O *ETHOS* NA SUBJECTIVIDADE NARRATIVA *FIOS-LINHAS*[*]

por

Stella Z. B. C. de Azevedo[**]

Abstract: Pretende-se neste texto defender o conceito de subjectividade enquanto experiência radical de finitude. Não há vida sem a experiência e não há experiência sem a vida; só existe vida para aquele(a) que a experiencia. A dimensão excessiva ou futura, possível e linguística do modo humano de ser, irrompeu contra os modelos egológicos e monadológicos da pessoa e contra os pressupostos histórico-ontológicos do próprio conceito monadológico-moderno da autoconsciência (evidência, transparência) e da sua filiação no modelo metafísico-cosmológico grego da consideração do real como coisa dada ou disponível (pura presença ou subsistência). A linguisticidade que atravessa o enigma do corpo impôs ao pensamento ocidental contemporâneo a não-identificação do corpo a algo objectivo, algo que se tem e usa como objecto. A experiência humana do mundo assenta, pois, na linguagem, ou antes, a linguagem e o mundo transcendem toda a possibilidade de se transformarem totalmente em objecto. Não transcendemos a linguagem nem o mundo por determinado tipo de conhecimento ou de reflexão; a experiência do mundo como algo que já reside na linguagem, transcende todas as relatividades e relações em que os seres se poderiam mostrar; todo o objecto de conhecimento é, portanto, englobado no horizonte da linguagem. A análise da estrutura do modo de ser do homem significou a superação de uma concepção monadológica e autosuficiente do homem, radicando a essência humana na ligação ao outro e aos outros, à tradição, no quadro das sociedades e das suas instituições, enquanto mediações significativas da linguagem.

Palavras-chave: Subjectividade/finitude; narratividade; *pathos*.

Abstract: Trough this paper we defend the concept of *subjectivity* as the radically living finitude. There is no life without the living, and no living without life; there is no life for a living creature except that lived by him. The linguistic dimension of the human way of being broke out against the egological and monadological models of the person, taking down the historic-ontological premises of the monadological-modern concept of self-consciousness and its filiation from the Greek metaphysical-cosmological model of considering the real as a given thing.The decisive contribution of psychoanalysis to that de-construction of the cogito revealed a profound structure similar to that of the object libido. The linguisticity that crosses the whole enigma of the body imposed on Western contemporary thought the non-identification of the body as an objective thing, as a thing that one has and uses. As the body takes on multiple significations, in a symbolic universe, this humanizes itself, also constituting itself as a fundamental possibility for man's expression and fulfillment in the language of the world. Consequently, language is mediation and not an instrument (reflective or conceptual) of the self and re-awareness of the subject as a tense unity of organic and symbolic systems within the historical and communitarian relationship that it establishes with the other.

Keywords: Subjectivity/finitude; narrativity; *pathos*.

---

[*] Este texto expressa uma proposta de fio(s) de leitura(s) das várias sessões 'Pensamento Crítico Contemporâneo, orientadas pelo Professor Doutor Vítor Oliveira Jorge, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, entre Maio e Junho de 2010, sendo alvo de publicação futura mais extensa.

[**] Porto, Faculdade de Letras da U.P. | 2010.

POST I

Considerações prévias

Esse(s) fio(s) pretende(m) confrontar a questão do sujeito e da subjectividade 'pós'--moderna a quatro grandes vectores visando, fundamentalmente, pensar a racionalidade prática, ética, social e política ou interessada que acompanhou o desenvolvimento do sujeito e da subjectividade na *passagem* da Modernidade para a pós-Modernidade. Mas situemos antes esta questão. A Modernidade marca uma filosofia da consciência fundamentalmente a dois níveis: psicoempírica (as ideias foram reduzidas a uma combinatória de mínimos) e racionalista (as ideias universais são distintas da soma dos actos psíquicos roçando,assim, a ideia de uma razão despida de linguagem. O sujeito moderno estruturou-se na *evidência.*

O ciclo do *linguistic* turn marcará o aparecimento de um sujeito que trata a *praxis/ /ação* como narrativa, que enraizou a sua consciência na leitura, nas competências linguística e comunicativa do real. A dimensão poética sobrepôs-se, assim, à dimensão do *status* institucional. Foi nesta dimensão poiética que emergiu uma *nova* subjectividade onde o sujeito se torna ele mesmo questão e se manifesta na linguisticidade. A redução cientificista do *signo* instrumentalizra e privara a palavra da sua característica de evento, da sua condição reveladora do ser. Sempre que a palavra é vista enquanto mera função do signo, a relação essencial da fala e do pensamento transforma-se numa relação instrumental[1], isto é, a palavra torna-se instrumento de subjectividade. Ora, a palavra está antecipadamente situada, pertence ao fluxo da tradição: a palavra linguística não é um signo de que nos apropriemos; também não é algo existente que possamos modelar ou ao qual atribuamos significado, fazendo com o signo torne visível uma outra coisa; é antes a idealidade do significado que reside na própria palavra. A palavra é sempre já significativa[2]. A experiência como possibilitadora da compreensão, do pensamento e da fala, substitui, por conseguinte, todo e qualquer intuito do *primado da reflexão*[3]. O *desejo* de ser e a *palavra* teceram o caminho de uma nova ontologia onde o modo de ser das coisas é co-referencial, aberto, histórico-temporal. Daí que pensar-se a si mesmo seja pensar a filosofia da consciência nos seus limites e virtudes. Este ser é estético, histórico ou ontológico e, como tal, indivisível das suas manifestações históricas.

A crítica à filosofia da reflexão e de todo e qualquer primado da *consciência reflexiva* no processo de conhecimento obedece ao *primado da situação* e do *ser*: o pensamento que procura exprimir-se não se refere à 'mente' mas à *coisa*. Por isso, a palavra não é expressão do espírito «já que se dirige para a *similitudo rei*»[4]. Gadamer, na linha interpretativa de S. Tomás de Aquino sobre a doutrina da Encarnação, secunda a íntima relação entre a palavra, o pensamento e a fala referindo que a «unidade interna do pensar e dizer que corresponde ao mistério trinitário da Encarnação inclui a ideia de que a palavra interna do espírito *não se forma por meio de um acto reflexivo.* Como Aquele que pensa ou diz algo

---

[1] A este propósito, J. Baudrillard vai mais longe quando caracteriza, hoje, o corpo: «Jadis, le corps fut la métaphore de l'âme, puis il fut la métaphore du sexe, aujourd'hui il n'est plus la métaphore de rien du tout, il est le lieu de la métastase, de l'enchaînement machinique de tous ses processus, d'une programmation à l'infini sans organisation symbolique, sans objectif transcendant, dans la pure promiscuité à lui-même qui est aussi celle des réseaux et des circuits intégrés.», *La Transparence du Mal*, Éd. Galilée, Paris, 1990, 15.

[2] Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I., Tübingen, Möhr, 1986, 420.

[3] ID, *ibidem,* II,54, (tr. frc.) *A.C.*,II, 53.

[4] ID, *ibidem,* I., 430.

refere-se com isso ao que pensa, à coisa. Quando forma a palavra não se reorienta, pois, para o seu próprio pensar. (...) A interioridade da palavra, na qual consiste a unidade íntima do pensar e falar, é a causa do ignorar-se tão facilmente o carácter directo e irreflexivo da «palavra» Aquele que pensa, não passa de um a outro, do pensar ao dizer. (...) na formação da palavra não se opera qualquer reflexão».[5]

Posto este ponto de situação passo a enunciar os quatro vectores anteriormente referidos, no princípio.

1. A experiência humana do mundo assenta na linguagem, ou antes, a linguagem e o mundo transcendem toda a possibilidade de se transformarem totalmente em objecto. Não transcendemos a linguagem nem o mundo por determinado tipo de conhecimento ou de reflexão; a experiência do mundo como algo que já reside na linguagem, transcende todas as relatividades e relações em que os seres se poderiam mostrar; todo o objecto de conhecimento é, portanto, englobado no horizonte da linguagem[6].

