diálogo*, nº 4, São Paulo, 1956.

“Natureza e Cristianismo”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 7, fasc. 27, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1957.

“A Fonte e o Pensamento”, *Diálogo*, nº 7, São Paulo 1957.

“Diário Filosófico”, *Cavalo Azul*, nº 3, 1958.

”Instrumentos, Coisas e Cultura”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 8, fasc. 30, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

“Paradoxos de uma Época”, *Jornal do Comércio*, 2 de Fevereiro, Rio de Janeiro, 1958.

“História e Meta-história”, Congresso Internacional de Filosofia, São Paulo, 1959.

“Raça e Mito” comunicação apresentada ao 3º Congresso Nacional de Filosofia, São Paulo, 1959.

“O Ocaso do Pensamento Humanístico”, *Diálogo*, nº 13, São Paulo, 1960.

“O homem e a Liberdade na tradição Humanística”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol 11, fasc. 41, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1961.

“A Natureza do Simbolismo”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 12, fasc. 48, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

“A Origem Religiosa da Cultura”, *Convivium*, vol. 1, nº 1, São Paulo, 1962.

“Liberdade e Imaginação”, *Convivium*, vol. 2, fasc. 4. São Paulo, 1962.

“Diálogo do Mar”, *Diálogo*, nº 14, São Paulo, 1962.

Publicações Póstumas

“Retrato do intelectual de direita”, (1963), in *Convivium*, Maio-junho de 1972.

“Diagnose do Intelectual de esquerda”, (1963) *Convivium*, Maio-junho de 1972.

“Um novo sentido da vida”, (1963) *Convivium*, Maio-junho de 1972.

Obras Completas, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2 vol., 1966.

Dialéctica das Consciências e outros ensaios, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

Inéditos S/d

“Diálogo da Montanha”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

“Diálogo do Espanto”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

“Diálogo do Rio”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

“Crítica do Cristianismo”, in *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

“Teologia e Mitologia”, in *Dialéctica da Consciência e outros ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

Antunes, P.e Manuel (1918-1985),

“Heidegger e a sua Influência”, in *Brotéria*, 89, Lisboa, 1969, reeditado em *Grandes Contemporâneos*, Lisboa, Verbo, 1973.

“Heidegger, Renovador da Filosofia”, in *Brotéria*, 103, Lisboa, 1976, reeditado em *Occasionalia – Homens e Ideias de Ontem e de Hoje*, Multinova, 1980,

Obras Completas, tomo I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Enes, José (1924)

Livros

À Porta do Ser. Ensaio sobre a justificação noética do juízo da percepção externa em São Tomás de Aquino, Lisboa, Difusão Dilsar, 1969.

Linguagem e Ser, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

Noeticidade e Ontologia, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

Artigos

“Diamantino Martins - O problema de Deus”, *Atlântida, órgão do Instituto Açoriano de Cultura*, Açores, 1957.

Miranda, Maria do Carmo Tavares, (1926)

Meditações sobre a Filosofia, Braga, Faculdade de Filosofia, 1959.

Leão, Emmanuel Carneiro (1927)

Aprendendo a Pensar I, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1974, agora em *Aprendendo a Pensar*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

Bornheim, Gerd (1929)

Livros

Aspectos Filosóficos do Romantismo, Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1959.

Introdução ao Filosofar - o pensamento filosófico em bases existenciais, 1ª ed. Porto Alegre, Globo, 1970, agora in São Paulo, Editora Globo, 11ª edição, 2006.

Metafísica e Finitude, 1ª ed., Porto Alegre, Movimento, 1972, ed. revista e ampliada, São Paulo, Editora Perspectivas, 2001.

Dialéctica: teoria, praxis. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialéctica, Porto Alegre, Globo/USP, 1977.

Artigos

"A filosofia Alemã após a primeira Guerra Mundial,"[Revista Brasileira de Filosofia, volXX, fasc.79, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1970,] in *Metafísica e Finitude* São Paulo, Editora Perspectivas, 2001.

"Sobre a linguagem musical" [1967], in *Metafísica e Finitude*, São Paulo, Editora Perspectivas, 2001.

