

Conceitos Fundamentais de Hermenêutica Filosófica

Maria Luísa Portocarrero Silva



Atestação
Aplicação
Círculo Hermenêutico
Conflito
Explicação
Fusão de Horizontes
Hermenêutica
Hermenêutica da Confiança
Hermenêutica da Suspeita
Identidade Narrativa
Jogo
Mito
Preconceito
Símbolo



Coimbra

Desde 2010

◆ Atestação (2011)

Conceito central da hermenêutica ricoeuriana, com o qual o filósofo exprime o tipo de compreensão de si que tem a pessoa. Esta é um ente que não pode reduzir-se mais ao modelo clássico da representação, logo que excede concepção soberana do *cogito* cartesiano e que recusa a humilhação nitzscheana da consciência. Entre o *cogito* exaltado de Descartes e o *cogito* humilhado de Nietzsche, a *atestação* ricoeuriana expressa a confiança na capacidade que tem o homem de poder fazer sentido no mundo; afirma o primado do agir e inscreve-se na via aberta pelas hermenêuticas da suspeita.

Para Ricoeur, a ideia de um «cogito quebrado» é o resultado da apropriação da mensagem fundamental das hermenêuticas de Nietzsche e de Freud, e estas impõem ao homem, que se assume como corpo finito movido por uma vontade, a dialéctica de atestação, do testemunho e da interpretação.

A atestação expressa a confiança que a pessoa tem no seu modo de ser capaz, isto é, na sua capacidade de passar, por meio da vontade, da possibilidade do projecto à realidade da acção. Não há atestação que não seja atestação de si, enquanto atitude, iniciativa, compromisso. A atestação expressa a unidade da existência e da acção, o movimento de afirmação de si que constitui a experiência da pessoa, enquanto único ser que sabe que a sua natureza mais própria reside no facto de ser capaz de falar, de agir de contar a história da sua vida, de prometer e de ser imputável.

A atestação é para cada pessoa uma forma de segurança, uma segurança sem qualquer garantia de certeza, a confiança que tem o novo sujeito de poder permanecer *si próprio* em todas as circunstâncias da sua vida. Nela se traduz uma crença, uma esperança, muito mais forte do que toda a dúvida, mas sem qualquer fundamentação segura; ela é então uma confiança vulnerável, a confiança que tenho no meu poder fazer, que exige por sua vez uma confirmação do outro, isto é, é um exercício permanente do dar testemunho de si. A atestação, enquanto confiança no sentido do agir, descentra o sujeito na medida em que exige a mediação da interpretação de todos os seus testemunhos. Ela lê-se justamente nos testemunhos daquele que sabe manter-se em si mesmo disponível ou fiel a si próprio, apesar de todas as suas mudanças interiores e exteriores.

Em suma, a atestação é uma certeza prática que, em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur eleva a conceito nuclear da investigação sobre a identidade e que define como «a segurança de ser si mesmo agente e sofredor», ou por outras palavras, como a capacidade de prometer e de cumprir as suas promessas. Atestação de si e requisição pelo outro são agora os elementos de uma textura relacional, a do si mesmo que sabe que a alteridade faz parte da sua autenticidade praxística. Com efeito, sem o outro não posso ser um si mesmo e pergunta o filósofo, na obra *Soi-même comme un autre* (p. 393): «se o outro não contasse comigo, seria eu capaz de manter a minha palavra e nisto manter-me a mim mesmo?»

Bibliografia: P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; O. ABEL, J. PORÉE, *Le vocabulaire de P.Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2007.

◆ Aplicação (2011)

Conceito nuclear da Hermenêutica Filosófica de H.-G. Gadamer, com o qual o filósofo critica o modelo gnosiológico e romântico da interpretação, entendida como

cópia ou reconstrução da intenção do autor. Segundo o filósofo, a interpretação não tem apenas um sentido cognitivo ou histórico, mas também prático e normativo, como muito bem o testemunham a hermenêutica jurídica e a teológica, de raiz protestante. Nos dois casos a compreensão não visa o reconhecimento gnosiológico do tema do texto, o tomar posse dele mas parte, pelo contrário, de uma outra atitude. Começa por corresponder à exigência de sentido do texto, aceita o carácter vinculativo do seu conteúdo, quer isto dizer, reconhece-o na sua validade de orientação essencial ao modo humano habitar o mundo.

Compreender é nesta perspectiva aplicar, não mecanicamente, como quem segue regras normalizadas para a produção de algo, mas traduzir o assunto do texto para a própria linguagem da sua situação concreta. O procedimento seguido é o do diálogo de horizontes diferentes, que exige que a aplicação não seja «um momento ulterior e eventual da compreensão», mas justamente aquele que a determina, desde o princípio, na sua totalidade. Compreender é realizar em acto o compreendido, aplicar. Este tipo de aplicação hermenêutica nada tem a ver com a aplicação mecânica e automática do saber fazer técnico; com efeito, esta última nada acrescenta ao modo de ser e à situação do intérprete, é pura habilidade automática e eficaz.

Pelo contrário, defende Gadamer, a aplicação hermenêutica não consiste em relacionar algo de geral e prévio com uma situação particular, modelando esta à maneira do técnico ou do artesão. O intérprete, que se confronta com uma tradição, tenta aplicá-la a si mesmo, e isto não significa que o texto transmitido seja por ele compreendido como algo de universal, que pudesse depois ser utilizado para uma aplicação particular. Pelo contrário, o intérprete pretende apenas compreender o texto, isto é, o que diz a tradição e o que constitui o seu sentido e significação. Mas, para o compreender, ele não pode ignorar-se a si mesmo, nem tão pouco esquecer a situação hermenêutica concreta em que se encontra. Precisa de relacionar o texto com a sua situação, se quer realmente entendê-lo. Deve pois colocar em jogo os preconceitos próprios, abrindo-se ao diálogo que por eles é proporcionado. O modelo teórico deste tipo de racionalidade, presente desde sempre nas hermenêuticas jurídica e protestante, vai Gadamer buscá-lo à *fronêsis* aristotélica, encontrando toda a semelhança entre a aplicação hermenêutica e a tarefa ética da decisão prudente.

A aplicação, eixo fundamental da Hermenêutica para Gadamer, não designa mais um modelo de apreensão teórica, por exemplo, o método das ciências do espírito; ela exprime, pelo contrário, o modo como se processa a compreensão humana finita, na sua dialéctica essencial entre um primeiro momento, o de ser afectado pela significação já transmitida e considerada essencial ao agir, e um segundo, o da sua apropriação crítica ou reflexiva. A aplicação representa o acto existencial de ser si próprio do ser humano, enquanto este é no tempo e por isso, orientado no mundo a partir de uma antecipação da perfeição e de um horizonte de significações, inevitavelmente já sempre recebidas e aceites como válidas. O primado do recebido, o reconhecimento da sua validade prática e a necessidade da sua tradução, ou construção de um análogo na situação concreta do presente, eis os núcleos que nos permitem entender o conceito gadameriano de aplicação. A tarefa hermenêutica é aplicação e não reconstrução, porque parte de uma implicação no sentido ou compreensão prévia que quer explicitar; está ao serviço do texto, logo precisa de traduzir, fazendo ao mesmo tempo o luto da tradução absoluta. Toda a tradução responde a um apelo, deve criar o mesmo espaço simbólico que o texto pretendia criar, quando o espírito nele falou, mas toda a tradução exige, como a interpretação, um conjunto de

decisões tomadas e, deste modo, uma certa cegueira. Não há tradução ideal. A aplicação sabe-o claramente.

O que a hermenêutica de Gadamer pretende no fundo, com o conceito de aplicação, é questionar a ligação da compreensão do mundo do texto com os modelos da imagem pontual e da percepção objectivante. A Hermenêutica não tem como objectivo a posse de conhecimentos e coisas, mas pretende simplesmente trazer à consideração dos filósofos algo que foi esquecido: a necessidade de pensar a forma de mediação que efectuam os ideários comuns transmitidos pela tradição histórica e literária. Segundo Gadamer, uma tal mediação, porque faz pensar e transmite práticas de relacionamento e de comunicação, exige execução criativa e pode ajudar a ultrapassar a redução do homem ao agir mecânico dos dias de hoje.

A Hermenêutica representa uma forma de sabedoria prática que, muito antes de exprimir o desempenho subjectivo de uma tarefa, em solilóquio, traduz a receptividade originária da competência política e comunicativa que é o existir em comum. Ela requer pois uma particular finura de espírito: aquela que sabe considerar a experiência compreensiva básica do *Dasein*, a temporalidade, como a razão da nossa solidariedade histórica. Isto é, como aquilo que nos faz perceber de que modo todo o princípio é para nós já sempre principiado, logo sempre segundo e como qualquer último é sempre penúltimo. Outros virão que sublinharão linhas de sentido por nós não descobertas e nunca suspeitadas e vão destacá-las daquelas que afirmámos.

E isto quer dizer, em última análise, que não há compreensão sem interesse, que a Hermenêutica é um saber implicado, que reconhece este seu envolvimento no sentido do texto e no da situação concreta, de que parte o intérprete, como o real motivo da interpretação. Esta unidade de compreensão implicação era já o motivo da hermenêutica pré-filosófica. Foi no entanto esquecida pela conversão epistemológica da hermenêutica moderna de F. Schleiermacher e W. Dilthey.

Em clima de subjectivismo, o do romantismo e do historicismo, a Hermenêutica só podia reduzir o texto a um conteúdo cognitivo disponível e passível de ser repetido por todos de forma exacta; interpretar significava neste horizonte, (ainda marcado pelo Ilustração), uma reconstrução da intenção do autor ou das circunstâncias originárias que deram origem ao texto, que perdeu assim todo e qualquer efeito histórico e retórico sobre a situação concreta do intérprete. Para esta concepção hermenêutica a repercussão histórica do texto é desconhecida, logo também toda a sua dimensão educadora, suscitadora de diálogos e formadora de universais poéticos da condição humana.

Com a recuperação da *applicatio*, Gadamer reafirma, na linha de Sto. Agostinho e Heidegger, a estrutura temporal de antecipação do existir humano e por isso retoma o tema da *subtilitas applicandi*, próprio da hermenêutica pietista da Bíblia; defende que uma compreensão do texto sem a sua aplicação à vida concreta nada é. É a velha unidade de compreensão, interpretação e aplicação, aquela que já J. J. Rambach caracterizava como o eixo fundamental da antiga hermenêutica, desenvolvida no âmbito da teologia, da filologia e da jurisprudência, que Gadamer recupera para a hermenêutica em geral, dizendo-nos que a principal tarefa desta é iniciar um intercâmbio de horizontes entre o texto e a nossa compreensão actual e não reproduzir a intenção do seu autor: A história da antiga hermenêutica ensina-nos que a par da Hermenêutica filológica existiu uma Hermenêutica teológica e outra jurídica que, conjuntamente com a hermenêutica filológica, preenchem o conceito pleno de Hermenêutica. Ora, «o que constitui quer

a Hermenêutica teológica, quer a jurídica é a tensão que, por um lado, existe entre o texto estabelecido – a lei ou a revelação — e o sentido que alcança a sua aplicação no momento concreto da interpretação, no juízo ou na prédica, por outro lado. Uma lei não quer ser entendida historicamente, a interpretação deve antes concretizá-la na sua validade jurídica. Do mesmo modo, o texto de uma mensagem religiosa não pretende ser compreendido como um mero documento histórico, mas sim de um modo tal que possa exercer, em cada situação, o seu efeito redentor. Isto implica, em ambos os casos, que, se o texto, a lei ou a mensagem da salvação devem ser adequadamente entendidos, isto é, de acordo com as pretensões que eles mesmos mantêm, têm de se compreender em cada momento e em cada situação concreta de uma maneira nova e diferente. Compreender é também e sempre aplicar.

Na raiz da teoria da interpretação, desenvolvida até ao séc. XIX, como arte (*subtilitas*) e não método residia, de facto, uma forma de implicação que se traduzia pela aplicação que, por sua vez, nada tinha a ver com a aplicação rígida, conforme às regras do rigor e sentido logicamente unívoco. De cada vez que se aceita um modelo, lembra-nos Gadamer, entra em cena «uma maneira de compreender que não deixa as coisas como estão, porque toma decisões e sente-se obrigada. Por isso esta referência a um modelo reveste sempre o carácter de um seguimento. Tal como o seguimento é mais do que uma simples imitação, também a sua compreensão é sempre uma forma renovada de encontro e reveste por si mesma o carácter de um acontecer, precisamente porque não deixa as coisas como estão mas implica aplicação.

A interpretação como aplicação requer justamente a lógica da hospitalidade linguística, a da tradução, que sempre parte de um universal com margens abertas ao análogo, à glosa e à nova versão, aquela que sabe aproximar de forma plausível e fecunda mas nunca definitiva. Neste âmbito propriamente dito da experiência hermenêutica (...) confirma-se, diz-nos Gadamer, o parentesco próximo da hermenêutica com a filosofia prática. E afirma-se o facto de a compreensão ser — exactamente como a acção — sempre um risco, uma construção finita do análogo e não a aplicação segura de um saber geral de regras unívocas. Além disso, uma vez alcançada, a compreensão significa uma modificação interior que penetra como uma experiência nova no todo da nossa própria experiência espiritual¹. Compreender é uma aventura e, como toda a aventura, algo que nos modifica, logo uma acção perigosa: «A compreensão é muito mais do que a aplicação artificial de uma capacidade. É ainda e sempre o alcançar de uma compreensão de si mais ampla. Ora, isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, é filosofia prática.

Sem esta motivação ética, pensa Gadamer, a hermenêutica perde todo o seu sentido; ainda hoje interpretamos porque precisamos de nos orientar no mundo, logo partimos de um ser *afectado por*, de uma habitação ou familiaridade com certos horizontes contidos em textos e sabemos, no novo uso que deles fazemos, libertar novas perspectivas. Então, o trabalho do intérprete não deve limitar-se a uma cognição erudita ou a uma reprodução do que diz o seu interlocutor. Procura, pelo contrário, fazer valer a opinião deste, da maneira que lhe pareça necessária, tendo em conta a verdadeira situação dialógica em que só ele se encontra, enquanto conhecedor da linguagem das duas partes. O intérprete é criador de sentido no contexto do sentido transmitido. Faz acontecer a tradição, transmite-a, deixando a marca da sua situação.

¹ H.G-GADAMER, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, 1980, p.106

Concluindo: o interesse cognitivo da hermenêutica é de índole existencial e ético: compreender é concretizar em situação um sentido (a mensagem da salvação ou a legalidade da lei) que se pressupõe orientar paradigmaticamente a acção. Não há interpretação que não esteja simultaneamente marcada pela aplicação, expressão da condição finita da compreensão e do efeito histórico essencial da interpretação. Resultado da estrutura de antecipação do *Dasein*, a aplicação que não significa, de modo algum, que primeiro se compreende e depois se aplica procura tornar presente uma palavra, cujo valor universal é num primeiro momento pressuposto e apenas se pode transformar em sentido verdadeiramente real e vinculativo, quando em cada situação concreta acontece a sua clarificação compreensiva.

Compreender é assim acontecer e não reconstruir; é fazer com que o outro entenda o que a mediação dos símbolos nos transmite, em termos de organização ética e social dos assuntos humanos. Mas é também perceber que é necessário desistir de uma compreensão plena e total. Só se interpreta, de facto, quando não existe uma compreensão imediata, um acordo claro e estabelecido e quando uma tarefa prática está no horizonte. É neste sentido que Gadamer considera que a hermenêutica jurídica recorda por si mesma, de forma exemplar, o verdadeiro procedimento das ciências do espírito. «Nela temos o modelo de relação de passado e de presente de que estávamos à procura. Quando o juiz tenta aplicar a lei transmitida às necessidades do presente, tem claramente a intenção de resolver uma tarefa prática. O que de modo nenhum quer dizer que a sua interpretação da lei seja arbitrária. Também no seu caso, compreender e interpretar significa conhecer e reconhecer um sentido vigente. O juiz tentará responder „à ideia jurídica“ da lei mediando-a com o presente. Esta é evidentemente uma mediação jurídica. O que ele tenta reconhecer é o significado jurídico da lei e não o significado histórico da sua promulgação ou uns casos específicos sua aplicação (...) A tarefa da interpretação consiste em *concretizar* a lei em cada caso, isto é, na sua aplicação».

Bibliografia: H- G. GADAMER, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1 Wahrheit und Methode - 1.Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1986; IDEM., *Gesammelte Werke. 2 Hermeneutik 2. Ergänzungen. Register*, Tübingen, Mohr, 1986; K. O. APEL, «Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte», in *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 1955, pp. 142- 149; E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, trad. Barcelona, Herder, 1972.; G. EBELING, «Hermeneutik» in *Religion in Geshichte und Gegenwart*, 3 Bde, 1959, pp. 242-262; J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la Raison*, Paris, Cerf, 1985; J. GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993; O., MARQUARD, «Frage nach der Frage auf die die Hermeneutik Antwort ist», in *Philosophisches Jahrbuch*, 1981, pp. 1-19.

◆Círculo Hermenêutico (2010)

Expressão frequente na discussão hermenêutica actual, aparecendo simultaneamente no âmbito filosófico e no teológico. O círculo refere a lógica interna da compreensão hermenêutica, isto é, a regra segundo a qual é necessário compreender o todo de um texto a partir das suas partes e estas a partir do todo. De acordo com H.-G. Gadamer, esta é uma regra cuja origem remonta à antiga retórica e que penetrou na hermenêutica moderna através da problemática protestante da defesa da legibilidade e inteligibilidade do texto bíblico. Na raiz desta ideia de círculo hermenêutico reside, de facto, a aplicação à escrita do

princípio da retórica clássica, segundo o qual todo o discurso tem princípio meio e fim. Na base deste princípio reside um pressuposto existencial, que a hermenêutica clarifica e que se pode caracterizar do seguinte modo: compreender um texto é poder ser por ele interpelado, de um modo tal que podemos dizer que uma antecipação de sentido conduz toda a nossa compreensão. Interpretar não é partir de um grau zero mas, pelo contrário, de uma prévia compreensão que envolve a nossa própria relação com o todo do texto, embora ela apenas se torne numa compreensão explícita quando por sua vez as partes, que se definem a partir do todo, podem definir esse mesmo todo.

O processo de compreensão distingue-se de outros processos de inteligência, nomeadamente da explicação, porque parte de um efeito da palavra na existência, procede de acordo com um movimento circular que vai da prévia compreensão, difusa de um todo de sentido, à compreensão das partes e da compreensão explícita destas até a um novo sentido do todo. A compreensão hermenêutica alcança a sua justeza quando o seu primeiro critério é a concordância de todos os detalhes com o todo e isto significa que a falta de congruência acarreta necessariamente o fracasso da compreensão.

