

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 1 • N.º 1 • MARÇO 92

ISSN 0872-0851

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma holístico*

AMÂNDIO A. COXITO - *A Crítica do Inatismo segundo Luís A. Vernei*

FRANCISCO V. JORDÃO - *Natureza, Sentido e Liberdade em Kant*

MARINA R. THEMUDO - *Solipsismo. Viagens de Wittgenstein à volta de uma Questão*

JOSÉ REIS - *Sobre o Conceito de Ser*

LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Da Fusão de Horizontes ao Conflito de Interpretações: a Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur*

FERNANDA BERNARDO - *O Dom do Texto: a Leitura como Escrita - o Programa gramatológico de Derrida*

DA “FUSÃO DE HORIZONTES” AO “CONFLITO DE INTERPRETAÇÕES”: A HERMENÊUTICA ENTRE H.-G. GADAMER E P. RICOEUR

LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA

I

Conceito-chave da hermenêutica gadameriana da finitude, o conceito de “fusão de horizontes” (historicamente diferentes), tão discutido e mal-entendido pela recepção crítica de *Verdade e Método*¹, propõe-nos, antes de mais nada, toda uma nova compreensão da problemática filosófica da verdade. O principal intuito é reinterpretar a racionalidade moderna, centrada no método², de modo a fazer justiça à problemática originária da consciência histórica — a experiência da finitude³ —, verdadeiro motivo da conversão hermenêutica do filosofar. É contra o tradicional esquecimento da radical historicidade do existir, nomeadamente pela razão matemática moderna, que Gadamer se insurge, desde logo, em *Verdade e Método*, lembrando-nos na linha de Heidegger, seu mestre⁴, que muito antes de ser neutra, metódica ou verificável, a verdade é um existencial fundamental do ser-no-mundo⁵, o pressuposto irrecusável de que este parte (antecipação da perfeição), algo que, no entanto, apenas se revela em situação ou de um modo mais concreto perante a experiência da fun-

¹ Cf. H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke 2.. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode 2. Ergänzungen*. Register. (Tübingen, Möhr, 1986), 465.

² ID, *L'Art de Comprendre. Écrits II. Herméneutique et Champ de l'Expérience Humaine* (trad. Paris, Aubier) 1991, 93.

³ Neste sentido ID, *Le Problème de la Conscience Historique* (Paris, Louvain Nauwelaerts) 1963 e nomeadamente ID, “Welt ohne Geschichte. Eröffnungssprache” in ID (ed) *Truth and Historicity. Verité et Historicité* (The Hague, Martinus Nijhoff 1972), 1.

⁴ Neste sentido ID, *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*, 485.

⁵ Cf. ID, “Was ist Wahrheit?” in ID, *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik* (Tübingen, Mohr) 1967, 46ss.

damental caducidade de todo o existir ⁶. Daí que seja necessário — dando assim todo um novo conteúdo à tarefa hermenêutica — explicitar a sua relação fundamental com a temporalidade do existir ⁷.

A experiência da historicidade é, de facto, a experiência real de uma ambiguidade, que resiste às condições unívocas habituais do pensamento filosófico da verdade. Por isso, necessita de uma hermenêutica ⁸. O que nela está em jogo é, como o viu já Heidegger, o significado ontológico do fim do tempo humano ou morte, enquanto facticidade inultrapassável que, privando a consciência humana de uma plena disposição de si, a refere constantemente para uma nova origem do sentido e da verdade ⁹. Pensar a verdade a partir da radical historicidade do existir significa, pois, na linha de Heidegger ou da experiência bíblica de tempo, descentrar o sentido do sujeito, sem por isso o condenar à pura errância ou absurdo ¹⁰. Trata-se, apenas, de explicitar por meio da experiência de contraste, que é para todo o homem o encontro com o nada, (um encontro não indiferente) a dimensão simbólica ou excessiva originária do sentido ¹¹, camuflada por toda a metafísica grega e seu prolongamento na moderna ideologia do sujeito. Por outras palavras: o problema da finitude ou historicidade do existir coloca-se, no contexto do pensamento filosófico pós-heideggeriano, como o da incomensurabilidade entre ser e saber, ¹² isto é, como o da necessidade de alargar o horizonte da compreensão humana ao que a excede e suporta, por forma a ultrapassar o mal-estar ontológico, que no pensamento ocidental, desde a metafísica grega da substância, provocava a problemática do nada, da diferença ou da temporalidade ¹³.

A partir de Heidegger, lembra-nos, a este propósito, Gadamer, verdade e historicidade deixam de ser conceitos incompatíveis. A historicidade é a temporalidade radical do “*Dasein*” humano, logo, um modo de ser fundamental do existir e não um estado acidental. Mais ainda: é o horizonte envolvente para a questão não metafísica do ser ¹⁴. Quer isto dizer, que

⁶ Veja-se, neste sentido, M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer, Verlag) 1979 ¹⁵, 191.

⁷ H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, 1986), 270.

⁸ Cf. ID “Historicité” in *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1970, 452-455.

⁹ ID, “Geschichtlichkeit” in *Religion in Geschichte und Gegenwart* II Bde (1958) 1946-1947

¹⁰ Veja-se neste sentido ID, *Gesammelte Werke*, 1. *Hermeneutik. I Wahrheit und Methode* 1, 362-363.

¹¹ ID, *ibidem*, 361-363.

¹² ID, “Geschichtsphilosophie” in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, II Bde (1958), 1945.

¹³ Cf. quanto a este aspecto ID, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I Wahrheit und Methode*, 1, 262.

¹⁴ ID, “Historicité”, 454.

só o aprofundamento da negatividade implicada na questão da historicidade permite ultrapassar a ontologia substancialista clássica e o seu conceito de verdade. Não existem verdades eternas. A própria verdade é agora história, é a revelação do ser, que está dada com a historicidade do ser-aí.¹⁵

Eis como a dimensão ontológico-existencial da verdade prevalece sobre a ideia tradicional de uma verdade puramente neutra ou teórica, isto é, pensada em termos essencialmente representativos como adequação, certeza, segurança. As consequências hermenêuticas desta mudança são extremamente importantes, pois, finalmente podem desmascarar-se as aporias gnosiológicas do historicismo, que considerava ainda a relatividade histórica como uma limitação da verdade.¹⁶ Faltou, de facto, a toda a consciência histórica do séc. XIX uma correcta compreensão da dimensão hermenêutico-existencial da verdade histórica, pois mantendo-se enredada no esquema substancialista da ontologia clássica, não soube entender aquilo a que Graf Jorck chamava já “a diferença entre o óntico e o histórico”¹⁷, isto é, o verdadeiro sentido da negatividade ou limite, inserto na experiência existencial.

Mas, retenhamos: não se trata para Gadamer de combater o historicismo e a sua vinculação ao modelo iluminista da racionalidade moderna para, em troca, defender o momento puramente existencial da nova verdade¹⁸. Preocupa-o pelo contrário algo de mais radical, o problema filosófico envolvente, quase sempre escamoteado pela tradição metódica, implicado nesta ligação da verdade a uma linguagem concreta ou existência possível.¹⁹ Daí que tenha começado, em *Verdade e Método*, as suas investigações sobre as condições hermenêuticas de nova verdade por toda uma meditação sobre o modo óntico de ser da obra de arte (jogo)²⁰ e se interesse profundamente pela tradição retórica grega, defendendo constantemente o estreito parentesco entre Hermenêutica e Retórica²¹. Na dimensão clássica ou inesgotável do sentido da obra de arte,²² bem como na verdade-persuasão ou verosimelhança, própria da tradição retórica, encontra Gadamer um modelo de universalidade, que, à maneira do ser temporal de Heidegger, longe de se definir como o contrário da particularidade concreta, vive de uma relação de referência

¹⁵ ID, *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode* 2, 411-412.

¹⁶ Cf. ID, *Gesammelte Werke, 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* 1. 222-246.

¹⁷ ID, *ibidem*, 266.

¹⁸ Cf. ID *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk* (Tübingen, Mohr)1983, 7-17.

¹⁹ Cf. quanto a este aspecto ID, *Kleine Schriften*, I, 55-58.

²⁰ ID, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* 1, 107ss.

²¹ ID, *Ibidem*, 2, 305-306.

²² Cf. ID, *ibidem*, 7.

sempre renovada à alteridade e concretude da vida humana²³. É aliás, no contexto da crítica aristotélica à ideia platónica do Bem e da sua transformação kairológica do modelo prático-retórico da verdade²⁴ que o autor encontra a legitimação filosófica mais autêntica deste velho momento da experiência humana da verdade, que exige uma abertura constante a novas experiências, isto é, uma concreção ou integração efectiva (efeito histórico), contraria a aparente neutralidade da verdade metódica e se impõe posteriormente no mundo contemporâneo como dialéctico-existencial através da recepção de Kierkegaard.²⁵ O que o problema da existencialidade da verdade suscita de importante para o questionamento hermenêutico é, justamente, a dimensão transhistórica ou inviolável do existir, algo que, tal como o Belo, é relacional²⁶, contraria o ponto de vista da subjectividade transcendental, pondo antes em jogo a simultaneidade do ético e do gnosiológico, ou seja, exige toda uma nova leitura da universalidade, da ciência e da concretude.²⁷ A experiência existencial da historicidade remete-nos, de facto, para uma nova forma da verdade (ou universalidade), que tal como a beleza ou verdade da obra de arte, nada tem de abstracto, monológico ou subsuntivo.²⁸ Por isso, o seu princípio não é nunca o da repetição ou reconstrução cogenial, introduzido na Hermenêutica filosófica por Fr. Schleiermacher,²⁹ mas sempre o da participação ou implicação (efeito sofrido) num sentido comunitário, imprescindível ao sentido do existir humano.³⁰ A nova verdade é, como nos mostrou Heidegger, algo que tem a ver com a forma como, perante a experiência da sua radical nulidade, o “*Dasein*” afirma, como pressuposto irrecusável do seu existir, a verdadeira dimensão da sua transcendência.³¹ Confrontado com o nada, o homem revela o seu carácter radicalmente outro, porque a esperança ou exigência de sentido faz parte da sua mais íntima natureza.³² Por isso, Heidegger definia já,

²³ ID, *Kleine Schriften*, I, 117.