2. A abertura da experiência interpretativa/hermenêutica revela a disponibilidade humana para toda uma relação ao *ser* a partir de um enraizamento linguístico e concreto no mundo. A dizibilidade da relação humana com o *outro*, na qual descobre o solo da sua finitude, transcende o modelo conceptualista da tópica metafísica do pensar e abre toda uma virtualidade metafórica, simbólica e lúdica que define assim "os contornos ontológico--preconceptuais da nova concepção de alteridade": pensar este "Outro" inconcebível na sua relação fontanal com o modo de ser da finitude é uma tarefa que implica toda uma recusa da lógica apofântica tradicional, quer pelo facto de esta reduzir a articulação da abertura e compreensibilidade humana à mostração do "ente tal como ele é", quer pelo pano de fundo monológico que a sustenta[7]. Esta posição interrogativa que pretende mover-se para além do esquema sujeitoobjecto, defende um novo tipo de objectividade *(Sachlichkeit)*: o que se revela não constitui uma projecção de subjectividade, mas algo que actua sobre a nossa compreensão quando se apresenta.

3. A estrutura fundamental da nossa linguagem: a de sermos dirigidos por certos preconceitos e por uma pré-compreensão no nosso discurso; esses preconceitos e essa pré--compreensão permanecem sempre encobertos precisando-se de uma ruptura com o que subjaz na orientação do discurso para os tornar explícitos como tais, já que ou se asseguram reivindicando o carácter de evidência ou se apresentam como libertação de todo o preconceito, reforçando, assim, a sua vigência. Eis, pois, a *figura linguística* de todos os dogmatismos, existente também na ciência, campo onde, «sob o pretexto de conhecimento sem pressupostos e de objectividade da ciência, se transfere o método de uma ciência acreditada como a física, sem modificação metodológica, a outras áreas, como o conhecimento da sociedade. E sobretudo, como ocorre cada vez mais no nosso tempo, quando se invoca a ciência como instância suprema de processos de decisão social. Esta reflexão constitui-se como crítica da ideologia que pretende explicitar e dissolver com ajuda da reflexão histórica e sociológica, o preconceito de uma pretensa objectividade como expressão da estabilidade das relações de poder, isto é, pretende desfazer o encobrimento que preside à influência incontrolada de tais preconceitos dos preconceitos sociais imperantes.

---

[5] ID, *ibidem*, I., 430.

[6] Palmer, R., *Hermeneutics*, (trad. port.), 209.

[7] Cf. Silva, M. Luísa Portocarrero, O Preconceito em H.-G. Gadamer. Sentido de uma reabilitação, Coimbra, 1989.

A ciência produz a impressão de conhecimento global que oculta na realidade a defesa de certos preconceitos e interesses sociais. Pense-se no papel do especialista (*expert*) na sociedade actual, como a voz do especialista influi na economia e na política, na guerra e no direito. Uma consciência crítica que encontra em tudo preconceitos e dependência, mas que se considera ela mesma absoluta, quer dizer, livre de preconceitos e independente, incorre necessariamente em ilusões. A plena libertação dos preconceitos é uma ingenuidade, já que se apresenta como delírio de uma ilustração absoluta, como delírio de uma experiência livre dos preconceitos da tradição metafísica ou como delírio de uma superação da ciência pela crítica da ideologia. A experiência cunhada pela ciência moderna, ligada ao método e à verificação ainda condiciona e limita a nossa imagem do mundo, na medida em que a nossa experiência da realidade não tem apenas um sentido pragmático ou técnico, pois também temos experiências a outros níveis, como o do não mensurável, do não representável, do não objectivável. Em oposição ao ideal de verificação, de delimitação do saber pelo verificável, que encontra a sua realização na reprodução, contemporaneamente, sobretudo após Heidegger, repensou-se originalmente a verdade desvelamento, esperança ou experiência da vinculação ontológica prévia que acompanha ética, histórica e hermeneuticamente toda a possibilidade da presença ôntica – descobrindo-lhe, como raiz, a dimensão sagrada ou religiosa, a da imediatidade da Ereignis/doação/gratuidade de uma alteridade, cujo caráter inegável ou misterioso já não se retira pura e simplesmente (à maneira da metafísica dogmática) do horizonte da experiência humana. A crítica direta à pura análise fatual da linguagem traz no seu bojo a concepção de que a linguagem não é um instrumento determinado pelo uso e domínio deste uso, mas o modo de atualização da existência humana na sua historicidade específica. Qualquer manifestação verbal originária do ser-no-mundo é indissociável das unicidades históricas em que se edifica o ser humano: a linguagem é, radicalmente, algo de histórico, mas enquanto autêntico *a priori* da tarefa cognoscitiva[8]. A compreensão está vinculada à linguagem – *a linguagem é o meio universal no qual se realiza a própria compreensão* – pelo que é através da finitude e particularidade do nosso ser, visível na variedade das línguas que se abre o diálogo infinito em direção à verdade que nós somos[9]. Por outro lado, é a linguagem que constrói e sustenta a orientação comum dos homens, no mundo, e que, por sua vez, é possibilitadora da solidariedade ético-social justificada pela afirmação de que todas as formas extraverbais de compreensão apontam para a compreensão que se amplia na fala e na conversação[10].

---

[8] A «principialidade» da linguagem e do seu estudo são, na verdade, um tema marcante no pensamento contemporâneo, como o revelam os estudos de J.-O. Apel (*Transformation der Philosophie* I, Suhrkamp, ed. Frankfurt am Main, 2ª ed., (trad. esp.) 1981, 139.) nomeadamente a preocupação, característica da época moderna, dos filósofos pela linguagem, pela reflexão sobre as condições linguísticas da possibilidade do conhecimento, ocupando, assim, a posição da gnoseologia tradicional; cfr a este respeito, Apel, *Transformation der Philosophie* II, (trad. esp.) 311.

[9] Paul Ricoeur pergunta se não é no seio da própria linguagem que é necessário procurar a indicação de que a compreensão é um modo de ser, ID, *«Le Conflit des Interprétations»*, 14; cfr. também 318-319. Já R. Bultmann aludira que com o desenvolvimento do trabalho histórico, a questão do uso linguístico próprio do autor é ampliada, transformando-se na questão dos usos linguísticos próprios da época do texto. A análise da evolução histórica da língua é, por conseguinte, inseparável do conhecimento da evolução histórica geral, do conhecimento do condicionamento histórico de todos os documentos literários pelas circunstâncias do tempo e do lugar, cuja inteligibilidade deve ser considerada, doravante, como o pressuposto de toda a interpretação exacta.

[10] Se volvêssemos o nosso olhar para o mundo anglo-saxónico veríamos vários exemplos de doutrinas que atribuiram o primado às considerações «linguísticas». Assim, v.g. Bertrand Russell sustentou que as propriedades da linguagem nos podiam auxiliar a compreender a estrutura do mundo (cfr. Russell, «An

4. A defesa do pensamento crítico enquanto modelo de aplicação de uma narratividade constitutiva que a ciência elimina, e que abarca todo o âmbito da nossa experiência vital bem como os logros cognoscitivos da ciência, enquanto realização da *orientação* e da inserção no mundo que *já está aí*. Este modelo de pensamento crítico assenta no (seu) enraizamento na estrutura histórica, dialéctico-antecipativa da experiência humana enquanto princípio orientador da dimensão praxística do homem no mundo que originariamente é um ser aberto ao Ethos/Logos/Belo, deslocando, subsidiariamente, a questão da *subjectividade* para um plano onde o sujeito não desvela a sua verdadeira realidade, incluída na suas profundidades psicológicas, senão por paralaxes (*parallaxis*) histórico-sociais mais amplas. Daí a sua condição de *atopon*, de algo não localizado, que não encaixa nos esquemas da nossa expectativa de compreensão, nas expectativas préesquemáticos da nossa orientação no mundo, pois remete sempre para um saber e uma penetração mais profunda das coisas, da realidade e da dialéctica entre as diferentes facetas do mim: a incorporação de condutas aprendidas (os hábitos), os seus papéis sociais, as suas obras, a sua reflexão sobre si próprio. Todo este desconcerto, assombro e incompatibilidade na compreensão convida sempre a avançar para um conhecimento mais amplo e/ou 'profundo'.

