

ENTRE A *ORIGINALIDADE* E A *NOVIDADE*: A PROPOSTA HERMENÊUTICA DE MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

BETWEEN *ORIGINALITY* AND *NOVELTY*: MIGUEL BAPTISTA PEREIRA'S
HERMENEUTICAL PROPOSAL

HELENA PINELA¹

Abstract: Being a notable figure from the Faculty of Arts and Humanities of Coimbra's University in the second half of the 20th century, Miguel Baptista Pereira (1929-2007) has left us a unique philosophical legacy. Having developed work for almost half a century our author reveals, by his innumerable studies, a rare mastery over the historical horizon of the philosophical field, which is made clear by his demonstrated versatility over many themes. Considering the value of plurality, vital in all his works, our study aims to find in Baptista's writings a common ground, which is fundamentally a hermeneutic way of thought. Starting from the concepts of *originality*, *novelty*, *tradition* and *crisis*, gathered by the linguistic medium of sense, we propose three principles that support the thought of Baptista Pereira.

Keywords: Miguel Baptista Pereira; Hermeneutics; Originality; Novelty; Tradition; Crisis.

Resumo: Figura marcante da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra na segunda metade do século XX, Miguel Baptista Pereira (1929-2007) deixou um legado filosófico único. Com obra desenvolvida ao longo de quase meio século, revela ao longo dos seus inúmeros estudos um raro domínio do horizonte historial da disciplina filosófica, algo claro pela versatilidade com que aborda diferentes temáticas. Reconhecendo o valor da pluralidade temática, o nosso estudo propõe-se a encontrar

Résumé: Figure remarquable de la Faculté des Lettres de l'Université de Coimbra dans la seconde moitié du XXe siècle, Miguel Baptista Pereira (1929-2007) a laissé un héritage philosophique unique. Avec une œuvre développée sur près d'un demi-siècle, il révèle au fil de ses nombreuses études une maîtrise rare sur l'horizon historique de la discipline philosophique, ce qui se manifeste par la versatilité avec laquelle il aborde différents thèmes. Reconnaissant la valeur de la pluralité thématique, notre

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Email: helenaisabel.pinela@esab.pt
ORCID: 0000-0002-2369-7520

nos seus escritos um filão comum, a saber, um modo de pensar fundamentalmente hermenêutico. A partir dos conceitos de *originalidade*, de *novidade*, de *tradição* e de *crise*, unidos pela mediação linguageira de sentido, delineamos três pilares que sustentam o pensamento de Baptista Pereira.

Palavras-chave: Miguel Baptista Pereira; Hermenêutica; Originalidade; Novidade; Tradição; Crise.

étude se propose de trouver un fil conducteur dans ses écrits, c'est-à-dire, une pensée fondamentalement herméneutique. À partir des concepts d'*originalité*, de *nouveauté*, de *tradition* et de *crise*, unis par la médiation linguistique du sens, nous dégageons trois piliers qui soutiennent la pensée de Baptista Pereira.

Mots-clés: Miguel Baptista Pereira; Hermenêutique; Originalité; Nouveauté; Tradition; Crise.

1. Introdução

Neste artigo propomo-nos explicitar os pilares que sustentam o pensamento de Miguel Baptista Pereira, cuja tese fundamental se poderia traduzir na seguinte ideia: sem conflito interpretativo que rejeite o saber absoluto, extingue-se o exercício filosófico e, em última instância, toda a atividade do pensar, premissa fundamental de qualquer aprendizagem. Para tanto, no primeiro ponto, privilegiar-se-á o esclarecimento do que se entende pelos conceitos de *originalidade* e *novidade* do pensar. O que faz um pensamento autêntico? Será o corte absoluto com o previamente pensado e subsequentes respostas, equiparando-se assim a uma criação *ex nihilo* ou, pelo contrário, assentará a novidade num diálogo interminável com a origem que lhe subjaz, a experiência a que ninguém pode furtar-se, a saber, a experiência de tempo? Resultantes do seu comprometimento em pensar filosófica e genuinamente a História da Filosofia, tais questionamentos remetem-no, inevitavelmente, para a pergunta pelo essencial do pensamento. Trata-se de ler, para lá do ficou escrito, a *arche* real, isto é, aquela origem que anima desde dentro as obras. Daí a revisitação das duas grandes experiências que marcaram o pensamento filosófico europeu, a saber, a experiência grega da *physis* e a experiência bíblica de tempo, para nos relembrar que a expressão conceptual da experiência originária não se limita a uma compreensão abstrata e objetivante, mas deve corresponder à temporalidade da experiência humana do sentido. Assim sendo, é através de uma “*praxis* racional que se discute e aprecia, integra e rejeita, apropria e recusa, por fidelidade à existência, a permanência do “antigo” que não é polémica contra a originalidade do novo já que continua a nele agir.”²

² António Pedro Pita et al., “Nota editorial” a *Obras Completas de Miguel Baptista Pereira III. T. I: Pensamento da Tradição e Discurso* Crítico, coord. António Pedro Pita et al. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015), XVI.

Num segundo ponto urge revisitar a relação entre os conceitos de *tradição* e *crise* e a releitura que deles faz o nosso autor, enquanto fenômenos históricos do pensamento e da cultura europeia. Reiterando a condenação de uma pedagogia do saber cristalizado e acabado e sua respetiva transmissão acrítica que teimam em contradizer a essência do ensino, chama-se aqui a atenção para a mútua implicação dos conceitos acima referidos, a saber, para o modo como a crise, na qualidade de conceito que se inscreve primariamente no âmbito da *praxis*, como já o Estagirita no-lo dava a ver, exige empenhamento e decisão, abrindo assim novas vias de possibilidade ao próprio saber transmitido. O lugar dos conceitos aqui gizados “é mesmo a hermenêutica jamais definitiva da *praxis*”³, a qual corrobora a ideia de que sem crise e sem crítica o passado permanecerá bastião de ideologias que acreditam possuir e dever proteger respostas definitivas a todas as perguntas. Por outras palavras, “crise sem tradição não tem raízes nem solo, tradição sem crise está morta e consumada.”⁴

Num terceiro ponto, procurar-se-á realçar a importância do chão hermenêutico da *praxis* humana que, ao longo dos tempos, a todos reúne, sendo certo que a razão não pode avançar pura e de forma abstrata mas intersubjetiva e heterocêntrica. Sempre mediada pela linguagem, a razão pertence, antes de mais, à realidade do mundo e do tempo, confrontada com a vivência da alteridade e da diferença, prévias a quaisquer tentativas de conceptualização ou redução formalista.

2. O resgate do sentido autêntico da “originalidade” e “novidade” em Filosofia: a importância da História concreta e da experiência humana. O diálogo com as heranças ocidentais grega e bíblica

Da necessidade primordial de pensar filosoficamente a História da Filosofia resulta o artigo intitulado “Originalidade e Novidade em Filosofia: a propósito da experiência e da História”, publicado na revista *Biblos* em 1977⁵. Fruto de uma reflexão séria em torno do essencial do pensamento, esta investigação insere-se na continuidade do artigo homónimo escrito pelo seu colega Victor Matos, também professor na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Para ambos, era premente pensar a “Filosofia como

³ Pita et al., Nota, XIV.

⁴ Miguel Baptista Pereira, “A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo”, *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1995), 217.

⁵ Miguel Baptista Pereira, “Originalidade e novidade em filosofia. A propósito da experiência e da história”, *Biblos* 53 (1977), 1-113.

arque-o-logia dentro do pensamento grego”⁶, enquanto saber que busca compreender a origem, ou, de outro modo, a sua relação ao fundamento, a qual não é estática mas animada por uma tensão interior, criada pela realidade histórica que lhe sobrevém. O estudo da *arche* implicaria assim pensar “a radicalidade da ida à origem”, juntamente com “a novidade ou diferença que lhe dá rosto próprio.”⁷ Deste modo, enquanto Victor Matos se ocupa de uma leitura psicanalítica da *physis* grega, as preocupações do nosso autor inclinaram-se para a problemática da temporalidade da origem e do fundamento e, concomitantemente, para a questão do aparecimento do dualismo metafísico. Como nos dá a ver Baptista Pereira, “tratava-se de ler, para além da fonte filosófica escrita, a *arche* real, que anima desde dentro as obras originais dos filósofos.”⁸ Neste contexto se situa o seu estudo sobre a “originalidade” e “novidade” a partir do Ser, tema da filosofia tradicional, e da experiência de tempo, com particular destaque para o modelo bíblico e sua relação com a conceção “fisiologista” da temporalidade grega. Consciente da sua condição de homem do século XX e respetivo chão histórico que pisa, a sua intenção é a de pôr a descoberto aquilo que muitos dos seus contemporâneos haviam esquecido, a saber, “a dimensão sempre presente embora diferenciada, da via de acesso, do método ou caminho que religa o homem e as coisas ao seu fundamento, arcaico mas sempre novo, cujo excesso nos mantém a caminho.”⁹