²⁴ ID, *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode* 2, 306-308.

²⁵ ID, *Kleine Schriften IV. Variationen* (Tübingen Mohr), 1977, 257

²⁶ Cf. ID, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* 1, 481; 484-485; ID *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (Stuttgart, Reclam) 1977.

²⁷ Cf. neste sentido, ID, *Gesammelte Werke. 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode* 2, 301ss; ID, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt, Suhrkamp) 1980 78-109.

²⁸ Cf. ID, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I, Wahrheit Methode* 1, 131-132.

²⁹ Cf. ID, *ibidem*, 195-196.

³⁰ Cf. ID, *ibidem*, 297.

³¹ Cf. ID, *Kleine Schriften*, I, 74; ID, *Le Problème de la Conscience Historique*, 41.

³² Cf. M. HEIDEGGER *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt, Vittorio Klostermann) 1965, 9, 34-35.

em *Ser e Tempo*, o “*Dasein*” como compreensão, abertura, orientação para a verdade ou transcendência e caracterizava, contra a tradicional definição da verdade como adequação,³³ a dimensão originária desta como “pressuposição de verdade”, isto é, como algo em vista do qual existe todo o ser humano, dizendo: “*Porque é que devemos pressupor que a verdade existe? O que significa pressupor? O que significam este dever e este nós? O que significa a verdade existe? Nós pressupomos a verdade, porque enquanto existimos, segundo o modo de ser do ser-aí, estamos na verdade... A pressuposição mais originária radica na constituição ontológica do “Dasein” enquanto cuidado ou antecipação*”.³⁴ Pelo simples facto de existir, o homem está lançado no seio do sentido e da verdade.³⁵ Por isso, chega sempre demasiado tarde para a fundar apenas pelos seus próprios meios, dirá mais tarde Gadamer.³⁶ É de facto, este o novo ponto de partida da Hermenêutica depois de Heidegger: a relação ao ser ou incondicionado faz o homem mas excede-o.³⁷ E não existe ser... senão enquanto existe a verdade. Por sua vez, esta apenas existe enquanto e durante existe o “*Dasein*”³⁸ Logo, o ser e a verdade são da mesma natureza: ser homem é pertencer facticamente ao sentido e à verdade, mesmo quando esta pertença é relativa ou inautenticamente vivida.³⁹ Por isso mesmo, dirá Gadamer, a verdade é efetual e hermenêutica, é “muito mais ser do que consciência”⁴⁰, ou seja, não refere já um qualquer conteúdo disponível mas, pelo contrário, algo que nos constitui, logo, que se transmite historicamente, reinterprestando-se como efeito histórico-concreto⁴¹: um sentido comunitário, que nada é sem as suas configurações históricas concretas — o pressuposto fundamental de todo o existir no mundo.

Pertencendo à verdade, e existindo simultaneamente, dada a sua finitude, na não-verdade⁴² — a antecipação humana da verdade ou perfeição,

³³ ID, *Sein und Zeit* 214-226.

³⁴ “*Warum müssen wir voraussetzen das es Wahrheit gibt? Was heisst ‘voraussetzen? Was meint das ‘müssen’ und ‘wir’? Was besagt: es gibt Wahrheit? Wahrheit setzen ‘wir’ voraus weil wir seiend in der Seinsart ‘des ‘Daseins’ in der Wahrheit sind’(...)* In der Seinsverfassung des Daseins als Sorge im Sichvorwegsein, liegt das ursprünglichste ‘Voraussetzen’ ID, *ibidem*, 228.

³⁵ ID, *ibidem* 228-229.

³⁶ Cf. H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* 1, 494.

³⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, 8

³⁸ ID, *ibidem*, 230.

³⁹ Cf. ID, *ibidem*, 175-176.

⁴⁰ Cf. H.-G. GADAMER, *op. cit.*, 2, 11.

⁴¹ ID, 1, 305-316.

⁴² Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, 126-130.

porque é finita não pode nunca dissolver-se das suas perversões⁴³ —, o "Dasein" deve experienciá-la *hic et nunc* como sentido e valor⁴⁴. Deve, por outras palavras explicitar pelos seus próprios meios históricos-finitos aquilo que sempre condiciona e suporta o real sentido do seu existir. Daí a sua constituição hermenêutica fundamental: ele é em si mesmo uma relação ou referência, que excede toda a sua dimensão puramente fáctica ou mundana e, no entanto, só pode efectuar-se (explicitar-se) em cada situação histórico-concreta⁴⁵. Era, de facto, este o verdadeiro contexto em que Heidegger valorizava já, contra o modelo metódico-moderno da autocompreensão clara, não situada, logo legisladora e segura, a natureza originariamente complexa, antecipativa ou circular desta, dizendo: "*Considerar este círculo como vicioso, procurar os meios, que permitam evitá-lo ou ainda experimentá-lo como uma imperfeição inevitável, equivale a uma incompreensão fundamental da compreensão (...)*. O elemento decisivo não é sair do círculo mas penetrar nele correctamente (...). O círculo envolve uma possibilidade autêntica do conhecimento mais originário".⁴⁶

São, justamente os traços fundamentais desta nova forma de auto-compreensão — interpretação — que se distingue da metódico-moderna pela sua dimensão de passividade, antecipação ou pertença originária, que interessam a Gadamer desenvolver. Por isso, retoma a questão heideggeriana do círculo hermenêutico, lembrando-nos que para o autor de *Ser e Tempo* o sentido ontologicamente positivo de tal círculo apenas surge quando a compreensão não deixa que qualquer tipo de intuição ou de noções populares se imponham às suas antecipações, "porque sabe que a sua verdadeira tarefa é explicitar o sentido destas antecipações, segundo as coisas mesmas"⁴⁷. E, por isso ainda, desenvolve todas as suas investigações em volta do seguinte tema: quais serão as consequências que resultam para a Hermenêutica do facto de Heidegger ter derivado a estrutura de antecipação do existir da sua situação temporal?⁴⁸ Por outras palavras: como explicitar o sentido das nossas antecipações, segundo as

⁴³ Cf. H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften I*, 142.

⁴⁴ Cf. neste sentido H. G. GADAMER, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I*, 312-317.

⁴⁵ Cf. quanto a este assunto ID, *ibidem*, 368-384.

⁴⁶ "Aber in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur unvermeidliche unvollkommenheit 'empfinden', heisst das Verstehen von Grund aus missverstehen. (...). Das entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus, sondern in ihr nach der rechten Weise hineinzukommen. (...) In ihr verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens" M. HEIDEGGER, *op. cit.*, 153.

⁴⁷ H.-GADAMER, *op. cit.*, 270-271.

⁴⁸ ID, *ibidem*, 270

“coisas mesmas”, quando estas são em si próprias profundamente temporais?⁴⁹ Qual, em suma, a relação que existe entre a antecipação da verdade como princípio fundamental de toda a compreensão e a temporalidade do existir? Não será esta uma relação paradoxal, que o próprio Heidegger não meditou suficientemente e que, no entanto, constitui o verdadeiro fundamento do facto de o “Dasein” precisar sempre de explicitar as suas pressuposições, segundo as coisas mesmas? Tal é a questão central da Hermenêutica filosófica de H.-G. Gadamer, com a qual o autor retoma, a partir da influência decisiva, que, na estruturação do seu próprio pensamento, desempenhou a experiência heideggeriana de “Kehre”⁵⁰, o questionamento antropológico-hermenêutico de *Ser e Tempo*. A radicalização da falta de poder ou finitude fundamental do ser humano, motivo central de “Kehre”, liberta, segundo Gadamer, a verdadeira raiz da problemática hermenêutica porquanto permite situar na origem de toda a pré-compreensão⁵¹ ou antecipação humana da verdade, a experiência mais originária que o homem pode fazer: a da sua radical insipiência perante a facticidade de uma Doação ou Envio imemorial⁵².

Eis como portador de uma alteridade, que o vincula e que por si mesmo não pode fundar nem justificar, o “Dasein” abandona todo o caminho da reflexividade transcendental, reconhecendo na sua estrutura de antecipação algo, que não deriva apenas da sua profundidade existencial, mas pelo contrário da sua pertença a uma relação — a relação fundamental, que resistindo a toda a mediação, torna possível a própria possibilidade de conhecer e perguntar⁵³. Surge então o verdadeiro motivo da “conversão hermenêutica” do pensar: a consciência humana sabe-se agora aberta à alteridade, porque inserida no acontecer (Ereignis) de um sentido, que sendo jogo, gratuidade, Dom,⁵⁴ a remete para a experiência do segredo como a forma mais elevada da verdade.

Atingimos assim o ponto a partir do qual Gadamer pode falar na reabilitação dos conceitos de *autoridade*, *tradição* e *preconceito*, como conceitos-chave do novo pensamento da verdade⁵⁵. Se Heidegger mostrou fundamentalmente com a sua “Kehre” que é o “cogito” que está no interior do ser e não o contrário, a Gadamer interessa explorar o

⁴⁹ Cf. neste sentido ID, *ibidem*, 290-312.