Devolver ao texto o acento justo sempre foi a missão da hermenêutica que nunca pretendeu confundir a sua tarefa com a de uma pura detecção de tipo lógico e técnico do sentido, prescindindo de toda a verdade do dito. Daí todo o seu esforço para alargar, segundo o modelo de círculos concêntricos, a unidade do sentido compreendido, num vaivém contínuo do todo à parte e da parte ao todo, rectificando, sempre que necessário, a expectativa com que começa. Pela sua origem existencial, o círculo hermenêutico distingue-se assim do círculo vicioso em sentido lógico.

A ideia de círculo aparece, pela primeira vez, no contexto filosófico da hermenêutica com F. Schleiermacher (1769-1834), que o recebe de F. Ast, e ao qual dá uma orientação subjectivista que vai marcar a própria hermenêutica de W. Dilthey. Schleiermacher, pensador romântico e fundador da hermenêutica filosófica, introduz algo de novo no âmbito da tradição hermenêutica – uma ruptura histórica de âmbito universal – já que ao contrário da primeira fase, não filosófica, da hermenêutica não admite a recepção da tradição, como base sólida de toda a necessidade de interpretação. O fio condutor desta será doravante o pensamento singular de quem se exprime através de uma língua comum.

Neste novo contexto, claramente romântico, o círculo da parte e do todo adquire toda uma dupla vertente: subjectiva e objectiva. Sendo o texto o resultado da apropriação de uma língua comum e da expressão de um pensamento singular, cada palavra pertence, é claro, ao conjunto da frase, cada texto ao conjunto da obra do respectivo escritor e esta, por sua vez, ao conjunto do género literário ou da literatura correspondente. Mas, por outro lado, enquanto manifestação de um momento criativo, o texto pertence ao conjunto da vida anímica do autor. Só esta totalidade psíquica permite realizar plenamente a compreensão.

Neste mesmo sentido Dilthey falará de "estrutura" e de "convergência segundo um ponto central", no qual a compreensão do todo encontra o seu real fundamento. Institui-se, assim, a ideia da reconstrução da intenção mental como verdadeiro critério hermenêutico.

Será com M. Heidegger que a problemática hermenêutica do círculo da compreensão adquirirá todo um novo e importante significado, aquele que ainda hoje lhe damos. Em *Ser e Tempo*, o autor retoma a temática do círculo hermenêutico reconhecendo nela expressamente não só a lei fundamental da compreensão hermenêutica como a estrutura básica de toda a possibilidade de

intelecção. Quer isto dizer que – enquanto a teoria hermenêutica do séc. XIX detectava no círculo a estrutura da compreensão histórica e literária, concebendo-a sempre no quadro da relação formal entre a parte e o todo do texto e tendo ainda em conta o seu reflexo subjectivo (a antecipação intuitiva do todo a que se segue a explicitação do detalhe) –, para Heidegger a estrutura circular da compreensão hermenêutica não pode, de maneira nenhuma, desembocar num acto puramente psicológico ou adivinhatório, que permita um acesso directo ao autor e a partir do qual se atinja uma plena compreensão dos textos. Pelo contrário, o que agora acontece é o seguinte: toda a compreensão humana está determinada, de um modo permanente, pelo movimento de antecipação próprio do ser marcado por uma prévia compreensão. O círculo hermenêutico corresponde à estrutura existencial do existir humano no mundo, que é um ser simultaneamente encarnado, finito e inteligente, isto é, sempre já marcado pela recepção de uma relação ao sentido.

Para Heidegger – e aqui reside a sua novidade – o círculo não descreve apenas a estrutura metodológica da compreensão hermenêutica mas, pelo contrário, a própria natureza da inteligibilidade humana, isto é, o que sempre acontece quando o homem - já não um sujeito onipotente mas um ser finito e histórico - compreende. E o que é que isto significa? O seguinte: porque a existência humana é inteligente, uma compreensão originária acompanha-a sempre em toda e qualquer compreensão particular que realize. É esta a sua condição fáctica inultrapassável. E isto implica que uma tal compreensão - a estrutura ontológica básica do acto humano de ser - precede a própria dualidade metodológica clássica da compreensão dos textos e da explicação da natureza, sendo a própria condição de possibilidade de toda a interpretação.

Neste contexto, claramente não metodológico, todo aquele que quer compreender um texto, antecipa sempre um esboço do conjunto assim que lhe aparece um primeiro desenho de sentido no texto. A sua compreensão consiste no próprio aperfeiçoamento deste projecto prévio, sempre falível - porque finito - e sujeito a revisão, por um ulterior aprofundamento. Interpretar é, assim, partir sempre de conceitos prévios que vão sendo substituídos por outros mais adequados. Heidegger sabe que, devido à sua condição finita, quem tenta compreender expõe-se sempre ao erro das opiniões prévias que não se confirmam nas coisas. Logo, que a compreensão apenas se realiza verdadeiramente quando percebe que a sua primeira grande tarefa é proteger-se da arbitrariedade das opiniões particulares e dos hábitos de pensamento, que passam despercebidos, em ordem a poder dirigir o olhar para as coisas mesmas. Uma consciência formada de modo hermenêutico não pode entregar-se, de facto, desde o início, ao acaso das suas próprias opiniões prévias sobre o assunto. Deve, pelo contrário, estar disposta a que o texto lhe diga algo de novo. Mas esta alteridade só pode surgir quando ela própria põe em causa os pressupostos do intérprete, fazendo-os entrar em jogo. São, de facto, os pressupostos não percebidos aqueles que nos tornam surdos à novidade do texto.

Desenvolvendo esta nova caracterização ontológica do sentido do círculo hermenêutico, H.-G. Gadamer, discípulo de Heidegger e autor da conhecida obra *Verdade e Método*, vai ainda mais longe e caracteriza a pressuposição de sentido que acompanha toda a compreensão como "antecipação da perfeição". É que, segundo o autor, o homem só compreende o que constitui uma unidade acabada de sentido. Partimos deste pressuposto da perfeição sempre que lemos um texto. De outro modo nem sequer o líamos. E só quando este pressuposto acaba por não

se sustentar no decurso da leitura, quando o texto não é compreensível, é que o criticamos, duvidando da sua transmissão e procurando refazer o sentido do texto.

Para o filósofo, isto significa fundamentalmente que o processo de compreensão não se reduz a uma misteriosa comunhão de almas mas, pelo contrário, é participação num sentido comunitário (o que hoje ainda me interpela), que o próprio presente ajuda a reconfigurar de um modo novo, segundo um processo histórico de contínua formação. A antecipação da perfeição, que guia a nossa compreensão, não é neste caso apenas uma expectativa formal – que pressuponha ser inerente ao texto uma unidade de sentido que orienta a compreensão do leitor – mas está fundamentalmente determinada por expectativas de conteúdo. Pressupõe-se, antes de mais o seguinte: o texto fala verdade, pode dizer-nos algo de válido, entende mais do assunto, que nos preocupa, do que nós próprios.

O que significa, em última análise, que só quem tem uma prévia compreensão do assunto tratado no texto efectua a sua leitura. Só quem confia no valor dos textos, porque tem expectativas marcadas pela abertura à alteridade (e não apenas pela imanência estreita da sua perspectiva singular), pode ser interpelado pela palavra e interpretar. A compreensão prévia, que deriva do ter que ver com o assunto abordado pelo texto, é assim a primeira de todas as condições hermenêuticas.

Bibliografia: H.-G.GADAMER, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*.Tübingen, Mohr, 1986; H.-G.GADAMER, *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode- 2. Ergänzungen. Register*.Tübingen, Mohr,1986;M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979.

◆ Conflito (2010)

Termo usado por P. Ricoeur para caracterizar a dupla motivação - vontade de escuta e atitude de desconstrução ou suspeita - que caracteriza a ambiguidade da Hermenêutica contemporânea.

P. Ricoeur parte do seguinte dado de facto: a relação da interpretação com a linguagem comporta, depois de Nietzsche, Freud e Marx, uma dupla possibilidade que não pode ser esquecida e origina no âmbito da Hermenêutica um conflito de interpretações. São fundamentalmente duas, e radicalmente opostas, as possibilidades de interpretação que hoje se fazem da função simbólica da linguagem: a hermenêutica da confiança que acredita no poder prospectivo e revelador dos símbolos; a hermenêutica da suspeita que acentua o seu poder de dissimulação, efectuando uma interpretação redutora e arqueológica de toda a simbólica humana. É, por isso, necessário enfrentar a complexidade do conflito de interpretações, em ordem a perceber os níveis da significação da própria linguagem falada e ouvida pelos homens. A clarificação da mediação semântica de toda a hermenêutica, tarefa em que Ricoeur concentra, aliás, os seus esforços, nos anos sessenta do séc. XX, exige que se reflecta, nomeadamente, sobre a ambiguidade ou paradoxo constitutivo da própria estrutura significativa da linguagem, que não é pura cópia mas funciona como símbolo. No símbolo existe, para Ricoeur, uma dupla intencionalidade do sentido literal que funciona como um enigma que tanto pode significar um novo modo de referência como uma operação de pura dissimulação.

Os signos simbólicos são opacos, lembra-nos, constantemente o autor. Têm um sentido literal e outro existencial ou escondido; uma dimensão semântica

e outra não semântica que é absolutamente impossível separar. São os testemunhos mais fidedignos da estrutura de antecipação própria do humano. Expressam o conflito originário ("desejo de ser na falta do ser") que dá origem ao próprio acto de significar e interpretar. Mergulham as suas raízes na experiência trágica ou umbrosa do existir humano. Representam assim o vivido de algo poderoso, forte e eficaz, que exige ser dito, embora nunca ingresse completamente na linguagem. Revelam, em suma, a distância em que radica a linguagem. Por isso mesmo, suscitam a interpretação, ou melhor, são o seu verdadeiro espaço de experiência.

É justamente na opacidade do sentido que reside a profundidade da manifestação própria do símbolo. Tudo o que o símbolo dá é que pensar, quer isto dizer, dá-o por meio da interpretação, na transparência opaca de um enigma que, longe de bloquear a compreensão, provoca-a indefinidamente. É aliás esta textura dupla do símbolo, que torna possível todo o trabalho da interpretação. Este, por sua vez, torna manifesto o modo como o acto de significar ou o advento da linguagem pode também querer dizer distância, narcisismo e dissimulação. Necessário é pois encarar o conflito de interpretações a que a função reveladora do símbolo dá origem, quando realmente se pretende entender a natureza significativa ou hermenêutica da própria linguagem.

À hermenêutica contemporânea cabe, antes de mais, perceber como toda a interpretação singular é finita; é uma apropriação limitada do sentido simbólico, que reduz por definição a determinação múltipla do sentido traduzindo-a numa grelha de leitura que lhe é própria. Cabe-lhe ainda revelar como reduzir não significa, no entanto, anular todo o significado potencial do símbolo. Apenas suspendê-lo, isto é, partir de pressupostos que determinam um ponto de vista específico e a sua coerência.

A hermenêutica integra assim o conflito das interpretações. Este revela-nos como toda a interpretação é uma leitura limitada e coerente no interior da sua própria perspectiva que, por isso mesmo, pressupõe, conceitos operatórios fundamentais que inscrevem, ao serem explicitados, numa das interpretações a linha de sentido desenvolvida pela outra. E isto o que significa é o seguinte: se a coerência de toda a interpretação exige uma certa suspensão do conflito que a suscita, isto é, uma redução da polissemia inicial do símbolo, pela sua tradução para um determinado contexto, esse facto não implica que o conflito tenha sido anulado. Apenas foi perspectivado de acordo com uma determinada opção. Daí que cada uma das interpretações em conflito esteja inscrita, a título potencial, nos conceitos não temáticos da outra. Necessário é, pois, revelar a complementaridade das hermenêuticas rivais como o verdadeiro corolário do seu carácter de perspectiva.

Tal é o verdadeiro sentido do conflito das interpretações em Ricoeur: a tensão originária não é aquela que existe entre uma interpretação e a outra mas, pelo contrário, aquela que tem raízes no interior de cada uma. Toda a interpretação parte de uma situação de pertença originária à linguagem que é incapaz, de abarcar sozinha Deve, por isso, apoiar-se na outra perspectiva, em

ordem a evitar toda a cristalização ideológica e poder alargar o seu ponto de vista. A verdade hermenêutica é sempre relativa a uma situação. Logo, só a solidariedade no conflito permite evitar o narcisismo hermenêutico. Apoiar-se no adversário para poder prosseguir – eis a condição de possibilidade de toda a interpretação que sabe reconhecer a abertura como corolário essencial do seu carácter irremediavelmente limitado. A tensão do símbolo transmite-se à interpretação. Logo, não existe hoje uma Hermenêutica geral, apenas teorias diferentes e até contraditórias. O paradoxo é a verdadeira lógica da hermenêutica que, por isso, nunca pode cair em totalizações apressadas. Ora, isto só se consegue quando o conflito das interpretações é levado a sério e se compreende que arbitrário-lo é, antes de mais, salientar, as suas diferenças para procurar, em seguida, todo aquele jogo de envios pelo qual cada interpretação remete, pelos seus próprios conceitos operatórios, para a outra.

Assim sendo, se de facto, a hermenêutica da suspeita é redutora e arqueológica, porque apenas trabalha a dimensão regressiva do símbolo, o que é preciso é revelar a dialéctica que ela mesma implica enquanto suspende a dimensão prospectiva dos símbolos. A tarefa da Hermenêutica consiste em patentear o modo como, no seu princípio, cada tipo de interpretação comporta, segundo a linha da sua própria coerência, todo um jogo de referências que só o encontro com a outra interpretação permite explicitar. São justamente os pontos fracos de uma os pontos fortes da outra, afirma Ricoeur. Neste sentido, arbitrar o conflito é estar atento aos limites de cada interpretação, de modo a notar os pontos possíveis de encontro. A esta tarefa consagra o autor a sua Hermenêutica, lembrando-nos que se a sua particular simpatia e dependência é a da hermenêutica da confiança, a verdadeira confiança só é verdadeiramente doura quando reconhece os seus verdadeiros limites e sabe integrar a crítica abrindo-se simultaneamente à lógica progressiva e regressiva do símbolo. Nas suas obras, *De l'Interprétation. Essai sur Freud* e *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique* o autor dialoga respectivamente com a Psicanálise de Freud, que considera ser o modelo por excelência da hermenêutica da suspeita, e com o estruturalismo linguístico que desenvolve ao nível da semântica do texto a atitude redutora de explicação do sentido dos símbolos. O objectivo é duplo: pensar, em primeiro lugar, as condições não puramente subjectivas mas profundamente relacionais ou intersubjectivas da referência simbólica, desde sempre motivo de uma Hermenêutica; descentrar, em segundo lugar, a subjectividade do intérprete por meio da lógica progressiva e regressiva do símbolo.

Bibliografia.: P. RICOEUR, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1965; IDEM., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969; IDEM., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986; IDEM., « Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique » in X. LÉON- DUFOUR, (Ed) *Exégèse et herméneutique. Parole de Dieu*, Paris, Seuil, 1971, pp. 35-52.; P. GISEL, « Le conflit des interprétations », in *Esprit*, 11, 1970, pp.776-784; IDEM., « Paul Ricoeur ou le discours entre la parole et le langage », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 26, 1976, pp.98-110.; M. L. PORTOCARRERO SILVA, *A Hermenêutica do conflito em P. Ricoeur*, Coimbra, Minerva, 1992; IDEM., « Da fusão de horizontes ao conflito das interpretações: a Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur » in *Revista Filosófica de Coimbra*, 1(1992), pp. 127-153.

◆ Explicação (2010)

Conceito usado no âmbito da hermenêutica filosófica, a partir de Dilthey, com o significado metodológico e cientista da modernidade, que desenvolveu uma forma matemática, segura e certa de inteligibilidade do "livro da natureza". Nesta acepção, explicar é reduzir factos e acontecimentos a leis universais, ditadas pelo sujeito, é seguir as vias do ideal metódico do conhecer, formuladas por Descartes, em suma conhecer, para poder, prever e dominar com certezas.

O modelo da explicação aparece, de facto, ligado, desde a modernidade europeia, à redução da ideia filosófica da verdade ao primado da verificação e da certeza. A explicação implica assim objectividade, processos hipotéticos e dedutivos, critérios lógicos de verdade e de erro. Ora, é justamente este sentido da compreensão humana do real que Dilthey recusa, como inadequado para o âmbito das ciências do espírito. Nestas, a aproximação cognitiva é outra: ela não pode obter nem certezas nem uma objectividade absoluta. Na verdade, tais ciências partem do carácter significativo e apelativo das expressões da vida humana, sejam estas signos fisionómicos ou significações fixadas por escrito em documentos e em monumentos duradouros.

É célebre a oposição criada pelo filósofo – *compreende-se o homem, explica-se a natureza* –, que deu origem a ulteriores desenvolvimentos, todos eles marcados por dois tipos de dualismo: um ontológico e outro epistemológico. A ideia chave para que Dilthey aponta com esta oposição é a seguinte: uma vez que, na sua própria essência, os objectos das ciências da natureza são distintos dos das ciências humanas, também os objectivos e vias do conhecimento devem ser diferentes, num caso e noutro. No âmbito das ciências humanas a categoria central é a da penetração no sentido interior – das acções, gestos, obras ou instituições –, o que significa que a abordagem deve ser indirecta e não representativa. Isto é, o modelo cognitivo das ciências do espírito, porque parte de sinais, só pode ser compreensivo ou hermenêutico.

O conceito de compreensão cunhado por Dilthey, como conceito que se deve entender por oposição à explicação, marcou toda a hermenêutica contemporânea, apesar de Heidegger ter revelado, em *Ser e Tempo* que a explicação não significa, em sentido originário, uma modificação da compreensão nem esta, por sua vez, diz apenas respeito ao mundo do espírito;

H.-G. Gadamer, representante da principal corrente alemã da hermenêutica contemporânea, entende por sua vez a compreensão hermenêutica como algo que excede o modelo explicativo habitual, demasiado ligado à concepção metódica da verdade (daí o título da sua principal obra *Verdade e Método*) e à acepção puramente científica ou positivista da experiência humana. Mas, com Gadamer, a hermenêutica corre o risco de perder a sua dimensão crítica, habitualmente ligada à ideia de controlo e de verificação, própria da explicação, e por esse facto P. Ricoeur – representante da linha hermenêutica da filosofia francesa, mais atenta ao momento propriamente linguístico de toda a compreensão – propõe-se pensar necessária articulação destes dois conceitos.

