

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001, 311 p.

A desmontagem do eu como personalidade psíquica em Freud tem sido objeto de interpretação para situar seu alcance, seus limites e suas aporias. O recurso à analítica existencial pode ajudar-nos a testar a posição de Freud e tem-se constituído sobretudo como instrumento para a crítica da metapsicologia. Pode-se observar, na paisagem da crítica à psicanálise, o recurso a determinados filósofos para utilizar suas posições como instrumento de renovação e de aprofundamento de categorias centrais. A obra *Ser e tempo* representou, no século 20, certamente a construção teórica mais importante para muitas tendências da psiquiatria e da psicanálise. Uma vez, como um instrumento de correção de conceitos psiquiátricos, outras vezes, até como argumento para refutação de posições nas áreas de discussão que tratam das ciências da alma. Quando se trata da psicanálise, a obra de Heidegger tem sido considerada como uma espécie de análise fenomenológica que pode ser usada contra as estruturas categoriais da psicanálise e, portanto, também como elemento de crítica à sua práxis.

Martin Heidegger se refere a questões da psicanálise, desde o começo dos anos 20, mas é sobretudo nos seminários e preleções por volta de 1930, que o filósofo faz considerações positivas sobre certos fenômenos que eram objeto de interpretação da psicanálise. O que podemos observar, nessa época, é que Heidegger julga a psicanálise a partir do seu universo categorial através do qual organizou a primeira secção da primeira parte de *Ser e tempo*. Certamente por trás dessas referências está uma secreta concepção antropológica em que se basearia a psicanálise e que poderia ser objeto de desenvolvimento a partir da analítica existencial. Depois, durante o período da Segunda Grande Guerra, já desde meados dos anos 30, Heidegger silencia, por razões óbvias, sobre a psicanálise.

Chamou certamente atenção a grande obra de Ludwig Binswanger, publicada na primavera de 1941, na Suíça. Na introdução dessa obra, o grande psiquiatra de Kreuzlingen afirma o seguinte: "Tinha que se tornar de grande significado o escrito de Heidegger, *Ser e tempo*, do ano de 1927, já que nele não se tratava apenas de uma reabilitação de uma ingênua imagem de mundo e de uma vivência originária, mas de uma análise ontológico-fundamental do modo de ser no mundo e do *Dasein* pré-científico e exterior à ciência. O *Dasein* é interpretado como cuidado e

é analisado profundamente do ponto de vista fenomenológico e ontológico em todas as suas articulações e estruturas. Nessa obra se recorre sistematicamente a dimensões que ficam atrás da análise intencional, fundando-se uma pura analítica existencial ontológica, combatendo-se ao mesmo tempo e superando-se a ontologia de Descartes tão extraordinariamente prejudicial à idéia de psicologia. Já no conceito de existência estão contidos a relação de convivência, o ser-com e o ser-com-outros-*Daseins* de modo implícito. Mas ele é derivado da comunidade do cuidado. Seu sentido mais profundo é a solicitude antecipadora, isto é, a liberação do outro para sua própria existência. Também aqui a relação de comunidade no sentido do amor não encontra lugar algum". Essa obra que se intitulava *Formas fundamentais e conhecimento do Dasein humano* propunha, então, a substituição da categoria do cuidado pela categoria do amor. Fazia-se assim a primeira tentativa de fôlego de corrigir *Ser e tempo* em função da psiquiatria e da práxis terapêutica. Nessa obra, de mais de 700 páginas, a presença de Freud é relativamente modesta, enquanto a de Heidegger, Husserl, Dilthey, Kant e Nietzsche é consideravelmente grande, predominando, entretanto, a constante referência a *Ser e tempo*.

Aquilo que em 1941 se apresentaria no corpo da grande obra de Binswanger já tinha sido objeto de discussão no 13º Congresso Internacional de Psicanálise, em Lucerna, na Suíça, em 1934. Foi nesse congresso que o pastor Pfister, depois de ouvida a exposição de Binswanger, lhe disse que a sua teoria, depois de corrigido Heidegger, deveria chamar-se *Daseinsanalyse*. Foi assim que se cunhou o nome que faria fortuna até o fim do século 20, revelando firmemente a presença heideggeriana no campo das ciências da alma.

Acaba de ser publicado no Brasil pela Editora Vozes o livro *Martin Heidegger - Seminários de Zollikon*, editado por Medard Boss. Deve-se a esse psiquiatra o surgimento de um longo trabalho de diálogo que se iniciou em 1947 e se desenvolveu com atividades regulares, a partir de setembro de 1959 até 1970. Esses encontros seriam chamados os Seminários Zollikon. A publicação traz, além das transcrições de seminários e aulas, grande número de cartas do próprio Heidegger, de notas pessoais do filósofo e de diálogos com Medard Boss.