⁵⁰ Cf. quanto a este assunto, nomeadamente: ID, *ibidem*, 2, 495-496; ID, *Kleine Schriften* IV 203; 259; ID, *Heideggers Wege*, 103-116.

⁵¹ ID, *Gesammelte Werke*, 2. Hermeneutik, II. *Wahrheit und Methode*, 2,446.

⁵² Cf. ID, *ibidem*, 1, 268-269; ID, *Heideggers Wege*, 27.

⁵³ Cf. ID, *Kleine Schriften*; 42; ID, *Gesammelte Werke* 1. *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode* 1., 298-299.

⁵⁴ Cf. quanto a este aspecto M. HEIDEGGER, ‘*Der Satz von Grund*’ (Pfullingen, Neske) 1957, nomeadamente 188.

⁵⁵ H. G. GADAMER, *op. cit.*, 281-296.

impensado de Heidegger, isto é, as consequências ético-epistemológicas desta nova situação ⁵⁶. O objectivo é agora meditar a questão específica da alteridade — “Este tema orientou-me desde o início” ⁵⁷ — mostrando contra o historicismo e todas as formas de antropocentrismo como a dimensão hermenêutica é, em si mesma, relacional, isto é, ultrapassa toda a consciência de si e seus requisitos, porque não suprime, antes pelo contrário, mantém na compreensão a alteridade do outro indivíduo ⁵⁸. Nela se exprime, de facto, uma forma de verdade, que resiste a toda a adequação, porque apenas se torna visível através do encontro (diálogo) com o outro “e só pelo facto de deixarmos que por meio dele algo de novo nos seja dito” ⁵⁹. O que está agora em causa é pois o novo estatuto (ex-cêntrico) da existência na sua relação com o que é: é necessário lembrar ao homem, que dada a sua finitude não pode converter toda a alteridade (incluindo a da tradição) em pura objectividade ⁶⁰; ele não existe mais sózinho; é apenas uma antecipação de sentido entre muitas outras e só com elas pode efectuar algo realmente com sentido. Por isso, não pode nunca converter-se em legislador ou fundamento. “Ser histórico significa, não poder nunca esgotar-se no saber de si mesmo”, lembra-nos Gadamer ⁶¹. Daí que a primeira grande tarefa da existência não seja nunca começar tudo de novo, criticando, à maneira iluminista todos os seus pressupostos ou mal-entendidos mas, pelo contrário, aceitar ser a sua dimensão incondicional de sentido num mundo já sempre condicionado e significado, isto é, partir de um horizonte de sentido já sempre dito, estruturado ou interpretado, em suma, participar com outros no longo e árduo caminho do sentido: já sempre recebido ⁶² (transmitido) mas ainda por significar.

A tradicional lente da subjectividade, legisladora, auto-suficiente e isolada revela-se hoje insuficiente e mesmo deformadora ⁶³. Muito antes de nos podermos entender a nós próprios, de um modo crítico reflexivo, compreendemo-nos já de um modo pré-crítico ou natural na Família na Sociedade Civil e no Estado em que vivemos ⁶⁴. A nossa própria razão crítico-reflexiva é já o resultado de toda uma vivida conjugação com o

⁵⁶ Cf. J. GRONDIN, “La conscience du travail de l’histoire et le problème de la vérité en Herméneutique”, in *Archives de Philosophie*, 44 (1981), 435-439.

⁵⁷ H.-G. GADAMER, op. cit., 2, 9.

⁵⁸ ID, *ibidem*, 5.

⁵⁹ ID, *ibidem*, 445.

⁶⁰ ID, *ibidem*, 1, 305.

⁶¹ ID, *ibidem*, 307.

⁶² Cf. ID, *ibidem*, 292, 305; ID, *Kleine Schriften I*, 8.

⁶³ ID, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I Wahrheit und Methode* 1. 281.

⁶⁴ ID, *ibidem*,.

outro, que existe em (co)relação, conosco⁶⁵. Por isso, lembra-nos Gadamer, “invertendo” o caminho, que de Bacon levou a Descartes e ao Iluminismo, os pré-juízos de um indivíduo, constituem muito mais do que os seus juízos claros e seguros a realidade histórica ou relacional do seu ser⁶⁶. Partimos, sempre, de um horizonte concreto e situado de compreensão, isto é, de uma pertença fundamental à comunidade (linguística), que nos liga à tradição⁶⁷. E isto significa exactamente que a nossa razão, porque está sempre referida ao dado no qual se exerce⁶⁸, não deve mais entender-se como um puro método (capacidade) por meio do qual a consciência determina clara e distintamente os seus objectos, mas antes como uma inserção num processo de transmissão no qual o presente e o passado se mediatizam constantemente⁶⁹. Estamos de facto, vinculados à tradição na qual o nosso presente mergulha as suas raízes tal como o eu está ligado ao tu⁷⁰. Deste modo, tal como a verdadeira experiência do tu, a experiência pessoal, se distingue da experiência científica e sua vontade de poder ou imanência, porque reconhece a autoridade do outro, deixando, que o seu ponto de vista possa acontecer, não como um outro absoluto mas como um outro aspecto do que é meu, também a experiência hermenêutica, deve deixar que a tradição se apresente na sua real alteridade, como um horizonte distinto mas complementar do seu⁷¹. Ela é a própria transmissão ou tradução do efeito hermenêutico ou imemorial do sentido, que sustenta a possibilidade da compreensão histórica⁷². Mas, para que tal sentido originário da tradição possa finalmente impôr-se, é necessário ultrapassar o preconceito iluminista moderno contra a alteridade⁷³, ainda activo em todo o historicismo⁷⁴ e verdadeiro responsável pela crítica dos conceitos de preconceito, tradição e autoridade, de modo a reconhecer que existem preconceitos legítimos⁷⁵. Só para uma noção de autonomia, que, definindo-se pela recusa de toda a interdependência ou “heteronomia”, converte, apressadamente, as suas antecipações em totalizações, o sentido dialógico-processual originário do

⁶⁵ Cf. neste sentido, F. JACQUES, *L'Espace Logique de l'Interlocution. Dialogiques II* (Paris, PUF), 1985, 570-571.

⁶⁶ H. G.-GADAMER, *op. cit.*, 281

⁶⁷ ID, *ibidem*, 314.

⁶⁸ ID, *ibidem*, 280-281.

⁶⁹ ID, *ibidem*, 295.

⁷⁰ ID, *ibidem*, 363-364.

⁷¹ ID, *ibidem*, 364-368.

⁷² ID, *ibidem*, 393.

⁷³ ID, *ibidem*, 275-276.

⁷⁴ ID, *ibidem*, 277.

⁷⁵ ID, *ibidem*, 281-290.

conceito de preconceito ⁷⁶ pode significar sujeição menoridade e precisa de ser contestado. Pelo contrário, quando a consciência humana descobre, através dos conflitos que entretecem a sua finitude, a sua dimensão linguística ou relacional fundamental, sabe que a verdade é tradição porque tem na sua origem uma revelação, a experiência do “Destino” ou “Envio” do ser, que em si mesma é uma interpretação ⁷⁷, como tal, referida a outras interpretações ⁷⁸. Sabe, então, avaliar, de um modo novo, a problemática da alteridade, implicada na própria questão dos seus preconceitos, aceitando o compromisso com o outro, como a verdadeira condição da sua identidade. Por outras palavras: reconhecendo que, para o homem, tudo o que existe existe na e pela relação com o outro homem ⁷⁹, a consciência humana compreende finalmente que da sua relação às coisas faz parte uma co-referência fundamental — o dizer dos outros ou tradição —, que deve ser explicitada ⁸⁰ e não mais silenciada como questão incómoda. A interpretação, sempre situada ou contextual substitui então a concepção absoluta, anónima ou universal da razão, reconhecendo-se finalmente a consubstancialidade fundamental do pensamento e da linguagem ⁸¹. É efectivamente na linguagem e seu poder argumentativo ou dialógico que, para Gadamer, se torna clara a diferença fundamental que existe entre “mundo partilhado” e “mundo dominado” ⁸². Só na linguagem as coisas podem alcançar a sua verdadeira objectividade ou “idealidade”, pois, só aqui deixam de coincidir apenas com o meu próprio ponto de vista ou com o do outro para se elevarem finalmente à dimensão do que é comum ou universal ⁸³. O ideal de uma “fusão de horizontes” historicamente diferentes deve pois substituir o monológico princípio romântico e historicista da reconstrução puramente solipsista do horizonte do outro ⁸⁴. Só ele permite, de facto, enquanto é a tarefa dialógica, nunca acabada, de chegar com os outros à verdadeira natureza do comum, isto é, à natureza não subjectivista mas universal do sentido (a

⁷⁶ ID, *ibidem*, 275; Cf. ainda quanto a este assunto: W. SCHNEIDERS *Aufklärung und VorurteilsKritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie* (Stuttgart-Bad Connstatt, Frommann-Holzborg) 1983, 38-42.

⁷⁷ H. G. GADAMER, *op. cit* 1, 305; ID, *op. cit.*, 2, 356-360.

⁷⁸ ID, *ibidem*, 1, 401.

⁷⁹ ID, *Kleine Schriften* IV, 115-116..

⁸⁰ ID, *Gesammelte Werke* 1. Hermeneutik I. *Wahrheit und Methode* I, 296-312.

⁸¹ ID, *ibidem*, 405-407.

⁸² ID, *Gesammelte Werke*., *Griechische Philosophie* II (Tübingen Mohr) 1985, 8.

⁸³ ID, *ibidem*, 1, 453; ID, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (Hamburg, Felix Meiner, 1983), 56; ID, *Kleine Schriften* I, 93-100.