Kant, Fichte, Humboldt, Ranke, Droysen e Hegel foram pensadores que fundaram a autonomia da razão prática no conceito de liberdade humana, liberdade esta que se reflecte no diálogo como lugar de uma interpretação comum do mundo. A compreensão de nós próprios e das circunstâncias e estruturas do nosso mundo pressupõe a crítica e a eliminação do anquilosado ou alienado: «Aquilo que a *Aufklärung* não tinha podido imaginar torna-se aos nossos olhos um facto: a ciência torna-se ideologia reinante. A crítica, que ontem ainda podia consagrar-se a desconstruir os preconceitos dogmáticos, deve doravante mudar de frente. Ela encontra assim uma certa cumplicidade com a razão hermenêutica, que, ela também, trabalha à margem da ciência»[11].

5. A problematização daquilo que se compreende em *contemporaneidade*. A contemporaneidade constitui-se como um problema altamente dialético já que a reconstrução da *pergunta* não pode voltar ao seu horizonte histórico-atual. Aquilo que se nos tornou contemporâneo *já* nos é contemporâneo como algo que quer ser verdadeiro: «O que passava por uma simples reconstrução de um sentido passado funde-se com aquilo que nos toca imediatamente como verdadeiro. (...) A fusão dos horizontes do presente e do passado é o papel das ciências humanas históricas.»[12] A nossa compreensão histórica é sempre definida por uma consciência histórico-efeitual: «Quando encontramos na tradição algo que compreendemos, trata-se sempre de um acontecer. Quando alguém recolhe uma palavra da tradição, quando faz falar essa palavra, também a esse alguém sucede algo»[13]. A

---

inquiry into meaning and truth», George Allen & Unwin, Londres, 1ª reimpressão 1966, 341.) anunciando, no início dessa importante obra, que o método adoptado, em oposição à teoria tradicional do conhecimento, diferia pela relevância dada às considerações linguísticas. Cfr. a este respeito, Russell, *op. cit.*, 11.

[11] Greisch, J., *L'Âge de l'hermeneutique,* Cerf, Paris, 1985, 35. Segundo Ricoeur, o uso retórico do discurso público tornou-se ideológico a partir do momento em que foi posto ao serviço do processo de legitimação da autoridade, Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, 384. Ricoeur insiste, pois, na dimensão hermenêutica da interpretação do acontecimento fundador. A ideologia degrada-se quando a função de integração desaparece em proveito de outras e a função de legitimação se torna ela mesma instrumento de dissimulação, máscara da dominação e quando a ideologia se torna uma grelha de leitura artificial.

[12] Gadamer, *L'Art de Comprendre, Herméneutique et Champ de l'experience humaine*, II, Paris, Aubier Montaigne, 1991. II, 54-55.

[13] Gadamer, *WundM,* II, 142.

nossa consciência está, assim, definida por um acontecer real que não liberta a nossa consciência de uma contraposição ao passado pelo que «nos incumbe formar sempre em nós uma consciência dessa efeitualidade como o passado que percebemos nos força, de certo modo, a acabá-lo, a assumir a sua verdade»[14].

6. Por último, e como consequência, a compreensão do ser como estético, histórico ou ontológico e como tal indivisível das suas manifestações históricas.

POST II

A constituição do Ethos. A linguagem como energeia/ poiesis na doação da verdade e do sentido

O facto de nos movermos num mundo linguístico e nos inserirmos no nosso mundo através da experiência linguisticamente preformada não nos impede em absoluto da possibilidade de *crítica*. A linguagem é, na realidade, a única palavra cuja virtualidade nos abre a possibilidade incessante de continuar a falar e a conversar e a liberdade de dizer-se e deixar dizer, ou seja, a linguagem não é uma convencionalidade reelaborada, mas a *energeia* geradora e criadora de sentido. Neste ponto essencial perfilham-se, fundamentalmente, duas consequências: como primeira, a insuficiência da tese da *substituição* -caso da linguagem poética -linguagem individualizadora: «A intraducibilidade que caracteriza no limite o poema lírico, tornando-o intransferível de um idioma a outro sem perder toda a sua força poética, faz fracassar a ideia de substituição, de presença de uma expressão por outra. (..) A substituibilidade contradiz, a meu ver, o momento individualizante do acto linguístico. Inclusive quando substituímos por eloquência retórica ou por autocorrecção do orador, que não encontrou melhor expressão no princípio, o sentido do discurso constrói-se no processo das expressões sucessivas e sem se sair desta singularidade fluida»[15]. Por conseguinte, de si, a proposição não implica nenhuma decisão linguística determinada: «o exemplo extremo da cultura científica e técnica moderna mostra que o isolamento do enunciado, a sua independência de todo o contexto motivacional parece algo problemático (...) A linguagem consiste em que as palavras, apesar do seu uso concreto, não possuem um sentido unívoco, mas uma gama semântica oscilante, e justamente esta oscilação constitui a marca peculiar da fala. Só na execução da fala, na fala continuada, na construção de um contexto linguístico, se fixam os momentos portadores de significado do discurso ao se reajustarem entre si (...) Dentro da unidade vital da linguagem, a linguagem da ciência é somente um momento integrado, e dão-se especialmente modos de palavra como os que encontramos na linguagem filosófica, religiosa e poética. (...) Habitamos na palavra. (...) Vemos isso especialmente no uso poético da linguagem»[16]. Como segunda consequência, o facto de a semântica (teoria da significação) também ser insuficiente, já que a verdadeira linguagem é algo mais que a eleição dos meios para alcançar determinados objectivos de comunicação. A linguagem aponta sempre para além de si mesma e do que diz explicitamente, conduz sempre para trás de si mesma e da expressividade patente que oferece, pelo a

[14] ID, *ibidem*, II, 142.
[15] ID, *ibidem*, 177.
[16] Gadamer, *ibidem*, 194-198.

expressão verbal transcende o que evoca e comunica[17]. Assim, toda a linguagem humana é *finita* no sentido que está nela a infinitude de um sentido a desvendar e a interpretar e, por isso também, o *fenómeno hermenêutico* é apenas compreensível com base nesta fundamental constituição finita do ser[18]. Se, perante a universalidade da linguagem, o desenvolvimento da teoria da significação e da sintaxe de todas a línguas possíveis foi fruto da análise lógica do carácter verbal da nossa experiência do mundo, mesmo que a sua preocupação seja a de fornecer uma base teórica à diversidade histórica dos mundos «não conduz a proposição "o ser, que se pode compreender, é linguagem?" à consequência metafisicamente insustentável que 'tudo' é só linguagem e acontecer linguístico?»[19]. A linguagem tem, pois, um sentido implícito que se perde quando se explicita, o que se patenteia na *ocasionalidade* de todo o discurso. Evocando o não-dito, o calado, na linguagem e o encoberto pela linguagem Gadamer defendeu a ideia de que a *ocasionalidade*, enquanto dependência da ocasião em que se utiliza uma linguagem, constitui a essência da fala, pois, cada enunciado não possui um sentido unívoco na sua estrutura linguística e lógica: estas formas de enunciado possuem o carácter da ocasionalidade, porque a ocasião do seu conteúdo cumpre-se na compreensão[20].

É no texto literário que se deposita a interpretação do sentido *fossilizado a partir da própria letra*: um texto literário não é somente a fixação de um discurso falado, não remete para uma palavra já pronunciada. O texto literário é justamente um texto num grau especial, porque não remete para um acto linguístico originário, já que prescreve por sua parte todas as repetições e actos linguísticos; nenhuma linguagem falada pode cumprir totalmente a norma que um texto representa. Este exerce uma função normativa que não faz referência nem a um discurso originário nem à intenção do falante, pois surge nele mesmo. É próprio da qualidade de um texto literário respeitar este primado do conteúdo que compete a todo o discurso e inclusive potencializá-lo até ao ponto de deixar em suspenso a discussão real do seu enunciado. Mas, na nossa conduta linguística aparece ainda, a um nível mais profundo, outra forma de reflexão hermenêutica como é o caso da mentira: «A mentira não é simplesmente a afirmação de algo falso. Trata-se de uma linguagem encobridora que sabe o que diz. E por isso a tarefa da exposição linguística no contexto literário é a descoberta da mentira, ou mais exactamente, a compreensão do carácter falaz da mentira enquanto que esta responde à verdadeira intenção do falante. O encobrimento enquanto erro é, pelo contrário, de outra natureza. Os enunciados erróneos são uma expressão «correcta» de opiniões erróneas, mas como fenómeno expressivo e linguístico não são específicos face à expressão de opiniões correctas. Só quando a mentira não é consciente de si mesma, enquanto encobrimento, adquire um novo carácter que determina a relação global com o mundo. Conhecemos este fenómeno como demência, na qual se perdeu o sentido da verdade e a verdade em geral. Esta demência não se reconhece a si mesma e assegura-se contra o seu desmascaramento através do próprio discurso. Agarra-se a si mesma estendendo o véu do discurso sobre si. Hermeneuticamente, o conhecimento da demência significa,

---

[17] ID, *ibidem.*, 178.