Pelo que Heidegger me falou, na última entrevista que tive com ele em 1965, pude observar que esse trabalho que o filósofo realizava, duas a três vezes por semestre, em Zollikon, lhe era muito importante e representava a janela que se abria das concepções de *Ser e tempo* para os campos da psiquiatria, da psicanálise e da psicologia. Era, portanto, o próprio filósofo que tinha um interesse em observar as possíveis aplicações de seu pensamento, no campo das diversas teorias e práticas terapêuticas. Dessa maneira se compreende porque foi tomando forma, no mundo inteiro, o interesse por Heidegger no campo das ciências da alma e da existência humana. Como toda interpretação de um livro de filosofia, sobretudo por leigos na área, também a leitura de *Ser e tempo* apresentava o desenvolvimento de vários pontos de vista. Naturalmente o filósofo não tinha informação de grande parte das interpretações leigas que se faziam no campo das ciências psi. Mas certamente daquelas interpretações das quais tomou conheci-

mento mais direto, ele aceitaria muito poucas como correspondendo à intenção original de sua analítica existencial. Isso aconteceu, por exemplo, com Ludwig Binswanger cuja obra conhecia bastante profundamente e na qual não perdoava o fato de o psiquiatra ter substituído o existencial *Sorge* pelo existencial *Liebe*. No livro agora publicado em tradução brasileira, aparece muito fortemente a posição crítica de Heidegger com relação às interpretações erradas que se faziam de sua obra. Era, portanto, nos Seminários de Zollikon que o filósofo tinha a ocasião de fazer as observações críticas do uso de *Ser e tempo* para as teorias terapêuticas em geral. Isso já constitui um elemento de valor inestimável para quem está interessado na obra de Heidegger e em questões ligadas às ciências da alma. Entretanto, o livro publicado por Boss contém reflexões de Heidegger e resultados dos diálogos com Boss que se referem diretamente a questões de base da psiquiatria e da psicanálise. Além disso, as cartas têm um grande valor de esclarecimento. Temos assim, acessível ao grande público brasileiro, a possibilidade de se informar sobre um lado do filósofo que não era muito conhecido fora de áreas específicas.

Zollikon serviu, portanto, para um debate que não se reduziria a um pequeno grupo. De lá a *Daseinsanalyse* tomaria fôlego renovado depois das primeiras grandes incursões de Binswanger nos primeiros 50 anos do século passado. Mesmo no Brasil que Medard Boss conhecia, chegou a se constituir e continua viva uma tradição da *Daseinsanalyse*.

A importância, portanto, do empreendimento da tradução pode ser um fator decisivo de uma linha desenvolvida a partir de intervenções pessoais do filósofo. Entretanto, isso não nos pode fazer esquecer que *Ser e tempo* está presente em outras tradições de análise existencial que se basearam na fenomenologia de Husserl e na fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Disso temos prova pelo grupo de Heidelberg e pelo grupo de Paris, sobretudo a Sorbonne, Paris-VII. Assim, dispomos de um quadro impressionante do que a filosofia de Heidegger apresentou de esperanças e perspectivas para os estudos da condição humana no campo das ciências da alma. Mas esse quadro não se fecha sobre um passado histórico até relativamente próximo. Existe no mundo um grande número de tentativas de tornar o pensamento analítico existencial produtivo nos estudos da psiquiatria e da psicanálise. As posições podem estar até relativamente separadas, mas certamente existe uma fecundidade na discussão que mostra que, depois de *Ser e tempo*, certas questões não podem mais ser postas como acontecia antes. Exigiria um trabalho de detalhe mostrar linhas de desenvolvimento, pontos de convergência, áreas de debate e lugares de diálogo. O que dificilmente se irá dar é uma espécie de estabelecimento de uma posição ortodoxa. Dependerá muito de aprofundados estudos do filósofo o esclarecimento, ao menos aproximado, dos melhores caminhos a serem seguidos na psiquiatria, na psicanálise, na psicologia, a partir das intuições originais de Heidegger. Temos, no Brasil, um grupo importante que pretende a incorporação do pensamento heideggeriano no campo dos estudos psicoterapêuticos, que se concentra sobretudo na PUC de São Paulo e que é representado pela revista *Natureza Humana* de excepcional qualidade, cujo responsável é Zeljko Loparic. Esse estudo se realiza também na PUC do Rio Grande do

Sul, no quadro de interesses do Grupo de Estudos de Fenomenologia e Hermenêutica.

O livro que a Editora Vozes lança no mercado, junto com a editora da PUCSP, aparece num terreno muito receptivo. É nele que se terá que discutir a importância da edição, a qualidade da tradução e o melhor modo de recepção do pensamento de Heidegger no contexto brasileiro.

Ernildo Stein
Professor de Filosofia da PUCRS

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 269 p.