⁸⁴ ID, *Gesammelte Werke* 1, 309-310: 311-401.

linguagem plural da coisa), ultrapassar o modelo do saber absoluto ou o voto de pura transparência da razão totalitária⁸⁵.

Levar o homem a respeitar a perspectiva do outro, de modo a conseguir ver para além do que lhe é próximo, para o integrar num contexto mais vasto e avaliar segundo proporções, menos egoístas⁸⁶, tal é o objectivo e a força desta fusão dialógica de horizontes, que segundo o autor, é comandada pelo primado da questão e caracteriza toda a compreensão⁸⁷. Daí que a questão decisiva da nova Hermenêutica não resida, de modo nenhum, numa suspensão de todos os pressupostos da compreensão mas, pelo contrário, no reconhecimento destes como a verdadeira possibilidade de pensar o acesso sempre implicado, perspectivista ou relacional do homem ao sentido ou verdade⁸⁸. Se, de facto, é, apesar da sua finitude, a implicação incondicional do homem no sentido (ou pressuposição da verdade)⁸⁹, o novo ponto de partida do pensar, então a questão verdadeiramente crítica da Hermenêutica reside, segundo Gadamer, na distinção entre pressupostos verdadeiros, que permitem aprender com o outro, isto é que fomentam a compreensão como relação e pressupostos falsos, que induzem o homem no erro ou mal-entendido⁹⁰. De facto, só os preconceitos verdadeiros promovem uma autêntica “fusão de horizontes”, enquanto processo, que tem como objectivo superar, pela revelação do primado da relação, as posições extremas e meramente subjectivistas da diferença absoluta ou da identidade puramente monológico-totalizante.

Vejamos, pois, como Gadamer consegue afirmar, contra o Iluminismo e sua depreciação de todo o pré-juízo, a ideia de que existem pré-juízos legítimos, que devem ser reabilitados, porque afirmam a condição relacional e não puramente subjectivista do espírito humano⁹¹. O autor parte, aqui, do seguinte facto: o Iluminismo desconheceu, por um lado, o carácter dialéctico (provisório ou processual) originário de todo o preconceito. Por isso, o considerou de um modo puramente negativo. Ora, em si mesmo, pré-juízo não significa, de modo nenhum, um juízo necessariamente errado. É, pelo contrário, um juízo feito antes do exame definitivo de todos os elementos objectivamente determinantes”. Pertence,

⁸⁵ ID, *ibidem*, 307-309.

⁸⁶ ID, *ibidem*, 311-312.

⁸⁷ Cf. nomeadamente ID, *ibidem* 375-393.

⁸⁸ Cf. ID, *Kleine Schriften*, I, 106.

⁸⁹ Cf. ID, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* 1, 299-300; veja-se ainda quanto a este assunto J.P. RESWEBBER, *Qu'est-ce qu'interpréter? Essai sur les Fondements de l'Herméneutique* (Paris, Cerf) 1988, 7.

⁹⁰ H.G. GADAMER, *op. cit.*, 304.

⁹¹ Cf. ID, *ibidem*, 272-274; 301-304.

portanto, ao seu conceito a possibilidade de vir a ser apreciado positiva ou negativamente⁹². Por outro lado, é característica do Iluminismo tratar todos os preconceitos em termos puramente epistemológicos, como tendo um conteúdo definido ou em si, isto é, como algo exterior e plenamente disponível para a consciência humana⁹³. Ora, vimos já que “a antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão não é um puro acto da subjectividade mas determina-se a partir da comunidade que nos liga à tradição”⁹⁴. Deriva da nossa inserção num passado comunicacional, isto é, da nossa situação num mundo já sempre linguisticamente mediado. Daí que os pré-juízos e opiniões prévias, que ocupam a consciência do intérprete não estejam à sua livre disposição⁹⁵. Ninguém sozinho está em condições de distinguir por si mesmo os pré-juízos produtivos dos pré-juízos impeditivos, pois, “enquanto um preconceito nos domina, não o conhecemos nem o consideramos como tal...”. “Colocar perante nós um preconceito é impossível enquanto ele continuar em jogo de forma imperceptível, *mas apenas quando ele é estimulado*”⁹⁶. Por outras palavras: só com a ajuda do outro, que nos questiona ou estimula podemos fazer sentido⁹⁷. É necessário sermos pelo menos dois para que possa existir algo de real, verdadeiro e significativo. Daí que o sujeito, que compreende não possa entregar-se mais ao acaso das suas próprias antecipações, forçando a realidade a encaixar-se nelas de um modo tal, que ignore o horizonte do outro⁹⁸. Precisa, pelo contrário, de tomar consciência dos seus pressupostos, de modo a poder confrontar a sua perspectiva quanto às coisas com outras perspectivas. São os preconceitos não percebidos a verdadeira origem da nossa alienação e menoridade⁹⁹. Encerram-nos no círculo estreito da nossa mesmidade, bloqueando toda a nossa disponibilidade para aceitar o outro, que nos fala a partir da tradição¹⁰⁰. São eles preconceitos realmente falsos ou ilegítimos, aqueles que se convertem apressadamente em conceitos ou ideias claras e distintas, porque nunca se colocam em questão, provocando, por isso mesmo, o verdadeiro mal-entendido, isto é, a convicção de poder vencer

⁹² ID, *ibidem*, 275.

⁹³ Cf. quanto a este assunto, nomeadamente W.G. JANKOWITZ, *Philosophie und Vorurteil. Untersuchungen zur Vorurteilshaftigkeit von Philosophie als Propädeutik einer Philosophie des Vorurteils* (Meinzenheim am Glan, Verlag Anton Hain) 1975, 228-229.

⁹⁴ H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke 1 Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I*; 298-300.

⁹⁵ ID, *ibidem*, 301.

⁹⁶ ID, *ibidem*, 304.

⁹⁷ ID, *ibidem*.

⁹⁸ ID, *ibidem*, 273-274.

⁹⁹ ID, *ibidem*, 274.

¹⁰⁰ ID, *ibidem*, 304.

todo o mal-entendido¹⁰¹, instalando-nos na falsa ilusão da coincidência ou totalização.

É justamente neste aspecto, que se distinguem a concepção, iluminista e a concepção gadameriana do preconceito¹⁰². É que agora o erro ou menoridade não consiste já no simples facto de estarmos sujeitos a preconceitos, mas sim no de não termos consciência deles, ignorando, por isso, a nossa falibilidade fundamental¹⁰³. Não é a finitude ou historicidade a verdadeira fonte do mal-entendido ou infelicidade humana, mas antes a disposição própria de todo o ser finito para ignorar os seus limites, desimplicando-se da relação a que o vincula o sentido sempre provisório e processual do preconceito. Daí, a necessidade de combater as falsas sínteses ou totalizações apressadas, próprias de todo o subjectivismo narcisista, devolvendo-lhes a sua dimensão de perguntabilidade fundamental, em ordem a mostrar ao homem, que, dada a sua condição finita, a sua própria intimidade é habitada por toda uma alteridade, que só com a alteridade concreta do outro (tu) consegue captar¹⁰⁴. A relação ao outro precede agora a própria experiência do eu. É com o outro e não contra o outro, que formo a minha própria razão¹⁰⁵. Neste sentido, lembra-nos Gadamer: "a compreensão começa quando algo nos interpela. É esta a condição hermenêutica suprema". "O que consegue estimular (questionando-os) os novos pressupostos é precisamente o nosso encontro com a tradição¹⁰⁶. Por isso, a Hermenêutica tem sempre que ver com a tradição¹⁰⁷. E deve permitir que ela a questione, mostrando-se, desde o princípio, aberta à sua alteridade. A alteridade histórica ou temporal prepara-nos para um verdadeiro reconhecimento da alteridade pessoal¹⁰⁸. De facto, só o enigma do tempo nos descentra, permitindo vencer o carácter puramente neutro do outro, em ordem a pensar a sua dimensão relacional (temporal) fundamental —, uma abertura, que constantemente suspende o meu juízo para o referir como questão ao horizonte do possível ou comum, ainda não decidido¹⁰⁹.

Em suma, reconhecer o outro como uma questão séria, isto é, como autoridade e valor, abdicando da tentação de o tratar como coisa puramente presente ou disponível, tal é pois a verdadeira condição de

¹⁰¹ Cf. quanto a este aspecto, ID, *ibidem*, 300.

¹⁰² W.-G. JANKOWITZ, *op. cit.*, 241-253.

¹⁰³ H.-G. GADAMER, *op. cit.*, 281.

¹⁰⁴ ID, *ibidem*, 367.

¹⁰⁵ ID, *Kleine Schriften*, 98.

¹⁰⁶ ID, *Gesammelte Werke* 1. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* 1, 304.

¹⁰⁷ ID, *ibidem*, 363.

¹⁰⁸ ID, *ibidem*, 2, 8-9.

