

FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA DAS TRADIÇÕES¹

Mafalda Faria Blanc
Universidade de Lisboa

1. A crise da Modernidade e a proposta da Fenomenologia

A Fenomenologia, como proposta teórica e metodológica de reforma da razão e da filosofia, partiu da consciência aguda ressentida por Husserl de remediar à falência histórica do ideal helénico de um conhecimento universal omni-englobante do mundo e da vida, levando a cabo o projecto teórico moderno de uma auto-fundação do humano na e pela razão.

Tal fracasso da Metafísica, já apontado por Kant nas indecíveis polémicas e contradições por que se enreda o filosofar em contraste com o progresso cumulativo do conhecimento científico, decorre segundo Husserl, da suspeição crescente do homem europeu acerca das capacidades da razão em aceder à verdade do ente e no seu conjunto, natureza e humanidade, de interpretar à luz da divina teleologia que a habita.²

Tal cepticismo, que corrói por dentro a confiança num possível sentido racional da vida, é, no fundo, a consequência longínqua da crítica nominalista ao universal, que, no dealbar da Modernidade, voltou a razão da contemplação intuitiva das essências para a observação e instrumentação matemática da natureza exterior.

A adopção, por parte das ciências, de um modelo positivista e naturalista de conhecimento alargado à esfera da subjectividade iria relegar para o

¹ O presente texto foi objecto de uma comunicação apresentada ao *IIIº Congresso Mundial de Fenomenologia*, realizado em Oxford em Agosto de 2004 sobre o tema “Logos da Fenomenologia e Fenomenologia do Logos”.

² Conf. Ed Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, “Husserliana” VI, 1954, §§1-7.

domínio residual da filosofia a questão essencial do sentido da existência humana e dos fins essenciais do seu agir. Esta, porém, encontrando-se em crise quanto ao seu ideário metafísico e à possibilidade de um conhecimento do ente em geral, – crise aliás extensiva às próprias ciências, afinal suas ramificações –, vê-se então remetida à difícil e insatisfatória opção entre uma metodologia objectivista, mas redutora, e um fideísmo cego, incapaz de validar uma real autonomia prática.

Repartida entre a pluralidade dos saberes, a que não consegue dar uma unidade mais do que formal, e a compartimentação da vida em âmbitos distintos de acção, a razão moderna, crítica do fundamento metafísico-religioso da vida, vai refugiar-se cada vez mais na tarefa do domínio e transformação técnica do mundo, deixando atrás de si mito e tradição, num movimento global que Max Weber justamente denominou de *desdivinização* (*Entgötter-ung*).

Com a crescente abstracção e complexificação das ciências matemáticas, surge, ao mesmo tempo, a necessidade da sua reestruturação e fundamentação. É assim que os trabalhos de Cantor e Russell em relação aos fundamentos da aritmética vão dar à lógica, entretanto axiomatizada, o estatuto normativo de linguagem paradigmática e ferramenta indispensável para eliminar qualquer ambiguidade ou eventual inconsistência.

Os primeiros trabalhos de Husserl inscrevem-se neste contexto problemático, encetando o filósofo, após uma breve passagem pelo psicologismo, uma abordagem original da questão da validade daquelas ciências, a meio caminho entre o subjectivismo de um Brentano e o objectivismo de um Frege ou Bolzano. Assim, reconhecendo embora, com estes, a idealidade da *significação* (*Bedeutung*), intenta, contudo, não a reificar, remetendo-a, com aquele, para os actos por que a consciência é já sempre, no decurso do seu viver, um visar ou referir-se a algo de *objectivo*, que pode ou não estar realizado numa intuição. É, portanto, na intencionalidade que reside, para Husserl, a chave do enigma gnoseológico, não constituindo a consciência, já ao nível da percepção, um “cogito” fechado nas suas representações ou uma simples apreensão intuitiva de realidade, mas um dinamismo operante de constituição, que é já virtualmente, na sua orientação para o objecto, um acto de identificação e de recognição.