"Heidegger: A questão do Ser e a dialéctica" [1970] in *Metafísica e Finitude*, São Paulo, Editora Perspectivas, 2001.

"Sentido e Criatividade", [1970], in *Metafísica e Finitude*, São Paulo, Editora Perspectivas, 2001.

"Filosofia e Poesia" s/d, in *Metafísica e Finitude*, São Paulo, Editora Perspectivas, 2001.

Nunes, Benedito, (1929)

Introdução à Filosofia da Arte, São Paulo, Editora Universidade de São Paulo, 1966.

Stein, Ernildo Jacob (1934)

Compreensão e Finitude - Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana, [1968], Rio Grande do Sul, Editora Unijuí, 2001.

"Em busca de uma Ontologia da Finitude", *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XIX, fasc.76, out/Nov 1969, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia.

A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano, Porto Alegre, Editora Movimento, 1983.

Seis Estudos sobre Ser e Tempo, Petrópolis, Editora Vozes, 1988.

Estudos críticos

Aqui são referidos obras e artigos sobre alguns dos intérpretes de Heidegger em língua portuguesa que foram objecto de estudo no presente trabalho, organizados por ordem alfabética dos respectivos autores.

AA.VV. „O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva”, in *Convivium*, Maio-Junho, São Paulo, 1972.

Bernardo, Luis Manuel, “A noção de Universo Ontológico na Obra de José Enes”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro, Actas do Congresso*, vol. I, Lisboa, INCM, 2009, 649-686.

Borges, Paulo Alexandre Esteves, “Do perene regresso da filosofia à caverna da dança e do drama iniciático. Rito e Mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa”, in *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa - Actas do V Colóquio Tobias Barreto**, Lisboa, 2001, 97-111.

César, Constança Marcondes, *Vicente Ferreira da Silva: trajetória intelectual e contribuição filosófica*, tese de Livre-Docência em Filosofia apresentada à Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1980, 155-170.

César, Constança Marcondes, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

César, Constança Marcondes, “Delfim Santos e Eudoro de Sousa”, in *Delfim Santos e a Escola do Porto**, Lisboa, 2008.

César, Constança Marcondes, “A Compreensão Heterodoxa do Sagrado: Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro, Actas do Congresso*, vol. II, Lisboa, INCM, 2009, 17-30.

Grassi, Ernesto, “Recordação e Metáfora”, in *Convivium*, Maio-Junho, São Paulo, 1972, 202-204.

Guimarães, Aquiles Côrtes, “Metafísica e Ontologia na Filosofia Brasileira”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro, Actas do Congresso*, vol. I, Lisboa, INCM, 2009, 199-212.

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, (org.), *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa - Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001.

Marías, Julián, “Uma Vocação Filosófica”, in *Convivium*, Maio-Junho, São Paulo, 1972, 183-188.

Martins, Cândido, “A Voz ensaística da ficção de Vergílio Ferreira”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro, Actas do Congresso*, vol. III, Lisboa, INCM, 2009, 645-660.

Mendonça, Ana Maria Bijóias, “Visão Antropológica em Vergílio Ferreira: um humanismo impossível?”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro, Actas do Congresso*, vol. II, Lisboa, INCM, 2009, 443-454.

Miranda, Manuel Guedes da Silva, *Delfim Santos - A Metafísica como Filosofia Fundamental*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2003.

Morujão, Carlos, “Delfim Santos, Hartmann e Heidegger”, in *Delfim Santos e a Escola do Porto**, Lisboa, 2008, 171-182.

Pacheco, Maria Adelaide, "O pensar como tradução em Vicente Ferreira da Silva", in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro, Actas do Congresso*, vol I, Lisboa, INCM, 2009, 701-724.

Reale, Miguel, "A posição de Vicente Ferreira da Silva Filho no Instituto Brasileiro de Filosofia", in *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa - Actas do V Colóquio Tobias Barreto**, Lisboa, 2001, 39-42.

Reale, Miguel, "Delfim Santos e a génese do existencialismo em Portugal", in *Delfim Santos e a Escola do Porto**, Lisboa, 2008, 199-234.