Duas experiências originais e irreduzíveis, diz o autor, entreteceram, pelo cunho epocal que deixaram, “o torrão do pensamento filosófico europeu: a experiência grega da *physis* e a bíblica de tempo.” Se da primeira experiência herdámos, como característica dominante, “o conceito de *arche* ou origem absoluta e princípio dinâmico de todas as coisas”, já a segunda “transmitiu-nos, com particular incidência, a ideia de novidade e de advento de um sentido irreversível que desperta, de modos sempre diferentes, a surpresa e a esperança, a responsabilidade e a seriedade da nossa existência.”¹⁰

Mas que aquela não se confunda com um conjunto de informações que visam alimentar a superficialidade, acrescenta, tratando-se aqui “daquela diferença na dimensão originária que faz a *arche* progredir através do acontecer ou diferir da sua identidade.”¹¹ Esta realidade pauta-se, assim, por um dinamismo inerente, ao contrário do que a tradição tematizou, pois, se atentarmos à sua transitividade verbal, veremos que se trata de originar a partir

⁶ Pereira, “Originalidade”, 4.

⁷ Pereira, “Originalidade”, 4.

⁸ Pereira, “Originalidade”, 7.

⁹ Pereira, “Originalidade”, 7.

¹⁰ Pereira, “Originalidade”, 3.

¹¹ Pereira, “Originalidade”, 3.

de si algo diferente de si. Isto quer dizer que é da sua essência gerar o outro ou diferente “de tal modo que a origem só é origem pelo «outro» de que é começo e o «outro» só é diferente pela origem de que provém.”¹² Daí que ela não se esgote nas suas diferenças, já que pode, pelo seu excesso inesgotável, sempre e de novo, qual fonte que não repete as suas águas, deixar sair de si e começar outros, garantindo-lhes tanto a existência como polarizando-lhes radicalmente o dinamismo pela diferença teleológica do seu destino. Sendo a origem referida à diferença e vice-versa, sublinha Baptista Pereira que “todo o originário é mediado pelo novo e pelo teleológico e todo o *eschaton* pela *arche*, como o passado o é pelo presente e futuro e vice-versa.”¹³

Neste sentido, entende o professor a Filosofia como saber da origem e do novo, assumindo variados rostos históricos que o diferir epocal da origem lhe impõe. Fundamento do nosso horizonte de compreensão das coisas, é o processo histórico que marca o lugar em que nos situamos e, concomitantemente, o modo de compreensão que alimenta todo o nosso labor conceptual. Daí a importância das diferentes épocas históricas enquanto únicos e irreduzíveis espaços de compreensão e de interpretação do Ser enquanto origem e diferença que apela, de modos novos, à resposta humana. A historicidade da compreensão move-se num fundo que a possibilita, suporta e diferencia, permitindo que, ao longo dos tempos, os homens possam compreender-se a partir de um horizonte universal concreto, que envolve tudo e a todos envolve como identidade e diferença.

Ainda que as suas contribuições para a meditação filosófica se alimentem, em grande medida, da experiência bíblica de tempo, é a profundidade das interpretações da origem que o nosso autor persegue em toda a sua atividade filosófica, sempre em diálogo com os grandes filósofos do Ocidente e os problemas reais que atravessam os tempos. É, assim, no contexto do “poder ser tocado pela participação hermenêutica num problema comum, a que o passado já respondeu”¹⁴ que melhor podemos entender o impacto da herança grega no pensamento de Baptista Pereira, com especial destaque para autores como Platão e Aristóteles.

Tal como estes autores já o haviam feito, também o nosso autor, a partir do seu tempo, se propõe reinterpretar a problemática da experiência, no grego *empeiria*, e em que medida a sua relação original quer à temporalidade, quer à atividade do pensamento se revela fundamental se pretendemos, de

¹² Pereira, “Originalidade”, 3.

¹³ Pereira, “Originalidade”, 4.

¹⁴ Maria Luísa Portocarrero, “A presença dos gregos no pensamento hermenêutico de M. Baptista Pereira”, in: *A Recepção dos Clássicos em Portugal e no Brasil*, coord. Maria de Fátima Silva e Maria das Graças Moraes Augusto (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015), 280-281.

facto, ser fiéis à Filosofia enquanto “*arque-o-logia*”. Não esqueçamos que prévia a qualquer meditação filosófica ou abstrativa, a nossa situação fundamental traduz-se num “eu existo” ou “eu experiencio”. Isto é, ao contrário do que quis a tematização cartesiana, “é na órbita existencial desta experiência, é pelo movimento para o exterior, pelo nosso corpo que «ex-sistimos» e, por isso, tudo o que é está referido à corporeidade.”¹⁵ A prova deste facto está numa certa interpretação da tradição ocidental que, na pretensão de desvincular idealmente o “eu” do corpo, acaba por se descobrir falaciosa ao exercer as suas reflexões sobre esta mesma dissociação, reconhecendo que este “eu” não se deixa pensar apartado de corpo concreto. Ora, é neste tipo de reflexões de segundo grau que consiste o exercício filosófico, “cuja fidelidade à experiência se revela no seu esforço específico para restaurar o concreto para além das determinações do pensamento abstracto.”¹⁶

Contudo a evocação da experiência arrasta consigo velhos tópicos tradicionais, a que até mesmo Aristóteles, como veremos, não é alheio. Relembre-se o empirismo, corrente filosófica emblemática do espírito moderno que marcou, indelevelmente, toda a teoria da experiência até aos nossos dias com uma orientação única para o objetivismo científico, esquecendo ou eliminando o carácter histórico da experiência. Garantir a objetividade da ciência, ainda que à custa da fixação de uma experiência, assegurando a sua verificabilidade e a sua repetição, tal era o ideal a perseguir, ainda que o mesmo se revelasse limitado pelo acontecer de experiências novas que contradiriam as anteriores. Esta preocupação moderna com a análise dos dados da experiência, nota Baptista Pereira, remonta nada mais nada menos que à “clássica distinção aristotélica entre o universal propriamente dito da ciência (*episteme*) e da técnica (*tecnhe*) e o universal da experiência (*empeiria*)”¹⁷, sendo que, nesta segunda aceção (que na verdade é a primeira), a experiência acontece sempre e apenas na atualidade de observações individuais e, por conseguinte, é da sua natureza continuar aberta a diferenças novas. Neste sentido, “só é verdadeira experiência aquela que, irredutível a qualquer saber, se mantém referida a experiências novas.”¹⁸

Uma vez dilucidada a estrutura originária da experiência, pelo véu do conceito que a ocultava, impõe-se pela sua relevância a função que nela desempenha o presente, tanto numa aceção de momento temporal que é, como também num sentido de oferta ou dádiva que o configura *pleno*. De facto, o presente, enquanto *hic et nunc* que se apresenta, “não só é conteúdo e intensidade cujos limites não dependem do projecto subjectivo do homem”

¹⁵ Pereira, “Originalidade”, 9.

¹⁶ Pereira, “Originalidade”, 9.

¹⁷ Pereira, “Originalidade”, 11.

¹⁸ Pereira, “Originalidade”, 11.

mas “momento que é e deixa ser no fluxo e mobilidade da subjectividade humana”¹⁹, levando-nos a perguntar pela instância que possibilita as diferenças, enquanto unidade ou sentido radical que acontece, diferindo. Esse papel atribui-o o nosso filósofo ao tempo que, na sequência da elaboração augustiniana, o concebe como condição última de possibilidade de unidade na diferença e vice-versa. Nas suas palavras, o tempo “é presença que possibilita presentes, precedendo toda a representação, abstracção ou pensamento, como pressuposto essencial e universal de fundação.”²⁰

Herança secular do pensamento ocidental, a reflexão sobre o caráter temporal da experiência pode ser encontrada desde logo em autores canónicos como Platão e Aristóteles, embora com particulares que as distinguem.