No “a priori” da correlação intencional entre a “noese” e o seu “noema” discerne Husserl a fonte do sentido e de toda a evidência, a que há que reconduzir a razão céptica dos modernos, num intento de reforma e cabal restauração. Com efeito, ele constitui o terreno originário de toda a certeza onde, livre de toda a pressuposição ou construção arbitrária, a consciência faz a experiência imediata do genuíno aparecer das *coisas elas mesmas* (*Sache selbst*) tal como aparecem.

2. Fenomenologia e Ontologia: a Fenomenologia clássica

Contudo, para constituir um ponto de partida efectivo para a filosofia, capaz de consignar enfim o ideário de um conhecimento universal, deve a descoberta da intencionalidade ser explorada de molde a consentir uma abordagem teórica da consciência, de teor progressivo e cumulativo, ou seja e de acordo com uma designação já usada por Hegel, uma *fenomenologia*. Ela distinguir-se-á, pela abordagem intuitiva e descritiva dos conteúdos da consciência, daqueloutra, construtiva e explicativa, praticada pelas ciências positivas em relação à natureza.

Com efeito, com o *princípio dos princípios* (*Prinzip aller Prinzipien*) estatuído como regra norteadora de todo o procedimento explicitativo, pretende Husserl eliminar da fenomenologia a possibilidade de qualquer incerteza, obrigando a razão a regressar do formalismo das teorias ao fundamento de toda a evidência, a saber, a *intuição doadora originária* (*originär gebende Anschauung*), considerada a única fonte de direito para o conhecimento. Trata-se de uma visão imanente e reflexiva mas da imaginação. A ela, seja, à intuição, as coisas dão-se sem interposto conceito ou representação, “(...) por assim dizer, na sua realidade corporal (...)”, como o filósofo afirma em *Ideen I*, embora segundo graus mais ou menos adequados de fenomenalidade, ou seja, de presença.³

Fica desse modo legitimado e reconduzido à sua base fenomenológica todo esse conjunto de dados puros (essências, categorias), que enformam as proposições gerais das ciências e que o kantismo, negador da intuição intelectual, reduzia à forma lógica do juízo.

Com isso, restituía Husserl à filosofia a sua original vocação ontológica, constituindo a Fenomenologia como o ponto de partida de uma nova “filosofia primeira”, assente na premissa da fenomenalidade como *doação* (*Gegebenheit*). Entendo por esta o produto da correlação entre uma intenção significativa e uma intuição, o filósofo procurava aliar o intuicionismo antigo, de raiz helénica, à perspectiva moderna de uma filosofia da constituição. Não evitaria com isso, porém, a objectivação, àquela associada, sobretudo quando, após a *redução* (*Reduktion*) ao “ego” transcendental, considera que o plano abstracto da possibilidade (do objecto em geral) rege de forma lógica e *a priori* aquele outro, concreto e fáctico, do livre aparecer dos

³ Ed. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. I – *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle, Niemeyer, 1928, §24, pág. 43: “Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der “Intuition” originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt (...)” [Acerca do *princípio dos princípios*: que toda a intuição doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento, que tudo o que se nos oferece na “intuição” originária (por assim dizer na sua realidade corporal) dar ou simplesmente tomado pelo que se dá (...)].

fenómenos. Inverter esta tendência, mostrar o carácter dependente de uma filosofia da reflexão e do “cogito” em relação a um momento existencial e hermenêutico anterior, realçar, em suma, o primado do ontológico sobre o gnoseológico, tal parece, numa primeira abordagem, perfazer a intervenção decisiva de Heidegger no seio do movimento fenomenológico.