A tese do filósofo francês é a seguinte: a oposição entre explicar e compreender, instituída por Dilthey, na base da oposição entre natureza e espírito, deve ser substituída por uma articulação dialéctica entre as duas atitudes fundamentais do pensar. Para isso é necessário entender como a própria hermenêutica pode em si mesma fazer a mediação das duas atitudes. A hermenêutica parte de signos, textos e, depois do movimento estrutural, toda a atenção aos signos, em que se inscreve a compreensão, exige que se dê atenção

às leis e estruturas que governam o universo semiótico. Assim surge um conceito de explicação estritamente ligado ao âmbito das ciências humanas, isto é, ao universo dos seus signos. Numa hermenêutica, é preciso então partir não só do primado ontológico da compreensão, como atender ao momento propriamente semântico desta e nele perceber a indicação de que a compreensão é realmente um modo de ser. Por outras palavras, a ideia de existência, como um ser que se dá mediante a interpretação, deve ser enriquecida a partir de uma elucidação semântica dos sinais do existir e do modo como estes remetem para além deles.

O autor substitui assim à via curta da analítica do *Dasein*, instituída por Heidegger e retomada por Gadamer, aquilo a que chama uma via longa da hermenêutica, proporcionada pelas análises contemporâneas da linguagem. Pensa, com isto, abrir a hermenêutica ao contacto com as disciplinas que praticam a interpretação de maneira metódica, resistindo à tentação de separar a verdade, própria da compreensão, enquanto revelação, do método ligado à explicação. A necessidade de compreender o nó semântico de toda a interpretação, geral ou particular, permite que a hermenêutica encontre novos modelos de explicação, já não derivados do âmbito das ciências da natureza mas, pelo contrário, resultantes do próprio domínio da linguagem e da sua análise semiológica. O objectivo de Ricoeur é chegar a um conceito de interpretação que envolva em si a compreensão e a explicação. E é trabalhando aquilo a que chama uma teoria da leitura, centrada na noção de texto e na sua autonomia em relação ao discurso, que o autor consegue pensar a dialéctica da compreensão e da explicação, enquanto fases de um mesmo processo; isto é, como um movimento que começa pela compreensão, como conjectura e chega à explicação como validação, voltando desta à compreensão como apropriação, já mediada pela análise estrutural da semântica profunda do texto.

Neste novo contexto, preparado pelas análises estruturais contemporâneas, a compreensão acaba por explicitar o sentido específico da sua forma de apropriação, ao entrar em confronto com um modelo de inteligibilidade suscitado pelo próprio âmbito das ciências humanas, nomeadamente, por uma ciência considerada de ponta neste domínio: a linguística. A explicação e a compreensão aparecem finalmente situadas no mesmo terreno: a esfera da linguagem – com a qual a hermenêutica filosófica sempre lidou, sem prestar grande atenção à sua autonomia própria.

A vantagem do estruturalismo reside, segundo Ricoeur, no modo como explicita e analisa o fundo semântico sempre implicado em toda a compreensão. A explicação estrutural analisa o texto segundo a perspectiva da ordenação interna dos seus elementos e das organizações sistemáticas que nele são inteligíveis; destaca a sua estrutura, isto é, as relações de dependência interna que constituem a estática do texto. A tradicional metodologia das ciências humanas, ainda ligada ao primado tradicional do sujeito e da sua intenção mental é assim mediada e enriquecida por uma análise lógica das relações internas em que se exprime a objectividade de qualquer texto. O resultado deste processo é, segundo Ricoeur, o seguinte: a compreensão, como apropriação da intenção de significado do texto, aparece finalmente mediada pelo espaço não psicológico mas lógico e ideal do dizer do texto. Pode assim tomar o caminho de pensamento aberto pelo mundo do texto, dirigir-se para o seu *orientes*.

Neste sentido, a explicação estrutural do texto ou das grandes narrativas, que fundam a dimensão simbólica e ontológica do existir, é hoje a etapa necessária pela qual deve passar toda a compreensão hermenêutica. O procedimento da explicação estrutural, dos elementos mínimos que constituem e

permitem o funcionamento da língua, é a verdadeira condição que permite concretizar, no texto, a instauração do real distanciamento do dito face ao sujeito e às suas intenções, já procurado pela viragem ontológica das hermenêuticas de M. Heidegger e H-G. Gadamer.

A passagem pelo ponto de vista objectivo e sistémico da semiótica torna-se pois, segundo Ricoeur, uma etapa obrigatória de toda hermenêutica que queira passar de uma inteligência ingénua a uma inteligência madura, por meio da disciplina da objectividade. Só este tipo de hermenêutica poderá levar a uma apropriação que deixe de surgir como uma espécie de posse do sentido do texto e que implique, pelo contrário, o despojamento e enriquecimento do ego do intérprete pelo conteúdo simbólico do dito. A compreensão do texto afasta-se definitivamente de toda a «pretensa confusão ou fusão emocional da consciência». Passa a reportar-se às operações formadoras investidas no texto e, finalmente, à leitura ou execução da sua intenção de significar. É definitivamente proibido identificar a compreensão com uma espécie de apreensão intuitiva da intenção mental subjacente ao texto, já que o sentido deste surge como um desafio, é uma espécie de convite a um novo modo de olhar as coisas.

Explicação e compreensão são então dois estádios diferentes de um mesmo "arco hermenêutico", aquele que permite passar de uma referência demasiado apressada – a referência à intenção e circunstâncias originais do autor – ao mundo aberto e possibilitado pelo acto de narrar. A interpretação do texto encontra agora a sua verdadeira realização "na interpretação de si mesmo de um sujeito, que doravante se compreende melhor a si mesmo compreendendo-se de outro modo" É que agora a interpretação é o próprio acto do texto antes de ser o acto do intérprete. Este, quando aparece, está já mediado por toda a série de interpretações que pertencem ao efeito histórico do próprio texto.

Bibliografia: W. DILTHEY, *Le monde de l'esprit* II, trad. Paris, Aubier Montaigne, 1947; P. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris Seuil, 1969; IDEM., *Lectures, 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992; IDEM., *Du texte à L'action. Essais d'herméneutique*, II. Paris, Seuil, 1986; IDEM., *Teoria da Interpretação*, trad. Lisboa, ed, 70, 1976.

◆ Fusão de Horizontes (2010)

Expressão cunhada por H.-G. Gadamer para caracterizar, contra a ideia romântica e historicista de uma distância rígida entre o horizonte do passado e o do intérprete, o nexos de compreensão e efectuação que caracteriza o procedimento hermenêutico.

Para este filósofo, discípulo de Heidegger e da sua hermenêutica da *facticidade* do existir, todo aquele que quer compreender, por exemplo, um texto ou um documento do passado, parte já do efeito histórico exercido por esse mesmo texto ou tradição, sobre a sua situação temporal. O tradicional ponto de vista dos horizontes fechados que limitam, encerrando-as, as culturas e as épocas históricas, é uma abstracção. A mobilidade histórica da existência humana, diz-nos, «reside justamente no facto de não haver um vínculo absoluto a uma determinada posição e, neste sentido, também de não haver horizontes realmente fechados. O horizonte é antes algo no qual fazemos o nosso caminho e que conosco caminha (...), também o horizonte do passado, a partir do qual vive toda a vida humana e que está aí segundo a forma de tradição, se encontra em perpétuo movimento». O passado próprio, tal como o alheio, faz parte do horizonte móvel em que vivemos e que nos determina como tradição.

Tradição significa justamente transmissão de algo, isto é, um acontecer de sentido que implica uma recepção não puramente passiva, mas sempre mediada por uma tradução, logo por todo um efeito histórico de sentido, efeito que não tem aqui uma natureza não determinista nem causal.

Na aparente ingenuidade com que pensamos compreender, quando guiados por padrões de objectividade, acontece que o outro, aquilo que queremos entender, se nos mostra já à luz do próprio, de tal modo que nem o próprio nem o outro se chegam a distinguir enquanto tais. A tradição actua sempre no meu modo de entender, de uma forma que não controlo, e compreendo sempre a partir dos efeitos históricos que uma obra ou narrativa (histórica ou de ficção) foi tendo ao longo da história. Por isso, a verdadeira tarefa da hermenêutica deve ser a de tomar consciência do poder exercido por esta eficácia histórica da tradição em toda a compreensão; o que dizer que é necessário perceber, antes de mais, que não existe para o intérprete a possibilidade de uma intelecção pura, sem pressupostos. Isto é, que a meta de uma reconstrução objectiva e exacta da mentalidade e circunstâncias do autor lhe é vedada.

Esta ilusão foi o logro da tradição romântica da hermenêutica que, partilhando do modelo ilustrado da visão sem pressupostos, acreditou no ideal da co-genialidade como verdadeiro princípio hermenêutico. Esqueceu que toda a situação hermenêutica está marcada pelos seus próprios prejuízos, aqueles assinalam o horizonte do presente, a partir do qual cada intérprete se abre a outros horizontes ou possibilidades de ser, figurados pelos textos e documentos vários da tradição. Obliterou-se, neste tipo de visão romântica, que o que parece ser uma reconstrução do sentido passado se funde sempre com o que nos atrai directamente, isto é, com as nossas expectativas e que o nosso ponto de vista se mistura com o do texto, fazendo-o assim acontecer num verdadeiro processo de mistura de horizontes.

O conhecimento histórico ou literário é, aliás, um exemplo claro de que a compreensão não é nunca uma pura actualização de conteúdos mortos, depositados em obras escritas. Compreender um texto ou um fragmento do passado é, de facto, entendê-lo a partir da questão que ele hoje ainda ele consegue suscitar-nos: é um processo de contínua fusão ou alargamento de horizontes, pelo qual todo o intérprete participa com outros no longo e árduo caminho do sentido. Neste modelo de compreensão, aceita-se por fim aquilo que para o ponto de vista ilustrado, romântico e historicista era inaceitável: o papel configurador da linguagem simbólica e plural, própria da semântica narrativa, na nossa ordenação das coisas humanas.

Para Gadamer, uma hermenêutica filosófica deve reconhecer na condição finita do homem o seu motivo fundamental. Logo, deve saber que para este não existe já a possibilidade de uma coincidência com o real. Toda a compreensão humana é mediada pela linguagem e toda a linguagem é, como o dizia já Aristóteles, uma *hermeneia* originária do real. Quer isto dizer que a compreensão é uma apreensão do real por meio de expressões significativas e nunca um puro extracto de impressões vindas das coisas.

Daí que toda a verdade seja absolutamente solidária do poder e efeito da palavra e revele o seu sentido através da solicitação que sempre dirige a todo e cada intérprete, que a queira apropriar. Daí, também, a necessidade sentida por toda a interpretação de se deixar fecundar pela abertura a outros horizontes: porque o homem é finito, só na linguagem, e seu poder dialógico fundamental, as coisas podem realmente alcançar a sua objectividade (idealidade própria). Só aqui deixam de pertencer ao ponto de vista egoísta de cada sujeito particular, para se

elevarem à dimensão da referência comum dos homens concretos que, atingidos na sua condição concreta pela palavra que descentra e interpela, sabem colocar a alteridade do dito, e a da sua perspectiva, no horizonte de uma procura comum, nunca acabada.

Alcançar um horizonte, lembra-nos Gadamer, quer dizer aprender a ver para além do que nos é próximo, sem o desprezar, encarando-o de outra forma, pelo simples facto de o conseguirmos integrar num todo maior e em padrões mais envolventes. Esta é uma tarefa difícil, é claro, que requer a mediação do outro enquanto um tu, isto é, o processo do destacar-se do outro, que ao fim e ao cabo o que requer é a acção de diferenciação recíproca. O reconhecimento do outro como tu e não como coisa é, para a hermenêutica gadameriana, o mediador fundamental da compreensão. Compreender é sempre o processo de fusão dos horizontes aparentemente isolados.

O ideal da compreensão por meio de um entrelaçamento dos horizontes diferentes, substitui pois o modelo metodológico clássico da compreensão explicativa das coisas. Este novo ideal revela ao homem, que aceita a sua condição de ser finito, histórico e situado, que para ele tudo o que existe, existe apenas na e pela relação com o outro homem. Logo, que a compreensão hermenêutica exige a substituição do modelo clássico da pura presença da coisa pelo da sua percepção narrativa e constante interpretação.

Neste sentido, a hermenêutica gadameriana da historicidade do compreender revela, na raiz de toda a reflexividade hermenêutica, algo que a tradição da filosofia reflexiva – para a qual não existia a questão do texto ou mesmo a da condição linguageira de todo o entendimento humano – não pôde pensar: a relação do Ser ou da Verdade com a problemática da existência concreta, da história, da escrita e da interpretação. Dito de outro modo, é a pertença a uma tradição e horizonte histórico que determina a condição verdadeiramente simbólica de toda a compreensão humana.

O ideal de uma *fusão de horizontes*, enquanto modelo da inteligência hermenêutica, é pois um ideal crítico do modelo da consciência reflexiva moderna e do seu voto de uma compreensão neutra e exacta. Ele procura devolver, hoje ao sujeito, que compreende, a verdadeira dimensão da sua distância, indicando-lhe o caminho da relação ao outro como única via de superar a usura narcísica da verdade e, com ela, de evitar a conversão ideológica do pensar. No consenso ou "fusão" alcançado, ou ainda sempre por alcançar, exprime-se então toda uma nova maneira de compreender, que não representa, já e apenas a verdade de um ou de outro mas, pelo contrário, uma síntese aberta a novas glosas e comentários. Isto quer dizer que verdade hermenêutica não é subjectiva mas intersubjectiva, exige reconhecimento e está sempre ligada à condição de perspectiva do ser humano. Ela é a referência a um sentido excessivo que, desenhando-se para além do tempo em que é narrado, se repete nos diferentes horizontes da sua compreensão como símbolo de um envio, já sempre recebido, mas nunca totalizado.

Em conclusão, na perspectiva de Gadamer, a ideia de fusão de horizontes – conduzida deste modo pelo processo dialéctico da palavra – visa revelar-nos toda a diferença que existe entre uma compreensão hermenêutica e uma compreensão totalitária. A objectividade hermenêutica é inseparável das categorias da comunicação e da implicação no sentido e sabe que o encontro ou fusão de horizontes distintos não é nunca equivalente ao fenómeno da mediação total. Sempre acontecerá em todo o processo de interpretação, diz-nos o filósofo, que a linha de sentido que se revela no decurso da leitura acaba necessariamente

numa indeterminação aberta. O leitor pode e deve reconhecer que gerações futuras compreenderão de um modo novo o que ele leu neste texto. O âmbito da Hermenêutica não é homogêneo nem tão pouco regulável *a priori*. É, pelo contrário, percorrido por interpretações diferentes e, por vezes, até concorrentes. No entanto, a interpretação, que se sabe finita, reconhece que ou se abre a outras interpretações ou não faz mais sentido. É porque não pode haver um saber absoluto do todo da história e dos textos, que dão testemunho do sentido do existir, que não podemos renunciar à forma de aproximação característica do entrelaçamento ou *fusão de horizontes*.

Bibliografia: H.- G. GADAMER, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode-1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1986.; IDEM., *Gesammelte Werke, 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode- 2. Ergänzungen. Register*, Tübingen, Mohr, 1986.M. L. PORTOCARRERO SILVA, *O Preconceito em Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Lisboa, FCG/ JNICT, 1995; IDEM., «Da fusão de horizontes ao conflito das interpretações: a hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur» in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 1, nº1 (1992), pp. 127- 153.

◆ Hermenêutica (2010)

Palavra que aparece, pela primeira vez, no séc. XVII, como título do livro de J.C. Dannhauer: *Hermenêutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. No entanto, as suas formas semânticas preliminares, o verbo *hermeneuein* e os seus derivados, os substantivos *hermeneús* e *hermeneia* cobrem na língua grega um âmbito muito extenso. A expressão "hermenêutica", diz-nos Heidegger, deriva do verbo grego *hermeneuein*. Este refere-se, por sua vez, ao substantivo *hermeneus*, que poderá ser aproximado sem o rigor da ciência, do nome do deus Hermes. Hermes era o mensageiro dos Deuses; anunciava o destino. *Hermeneuein* significava a revelação que levava, aquele que estivesse em condições de ouvir uma mensagem, ao conhecimento. Este tipo de revelação tornava-se, em seguida, exegese de aquilo que foi dito pelos poetas que, segundo as palavras de Sócrates no diálogo *Ion* de Platão, são os mensageiros dos Deuses.

De acordo ainda com G. Ebeling, representante da Hermenêutica evangélica contemporânea, a origem etimológica de *hermeneuo* e dos seus derivados é duvidosa, mas enraíza no significado de falar, dizer. O vocábulo tem três orientações de sentido: afirmar (exprimir), interpretar (explicitar) e traduzir (servir de intérprete). Uma linha comum se expressa neles: a ideia de que algo, não totalmente claro, deve ser tornado inteligível, isto é, de que devemos conseguir que ele seja entendido. A própria ideia segundo a qual a linguagem é já *hermeneia* originária do real ou *interpretatio* nasce no mundo grego com a obra *Organon* de Aristóteles, onde numa das partes, *Peri Hermeneias* (De Interpretatione), se discutem os diferentes modos do falar.

A palavra hermenêutica cobre, pois, já desde o mundo grego vários níveis de reflexão. Designa, fundamentalmente uma *technè* (e não uma ciência), a arte de interpretar e apropriar o sentido dos grandes textos – que fundavam, pela sua dimensão simbólica e normativa uma determinada comunidade humana – ou ainda a arte de compreender o significado latente e obscuro de mensagens que reclamavam ser entendidas. A palavra indicava, aliás, o lugar-comum da formação do homem culto greco-romano e medieval. Representava uma forma da compreensão ou experiência humana do sentido que dizia respeito à praxis da orientação no mundo ou melhor à formação da nossa capacidade de escolha por um conjunto de valores, de costumes, de usos, e crenças tradições, mediados por tradições.