Em resposta a uma tentativa frustrada de conseguir um acesso a uma cópia do manuscrito *Contribuições para a filosofia (Beiträge)*, escreveu-me o irmão de Heidegger no dia 16 de dezembro de 1965: "O estudo dos *Beiträge* não representaria para o senhor um ganho essencial; trata-se principalmente de esboços. O que nos *Beiträge* é apenas indicado, o senhor encontrará completo nos *Holzwege*, nos *Vorträge und Aufsätze (Ensaio e conferências)* e, sobretudo, no *Nietzsche*, volume II."

Com essas palavras, Fritz Heidegger procurava dar-me orientação sobre os volumes publicados da obra de Heidegger que continham informações centrais sobre o Segundo Heidegger, que eu presumia poderem ser encontradas na obra *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis) - Contribuições para a filosofia (acerca do acontecimento-apropriação)*. Essas informações eu obtivera do livro de Otto Pöggeler, *O caminho do pensamento de Martin Heidegger*, então recém publicado na Alemanha.

O volume *Ensaio e conferências*, cuja publicação agora aparece na Editora Vozes, era, portanto, considerado, junto com as outras duas obras referidas, como sendo um conjunto de textos acabados, oficialmente considerados matéria importante relativa ao filósofo, produzida nos anos 30. Efetivamente, essa obra trata dos temas centrais que o filósofo analisara em aulas e seminários, durante os anos 30. Temos, assim, tratada a *questão da técnica, o problema das relações entre a ciência que calcula e o pensamento que medita*. Esses temas surgem da análise da *superção da metafísica*, desenvolvida particularmente na obra, então inédita, dos anos 30. Na conferência *Quem é o Zaratrusta de Nietzsche?*, o filósofo nos dá uma pequena amostra dos vários volumes em que fizera uma interpretação da obra de Nietzsche, antes da Segunda Guerra Mundial. Nas conferências *O que quer dizer pensar?*, *Construir, habitar, pensar, A coisa e ... poeticamente o homem habita...*,

Heidegger trata de quatro temas que são parte do núcleo de suas elucubrações depois da Segunda Guerra Mundial e que fazem parte daquele tipo de textos que costumam atribuir ao que designo o Terceiro Heidegger, pois, mais que interpretações da metafísica, da ciência e da técnica, são tentativas de pensar um modo novo de o ser humano encontrar uma morada no mundo traumatizado pelas guerras mundiais e confrontado com as vertiginosas transformações trazidas pela era da técnica. Os três textos que concluem o volume, *Lógos, Moira, Alétheia*, resultaram de cursos ministrados respectivamente em 1944, 1952 e 1943. Nesses três comentários de fragmentos de Heráclito e Parmênides, o filósofo deixa entrever o abundante material produzido durante os anos 30 e começo dos 40, escrito na elaboração de suas preleções e seminários que agora estão publicados na sua obra completa em fase final de publicação.

A obra, *Ensaios e conferências*, pode ser considerada uma introdução geral, mediante abordagens fragmentárias, às questões centrais do pensamento do segundo Heidegger. Nela também se mostra a produtividade filosófica preparada pela sua obra dos anos 20 e, sobretudo, por *Ser e tempo*. A obra do filósofo revela três procedimentos de caráter distinto que são seguidos em seus trabalhos de investigação: a análise fenomenológico-estrutural (*Ser e tempo*), a análise que se apóia na gênese histórica (*Da essência do fundamento*) e da análise comparativa (*Conceitos fundamentais da metafísica*). É desses procedimentos que surgem os cenários, nos quais o filósofo insere suas interpretações da contemporaneidade: a superação da metafísica, o fim da filosofia, a tarefa do pensamento, a questão da ciência e do método, as interrogações sobre a obra de arte, os problemas da técnica e o destino do mundo construído a partir dos progressos da ciência e da técnica, o problema do humanismo, a elaboração de um outro pensamento etc.

Com o aparecimento dos volumes da obra reunida, até há pouco tempo inéditos, pode parecer que *Ensaios e conferências* contém textos muito concentrados cujos temas foram tratados, de maneira mais larga e abrangente, nas milhares de páginas de suas aulas e seminários. No entanto, é preciso fazer justiça ao filósofo, descobrindo na maneira de escrever seus ensaios (que hoje em dia certamente não seriam aprovados para publicação em nossas revistas científicas) e de montar suas conferências, um estilo em que forma e conteúdo se integram de um modo extraordinariamente adequado. Heidegger deve ser considerado como o inventor de uma ensaística filosófica que faz grandemente justiça às questões centrais da filosofia. Esse estilo de filosofar através de ensaios e conferências representa, sem dúvida, um fenômeno da segunda metade do século 20, com o qual muito teriam que aprender os autores de obras filosóficas que pretendem forçar o tratamento de questões filosóficas para dentro da camisa-de-força dos métodos das ciências humanas. Não é sem razão, que Nietzsche e Wittgenstein e também, por vezes, Heidegger recorreram ao estilo aforístico para fugir do tédio da apresentação "científica" de nossos aprendizes de feiticeiro.