O autor de *Sein und Zeit* parte do legado husserliano da intuição categorial, em particular, da sua interpretação, que faz o autor das *Logische Untersuchungen*, ser predicativo como um conceito abstraído de um estado de coisas real dado à percepção sensível para colocar a questão esquecida do *sentido* do ser (*Sinn des Seins*) e proceder à sua radical explicitação hermenêutica.⁴ Se, diz-nos Heidegger, fenómeno, em sentido formal, é “(...) o que se mostra, tal como se mostra a partir de si (...)”, ou seja, esses caracteres de ser do ente manifestos à intuição empírica, tais como a essência e outras determinações categoriais, então, fenómeno, na acepção fenomenológica do que, por se encontrar oculto, requer expressa tematização, é o *próprio ser* (*Sein selbst*), enquanto este constitui o fundamento e o sentido profundo do que se manifesta.⁵

Ora, se a significação própria do manifesto é, como vira Husserl, a *presença* (*Anwesenheit*) imanente à intuição, não deverá então esta compreender-se a partir do acto da sua donação como fenomenalidade? E este, por sua vez, entender-se como o *evento* (*Ereignis*) do seu aparecer e constituir-se como actualidade no acto de temporização do próprio tempo como possibilidade?

Tais são as interrogações que Heidegger se coloca à sua leitura de Husserl e que o levam a considerar a percepção bem como a sua eventual tematização reflexiva e cogitativa como momentos segundos e já dependentes de uma prévia abertura à verdade, a saber, essa em que o ser mesmo se manifesta como a *diferença* modal ou o hiato temporal, por que sempre *se dá* (*gibt*), no ente presente, o *mundo* (*Welt*), como horizonte de existência e de compreensão.

Deste modo, toma o ser na fenomenologia de Heidegger um primado indiscutível sobre toda a constituição, orientando, pela iniciativa da sua revelação historial, o que e como da sua explicitação hermenêutica através da qual o homem sempre é conduzido à liberdade de uma decisão instauradora.

⁴ Conf. Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen* II, 2, Niemeyer, Tübingen, 1980, VI, §44: “Gilt uns Sein als prädikatives Sein, so muß uns also irgendein Sachverhalt gegeben werden und dies natürlich durch einen ihn gebenden Akt – das Analogon der gemeinen sinnlichen Anschauung.” [Se “ser” é tomado na acepção do ser predicativo, então algum estado de coisas deve também ser-nos dado e isto, naturalmente, através de um acto que o dá, um análogo da intuição sensível comum].

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, “Gesamtausgabe, t. 2, Vittorio Kpostermann, Frankfurt am Main, 1977, §7, c, pág. 34.

3. Fenomenologia e Proto-ontologia: na senda da gênese do fenómeno

A partir dos últimos trabalhos de Husserl sobre a síntese passiva da percepção como base das idealidades predicativas, desenvolveram-se outras interpretações da fenomenalidade, mais atentas à problemática da gênese dos fenómenos do que à da sua determinação eidética ou categorial. Críticas da ideia de uma ontologia geral pela incompatibilidade de princípio que discernem entre a contingência fenoménica e a sua regimentação apriorica, melhor se enquadram no desígnio de uma “proto-ontologia” (Garelli), até pela promoção que fazem da questão da origem, enquanto busca de um ponto-fonte de manifestação, em que forma e conteúdo se reciprocam e combinam na constituição circular de uma auto-doação absoluta (a exemplo do que pensara Husserl nas suas “Lições sobre a Consciência íntima do Tempo” ao vislumbrar na *Ur-impression* do presente vivo o fenómeno-evento fundador).⁶ A reflexão do último Merleau-Ponty em torno do fenómeno da *carne* (*chair*) como a reversibilidade ou entrelaçamento quiasmático de sentente e de sensível constitui, a vários títulos, a referência central de toda uma série de trabalhos contemporâneos em torno da afectividade como matriz da fenomenalização (M. Henry, Levinas, H. Maldiney, M. Richir). Eles fazem eco da filosofia romântica alemã e da psicanálise na referência a um inconsciente primordial (um proto-tempo sem a presença a si da consciência), em que os fenómenos se fenomenalizam de modo selvagem, mas não sem uma certa coesão interna na inocência de um devir cego e eterno. Trata-se de um passado transcendental do espírito, a que a consciência só logra aceder pela “suspensão” hiperbólica da própria linguagem, porquanto esta já sempre determina de forma coercitiva, a partir do seu código, o que “para nós” tem sentido, isto é, pertence ao âmbito do recognoscível e identificável.