¹⁰⁹ ID, *ibidem*, 345.

possibilidade, que, segundo o autor, permite distinguir os preconceitos falsos, que se fecham ao diálogo e à interpretação, dos verdadeiros que promovem a compreensão como “fusão de horizontes”, interdependência ou abertura, isto é, como saber, que sabendo dos seus limites é capaz de aprender com os outros ¹¹⁰. O outro como “tu”, isto é, considerado como possibilidade e já não como problema ou ameaça, transforma-se pois, no verdadeiro medium da veracidade dos preconceitos. A sua autoridade impõe-se, não de uma forma cega ou violenta mas na base da confiança e solidariedade, que move o verdadeiro diálogo ¹¹¹ (fusão de horizontes). Com efeito, lembra-nos Gadamer, suspender um preconceito, na base do que nos diz o outro ou tradição, não significa, de modo nenhum, como ingenuamente pensava o objectivismo histórico, admitir que alguém possa abstrair de si mesmo, de modo a subscrever inteiramente o ponto de vista do outro ¹¹². A verdade dos preconceitos exige, pelo contrário, o seu exercício dialéctico, num aprofundamento da relação, que todos somos e nenhum possui por si só. É fundamentalmente dialógica — uma praxis de ordem comunicativa, na qual cada um é para o outro a ocasião de ser ele mesmo e, por isso, cada um age no outro como este age em si mesmo: “Na verdade, o preconceito pessoal só entra realmente um jogo, quando ele mesmo está em jogo. Só na medida em que se joga, ele chega a conhecer a pretensão de verdade do outro e oferecer-lhe, por sua vez, a possibilidade de se jogar” ¹¹³, isto é, é na reciprocidade e unicidade de cada encontro que se decide a problemática da verdade ou falsidade dos preconceitos. O que define a compreensão verdadeira é pois aquilo que entretece e suporta todo o diálogo verdadeiro: cada um alarga por meio das críticas ou concordância do outro, a sua própria particularidade ¹¹⁴ para com ele se abrir ao excessivo ou universal, de que, no entanto, faz já parte, isto é, à comunidade possível a que nos induz à nossa própria razão. No consenso ou “fusão de horizontes” assim alcançado, exprime-se, então, toda uma nova maneira de compreender, que não representa já, apenas, a verdade de um ou de outro, mas pelo contrário, uma síntese sempre aberta a novas glosas e comentários, ou por outras palavras à coisa, que é comum a ambos ¹¹⁵.

¹¹⁰ Cf. G. WARNKE *Herménétique, Tradition et Raison* (Trad. Bruxelles, De Boeck, ed. Universitaires) 1991, 130-132.

¹¹¹ Cf. neste sentido H. G. GADAMER “Bürger zweier Welten” in K. MICHALSKI (Hrsg), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castelgandolfo Gespräche* (Stuttgart, Ernst Klett Verlag) 1965, 199.

¹¹² ID, *Gesammelte Werke* 1, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* I, 304.

¹¹³ ID, *ibidem*.

¹¹⁴ ID, *Kleine Schriften*, IV, 112.

¹¹⁵ ID, *Gesammelte Werke* 1. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* 1, 392.

Tal é o novo sentido da verdade hermenêutica: não subjectiva mas intersubjectiva, isto é, sempre ligada à condição horizôntica ou dialógico-questionante do ser humano, porque referência a um sentido excessivo, que não existindo para além do tempo em que é falado, se repete nos diferentes horizontes da sua compreensão como símbolo de um envio já sempre recebido mas nunca totalmente mediado ¹¹⁶. O processo dialéctico da palavra, que conduz a compreensão como *fusão de horizontes* ¹¹⁷, revela-nos pois toda a diferença que existe entre uma filosofia hermenêutica e uma filosofia do saber. Enquanto esta procura, a todo o custo, a lucidez, desejando ser um pensamento sem distância ou pressupostos, a Hermenêutica sabe que o excessivo é inacessível — mas não tanto que recuse toda a linguagem ou significação — por isso, porque exige ser dito, mostrando a sua pertença fundamental ao homem e sua linguagem, são as condições intersubjectivas de todo o discurso “objectivo”, que agora interessa pensar. A nova objectividade é inseparável das categorias da comunicação e implicação, daí que sejam os nossos pressupostos o seu verdadeiro a priori ¹¹⁸.

Resumindo: a Hermenêutica partilha com a filosofia do saber a tese segundo a qual é a exigência de totalização o núcleo fundamental da autocompreensão humana; sabe, no entanto, reinterpretá-la, a partir da experiência, hoje, incluível da finitude e historicidade. Por isso, condena toda a totalização abstracta ou apressada. Representa, antes, um novo estilo de pensar, que consciente da sua condição horizôntica ou interpretativa fundamental, aceita, finalmente, nunca ser idêntico à realidade, que interpreta. Toda a compreensão é uma interpretação, isto é, um intermediário, que não só revela como também esconde. Por isso, deve sempre confrontar-se com outras interpretações, em ordem a alcançar a real medida da sua distância. É este o intuito fundamental do conceito gadameriano de “fusão de horizontes”: recuperar, contra o historicismo e sua noção da distância-abismo, o significado positivo e produtivo da diferença ou distância ¹¹⁹. É necessário devolver, hoje, ao sujeito a verdadeira dimensão da sua distância, pois só ela permite descentrá-lo, colocando-o a caminho num constante movimento de tensão e abertura. Assim se evita finalmente a usura narcísica da verdade e, com ela, toda a conversão ideológica do pensar.

¹¹⁶ Cf. ID, *ibidem*, 290-296.

¹¹⁷ ID, *ibidem*, 388-393

¹¹⁸ Cf. P.F. SILVA, MARIA LUISA, *O Preconceito em H. G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras de Coimbra*. (Coimbra), 1999.

¹¹⁹ H. G. GADAMER, *op. cit.*, 296ss.

Se recusarmos o modelo hegeliano do saber absoluto, diz-nos, quanto a este assunto, P. Ricoeur, não temos mesmo outro remédio, para dar algum sentido à ideia de história universal, senão a experiência do horizonte e da “fusão de horizontes” como motor do processo hermenêutico¹²⁰. Nesta fusão, lembra-nos, ainda, o mesmo autor, não devemos, no entanto, esquecer, que segundo o próprio Gadamer, a tensão permanece e a harmonização das perspectivas nunca é total¹²¹. Daí que *Verdade e Método* nos diga, que podemos sempre substituir os nossos preconceitos por outros mais adequados, mas nunca anular a nossa própria condição preconceptual. O encontro ou fusão de horizontes não é nunca equivalente ao fenómeno da mediação total¹²². É, pelo contrário, a experiência de um conflito ou desproporção fundamental que urge clarificar, dado que o próprio Gadamer não a explicitou suficientemente.

Vejam, pois, como a hermenêutica do conflito, que sempre entretece o acordo ou fusão de horizontes, própria de toda a compreensão, constitui o motivo central da filosofia hermenêutica de P. Ricoeur.

II

Chegado à Hermenêutica pela via da Fenomenologia, também Ricoeur parte do princípio heideggeriano, segundo o qual a antecipação ou abertura da consciência humana ao sentido ou verdade é um existencial ineludível da humanidade¹²³. E, tal como Gadamer, considera necessário descentrar o sujeito — partindo da reflexão sobre o homem concreto — para compreender o verdadeiro sentido múltiplo, hermenêutico ou não totalizável de uma tal abertura¹²⁴. No entanto, Ricoeur vai ainda mais longe do que Gadamer na intenção de distinguir a Hermenêutica da filosofia do saber. É o perigo da ilusão transcendental, que quer evitar no âmbito da própria Hermenêutica. Daí a sua grande tarefa: libertar a liberdade humana de todo o seu narcisismo implícito, de modo a que ela

¹²⁰ P. RICOEUR, “Événement et sens” in E. CASTELLI (ed), *Révélation et Histoire. Actes du Colloque Organisé par le Centre International d’Études Humanistes et par L’Institut d’ Études Philosophiques de Rome. Rome 5-11 Janvier, 1971* (Paris Aubier) 1971, 30.

¹²¹ ID, *ibidem*

¹²² ID, *ibidem*, 31

¹²³ C. BOUCHINDHOMME, R. ROCHLITZ, “*Temps et Récit*” de P. Ricoeur en *Débat*, (Paris, Cerf) 1990, 124.

¹²⁴ Cf. quanto a este assunto D. F. VANSINA, “Esquisse, orientation et signification de l’entreprise philosophique de Paul Ricoeur” in *Revue de Métaphysique et Morale* 69 (1964) 179-208; 305-321.

finalmente entenda como a sua iniciativa repousa numa receptividade primordial, que, diferentemente do “em si” hegeliano, nunca pode ser reduzida por qualquer método de imanência¹²⁵. Reapropriar a dimensão ontológica originária do *Cogito*, esquecida pela própria fenomenologia husserliana, tal é, em suma, o tema nuclear da Hermenêutica ricoeuriana da finitude¹¹⁶, que, no entanto se distingue das de Heidegger e Gadamer pelo facto de seguir um outro caminho, mais longo e trabalhoso, o do conflito entre ontologia e epistemologia, preparado por toda uma análise linguística e semântica¹²⁷ dos símbolos, nos quais se exprime a própria pertença ou ontologia do sujeito histórico-concreto. Por outras palavras: tal como Heidegger e Gadamer, Ricoeur considera ter chegado a hora de mostrar ao sujeito que é a transcendência ou pertença ao ser o seu verdadeiro núcleo¹²⁸. Mas Ricoeur duvida de toda a ontologia directa ou apressada, que, por isso mesmo, se subtrai a toda a exigência metodológica de rigor¹²⁹. Daí o seu principal intuito: mediar o caminho já feito pela ontologia hermenêutica ou hermenêutica da confiança de Heidegger e Gadamer, atendendo agora ao plano em que se exerce a própria compreensão¹³⁰, isto é, à linguagem e sua lógica conflitual intrínseca¹³¹. Se, Heidegger e Gadamer tiveram o mérito de mostrar ao homem, que, dada a sua finitude, é-lhe impossível conhecer racionalmente o ser, sendo o seu único caminho o do consentimento ou hermenêutica dos testemunhos de um envio já sempre recebido, Ricoeur considera, que um tal consentimento não pode, no entanto, negligenciar a razão crítica tornando-se puramente cego¹³², necessário ou ideológico. Por isso mesmo, é preciso questionar todos os signos por meio dos quais ele se exprime, recuperando assim a verdadeira dimensão crítica ou epistemológica da Hermenêutica. Perguntar pelo que pode acontecer a uma epistemologia da interpretação, quando ela própria é animada por uma ontologia da compreensão tal é, pois, o principal objectivo da via longa de Ricoeur¹³³. É, na linguagem e sua estrutura eminentemente relacional,

¹²⁵ Cf. neste sentido T. NKERAMIHIGO, *L'Homme et la Transcendance selon P. Ricoeur* (Paris Lethielleux), 1984.