Interpretavam-se, assim os textos, clássico, bíblico e jurídico, por motivos de orientação num mundo estruturado pela linguagem narrativa e vivido em comunidade. A temática hermenêutica adquire, aliás, relevância, neste seu primeiro período não teórico nem filosófico, em momentos de crise da tradição, nomeadamente aquando: da campanha platónica contra os deuses dos mitos e dos poetas a favor do deus divino dos filósofos; da reconciliação da herança de Homero com o mundo helenístico; da polémica entre a "allegorese" helenística e a interpretação histórica, própria do âmbito judaico cristão; do conflito entre as escolas de Antioquia e Alexandria quanto à interpretação literal ou simbólica e alegórica; da necessidade que a concepção latina do mundo teve de apropriar e traduzir o que era importante na cultura grega; dos esforços feitos pelo direito romano para transmitir ao Ocidente a poesia e a filosofia gregas, tal como a palavra da Sagrada Escritura; do impulso da Reforma para interpretar a Bíblia por si mesma.

Até ao séc. XIX, a Hermenêutica desenvolveu-se como disciplina auxiliar das ciências que se orientavam, de forma normativa, para os antigos clássicos e para a Bíblia. Logo, significou apenas o processo de tornar o mundo da praxis compreensível por meio da palavra viva, e nunca significou uma qualquer forma de ciência ou saber no qual se expressasse uma razão conceptual rigorosa. Até aos séculos XVIII e XIX, lembra-nos mesmo Gadamer, a Hermenêutica desenvolvida mais como uma arte do que como uma ciência, estava primordialmente ligada às artes práticas, que tornam possível a conduta básica do existir no mundo, como a Gramática, a Retórica e a Dialéctica. Pertencia ao âmbito da *scientia practica*. Designava uma capacidade natural do homem, a capacidade para ser e se compreender nas relações plenamente significativas com os outros homens. Era a arte de compreender os outros e de com eles se entender pela palavra. Partilhava com a Retórica o processo de tornar compreensível pela palavra viva que interliga, mas não subsume, fosse esta representada pelo diálogo vivo ou pelos grandes textos e narrações que fundam, pela sua transmissão de ideais, uma determinada pertença vivida em comunidade.

Momento decisivo desta Hermenêutica não filosófica nem teórica, marcada pelo efeito da palavra na vida humana, nomeadamente da palavra bíblica, foi a Reforma Protestante e sua defesa do primado do texto contra os ataques da Contra-Reforma. Surge, neste momento, a primeira forma significativa da Hermenêutica que não é ainda filosófica. Marca-a não a preocupação metodológica com o texto mas a necessidade de explicitar a efectividade de uma palavra, que deve atingir quem nela crê, levando a uma acção e a uma conversão de vida. A palavra bíblica é letra morta, pensava Lutero, se não for experimentada como um incitamento a uma metamorfose ou transformação espiritual. Para este teólogo, fundador do movimento da Reforma, a palavra da Bíblia não pode ser letra morta. Espera uma resposta, isto é, orienta-se para uma apropriação pessoal do crente.

É na verdade, no contexto polémico da Reforma Protestante e da sua defesa da legibilidade do texto bíblico, contra o princípio de autoridade da tradição católica tarefa em que coincidem na altura Hermenêutica e Retórica que a Hermenêutica alcança, com Mathias Flacius Illyricus, a sua primeira configuração importante. Impõe-se numa época em que se simultaneamente surge a invenção da imprensa e a enorme difusão da leitura e da escrita, justamente como o modelo de uma leitura implicada, isto é, feita pela necessidade que o crente tinha de se compreender a si mesmo à luz do texto. A Hermenêutica integra-se, nesta altura, no contexto humanista mais amplo de retorno aos clássicos como reacção contra o estilo de ensino da escolástica e contra seu apoio nas autoridades eclesiásticas. Ela pressupõe um conceito de verdade que nada tem de metódico ou desinteressado, pois parte de uma pré-compreensão e está por sua vez relacionada com o efeito praxiológico da palavra e com o problema existencial da orientação do homem no mundo.

A ideia de fundo de toda esta Hermenêutica protestante que se desenvolve em clima humanista e que vai desaparecer com o Romantismo é a seguinte: o homem é um ser capaz de ser tocado e modificado pelo poder e efeito de palavra. Logo, os textos contêm a verdade sobre as coisas: uma verdade que não implica certeza nem verificação pois é, antes de mais nada, linguagem, abertura, isto é, uma proposta fundamental de sentido que só chega realmente a acontecer, se é apropriada por alguém que na sua leitura ou interpretação saiba fazer sentido.

A partir do séc. XIX, com F. Schleiermacher (1769-1834), a Hermenêutica adquire toda uma nova dimensão, filosófica e epistemológica que a desliga,

enquanto teoria universal da compreensão e interpretação, de todos os momentos praxiológicos e normativos da hermenêutica anterior. Preocupado em defender com a sua teoria hermenêutica o carácter científico da teologia e formado filosoficamente no modelo moderno do conhecimento transcendental, Schleiermacher, romântico, coloca o centro de gravidade da Hermenêutica na análise da operação gnosiológica comum a toda a interpretação. É o conteúdo cognitivo do discurso e não o seu efeito existencial ou mesmo uma qualquer análise dos seus signos, o único objecto da interpretação que, onde quer que se exerça nos âmbitos bíblico, jurídico ou filológico procura sempre vencer um mal-entendido. Este é, na opinião de Schleiermacher, provocado pela compreensão da linguagem, na medida em que ela é a expressão de um pensamento individual. Conciliada com a lógica e metodologia da ciência e com o seu problema fundamental o do conhecimento a hermenêutica torna-se agora universal, isto é unifica as várias práticas de interpretação até então existentes, por meio de uma reflexão sobre o tipo de acto cognitivo (a compreensão) implicado na interpretação dos textos .

É a apropriação romântica do modelo moderno da subjectividade transcendental que permite a Schleiermacher afastar a Hermenêutica do seu local originário – a transmissão de práticas comunicativas que possibilitam a convivência dos seres humanos – e descobrir a operação comum a toda a actividade de interpretação. O filósofo identifica-a como a compreensão do outro que se exprime linguisticamente e que, por essa mesma razão, provoca a tensão entre pensamento individual e linguagem comum, gerando a incompreensão e o mal-entendido (agora universais). À Hermenêutica, como arte de evitar o mal-entendido, interessa fundamentalmente meditar a estranha relação que existe entre falar e pensar. A sua principal tarefa reside numa reflexão sobre as condições que permitem ultrapassar o mal-entendido em ordem a poder compreender o outro, que se exprime no texto, melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. Com a sua célebre introdução de uma interpretação psicológica, necessária para completar a interpretação gramatical tradicional, Schleiermacher desloca o verbo interior do texto para o âmbito meramente psicológico do seu criador, consagrando a ideia de que compreender um texto é reconstruir a intenção mental do seu autor.

Esta interpretação psicológica, apoiada na teoria romântica da criação inconsciente do génio, passou a ser depois de Schleiermacher a base teórica cada vez mais relevante das ciências do espírito. Com W. Dilthey (1833-1911) o autor do pacto entre Hermenêutica e ciências do espírito são os problemas lógicos e gnosiológicos, relativos à fundamentação do conhecimento histórico o núcleo de uma Hermenêutica, que tem como principal tarefa o conhecimento e descrição das leis da vida espiritual, que constituem o fundamento comum das diferentes ciências humanas. Profundamente preocupado com a complexa questão da objectividade do historicamente condicionado, Dilthey, representante da consciência histórica e das filosofias da vida, recusa a lógica explicativa das ciências da natureza como via de acesso ao mundo histórico. Não quer, no entanto, cair no relativismo histórico. Parte assim da relação essencial entre *vida humana, expressão e sua significação*, afirmando a dimensão compreensiva ou hermenêutica desta relação. Compreende-se o homem, explica-se a natureza – tal é a célebre oposição que marca o desenvolvimento da sua Hermenêutica. O mundo histórico escapa pela sua estrutura semântica à categoria do dado. Nele a ideia de sinal e sentido (nexo estruturado) como que faz parte da própria natureza da coisa. O mundo do espírito é o mundo vivido, algo que se revela

indirectamente, isto é, apenas por meio dos seus sinais (textos, obras) ou exteriorizações, que desde logo nos remetem para um todo global de sentido. Este ultrapassa qualquer modelo explicativo. Daí a necessidade de uma Hermenêutica que, procurando chegar ao conjunto da vida psíquica, se transforme no modelo metodológico apropriado para as ciências humanas.

A Hermenêutica transforma-se assim na teoria universal da compreensão e interpretação das objectivações significativas da vida histórica. O seu núcleo fundamental reside agora na possibilidade que tem a consciência histórica de reconstruir, a partir das significações da vida fixadas de modo duradouro, a intenção e as circunstâncias originárias do autor. Interpretar é, na linha de Schleiermacher, reconstruir uma construção cuja chave deve ser procurada na intenção do autor.

Será com M. Heidegger que virá a ser ultrapassada esta orientação epistemológica da Hermenêutica diltheyana da vida. Interessado, como Dilthey, na temática da história e da historicidade da vida, Heidegger escreve uma obra, *Ser e Tempo* (1927), onde a compreensão hermenêutica aparece ligada à exigência urgente de uma reposição da questão do sentido do ser. É que Heidegger sabe que a questão da historicidade é hermenêutica, porque abriga em si uma outra questão de fundo: o mistério da temporalidade. E este não é um problema gnosiológico qualquer, mas algo que diz essencialmente respeito ao modo de ser desse *ser-aí* que é o humano. Esta é uma questão fundamental esquecida pela tradição e que implica antes de mais toda uma nova ideia de fundamentação.

Com Heidegger, a Hermenêutica alcança todo um novo sentido. Deixa definitivamente o registo psicológico e epistemológico e converte-se na questão ontológica central do filosofar. A novidade de Heidegger reside justamente nesta descoberta do problema metafísico e hermenêutico implicado na questão da historicidade, sempre esquecida por toda a tradição e que não pode determinar-se mais por privação a partir de uma ideia de ser absoluto ou eterno. Exige para ser tratada uma "hermenêutica da facticidade" do existir, isto é, uma analítica da própria essência finita do existir humano.

O fio condutor desta nova concepção de hermenêutica, para a qual a compreensão é, antes de mais, o modo próprio de ser do humano, é o seguinte: a problemática da finitude ou historicidade do existir, levada a sério, obriga a pensar o humano como a ambiguidade fundamental da experiência do limite (mortalidade) e simultaneamente de uma exigência de abertura incondicional que se expressa na própria interrogação que todo o homem faz sobre o sentido do ser. Isto significa que a experiência da temporalidade radical é a experiência do ser ou do sentido, uma experiência hermenêutica de contraste, que resiste ao tradicional modelo da objectividade (a que Dilthey ficara ainda ligado).

A analítica da existencialidade da existência deve assim revelar a textura ontológica e hermenêutica do modo de ser finito do existir descobrindo, desde logo, a sua fundamental pertença a uma situação no mundo. O *Dasein*, porque é temporal, é *hermeneia originária*. Não se concebe mais como um sujeito transcendental e desenraizado. Toma consciência de si como *sentimento da situação*, que implica toda uma prévia compreensão a partir da qual surge a *compreensão*, não como comportamento teórico e desinteressado, mas como a revelação de um saber e poder ser já sempre exercidos e do que há ainda por exercer. À compreensão enquanto "projecto lançado" pertence a possibilidade de se explicitar, *interpretando* ou configurando tal ou tal núcleo de possibilidades. Surge assim a *interpretação* como uma explicitação ou apropriação da compreensão que só é possível sobre o pano de fundo do futuro e da totalidade

compreendida previamente. A interpretação explícita agora o que já foi previamente entendido, desenhando-se assim o círculo da compreensão e da interpretação, que corresponde à natureza temporal e antecipadora do existir. Ela é a primeira forma de articulação do estar no mundo. Parte sempre de pressupostos (de todo o previamente visto e compreendido pelo sentimento da situação) e nunca de um qualquer grau zero. Corresponde a uma forma não predicativa de articulação – o horizonte do sentido – relativamente à qual a lógica predicativa clássica aparece como derivada e pobre.

Para Heidegger, só depois da revelação das coisas o homem finito pode falar sobre elas e o círculo da compreensão e da interpretação assinala o lugar originário do *des-velamento* e da articulação originariamente pré-predicativa. Daí a distinção que o autor estabelece em *Ser e Tempo* entre *enunciado* e *discurso*. Tal distinção visa revelar como a compreensão, que sempre se exprime no discurso (um existencial tão originário como o *sentimento da situação, a compreensão e a interpretação*), ultrapassa a redução clássica do dizer ao enunciar. O âmbito hermenêutico do dizer, do enunciar e do comunicar tem agora raízes ontológicas profundas, que desmontam a redução psicológica da hermenêutica moderna e abrem à Hermenêutica todo um novo e importante horizonte.

É neste novo contexto marcado pelo primado da questão ontológica da temporalidade do existir que se situa H.-G. Gadamer com a sua conhecida obra *Verdade e Método. Elementos de uma Hermenêutica Filosófica*. Assumindo como decisiva a herança de Heidegger, com quem diz ter aprendido o essencial, o filósofo de Heidelberg retoma a problemática hermenêutica das ciências do espírito, interrogando-se sobre as consequências que decorrem para esta temática do facto de Heidegger ter derivado a estrutura de antecipação da compreensão da temporalidade do existir. O objectivo é mostrar que à Hermenêutica não interessam tanto os métodos ou os princípios de interpretação, que intervêm no mundo do espírito, mas fundamentalmente esclarecer o fenómeno ontológico da compreensão que caracteriza, desde *Ser e Tempo*, o modo de ser do existir

De acordo com Gadamer, a Hermenêutica de Dilthey pressupunha já algo que este autor não soube tratar e que hoje, depois de Heidegger, se revela como o verdadeiro núcleo suscitador de toda a compreensão. É o facto de a existência humana não se limitar a um puro estar dado mas ser em si mesma temporalidade, distância de si a si, questão, linguagem, que suscita no mundo o problema da compreensão. Ser compreensão e não puro *bios* instintivo, tal é a essência do único ser que é historicidade, abertura, isto é, um ser para o qual ser é compreender. A compreensão, modo de ser do humano, manifesta-se então, de forma originária, como um acontecer de sentido no qual todo o existir de rosto humano se encontra já sempre mergulhado, mesmo sem disso ter consciência, para o qual contribui com a sua apropriação ou interpretação particular e cujas raízes remontam ao próprio fenómeno da tradição (transmissão).

À hermenêutica cabe então, e antes de mais, examinar as condições em que acontece o fenómeno da compreensão. Na análise destas condições *Verdade e Método* recusa o moderno primado do método, que considera derivado, desenvolvendo, pelo contrário, a estrutura de antecipação de todo o compreender como o núcleo de uma pertença a costumes, a pressupostos, e a usos linguísticos, que não podem ser esquecidos, pois determinam sempre modo hermenêutico de ser do humano. A compreensão, afirma o autor, não pode pensar-se como uma acção da subjectividade mas como um processo no seio do próprio acontecer da tradição. Toda a interpretação, se desenvolve no âmbito do acontecer da linguagem ou transmissão, parte de pressupostos que marcam o enraizamento do

sujeito num mundo já sempre dito ou significado. Logo, "só o reconhecimento do carácter essencialmente marcado por preconceitos de toda a compreensão confere ao problema hermenêutico a sua real agudeza". O modelo da hermenêutica é agora o do diálogo implicado, suscitado pelo modo como as questões do texto põem em jogo os pressupostos e motivações de cada intérprete. A tradição, identificada pelo autor como o conjunto de preconceitos, não subjectivos, que orientam a interpretação, funciona aqui de um modo decisivo, mas não dogmático, como o horizonte que permite a suscitação de novas questões e dos problemas em aberto desenhados pelo texto. Constitui-se como um acontecer ou processo histórico, a partir do modelo dialógico da fusão ou entrelaçamento de horizontes.

Compreender é agora traduzir e questionar o processo de transmissão espiritual que constitui a humanidade do humano (baseada em textos, símbolos, obras de arte), de acordo com uma lógica dialéctica a que o autor chama apropriação ou aplicação. Interpretar não é já reconstruir ou coincidir, chegar apenas à dimensão cognitiva do dito, como pensava a hermenêutica romântica, mas compreender-se a si mesmo à luz do texto, isto é, traduzir para o horizonte do presente o sentido das questões a que responde o texto e responder-lhes com os conceitos do presente. Só interpretamos um texto ou obra de arte, se ele ainda nos diz algo hoje isto é se ajuda a configuração do nosso próprio presente. De outro modo nem sequer o interpretamos. Na raiz da compreensão hermenêutica está uma exigência ética de auto -formação, suscitada pelo facto de o homem ser um ser finito, de existir a partir de uma pertença a tradições e, ainda, pelo facto de ser uma capacidade fundamental de questionamento. Tal é a grande novidade da hermenêutica de H.-G. Gadamer, cujos temas centrais são os conceitos de efeito histórico, preconceito, fusão de horizontes, diálogo e jogo .

Com P. Ricoeur, a Hermenêutica entra numa nova fase, mais crítica, dada a importância que este autor atribui ao fenómeno da linguagem e ao seu tratamento específico pelas chamadas ciências da linguagem. Herdeiro da mudança introduzida por Heidegger e Gadamer, Ricoeur propõe à hermenêutica tradicional – que considera partir de uma atitude de confiança, ainda não fundada – uma via longa, isto é, todo o chamado desvio pelos signos em que se manifesta o acto característico de existir ou compreensão. Temas fundamentais desta sua nova atitude são as noções de conflito (hermenêutico), explicação, símbolo, hermenêutica da confiança e hermenêutica da suspeita.

Bibliografia: H- G. GADAMER, *Gesammelte Werke 1.Hermeneutik 1 Wahrheit und Methode- 1.Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1986; IDEM., *Gesammelte Werke 2 Hermeneutik 2 . Ergänzungen. Register*, Tübingen, Mohr, 1986. K. O. APEL, «Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte» , in *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 1955, pp.142- 149; E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, trad. Barcelona, Herder, 1972.; G. EBELING, "Hermeneutik" in *Religion in Geshichte und Gegenwart*, 3 Bde, 1959, pp.242-262; J., GREISCH, L., *âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf,1985; J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993; O., MARQUARD, « Frage nach der Frage auf die die Hermeneutik Antwort ist», in *Philosophisches Jahrbuch*, 1981, pp. 1-19.

◆ Hermenêutica da confiança (2010)

Expressão criada por P. Ricoeur para designar a atitude existencial que está simultaneamente na base: a) de toda a hermenêutica, que se desenvolveu na

tradição, como *ars interpretandi*; b) daquela que aparece no séc. XIX como compreensão da vida que se exprime através dos seus sinais (obras, textos significativos); c) da concepção heideggeriana de interpretação concebida como modo específico de ser do existir.