4. Fenómeno e logos: uma articulação originária

Indo ao encontro da filosofia clássica, que reconhece, com Parménides, na homologia de ser e pensar, a condição de toda a Ontologia, a Fenomenologia, não obstante do seu pendor idealizante, sempre considera a fenomenalização do fenómeno, a sua apresentação intuitiva e sensível, como a referência essencial da elaboração do sentido a fazer-se. Vem deste modo corroborar o realismo fenomenológico de alguns sectores da epistemologia das ciências (R. Tom, J. Petitot), os quais, na linha de um certo neo-aristotelismo, intentam pensar geométrica e matematicamente a dinâmica da morfogénese.

⁶ Conf. Ed. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Jahresbuch, Bd. IX (1928), pp. 367-490, §§31 e 36)

Assim, na óptica objectivante de um Husserl, é ao nível ante-predicativo do vivido e da práxis que a subjectividade operante faz surgir passivamente o horizonte em que a realidade se desvela no seu sentido verdadeiro, percebendo como significando tal e tal idealidade aspectos do intuído que a síntese predicativa vai explicitar depois nocionalmente.

Na mesma linha de reflexão, mas mais atento ao teor hermenêutico e ontológico da estrutura de sentido que sempre acompanha a consciência intencional do que à sua eventual orientação objectivante, Heidegger sublinha, com a anterioridade do ser, a aprioridade da sua compreensão. Ela possibilita, através de um dinamismo futurizante e antecipativo, o acolhimento significativo da manifestação múltimoda como a apresentação disjunta e processual do “*Evento*” (*Ereignis*) paradigmático de historialização do próprio ser.

Contestando o monismo ontológico de Heidegger bem como o carácter tautológico da sua fenomenologia, em que tempo e ser se reciprocam e conjugam num dizer indiferenciado da sempre mesma presença/ausência, alguns autores têm vindo a insistir no carácter excessivo e propriamente in-finito da manifestação, como se o Uno transcendente e não-posto só houvesse de esquematizar-se numa diversidade de ritmos e instâncias tópicas e de individuação parcial e provisória, no jogo que lhe assiste entre o determinado e o indeterminado, a forma e o fundo, o visível e o recluso (Richir e Garelli, mas também e noutra perspectiva Deleuze e Badiou, entre outros).

Denuncia-se assim a circularidade da filosofia clássica na transposição que faz condições do pensar (e da significação) para as estruturas do ser (e seu aparecer) e do sentido constituído para o sentido em aberto numa redundância e tautologia viciosas, que a diferença prévia e em acto do ser manifestado acaba já sempre por exceder como potência indeterminável e incircunscritível.

Em resultado disso, considera-se um requisito indispensável do trabalho fenomenológico remontar do plano sónico da significação instituída para o momento anterior da sua formação hermenêutica e discursiva. Neste, a linguagem, na sua génese, abre-se a uma dimensão extra-linguística que, pelo seu carácter furtivo e recluso, ela só almeja dizer analógica e metaforicamente numa enunciação indirecta e sempre polissémica. Referimo-nos ao inconsciente primordial, essa origem inumana do espírito, de onde brota de cada vez, num sussurro inaudível de nascente, fulgurações de mundos plurais, que nada impede de interpretar como a própria transcendência em acto de um absoluto não-posicional.

Apesar de se contestar a possibilidade de uma linguagem apofântica, isomorfa à textura do campo fenomenal, em virtude do hiato sempre existente entre as essências concretas e selvagens dos fenómenos e as essências formais da linguagem e correspondentes conceitos, aposta-se na possibilidade de um apofântica de carácter poético-musical que, a exemplo do que

faz a poesia, possa reflectir e transcrever, com os seus próprios meios expressivos, a “logicidade” incipiente e prolífera da manifestação, sempre significativa no grafismo, na textura que apresenta a sua individuação parcial e contingente. Ela tem como pré-requisito o abandono da lógica da linguagem articulada, bem como do seu léxico, porquanto dificultam o acesso à livre escuta do que, dando-se a partir do nada de uma indeterminação radical, de cada vez se oferece como possibilidade inaudita de temporalização em presença (M. Richir).