[18] Cfr. Ricoeur, *Les Conflits des Interpretations*, Seuil, Paris, 1969, 22.; em *De L' Interprétation*, proclama: «Telle est dans son principe et dans sa plus grande généralité la racine du problème herméneutique. Il est posé d'une part par l'existence de fait du langage symbolique qui fai appel à la réflexion, mais aussi, en sens inverse, par l'indigence de la réflexion qui fait appel à l'interprétation».

[19] Gadamer, *op. cit.*, II, 444.

[20] Cf. ID, *ibidem.*, 180.

para o interlocutor, que o outro está excluído da comunicação porque não é consequente consigo mesmo.

Uma abordagem critica da subjetividade contemporânea enquanto (auto e hetero)crítica da consciência pensante redimensiona todas as suas abstracções, epistemológicas ou não, à escala da experiência humana do mundo. O enunciado não é a única forma discursiva existente; além de motivado e interessado tem pressupostos que ele não explicita. Só aquele que pensa esses pressupostos pode verdadeiramente medir a verdade de um enunciado: «O primado da pergunta sobre o enunciado é essencialmente resposta. (...) Cada enunciado possui o seu horizonte de sentido, o qual provém de uma situação de pergunta»[21]. Todo o perguntar é, pois, um procurar que tem a sua direcção prévia que lhe vem do procurado. Perguntar é procurar conhecer "aquilo que é" e "como é" um ente. Todo o "perguntar por" é, de algum modo, "perguntar a...". Ao perguntar é inerente, além daquilo que se pergunta, "aquilo a que se pergunta". Assim, é necessário que o sentido do ser já esteja à nossa disposição. O perguntar da pergunta pelo sentido do ser está, enquanto modo de ser de um ente, determinado pelo ser, o que implica a análise de um ente enquanto "possibilidade de ser" do perguntar, portanto, do *ser-aí*. Éo *Dasein* que, enquanto ente, realiza o desvelamento, a doação do ser: em quem o ser ressalta do ente e, assim, se descobre como *si* próprio.

Foi por ignorar as outras dimensões da linguagem que a ciência moderna acumulou, como essência da sua metodologia, uma *tesouraria* de verdades metodologicamente fundamentadas. Os problemas estão na responsabilidade social e humana da ciência que tanto pesam na nossa consciência desde Hiroshima e que se agudizam contemporaneamente na sequência do progresso cientificista moderno, que não pode dominar do mesmo modo quer os fins a que se aplicam os seus conhecimentos, quer a forma como domina as suas próprias relações lógicas. E se, o coroar da ciência moderna foi o da sua aplicação técnica, o que é certo é que ela deixou de ser controlável. É neste sentido que o modelo do pensamento crítico como aplicação é um exercício hermenêutico, complementar das actividades metodologistas da ciência, uma crítica do pensamento tradicional que funde as totalidades estruturais que a análise semântica elabora no contínuo da tradução e da conceptualização em que existimos e desaparecemos.

Uma outra dimensão da linguagem que a ciência moderna ignorou foi a da sua *metaforicidade*. A metaforicidade tem um papel importante na *praticidade* intrínseca do exercicio hermenêutico-interpretativo porque nela confluem o remeter interno e indeterminado do símbolo e a experiência histórica, acumuladora de sentido(s), pertença do horizonte temporal em que nos inserimos (tradição, passado, texto). Nesta confluência a distância entre a pertença (tradição, o passado, o texto) e a alteridade (o intérprete, o presente) é condição de abertura e expansão de sentido numa multiplicidade de sentidos que a *fusão de horizontes* objectiva e concretiza. Heidegger afirma que «somente a partir do «sentido», isto é, a partir da verdade do ser, se pode compreender como o ser é. O ser manifesta-se ao homem no pro-jecto ex-stático. (...) O projecto é, essencialmente, um projecto jogado. Aquele que joga no projectar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a ex-sistência do ser-aí como sua essência. Este destino acontece como a clareira do ser, forma sob a qual o destino é. Ela garante a proximidade ao ser»[22].

---

[21] ID, *ibidem.*, 52-53; *A. C.*, II, 50-51.

[22] Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, (trad. port.), Lisboa, Ed. Guimarães, 63.

Após a revolução hermenêutica que a ontologia da compreensão operou, (na qual a compreensão se torna um aspecto do «pro-jecto» do ser-aí e da sua «abertura ao ser»), a questão da verdade deixando de ser inerente à questão do método, passou a ser a questão da manifestação do ser, face a um ser cuja existência consiste na compreensão do ser: a historicidade do homem traz consigo a própria historicidade da compreensão do ser que o define enquanto essa historicidade impõe uma revelação que nunca é completa. Sendo o ser inesgotável são-no, também, as interrogações sobre o ente que o contém. O enunciado pertence, antes de tudo, à totalidade de uma existência historial pelo que é contemporâneo de tudo o que nele pode ser rememorado -o seu horizonte histórico. A finitude e historicidade de todo o enunciado remonta, assim, à finitude e historicidade do (nosso) ser.

É na dimensão metafórica da linguagem, (como processo linguístico da formação do conceito) que o conceito é alterado e expandido quando uma palavra é transferida duma coisa para outra, de forma a que a coisa nova se torne inteligível. No entanto, o processo não é meramente verbal porque é a nova coisa, à qual a palavra é aplicada, que muda e alarga o conceito ou significado da palavra: aquele que fala – e isto significa aquele que faz uso de significados gerais de palavras – está tão orientado para o particular de uma visão objectiva que tudo o que diz participa da particularidade das circunstâncias que tem perante si. Neste contexto, Miguel Baptista Pereira defendeu que «as significações não são formas estáveis mas dotadas de uma capacidade de variação e de um dinamismo, que lhes permitem servir outros referentes e cooperar na inovação semântica. A imaginação criadora obriga o conceito a pensar sempre mais, impedindo-o de se cristalizar no seu ideal de univocidade e, por isso, perpetua-se o jogo de interacção e de cruzamentos do metafórico e do conceptual, sem jamais se atingir um saber absoluto e definitivo»[23]. A metáfora é a base linguística da natureza recíproca e bilateral da essência da *aplicação*. Ao contrário da dedução e da indução (ou de toda a orientação «abstractiva » na investigação linguística, onde o geral resulta da acumulação do que é particular, enquanto mera instância desse mesmo geral) a metáfora opera um movimento reversível do geral para o particular e vice-versa, num movimento circular enquanto processo contínuo de formação de conceitos e através do qual se desenrola a vida dos significados linguísticos. Enquanto a indução e a dedução, que não explicam a própria formação dos conceitos, são modelos verticais de pensamento, nos quais se dá a submissão de cada referência à universalidade de um significado prévio das palavras, a transferência metafórica opera horizontalmente pois «"re-descreve" a realidade»[24], mas já não como resultado de uma conceptualização abstractiva[25], mas a partir da particularidade de uma experiência conexionando duas, ou mais, coisas no mesmo plano linguístico no qual a idealidade do significado está na palavra, pois esta é sempre já, significativa. Tal como a dedução, a metáfora começa com um conceito, mas aqui o conceito é alterado pela aplicação transferida, pois surge como invenção livre do discurso no universo purificado do logos[26]; por outras palavras, a metáfora «engendra uma ordem ao produzir desvios numa ordem anterior»[27]; tal como a indução, ela acaba com um novo conceito, mas pela metamorfose do anterior, ou seja, cada palavra interage e interseta-

[23] Pereira, Miguel B., «Introdução», *Metáfora Viva,* P. Ricoeur, Rés, 1983, XXXVII.
[24] Cfr. Ricoeur, P., *La Métaphore Vive,* 37; *«Du texte à l' action»,* Seuil, Paris, 1986.
[25] Gadamer, *op. cit.*, I, 433.
[26] Pereira. M.B., *op. cit.*, XIII.
[27] Ricoeur, P., *op. cit.*, 37.