¹²⁶ Cf. P. RICOEUR, *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Hermenêutique* (Paris, Seuil) 1969, 7-28.

¹²⁷ ID, *ibidem*, 10.

¹²⁸ Cf. neste sentido. ID, *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité, II — La Symbolique du Mal* (Paris, Aubier) 1960; *ID Le Mal. Un Défi à la Théologie et à la Philosophie* (Genève, Labor et Fides), 1986.

¹²⁹ ID, *Le Conflit des Interprétations*, 10.

¹³⁰ ID, *ibidem*, 14-15.

¹³¹ Cf. ID, *ibidem*, 16.

¹³² Cf. ID *De l'Interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Seuil) 1965, 36-37.

¹³³ ID, *Le Conflit des Interprétations*, 11.

que devemos encontrar a “prova” de que a compreensão não é um acto puramente crítico ou subjectivo, mas um modo fundamental de ser¹³⁴. Já Gadamer referia, nesta mesma linha, a linguagem como o verdadeiro medium da nova ontologia. Mas, Gadamer escusou-se a toda a análise semântica da linguagem, privilegiando ingenuamente a dimensão manifestiva ou apresentativa desta. Ora, lembra-nos Ricoeur, se quisermos desenvolver, hoje, correctamente o sentido ontologicamente positivo do círculo hermenêutico, não podemos mais fazer tábua rasa das análises contemporâneas da linguagem, que marcando decisivamente a nossa cultura (como sejam o caso da psicanálise e do estruturalismo), se caracterizam justamente por contestar radicalmente o primado da função apresentativa da linguagem¹³⁵.

O círculo hermenêutico não se esgota, de modo nenhum, na sua primeira formulação. Se, de facto, é necessário crer ou participar para compreender e este é o grande pressuposto da Hermenêutica, é também necessário compreender para crer¹³⁶, isto é, mostrar que o que sempre distingue a compreensão de toda a intuição ou pressuposição puramente subjectiva e arbitrária é o facto de ela se exercer na objectividade relacional da linguagem¹³⁷. Daí a urgência em dilucidar o nó semântico de toda a Hermenêutica seja ela geral ou particular, isto é, em retomar a problemática¹³⁸ do ser ou referente da compreensão humana, a partir da questão linguística, complexa, do sentido. “A linguagem diz... diz qualquer coisa do ser”. No entanto, esta captura do¹³⁹ ser pela linguagem e da linguagem pelo ser faz-se de modos muito diferentes e até opostos¹⁴⁰. A linguagem revela e esconde, é, ela própria, a hermeneia originária do real... a distância pela qual a ordem das significações participa da ordem da vida¹⁴¹. É, pois, este poder que a vida tem de se distanciar de si, significando-se, o verdadeiro mistério que a nova Hermenêutica deve explicitar, discutindo, para finalmente a poder reafirmar, a própria tese gadameriana da pertença do dizer ao ser. O fio condutor de uma tal análise, que justamente visa integrar, na crítica que a hermenêutica da confiança faz ao sujeito, os ensinamentos fundamentais da psicanálise e da análise estrutural da linguagem¹⁴², é agora o símbolo enquanto verda-

¹³⁴ ID, *ibidem*, 14.

¹³⁵ ID, *ibidem*, 233ss.

¹³⁶ ID, *Philosophie de la Volonté*, II. *Finitude et Culpabilité*, II. *La Symbolique du Mal*, 327.

¹³⁷ Cf. ID, *Le Conflit des Interprétations*, 14.

¹³⁸ ID, *ibidem*, 15ss.

¹³⁹ ID, *ibidem*, 79.

¹⁴⁰ ID, *ibidem*, 67.

¹⁴¹ ID, *Histoire et Vérité*, (Paris, Seuil) 1955, 339ss.

¹⁴² ID, *Le Conflit des Interprétations*, 233ss.

deiro a priori de todo um novo âmbito de objectividade ¹⁴³. A impaciência ontológica da linguagem — ícone, própria da hermenêutica de Gadamer, pode finalmente ser discutida e mediada pelo iconoclasma do inconsciente e da língua ¹⁴⁴. Por outras palavras, se o que sempre provoca a Hermenêutica como modo de pensar, distinto do puramente reflexivo, é a tomada de consciência da condição linguística de todo o pensar e da sua textura simbólica ou especulativa fundamental, é o poder significativo da linguagem — símbolo — não cópia mas interpretação —, que deve ser explicitado, antes de mais nada ¹⁴⁵. Com efeito, lembra-nos Ricoeur, uma transformação radical do programa antropocêntrico da filosofia reflexiva, exige, não só, o reconhecimento da condição originariamente linguística da experiência humana, à maneira de Heidegger e Gadamer, mas também uma análise séria e detalhada da razão pela qual esta mesma condição é ex-cêntrica ou relacional e, por isso mesmo fere todo o poder reflexivo do sujeito ¹⁴⁶.

São fundamentalmente duas e radicalmente opostas as interpretações que hoje se fazem da função significativa da linguagem símbolo ¹⁴⁷. A hermenêutica da confiança, de origem fenomenológica, acredita no poder revelador dos símbolos ¹⁴⁸, enquanto que a hermenêutica da suspeita iniciada por Nietzsche, Freud, Marx e prolongada pela atitude estrutural, acredita, pelo contrário, na função dissimuladora de todos os nossos símbolos ¹⁴⁹. É necessário pois enfrentar a complexidade de um tal conflito, se realmente queremos entender a dimensão significativa ou especulativa da nossa linguagem ¹⁵⁰. O que para o autor é importante neste conflito, é justamente o facto de ele nos revelar, que a estrutura significativa do símbolo é a de um paradoxo ou ambiguidade, que só a lógica do paradoxo ou contradição permite captar ¹⁵¹. De facto, a dupla intencionalidade do próprio sentido literal do símbolo — um enigma, que tanto pode significar um modo novo de referência como pura dissimulação ¹⁵² —, é algo que põe em causa todos os requisitos da subjectividade transcendental e da sua linguagem-argumento, fazendo-nos, desde

¹⁴³ Cf. ID, *De l'Interprétation*, 16-63.

¹⁴⁴ J. L. ABBÉ, "Existence, histoire discours. L'ontologie herméneutique" in *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1980), 822.

¹⁴⁵ P. RICOEUR, *De L'Interprétation*. 23

¹⁴⁶ Cf. nomeadamente ID, *Le Conflit des Interprétations*, 283-329.

¹⁴⁷ Cf. ID, *ibidem*, 66 ss.

¹⁴⁸ Cf. ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 36-40.

¹⁴⁹ ID, *ibidem* 40-44.

¹⁵⁰ Cf. ID, *ibidem*, 61-63.

¹⁵¹ ID, *Le Mal. Un Défi à la Philosophie et à la Théologie*, 37.

¹⁵² ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 26;36.

logo supôr, que existe algo, que simultaneamente nos escapa e nos solicita, pois, apenas pode dizer-se por meio do conflito das significações rivais e das suas respectivas interpretações ¹⁵³.

O que distingue a linguagem-símbolo de todos os outros signos, inventados pelo homem para se exprimir, é justamente o facto de nela toda a função de referência ou representação, classicamente entendida como espelhamento ou adequação, se fazer agora de um modo novo, mediato e não imediato, isto é, jogando com a própria dimensão ideal, intersubjectiva ou comunicacional do sentido ¹⁵⁴. Por isso mesmo, o símbolo diz sempre algo de diferente daquilo que quer dizer ¹⁵⁵, tem um sentido literal ou convencional e ainda um outro latente ou não manifesto, para que nos remete, segundo uma relação de analogia, impossível de objectivar, o próprio movimento do sentido literal ¹⁵⁶. No símbolo, é a relação do sentido ao sentido, que se sobrepõe à referência puramente ostensiva ou literal, surgindo assim a necessidade da interpretação como tarefa histórica nunca acabada ¹⁵⁷. Os signos simbólicos são opacos, diz-nos Ricoeur. Revelam-nos a distância em que radica toda a linguagem. Mas é justamente nesta opacidade, que reside a sua profundidade manifestativa ¹⁵⁸. Tudo o que o símbolo nos dá é que pensar ¹⁵⁹, logo dá-o na transparência opaca de um enigma ¹⁶⁰, que longe de bloquear a nossa compreensão, provoca pelo contrário, a sua dimensão excessiva. Quem compreende o símbolo, compreende a realidade e a linguagem, mas é uma realidade diferente da habitual ou manipulável, que entende. Com efeito, o símbolo só actua quando a sua estrutura é interpretada ¹⁶¹ e isto significa que a realidade a que ele faz referência nem pode ser designada nem reconstruída como uma coisa definida por detrás dele ¹⁶². O sentido múltiplo ou intersubjectivo do símbolo, suscita, pelo contrário, toda uma noção de diferença (distância), que não só destrói a tradicional tese do mundo como quadro disponível, mas também a pretensão de centralidade do sujeito.

¹⁵³ Cf. ID, *ibidem*, 477.

¹⁵⁴ ID, *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal*, 18ss.

¹⁵⁵ ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 21.

¹⁵⁶ ID, *Le Conflit des Interprétations*, 16.

¹⁵⁷ ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 26-27.

¹⁵⁸ ID, *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal*, 22.

¹⁵⁹ ID, *ibidem*, 324.