5. Na génese da linguagem: a formação hermenêutica do sentido

Decorre, do que dissemos, o intento da fenomenologia em circunscrever a essência da linguagem remontando à sua origem fenomenológica, o que supões desde logo entendê-la, não como um mero veículo de expressão de conteúdos já pensados (imagens, ideias), mas como a elaboração interior do sentido inerente ao acto cognitivo, por que a verdade dos fenómenos, implícita na sua fenomenalidade, recebe a sua explicitação primeira no *que* e *como* do seu manifestar-se, antes mesmo da sua inscrição sîgnica.

É esta uma perspectiva que só colhe a sua plena implantação com a viragem hermenêutica operada por Heidegger na fenomenologia. Com efeito, tem em Husserl a linguagem ainda uma função mais designativa do que apofântica, enquanto expressão de conteúdos previamente visados e intuídos numa intenção significativa.⁷ Pelo contrário, no autor de “*Sein und Zeit*”, vem a linguagem pensada, hermenêuticamente, como um imprescindível mediador entre o ser e o pensar. Com efeito, pelo dinamismo existencial que a anima enquanto *discurso* (*Rede*), indutor de esquemas de inteligibilidade, modos preferenciais de abrir caminho até à realidade, ela vai não só enquadrar como orientar o recorte e fixação graduais dos conteúdos nocionais.⁸

Tal reabilitação do discurso sobre a língua, que lembra no essencial as teses estóica do “*logos prophorikos*” ou agostiniana do “*verbum mentis*” e linguística de um Humbolt, não só promoveu a ideia de uma intersubjectividade transcendental como contribuiu para a emancipação da semântica em relação à semiologia. Assim, por exemplo, no seu diálogo com o estruturalismo, pôde Ricoeur realçar a irredutibilidade da linguagem a uma mera combinação sîgnica de elementos discretos, exigindo o sentido, tal como genuinamente ocorre no interior da frase, a indispensável função integradora

⁷ Conf. Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, Max Niemeyer, Tübingen, 1980, I, §§6-9, pp. 31-38.

⁸ Conf. M. Heidegger, *Op. citada*, §34, pp. 213-220

da síntese (composição orgânica de unidades significativas em conjuntos mais vastos).⁹

Também Ricoeur, no prolongamento de Kant, Heidegger, e com outros partidários de uma hermenêutica instaurativa (Gadamer, Bachelard, G. Durand,...), chamou a atenção para o carácter poético e simbólico da imaginação produtora, capaz de renovar a imagem do mundo e da vida ao tentar expressar o “pathos” do infinito através de representações figuradas e imagéticas, que excedem todos os limites do concebível.

Deste modo, cumpre à linguagem, pensada na sua génese fenomenológica como “parole operante” (Merleau-Ponty), efectuar o desdobramento ontológico da fenomenalidade em mundo, na *in-formação* (Ein-bildung) que perfaz, como pensar livre e em acto, do impensado e não-dito no horizonte do dizível, acrescentando ao sentido já feito e dado imemorialmente o sentido a fazer e que se procura, de modo a colher o inefável uma enunciação sempre mais rica, mas nem por isso mais transparente ou unívoca.

6. Instituição simbólica do sentido: a constituição das línguas e tradições

Se, como afirmámos, um dizer significativo tem como a prévia mostração do fenómeno, a sua vinda à presença num evento fundador, não é possível, porém, aceder à pura visão intuitiva do manifestado sem a mediação signitiva, a qual, na sua facticidade, se interpõe entre a consciência e o campo fenomenal, impedindo o homem de aceder, em transparência, ao puro clarear da manifestação.