Considero a tradução do volume *Ensaios e conferências*, repartida por capítulos entre os três tradutores, Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback, uma tarefa muito bem sucedida. Assim como eu pessoal-

mente teria escolhas discordantes para a versão brasileira, pode-se também descobrir, na tradução, uma certa divergência nas escolhas feitas por cada tradutor individualmente. Mas isso não invalida de maneira alguma os enormes méritos dessa produção orquestrada. A convergência de três horizontes interpretativos teve como resultado um livro agradável de ser lido. E, sobretudo, temos uma obra em português que faz justiça ao grande livro de Heidegger publicado em 1954.

Ernilo Stein
Professor de Filosofia da PUCRS

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

O livro de Gadamer *A razão na época da ciência* não é uma obra sistemática. Constitui-se de seis ensaios que gravitam em torno de uma questão central e cara ao filósofo, qual seja a relação de estranheza em que vivem filosofia e ciência na época contemporânea. Gadamer pretende reabilitar a filosofia e a hermenêutica como ferramentas dignas de produzirem um diálogo à altura com o hegemônico e despótico saber da ciência. Discorda frontalmente da posição marginal a que foi relegada a filosofia como mera teoria da ciência e mostra, através da reconstrução de momentos-chaves da filosofia grega e de toda a história da filosofia, como ainda é possível alçar a filosofia, não apenas à categoria de interlocutora válida frente ao conhecimento das ciências positivas, como ainda devemos insistir no caráter estritamente humano da atividade filosófica e da hermenêutica que, como práxis social, estão em condições de produzir uma compreensão ampliada da natureza e da vida social.

No primeiro ensaio, Gadamer mostra a diferença entre a ciência positiva, que trata de objetos positivos e consiste num conhecimento finito, e a filosofia enquanto disciplina científica que tematiza o todo, como significando algo mais que a mera soma das partes. A ciência persegue a realização de seu ideal metódico e com isso *deixa insatisfeita uma necessidade última da razão que é a de manter a unidade do todo no antes*, tarefa que é deixada a cargo da filosofia. A humanidade, entretanto, suspeita de que a filosofia possa realizar tal empreitada e se resigna a aceitar as conquistas positivas da ciência em seu domínio crescente da natureza e aceita as conseqüências dessa dominação que traz consigo uma perigosa manipulação do homem, da sociedade humana, da opinião pública através da técnica. A ciência fala uma linguagem própria, emancipada da linguagem natural de uma comunidade de linguagem, à qual não presta satisfação de suas ações. A ciência, com sua linguagem hermética, desconhece o fato de que a linguagem está vinculada diretamente ao mundo vital humano e *não é um mero instrumento*

ou um dom excelente que possuímos como homens, mas o meio no qual vivemos desde o começo, como seres sociais, e que mantém aberto o todo no qual existimos. A ciência, para poder realizar seus fins, exige desconhecer esse estatuto da linguagem. O mundo, domesticado pela ciência, se transforma numa gigantesca oficina. A linguagem sempre está orientada em direção ao todo, desde a tradição filosófica de Sócrates, Platão e Aristóteles, e esse estatuto é recuperado por Hegel. Desde os primórdios gregos até o surgimento de um novo conceito de ciência na época moderna através de Galileu e da fundamentação filosófica produzida por Descartes, a filosofia nunca foi questionada em sua tarefa e em seu fundamento. Com a autonomização do conhecimento científico, a filosofia é desafiada a apresentar suas credenciais. Gadamer reconhece em Hegel o filósofo que toma para si e desenvolve o tema da filosofia como ciência. A filosofia do idealismo alemão e as construções sistemáticas constituem-se numa última tentativa de produzir a reconciliação da herança da metafísica com o espírito da ciência moderna. Essa tentativa de salvação é abortada pela artilharia pesada desferida pelo positivismo de Comte que condena a filosofia a entrincheirar-se nos frágeis abrigos do historicismo, da teoria do conhecimento e da lógica. Hegel aponta que a exigência de unidade da razão é legítima, sob qualquer condição, e que só pode ser satisfeita pela filosofia, enquanto que a ciência, quando pretende impor-se absolutamente, e só então, entra em uma contradição insuperável com a filosofia. Continua indispensável a tarefa de compreender nosso mundo vital, que se condensa em nossa linguagem e que jamais pode ser substituída pela promessa trazida pelo conhecimento finito produzido pela ciência. Mesmo que a ciência consiga produzir a vida artificialmente, isso em nada modifica a descontinuidade entre o material e o vivente e apenas demonstra a potência e o poder de intervenção e de controle que possui a ciência moderna frente à possibilidade de objetivação de todo ente. A ciência aparentemente não necessitaria mais prestar contas à filosofia nem à filosofia "científica" do idealismo alemão, gerenciador do *telos* do *Begriff* na medida em que a ciência mesma emancipou-se da linguagem, ao haver desenvolvido um sistema próprio de designação e de formas simbólicas de apresentação que já não pode ser traduzido na linguagem da consciência cotidiana. Gadamer pergunta-se se não chegará um futuro em que a razão humana seja supérflua e dispensável em função da suposta adequação efetivada sem a presença da linguagem? O suposto progresso civilizatório produzido pelo exercício de poder da ciência, com sua metastase a burocracia, que se constitui em momento operativo do saber técnico, envolve em si um elemento de auto-esquecimento e de auto-imolação do subjetivismo e de despersonalização da vida, e produz o submetimento e coação da vida social a planificações e processos automatizados. A estatística funcionando assim como metafísica de regulação da vida social e econômica. A tentativa hegeliana de operar a unidade entre a racionalidade grega e a autoconsciência moderna fica impossibilitada pela má infinitude da objetificação operada pela ciência moderna. Apesar de todo insucesso continua vigente a exigência e necessidade de unidade da razão.