¹⁶⁰ ID, *ibidem*, 325.

¹⁶¹ ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud* 27-28.

¹⁶² ID, *Le Conflit des Interprétations* 295.

Logo, radicalizar o projecto gadameriano de pensar a dimensão enraizada ou relacional do Cogito, implica, hoje, seguir a indicação narrativa do pensamento simbólico, isto é, partir concretamente do pleno da linguagem ou do pensamento com pressupostos, mostrando ao homem como, de facto, ele está lançado no seio de uma relação, de que existem múltiplos testemunhos ou interpretações e que, como tal, ele nunca pode reportar a si ¹⁶³. São pois os símbolos ou a dimensão simbólica de todos os nossos pressupostos, a verdadeira condição do descentramento hermenêutico do sujeito. É que, como nos lembra Ricoeur, os símbolos falam-nos a partir de culturas muito diferentes, são iconoclastas uns em relação aos outros e só na multiplicidade das suas interpretações fazem realmente sentido ¹⁶⁴. Têm um sentido literal e um outro existencial ou escondido, uma dimensão semântica e uma outra não semântica, que é absolutamente impossível separar ¹⁶⁵. Mergulham as suas raízes na experiência trágica ou conflitual do existir ¹⁶⁶. São os testemunhos mais fidedignos da estrutura de antecipação do existir, ou seja, exprimem o conflito originário (desejo de ser na falta do ser), que dá origem ao próprio acto de antecipar ou significar. Representam, pois, algo forte, poderoso e eficaz ¹⁶⁷, que exige ser dito, embora nunca ingresse completamente na nossa linguagem ¹⁶⁸. Expõem, por isso mesmo, de um modo exemplar, a condição originária de toda a linguagem ou significação — não cópia ou coincidência mas compreensão à distância ou mediação ¹⁶⁹.

Que o acto de significar ou advento da linguagem possa significar também distância, narcisismo e dissimulação ¹⁷⁰, eis o que a mistura simbólica de registo semântico e não semântico permite pensar como a questão implicada mas não tematizada pela tese gadameriana da pertença preconceptual do dizer ao ser. É, pois, necessário repensar a verdadeira natureza da linguagem, nomeadamente a essência do seu poder de manifestação ¹⁷¹ — é a função manifestativa do símbolo, que hoje dá lugar à maior diversidade e conflito de interpretações —, abrindo a Hermenêutica ao diálogo com todas as disciplinas, que hoje se ocupam da linguagem¹⁷².

¹⁶³ ID, *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal*, 331-332.

¹⁶⁴ ID, *Le Conflit des Interprétations* 283-329.

¹⁶⁵ ID, *Teoria da Interpretação* (Trad., Lisboa, ed.70) 1987, 66-74.

¹⁶⁶ ID, *ibidem*, 81.

¹⁶⁷ ID, *ibidem*, 75.

¹⁶⁸ ID, *ibidem*.

¹⁶⁹ ID, *Du Texte à l'Action*, 157.

¹⁷⁰ ID, *Le Conflit des Interprétations*, 231.

¹⁷¹ ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 13.

¹⁷² ID, *ibidem*, 14.

Compreendemos, neste contexto, porque Ricoeur valoriza especialmente a psicanálise — enquanto paradigma da hermenêutica de suspeita — e o estruturalismo. Ambas são correntes, que contestam radicalmente o sujeito na base do poder dissimulador da palavra¹⁷³. Logo, (re)pensar hermenêuticamente a emergência do sujeito, enquanto emergência da própria linguagem, tal como o fez Heidegger¹⁷⁴ e mais tarde Gadamer com a sua reabilitação do sentido positivo dos pressupostos, exige, hoje, numa época em que todas as reflexões filosóficas se questionam sobre a unidade do significar humano e procurarm contribuir para o remembramento do seu discurso¹⁷⁵, que se tome claramente consciência de que não existe para o homem finito e histórico a possibilidade de uma linguagem inocente. Por isso, tudo o que por si mesmo se mostra passa pelo estrangulamento ou estreiteza da palavra humana¹⁷⁶. Existe uma violência fundamental da palavra, que deve ser considerada, de tal modo que finalmente compreendamos que é, como já Heidegger referiu, dissimulando que toda a linguagem revela¹⁷⁷. O descentramento hermenêutico do sujeito, próprio de toda a hermenêutica da confiança ou fusão de horizontes só será pois radical e verdadeiro quando finalmente entender, por meio das críticas psicanalítica e estruturalista dos símbolos, como a destruição dos ídolos da consciência é a única condição de uma autêntica crença ou escuta da verdade dos símbolos¹⁷⁸.

A redução psicanalítica do falso Cogito a todo o jogo de fantasmas e ilusões em que se esconde o desejo¹⁷⁹ constitui, de facto, a maior contestação hermenêutica, até hoje existente, do narcisismo humano¹⁸⁰ e tem, segundo o autor, a vantagem de esclarecer o próprio pressuposto de toda a hermenêutica rival, a hermenêutica da confiança. “A sua maneira, a Psicanálise remete-nos para a questão fundamental da Hermenêutica: como é que a ordem das significações se inscreve na ordem da vida?”¹⁸¹ E fá-lo porque não contesta pura e simplesmente o sujeito, mas apenas o desloca, a partir da tese da anterioridade semântica e energética do desejo¹⁸². Tal como já o fizeram Aristóteles, Espinoza, Leibniz e Hegel, Freud coloca o acto de existir no eixo do desejo¹⁸³, reduzindo

¹⁷³ ID, *ibidem*, 233ss.

¹⁷⁴ ID, *ibidem*, 223;230-232.

¹⁷⁵ ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 13-14.

¹⁷⁶ ID, *Le Conflit des Interprétations*, 231.

¹⁷⁷ ID, *ibidem*.

¹⁷⁸ ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 36; 61

¹⁷⁹ ID, *Le Conflit des Interprétations*, 234.

¹⁸⁰ ID, *ibidem*, 109; 172; ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 527.

¹⁸¹ ID, *Le Conflit des Interprétations*, 24.

¹⁸² ID, *ibidem*, 238-240.

¹⁸³ ID, *ibidem*, 240.

mesmo todas as formas de racionalização e simbolização (humana) ao princípio do prazer, forma primeira de toda uma nova ontologia ou arqueologia do sujeito¹⁸⁴. A hermenêutica arqueológica praticada pela psicanálise revela, pois, ao sujeito o outro de si mesmo em si mesmo, isto é, o insignificante, que na representação excede toda a representação: o desejo como realidade energética inultrapassável, que fissura toda a linguagem e, no entanto, tende inevitavelmente para ela¹⁸⁵. Por isso, a Psicanálise permite concretizar a dimensão preconceptual de toda a consciência, fazendo aparecer uma origem, que nenhum sujeito domina, porque nem é uma coisa disponível nem um facto observável¹⁸⁶, nem tão pouco o que se nos retira totalmente¹⁸⁷. É, pelo contrário, uma diferença relacional, porque totalmente relativa às operações hermenêutico-inter-subjectivas, que lhe dão sentido¹⁸⁸. É, de facto, a palavra o verdadeiro medium de toda a situação analítica. A psicanálise enquanto “talk-cure” não repousa mesmo noutra hipótese, que não seja a desta proximidade primordial entre o desejo e a palavra¹⁸⁹. É sempre por uma outra consciência e através dos seus efeitos de sentido, que o desejo pode ser captado¹⁹⁰. Quer isto dizer: ele é em si mesmo o modelo de uma realidade ótica à qual não temos nenhum outro acesso, que não seja o da sua própria expressão semântica¹⁹¹. Freud mostra-nos, assim, reafirmando a condição originariamente linguística de toda a experiência humana, que não existe para o homem nenhuma experiência emocional de tal modo escondida, dissimulada ou distorcida, que não possa ser trazida à clareza da linguagem e revelada ao seu próprio sentido, graças ao acesso do desejo à esfera da linguagem¹⁹². Por isso mesmo, lembramos Ricoeur, se a Psicanálise pretende, ser antes de mais uma pura económica do desejo, é-o por meio de uma semântica e não de outro modo, tal como é também uma energética mas sempre através de uma Hermenêutica¹⁹³.

Eis como a Psicanálise descentra concretamente o sujeito, revelando-lhe uma origem, *que ele é* mas nunca possui, dado que ela nunca existe em si mas sempre em situação intersubjectiva ou hermenêutica, isto é,

¹⁸⁴ ID, *ibidem*, 261; ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 432.

¹⁸⁵ ID, *ibidem*, 441-442.

¹⁸⁶ ID, *Le Conflit des Interprétations*, 186.

¹⁸⁷ ID, *ibidem*, 106.

¹⁸⁸ ID, *ibidem*, 108-109; ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 358-359; 422-423.

¹⁸⁹ ID, *Du Texte à l'Action*, 29.

¹⁹⁰ Cf. ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 458; 460.

¹⁹¹ ID, *ibidem*, 421-422; ID, *Le Conflit des Interprétations*, 168.

¹⁹² ID, *Du Texte à l'Action*, 29.

¹⁹³ ID *Le Conflit des Interprétations*, 187.

sempre mediada pelas suas próprias apresentações simbólicas ou efeitos hermenêuticos de sentido. Assim se impõe a ideia de que o sujeito é habitado, em si mesmo, por toda uma alteridade, *que não lhe é puramente exterior, porque o constitui e só com a ajuda do outro concreto e histórico* — no caso o psicanalista — pode apropriar¹⁹⁴. É sempre um “Cogito ferido”, que resulta da aventura psicanalítica, da reflexão¹⁹⁵, um desejo fundamental de ser ou esforço para existir, isto é, uma abertura ou indigência, que apenas se promove a partir de sucessivas simbolizações e das suas interpretações¹⁹⁶.