Com efeito, pela sua constitutiva temporalidade está o pensar reflectinte já inserido num vasto processo de simbolização, que acompanha a vida do homem em sociedade e determina a compreensão que ele tem de si e do conjunto da realidade. As línguas, em particular, como sistema semiótico e lógico-eidético onde se condensa e articula o conjunto das apercepções de fenómeno reconhecidas através dos tempos, são o operador dessa inteligibilidade consensual, por que e em que ocorre a comunicação no seio das várias comunidades. Lugar de todos os “a priori”, do privilégio da essência e do esquecimento da génese, elas são, pela sua forma interior (semântica e sintáctica), portadoras de uma *imagem do mundo* (*Weltbild*), que reflecte e ao mesmo tempo estrutura um conjunto de modos de vida colectivos. Com as suas categorias, determinações e relações, as línguas abrem, com efeito, possibilidades, delimitam domínios de validade objectiva ou, até, prescrevem valores que, como “preconceitos” ou “pré-juízos” incontornáveis, pré-existem aos indivíduos e enformam os seus comportamentos.

⁹ Veja-se p. Ricoeur, *Interpretation Theory*, Texas Univ. Press, 1976; trad. port. *Teoria da Interpretação*, ed. 70, Lx., 1987, 1, pp. 13-24.

A filosofia hermenêutica contemporânea (Heidegger, Gadamer) tem sublinhado a importância da tradição – entendida como processo de transmissão de conteúdos relativos a uma cultura, época, sociedade – na formação dessa primeira compreensão, de teor pré-crítico, em que o homem sempre se encontra situado e interpretado como tendo já respondido, existencial ou pré-ontologicamente, à questão do sentido do (seu) ser. Depósito sedimentado de sentido que a língua transporta e transmite, primeiro de forma oral, depois escrita, a tradição constitui, pelas virtualidades que comporta, um mediador imprescindível entre o passado e o presente, sobretudo se entendia de forma aberta e não dogmática, proporcionando ao trabalho crítico do questionar e investigar da verdade perspectivas eventualmente capazes de integrarem de modo consistente novas formas de vida e relação à realidade, entretanto surgidas.

O vínculo, deste modo reconhecido, entre doação e fenómeno, língua e tradição fez com que alguns autores, mais atentos às estruturas categoriais do discurso do que às suas condições de referência objectiva, fossem partidários de um certo relativismo semântico. É o caso de Heidegger e Gadamer, na área da hermenêutica, ou de um Wittgenstein e Quine, na da filosofia analítica, os quais, a partir de uma concepção holística e transcendental da linguagem, consideram não ser possível determinar um ponto absoluto de ancoragem no real extra-linguístico susceptível de estatuir condições universais de validade e normatividade da verdade, estando estas à partida já sempre inscritas no sistema de coordenadas de uma determinada teoria ou linguagem.

Apesar disso, contudo, parece-nos que a linguagem possui uma certa dimensão universal, que permite os fenómenos da comunicação e da tradução das línguas entre si. Por um lado, a partilha de sentido inerente à conversação, bem como o acordo mútuo dos falantes acerca de algo pressupõem a possibilidade de estes se poderem referir ao mesmo objecto e de este ser tomado, de cada vez, como a norma de aferição da verdade do discurso (K.-O. Apel, Habermas). Por outro lado, a tradutibilidade das línguas revela que só aparentemente elas perfazem um sistema fechado, porquanto, ao nível profundo da estrutura, apresentam uma configuração lógica comum, que lhes impõe restrições ao nível da fonética, da semântica e da sintaxe. É o que contemporaneamente tem revelado a linguística, por exemplo, de um Chomsky ou de um Montague, na perspectiva de uma gramática universal, indicando como é que *modos de significação* transversais às várias línguas (universais linguísticos tais como os conteúdos conceptuais, e homologias funcionais do género da predicação, da asserção ou dos processos referenciais) determinam condições universais de formação correcta dos enunciados. São procedimentos que foram sendo adquiridos no decurso da evolução humana e que respeitam as estruturas neuronais do cérebro, as suas possibilidades de intelecção.