No segundo ensaio, o filósofo comenta a renovada atualidade do pensamento de Hegel, especialmente do tema da autoconsciência, desse que se constitui no mais influente mestre da filosofia no séc. 19, embora seja filósofo difícil e quase inacessível. Hegel critica as propostas de formas abstratas de moralidade e da autocerteza sem referência à objetividade e critica também a positividade que ainda não passou pela mediação do conceito, portanto, do entendimento, onde não houve reconhecimento interno pelo sujeito. O pensamento filosófico que tem como *telos* poder pensar o infinito reconciliaria todas as cisões e contradições. Hegel pretendeu uma última síntese entre natureza e história entre natureza e sociedade num grande sistema de pensamento filosófico que continua e culmina a pretensão grega de pensar o *logos*. O pensamento de Hegel que pretendia abranger sob a rubrica do pensamento apriorístico um saber sobre a totalidade do mundo, é suspeito diante do *progresso* do conhecimento positivo da ciência moderna que progressiva e somativamente abarcaria o saber sobre a *composição do mundo*.

No terceiro ensaio, vemos que há, inicialmente, um aparente confronto entre práxis e teoria ocasionado pela perda de sentido e dignidade da palavra teoria, que originariamente, no grego, significava a efetiva visão, testemunho e compreensão da ordem do mundo e da sociedade humana. Essa perda de sentido remete a teoria a ser um conceito instrumental onde a práxis converteu-se em momento de aplicação imediatista e cego da ciência, que teve em Galileu seu grande inovador na época moderna. Posteriormente a ciência converte-se em conhecimento de contextos domináveis através da investigação isolada (p. 42). A técnica surge como corolário do modo de conhecimento instrumental em que se converte a ciência, e permite operar artificialmente um prolongamento do braço mecânico humano produzindo máquinas para interferir na natureza. O império da técnica faz surgir o artificial como produto que auto-impulsiona novas necessidades, o que cria um circuito posição de necessidade, posse e consumo de objetos. Essa técnica da natureza e conseqüentemente do mundo ocasiona uma alteração do modo de ser humano originário. O exercício do poder técnico cria uma casta de especialistas que se autonomiza e se auto-legitima como sucessor do artesão. O especialista torna-se um funcionário, apto ao exercício eficiente e automatizado de operações dentro da moderna sociedade industrial. Uma metástase do exercício de poder através da técnica é o do controle e formação de opinião, através da técnica de informação que retém e seleciona o que o público, a opinião pública deve ter acesso, o que conduz inevitavelmente a uma poderosa manipulação dos espíritos (p. 44). Disso decorre que o aumento no volume de informações não implica diretamente um aumento do nível de esclarecimento da população e no fortalecimento da razão social. Aparentemente temos a efetivação do efeito inverso. A progressiva perda da identidade do sujeito frente ao avanço na aquisição de formas de vida proporcionadas tecnicamente torna o humano um ser adaptado e pouco propenso ao exercício da criatividade. Essa decadência da práxis na técnica produz a decadência na desrazão social (p. 45). Essa alteração no modo humano originário de existir e de se relacionar com os demais, com a sociedade e com a natureza, im-