Ao enraizar o sujeito no desejo, descobrindo a sua própria alteridade como algo, que apenas o símbolo e a interpretação permitem captar, a psicanálise tem ainda para Ricoeur uma outra vantagem: é ela própria uma determinada interpretação do símbolo — puramente analítica e regressiva¹⁹⁷, que pressupõe pela prática analítica, que visa a própria dimensão prospectiva do símbolo, que à primeira vista suspende¹⁹⁸. Logo, a hermenêutica psicanalítica do símbolo não só enraíza o sujeito na vida, humilhando-o no seu todo-o-poder, como descobre o conflito ou tensão, que subjaz a todo o poder de simbolização humana, inscrevendo, em si mesma, ao esforçar-se por interpretar os símbolos, sem nunca perder a sua tensão, a linha de sentido que cabe à interpretação fenomenológico-teleológica desenvolver¹⁹⁹. De facto, o outro que a psicanálise descreve como a origem verdadeiramente resistente de todo o sujeito, só é realmente entendido, enquanto tal, quando todas as suas leituras — e não apenas a arqueológica — coincidirem no facto de não o esgotarem²⁰⁰. Logo só o conflito das interpretações rivais e a *solidariedade no conflito* permite criar o espaço verdadeiramente não idolátrico da sua abertura²⁰¹. Por outras palavras: toda a interpretação singular é, enquanto finita, uma apropriação limitada do sentido simbólico. Reduz, por definição, a riqueza do sentido, traduzindo-o numa grelha de leitura, que lhe é própria²⁰², isto é, parte de pressupostos, que deve ter a coragem de explicitar. Por isso, precisa de se abrir à diferença das interpretações. E lembra-nos Ricoeur, explicitando deste modo a tensão subjacente à própria ideia gadameriana

¹⁹⁴ ID, *ibidem*, 177ss.

¹⁹⁵ ID, *De l'Interprétation Essai sur Freud*, 425.

¹⁹⁶ Cf. *ibidem* 519; ID *Le Conflit des Interprétations*, 258-259; 336.

¹⁹⁷ Cf. ID, *De L'Interprétation. Essai sur Freud*, 478.

¹⁹⁸ Cf. ID, *ibidem*, 446;479.

¹⁹⁹ Cf. ID, *ibidem* 457-475.

²⁰⁰ ID, *Le Conflit des Interprétations* 325-329; ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 503ss.

²⁰¹ ID, *ibidem* 506-507; 510.

²⁰² ID, *Le Conflit des Interprétations*, 18.

de “fusão de horizontes”, o único modo de o fazer, sem sacrificar ou o seu ponto de vista ou o do outro, é descobrir, como verdadeira condição da sua própria perspectiva, uma certa suspensão de sentido, que justamente cabe à outra interpretação desenvolver²⁰³. Tal é o significado da diferença das interpretações em Ricoeur: cada uma, porque é finita, parte de conceitos operatórios fundamentais, que inscrevem a própria potencialidade do conflito dentro de si²⁰⁴. Por outras palavras: a tensão do símbolo transmite-se à interpretação, que, apesar de baseada numa opção concreta de leitura — a sua perspectiva —, nunca anula o conflito de que parte²⁰⁵. Apenas o dissimula como condição da sua coerência²⁰⁶. Logo, é isto que é necessário descobrir: é o *paradoxo ou a contradição a verdadeira lógica da Hermenêutica*. Por isso, não existe hoje uma Hermenêutica geral, mas apenas teorias diferentes, separadas e até contraditórias²⁰⁷. A Hermenêutica é sempre movida por uma dupla tendência: a vontade de dúvida e a vontade de escuta; o voto de rigor e o voto de obediência²⁰⁸. E ao escolher uma via não anula, apenas suspende a outra. Logo, descentrar hermeneuticamente o sujeito ou a reflexão implica integrar o próprio conflito das interpretações e com ele a lógica do duplo-sentido, na ordem do pensável²⁰⁹. Não basta, pois, revelar a condição linguístico-hermenêutica do pensar. “É também necessário protegê-la contra toda a reificação ou desejo de totalização apressada²¹⁰. E isto só se consegue quando se leva a sério o conflito das interpretações rivais, potencialmente inscrito em cada interpretação, salientando primeiramente as suas diferenças para finalmente procurar todo aquele jogo de reenvios pelos quais cada interpretação remete pelos seus próprios conceitos operatórios para a outra²¹¹. A “fusão” assim conseguida não anula a diferença das perspectivas mas pode alargá-las à dimensão comum da sua ignorância. Reconhecendo os seus próprios limites, cada um pode então apoiar-se no seu adversário para poder prosseguir²¹², isto é, para finalmente desistir da ideia de querer realizar apenas por si mesmo o seu autêntico sentido. Consente finalmente no outro como palavra ou rela-

203 Cf. ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 457ss.

204 Cf. ID, *ibidem*, 477.

205 Cf. ID, *Le Conflit des Interprétations*, 72.

206 Cf. ID, *ibidem*.

207 ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 35-36.

208 Cf. ID, *ibidem*, 36.

209 Cf. ID, *ibidem*, 54-63.

210 Cf. ID, *Le Conflit des Interprétations*, 414.

211 ID, “Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique” in X. LÉON-DUFOUR (ed), *Exégèse et Herméneutique. Parole de Dieu* (Paris, Seuil) 1971, 35.

212 ID, *Le Conflit des Interprétations*, 250.

ção ²¹³, porque não é já a diferença puramente subjectiva o seu verdadeiro paradigma. Neste sentido, também o estruturalismo permite, segundo Ricoeur, que a Hermenêutica integre toda uma noção de diferença, que sendo a verdadeira condição do sentido ou significação nada tem de puramente irredutível, psicológico ou subjectivo, situando-se antes numa forma de inconsciente colectivo (feito de diferenças e relações internas) a que se chama, desde F. Saussure, a Língua ²¹⁴. A linguagem, que desde a fenomenologia de Husserl é, no contexto da tradição ocidental, o meio significante por excelência de toda a consciência, é agora antes de ser discurso individualizado ou texto, Língua, isto é, um grande desvio relativamente ao mundo natural (imediato), que suspende obrigatoriamente todo o sujeito e sua referência concreta ²¹⁵. As relações internas, que os signos (ou elementos mínimos da língua) mantêm entre si comandam agora a própria auto-enunciação, que o sujeito faz de si, mostrando-lhe — veja-se o caso do pronome pessoal — que é sempre numa situação ou instância de discurso, que ele diz *eu*, contrapondo-se a um outro a que chama *tu* e referindo-se com ele a uma mesma situação objectiva ²¹⁶. Cabe, pois, à Hermenêutica da confiança ou recollecção do sentido, suscitada pelos símbolos, descentrar-se por meio da crítica estrutural à ideia de que a linguagem espelha, fazendo finalmente par com ela no sentido de repensar as novas condições não puramente subjectivas mas relacionais ou intersubjectivas da referência ²¹⁷. Se o estruturalismo parece, à primeira vista, uma interpretação redutora, porque apenas sublinha a língua como princípio puramente diferencial, ele próprio pressupõe conceitos operatórios, com os quais pensa a diferença como jogo de relações, que ao serem tematizados, levam a considerar a sua redução não só pelo lado puramente negativo mas também pelo positivo. Assim do conflito entre Hermenêutica e estruturalismo poderá nascer a ideia de que a redução semiológica do real constitui toda uma nova condição de referência, que cabe justamente à Hermenêutica investigar ²¹⁸. No entanto, Ricoeur considera que uma tal referência só poderá ser suficientemente entendida, quando o próprio conflito das interpretações, suscitado pelo símbolo, for finalmente alargado à escala do texto ou da narratividade em geral ²¹⁹. Compreender a condição linguístico-hermenêutica, logo, não intuitiva nem puramente imediata da nova autocom-

²¹³ Cf. neste sentido ID, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 505.

²¹⁴ Cf. ID, *Le Conflit des Interprétations*, 247-250.

²¹⁵ Cf. ID, *ibidem*, 81-84; 246-247.

²¹⁶ Cf. ID, *ibidem*, 251-252..

²¹⁷ Cf. ID, *ibidem*, 252-257.

²¹⁸ Cf. ID, *ibidem*, 257-262.

²¹⁹ ID, *Du Texte à l'Action*, 30.

preensão implica, pois, ampliar o desvio já feito por todos os signos e símbolos em que se exprime o sujeito, à mediação dos textos e sua função fundamental de testemunho e distanciação²²⁰. A Hermenêutica revela-se, por fim, como uma filosofia do caminho ou do desvio, que todo o sujeito deve fazer para finalmente se entender²²¹. Só então a “fusão de horizontes”, que caracteriza toda a compreensão hermenêutica poderá explicitar a sua dimensão de apropriação não subjectiva ou idolátrica mas fundamentalmente “desapropriante”, isto é, transformadora²¹³. O que agora interessa é compreender como a interpretação é o acto narrativo do próprio texto²¹⁴, muito antes de ser o do sujeito que interpreta, isto é, é o acto originário da linguagem sobre as coisas — uma relação sempre aberta a novas interpretações e comentários²¹⁵.

²²⁰ Cf. ID, *ibidem*, 137-158.

²²¹ Cf. ID, *Soi-Même Comme un Autre* (Paris, Seuil), 1990, 28; C. BOUCHINDHOMME, R. ROHLITZ, *op. cit.*, 21.

²²² P. RICOEUR, *Du Texte à L' Action* 116; 158-159.

²²³ Cf. ID, *ibidem*, 156.

²²⁴ Cf. ID, *ibidem*, 157.