Na verdade, segundo os dados da linguística histórica e comparada, a linguagem evolui de um simbolismo global dotado de uma diferenciação rudimentar e pouco estabilizada dos conteúdos para a sua fixação em estruturas primitivas, capazes de integrar símbolos supra-segmentais, tendo a “dupla articulação” característica do signo linguístico constituído um patamar decisivo no estágio de maturação das línguas (contraste vogal/consoante, nascimento e complicação da estrutura silábica, intelectualização crescente dos conteúdos e sua estruturação lógico-conceptual, com incidência na diferenciação dos eixos paradigmático e sintagmático do discurso).

A fenomenologia estática e genética, sem poder remontar à origem histórica das línguas ou poder fazer corresponder a linguagem fenomenológica do sentido em formação na “parole operante” ao seu registo linguístico, poderá, de algum modo, ajudar a entender a razão das homologias estruturais entre as várias línguas e tradições, bem como o sentido das suas diferenças.

Nesse intuito, ter-se-ia de, por um lado, revelar a estrutura transcendental do discurso, a saber, esse esquematismo de espaço-temporalização que preside à elaboração do sentido constitutivo de um horizonte de presencialidade; por outro lado e partindo do seu registo linguístico, haveria que remontar ao “acontecimentos transcendentais” que, de cada vez, marcaram o campo fenomenológico, provocando a transposição em língua da fase em presença do sentido a fazer-se, ou seja, a sua cristalização numa significação objectiva, susceptível de constituir uma habitualidade do “nós social”, transmissível e ensinável.

Seria este um trabalho de reactivação do sentido que intentaria reconduzir o que aparece ao horizonte esquecido da sua fenomenalidade, afinal sempre mais rico e polifacetado, na textura concreta do seu aparecer, do que a sua simples apreensão unívoca e idealizada.

Como já referimos, Husserl pretendeu fazer corresponder às significações do discurso as “significações” fenomenológicas, – como se houvesse uma “harmonia pré-estabelecida” entre os modos do intuir, do significar e do dizer –, incorrendo desse modo na postulação platónica de uma eidética dos fenómenos transparente à linguagem, porquanto reconduzível à distinção lógica do género e da espécie.¹⁰

Tal pressuposto, também presente na concepção medieva de uma “gramática especulativa”, seria denunciado e contestado por fenomenólogos ulteriores (M.-Ponty, Richir, Garelli, ...) que, na linha de um certo kantismo,

¹⁰ Conf. Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, Max Niemeyer, Tübingen, 1980, I, §28, pág. 90: “Dem Sein an sich entsprechen die Wahrheiten an sich und diesen wieder die festen und eindeutigen Aussagen an sich.” [Ao ser em si correspondem verdades em si, e a estas, por sua vez, correspondem enunciados fixos e unívocos.] Veja-se, a este propósito, a crítica de M. Richir à concepção lógico-eidética da linguagem naquela obra de Husserl em *La Crise du Sens et la Phénoménologie*, ed. Millou, Grenoble, 1990, cap. 6, §1, pp.165-176.

acentuam o hiato entre a “logicidade” concreta e selvagem dos fenómenos e a formalidade das línguas, sempre excedidas, no articulado que fazem do sentido da manifestação, por outras possibilidades *a priori* indeterminadas e in-finitas de apresentação dos fenómenos.