Silva, Dora Ferreira da: Diálogos sobre poesia e filosofia, recordando Vicente Ferreira da Silva" [em linha], in *Agulha* [2003], nº36, Fortaleza, São Paulo, Outubro de 2003. [Consult.16 de Março 2007]. Disponível na WWW: [URL:http://www.revista.agulha.nom.br/ag56.capa.htm](http://www.revista.agulha.nom.br/ag56.capa.htm), 2003.

Silva, Maria Helena Varela, *Conjunções Filosóficas Luso-Brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2002.

Soveral, Cristiana Abranches de, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa, INCM, 2000.

Soveral, Cristiana Abranches de, (org.), *Delfim Santos e a Escola do Porto, Actas do Congresso Internacional*, Lisboa, INCM, 2008.

Teixeira, António Braz, "O Sagrado no Pensamento de Vicente Ferreira da Silva", in *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa - Actas do V Colóquio Tobias Barreto**, Lisboa, 2001, 85-96.

Teixeira, António Braz, "A Aventura Filosófica de Vicente Ferreira da Silva", prefácio de *Dialéctica das Consciência e Outros Ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

Contextualização

Aqui são referidas obras cuja consulta foi imprescindível para contextualizar a recepção de Heidegger em língua portuguesa. Optou-se por organizá-las segundo a ordem cronológica da respectiva publicação, a fim de evidenciar a dimensão histórico-temporal desta contextualização.

1819 Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1ª ed., Leipzig, Brockhaus Verlag, agora em *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Stuttgart / Frankfurt am Main, Cotta, Insel – Verlag, 1960.

1872 Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, 1ª ed., Leipzig, E. W. Fritsch, agora em *Sämtliche Werke*, Band I, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1964.

1887 Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, 1ª ed., Leipzig, C.G. Nauman, agora em *Sämtliche Werke*, Band VII, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1964.

- 1917 OTTO, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, Trewendt & Granier, agora em München, Verlag C.H.Beck, 1991.
- 1927 Guénon, René, *La Crise du Monde Moderne*, 1ª ed., Paris, Bossard, agora em *La Crise du Monde Moderne*, Paris, Gallimard, 1946.
- 1929 Otto, Walter, *Die Götter Griechenlands - das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn, Verlag Friedrich Cohen, agora em Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- 1934 Evola, Julius, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, Hoepli, trad. port. *A Revolta Contra o Mundo Moderno*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1969.
- 1945 Guénon, René, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris, Gallimard, trad. port. *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*, Lisboa, D. Quixote, 1989.
- 1946 Grassi, Ernesto, *Verteidigung des individuellen Lebens*, Bern, Verlag A. Francke AG.
- 1947 Quintela, Paulo, *Hölderlin*, Porto, Editorial Inova Limitada.
- 1951 Jünger, Ernst, *Der Waldgang*, 1ª ed., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, agora em *Sämtliche Werke, Band 7*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980.
- 1953 Gusdorf, Georges, *Mythe et Métaphysique, Introduction à la Philosophie*, Paris, Flammarion.
- 1957 Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane*, Hamburgo, Rowohlt, trad. port. *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Livros do Brasil, 1999.
- 1971 Instituto de Literaturas Anglo-Americanas, (org.), *Friedrich Hölderlin 1770-1970, homenaje a su centenario*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- 1983 Grassi, Ernesto, *Heidegger and the question of Renaissance Humanism - Four Studies*, New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- 1983 Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stutgart, J.B. Metzler Verlag.
- 1996 Volpi, Franco, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza & Figli Spa.
- 1998/2001 Blanc, Mafalda, *Estudos sobre o Ser*, Lisboa, Gulbenkian.
- 2002 Lourenço, Eduardo, *Poesia e Metafísica*, Lisboa, Gradiva.
- 2002 Pacheco, Maria Adelaide, "Língua e História em Heidegger e Pascoaes", in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 417-432.
- 2004 Santos, Leonel Ribeiro dos, *Linguagem, Filosofia e Retórica no Renascimento*, Lisboa, Edições Colibri.