-se com as outras *(Übertragung)*. a descrição metafórica concerne diretamente aquilo que é a experiência singular, individual, que «não se esgota na estrutura essencial da lógica e que manifesta *o carácter de acontecer próprio da linguagem: o processo da formação dos conceitos*»[28], por outras palavras, concerne a «liberdade para uma conceptualização infinita e uma progressiva penetração nos objectos de referência»[29].

É este metaforismo fundamental *(grundsätzliche Metaphorik)*[30], plural e fecundo, da consciência linguística, porque está na origem da formação dos conceitos, que ultrapassa o «esquema lógico de indução e abstração» da linguagem, como o revela a «transposição» linguística, na qual nos orientamos pela própria experiência levando-nos a perceber semelhanças quer na manifestação das coisas, quer no significado que estas podem ter para nós.[31] Não obstante este metaforismo fundamental[32] da linguagem, nenhuma palavra é, em si mesma, metafórica, mas somente em combinação com outras. Cada palavra modifica, determina e é determinada por outras na sequência discursiva porque as palavras só existem na conversação, no diálogo, e neste surgem não como palavras soltas, mas como o conjunto de um processo de fala e resposta.[33] A transferência metafórica constitui um paradigma desta contínua oscilação.

A ruptura ou transformação da unidade do discurso, tal como a Modernidade o pensou culminou no jogo das regras linguísticas que, no sistema kantiano, encarnou as estruturas transcendentais do entendimento. Os séculos XVII e XVIII segundo a análise de Simmel reflectem uma procura árdua da unidade perdida, o recuperar «numa base mais elevada, a unidade perdida entre natureza e espírito, entre mecanismo e sentido interno, entre objectividade científica e o significado de valor que sentimos na vida e nas coisas»[34]. Goethe foi um dos expoentes máximos dessa procura, pois o seu pensamento reflectiu o sentimento profundo da unidade entre natureza e espírito, realidade e valor, exterior e interior, Deus e mundo. A vida e obra de Goethe exprimiram, fortemente, uma evolução na concepção de indivíduo nos finais do século XVIII e princípio do séc. XIX, pois continham variadas aproximações acerca do individualismo (consubstanciado na ideia de que o homem deve viver *de dentro de si, actuar de dentro*), da liberdade, da igualdade, no fluxo constante da vida. Através de *Werther* (preeminência do subjectivo: "o sentimento é o todo") e *Fausto*, (objectivação do sujeito: preeminência do criar, actuar e do conhecer), Goethe marcou a transição de uma concepção sentimentalista da vida para uma concepção teóricoprática. Mas, são os séculos XIX-XX que, na crise epistémica da Física, a retoma deslocando a questão transcendental do tema do *cogito* para questões onde o ser está em questão, isto é, ao pensamento que se dirige ao *impensado* e se articula com ele. Depois de Husserl todas as filosofias partirão do homem concreto, situado no mundo. O mundo

---

[28] Gadamer, *op. cit.*, 431.

[29] ID, *ibidem*, 432.

[30] ID, *ibidem*, I, 433.

[31] ID, *ibidem*, I, 433.

[32] A este respeito Derrida afirma-nos: «All the concepts which have played a part in the definition of metaphor always have an origin and a force which are themselves "metaphorical".», ID, «White Mytholog: Metaphor in the Text of Philosophy», *New Literary History*, 6,1974, 54.

[33] Cfr. com a crítica de Gadamer ao desconstrutivismo derridaniano em *WundM.*, II; cfr. Ricoeur, *La Métaphore Vive*, (trad. port.), 35.

[34] Simmel, G., *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Berlin, 1906, (trad. esp.) Ed. Nova, Buenos Aires, 1949, 264.

não é o objecto do conhecimento, mas o lugar onde vivo, onde me é permitido ter esperança e um projecto. O mundo é o lugar da habitação, algo de familiar: é mundo das coisas, dos utensílios; não é um objecto, mas faz parte do homem e no qual já está lançado, desde logo, perante uma situação. Torna-se necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo porque capaz de relacionar o sujeito e o objecto (o ser-outro), relação em que cada um é interpretação, explicitação e tradução do outro. As análises de Husserl da *Lebenswelt* e desta constituição anónima de todo o sentido e de toda a significação que forma o solo e a textura da experiência, mostraram definitivamente que o conceito de objectividade representado pelas ciências não exprime senão um caso particular. A oposição entre a natureza e o espírito é revista; *ciências humanas* e *ciências naturais* devem ser compreendidas a partir da intencionalidade da vida universal[35].

A análise de Heidegger sobre a estrutura do modo de ser do homem significou a superação de uma concepção monadológica e autosuficiente do homem, radicando a essência humana na ligação ao *outro* e aos outros, à tradição, no quadro das sociedades e das suas instituições, enquanto mediações significativas da linguagem. É que Husserl, apesar de ter começado por dessubstancializar o *ego* e por reduzi-lo à sua pura esfera de pertença intencional, acaba no fim da *Quarta Meditação Cartesiana* por se render à evidência do outro enquanto núcleo fenomenológico não reduzido. Ora, quando o outro é aquele que me vê e não aquele que eu vejo, o meu ser-perante-o-outro, então, é quando se constitui a experiência do outro, não mais como corpo objectivo na minha representação, mas como *sujeito* (Sartre). A ontologia da compreensão de Heidegger revoluciona toda a problemática ligação entre reflexão, existência e linguagem por uma súbita inversão que substitui a consideração de um modo de ser pela de um modo de conhecer[36]. A obra de racionalização e sistematização do mundo só poderá ser, por conseguinte, explicitada pela hermenêutica da facticidade enquanto analítica do modo prévio de estar-aí do ser, no mundo, razão pela qual Heidegger não fala em sujeito, como algo que está separado do mundo, mas de *Dasein* – algo que está em relação e é inseparável do mundo; não fala também de objecto, no sentido de coisa distinta do sujeito, mas de utensílio, que exprime a relação do homem com as coisas. É no uso que as coisas manifestam a sua significação: o homem não está, antes de tudo, no mundo a contemplá-lo, mas sim envolvido nele de uma forma prática e utilitária. Pela sua *facticidade*, o sujeito na sua experiência hermenêutica, regressa na veste do objecto[37], já que de nada valerá criar horizontes alternativos de sentido, de realização pessoal e colectiva, se estes são forem apropriáveis por aqueles a quem se destinam. A verdadeira experiência é a experiência da finitude humana[38], pelo que objetivo da hermenêutica da faticidade é, portanto, o de dissipar ocultações, extirpar distorções em direção ao ser (anunciado pela existência), o que passa pela ultrapassagem dos modelos teóricos sujeito-objecto, consciência-ser, *res cogitans – res extensa*, pois o *seraí* é a quotidianidade na sua existência, é praxis originária, penetrada de preocupação e cuidado.

---

[35] Cf. Gadamer, H.-G., *Le Problème de la Conscience Historique*, Univ. Louvain, Ed. Mercier, 1957.

[36] «(...) un soudain renversement qui substitue la considération d' un mode d' être à celle d' un mode de connaître, ne saurait être (..) qu' un horizon, c' est-à-dire une visée, plus qu' une donnée. (.) c' est seulement dans le mouvement de l' interprétation que nous apercevons l' être interprété.», Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 23.

[37] Cfr. Sousa Santos, Boaventura, *Um Discurso sobre as Ciências*, Lisboa, Ed. Afrontamento, 1988, 51.

[38] Gadamer, *WundM*, I, 363.