Na sua *Metafisica*, o Estagirita assinala à *empeiria* uma origem na recordação.²¹ Segundo ele a experiência assentaria na presença de factos passados singulares sem, no entanto, se reduzir à simples recordação dos mesmos, pois exige que tais recordações se refiram a um “mesmo”, condição para que surja uma experiência na sua força unificadora.²² “Empenhada totalmente na produção (*poiesis*) e ação (*praxis*)”, a experiência não visava “a explicitação desse «mesmo» que a constitui, tarefa essa reservada para a *techné* e *episteme*”, saberes esses que já não pertencem à esfera da *empeiria*.²³ Tal tematização do “mesmo” ou idêntico surge assim quando, a partir dos múltiplos aspetos da experiência, se emite um juízo universal.²⁴ Daí que o objeto da *empeiria* “seja dotado de uma essencial variabilidade, é o que pode comportar-se de outro modo, sendo captado pela *doxa*”²⁵ e estranho à *episteme*. Já o objeto da *episteme* ou da ciência, rege-se pelas categorias do necessário, do imutável e do permanente, sendo estas apreendidas não pela percepção, que se encontra no tempo, mas pelo *logos*, o lugar por excelência do necessário e intemporal. Por isso o homem é, na conceção aristotélica, *zoon politikon*: enquanto animal, refere-se à experiência e, enquanto portador de *logos*, refere-se ao necessário, ao eterno e ao intemporal; simultaneamente no tempo e fora dele, desempenha assim a mediação entre estes dois domínios, qual *distentio animi*, “encarregado de assegurar no tempo a imagem da eternidade.”²⁶

¹⁹ Pereira, “Originalidade”, 11.

²⁰ Pereira, “Originalidade”, 12.

²¹ Cf. Aristóteles, *Metaph.* I, 980 b 28, ed. trilingue por Valentín García Yebra (Madrid: Editorial Gredos, 1970, 70).

²² Cf. Aristóteles, *Metaph.* I, 980 b 29 (70).

²³ Aristóteles, *A Po.* B 19, 100a 8 apud Pereira, “Originalidade”, 13.

²⁴ Cf. Aristóteles, *Metaph.* I, 981 a 5 ss. (71).

²⁵ Aristóteles, *A Po.* A 33, 88b 30 ss. apud Pereira, “Originalidade”, 13.

²⁶ Pereira, “Originalidade”, 14.

Esta revisitação do binómio aristotélico *empeiria-logos* dá-nos a ver as raízes de uma tradição que, desde logo, desvaloriza a temporalidade, cujo exemplo paradigmático podemos encontrar na canónica definição de tempo da *Física*.²⁷ Com vista a evitar o círculo de definição do tempo pelo tempo, Baptista Pereira sublinha que “*proteron e hysteron* não têm sentido temporal mas lógico e ontológico, ou seja, significam fundamento e fundamentado, princípio e principiado na dupla acepção de razão ontológica e lógica, imutável e intemporal.”²⁸ Já a raiz do espaço, do movimento e do tempo que delimita, pela exteriorização, o princípio do principado, transformando-os em causa e efeito, respetivamente, atribui-a o Estagirita à *prote hyle*, isto é, à “matéria prima.”²⁹ Por conseguinte, só há tempo quando o espírito (*nous*), mediante um exercício de conceptualização, reduz a número e medida (*logos*), no regresso a si mesmo, a realidade fugidia do movimento, considerada como exteriorização e negação do espírito. Nesta perspetiva, a condição *sine qua non* do tempo é a alma, não havendo dimensões do tempo cujos limites dela não dependam, conceção esta que olvida aquela dimensão do presente como oferta inesgotável.

Ora, será este binómio aristotélico *empeiria-logos* e sua derivada conceção cronológica de tempo que se difundirão profusamente no Ocidente, devendo-se em grande parte aos comentários de autores cristãos, os primeiros a darem-se conta do desajustamento profundo relativamente à experiência bíblica de realidade e de mundo que a mundividência grega continha. Não obstante, será esta mesma moldura que estará na base das conceções tecnocientíficas inauguradas pela racionalidade moderna, como veremos. É com o nominalismo da Idade Média tardia que este dualismo experiência-espírito se acentua, apenas invertendo-se o sentido do binómio, fenómeno a que Baptista Pereira chamará de “logicização do Ser”.³⁰ Isto quer dizer que o Ser dado no *logos* se formaliza e reduz de tal maneira ao mundo das relações lógicas, que a realidade autêntica que lhe é estranha acaba por formar um outro mundo, o mundo da experiência. A “essência” do espírito, ou *logos*, vai sendo, pois, progressivamente concebida como separada do mundo que lhe subjaz, gerando um reino próprio que nada tem a ver com a realidade, antes se lhe opondo e a ela se reporta sem lhe pertencer. Deste modo, “o conceito

²⁷ “τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.” (“For this is just what time is, the calculable measure or dimension of motion with respect to before-and-afterness.”) Aristóteles, *Phys.*, I 219b 1 ss., edição bilingue por P. H. Wicksteed e F. M. Cornford (Loeb Classical Library, Londres e Cambridge (Mass.): W. Heinemann e Harvard University Press, 1957).

²⁸ Pereira, “Originalidade”, 14.

²⁹ Aristóteles, *Metaph.*, IX 7, 1049a 24 ss. (379).

³⁰ Pereira, “Originalidade”, 15.

universal é apenas um produto do espírito humano, uma simples representação exterior ao real individual, com significação intencional e objectiva mas vazia.”³¹

A perpetuação da aporia metafísica *empeiria-logos* é, pois, indubitável. De um lado, temos a Natureza e, do outro, o Conhecimento que sobre ela se cria. Uma vez alcançada a desrealização do *logos*, o mesmo converte-se em mero instrumento de domínio e apropriação pois já não se trata de conhecer a natureza mas, antes, de criar sobre ela e de a submeter à nossa disposição. O saber transforma-se em técnica, sendo que a experiência se alarga a este saber universal enquanto “técnica provocadora da resposta dos fenómenos.”³² Eis a base da ciência objectiva do mundo moderno que, por outras palavras, assenta no pressuposto de que o objeto do verdadeiro conhecimento deve obedecer às leis do entendimento, encontrando-nos aqui bem longe da *physis* grega. Em vez de “entes”, realça Baptista Pereira, temos agora “objetos” e “o lugar do *eidos* clássico é agora ocupado pela lei de constituição dos objectos no campo de representação da consciência.”³³ O objeto do conhecimento científico já não mais é o real a partir de si mesmo, mas o fenómeno que se observa dentro do horizonte que a consciência antecipadamente elaborou, perdendo-se de vista as dimensões autónomas da realidade. O rigor e a exatidão são conquistados à custa da realidade cujo sentido ontológico se abandona. “Por cruel ironia”, reflete o nosso filósofo, “a perseguição exacta dos factos deu ao homem uma pretensa plenitude, preenchendo-o de resultados e leis metodicamente adquiridas, (...) sacrificando à certeza e domínio do fáctico a densidade ontológica do seu fundamento.”³⁴ Cego pelo critério de verdade tecnocientífico, o homem esquece a fragilidade do chão que pisa, uma Natureza que não é mais a *physis* grega mas uma realidade que se vê gradualmente despojada de sentido e metodicamente reduzida às suas dimensões mensuráveis. Testemunhos desta perspectiva limitada do real, vemos-los nas “relações sujeito-objecto”, na “verdade como simples adequação”, na “coisificação universal”, na “obnubilação do fundamento e unidade do mundo” e na “eliminação de toda a diferença ontológica e transcendência.”³⁵

Surpreendido pela multiplicidade fluente do movimento, vemos que o exercício filosófico desde cedo se preocupou em pensar essa experiência, traduzindo-se essa atividade nas várias concepções de temporalidade próprias e diferentes que se geraram ao longo dos séculos. Daí a temporalidade cíclica e interminável da *physis* grega, a temporalidade absoluta do Espírito

³¹ Pereira, “Originalidade”, 15-16.

³² Pereira, “Originalidade”, 11.

³³ Pereira, “Originalidade”, 11.

³⁴ Pereira, “Originalidade”, 17.