plica uma alteração no modo de relação do homem com o trabalho e com a linguagem. Desta forma não são mais percebidos: o belo como aquilo que se justifica a si mesmo como desejável; o teórico como aquilo que está entregue a si mesmo e em sua poderosa presença se impõe por si mesmo, e a razão como aquilo que produz no mundo humano a identidade com o que é comum a todos, como algo convincentemente desejável. Gadamer faz a recensão das várias tentativas de reverter essa incomoda e indesejável efetivação da desrazão social. Os neomarxistas, através do conceito de comunicação distorcida; a psicanálise que propõe a recuperação da identidade através de um processo dialético; a terapia habermasiana de aperfeiçoamento da ilustração e do restabelecimento das condições perfeitas e ideais de acordo e de diálogo. A efetivação da práxis necessita da participação da razão teórica que, como antípoda da razão instrumental, justifica eticamente o seu curso de ação. Neste sentido, ocupam campos opostos à práxis e à razão prática as possibilidades, dadas pela técnica, da manipulação genética e da efetivação da democracia, que se torna progressivamente dependente de traços fotogênicos dos candidatos. Gadamer observa que já não vivemos mais no mundo da mecânica e sim progressivamente numa época de sistemas auto-regulados, porém acredita que a crise ecológica, de conseqüências previsíveis e resultado do progressivo poder da economia e da técnica, pode levar a um estágio de solidariedade globalmente alcançável. Para ele isso será possível em função de que a astúcia da razão percorre caminhos sinuosos. Assim, a práxis pode ser compreendida como um comportar-se e atuar com solidariedade (p. 56), constituindo-se na base de toda a razão social pois o *Logos*, segundo Heráclito, é aquilo que é comum a todos e não pertence a ninguém em particular.

No quarto ensaio, vemos que o conceito de hermenêutica sofreu uma ampliação de um campo ocasional e especial para uma ampla região filosófica. Gadamer opera uma reconstrução do sentido originário de conceitos-chaves da filosofia grega e da história da filosofia, mostrando a diferença que na atualidade existe entre filosofia e ciência, inexistente até o séc. 18. O conceito moderno de método opera como elemento garantidor da objetividade e validade da ciência natural e empírica. A práxis pode ser compreendida como forma de comportamento dos seres vivos, em seu sentido mais amplo. Assim, tanto o animal como o homem estão envolvidos numa condição de práxis. Contudo, somente o homem pode atuar por livre escolha, *prohairesis*, com vistas a uma melhor realização da vida, *enérgeia*, uma vida que é levada a cabo de determinada maneira, *bios*. Dado que somente o homem pode escolher conscientemente entre várias alternativas, seu modo de ser não é determinado pela natureza, como o animal que está inserido num modo de ser instintivo e inato. O homem em sua práxis está envolvido com a *poiesis*, que se refere à fabricação que se baseia no saber e representa a base econômica da vida na *pólis*. A *téchne* refere-se a um saber aprendido e praticado pelo especialista e ao domínio de uma habilidade cuja tarefa lhe está imposta por outra instância, isto é, pela finalidade que deve cumprir aquilo que vai fabricar. A filosofia prática, por outro lado, representa o saber no âmbito das decisões livres onde se mostra a *areté*, a virtude, do cidadão. A filosofia prática representa a pos-

sibilidade de resgatar a consciência e a dignidade do homem, único animal possuidor de *prohairesis*, de que algo deve ser preferido por sua referência ao bem. Contudo, o homem está sempre envolvido numa determinada situação concreta que tem, em cada caso, configurações específicas, num embate permanente entre *prohairesis* e *téchne*. A hermenêutica tem intrínseca a noção de que a tarefa de interpretar e compreender deve servir e promover a práxis. Antigamente a hermenêutica era compreendida especialmente em relação à tarefa prática de decodificar o sentido de um texto, constituindo-se num auxiliar na compreensão de textos difíceis. A revolução francesa teve um papel decisivo no desenvolvimento e formação do conceito atual da hermenêutica como arte da interpretação na medida em que produziu uma ruptura histórica sem precedentes com o aparecimento de culturas nacionais em contraposição a uma noção de civilização européia, pois o passado antes conhecido teve de ser reinterpretado como algo estranho. O desafio da atividade da hermenêutica aparece aqui com toda sua atualidade e pertinência em função de que se estabelece um espaço de litígio para instaurar a verdadeira interpretação, pois a descrição da estrutura interna de um texto e da reprodução do que diz um autor não efetivam uma autêntica compreensão. A primeira tentativa de produzir uma hermenêutica válida consistiu em imitar a metodologia das ciências naturais e a conseqüente eliminação de todo pressuposto subjetivo. As críticas de Nietzsche, da psicanálise e do marxismo mostraram eficazmente que não é possível atingir uma perfeita autoconsciência e de que é necessário tirar o véu da aparência dos fenômenos. Ficam colocadas sob suspeita a validade objetiva do conhecimento científico e a imanente auto-interpretação da cultura burguesa que invoca como parte de seu sustentáculo a objetividade da ciência. A *Wissenschaftslehre*, a teoria da ciência, a ciência universal, que deduz a partir de si o mundo, seu conteúdo e significado, tal como tentada por Fichte, já não pode ter mais validade frente ao moderno conceito de hermenêutica, construído também em função dos mestres da suspeita: Nietzsche, Freud e Marx, que colocam a dúvida frente à legitimidade da autoconsciência. O próprio ideal de conhecimento das ciências naturais com a pretensão de explicar completamente um fato dado, de calculá-lo e de aprender a produzi-lo também fica sob suspeita, pois abole por decreto a noção de finitude do ser humano e a infinitude da tarefa de interpretação. A hermenêutica passa a ser, desta forma, uma tarefa contínua, pois para que se possa interpretar textos e enunciados devemos ter em consideração, para além de uma suposta literalidade do texto, o interesse que guia o leitor. A hermenêutica filosófica de Gadamer considera que o texto é uma resposta à pergunta do intérprete e que, para entendê-lo, é necessário ter presente a pergunta à qual o texto é a resposta. Assim, em todo esforço autêntico de investigação é preciso que se elabore uma consciência da situação hermenêutica, compreendendo o que se esconde atrás da pergunta que se propôs. Vemos aparecer assim o parentesco entre a hermenêutica filosófica e a filosofia prática, pois a compreensão como a ação serão sempre um risco, pois não há uma *téchne*, um conjunto de regras a aplicar imediata e regularmente para compreender textos e enunciados. Assim, tudo o que a compreensão oferece se torna proporcional a nós mesmos e, como