Este fundo extralinguístico e experiencial da linguagem e da interpretação recoloca a questão da pertença ontológica, em que o trazer-à-linguagem o *não-dito* (o silenciado), garante o descentramento, quer da linguagem, quer do sujeito: «Todo o consenso linguístico não pressupõe só um acordo sobre os significados das palavras e sobre as regras da língua que se fala; por referência às «coisas», em que tudo aquilo que se pode discutir com algum sentido há muitas coisas que permanecem indiscutidas».[39] O sujeito, na comunidade que *habita*, estrutura-se enquanto significa e explicita o que se apresenta para dizer: «Todas as estruturas de sentido concebidas como textos, desde a natureza (*interpretatio naturae*, Bacon), passando pela arte (a que a carência de conceitos [Kant] converte em exemplo preferencial de interpretação [Dilthey]), até às motivações conscientes ou inconscientes da acção humana são susceptíveis de interpretação».[40]

A fenomenologia da *temporalidade* da percepção conduz, inevitavelmente à assunção da historicidade de toda a experiência ao nível do mundo-da-vida. A realidade humana revelase estruturalmente dinâmica como vida ou relação encarnada do eu com as coisas que o rodeiam. Agora o que é originário é a relação marcada pela temporalidade (o novo modo de ser)[41], já que o homem, revelando-se um ser que está orientado fundamentalmente para o futuro, ou seja, que está por fazer[42], só vive através de projectos e esperanças: é o que traduz, no pensamento heideggeriano, a valorização ontológica do problema da estrutura da compreensão histórica, fundada na existência humana como projecto lançado.[43] A compreensão é a forma original de realização do ser-aí humano, enquanto ser-no-mundo, ou seja, ela é o modo de ser do ser-aí constituindo-se como «saber-ser» e «possibilidade»[44]: «aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica se chama a «essência» do homem, reside na sua ex-sistência»[45], ou seja, aquilo «em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação»[46]. A estrutura existencial do "pro-jecto lançado" como fundamento da compreensão é o movimento mesmo da transcendência: o *Dasein* é orientação para a verdade; onde há seres humanos, há distância, tempo; há sentido do tempo, abertura ao futuro e, também, a percepção do próprio fim. A autenticidade do homem, como ser temporal, aberto e finito, emerge nessa irredutibilidade do *esperar* e no *projectar*. E é aqui que reside, pois, a sua existência temporal como dimensão antecipativa da perfeição: a verdade subjaz a toda a existência (antecipação da perfeição). A verdade hermenêutica é, originariamente, sentido e abertura de sentido; faz parte da *faticidade*, existencial e, como tal, uma vez "jogado" nela, o homem explicita-a, (des)vela-a no tempo e na história. A dimensão excessiva ou futura, possível e linguística do modo humano de ser, irrompe contra os modelos egológicos e monadológicos da *pessoa*: «São os pressupostos histórico-ontológicos do próprio conceito monadológicomoderno da autoconsciência (evidência, transparência) e da sua filiação no modelo metafísico-cosmológico grego da consideração do real como coisa dada ou disponível (pura presença ou subsistência) que a hermenêutica heideggeriana, de facto, desmonta ao fazer emergir a intimidade contrastiva,

---

[39] Gadamer, *Ibidem*, II, 465.
[40] *Ibidem*, 434-435.
[41] Silva, M. Luísa Portocarrero, *op. cit.*, 65.
[42] Cfr. Marcel, G., *Homo Viator*, Paris, 1944.
[43] Gadamer, *Le Problème de la Conscience Historique*, Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1963, 43-45.
[44] ID., *Ibidem* 39-40.
[45] Heidegger, M., *Über den Humanismus* (trad. port.), 47.
[46] *Ibidem*, 46.

hermenêutica ou questionante do ser finito histórico e mortal que todos nós somos, como a verdadeira raiz (sempre iludida) de toda a problemática humana da compreensão ou da verdade, seja ela de ordem científica, metafísica, filosófica ou literária»[47].

A racionalidade e a subjetividade não são um facto, mas uma procura, uma tensão, uma pretensão que surge e nasce na história e que, como todo o processo histórico, tem que se harmonizar com as condições concretas de possibilidade que a alimentam[48]. Não é só a tradição histórica e a ordem da vida natural que formam a unidade do mundo em que vivemos[49], mas também o modo como nos experienciamos uns aos outros e como experimentamos as tradições históricas e as condições naturais da nossa existência e do nosso mundo. Não há outra continuidade que não seja a de uma história de vida. O processo narrativo, não sendo descrição da identidade do sujeito, define-a e revela a sua especificidade: a consciência é somente a interiorização desse movimento exegético no qual degrau a degrau ela constitui esferas de sentido que deve reencontrar e apropriar-se, com vista a reflectir-se como um *si*, como um *mim* humano, ético. Fruto de inovações semânticas, tal processo é instrumento linguístico que opera em todos os níveis da realidade: contribui para coordenar o tempo cósmico, com as suas transformações naturais, e o tempo psicológico, ou seja, o da memória e o do esquecimento. Na estrutura temporal da existência humana, no mundo natural e social, possuidor de um *Ethos* próprio, confluem diferentes sentidos que transportam percursos individuais, sociais, comunitários, planetários. Com esta 'nova' subjetividade aflora-se um 'novo' conceito de conhecimento (a *apropriação* e a *aplicação*), e vice-versa, confluindo num alargamento de uma razão cognitivo-instrumental, fronésica, vector da dimensão práxica do homem no mundo. Como nos diz Ricœur, «a reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que testemunham este esforço e este desejo»[50]. É nesta medida que a reflexão é a *tarefa* (*Aufgabe*) de igualar a minha experiência concreta à posição *eu sou*[51]. Este fundo extralinguístico e experiencial da linguagem e da interpretação restitui a questão da pertença ontológica no seio da qual o 'levar' à linguagem o *não-dito*, o espaço do silêncio, garante o descentramento, quer da linguagem, quer do sujeito[52]. A *luz* da palavra reconhece-se pois na sua compreensibilidade; por outras palavras, o sujeito (na comunidade que *habita*) estrutura-se enquanto significa e explicita aquilo que tenciona dizer[53]. A historicidade, a abertura e finitude são, portanto, os ícones de uma nova racionalidade prática. O proble-

---

[47] Silva, M. Luísa Portocarrero, *Retórica e apropriação na hermenêutica de Gadamer*, in: Separata da «Revista Filosófica de Coimbra, Instit. Est. Filos., Coimbra, nº 5, vol. 3, 1994, 113.

[48] Lledó, Emilio; Javier Muguerza; Als., *Ética día tras Día*, Madrid, Ed. Trotta, 1991.

[49] «A concepção humanística das ciências sociais enquanto agente catalisador da progressiva fusão das ciências naturais e ciências sociais coloca a pessoa, enquanto autor e sujeito do mundo, no centro do conhecimento, mas, ao contrário das humanidades tradicionais, coloca o que hoje designamos por natureza no centro da pessoa. Não há natureza humana porque toda a natureza é humana», Sousa Santos, B., *Discurso sobre as Ciências*, 44.

[50] Ricœur, P., Le Conflit des interprétations, 325.

[51] Cf *Ibidem*, 324.

[52] «Todo o consenso linguístico não pressupõe só um acordo sobre os significados das palavras e sobre as regras da língua que se fala; por referência às «coisas», em que tudo aquilo que se pode discutir com algum sentido há muitas coisas que permanecem indiscutidas.», in Gadamer, *WundM*, II, 465.

[53] Todas as estruturas de sentido concebidas como textos, desde a natureza, passando pela arte até às motivações conscientes ou inconscientes da acção humana, são susceptíveis de interpretação. Cf. ID, *op. cit.*

ma da historicidade é o modo como o ser-aí *é com* um outro, que põe questões[54]; é também, enquanto estrutura do ser finito, o distanciar-se livremente de si próprio num diálogo infinito, o de se transcender em direção à verdade[55]. O primado da relação interlocutiva implica o «modelo dialógico e histórico-pessoal do encontro que orienta a explicitação desta experiência do aparecer do ser na sua alteridade indissolúvel»[56]. A difusão da cultura ética narrativa (histórias dos momentos cruciais de cada existência/vivência) é um dos fundamentos da reconstrução de uma forma de ligação social capaz de não nos deixar errar por entre o individualismo e o comunitarismo (Cf. H. Arendt). A capacidade de renovar, juntamente com a faculdade de construir histórias é fundamental para toda a antropologia ética que deverá por sua vez classificar esses narratemas em categorias singulares e universais. O problema será o de saber como é que essas narrativas singulares reenviam para valores universais concretos. Neste quadro, uma metodologia da narração que articule a narrativa constitutiva de um sujeito com as exigências da razão universal e da objectividade técnico-científica deverá assentar na constituição de uma ética do sentido, numa ética da acção e da decisão, no plano colectivo. As narrativas oferecem alternativas de acção numa situação conflitual, desempenhando uma função pedagógica de todo negligenciável[57]. A legitimidade de um acto narrado situase sempre num quadro sociocultural de representações, de ideologias, de preconceitos culturais e filosóficos, pelo que a análise narrativa não se basta a si mesma.