Estas três acepções da hermenêutica caracterizam-se pelo facto de partirem de uma atitude de confiança, ou boa vontade, isto é, pelo facto de acreditarem fundamentalmente no poder revelador da palavra. Trata-se, nos três casos, de uma interpretação que pressupõe a ideia de que existe uma verdade da linguagem, que deve ser explicitada, uma vez que a função do símbolo é sempre a de apresentação, e nunca a de dissimulação – aquela que com Nietzsche e Freud e Marx deu origem a uma hermenêutica da suspeita, ou redução de ilusões.

Para Ricoeur o modelo típico desta hermenêutica da confiança ou interpretação pela palavra é o da fenomenologia da religião, para a qual existe inegavelmente uma verdade dos símbolos que só o trabalho da interpretação permite revelar. Neste contexto de plena confiança na linguagem, esta aparece fundamentalmente ligada a algo que a transcende e, que no entanto, apenas se diz por meio do duplo sentido simbólico. O pano de fundo deste tipo de hermenêutica é o seguinte: o homem é um ser capaz de ser tocado pela palavra significativa. Precisa de crer para compreender e de compreender para crer. Logo, compreender é, em primeiro lugar, aceitar o desafio do texto, poder ser interpelado pela sua palavra para, finalmente, clarificar o seu sentido. A confiança básica do homem na linguagem e no seu poder revelador é o verdadeiro ponto de partida deste tipo de hermenêutica, que adopta assim uma atitude participativa e compreensiva, isto é, não redutora.

Neste contexto de plena adesão à linguagem, compreender é não só recolher o sentido do *objecto* visado pelo poder analógico do símbolo, mas também entender o sentido como uma mensagem que nos é dirigida à maneira de um repto. Acredita-se que a linguagem que suporta os símbolos é menos falada pelos homens do que falada aos homens e que estes nasceram no seio da linguagem, no meio da luz do *logos* que ilumina todo o homem que chega ao mundo. A verdadeira luz é para o homem a luz da palavra.

Este tipo de hermenêutica da confiança ou interpretação pela palavra pressupõe ainda, e em última análise, toda uma dimensão ontológica do existir que descobre o homem como antecipação da plenitude e possibilidade de ser. A tónica é posta no futuro, numa poética dos possíveis, que tem o seu núcleo na formação pelo poder poético e dialógico da palavra. Deste modo se exclui qualquer redução do que para o homem faz sentido a um originário de natureza energética e económica, absolutamente necessário e dissimulado.

Pelo contrário, o movimento é aqui o de abertura, de ultrapassagem das particularidades próprias, por meio de uma formação pelas figurações já realizadas da vida (textos, obras de arte, monumentos) e pela apropriação hermenêutica do seu sentido actual. Para esta concepção o que é originário não está dado à partida mas forma-se pelo próprio movimento da interpretação.

Poder ser interpelado ou interpretado pela palavra do outro, pelos textos ou pelas diferentes figurações da vida, tal é o grande pressuposto desta atitude que pensa o homem como uma abertura inefável, isto é, como uma estrutura fundamentalmente relacional, crente e interrogadora. O desejo de ser interpelado é, pois, neste contexto, o grande motor da interpretação. Esta, fundamentalmente preocupada com o objecto intencional do texto, pressupõe ainda a ideia de que as coisas só interpelam realmente o humano e lhe chegam por meio da lógica dialéctica dos possíveis configurados pela obra da palavra. Interpretar é participar,

jogar, sendo jogado, o jogo do sentido que, à medida que ganha tempo, ganha contornos novos.

Bibliografia: P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969; ID., *De L'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965; P. L., BOURGEOIS, *Extension of Ricoeur's Hermeneutic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975; T., NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance selon P. Ricoeur*, Paris, Lethielleux, 1984; A. DUMAS, «Savoir, croyance, foi» in MADISON, G. B. (ed) *Sens et existence. En hommage à P. Ricoeur*, Paris, 1975, pp.160-169.

◆ Hermenêutica da suspeita (2010)

À interpretação como restauração e confiança no sentido opõe-se, desde Nietzsche e Freud, a ideia de interpretação concebida como desmistificação e redução de ilusões da consciência. O impacto desta ideia crítica na cultura e filosofia ocidentais obriga, segundo P. Ricoeur, a repensar o sentido da própria Hermenêutica. Com efeito, com Nietzsche, Freud e Marx a atitude de crítica e suspeita contra a Filosofia e cultura tradicionais, baseadas na inocência do *Cogito*, aparece ligada à temática da interpretação como dissolução das grandes ilusões da consciência humana.

Pela primeira vez, o conceito de interpretação surge ligado a uma atitude de suspeita relativamente à linguagem falada pelos homens e falada aos homens. A interpretação é fundamentalmente uma desconstrução. Remete para uma problemática nova que já nada tem a ver com o tradicional problema do mal-entendido ou mesmo com o do erro concebido em sentido epistemológico. Nem tão pouco tem a ver com a problemática da mentira em sentido moral; tem pelo contrário com a temática da ilusão, do desvio e da máscara, como modo possível de ser do existir humano.

O conceito de interpretação alcança, neste sentido, toda uma nova extensão. O seu novo núcleo é a relação entre consciência e ilusão. Assim sendo, o objecto da interpretação já não é apenas uma escrita ou texto que se oferecem à compreensão, mas todo o conjunto de signos capazes de serem considerados como um texto a decifrar, dado o seu duplo sentido. Tais signos podem ser constituídos por um sonho, um sistema nevrótico, um rito, um mito, uma obra de arte ou pela própria crença. Quer isto dizer: a ideia de texto aparece agora desligada da ideia de escrita. Freud, nomeadamente, fala da narrativa do sonho como de um texto inteligível ao qual a interpretação substitui um outro mais inteligível. Também para Nietzsche a interpretação não tem já que ver com a intencionalidade da linguagem mas sim com a tarefa de uma destruição de todos os ídolos da consciência falsa.

Depois de Freud, Nietzsche e Marx instala-se no Ocidente a dúvida quanto à consciência. Suspeita-se radicalmente da ideia tradicional segundo a qual o sentido e a consciência do sentido podem coincidir. Procurar o sentido não é já soletrar a consciência do sentido mas, implica, pelo contrário, todo um desfazer das cifras com que a consciência – agora uma instância epidérmica e derivada – tem envolvido a realidade. Para os três, a própria consciência não é o que acredita ser. Na sua base existe algo latente – o psiquismo inconsciente, a vontade de poder, o ser social – que deve ser decifrado e revelado por detrás de todas as manhas do sentido consciente. Uma nova relação entre o que é patente e o que está latente estrutura agora a consciência e todo o conjunto das suas manifestações simbólicas. A dimensão manifesta do sentido simula sempre algo de mais profundo que deve ser interpretado justamente a partir das suas traças ou expressões.

A genealogia da moral no sentido de Nietzsche, a teoria marxista das ideologias e a teoria freudiana dos ideais e ilusões são "três processos convergentes de retirar as máscaras que criam, com e contra os preconceitos da época, uma ciência mediata do sentido irreduzível à consciência imediata deste. A suspeita quanto às ilusões da consciência é agora o motor verdadeiro de toda a interpretação, que não pode já entender-se como uma recepção do sentido. Pelo contrário, face à ilusão, à função fabuladora da consciência, a hermenêutica, que arranca as máscaras, exige a rude disciplina da necessidade. Contesta-se

radicalmente a expectativa ou confiança no núcleo poético da linguagem, própria da hermenêutica que acredita na dimensão intencional dos símbolos. À interpretação cabe agora apenas destruir máscaras e disfarces para chegar a um originário não linguístico, nem *poiético*, que no entanto quer ser dito e nada é sem a linguagem, apesar de se disfarçar. O desejo nada é sem as expressões em que se diz, de modo disfarçado, e em que pode ser lido. Tal é o princípio da interpretação psicanalítica dos sonhos.

A Hermenêutica aparece assim como uma área nada pacífica. Muito pelo contrário, ela mostra ser percorrida por linhas divergentes e até rivais. Para Ricoeur, é este um dos principais méritos da hermenêutica da suspeita: fazer-nos tomar consciência que não existe uma hermenêutica universal; que não existe um código universal para a interpretação, apenas linhas divergentes e até opostas. E que esta tensão é a própria condição da significação linguística e da interpretação e a expressão mais verídica da nossa modernidade. Oscilamos hoje entre a vontade de escuta e a vontade de suspeita, entre o voto de rigor e o voto de obediência. Mas, como nos diz o filósofo "talvez o iconoclasmo mais extremo pertença à restauração do sentido".

A Hermenêutica da suspeita alarga o horizonte da hermenêutica da confiança, permitindo-lhe passar de uma confiança ingênua a uma confiança fundamentalmente crítica. Para Ricoeur esta atitude de suspeita é valiosa em si pelo seu voto de rigor, pela noção de símbolo que pressupõe e pelo modo como obriga a Hermenêutica a apropriar a temática do conflito das interpretações. Mas deve ser integrada pela hermenêutica da confiança pois, enquanto atitude de pura suspeita, é niilista, e não leva a lado algum. O seu valor reside no modo como nos obriga a solidificar uma confiança que atravessou já a prova da dúvida e como nos conduz ao exercício do reconhecimento.

Bibliografia: P. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969; ID., *De L'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965; P.L. BOURGEOIS, *Extension of Ricoeur's Hermeneutic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975; F. DOSSE, P.RICOEUR, *Le sens d'une Vie*, Paris, La Découverte, 1997.

◆ Identidade Narrativa (2013)

Conceito que aparece pela primeira vez no terceiro volume da obra *Temps et récit*² de P.Ricoeur para designar simultaneamente: a) o resultado da referência cruzada da ficção literária e da historiografia na mediação da temporalidade humana; b) o tipo de identidade que o sujeito humano alcança por meio da função narrativa.

Recusando desde a época da via longa da Hermenêutica o acesso imediato do eu finito a si próprio, Ricoeur desenvolverá a tese segundo a qual conhecer-se a si mesmo é interpretar-se, nomeadamente, à luz do duplo registo da narrativa histórica e de ficção. A estas duas formas de enredo dedicou o filósofo a obra *Temps et récit*, em três volumes, que parte duma singular reapropriação da *Poética* de Aristóteles e desenvolve as grandes implicações ontológicas da ficção poética para a compreensão do tempo vivido, enquanto espaço de experiência de todo o agir humano.

² P.RICOEUR, *Temps et récit*, I.Paris, Seuil, 1983; *Temps et récit*, II.La configuration dans le récit de fiction, Paris, Seuil, 1984; *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985.

É o agir, a praxis finita do ser humano o grande motivo de toda a meditação filosófica de P. Ricoeur que reconhece que a filosofia se dedicou durante muito tempo aos problemas do conhecimento e da percepção, deixando de lado temas como os da interação e do reconhecimento. Os modelos explicativos e subsuntivos das filosofias da ciência não são adequados para pensar a ética e a praxis, núcleo do homem em relação, pois aqui a temporalidade e a intencionalidade põem em causa o habitual modelo causa-efeito.

É, segundo Ricoeur a narrativa, enquanto *mimesis praxeos*, feita por meio de um *muthos*, e poder esquematizador das peripécias temporais da vida humana que, de outro modo, seriam meros incidentes descosidos, o que nos permite dar todo o relevo à ideia diltheyana segundo a qual as ciências humanas se distinguem das naturais pela relação interna entre vida e significação. Ou seja pelo facto de o seu dado básico não ser como nas ciências da natureza um dado inerte mas antes um encadeamento significativo da vida singular. Para Ricoeur este nexó é narrativo, não é para ser repetido ou dominado, mas permite aplicar de forma hermenêutica à compreensão do seu leitor, conceitos, modelos e valores que se encontram na simbólica própria das narrativas históricas e de ficção. O resultado desta dupla leitura é o seguinte: a esquematização simbólica dos incidentes da praxis, a constituição dum terceiro tempo, o tempo narrativo, mediador entre tempo cósmico e tempo vivido e a atribuição de uma identidade específica, a identidade narrativa a um indivíduo ou mesmo a uma comunidade.

Procurando então, acima de tudo, ultrapassar o modelo substancialista e individualista tradicional do *Cogito*, para o poder pensar no seio da ação, Ricoeur pretende chegar depois de *Temps et Récit*, mais precisamente na obra *Soi-même comme un autre*³, a uma noção de pessoa que situada desde logo no seio da interação, sabe que apenas se conhece de forma mediata. Isto é, que apenas toma conhecimento de si por meio do modo como, nomeadamente, se auto designa perante um outro, pelo modo como age e ascreve a si as suas ações, pelo modo como é capaz de reunir e contar a história da sua vida, de ser responsável e imputável. Ora, este novo si mesmo agente e temporal não se reduz já a um mero *que*, pois não é uma coisa puramente pensante, nem uma coisa sobre a qual se fala; é antes o único ente capaz de se fazer próprio, de se reconhecer a si mesmo na mistura de permanência e não permanência que implica a sua história de vida, isto é de se fazer um *quem*.

O que é que isto quer dizer, poderá ser perguntado. Responder à questão *quem*, dizia já H. Arendt, exige que se conte a história de uma vida, pois é na história contada que podemos compreender o quem da ação. A identidade narrativa é com efeito, uma categoria prática, feita e conquistada na ação, o que significa que refere, antes de mais, o agente e o autor. A estes não se acede mais por meio da observação e da explicação, mas antes pela hermenêutica das suas obras, das suas ações e conversas ordinárias. Então só uma empírica do agir permite compreender o homem concreto, o que exige a mediação da simbólica, textual e narrativa da praxis, na linha da *mimesis praxeos* de Aristóteles. Responder à questão *quem* é então contar obrigatoriamente a história de uma vida. Daí toda a importância assumida pela narrativa na filosofia da pessoa de P. Ricoeur.

A esquematização narrativa do agir é muito diferente do modelo explicativo, leva tempo, requer a imaginação criadora— que opera ao nível do texto enquanto metáfora viva do real inter-humano— e exige ainda a interpretação, com toda a sua

³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990

lógica de uma apropriação que descentra o leitor do seu narcisismo imediato promovendo a catarse de que falava Aristóteles na *Poética*.

É partindo da identidade concordante e discordante da intriga que Ricoeur passa à identidade do personagem na narrativa para finalmente alcançar a identidade do si próprio reconfigurada pelo ato de leitura.

Para Ricoeur, lembremos, a narrativa começa por ser a mediação possível do tempo vivido, dado que a única hipótese de efetuar uma filosofia do tempo vivido, a raiz do agir, é partir do pressuposto de que existe entre a atividade de contar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental mas representa uma necessidade transcultural⁴. “O tempo só se torna humano na medida em que é articulado sob o modo narrativo e (...) a narrativa alcança a sua significação plena quando se torna uma condição da existência temporal”⁵. Tudo o que se desenrola no tempo pode, com efeito, ser contado e tornar-se motivo de uma narrativa, e reciprocamente tudo o que é contado situa-se necessariamente no tempo, leva tempo e desenrola-se de modo temporal. É pois no caráter temporal do ato de narrar que o filósofo se baseia para meditar a temporalidade do si próprio : já que não somos um ser atemporal, imediato e redutível à categoria do *Cogito imediato*; já que apenas somos por meio das nossas ações e testemunhos e existimos primeiro perdidos e disseminados, em múltiplas tarefas e atividades, só a história da nossa vida nos mostra o que realmente somos. Só uma vida examinada é inteiramente vivida, daí a narrativa fazer parte integrante da construção da minha identidade. Esta não se resume apenas ao que recebi em termos de herança biológica, a identidade *idem*, marcada pelo caráter e pelo *que eu herdo com o meu corpo, um genótipo ou o conjunto de traços imutáveis* que em qualquer pessoa se mantêm os mesmos ao longo do tempo.

Assim distingue Ricoeur dois sentidos da identidade : a identidade *idem* e a identidade *ipse* usadas, pela primeira vez, na obra *Soi-même comme un autre* com o propósito de explicitar o que realmente se mantêm como idêntico numa pessoa, ao longo do tempo, de tal modo que se possa dizer que há nela um núcleo de si mesmo, isto é, uma identidade apesar da distensão temporal. De acordo com o primeiro sentido, *idem*, idêntico, quer dizer o semelhante, logo o que não muda com o tempo e, de acordo com o segundo, *ipse*, identidade significa o próprio, o que se distingue do outro no sentido do estranho e não do diferente. Este segundo conceito de identidade, lembra-nos Ricoeur, tem uma relação muito especial com a permanência no tempo.

Explicitemo-nos então: para nos podermos referir a nós próprios dispomos de dois modelos de permanência temporal que podem ser nomeados pelas expressões emblemáticas seguintes: o caráter e a capacidade de mantermos as nossas promessas. São com efeito dois os núcleos do que se mantêm em nós ao longo do tempo: o carácter que diz respeito à identidade *idem*, *ao que eu herdo com o meu corpo, um genótipo ou o conjunto de traços imutáveis* que em qualquer pessoa se mantêm os mesmos no decurso do tempo. O caráter designa o conjunto de disposições duradouras pelas quais uma pessoa é reconhecida como a mesma. A estas disposições estáveis, que procedem de hábitos adquiridos, devemos acrescentar ainda o conjunto de identificações adquiridas mediante valores, normas, ideais, modelos e heróis, por meio dos quais a pessoa ou a comunidade se reconhece a si mesma.

⁴ IDEM., *ibidem* I p.85

⁵ IDEM., *ibidem*.

Assim a própria mesmidade, lembra-nos o filósofo, é um conceito de relação e uma relação de relações; tem diferentes sentidos que podemos enunciar do seguinte modo: o mais básico é a identidade numérica; isto é a identidade significa aqui unicidade e entende-se por confronto com a pluralidade. Um segundo sentido desta mesmidade diz respeito à semelhança extrema; o contrário desta conceção de identidade, como semelhança, seria a diferença; o terceiro tem a ver com uma similitude enfraquecida pela distância temporal, isto é, com a continuidade evolutiva que qualquer ente vivo experimenta ao longo do tempo: é o mesmo, apesar das transformações físicas que experimentou. O quarto sentido tem justamente a ver com a identidade como permanência no tempo e está intimamente relacionado com a busca de um invariante relacional dando-lhe a significação forte de permanência no tempo⁶.

Ora, existem como vimos, dois modelos diferentes para a permanência no tempo e um deles «não é redutível à determinação de um substrato (...), em suma, é uma forma de permanência no tempo que não se limita simplesmente ao esquema da categoria de substância»⁷.