³⁵ Pereira, “Originalidade”, 17.

da Metafísica, a temporalidade da liberdade da História ou a temporalidade progressista e evolucionista da Vida na Biologia. Todas estas concepções, embora diferentes, possuem algo em comum: procuram captar a totalidade a partir de uma identidade ou unidade que reunisse as coisas. Todavia, desde o início, o problema da diferença, enunciado por Aristóteles na sua *Metafísica*³⁶ permaneceu impensado, “quer na dimensão originária *physis-aletheia-logos* dos pré-socráticos quer no Ser imóvel e intemporal da Metafísica, como fuga arqueológica do tempo ou na plenitude do Absoluto como escatologia pura.”³⁷ É impossível ao humano um acesso imediato à *arche* ou uma imediata instalação no *eschaton* da história, haja vista que ambas as atitudes, ao anular todas as diferenças e mediações, abandonariam o mais profundo da experiência da temporalidade, a saber, o Ser que acontece, diferindo, e se nos oferece nas suas densas experiências. Ora, todas estas tentativas de determinação da essência do movimento e do tempo aconteceram num tempo primordial que, confundido com a permanência do «mesmo» enquanto repetição, não foi teorizada mas esquecida, o que se traduziu na ausência de uma autêntica experiência temporal como historicidade e na omissão da pergunta pela história enquanto tal.³⁸

É neste sentido que a reassunção da densa experiência temporal do *exaiphnes* platónico contrasta, pela plenitude que oferece no presente humano, com a rarefação e penúria ontológica da herança aristotélica.³⁹ Se na peugada do Estagirita o homem concebeu o tempo de forma cronológica, perspectiva que acabou por polarizar toda a especulação ocidental em torno do movimento e do tempo, já pelo viés do seu mestre somos despertados para um sentido mais originário e autêntico da experiência, que não se reduz a conceitos vazios e categorias mensuráveis, mas se pauta pela plenitude de um acontecer que nos sobrevém e, portanto, cuja iniciativa não depende do poder do homem. Como nos evoca a proposta platónica, trata-se de superar a rutura estática (*chorismos*) entre o mundo inteligível e sensível, ou melhor, entre a eternidade e o tempo, mediante uma mudança ou transição (*metabole*) que não se daria dentro de um tempo preexistente, mas enquanto processo do surgimento do próprio tempo, acontecido “subitamente” (*exaiphnes*).⁴⁰ A relação entre eternidade e tempo, ou entre unidade e multiplicidade não surge como um começo absoluto, vinculado à passividade de um estado, mas antes como o dinamismo de um processo ou acontecimento súbitos.

³⁶ Aristóteles, *Metaph.* I 3, 1054b 23-27 (404).

³⁷ Pereira, “Originalidade”, 21.

³⁸ Cf. Pereira, “Originalidade”, 25.

³⁹ Cf. *Ib* Pereira, “Originalidade”, 43-44.

⁴⁰ Cf. Platão, *Parménides* 156c-e, trad. e notas por Maria José Figueiredo (Lisboa: Instituto Piaget, 2001, 95-97).

Reconhecendo a dificuldade que é falar sobre este meta-problema, Platão recorre, na *Carta VII*, a uma experiência originária em que, do contacto intensificado e convivência com o assunto, algo (a verdade) surgiria de repente (*exaiphnes*) como luz que jorra do fogo e cresce na alma.⁴¹ É na intensidade e plenitude do “instante” (*exaiphnes*), na fugacidade do momento indivisível que passa, que se revela a unidade diferenciadora do mundo inteligível e sensível. Assim sendo, à experiência cronológica de tempo subjaz a densidade de uma experiência do “instante”, experiência súbita, intensiva, desconcertante e irrepetível, que nos sucede e atinge, e sobretudo transforma, moldando perspetivas e formando interiormente. Se na *empeiria* de Aristóteles se refletia a pobreza do seu objeto, já o *exaiphnes* platónico, enquanto plenitude oferecida no momento do presente intensivo só numa autêntica experiência originária nos é acessível.

Uma vez recuperado o seu papel, a experiência não mais deverá reservar-se a um sentido secundário e derivado como entenderam as ciências empíricas, mas enquanto sentido superior e originário que antecede e funda os demais.⁴² Como verificámos acima, o projeto científico assenta num projeto existencial mais profundo que, pela sua abertura, constitui a dimensão originária do que chamamos experiência, a qual “não é peso que se arrasta do passado mas advento e chegada do futuro em contínuo transe de apresentação, cujo excesso introduz no projecto humano um índice variável de formas e interpretações.”⁴³ Fazer a experiência de, ou melhor, experienciar algo, não significa primariamente que nós efetuamos por nós mesmos a experiência, mas antes que algo nos acontece, algo que suportamos, que sofremos, isto é, receber o que vem ao nosso encontro. O exercício filosófico, desta maneira, sob pena de se tornar abstração vazia e atemporal, deve assentar numa fidelidade à experiência da historicidade que, originária pela sua radicalidade e nova pela diferença e mediação, entretece o acontecer. Mas que esta não se confunda com uma qualquer interpretação moderna de cariz historicista, como a pretendia o seu primeiro teorizador, Hegel. Não se trata aqui de instaurar um outro princípio “transcendental” que se situe fora do tempo. Pelo contrário, defende Baptista Pereira, trata-se de substituir esses princípios universais e abstratos “por imperativos ditados pelo acontecer de uma realidade, cuja novidade nos surpreende”⁴⁴, tal é o pressuposto que a temporalidade e historicidade da existência humana anunciam.

⁴¹ Platão, *Carta VII*, 341c-d (Lisboa: Editorial Estampa, 2002, 74 e ss.).

⁴² Cf. Pereira, “Originalidade”, 39.

⁴³ Pereira, “Originalidade”, 39.

⁴⁴ Pereira, “Originalidade”, 34.

Neste contexto, o nosso filósofo reclama uma outra compreensão da temporalidade: do tempo vazio do projeto científico e técnico há que passar à “temporalidade originária e autêntica da nossa experiência projectiva”, um tempo que, assente na experiência concreta e se diga “pleno”.⁴⁵ Dele é exemplo, como vimos, a teorização platónica em torno do *exaiphnes*. Não obstante, a sua experiência vívida chega-nos de uma outra mundividência que não a greco-romana, a saber, a historicidade bíblica.

Ora, na mentalidade do homem ocidental inscreveu-se uma representação linear do tempo, contínua e homogénea, espacial e vazia, em suma, uma medida quantitativa universal projetada a partir da série de momentos presentes. uma forma em si mesma oca, que está referida a conteúdos que a preencham. No entanto, esta imagem de tempo é estranha à mentalidade hebraica, que apenas conhece o tempo preenchido e pleno na vida do mundo ou do indivíduo. Enquanto o homem ocidental parte da representação do tempo fluente, linear e vazio, para o tempo preenchido, o hebreu “só a partir da experiência de tempo pleno, da fé no conteúdo qualitativo do tempo (...) abstrai o conceito distendido e linear.”⁴⁶ Nesta moldura, o tempo é conteúdo que se realiza na esfera interpessoal e, por isso, em hebraico “agora” significa “a simultaneidade de sujeitos ou a identidade de dois conteúdos temporais, uma situação comum a dois e não um mero ponto temporal.”⁴⁷ Um tempo qualitativamente vivido, em oposição a uma conceção quantitativa, o aspeto intersubjetivo e a simultaneidade por que os vários momentos temporais se tornam presentes caracterizam, assim, a vivência hebraica do tempo, nela se enraizando o pressuposto relevante da compreensão histórica, a simultaneidade.

A novidade que esta vivência originária do tempo constitui é tal que, ao verter esta experiência para o mundo Helenístico, a tradução grega dos Setenta usou para exprimir o tempo não a palavra *chronos*, que compreendia a duração de forma extensiva e espacial, mas antes a palavra *kairos*, que expressava o tempo do acontecer, enquanto momento que, oferecido pelo destino, é irreversível e decisivo para ação. Enquanto “tempo da ação humana e simultaneamente da divina”⁴⁸, ele não é uma sucessão quantitativa e mensurável de pontos temporais que se impõe nesta experiência kairológica, mas uma série de momentos qualitativos “em que algo de diferente, humanamente imprevisível e surpreendente, acontece a partir do Eterno, concebido não como identidade estéril e cristalizada mas como plenitude fecunda e

⁴⁵ Pereira, “Originalidade”, 40.

⁴⁶ Pereira, “Originalidade”, 46.

⁴⁷ Pereira, “Originalidade”, 46-47.

⁴⁸ Pereira, “Originalidade”, 48.

ilimitada a revelar-se em acontecimentos sempre novos.”⁴⁹ O primado do conteúdo e da qualidade do tempo, onde se desdobra a novidade do acontecer histórico em nada tem que ver, portanto, com a horizontalidade de uma visão quantitativa, presidida por um ideal fixo de uma Divindade estática. Pelo contrário, a experiência do *kairos* é vivida no presente como momento da entrada do Divino em determinada diferença temporal ou penetração da Eternidade no tempo.

À luz desta concepção da temporalidade, o homem, na qualidade de sujeito histórico, encontra-se permanentemente em situação rodeado por um campo de possibilidades que definem o horizonte da sua escolha, em que ele é “chamado” a decidir sobre si mesmo. Daí que o “instante” humano se caracterize pela irrupção, jamais repetida e monótona, da Eternidade no tempo, pelo apelo temporalmente diferente e sempre novo vindo de uma liberdade que, a todo o momento, solicita o homem.