A narrativa como registo da fragilidade humana tem um caráter unificador e articulador de um passado com um presente, muito importante para a tarefa de reconfiguração da identidade (fragmentada, ou não), e do seu equilíbrio. Extravasando as fronteiras da experiência empírica, permite elaborar um juízo que integra a dimensão subjectal da narrativa (historicidade subjectiva) e a dimensão objectal do juízo (historicidade clínica). Todo o passado é ele próprio organizado mentalmente como uma narrativa; as nossas projecções na angústia da doença, ou da morte, uma vez partilháveis, fazem-se sob a forma de narratemas (o capítulo do fim da vida contém os traços mnésicos dos capítulos precentes), em que o sujeito se quer dizer para-além do 'acidente' que o enclausura na dessubjectivação, apercebendo-se de todo o progresso que pôde fazer em si-mesmo. A identidade narrativa nasce no seio da relação corporal entre si-mesmo e o mundo, e é o encontro entre a linguagem (narratividade) de si-mesma (*experiência subjectiva*[58]) e a prática, a acção (a *experiência*

---

[54] Neste contexto, Ricœur diz-nos: «Donner une méthode à la compréhension, c'est ancore rester dans les présuppositions de la connaissance objective et dans les préjugés de la théorie de la connaissance kantienne. Il faut donc délibérément sortir du cercle enchanté de la problématique du sujet et de l' objet, et s' interroger sur l' être. Mais, pour s' interroger sur l' être en général, il faut d' abord s' interroger sur cet être qui est le «là» de tout être, sur le Dasein, c´est-à-dire sur cet être qui existe sur le mode de comprendre l' être. Comprendre n' est plus alors un mode de connaissance, mais un mode d' être, le mode de cet être qui existe en comprenant.», in *Le Conflit des Interprétations*, 11.

[55] Cfr. Gadamer, *op. cit.*, 230. Ricoeur também sublinha a condição finita e temporal do ser-aí: «Si l' historien peut se mesurer à la chose même, s' égaler au connu, c' est parece que lui et son objet sont tous deux historiques. L' explicitation de ce caractère historique est donc préalable à toute méthodologie. Ce qui était une borne à la science – savoir l' historicité de l' être – devient une constituition de l être. Ce qui était un paradoxe – savoir l' appartenance de l' interprète à son objet – devient un trait ontologique.», in *Le Conflit des Interprétations*, 13.

[56] Silva, *op. cit.*, p. 114.

[57] Esta nova dimensão da narração afecta a estrutura das narrativas e o género no qual elas se exprimem.

[58] A consciência das suas capacidades, a descoberta do seu corpo, as capacidades de leitura e de escrita, etc.

objectiva). O *si* emerge quer de uma projecção objectiva que impõe a passagem pelo "fora", pela exterioridade, quer de uma implicação dialógica que impõe a passagem pelo outro, este "fora " figurado pelo que é estrangeiro[59]: «As ficções narrativas permanecem variações imaginárias à volta de uma invariante, a condição corporal pressuposta constituir a mediação inultrapassável entre o si e o mundo»[60]. A refiguração narrativa tem, pois, essa função de reconfiguração do *si* quotidiano e concreto de uma qualquer genealogia perdida nos traços da historicidade que ela mesma reflecte e ordena: «A refiguração pela narrativa confirma este traço do conhecimento de si que ultrapassa de longe o domínio narrativo, a saber que o si não se conhece imediatamente, mas unicamente indiretamente pela passagem de signos culturais de todas as espécies que se articulam nas mediações simbólicas que já articulam sempre a acção e, entre elas, as narrativas da vida quotidiana. A mediação narrativa sublinha este caráter notável do conhecimento de si de ser uma interpretação de si. A apropriação, pelo leitor, da identidade do personagem fictício é uma das suas formas. O que a interpretação narrativa traz propriamente, é precisamente o caráter de *figura* da personagem que faz com que o si, narrativamente interpretado, se encontre ser ele-mesmo um si *figurado* – que se figura como tal ou tal[61]».

Enquanto representação temporal da acção[62], virtude purgativa[63], no sentido aristotélico, a história contada a outrem é o reflexo do desejo de partilha e de coerência de um jogo de linguagem, de dar sentido ao mundo, acto terapêutico e de restituição de uma memória inscrita numa temporalidade própria, pela qual reconfiguramos a nossa experiência temporal[64]: «Qualquer que possa ser a força de inovação da composição poética no campo da nossa experiência temporal, a composição da intriga está enraizada numa précompreensão do mundo da acção: das suas estruturas inteligíveis, dos seus recursos simbólicos e do seu caráter temporal.»[65] O homem, estrutura temporal e linguisticamente mediada, sujeito *constitutivo do futuro*, originariamente um ser prático, utiliza a linguagem, a memória e a sua capacidade de previsão e de antecipação, numa dimensão existencial concreta, histórica e inacabada[66], expressão não já da miséria, mas da grandeza da finitude, lugar de entretecimento da esperança como condição do existir da salvação, da perfeição.[67] Enquanto *desejo de ser* o homem questiona as condições conceptuais do pensamento da experiência e, em última instância, da sua própria transcendência[68], de excesso. A dimensão

---

[59] Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

[60] Cf. ID., «L'identité narrative», in Revue *Esprit*, 302.

[61] *Ibidem*, 304.

[62] Cf. ID., La grammaire narrative de Greimas, 27.

[63] ID., «L'identité narrative», 304.

[64] «Je vois dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous re-configurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette», Id., *Temps et récit. Le Temps raconté*, II, Paris, Seuil, 1985,13.

[65] ID., *Ibidem*, 87: «Quelle que puisse être la force d'innovation de la composition poétique dans le champ de notre expérience temporelle, la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action: de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel.»

[66] Cf. ID., *Ibidem*, 87.

[67] Cf. a este propósito a teoria ricoeuriana sobre a simbólica do mal em *Le Conflit des Interprétations*, onde o mal e a esperança são realidades paradoxalmente solidárias. O mal é a aritmética dos limites da imanência e, desde logo, da necessidade de uma abertura e questionamento sobre a natureza da transcendência. Cf. ID., *Soi-même comme un autre*, 331.

[68] Cf. Nkeramihigo, *L'Homme et la Transcendence selon P. Ricoeur*, Paris, Lethielleux, 1984, 97.

finita, histórica e aberta confere a toda a problemática da experiência a marca da negatividade, da morte, do mal[69], do conflito (alteridade) e, em consequência, da própria aspiração originária de todo o ser humano ao *Ethos*, à plenitude, à perfeição. O homem, imanência e autonomia de sentido, emerge da opaca densidade ontológicolinguística da experiência do mundo ultrapassando desta maneira a alternativa entre a distância alienante (*Verfremdung*), própria das ciências objectivas, e a pertença (*Zugehörigkeit*), modo de imersão no mundo, através do acto ou experiência interpretativas. A referência do texto reside no poder de *mostrar* a realidade comum aos interlocutores, isto é, nesta estrutura dialógica que existem as condições concretas do acto de mostrar, já que compreensão e interpretação originárias traduzem sempre a habitação de proposições de *mundos* onde o homem projecta, aplica e apropria-se de novas (as suas) possibilidades. O seu modo de ser dá-lhe uma abertura sobre o mundo, rico de possibilidades. Na sua realidade quotidiana, a narração abre novas possibilidades de estar-no-mundo onde através da *aplicação* e da *apropriação* de sentidos possíveis, o real é metamorfoseado[70] e transformado; aplicar é transfigurar e metamorfosear a experiência originária do sentido[71]. Na acção, e submerso na *poiesis* lúdica, o homem reapresenta-se, potencializando e actualizando continuamente o campo das suas próprias possibilidades[72]. A aplicação é o «verdadeiro modelo da interpretação. Parte sempre de pressupostos. É, no fundo, uma compreensão motivada (pelo presente e seus interesses), que "executa" o "interpretandum" e transforma o intérprete, obrigando-o a jogar-se/ /descentrar-se na praxis infinita (acontecer) da responsabilidade e interpretação»[73]. A tradição linguística não é, pois, um mero resíduo: o que nos chega pela «tradição linguística não é algo que ficou mas algo que nos diz ou sob a forma da narração directa, em que têm a sua vida o mito, a lenda, os usos e costumes, ou sob a forma da tradição escrita, cujos signos estão destinados imediatamente a qualquer leitor que esteja em condições de os ler»[74]; a tradição é antes a abertura delimitadora do nosso horizonte histórico, onde o homem, através da linguagem se dá sempre no diálogo[75] com o conhecimento e textos passados, formulando perguntas e encontrando as respostas, partindo do que chegou a ser, como possibilidades do seu futuro[76], representando sempre, a partir de uma tradição linguística e cultural, um mundo humano *(Welterfahrung)* constituído linguisticamente, faça o que se fizer na tradição[77]. A crítica gadameriana ao conceito de *mundo em si* alicerça-se nesta pertença *(Zugehörigkeit)* não objectivável da universalidade temporal e histórica

---

[69] Cf. Ricœur, Philosophie de la Volonté, II. Finitude et Culpabilité, II. La Symbolique du Mal, Paris, Aubier, 1960.