Então, se o caráter é o conjunto de marcas distintivas que permitem voltar a identificar um indivíduo como sendo o mesmo, a outra forma de permanência que mantemos ao longo do tempo é a palavra comprometida, a tal ipseidade que Ricoeur define pela forma de reflexividade que caracteriza o traço ético mais notável da humanidade: «apesar de o meu desejo poder mudar, apesar de eu poder mudar de inclinação, eu mantereí a palavra»,⁸ o que significa: eu manter-me-ei. Existe, de facto, um modelo de permanência no tempo, (diz-nos o filósofo) diferente do caráter. É o da palavra mantida na fidelidade à palavra dada. Manter a palavra, de tal modo que o outro possa contar comigo, é uma característica única do ente humano e diz uma manutenção do si mesmo que não se deixa inscrever, como o caráter, na dimensão do qualquer coisa em geral, mas apenas na do *quem*⁹. Quer dizer que, ao contrário do caráter, esta identidade, expressa pela promessa, não exige qualquer suporte material, é uma outra forma de permanência no tempo que não implica que eu me mantenha sem mudanças ao longo do tempo. Pressupõe, ao contrário, «que eu enfrente os desafios suscitados pelas minhas crenças e sentimentos que continuamente mudam. Mas, apesar destas modificações, eu mantereí a minha palavra»¹⁰. Trata-se aqui de uma manutenção de si de raiz profundamente ética que inclui em si a alteridade; tal manutenção representa o advento da dimensão fiduciária que deve estar na raiz de todo o laço social e mostra-nos como a mesmidade (*idem*) e a ipseidade (*ipse*) podem deixar de coincidir. Manter a palavra pressupõe o outro diante de mim e revela uma constância que está muito longe de implicar que eu permaneça imutável ao longo do tempo.

Tal é, de facto, o significado da *ipseidade*: poder responder à confiança que o outro deposita em mim, reconhecer-me como alguém com que o outro pode contar, porque ajo de forma idêntica, ao longo do tempo e sou, por isso mesmo, capaz ainda de salvaguardar a instituição da linguagem¹¹. Isto é não sou trocintas, alguém que compromete a relação intersubjetiva e próprio sentido das

⁶ IDEM, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 143.

⁷ IDEM, *ibidem*.

⁸ IDEM, *ibidem*, p.149.

⁹ IDEM, *ibidem*, p. 148

¹⁰ IDEM, « Le soi digne d'estime et de respect », in Catherine Audard, *Le respect : de l'estime à la déférence : une question de limite*, Paris, ed. Autrement, 1993, p.89.

¹¹ IDEM, *op. cit.* p.149.

palavras. Assim a estabilidade do caráter é qualquer coisa de muito diferente da constância na amizade.

Neste sentido, mesmidade e ipseidade distinguem-se claramente: «a manutenção da palavra dada abre a porta a uma disjunção possível entre o si mesmo como o *quem* da questão «quem sou eu?» e o si mesmo como o *que* da questão «o que sou eu?». Ora, podemos dizer que esta distinção nunca apareceu no contexto da filosofia moderna, pois toda ela foi marcada pelo questionamento de D. Hume sobre a identidade. Para Hume identidade significava mesmidade, uma coisa que ele não encontrava de todo, quando se examinava a si mesmo¹². Com efeito como bom empirista que era, ele exigia para cada ideia uma impressão correspondente («deve existir a impressão que dá origem a cada ideia real» 89)¹³. Ora, acontecia que entrando de maneira mais intensa em si mesmo, ele encontrava apenas uma diversidade de experiências e nenhuma impressão invariável referente à expressão de um si. Logo, este último, pensava ele era uma ilusão gerada pela imaginação e mantida pela crença. Segundo Ricoeur, Hume procurava qualquer coisa que não podia encontrar, um *soi* que fosse apenas mesmidade, um *datum* desprovido de toda a ipseidade. Esqueceu a questão *quem* com a qual aparece a ipseidade, no exato momento em que desaparece a mesmidade. A réplica de Ricoeur a este discurso muito comum ou da pura mesmidade ou da pura alteridade é poético-narrativa e introduz a própria questão da alteridade no seio da constituição da ipseidade. A identidade própria da ipseidade é dinâmica e baseia-se numa estrutura temporal conforme ao modelo da composição narrativa. Inclui assim a mudança e a alteridade na coesão de uma vida.

A questão *quem* indiciadora da ipseidade é absolutamente central na filosofia ricoeuriana da pessoa remete aliás para uma série de questões que põem em jogo a filosofia da linguagem e a da ação, logo o outro, pois só alguém capaz de se designar a si mesmo como autor das suas enunciações, agente das suas ações, capaz de ser por elas imputável e ainda capaz de narrar a história da sua vida, pode reconhecer-se como ipseidade. Para Ricoeur é a pragmática do discurso que, pela primeira vez, introduz a questão da identidade, sem ainda nos dar contudo os dados que permitem distinguir entre mesmidade e ipseidade. É no entanto ela que nos permite desde logo perceber como a um locutor em primeira pessoa corresponde sempre um destinatário em segunda pessoa e ainda que, tal como eu, o outro pode designar-se como eu, quando fala. A própria expressão *como* implica já o reconhecimento do outro como igual a mim em direitos e deveres.

Por sua vez a pergunta : *quem age?* implica já a passagem do nível linguístico para o ético. Ela começou por ser analisada pela semântica da ação, feita pela filosofia analítica, mas nesta apenas contam as respostas relacionadas com a descrição das razões pelas quais uma ação foi realizada ou pelas quais uma ação tem sentido. Os debates característicos destes domínios de investigação analítica, semântica e pragmática, são bem conhecidos, lembra-nos Ricoeur. O que é aqui perguntado é se as razões para fazer algo são irreduzíveis às causas e se os motivos são capazes de influenciar as crenças e decisões, sem serem igualmente causas. Assim, a questão do agente parece desaparecer no decurso destas perguntas, particularmente se as ações são tratadas como tipos de acontecimento. No entanto, a questão quem volta a colocar-se neste âmbito

¹² IDEM, in Catherine Audard, *Le respect: de l'estime à la déférence : une question de limite*, p.89.

¹³ Cf. IDEM, *ibidem*

particular com o problema da ascrição suscitado por Strawson na sua obra *Individuals*.

Este tema, o da ascrição, diz respeito à atribuição de predicados específicos, os da ação, aos particulares de base que são as pessoas. A natureza deste tipo de atribuição surge desde logo na vida quotidiana, sempre que precisamos de perceber até que ponto está uma pessoa implicada num acontecimento que supõe a cooperação de vários outros agentes. Vejam-se os casos da explicação histórica e da investigação judicial. O laço entre ação e agente que aqui se perscruta levanta problemas que, em parte, são semelhante aos colocados pela auto- designação dos autores no ato de discurso e que em parte são novos.

O problema novo que aqui aparece, sem que a filosofia analítica o consiga resolver, é o seguinte: a tónica na ascrição é sempre colocada no poder ou capacidade que o processo de agir sempre sugere. Designar-se a si mesmo como agente é reconhecer a sua capacidade de agir e a ação não é um facto observável; é antes um poder que um agente pensa ser capaz de exercer com toda a confiança. Ricoeur fala aqui de atestação para exprimir a ideia que está na base da ação e que é a seguinte: «tenho confiança no meu poder de agir e creio que como eu tu podes». A ação não é um facto verificável, aparece por meio dos testemunhos que deixa e é a base de um conceito ético- jurídico de imputação. É então a identidade narrativa que constitui o laço indispensável entre a identidade de um sujeito agente e de um sujeito ético-jurídico pelo modo como toma em consideração a dimensão temporal do agir, como dá origem ao nascimento da dialética *idem* e *ipse* e como contribui para a clarificação da noção de identidade. Por outras palavras: as variações imaginativas provocadas pelo *topos* da identidade narrativa e sustentadas pelas experiências de pensamento enriquecidas pela literatura, permitem descrever toda uma gama de combinações entre a mesmidade e a ipseidade.

Por sua vez, a caracterização moral ou ética da ipseidade, que corresponde à avaliação das nossas ações, pode ser expressa pelos termos «estima de si» e «respeito por si». Existe um laço entre a capacidade de avaliação ética das nossas ações que visam a vida boa e a estima de si, tal como existe um laço entre o respeito por si e a avaliação moral destas mesmas ações submetidas à prova da universalização das máximas morais. Em conjunto, estima de si e respeito por si definem a dimensão ética ou moral da ipseidade; definem o sujeito humano como sujeito de imputação. Estima de si e respeito por si dizem-se de um sujeito capaz.

Além de que, tal como falar, agir e contar têm uma estrutura dialógica, também a avaliação ético- moral das nossas ações e de nós mesmos, enquanto agentes, implica uma correlação entre o si mesmo e o outro. Não posso expressar estima por mim sem atribuir ao outro a mesma possibilidade de se estimar a si como um sujeito capaz: tal como eu, tu podes designar-te como sujeito capaz. Também a reciprocidade parece ser uma parte constitutiva do sentimento de respeito. A promessa constitui justamente uma das expressões mais elevadas de quem é capaz de estima e respeito por si, na medida em que romper a sua promessa significa trair a sua capacidade de agir de acordo com os seus próprios critérios intencionais de conduta. Ao mesmo tempo não manter a palavra significa trair a confiança que o outro tem na lealdade dos meus compromissos. Deixo de inspirar confiança sem deixar de ser responsável.

Em conclusão: foi para dar conta da dialética da identidade humana entre *idem* e *ipse* que Ricoeur se propôs tomar como fio condutor o modelo narrativo do personagem que nas narrativas comuns é colocado em intriga ao mesmo tempo

que a história contada. Mas o intuito foi ainda o de mostrar como a função narrativa alarga o campo prático, para além dos limites estreitos do observável e como a identidade narrativa prepara a ética, pelo modo como é feita da representação de ações e da sua avaliação em termos de fortuna ou de infortúnio e pelo papel fundamental do outro no cerne da ipseidade.

Com a apropriação da narrativa histórica e de ficção é o próprio eu que se figura, enquanto tal ou tal. Isto é, no trajeto da sua identificação interpõe-se agora a identificação a um outro, o personagem, real na narrativa histórica e irreal na narrativa de ficção. Qual a vantagem deste processo para os problemas da identidade? Apropriar-se por meio da identificação com um personagem é abrir-se ao exercício das variações ético-imaginativas feitas sobre si e recusar a sua natureza meramente substancialista ou fixista. A narrativa integra o tempo, a alteridade e a avaliação nos processos de identificação.

Bibliografia: P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, Paris, Seuil, 1983 ; *Temps et récit*, III, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985 ; P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ; P. RICOEUR, «Le soi digne d'estime et de respect», in Catherine Audard, *Le respect : de l'estime à la déférence : une question de limite*, Paris, ed. Autrement, 1993 ; P. RICOEUR, «L'identité narrative», in IDEM, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences*, Paris, Seuil, 2013, pp.355-375.

◆ Jogo (2010)

Conceito chave da meditação gadameriana sobre a experiência da obra de arte – uma experiência hermenêutica – com o qual o autor discute a subjectivação pós-kantiana da problemática filosófica da estética. A tese de fundo de que o autor parte é a seguinte: a experiência da obra de arte e a experiência do literário obrigam a alargar o conceito científico habitual de experiência, pois, suspendem os parâmetros possessivos do método, como via única da verdade. Elas não deixam, no entanto, de representar uma forma válida do conhecimento humano e da verdade (a do verosímil), embora isto não tenha sido admitido por Kant.

Para Gadamer, o encontro com a arte ou com o texto é uma forma de conhecimento, um conhecimento especial, porque simultaneamente um conhecimento de algo e um conhecimento de si ou um enriquecimento que se reflecte no modo de ser e de habitar o mundo do existir. Ora, após a nossa modernidade, reconhecer este tipo de conhecimento, exige que se discuta a limitação do âmbito intersubjectivo do sentido da obra de arte ao juízo formal do gosto ou ao do génio romântico, que se limita à ideia de reconstrução. É preciso defender a experiência de sentido transmitida pela obra de arte ou pela obra literária como um precioso modo relacional da auto-compreensão humana, esquecido e desvalorizado pelo pacto estabelecido a partir da modernidade entre verdade e método. É preciso percebê-lo como um outro modo de habitar o mundo, o da relação, que urge reabilitar, quando finalmente se compreende, depois da crise das filosofias do sujeito, que o homem também habita o mundo de modo poético e lúdico, sendo esta dimensão simbólica aliás a sua natureza distintiva.

É pois no contexto da crítica que o autor faz à redução moderna do âmbito humano da verdade ao discurso unívoco e constringente da ciência da natureza que deve ser compreendida a hermenêutica da experiência da obra de arte, desenvolvida pela primeira vez, na primeira parte da conhecida obra *Verdade e*

Método. O filósofo situa-se, nesta obra, face ao Neokantismo e ao Positivismo. Reclama – a partir de uma poética dos possíveis antropológicos (que, de modo nenhum, se limitam ao primado do instrumental) – um conceito de experiência que permita compreender a obra de arte como acontecimento de um sentido comum, possibilitado por uma interação concertada (veja-se o caso do jogo teatral) e capaz de expressar algo de intemporal. Logo de dizer algo a cada presente como se o dissesse pela primeira vez, e capaz ainda de modificar quem faz a sua experiência (catharsis). É esta por exemplo a condição do jogo teatral: tocar o espectador, fazê-lo participar do jogo, de tal modo que a categoria da distinção estética entre sujeito e objecto, deixe de fazer sentido.

O horizonte em que Gadamer se situa é, claramente, o da crítica heideggeriana à tradição metafísica clássica, nomeadamente à sua vertente subjectivista moderna. O objectivo da sua reflexão – mostrar como a experiência da obra poética e literária é uma forma válida da verdade e um correctivo para o ideal da certeza objectiva e para a *hybris* do conceito – Gadamer confessa tê-lo sentido, como primordial, desde os seus primeiras tentativas para pensar filosoficamente. São, assim, os pressupostos puramente representativos e não temporais do modo filosófico tradicional de pensar a experiência, enquanto raiz do conhecimento que Gadamer procura desmontar. E fá-lo em nome da experiência como encontro com um diferente que só pode acontecer por meio da *mimese* lúdica da palavra poética, dado que ele não é nem a transcendência sem mediação nem a objectividade meramente pragmática.

A hermenêutica da obra de arte de Gadamer propõe-se pensar uma forma de mediação do mundo que não o reduza a pura transparência oferecida ao olhar de um sujeito inspectivo nem a pura caverna separada da verdade. O fio condutor encontrado vai ser justamente o jogo ôntico e ontológico do belo platónico, enquanto mediação do bem. A entrada do belo no mundo – um acontecer – estabelecia a mediação do bem, era o lado visível de algo a que o homem não podia aceder. O que a Gadamer interessa nesta metafísica platónica do belo é a sua dimensão de acontecer de sentido, contrária à metafísica do ser como coisa ou substância. A experiência do belo permite pensar o ser como acontecer, dom, acto que excede a iniciativa de um sujeito transcendental. Para além deste pano de fundo ontológico de que parte, Gadamer, para poder pensar uma categoria que toda a filosofia anterior não soube conceber, a de acontecimento, recorre a uma fenomenologia do jogo, enquanto actividade essencial da vida e cultura humanas. O jogo é um acto que implica uma comunidade de jogadores, é uma actividade humana essencial que não visa o domínio de fenómenos nem uma relação pragmática com o mundo; pressupõe ainda uma concepção hermenêutica e não caótica de experiência: ele é sempre novidade, uma nova experiência, apesar de ser o mesmo jogo.

Modo de ser do existir, o jogo é com efeito um movimento que só faz sentido na interacção e que não serve um determinado fim ou plano de uma subjectividade, à partida, já constituída. Pertence-lhe um peculiar modo de ser caracterizado pelas categorias do acto, da participação e da suscitação conjunta de uma nova figura do sentido. Não há jogo que se reduza ao comportamento do jogador. Jogar é ser jogado, isto é, a condição de qualquer jogo é que os pontos de vista singulares se submetam às regras do jogo. Todo o jogo tem as suas regras, uma seriedade peculiar que envolve o jogador e exige que ele se abandone ao jogo, suspendendo as leis e costumes da sua vida pragmática e quotidiana. O próprio uso linguístico do termo, lembra-nos Gadamer, nomeadamente o dos seus significados metafóricos, referem uma forma de

movimento, vaivém, que tem o seu fim em si mesmo e cujo carácter irresistível e envolvente torna absurda a questão respeitante a quem o realiza. É um movimento que carece de substrato pois só existe quando acontece e, quando o faz, é ele mesmo que se desenrola ou joga, não permitindo a sua redução a qualquer sujeito que possa distinguir-se como aquele que joga.

É assim natural pensar a experiência do belo – que desde os gregos se distinguia claramente da experiência do útil – a partir do horizonte referencial do jogo. O próprio Kant descrevera a ausência de todo o interesse particular, a liberdade perante os fins e a ausência de conceitos face ao prazer, diante do belo, como o estado da mente no qual as nossas faculdades intelectuais jogam um jogo livre.

Para Gadamer, no entanto, só uma análise fenomenológica do conceito de jogo permite hoje desvinculá-lo das conotações subjectivas que adquirira justamente com Kant e nomeadamente com Schiller. É que o verdadeiro ser do jogo joga-se entre o eu e o tu; exige participação; é movimento, exibição, espectáculo, isto é, um acontecer de sentido que põe em cena a dimensão lúdica, relacional e não especializada da condição humana. No jogo, surge o vaivém de um movimento que continuamente se repete sem obedecer ao cumprimento de qualquer objectivo ou fim que lhe dê sentido. Tal movimento implica a metaforização do sujeito e a da sua abertura relacional ao mundo. Daí o fascínio do jogo, ele é *mimesis*: isto é, uma forma de produção que não fabrica coisas utilitárias, mas na qual algo chega até mim por meio da participação e da representação conjunta.

No jogo joga-se, de facto, sempre a algo, mas a verdadeira finalidade do jogo está no próprio jogo que, por sua vez, nada é sem as suas encenações. O primado do jogo perante a consciência do jogador exprime-se pelo próprio facto de a noção de jogador implicar uma metamorfose do modo habitual de ser do sujeito. O jogo só pode realmente surgir quando não há já sujeitos que se comportam de forma lúdica, mas antes indivíduos que, suspendendo as suas exigências quotidianas, se abandonam totalmente ao ritmo e harmonia do movimento lúdico. Jogar é, então, fundamentalmente *ser jogado*, isto é, participar num acontecer que consegue transportar jogadores e espectadores para um espaço próprio: *o mundo lúdico* que se distingue do mundo quotidiano pelo facto de propor, a quem nele participa, um horizonte de relações possíveis e inéditas. Aqui reside o segredo do jogo: no horizonte de possibilidades que consegue oferecer à variação imaginativa do eu, enquanto movimento em que se joga a algo. Isto é, enquanto é um movimento em que se cumpre uma tarefa que não implica uma solução ou resolução, mas retira o seu sentido da *participação* conjunta dos jogadores na forma de *representação* que resulta do movimento lúdico.