A problemática da identidade e da diferença, ou de uma mesmidade que difere a partir de si, está, assim, implicada neste apelo ou abertura originária por que se pauta a experiência temporal bíblica. Ele atravessa a vida total do homem que, pelo facto de historicamente diferir, não perde mas aprofunda a sua condição humana. Por isso, “a historicidade do apelo e do homem é identidade que difere e unidade que se pluraliza, pois a mesma exigência que personaliza o homem enquanto homem, visa a sua história concreta.”⁵⁰ É, pois, na historicidade como *kairos* que se nos desvela a chave de leitura para uma compreensão da “originalidade” e “novidade” da experiência humana, e, em última instância, do exercício filosófico, a saber, que a vida experienciada na sua facticidade não vive *no* tempo mas vive *o* próprio tempo e, como tal, “as mudanças históricas têm origem não na ideia teleológica da razão mas na sua diferente interpretação pelos distintos filósofos.”⁵¹

A partir destas reflexões em torno do tempo vazio e do tempo pleno, pergunta Baptista Pereira por “essa Realidade fundamental que se temporaliza na multiplicidade de formas epocais e individuais, mantendo, pelo seu excesso, a garantia de futuro e de plenitude.”⁵² Ora, neste horizonte de compreensão, não pode o homem furtar-se ao próprio acontecer do tempo, refugiando-se em conceptualizações pretensamente atemporais e perenes. “Modo de ser e de interpretar, o passado tem voz que nos é co-natural e presente”⁵³ e, por isso, o que éramos na raiz e no projeto do futuro, integrou-se agora naquilo que somos por conta da experiência nova e do horizonte que ela nos oferece.

⁴⁹ Pereira, “Originalidade”, 48.

⁵⁰ Pereira, “Originalidade”, 49.

⁵¹ Pereira, “Originalidade”, 55.

⁵² Pereira, “Originalidade”, 56.

⁵³ Pereira, “Originalidade”, 56.

Assim, a origem desta novidade, tanto individual como epocal, reside “na totalidade relacional a que chamamos mundo ou temporalização do Ser.”⁵⁴ Em suma, se a diferença parece indicar uma rutura no tempo histórico, “o renovado e o transformado implicam uma identidade na variabilidade ou a mesmidade na descontinuidade temporal ou assunção do passado pelo futuro.”⁵⁵ Por tudo isto, considera Baptista Pereira que a elucidação da experiência e sua historicidade constituem requisitos indispensáveis à reformulação da atividade filosófica.

3. Recolocação sobre novas bases da relação entre “tradição” e “crise”

É, portanto, no reino do áspero e do concreto que a verdade de expressões como crise, crítica ou tradição se inscrevem e ganham sentido, formas outras de pensar a problemática da temporalidade da experiência que, como vimos, permeiam o pensar hermenêutico do nosso autor. Marcado pela finitude temporal, o ser humano vive de tradição e crise, partindo inevitavelmente de pressupostos, de um mundo herdado que lhe é transmitido. Chegamos sempre demasiado tarde para fundamentar por nós mesmos o conjunto de diretrizes, práticas ou simbólicas que norteiam o nosso agir, o que é dizer que, inexoravelmente, estamos já misturados em histórias, valores ou leis que orientam a nossa *praxis*, constituindo esta a derradeira condição do nosso agir prático de ordem ética.⁵⁶ Herdar não significa, todavia, repetir, já que a tradição (no latim *traditio*), na qualidade de património transmitido, exige ser apropriada, recriada e atualizada a partir da situação que nos concerne. Compreender ou agir não é dominar uma situação a partir de categorias prévias, mas saber-se afetado pelos quadros que nos chegam da tradição atualizando-os em dada situação, deliberando sobre eles; exigência ética da nossa ação, transmitir supõe assim uma aplicação prática à situação concreta que selecionando, rejeitando, integrando e apropriando, constitui gesto interessado e não explicitação neutra do assunto veiculado. A riqueza inesgotável da tradição, reside, com efeito, na possibilidade de ser ampliada e discutida em cada nova situação concreta que se nos apresenta, assumida de modo novo e diferente. Para tanto, nas palavras de Portocarrero, “sem crise hermenêutica séria que convide à deliberação, vivemos na repetição e somos transformados em autómatos.”⁵⁷

⁵⁴ Pereira, “Originalidade”, 57.

⁵⁵ Pereira, “Originalidade”, 57.

⁵⁶ Cf. Maria Luísa Portocarrero, “Contributos para uma hermenêutica da crise”, in: *Aprofundar a crise: olhares multidisciplinares*, coord. Alexandre Sá et al. (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012), 30.

⁵⁷ Portocarrero, “Contributos”, 31.

Consciência profundamente marcada pelas ruturas de sentido do homem moderno e contemporâneo, o Professor Baptista Pereira relembra-nos, pois, de uma convicção há muito perdida onde tradição e crise se implicam mutuamente. “Crise sem tradição não tem raízes nem solo, tradição sem crise está morta e consumada”⁵⁸, diz-nos com particular agudeza. Tal como vimos entre “originalidade” e “novidade” ou identidade e diferença, o problema fundamental que anima as preocupações hermenêuticas do nosso autor é, precisamente, o da deliberação que, entre tradição e crise, exige uma aplicação do transmitido às situações presentes. Nascida da transmissão do sentido, característica das comunidades humanas, mas, sobretudo, do efeito histórico que a diferença temporal convoca, a compreensão hermenêutica supõe um acontecer que induz à crise, à escolha e ao compromisso que não é mera reconstrução ou capitalização de saberes passados. Pelo contrário, “esta diferença entre o passado acontecido e a interpretação que dele a tradição elaborou, relativiza a mesma tradição, liberta o homem do seu peso monolítico e, em virtude do futuro presente no passado, impede o absolutismo do presente e a redução do passado a um prólogo seu. (...) A verdadeira consciência histórica não só compara criticamente a tradição e suas instituições com o passado acontecido e investigado na sua polivalência mas interroga o futuro desse presente passado, possivelmente interrompido, reprimido ou esquecido. A crítica da tradição, longe de ser uma ruptura com o passado, bate-se pela pureza das suas fontes a fim de nelas fazer renascer a sua dimensão de futuro, que se torna contemporânea das nossas presentes preocupações.”⁵⁹ Num mundo cada vez mais agitado por crises de sentido, o pensador rejeita quaisquer pretensões de um saber cristalizado, a esclerose de transmissão acrítica que até hoje domina tanto o ensino como a sociedade em que vivemos, privilegiando a sensibilidade para o novo que, pelo viés da crise, se anuncia.

Com efeito, será que a crise não faria parte de todas as épocas, uma vez que a consciência histórica implica a avaliação de valores e do sentido do acontecer? Ou será que as circunstâncias por que se pautaram os séculos precedentes tão particulares e inéditas ao ponto de se poder asseverar com toda a firmeza de que nunca mais se repetirão, constituindo o presente da democracia, da tecnocracia e do liberalismo económico bastiões da paz perpétua, incólumes a qualquer defeito? Não será o uso desmesurado da expressão *crise* no linguajar contemporâneo um sintoma de quebra da engrenagem, ainda para mais quando associado à descrição de realidades como o terrorismo,

⁵⁸ Pereira, “A crise”, 217.

⁵⁹ Miguel Baptista Pereira, “Modos de presença da filosofia antiga no pensamento contemporâneo”, in: *As humanidades greco-latinas e a civilização do universal. Actas* (Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1988), 211.

as novas vagas migratórias de refugiados, os altos índices de desemprego jovem ou a ameaça de uma islamização do Ocidente?

Desde os modernos que julgamos que aprendemos o suficiente com a tradição para saber que muitas das suas respostas não resultam perante as exigências do presente, o que, em certa medida, não deixa de ser certo. No entanto, a riqueza do passado reside na possibilidade de nos ajudar a compreender a complexidade intemporal das perguntas e essa compreensão é a mensagem que a Filosofia nos desvela desde os seus primórdios.