seres que habitamos a linguagem, o interpretar e o compreender estão imersos num mundo de lingüisticidade. A *fusão de horizontes* representa, o momento ideal da compreensão, pois é onde a situação de diálogo, através de perguntas do intérprete, deixa falar um texto mudo. Vemos a realização invertida do ideal fichteano da autoconsciência, pois agora a compreensão, através da fusão de horizontes, produz uma autocompreensão mais ampla e mais profunda, porém não mais deduzida a partir de si mesma. Se Aristóteles pretende, na ética, eliminar todo interesse utilitário, a tarefa da hermenêutica filosófica se aproxima assim da filosofia moral.

No quinto ensaio, Gadamer mostra que o termo *humanidades* fica reservado àquela esfera de saber do homem sobre si mesmo e a produções nas quais está depositado esse saber. A autoridade da ciência e dos especialistas significa um alívio de responsabilidade que pertence a quem atua, ainda que, freqüentemente, a ciência não possa proporcionar uma segurança real (p. 85). Temos de desmitologizar a ciência que domina o homem, mas que não se sabe a serviço de quem. A ciência fornece uma ilusão de domínio sobre a natureza e sobre todos os aspectos que circundariam a vida social do homem. Para Gadamer, só o autoconhecimento pode salvar a humanidade. Numa era social dominada pelo conhecimento fornecido pela ciência e colocado à disposição dos processos de dominação da natureza e da sociedade, a filosofia é encarada como uma relíquia histórica e ultrapassada. Contudo, a filosofia pertence a uma aspiração natural do homem assim como o entendimento técnico e a inteligência prática. Esse avanço inexorável da ciência pode ele mesmo responder às exigências e aspirações de um conhecimento de totalidade como o é a aspiração da metafísica. A pretensa hegemonia da ciência no mundo contemporâneo colocaria a pergunta se a filosofia que representou a emancipação *científica* do homem grego e ocidental frente à mitologia e à hierática oriental ainda pode ter uma presença e uma existência *neste mundo*. O filosofar está ligado e reservado ao homem, em sua busca incessante pela verdade, enquanto o saber está reservado aos deuses. Sócrates é o representante da classe dos filósofos, que estão engajados na busca do saber e do conhecimento e ao mesmo tempo têm autoconsciência de que nada sabem, e a aos quais somente interessa o conhecimento por si mesmo e a busca pelo bem como suprema sabedoria, como queria Platão. O modelo aristotélico de filosofia renuncia a um saber contemplativo da totalidade em benefício de um saber progressivo e quantitativo e relativo ao observável e constrói um novo conceito de lei natural que vai permitir à ciência moderna produzir e proporcionar ao homem uma experiência naturalizada do mundo, através da intervenção que produz e inflige à natureza, dominando-a. A ciência não pode produzir e concretizar uma interpretação do todo, como o é a aspiração e a promessa do saber da filosofia. Dada a hegemonia do saber de particularidades de aspectos da natureza produzida pela ciência, a filosofia foi sendo relegada, progressivamente, a ser filosofia da ciência. Podemos, no entanto, suspeitar que as promessas do conhecimento científico estão muito aquém de seu nível de realização, no universo da ciência econômica e do bem-estar social, apenas para citar um exemplo. Este cheque em branco que é outorgado à ciência e