Com a análise do jogo, como paradigma da racionalidade hermenêutica própria da arte e do literário, Gadamer pretende revelar uma estrutura ontológica particular, sempre esquecida pela tradição: a da mimese, como encenação criadora de sentido. Reconhece, assim, no movimento lúdico o acontecer original da figuração simbólica, própria da ideia de linguagem. Previne-nos quanto à natureza da sua forma de representação: ela não deve entender-se como uma cópia que descreve ou como uma pura alteração do original (o mundo lúdico surge como uma suspensão do mundo quotidiano, mas não pode existir sem ele) mas como a autêntica transmutação exigida pela própria coisa, que se transforma de repente numa outra coisa e assim alcança o seu ser verdadeiro (frente ao qual o seu modo anterior de ser nada era).

Deste modo, deixa também de ter qualquer sentido a contraposição habitual entre a vida e a arte. Pelo contrário, a experiência da arte confronta o existir com uma forma concreta da sua compreensão de si: aquela cuja linguagem rejeita a luz puramente antropomórfica do conceito ou o imediato da genialidade estética e requisita aquele que nela participa, levando-o ao reconhecimento do sentido outro do mundo. Recusando a opacidade e a neutralidade característica da objectividade das coisas, lembra-nos Gadamer, o belo é o que por si mesmo atrai e encanta – "a linguagem da coisa" que dorme em todos nós, apesar de não estarmos habitualmente preparados para a ouvir. Na arte, como no literário, não é apenas algo que pertence ao passado ou diga exclusivamente respeito ao presente que acontece, mas o que se lhes re(a) apresenta como possível e, no entanto, mesmo e igual: a abertura trans-finita do homem – desde sempre implicada na atitude simbólica e metafórica, hoje seriamente comprometida pelo império do conhecimento especializado e operatório. E isto quer dizer que a dimensão lúdica e metafórica da linguagem deve ser reabilitada como verdadeiro fio condutor do acesso a uma verdade, sem a qual o homem acaba por se reduzir a autómato, e cuja linguagem ultrapassa os critérios habituais da verdade, entendida como segurança, certeza e eficácia.

A abertura ao Outro representada pela experiência lúdica do estético e literário descentra o sujeito do seu narcisismo habitual devolvendo-lhe uma outra forma de habitar o mundo: a experiência da relação, da compreensão e da figuração conjunta de algo, um sentido, que continuará a ser jogado de diferentes formas, sem nunca alterar as regras do jogo. Com a categoria do jogo, Gadamer pensa ainda a aceitação voluntária, por parte do sujeito, de regras comuns, necessárias ao aparecimento do sentido comum e a relação entre o mesmo e o outro, que no jogo já não são categorias antagónicas.

Bibliografia: H.-G.GADAMER, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode-I. Grundzuege einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1986; IDEM., *Gesammelte Werke, 2 .Hermeneutik II: Wahrheit und Methode-2. Ergänzungen, Register*, Tübingen, Mohr, 1986; IDEM., *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart, Reclam, 1977. IDEM, *Gesammelte Werke. Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen, Mohr, 1993, Bd.8 ; IDEM, *Gesammelte Werke. Ästhetik und Poetik. II. Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen, Mohr,1993, Bd.9.

◆ Mito (2011)

Narrativa tradicional que refere acontecimentos surgidos na origem dos tempos e que se destinava a fundar a acção ritual dos homens. É uma forma de símbolo desenvolvido, sob a forma de relato, que tinha como função instaurar todas as formas de acção e de pensamento pelas quais o homem se compreendia a si mesmo no tempo. Os mitos antigos, especialmente a *Teogonia* de Hesíodo, contavam a maneira como o mundo tinha emergido do caos, como as suas diversas partes se tinham diferenciado e como é que a sua arquitectura de conjunto se tinha constituído e estabelecido.

Neste tipo de narrativas o processo da génese segue uma ordem genealógica, contando as linhas de sucessão, de acordo com a filiação dos deuses, isto é, seguindo o ritmo dos nascimentos, casamentos e mortes e misturando ainda deuses de gerações diferentes. Para nós modernos o mito é uma

forma originária do pensamento já ultrapassada, uma figura da consciência, rica de sentido, mas abandonada enquanto modelo explicativo; é apenas um mito porque não podemos relacionar o tempo dos acontecimentos nele narrados com o tempo da história, tal como ela é hoje escrita de acordo com o método crítico, nem tão pouco podemos relacionar os lugares do mito com os da nossa geografia.

A interpretação que hoje fazemos do mito exclui a sua função de modelo explicativo mas o mito, ao perder a sua função explicativa, alcança um interesse heurístico, o da sua função simbólica. É neste sentido que ele é uma dimensão do pensamento contemporâneo: o mito é uma espécie de símbolo, um símbolo desenvolvido segundo a forma narrativa e articulado num tempo e num espaço não conciliáveis com os história e geografia críticas. Compreender o mito, hoje, é perceber o que ele acrescenta com o seu tempo, o seu espaço, os seus acontecimentos, dramas e personagens à função reveladora da linguagem.

Na visão moderna de mundo perdeu-se definitivamente o saber do mito, o seu *logos*, foi considerado falso; mas perder o mito como *logos* imediato, pode significar reencontrá-lo como *muthos* (ficção, enredo) isto é, como uma forma de linguagem que ultrapassa a estrutura meramente predicativa. Só por meio da exegese e da compreensão filosófica, o *muthos* pode suscitar uma nova peripécia do *logos*. É a estrutura narrativa que distingue o mito como símbolo de segundo grau relativamente aos símbolos primários; o mito é uma palavra que tem a forma da narrativa. O filósofo francês P. Ricoeur segue, na sua interpretação simbólica do mito, a fenomenologia da religião de Van der Leeuw, Leenhardt e Éliade, interessando-lhe fundamentalmente saber porque é que a consciência mítica, anterior a toda a fábula e a toda a narrativa, chega à linguagem sob a forma da narrativa; é de facto, nesta passagem, da consciência à narrativa, que se concentra todo o enigma da função simbólica do mito.

Ora, no contexto da fenomenologia da religião, o mito narrado seria a expressão de uma forma de vida, primeiramente sentida e em seguida narrada; uma forma que começava por se expressar numa conduta geral relativamente ao todo, isto é, num ritual que visava, por sua vez, um arquétipo a imitar. O mito designaria uma plenitude indivisível em que os aspectos sobrenatural, natural e psicológico do mundo não se teriam ainda cindido. O que quer dizer que é de forma simbólica que o mito restitui a integridade visada; que uma vez que a consciência mítica é já uma consciência separada, a conciliação e a reconciliação com a unidade perdida só podem ser ditas e agidas: elas não são dadas, e verificadas como na ciência, mas contadas e encenadas sob a forma do ritual.

O mito simboliza sempre a partir de qualquer coisa, que desempenha o papel do análogo, logo a multiplicidade dos mitos é o resultado da sua dependência relativamente ao modelo de analogia, modelo de que partem e que é sempre limitado em extensão e em compreensão. O aspecto múltiplo, arbitrário e caótico do mundo dos mitos é assim a contrapartida da distância existente entre plenitude simbolicamente visada e condição finita da experiência humana dos análogos, encontrados para referir o significado.

Mas porque será que o mito tem a forma de uma narrativa? Seguindo Ricoeur, é porque o seu último significado tem a estrutura temporal de um drama; as narrativas, em que o mito se expressa são constituídas por acontecimentos, peripécias e personagens exemplares. O paradigma do mito é dramático, daí ele ter a forma de uma história e surgir sob a forma plástica da narrativa; exerce ainda a sua função simbólica apenas por meio da narrativa.

Perguntar-se-á então: porque é que o mito narrado refere um drama? Porque a consciência mítica só vive e designa a plenitude que visa, na origem ou

no fim de uma história fundamental; além de que aqui a consciência é sempre instaurada, perdida e restaurada de forma perigosa e dolorosa. O carácter plástico e historial do mito diz respeito à necessidade que tem a consciência mítica de apresentar signos contingentes de um sagrado puramente simbólico.

São três os traços fundamentais que, na base da compreensão ricoeuriana dos mitos do mal, caracterizam esta relação mito e drama: a) todo o mito é uma universalização concreta da experiência humana por meio de personagens exemplares; b) todo o mito representa a tensão de uma história exemplar orientada a partir de um começo e dirigida para um fim; c) todo o mito representa a transição de uma natureza primordial para uma história de alienação. Estas três funções dos mitos constituem três aspectos de uma mesma estrutura dramática, daí a figura da narrativa não ser secundária nem acidental, mas primitiva e essencial.

De acordo com o filósofo J. Pierre Vernant, na obra *Entre mythe et politique*¹⁴, é o nascimento da cidade e a invenção da política grega que assinala, na Europa, a crise do mito e o surgimento de uma nova racionalidade, marcada pelo poder dos discursos que se defrontam livremente. A racionalidade grega é, de facto, essencialmente plural, imersa em diversos tipos de actividades; tem um cunho retórico e político acentuado, é solidária e resulta das transformações sociais e religiosas da cidade. Está fundamentalmente orientada para poder agir sobre os homens (daí o papel da linguagem, denominador comum da arte política, da dialéctica e da sofística) e não para uma transformação da natureza como acontece mais tarde com a razão da modernidade. Está ainda ligada ao imaginário, ao poder da *mimese*, embora não lhe reconheça já qualquer carácter de verdade. São alguns os filósofos gregos que usam a racionalidade e o mito, nomeadamente, Platão, nos seus diálogos. Com efeito, o mito não é aqui apenas o outro do discurso ou o discurso do outro, mas ainda o que associa as duas facetas anteriores à cisão mito-logos; ele representa um período imaginário onde tudo estava confundido e transporta-nos para um estado de anterioridade relativamente à consciência de nós mesmos, permitindo, por isso mesmo, conceber a audácia intelectual do gesto filosófico.

Enquanto o mito é uma forma de ordenação narrativa que abre o espaço, que possibilita aos seres tomarem a sua forma e o seu lugar num espaço e num tempo que nada têm a ver com o nosso, a cidade abre a ordem do discurso crítico e permite a cada um, repartindo honras e magistraturas, encontrar o seu lugar num espaço já regulamentado por uma lei comum. Não há cidadania sem normas universais e constringentes a que todos se submetem. No mito o poder é superior à ordem, enquanto na cidade a ordem é soberana. É pela comunidade do *logos*, o discurso persuasivo e argumentado, que actua nos âmbitos político, jurídico e pessoal, que aparece na Grécia uma forma original de organização: a cidade com normas e instituições. Nela os elementos fundamentais são a igualdade de direitos e a igualdade da palavra; neste contexto nascem os *problèmata* que não dizem respeito ao domínio dos fenómenos da natureza, mas a um modo de funcionamento crítico dialéctico da razão. É neste horizonte que nasce a filosofia e que o mito perde influência.

Bibliografia: J. PIERRE VERNANT, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil, 1996; P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. I, Le volontaire et l'involontaire*, Paris Aubier 1950; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*, 1960; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris Aubier,

¹⁴ J. PIERRE VERNANT, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil, 1996

1960; P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

◆ Preconceito (2010)

Expressão chave da hermenêutica gadameriana da finitude. Com ela o filósofo alemão efectua uma crítica severa dos pressupostos cientistas da hermenêutica filosófica, que se desenvolveu no período do Romantismo e do Historicismo. O fio condutor desta hermenêutica, dita científica, era a ideia metodológica moderna segundo a qual compreender (neste caso o texto) seria reconstruir objectivamente a intenção do autor, evitando toda a intromissão dos dados subjectivos ou pressupostos do intérprete.

O que, para Gadamer, é inaceitável neste tipo de concepção hermenêutica é a ideia de reconstrução, pela sua ligação ao modelo de certeza da lógica e metodologia das ciências da natureza. A hermenêutica, desenvolvida em clima de historicismo esquece a tradição humanista das ciências humanas e, apesar de começar por rejeitar o modelo explicativo da ciência, acaba por querer como ele dominar, no caso, o texto. Desconhece, como tal, a eficácia histórica do transmitido, o efeito da pré-compreensão na atitude hermenêutica e o carácter operativo dos pressupostos de todo o intérprete. O intérprete não é o sujeito da modernidade, entidade virtual para a qual o saber surgia com o fim de poder, prever, dominar e manipular o livro da natureza.

Foi, de facto, este o ideal que, logo desde o início da modernidade, levou Francisco Bacon, no seu *Novum Organum Scientiarum*, a propor ao filosofar a necessidade de uma limpeza de todos os *idola* (ou preconceitos) da razão, nomeadamente de aqueles que actuam de um modo mais sub-reptício: os que são veiculados pelo uso da linguagem natural. Assim se impôs no contexto filosófico Ocidental, a ideia de que conhecer exige uma suspensão de todo o transmitido; que requer certezas, e exige um ponto de partida seguro, quer dizer, liberto de pressupostos ou dos modos habituais de compreender. Por outras palavras, o ideal do conhecer para poder, prever e dominar veio a exigir uma linguagem judicativa exacta, que só poderia ter o seu modelo na precisão matemática. Deste modo se perdeu a mediação linguística natural do mundo, originariamente vivido em situação de relação política e a partir horizontes e lugares-comuns circunstanciais que caracterizam a dimensão, talvez demasiado humana, de uma razão com memória.

Foi este o contexto puramente cognitivo e aparentemente neutro do pensar modelar, que permitiu as condições da depreciação, feita pelas Luzes, de todos os preconceitos do pensar, considerados a partir de então como motivo fundamental do erro, da infelicidade ou da menoridade humana. O preconceito é, a partir deste momento, elevado à categoria de juízo não fundamentado, sintoma de menoridade e sujeição, que contrasta com a conhecida máxima kantiana, *ousa servir-te da tua própria razão*. Deixa de poder referir a semântica simbólica própria do âmbito imediato da consciência natural, governada pela confiança em tradições necessárias à praxis, e adquire o sentido pejorativo que hoje ainda habitualmente lhe damos. Refere-se apenas qualquer coisa que é exterior à verdadeira racionalidade humana e que, como pensa a Ilustração, é plenamente expugnável pela razão. Ele tem uma dupla origem: a precipitação de cada um e o respeito pela autoridade do outro. Mas pode ser evitado através de um uso metódico e disciplinado da razão.

A tendência geral da Ilustração é mesmo esta: não deixar como válida nenhuma autoridade e tudo decidir desde a cátedra da razão. Aos olhos da Ilustração, lembra-nos Gadamer, a falta de fundamentação não deixa espaço para outros modos de certeza, mas significa que o juízo humano é sem fundamento.

Esta é uma conclusão típica do espírito do racionalismo, sobre a qual repousa todo o descrédito dos nossos prejuízos. A depreciação fundamental de todo prejuízo vincula o *pathos* empírico da nova ciência da natureza com o espírito da Ilustração.

Ora, é mesmo esta a concepção de fundo da modernidade iluminada, profundamente individualista e desenraizada de ideários comuns que Gadamer, discípulo de Heidegger, rejeita claramente. A descoberta contemporânea da finitude do existir obriga a reconhecer que, nos dias de hoje, não existe para o homem a possibilidade de um grau zero do pensar. A razão humana sabe-se hoje finita, múltipla, comunicativa e limitada. Parte sempre de um horizonte concreto e situado de compreensão, isto é, de uma pertença fundamental à comunidade humana ou tradição, que a sustém. Reconhece, pois, que a lente exclusiva da subjectividade transcendental é um espelho que deforma. Com, efeito, muito antes de nos compreendermos a nós mesmos, de um modo crítico e reflexivo, lembramos Gadamer, compreendemo-nos, de um modo pré crítico e não ainda conceptual na Família, na Sociedade civil ou no Estado a que pertencemos.

Logo, se quisermos fazer justiça ao carácter histórico e finito do ser humano, devemos efectuar uma reabilitação fundamental do conceito de preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos". Só os preconceitos, depreciados pelo Ilustração, permitem hoje ultrapassar o sonho moderno de mediação total e seu voto de transparência absoluta. Só eles permitem, de facto, enquanto categorias dialécticas do pensar, o acesso sempre hermenêutico, sempre narrativo ou implicado do homem à verdade. A reabilitação gadameriana dos pressupostos de toda a compreensão humana visa assim revelar a fundamental fragilidade de todo o pensar desencarnado, puramente cognitivo ou conceptual. A modernidade esqueceu a condição hermenêutica e retórica de toda a mediação humana do real; esqueceu que para o homem não existe uma mediação única e universal. E fê-lo, porque deixou de lado o primado antropológico da relação, isto é, a efectiva inserção de todo o ser finito num passado, mediador e chegado até nós pela via das grandes narrações literárias e históricas, sem as quais toda a sua experiência de razão é puramente operatória, abstracta ou vazia. Esta foi a grande ingenuidade dos modernos, aquela que susteve o seu optimismo ingénuo, segundo o qual ser autónomo (pensar por si mesmo) significa nada receber ou tudo reconstruir a partir de um grau zero do pensar.

Ora, depois de Heidegger e da sua fundamental revelação da finitude de todo o pensar, se quisermos fazer alguma justiça à experiência privilegiada do homem capaz característico do *cogito*, é então imperioso que meditemos sobre a natureza temporal e linguística do pensamento humano, isto é, sobre a inevitável condição narrativa ou relacional de todo o exercício humano da razão. O que significa antes de mais o seguinte: não existe para o homem a possibilidade de um qualquer isomorfismo entre as suas ideias e as coisas. Pelo contrário, dado que somos finitos a nossa relação ao ser é de explicitação pela palavra, de referência, e interpretação. A relação do homem ao outro homem faz agora parte integrante da relação do homem à verdade. Não apreendemos nunca as coisas em si mesmas mas já sempre mediadas (configuradas) pelo dizer dos outros ou tradição. Daí que a experiência da verdade seja originariamente hermenêutica, isto é, uma presença temporal com textura linguística – uma espécie de texto a interpretar –, algo que só existe na constante dialéctica da palavra e da sua apropriação pela existência.

Categoria da relação, o preconceito em Gadamer tem pois um sentido eminentemente crítico, dialógico e inovador. Lembra-nos que hoje, depois de M.