Fruto do espanto ou da crise de sentido que não mais satisfaz, sempre se retomou a pergunta do passado à luz da janela aberta pelo presente. Na verdade, o exercício filosófico não retoma *ipsis verbis* a pergunta do passado, mas ao questionar reinterpreta, a partir do presente que é sua condição, o seu horizonte inesgotável de referência. Daí que, no dinamismo que lhe é próprio, não se queira nem se confunda com sistemáticas absolutas, renascendo a cada tentativa de resposta, nunca totalizante, à crise dos quadros do passado. Não foi à toa que escolhemos não empregar a forma substantiva: tenhamos em mente que enquanto tarefa ou atividade que se cumpre na ação, a Filosofia nasceu da *praxis* e da organização dos assuntos da *polis* grega, portanto da estreita relação entre o homem, a vida concreta e os problemas imediatos que dela surgiam apelando à sua resolução.⁶⁰ Neste sentido vemos que ainda hoje, em novos tempos de crise ética, o legado da filosofia prática aristotélica se revela atual, lembrando-nos que, ao contrário do que quis o saber teórico da dialética platónica, é “no juízo prático, que mede o empenhamento do homem e decide do seu mundo, que aparece a realidade como tarefa imperativa da nossa existência”⁶¹ e abre o terreno fértil para que expressões como “crise” e “crítica” germinem.

Conceitos intimamente ligados à problematização do património da tradição, suas crenças e costumes e, com ele, a autoridade, a razão grega abriria aí o espaço de distanciamento necessário que lhe permitiria distinguir, justificar e criticar.⁶² Na verdade, é pela divisão (*diairesis*) enquanto arte diacrítica (*diakritike techne*)⁶³ que podemos examinar o saber subjacente às opiniões tradicionais, daí resultando muitas vezes a destruição ou recusa das normas vigentes em prol da vida reta. Mas que a distância revelada no uso do aparelho conceptual não seja sinónimo de uma evasão da realidade concreta. Pelo contrário, ela implica um real empenhamento, como nos dá conta

⁶⁰ Cf. Portocarrero, “Contributos”, 26.

⁶¹ Miguel Baptista Pereira, “Crise e crítica”, *Vértice* 456-457 (1983), 100.

⁶² Pereira, “Crise”, 101.

⁶³ Cf. Platão, *O Sofista* 231 b-c; 253 a-c; 264 a-c, trad. de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, 191, 231-232, 253-254).

Aristóteles, ao situar *krisis* e *kritike* no seio da *praxis*: é somente a partir da *escolha* reta (*krisis orthē*) do homem temporalmente situado que uma compreensão *crítica* (*synesis kritike*) se torna possível.⁶⁴ Deste modo, “crise” e “crítica”, sublinha Baptista Pereira, radicam no mesmo verbo grego *krino* que significa separar, escolher, julgar e decidir.⁶⁵ O significado destes conceitos cedo se imiscuiu noutros contextos, nomeadamente a linguagem jurídica onde *krisis*, além de significar separação e disputa, designou também a decisão no sentido de uma sentença, de um juízo definitivo, ficando assim vinculada, no sentido de ordem judicial, à ideia de estabelecimento da ordem e foi neste sentido que Aristóteles a usou no âmbito político.⁶⁶ Ao sentido jurídico de crise como decisão juntou-se ainda, no mundo clássico, o seu uso médico, sendo a *crise* da doença e o *juízo* médico conceitos interdependentes, pois só a partir da *mudança súbita* da doença é que o médico pode diagnosticar ou *deliberar* sobre o futuro do doente.⁶⁷ Por isso, ressalta Platão no *Fedro*⁶⁸ que não é apenas a soma dos conhecimentos respeitantes à ciência médica que faz um bom médico, mas é indispensável que saiba pô-los em prática.

Ora, é precisamente esta dimensão de aplicação ou adequação à situação entre mãos que caracteriza a experiência de crise, enquanto juízo, decisão ou escolha imediatos sobre um estado concreto pelo qual não se espera e suscetível de alterações a qualquer momento. Com efeito, é da relação à fonte inesgotável da experiência viva, da relação à vida concreta do homem, que o sentido de crise retira a sua real dimensão de decisão e aplicação. Nesta moldura se compreende a filosofia prática do Estagirita, para quem toda a construção filosófica em torno do bem prático do homem apenas faz sentido na *decisão* ou *crise* da vida concreta, ou melhor, qualquer análise ou conceptualização normativa tem por referência o comportamento do homem real na situação concreta do seu mundo, o *ethos*. Assim, ao mesmo tempo que a filosofia prática pressupunha conceitos normativos, transmitidos por educação e configuradores da ordem social, estes não se quedavam estanques ou tampouco gozavam de imunidade crítica mas sofriam, pelo contrário, “as transmutações que lhes eram impostas pela experiência solidária concreta, sempre «outra» e nova da deliberação em contexto.”⁶⁹ Era próprio do

⁶⁴ Cf. Aristóteles, *EN* 1143a 20ss, trad. de António de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal Editores, 2015, 159).

⁶⁵ Pereira, “Crise”, 102.

⁶⁶ Cf. Portocarrero, “Contributos”, 27.

⁶⁷ Pereira, “Crise”, 103.

⁶⁸ Cf. Platão, *Fedro* 270b ss., introd., trad. e notas de José Ribeiro Ferreira (Lisboa: Edições 70, 2009, 110-111).

⁶⁹ Pereira, “Crise”, 118.

homem, enquanto “animal social”, a capacidade de elaborar uma comunidade de representações do bom e do mau, do justo e do injusto, as quais, responsáveis pela instituição da comunidade doméstico-política, representavam, ao fim e ao cabo, uma forma de crise ou escolha ética que se traduz em discernir uma coisa da outra a partir do fundamento da reflexão. Compreender, enquanto ato de escolha (crise) e exercício deliberativo (crítica) supunha, assim, um entendimento gerado em comunidade e em contexto, somente a partir dos quais se poderia entender o que a mediação dos símbolos e narrativas do passado nos transmite, em termos de organização ética e social dos assuntos humanos; apenas interpretamos quando não existe uma compreensão total e imediata, um acordo claro e estabelecido, portanto, quando uma tarefa prática ou deliberativa está no horizonte.⁷⁰

Para Aristóteles, é da *praxis* como experiência de mundo, recebida pelo homem, que a *crítica* como juízo recebe a sua capacidade e força de expressão, esgotando as suas categorias e a ela regressando mediante o poder transformador da decisão. A crise ou decisão ética era tarefa, pois, que não se realizava segundo padrões da lógica subsuntiva, mas de acordo com uma sabedoria prática – *phronesis* – cuja máxima se traduziria em algo como “melhor julga quem faz”. Daí que nas palavras de Miguel Baptista Pereira, “as colecções de leis e de constituições só serão úteis àqueles que, em virtude da sua experiência têm possibilidades de as julgar, isto é, de as criticar rectamente”, valendo as opiniões de sábios e técnicos apenas condicionalmente pois “a verdade nas coisas práticas é julgada a partir das relações de facto da vida.”⁷¹ Na consciência de crise, portanto, é que o pólo do novo e do futuro tem origem, roubando a evidência às formas da ordem institucional antiga, tornando-as problemáticas. Daí decorre a reflexão ou a crítica de um legado tradicional como diferente, impondo-se ao homem, no presente, o ónus da decisão.

Num constante entrelaçar entre passado e futuro, é no seio do passado que se nasce e, como tal, se aprende a linguagem. Logo, fazer crescer para a criatividade, para a inovação, em suma, para o novo significa, precisamente, transmitir (*traditio*) o testemunho de um passado e dos seus sentidos, ainda que seja somente para o pôr em causa (*kritike*). A crise (*krisis*) da tradição implicará, então, para o nosso filósofo, uma reflexão crítica sobre o que nos vem do nosso berço cultural, o que nos configurou como somos e, ainda, o que se perdeu ou apropriou dessa sopa primordial, o que dela herdámos em que estivesse já contida a semente do que somos hoje. Não se trata de fazer o passado uma utopia, mas de o considerar *conditio sine qua non* para uma abertura de esperança ao futuro.

⁷⁰ Cf. Portocarrero, “Contributos”, 30.

⁷¹ Pereira, “Crise”, 123.

Em síntese, “a crise é para a consciência humana, que julga e decide, a revelação de uma realidade nova e diferente porque temporal.”⁷² Surgida da participação do homem no mundo, não se trata apenas de traduzir esta realidade em conceitos mas de a julgar, exigindo tradição, escolha e aplicação, pois o que subsiste gera a crise histórica da razão, apelando à reflexão e deliberação. Com efeito, a instância a que a razão recorre na compreensão e valoração críticas da tradição e do mundo é a historicidade, a qual, muito embora transmita experiências e testemunhos significativos, não assegura qualquer posse ou domínio; estamos expostos às influências do passado, sem dúvida, mas há que o interpretar e decidir o seu sentido, pois julgamos um passado em aberto onde a decisão jamais “transita em julgado”. Não há instância suprema de juízo que não seja alvo histórico de crítica. Fiel à experiência de sentido, o homem simboliza, interpreta, decide e critica sem transgredir os limites da sua finitude. Por isso, Miguel Baptista Pereira afirma, “o *topos* da crise e crítica é a hermenêutica jamais definitiva da práxis simbólica.”⁷³

4. O chão hermenêutico da *praxis* humana: a importância da linguagem

Como pudemos entender no ponto anterior, a relação entre crise e temporalidade está no centro da condição humana. Uma vez que a descoberta de uma nova ordem valorativa nunca é a natural, este exercício a que o homem está votado não acontece sem juízo, sem escolha, em suma, sem uma *krisis* que decida no seio de um horizonte instável de perspectivas. A grande perturbação reside na experiência de não saber mais qual é o meu lugar no universo, no facto de, perante um cenário instável ou de quebra, eu deixar de saber qual a escala de valores que pode nortear as minhas preferências.