Deste último ponto de vista, considera-se então que o plano da significação pressupõe níveis mais arcaicos de sentido, de teor imagético e associativo, mais aptos do que a grelha do aparato lógico-formal da frase à descrição do complexo articulado das essências fenomenicas nas suas múltiplas relações harmónicas, tantas vezes inéditas e inesperadas. Assim, por exemplo, o fenomenólogo Marc Richir concebe, como o projecto de uma “eidética transcendental sem conceito”, o intento de uma exploração sistemática dos fenómenos na sua concretude, que o carácter formalizante da linguagem instituída tende a reduzir à uniformidade do conceito ou das formas categoriais. Trata-se, no fundo, de regressar a um estágio primordial da linguagem, em que nomear e dizer não significam identificar ou classificar, mas revelar os fenómenos na sua textura original.¹¹

7. Fenomenologia e hermenêutica das tradições

Se, no intervalo temporal entre a experiência e o saber acerca dela, o homem é já sempre o herdeiro de si mesmo e o produto inconsciente de eventos que o transcendem e determinam no modo como se compreende a si e ao mundo – tanto mais que não existe solitária mas solidariamente, na partilha comunitária de uma língua e de uma tradição, que de algum modo já responderam por si à questão do sentido do seu ser e do ser –, tal condicionamento, porém, não é nem absoluto nem definitivo, a consciência dispendo já sempre do poder de se examinar e questionar, bem como da possibilidade de se renovar pela abertura a novas formas de experiência e de consagração do seu ser-no-mundo.

É mesmo essa abertura do espírito às fontes da fenomenalidade, à sua perpétua doação de sentido, que desde sempre suscitou o questionamento e transformação dos sistemas simbólicos (línguas, práticas, representações,...), que coligem e estruturam o ser, o pensar e o agir dos homens em sociedade.

Na verdade, as linguagens cristalizam e caducam quando se fecham sobre si mesmas, auto-reproduzindo-se como conjunto codificado de significações interdependentes numa repetição mecânica que automatiza os comportamentos e as consciências. Necessitam, por isso, de uma reciclagem contínua, quer através do confronto com outras formas de significar o mundo, quer pelo retorno periódico à sua matriz fenomenológica. Não obstante a contingência da sua historialização, constitui esta, no seu excesso

¹¹ Conf. Do autor da obra *Phénomènes, Temps et Etres. Ontologie et Phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1987, VI, F, pp. 271-280 e VIII, p. 293 e seguintes.

proliferante, o solo comum e transcendente da nossa humanidade, de onde inicialmente brotaram as várias culturas e tradições, mas de que se foram gradualmente afastando à medida que se complicaram e racionalizaram conteúdos e valores.

É por isso a ela que há que voltar, agora de uma forma reflectida e consciente, a essa origem fenomenológica da linguagem, onde o sentido, ontem como hoje, tem a sua génese e é acolhido, antes de ser interpretado e instituído, de molde a contrariar e compensar a tendência hodierna para o esvaziamento e insignificância das formas de comunicar e viver.

Trata-se, no fundo, de colher no solo irreflectido e intuitivo da experiência existencial a frescura de uma primeira inteligibilidade, à semelhança do que acontecera nos primórdios, quando o homem, perspectivando e figurando o todo contrastante da vida em grandes imagens arquetípicas e simbólicas, começou a interpretar e dizer o âmbito aberto e variegado do ser.

Summary

This paper tries to analyse the historical and present contribution of phenomenology to the hermeneutics of traditions. This attempt is achieved by retracing, in main lines, the history of phenomenological movement, his birth, constitution and evolution. In this proposal, it is showed how, by his both internal and external critics, classic phenomenology is moved to open itself to other contemporary trends of thought, namely hermeneutics and philosophy of language, and, in dialogue with these and with the human sciences, to transform itself in a more fruitful way.

This is truth, first of all, in respect of Husserl's thought, which evolves from static phenomenology, centered in the analysis of the noetic-noematic intentional correlation from the point of view of a transcendental idealism, to genetic and historical phenomenology, based on the "Ur-Impression" of the living-present, as the founding phenomenon-event of all meaning's constitution.

A decisive point is made by Heidegger in stressing the hermeneutic, discursive and historical character of all ontological understanding. This allows emphasizing the question of the sense formation (*Sinnbildung*), which precedes and enables all symbolic and signic institution of meaning (*Sinnstiftung*), therefore providing a guiding line for search on the topic of the historical constitution of language and traditions.