Heidegger e do reconhecimento fenomenológico do corpo, como verdadeiro espaço de experiência do pensar, a compreensão prévia ou efeito do outro em mim, não pode mais ser remetida para o âmbito do preconceito a evitar. A conquista da identidade e autonomia humanas não segue, hoje, a via do esquecimento transcendental e reflexivo do outro. Constrói-se, pelo contrário, aceitando, sem subterfúgios, a autonomia e crítica do outro. Ora, foi isto que a mutilação epistemológica, que afecta o que a partir de Schleiermacher se chamou de "ciência hermenêutica", esqueceu. Por isso, segundo Gadamer, é necessário que uma hermenêutica filosófica discuta a tese ilustrada da depreciação de todos os pressupostos, em ordem a um verdadeiro reconhecimento do sentido dialógico e produtivo da temática do preconceito.

Não foi por acaso que nos três principais domínios em que sempre se desenvolveu a hermenêutica anterior a Schleiermacher – o âmbito das ciências histórico-filológicas, o âmbito teológico e o da jurisprudência – sempre floresceu a crítica ao objectivismo e foi justamente este espírito de crítica ao pensamento explicativo e redutor que fez desenvolver a hermenêutica. O grande pressuposto, que aqui actuava ainda que de forma não temática, era o da aproximação linguística ou narrativa dos factos e a ideia muito clara, segundo a qual interpretar significava aplicar praxiologicamente o conteúdo do texto. Compreender e interpretar sempre significaram a necessidade de traduzir para o horizonte concreto singular de cada um a mensagem do texto e de fazer claramente entrar em jogo este horizonte. A hermenêutica dita científica do Romantismo e Historicismo esqueceu-o, tão dominada que estava pelo espírito científico da Ilustração. Por isso, não pôde perceber que o modelo da compreensão parte sempre de pressupostos ou linhas de orientação prévias e provisórias, que marcam a dimensão política e social originária de toda a experiência humana do sentido.

Uma análise histórica do conceito de preconceito, lembra-nos o filósofo, mostra «que só na Ilustração o conceito de prejuízo adquire o matiz negativo que tem hoje. Em si mesmo, prejuízo significa um juízo feito antes do exame definitivo de todos os elementos objectivamente determinantes (...). Prejuízo não significa pois, de modo algum, de forma necessária um juízo errado. Pelo contrário, pertence ao seu conceito a possibilidade de ser apreciado positiva ou negativamente». O que significa que existem prejuízos legítimos.

Aqui reside, de facto, a novidade de Gadamer os preconceitos da razão humana histórica têm, como revela a sua origem jurídica, um carácter dialógico, *provisório e processual* – e não um conteúdo definitivo – desconhecido pela Ilustração, mas já presente, de um modo muito claro, no seu âmbito de origem: os quadros da jurisprudência latina. Prejuízo, não significa, na sua forma originária, o juízo falso das Luzes, mas pertence ao seu sentido a possibilidade de vir a ser valorizado positiva ou negativamente.

Em sentido jurídico (o sentido primitivo da palavra), exprime a ideia de uma antecipação de sentido (o juízo prévio anterior à sentença definitiva) que só em espaço público, isto é, em tribunal pode vir ou não a confirmar-se. A dialéctica do diálogo de preconceitos, que Gadamer herda do procedimento jurisprudencial e de toda a tópica humanista da formação pela Dialéctica e pela Retórica, tem um intuito fundamental: sublinhar, contra o antropocentrismo da razão moderna, a condição dialógica do pensar humano, a sua natureza profundamente interrogadora. Pensar a partir de preconceitos significa reconhecer que na abertura do homem à verdade reside simultaneamente a possibilidade do erro ou mal-entendido. Por isso, a compreensão humana parte sempre de conceitos prévios,

que devem explicitar-se e, se não se confirmarem, devem ser substituídos por outros mais adequados.

Ora, isto significa que, se em si mesmo pensar a partir de preconceitos não significa já sujeição ou menoridade, é necessário, no entanto, distinguir os preconceitos falsos - que se fecham ao diálogo e à interpretação - dos verdadeiros, aqueles que se deixam pôr em causa promovendo, por isso mesmo, a compreensão como abertura ou interpretação. A verdade dos preconceitos exige o seu exercício dialéctico num aprofundamento da relação, que todos somos e nenhum pode possuir por si só. É fundamentalmente dialógica, isto é, uma praxis de ordem comunicativa na qual cada um se expõe ao outro, oferecendo-lhe, por sua vez, a possibilidade de se expor e transformar.

Com efeito, ninguém sozinho é capaz de tomar consciência dos seus preconceitos; este facto só acontece quando o horizonte do outro o põe em questão fazendo-o perceber como está dominado por preconceitos que agem nas suas costas, sem ele os poder ver. É justamente a questão do outro que suspende em cada um os seus pressupostos, fazendo-o reconhecer, outras visões, outras tradições tão válidas como a sua. Só o reconhecimento mútuo permite a cada um encontrar, com o outro, a palavra ou o ideário simbólico comum, para o qual cada um contribui, de forma especial, com a sua especificidade.

Bibliografia: H- G. GADAMER, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1 Wahrheit und Methode* - 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, Mohr, 1986; IDEM., *Gesammelte Werke 2 Hermeneutik 2 . Ergänzungen. Register*, Tübingen, Mohr, 1986; K. O. APEL, «Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte,» in *Archiv fuer Begriffsgeschichte*, I, 1955, pp.142- 149; E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, trad. Barcelona, Herder, 1972.; G. Ebeling, « Hermeneutik» in *Religion in Geshichte und Gegenwart*, 3 Bde, 1959, pp.242-262; J., GREISCH, L., *Âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985; J. Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993; O., MARQUARD, « Frage nach der Frage auf die die Hermeneutik Antwort ist», in *Philosophisches Jahrbuch*, 1981, pp.1-19.

◆ Símbolo (2010)

Termo que, no contexto hermenêutico, designa um modo específico de funcionamento da linguagem: aquele que, não sendo claro e unívoco, necessita de tradução hermenêutica. O símbolo refere a dupla intencionalidade da linguagem, lembra-nos Ricoeur, o representante da hermenêutica contemporânea que maior atenção dedica à problemática das relações entre a linguagem, o símbolo e a interpretação. O filósofo define, aliás, um por meio do outro o campo do símbolo e o da interpretação. São as expressões de duplo sentido que configuram a textura do simbólico, são elas o campo privilegiado da hermenêutica e é por meio da interpretação que o símbolo se inscreve na problemática mais vasta da linguagem. O símbolo é sempre linguagem e não existe antes do homem que fala, mesmo que o seu poder mergulhe as suas raízes em algo mais profundo e anterior à linguagem. Ele quer justamente expressar o carácter não imediato da nossa apreensão da realidade.

Não existe símbolo sem interpretação, o símbolo só actua quando a sua estrutura é interpretada, pois é, com efeito, na interpretação que se descortinam os dois níveis de significado da intencionalidade simbólica; é o próprio reconhecimento do não sentido do sentido literal do símbolo que permite perceber como este remete para outra dimensão significativa, sem a qual ele próprio nada significa. É nos símbolos que se torna clara a periferia incompreensível da nossa compreensão habitual do mundo, é neles que é evocada uma realidade que não pode ser objectivada nem reconstruída como algo de existente por detrás deles. Pelo contrário, é preciso pensar a partir dos símbolos, promovendo de forma responsável o seu sentido: a própria compreensão faz aqui a experiência dos limites da linguagem habitual, na medida em que o que nos símbolos pede para vir à linguagem nunca ingressa totalmente nela, é algo poderoso, forte e eficaz.

Ultrapassará então o símbolo toda a forma de objectividade? Ou distinguir-se - à também de forma objectiva? Todo o signo é uma expressão linguística, um signo objectivo; além disso todo o símbolo é signo e o todo o signo substitui e refere qualquer coisa e vale por esse mesmo facto. No entanto, nem todo o signo é símbolo; ao contrário dos símbolos técnicos, perfeitamente transparentes, que dizem o que querem dizer com o seu significado, os signos simbólicos são opacos, possuem uma textura analógica e caracterizam-se justamente pela sua opacidade: neles um outro sentido se figura e simultaneamente esconde no sentido patente ou literal. Os símbolos têm raízes, mergulham na experiência umbrosa do poder, o seu sentido duplo suscita do ponto de vista linguístico ambiguidade, porque eles estão constituídos de tal modo que se tornam metáforas abertas ao imaginário e ao diálogo de interpretações.

Uma pergunta se impõe: se o símbolo se distingue objectivamente por ser uma estrutura linguística e, no entanto, uma estrutura que só faz sentido sendo interpretada, como interpretá-la então? Será que ele é sempre a revelação de qualquer coisa ou pelo contrário representa também a sua dissimulação? Existem ou não usos absolutamente diferentes e mesmo incompatíveis do sentido simbólico? Necessário é pois definir o significado hermenêutico do símbolo, estatuidando a sua distinção e diferenciando-o também da concepção de símbolo da linguagem matemática.

Para Ricoeur, há uma concepção demasiado lata do símbolo, que recusa, a de E. Cassirer, o autor de *A filosofia das formas simbólicas*,¹⁵ que acaba por fazer

¹⁵ E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, Trad., Paris, Minuit, 1972 II vol.

equivaler a função simbólica à função geral de mediação por meio da qual a consciência constrói todos os seus universos de percepção e de discurso. Nesta acepção, a simbólica designa o denominador comum de todas as maneiras de objectivar a realidade, isto é, refere a mediação universal que o espírito realiza entre o homem e o real. Ora, segundo o filósofo, tal concepção ao unificar todas as funções de mediação sob o tema do simbólico dá a este conceito a mesma extensão que os conceitos de realidade e de cultura. Perde-se a distinção fundamental do símbolo: o âmbito das expressões de múltiplo sentido. Com efeito, se nomeamos a função significativa como simbólica no seu conjunto, deixamos de ter qualquer palavra para designar aquele grupo de signos que, pela sua textura intencional, implicam uma atenção mais meditativa, a um segundo sentido envolvido no primeiro, isto é, no imediato e literal.

Querer dizer algo de diferente daquilo que se diz, eis o que constitui, em contexto hermenêutico, a função simbólica da linguagem que, para além da dupla dualidade estrutural do signo, a do significante e do significado e a da significação e da coisa, lhe acrescenta uma outra: a do sentido ao sentido. É esta referência do sentido ao sentido o aspecto mais importante do simbólico para Ricoeur. Todo o símbolo pressupõe, signos que têm já um sentido primário, convencional e que por meio deste mesmo sentido remetem para um outro. Mas não é só a função de apresentação do signo que o símbolo recolhe e não manifesta imediatamente: é a inscrição da relação comunicativa na própria raiz do sentido que o símbolo exprime, dado que ele é em si mesmo uma relação do sentido ao sentido - duplo ou múltiplo sentido – relação que se caracteriza por interceptar toda a referência puramente literal e promover o trabalho da interpelação e da interpretação. Símbolo, intersubjectividade na referência e interpretação são assim conceitos correlativos. A simbólica deve pois ser analisada como o meio de expressão linguística de uma comunicação que é simultaneamente doação de sentido e iniciativa de decifração. Nela nomeia-se o inominável, algo de profundo, forte e eficaz que, querendo ser dito, escapa a toda a nomeação simples: uma relação de força e forma que nos faz pensar no estranho sentido da dimensão não semântica da linguagem. Quem compreende o símbolo, compreende a realidade e a linguagem, mas é uma linguagem diferente da habitual que apreende, em e por meio dos limites da proposição declarativa.

Uma "epistemologia do símbolo" impõe-se então no contexto hermenêutico: ela permite-nos enumerar os diferentes âmbitos do saber em que o símbolo aflora, em ordem a poder esclarecer a estrutura comum de todas as manifestações desta forma de pensamento. Em primeiro lugar, o símbolo aparece no contexto da fenomenologia da religião, ligado aos mitos e à acção ritual e representa o tipo de linguagem que exprime a relação do homem com o sagrado. Com efeito, aqui, a expressividade do mundo chega à linguagem por meio de expressões de duplo sentido. O mesmo acontece na segunda zona emergência do símbolo, a onírica: o sonho é um claro testemunho do facto de querermos dizer algo de diferente de aquilo que realmente dizemos. E apesar de não coincidir com a simbólica mítica, lembra-nos Ricoeur, o sonho partilha com ela a mesma estrutura do duplo sentido: em si mesmo é-nos inacessível. Só a narrativa do acordar e o trabalho da decifração nele conseguem fazer sentido. Também na imaginação poética o símbolo na sua textura do dizer e simultaneamente esconder é a forma verdadeira da linguagem. Assim sendo, e porque existe na nossa linguagem todo um conjunto de manifestações dispersas que têm em comum a estrutura semântica do duplo sentido, o autor propõe-nos a seguinte definição: «Chamo símbolo a toda a estrutura de significação na qual um sentido directo, primário, literal, designa

também um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro»¹⁶.

De acordo com o filósofo, o que singulariza o símbolo é justamente o facto de ele ser um signo, que tem, enquanto tal, um sentido primário - o sentido convencional - e ainda o de reenviar por meio deste mesmo sentido, e segundo uma relação de analogia impossível de objectivar, para um Outro a alcançar com o outro (o intérprete). Esta analogia entre o sentido primeiro e o sentido segundo deve ser explicitada, sob pena de se cair numa definição demasiado estreita do símbolo; a analogia não é uma relação que possa ser objectivada, pois, o que caracteriza o símbolo é o facto de nele o próprio movimento do sentido primário assimilar intelectualmente o intérprete ao simbolizado, sem que este possa dominar intelectualmente a similitude. E este movimento pode ainda remeter o intérprete para uma revelação ou para uma possível distorção. Daí que o autor restrinja de forma deliberada a noção de símbolo "às expressões de duplo sentido ou múltiplo sentido, cuja textura semântica é correlativa do trabalho de interpretação, que explicita o sentido segundo do símbolo"¹⁷.

A ligação entre símbolo, reflexão e interpretação é, segundo Ricoeur, a questão filosófica fundamental suscitada pela epistemologia do símbolo; ela é justamente aquela que permite dar consistência linguística ao tema do sentido duplo, mostrando como este não é um contra senso lógico; faz parte do nosso uso linguageiro e consegue, nomeadamente, elevar dimensões inomináveis dos sentimentos humanos à articulação do sentido. O grande interesse filosófico do símbolo tem, pois, a ver com o tipo de reflexão que nele se encerra e com o modo como esta se inscreve no âmbito mais vasto do rigor reflexivo. Será ou não o rigor filosófico contrário ao jogo da imaginação regulada pela interpretação? Que relação existe entre símbolo e imaginário? A chave destas questões reside, para Ricoeur, na relação entre reflexão e pensamento hermenêutico — não será a interpretação a única maneira de reflectir em solidariedade e não em solilóquio? — ou, por outras palavras, na própria ponderação da necessidade que tem toda a reflexão de se tornar dialogada e hermenêutica.

¹⁶ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 16.

¹⁷ IDEM, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p.22.

É claro que para o filósofo a reflexão não se identifica com o pensamento moderno, não pode hoje basear-se mais na evidência imediata do *Cogito*; com efeito, a própria clareza outrora indiscutível do *eu penso*, hoje, depois da hermenêutica da suspeita de Freud, Nietzsche e Marx e das filosofias da corporeidade, está em questão. Não existe já uma coincidência entre o eu sou e eu penso: a dúvida quanto ao que eu sou impôs-se de forma radical. Assim sendo, a racionalidade não pode a conceber-se mais nos moldes tradicionais, deve tornar-se hermenêutica, isto é, reencontrar o seu sentido por meio da decifração dos documentos ou manifestações da vida. É esta a sua condição.

Concebendo a reflexão como a apropriação do esforço humano para existir e do seu desejo de ser, através das obras que dão testemunho deste esforço e deste desejo, P. Ricoeur não só alarga o âmbito da experiência filosófica - a reflexão não se limita já a uma simples crítica do conhecimento ou do juízo moral, reflecte sobre o acto de existir a partir das suas manifestações -, como consegue dar ao símbolo o estatuto de um novo a priori: o do pensamento concreto, aquele que procura partir da vida e do modo sempre simbólico e hermenêutico como ela se desvela. A natureza de uma reflexão, que não quer cair mais na pura abstracção é de ordem simbólica e hermenêutica, isto é, exige uma interpretação de todos os símbolos, que espalhados pelo mundo, testemunham o desejo e o esforço para existir em que enraíza todo o pensar. Ela deve confrontar os diferentes usos do duplo sentido e as diferentes funções da interpretação por meio de disciplinas tão diferentes como a semântica dos linguistas, a psicanálise, a fenomenologia, a história comparada das religiões, a crítica literária, etc.

Com a meditação sobre o símbolo, Ricoeur tem um objectivo claro: romper o âmbito encantado da filosofia da reflexão e da consciência de si e repensar as condições do acto filosófico. É a condição hermenêutica, linguístico encarnada e por isso mesmo intersubjectiva do pensar que a mistura originária de símbolo e interpretação faz meditar. Em suma, uma transformação radical do próprio programa da filosofia reflexiva, dado que justificar o recurso ao simbolismo em filosofia é justificar, em primeiro lugar, a contingência e multiplicidade cultural, a linguagem equívoca e o conflito das hermenêuticas rivais. É, enfim, assumir os conflitos que tecem a condição corpórea ou encarnada do existir e penetrar no conflito das interpretações a que ele dá origem. O resultado é a concretização e o alargamento do âmbito da meditação filosófica à Poética, às ciências da linguagem, à expressividade religiosa e a todo o conjunto de disciplinas que exploram a dimensão ligada, isto é, não estritamente semântica mas vivida do símbolo.

Bibliografia : P.RICOEUR, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960; IDEM., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965; IDEM., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969; IDEM., *Teoria da Interpretação*, trad. Lisboa, ed. 70, 1987; H., OTT, « L'expression symbolique et la réalité de l'inexprimable », in E. CASTELLI, (ed), *Il Sacro. Studi e ricerche*, in *Archivio di Filosofia*, Padova, Cedam, 1974, pp. 351-368; M. RENAUD, " Fenomenologia e Hermenêutica. O projecto filosófico de P. Ricoeur " , in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLI (1985), pp. 1-38; C., TAYLOR, « Force et sens, les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme » in G. B. MADISON (ed), *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1975, 124-137; X., TILLIETTE, « Réflexion et symbole: l'entreprise philosophique de P. Ricoeur », in *Archives de Philosophie*, XXIV, 1961, pp. 574- 588. ; D. F., Vansina, « Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69, (1964), nº2 , pp. 179- 108; nº3, pp. 305-321; M. AGÍS

VILLAVERDE, *Del símbolo a la metáfora . Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995.