Tal como a crise, também o sentido, presente ou ausente, é experienciado e vivido na trama complexa da *praxis* humana. Problemas reais e perguntas autênticas, realça Baptista Pereira, “provêm da experiência e, no caso do sentido, de uma experiência (...) de carência, de falta ou perda de correspondência do homem à comunidade a que pertence, ao mundo que o cerca, à história que é sua.”⁷⁴ A crise de sentido, em última instância, interroga a possibilidade do acordo entre a vida que vivemos e o mundo, e por isso cons-

⁷² Portocarrero, “Contributos”, 28.

⁷³ Pereira, “Crise”, 138.

⁷⁴ Miguel Baptista Pereira, “Filosofia e crise actual de sentido”, in: *Tradição e Crise I*, coord. Miguel Baptista Pereira (Coimbra: Faculdade de Letras, 1986), 9.

titui “uma crise de diferença e relação.”⁷⁵ Daí a necessidade de, mediante o compromisso e a mediação, se praticar um exercício hermenêutico entre o passado da experiência vivida e o presente da crise que, “interpelado pelo impensado de uma tradição vivente, possa pressentir na diferença e pluralidade ineliminável dos homens no mundo uma relação nova de sentido.”⁷⁶

Participar, sem repetir, na reserva de sentido do passado ou no seu potencial de futuro, que ficou por dizer ou pensar, tal é a força de uma proposta hermenêutica que sabe que o não-dito permeia toda a expressão por mais clara ou evidente que seja, como fonte geradora de novidade e diferença. Neste sentido, “não há discurso ou texto algum que não oculte nem omita dimensões do tema que versa e, por isso, não deva ser interrogado, criticado, continuado em obras posteriores, que dizem o novo sem rejeitar o antigo num diálogo sempre aberto, em que na comunhão de intenções e convicções fundamentais há esclarecimento recíproco e compreensão mais profunda do tema em causa e das posições assumidas.”⁷⁷

O acontecer histórico tem voz e exigência apelativa, dos quais o homem é o ouvinte chamado a responder. Dito de outro modo, a temporalidade exige da *praxis* humana expressões ou obras em que ela se diga pois “é o tempo que necessita da linguagem para se dizer e exprimir mediante o empenhamento humano e não a linguagem que necessita do tempo, como se este fosse uma dimensão secundária.”⁷⁸ A experiência histórica é análoga do acontecer linguístico, uma vez que “o real não é desnudado de linguagem, opaco ao falar, de modo que a palavra fosse veste exterior a revesti-lo. Pelo contrário, é «dizível», revelável na palavra que diz, isto é, abre, deixa aparecer aquilo que é”⁷⁹ na sua profundidade simbólica. Deste modo, as teorias que reduzem a linguagem a mera semiologia revelam-se insuficientes e derivadas, pois a própria constituição dos sinais e seus significados assentam numa compreensão e experiência de mundo mais profundas que lhes é anterior. Assim, “falar não é envolver uma realidade neutra ou adversa em sinais fónicos, como ouvir não é decifrar sinais.”⁸⁰

Quando a palavra acontece, não suspendemos nem reduzimos a realidade mas dizemo-la, desvelando-a e percebendo-a, de modo que se não entendemos o dizer da palavra, não percebemos a realidade. Mais do que mera metodologia, a compreensão hermenêutica é modo de ser humano que parte da experiência originária, distinta da experiência como momento do método

⁷⁵ Pereira, “Filosofia e crise actual de sentido”, 15.

⁷⁶ Pereira, “Filosofia e crise actual de sentido”, 15.

⁷⁷ Pereira, “Filosofia e crise actual de sentido”, 5.

⁷⁸ Pereira, “Originalidade”, 34.

⁷⁹ Pereira, “Originalidade”, 60.

⁸⁰ Miguel Baptista Pereira, “Compreensão e alteridade”, *Biblos* 52 (1976), 92.

experimental. Compreender é, pois, “viver por uma implicação experiencial uma profunda e ilimitada relação de alteridade”⁸¹ de que são exemplo a experiência do diálogo e a interpretação de um texto. Fiel à linguagem humana e não tanto ao conceito, o modo de ser hermenêuta procura as formas epocais do todo histórico sem o querer esgotar, pois sabe que há sempre muito por dizer da totalidade da história. Antes, procura entender tais formas históricas uma vez que sabe que elas dão sentido aos indivíduos e ao singular que, por sua vez, pode surgir no contexto de um todo. Mas é a natureza deste todo que escapa à conceptualização, esta dimensão do inefável que sempre se furta à expressão que surge ainda na experiência da linguagem, colocando a hermenêutica na proximidade das formas poética e simbólica.

“Pela sua «dizibilidade» o real dirige-se para nós, increpa-nos com o seu apelo, aspira a dizer-se na nossa palavra”⁸², daí que, na senda de preparar para a Filosofia as condições de um novo tempo pleno, as questões em torno da essência da linguagem se afigurem de máxima importância para Baptista Pereira, mais precisamente a natureza recetiva e auditiva da nossa relação primordial à linguagem. Desde os pré-socráticos que nos chegam testemunhos do primado da audição, núcleo mais íntimo do pensar e, como tal, fundamento do falar e responder que, ao contrário do modelo visual que se quer desvelamento puro, “traduz o domínio do mistério no desvelamento.”⁸³

Ora, é precisamente este fundo simbólico que permeia a experiência filosófica do espanto, enquanto interpelação fundamental prévia a qualquer tipo de relação meramente calculadora com o mundo. Revelando-se desenraizador pelo êxtase, e admirativo e esperançoso pela presença e pela manifestação originárias, é neste diálogo da alma consigo mesma que se vive, pela primeira vez, “uma arquitectónica de sentido, duplo ou múltiplo, cujo papel é sempre, embora de modos diferentes, mostrar ocultando.”⁸⁴ Tal semântica de expressões multívocas, em que um sentido direto e literal remete para um sentido indireto e figurado que só pode ser apreendido através do primeiro, é precisamente o que caracteriza o campo hermenêutico na qualidade de “mediação languageira do sentido”, cuja pluralidade é alimentada pelo carácter ontológico, constitutivo, do símbolo que, ao romper as fronteiras do linguístico, o abre ao dizer do real.⁸⁵

Esta aproximação entre experiência e símbolo, própria da hermenêutica filosófica, permite-nos perceber até que ponto nos encontramos já na existência compreendendo, antes mesmo de filosofarmos. Imersos num mundo

⁸¹ Pereira, “Compreensão e alteridade”, 94.

⁸² Pereira, “Originalidade”, 61.

⁸³ Pereira, “Originalidade”, 61.

⁸⁴ Pereira, “Originalidade”, 62.

⁸⁵ Portocarrero, “A presença”, 286.

aberto pela linguagem natural, o “mundo da vida” ou da pré-reflexão cuja densidade em muito nos ultrapassa, disso já o sabiam os gregos, como nos atesta o diálogo platónico *Íon*.