esta desobrigação de compreendê-la significa um submetimento cego a sua autoridade, contando com a promessa de que ela venha, um dia, tudo explicar, tornando-o, então, tudo disponível, inclusive uma certa automatização da vida social, através da crescente e buscada cientifização da sociedade. Esse cientificismo, esta crença cega nos poderes sem limites da ciência, esta suposta objetivação da vida social, preencheria esta ânsia metafísica do sujeito de, um dia, poder tudo compreender e tudo explicar. Dado que temos de nos representar uma imagem unitária do mundo, a ciência, aparentemente, fornece essa imagem, em função de sua crescente manipulação e domínio do reino da natureza. Essa disposição natural do homem para a filosofia e para a produção de um saber de totalidade segue imperando, mesmo sob as vestes travestidas do saber da ciência. Essa suposta dominação da objetividade produz, progressivamente, um auto-alheamento do homem, que necessita ser reconduzido a seu eixo de autocompreensão. A filosofia e a hermenêutica, como teoria e práxis do compreender, podem auxiliar na compreensão de tudo aquilo que se apodera de nós, sem o percebermos. Porém, para que isso aconteça, devemos antes desmitologizar a ciência em sua ilusão de dominação.

No sexto ensaio, aparece a pergunta se a teoria da ciência se constitui no único sentido legítimo da filosofia na era em que vivemos, que é dominada pelo conhecimento científico, observando que a ciência produz a despersonalização do conhecimento a que chamamos objetividade. A época contemporânea vive uma relação de estranhamento entre filosofia e ciência que, para ser mais bem compreendida, deve ser remetida ao século 17 com o empreendimento da mecânica de Galileu que possibilita, através da matematização do mundo, a aparente domesticação do mundo em sua total objetivação daquilo que é considerado mundo, pela ciência. Esta cisão entre ciência como domesticadora dos fenômenos do mundo, de um lado, e a filosofia como atividade de investigação das causas últimas, faz com que a ciência deva renunciar ao conhecimento das substâncias e da explicação mais ampla e mais profunda de algo. A ciência permite, através da técnica, a reelaboração da natureza para fins humanos, produzindo, assim, uma plataforma civilizatória em nível planetário. A idéia de método e um suposto ideal superior de certeza funcionam como caminho e ferramenta infalíveis e constituem-se no elemento que possibilitou esta "formatação" da natureza e a preeminência do conhecimento científico em relação ao filosófico. Descartes é o primeiro paladino dessa nova redistribuição na hierarquia dos saberes humanos, onde a certeza é alcançada com a adoção do método, depois de percorrer o caminho metodológico da dúvida. Com ele, vemos a era do nascimento dos grandes sistemas filosóficos que tentaram reunir o inconciliável: ordenar a investigação científica do particular no todo da experiência do mundo. Descartes, Leibniz e Hegel são, dessa forma, elos da mesma corrente. A perda da importância pública da filosofia no século 19 e uma certa reabilitação sob a forma da expressão da moda de então, teoria do conhecimento, permite a marcha da consciência histórica, através de Dilthey, que terá como tarefa filosófica a fundamentação da pluralidade das concepções de mundo. A filosofia da

existência tem o mérito de produzir um conceito válido de existência, produziu, porém, o efeito colateral de deslocar a filosofia para a luz da lâmpada do privado. Com isso, as ciências ficam liberadas diante de si mesmas e operam, inevitavelmente, uma função social que, através da técnica, faz o mundo aparecer como algo externo e estranho ao próprio humano. Esta independência da ciência em relação à filosofia significa uma falta de responsabilidade da ciência que se vê desobrigada de explicar e justificar seu procedimento frente à existência humana, e sua aplicação em relação à natureza e a sociedade. A filosofia foi privatizada e transferida de seu habitat natural e adequado, o espaço público, para o terreno do privado, das concepções de mundo, da filosofia de vida. A fenomenologia desvela a experiência natural do mundo, que é prévia a toda metodologia da ciência que se possa aplicar em relação ao mundo. Isso se mostra como mais agudo a partir do pensamento heideggeriano do ser para o qual a ciência é utilizada dogmaticamente, pois pretende ocupar para si todos os lugares e a não deixar nada fora de sua consideração. A compreensão das tradições de sentido, dentro das quais nos encontramos, não representa tanto um campo de objetos para a dominação científica objetiva, quanto uma mediação de nós mesmos com nossas possibilidades reais transmitidas, com o que pode ser, com o que pode suceder-nos e com o que pode ser de nós (p. 101). A ciência não perde seu caráter de cientificidade quando tem consciência do aspecto hermenêutico e social de seu empreendimento.

Luiz Carlos Santuário
Departamento de Filosofia
UCS (Universidade de Caxias do Sul)