Existe, para nós, uma verdade que nada tem de constructo, uma verdade que, no seio da linguagem ordinária, nos chega através dos enredos, dos mitos, das narrativas históricas e trágicas que se contam sobre nós. Na mediação hermenêutica constitui-se, pois, uma ordenação de mundo própria com a sua verdade e que nenhum discurso científico pode substituir. Por isso se retorna, sempre e outra vez, ao legado pela tradição, percebendo-se aquilo de que se trata na experiência ética que a todos envolve: mediante a sua compreensão conhecem-se outras verdades e, conseqüente, adquirem-se outras perspetivas.⁸⁶

Gozando ainda de uma proximidade aos mitos transmitidos pelos poetas e declamados pelos rapsodos, Platão parece lançar, no seu diálogo *Íon*, as bases de uma interpretação que constituiria um primeiro esboço do que se entende por uma Hermenêutica Filosófica. Na perspetiva de Baptista Pereira, a metáfora da pedra magnética⁸⁷, usada por Sócrates, “é extraordinariamente feliz para dizer a experiência da criação poética, da sua leitura, interpretação, recepção ou comunicação.”⁸⁸ Ao explicar os diferentes elos que constituem o processo poético, a metáfora mostra também que quer o poema, a declamação ou a interpretação não se devem a uma simples técnica. Pelo contrário, o ato poético nasce de uma cadeia de pertença, de inspiração e de efeito histórico que “começa na interpretação originária do poeta, continua na interpretação segunda do rapsodo e termina na apropriação do ouvinte ou leitor”⁸⁹, último elo da “cadeia magnética” onde a oferta de sentido atinge o seu objetivo. Quanto à pergunta sobre o campo de conhecimento que, à parte da ciência e da técnica, distingue a sua arte, *Íon* designa a linguagem natural. Daí, realça Baptista Pereira, que “o intérprete não é de direito um experto com jus a uma terminologia técnica mas aquele situa a linguagem natural na base de todos os saberes especializados.”⁹⁰

Foi Platão que, através dos poetas, abriu o caminho para o “conflito de interpretações”, ao revelar, pela boca do rapsodo, que existe e sempre resiste uma verdade para lá de qualquer tentativa de conceptualizar, que começa na articulação ou circularidade hermenêutica formada pelo poeta, pelo intérprete

⁸⁶ Cf. Portocarrero, “A presença”, 287.

⁸⁷ Cf. Platão, *Íon* 533d-e, estudo introdutório, trad. do grego e notas de Victor Jabouille (Lisboa: Editorial Inquérito, 1999, 49).

⁸⁸ Miguel Baptista Pereira, “Platão e a hermenêutica filosófica”, *Humanitas* 47 (1995), 369.

⁸⁹ Pereira, “Platão”, 369.

⁹⁰ Pereira, “Platão”, 370.

e pelo ouvinte ou leitor. Nesta partilha comum de sentido, já se se valorizava a afinidade que une o intérprete e o ouvinte ou leitor ao texto, algo que, nas Hermenêuticas contemporâneas de Gadamer e Ricoeur se chamará de “pertença co-implicada em toda a aplicação, apropriação e diferenciação.”⁹¹ Daí que, segundo o filósofo de Coimbra, o vínculo de Platão ao diálogo não se deva dissolver pois “ele jamais foi totalmente eleata, não defendeu uma ontologia de dois mundos e permaneceu “socrático”, isto é um pensador consciente dos limites do saber humano vividos na sua profunda convicção religiosa, crítico da ambição do “saber técnico” dos seus adversários e defensor do diálogo como método da filosofia.”⁹² Porque ser em diálogo é ir para além de si, excedendo-se na diferença, regressando por fim a si como um outro, logo “a força poética de Platão pode transmitir ao leitor a originalidade das suas criações para serem recebidas num presente novo, porque operou a destruição de palavras mortas e, por isso, libertou o pensamento.”⁹³ Compreender é sempre compreender de outro modo e não fixar-se num sentido cristalizado, e é neste sentido que Baptista Pereira valoriza uma releitura do diálogo platónico, com vista a repensar as interpretações canónicas, de cunho fisiológico, que se teceram em torno das origens da experiência filosófica.

Na verdade, “não foi o tema da Natureza mas o dos múltiplos extravios do homem que se constituiu objecto da filosofia dos primeiros pensadores”⁹⁴, motivo pelo qual as Hermenêuticas contemporâneas de Gadamer e Ricoeur realçam a importância de uma pré-compreensão simbólica no seio da *praxis* humana. A relação entre experiência, linguagem e símbolo exprime desde logo uma aliança originária que se plasma na experiência do mal sofrido ou cometido, posto que não há linguagem direta que a traduza. Como revelaram as análises ricoeurianas em torno da simbólica do mal e da psicanálise, estes fenómenos situados na fronteira do considerado linguístico mostram-nos que a noção de uma consciência imediata não existe. O encontro com nós mesmos é mediado por um conjunto de representações, ações, obras, instituições, numa palavra, símbolos pelos quais a consciência se objetiva. A recuperação da nossa existência ou o acesso de si a si dá-se por uma apropriação do que se olvidou ou perdeu, mediante “a interpretação dos sinais dispersos no mundo das nossas obras.”⁹⁵ Abrem-se, pois, pelo símbolo, dimensões até então inauditas e profundas do humano, razões pelas quais ele dá que pensar “como fundo misterioso e inultrapassável da palavra, de que toda a tentativa gnóstica é racionalização adúlterante.”⁹⁶

⁹¹ Pereira, “Platão”, 372.

⁹² Pereira, “Platão”, 371.

⁹³ Pereira, “Platão”, 382.

⁹⁴ Pereira, “Platão”, 380.

⁹⁵ Pereira, “Originalidade”, 63.

⁹⁶ Pereira, “Originalidade”, 65.

Na pegada dos hermeneutas, aprendemos que há muito mais na experiência dos símbolos do que pensa a nossa filosofia e uma interpretação filosófica nunca é absoluta. Pelo contrário, a interpretação sempre situa o intérprete *in media res*, sendo este *in media res* em que irrompemos “a nossa diferença epocal e individual, em que a origem se torna presente pela mediação e coincidência simbólica, preservando o excesso de sentido.”⁹⁷ A fuga à interpretação implicaria, pois, o abandono da mediação, da diferença e, em última instância, da nossa condição temporal. Antes de toda a consciência objetivadora, retenhamos, o homem já pertence originariamente à realidade e é esta pertença que constitui o núcleo da experiência hermenêutica que “pela mediação da interpretação, procura realizar uma compreensão mais perfeita da «dizibilidade» do real.”⁹⁸ Por isso, enquanto “forma histórica de tudo o que se mostra ou modo originário de as coisas estarem na verdade, serem presentes e experienciadas, a linguagem é instituição primordial”⁹⁹ em que permanece a unidade da multiplicidade e o sentido que reúne as coisas. Desta forma, entende-se a valorização filosófica da mediação linguageira e simbólica do sentido por parte de Baptista Pereira: a experiência do símbolo aproxima filósofos e poetas que, nas diferenças epocais por que se reparte a historicidade humana, nos falaram de modo sempre novo, fazendo reaparecer o espanto.

Bibliografia

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. de António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores, 4ª edição, 2015.
- _____, *Metaph.* Edição trilingue por Valentín García Yebra, Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- _____, *Phys. I. Books I-IV*. Edição bilingue por P. H. Wicksteed e F. M. Cornford, Loeb Classical Library, Londres e Cambridge (Mass.): W. Heinemann e Harvard University Press, 1957.
- Pereira, Miguel Baptista, “A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo”, *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1995), 217-281.
- _____, “Compreensão e alteridade”, *Biblos* 52 (1976), 69-98.
- _____, “Crise e crítica”, *Vértice* 456-457 (1983), 100-142.
- _____, “Filosofia e crise actual de sentido”, in: *Tradição e Crise I*. Coord. de Miguel Baptista Pereira, Coimbra: Faculdade de Letras, 1986, 5-167.

⁹⁷ Pereira, “Originalidade”, 111.

⁹⁸ Pereira, “Originalidade”, 76.

⁹⁹ Pereira, “Originalidade”, 78.

- _____, “Modos de presença da filosofia antiga no pensamento contemporâneo”, in: *As humanidades greco-latinas e a civilização do universal. Actas*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1988, 209-310.
- _____, “Originalidade e novidade em filosofia. A propósito da experiência e da história”, *Biblos* 53 (1977), 1-113.
- _____, “Platão e a hermenêutica filosófica”, *Humanitas* 47 (1995), 357-383.
- Pita, António Pedro et al. (coord.), *Obras Completas de Miguel Baptista Pereira III. T. I: Pensamento da Tradição e Discurso Crítico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- Platão (2001), *Parménides*. Trad. e notas por Maria José Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____, *Fedro*. Introd., trad. e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____, *Íon*. Estudo introdutório, trad. do grego e notas de Victor Jabouille. Lisboa: Editorial Inquérito, 3ª edição, 1999.
- _____, *O Sofista*. Trad. de Henrique Murachco, Juvino Maia jr e José Trindade dos Santos, prefácio, introd. e apêndice José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- Portocarrero, Maria Luísa, “A presença dos gregos no pensamento hermenêutico de M. Baptista Pereira”, in: *A Recepção dos Clássicos em Portugal e no Brasil*, coord. Maria de Fátima Silva e Maria das Graças Moraes Augusto. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, 277-290.
- _____, Maria Luísa, “Contributos para uma hermenêutica da crise”, in: *Aprofundar a crise: olhares multidisciplinares*. Coord. Alexandre Sá et al., Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, 23-40.