[70] Cf. Ricœur, *La Métaphore Vive*, (trad. port.), VII.

[71] Como afirma Boaventura Sousa Santos, «Não basta criar um novo conhecimento, é preciso que alguém se reconheça nele. De nada valerá inventar alternativas de realização pessoal e colectiva, se elas não são apropriáveis por aquela a quem se destinam.», *Pela mão de Alice*, Lisboa, Afrontamento, 287.

[72] Enquanto *ser jogado*, o homem, pensando que transforma, transforma-se também a si mesmo. Os conceitos gadamerianos de jogo, símbolo e de festa (tendo como substrato a liberdade) figuram como categorias de inteligibilidade global de um novo conceito de *homem*, já que traduzem a ligação do conhecimento a uma prática e a uma cultura. Cf. Eugen Fink, *Le Jeu comme Symbole du Monde*, (trad. frc.), Paris, Minuit, 1960, 80.

[73] Silva, M. Luisa Portocarrero, O Preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação, 396.

[74] Gadamer, *op. cit.*, I, 393.

[75] ID, *ibidem*, II, 144.

[76] *Ibidem*, 145.

[77] ID, *ibidem*, I, 451.

da experiência humana, reinterpretada a partir de Aristóteles e Hegel. A finitude do homem reside essencialmente na negatividade fundamental que a experiência transporta consigo mesma e que Hegel mostrou ser fundamental para a constituição da consciência de si[78]; a experiência é algo que faz parte da essência histórica do homem[79]. Por isso, ela pressupõe necessariamente que se defraudem muitas expectativas pois ela só se adquire autenticamente através de decepções: «Entender que a experiência é sobretudo, dolorosa e desagradável não é tampouco uma forma de carregar as tintas, já que se justificam imediatamente se se atender à sua essência.»[80]; disso é testemunha a célebre frase de Ésquilo: «aprender com o padecer» (πα' θειμα' θος)[81]. A experiência hermenêutica surge quando, para além da inserção na tradição transmitida[82] se interrompe a relação de pertença – «Toda a experiência que mereça este nome cruzou-se no caminho de alguma expectativa»[83] – para que o seu sentido seja explicitado na ordem linguística, fruto desta condição inexorável do homem que é a de sofrer as influências do passado[84]. O conceito de «transmissão» *(Überlieferung)* exprime a dialecticidade intrínseca à própria experiência, pois, como nos diz Gadamer, quando «tentamos compreender um fenómeno histórico a partir da distância histórica que determina a nossa situação hermenêutica em geral, encontramo-nos sempre sob os efeitos desta história efeitual.»[85] A distância temporal, na transmissão da tradição, é um processo de mediação determinado pela cadeia de interpretações e de reinterpretações das heranças

---

[78] Cfr. F. Jacques, Dialogiques. Recherches dialogiques sur le dialoque, Paris, PUF, 1979, 18-19.

[79] «Interpréter, en effet, c´est développer la compréhension, ex-pliciter la structure d' un phénomène *en tant que (als)* tel ou tel. Ainsi peut être portée au langage, et par là à l' énoncé (...) la compréhension que nous avons dès toujours de la structure temporelle de l ' être-là», Ricoeur, *Temps et récit*, III, 94.

[80] Gadamer, *ibidem*, I, 362.

[81] *Ibidem*, 362.

[82] Cfr. a análise ricoeuriana sobre a noção de *tradição* em *Temps et récit* III.

[83] Gadamer, *op. cit*, I, 362. Neste contexto, Ricoeur diz-nos: «J' appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu' à travers le premier. Cette circonscription des expressions à double sens constitue proprement le champ herméneutique. (...) Il n' y a pas de symbolique avant l' homme qui parle, même se la puissance du symbole est enracinée plus bas; c´est dnas le langage que le cosmos, que le désir, que l' imaginaire accèdent à l' expression; il faut toujours une parole pour reprendre le monde et faire qu' il devienne hiérophanie. De même le rêve reste fermé à tous, tant qu´il n' est pas porté au plan du langage par le récit», in *Le Conflit des Interprétations*, 16-17.

[84] Segundo Miguel Baptista Pereira «A pertença ou participação é uma experiência ou consciência do sentido vivido, que é interrompida pela distanciação ou *epoche,* a fim de ser explicitada e significada. Esta interrupção constitui a negatividade específica do signo linguístico ou do universo simbólico, que só pode significar se não for a realidade que significa. A *epoche* ou distanciação perante o vivido inaugura o "espaço vazio" em que os signos diferem uns dos outros e das coisas a que se referem e, enquanto emitidos, se distinguem dos signos recebidos. A Fenomenologia explicita e tematiza esta *epoche* ou distanciação operatória imanente à experiência de pertença, fazendo aparecer o sentido enquanto sentido. O regresso da natureza objectivada pela Física Matemática, ao "mundo da vida", proposto por Husserl, coincide com a volta à experiência artística, histórica e linguística imposta pela Hermenêutica às objectivações e explicações das ciências históricas e sociológicas pois o "mundo da vida" (..) [é] uma reserva ou excesso de sentido, que possibilta a atitude objectivadora e explicativa. Esta reserva ou excesso de sentido manifesta-se paradigmaticamente no núcleo essencial do símbolo, cujas potencialidades semânticas jamais se deixam esgotar pelas tentativas da conceptualização humana. É que há algo no símbolo que, pelo seu enraizamento na profundidade da vida, não transita para a metáfora e resiste a uma transcrição linguística, semântica ou lógica. (..) o símbolo aparece ligado às configurações do cosmos, à própria estrutura do universo sagrado, donde procede a lógica do seu sentido, enquanto a metáfora surge como invenção livre do discurso no universo purificado do logos.», in «Introdução», *La Métaphore Vive*, P. Ricœur, (trad. port.), X-XIII.

[85] Gadamer, *op. cit.*, I, 305.

do passado e cujo espaço de experiência é o horizonte, no qual fazemos o nosso percurso e que o faz connosco: o horizonte do passado está aí, em perpétuo movimento, sob a forma de tradição como horizonte limitador cujo movimento só se torna consciente na consciência histórica[86]. Para cada consciência histórica, um horizonte em movimento é um horizonte constituído por mundos *estranhos* que «juntos formam esse grande horizonte que se move por si mesmo e que rodeia a profundidade histórica da nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente.»[87] É a ideia de *fusão* de horizontes que supera a antinomia entre o saber absoluto (que suprime os horizontes) e a ideia de uma multitude de horizontes incomensuráveis[88], que desloca, enfim, o centro de gravidade da consciência para o ser formando uma consciência que sabe e reconhece a sua pertença a uma tradição[89]: o «próprio e estranho passado para o qual se volta a consciência histórica faz parte do horizonte móvel em que vive a vida humana e que a determina como sua origem e sua tradição»[90]. A linguisticidade da experiência humana do mundo abarca tudo aquilo a partir do qual (o horizonte) a nossa percepção se expande ou eleva: «constituído linguisticamente cada mundo está aberto por si mesmo a toda possível percepção e portanto a todo género de ampliações»[91]. A tradição é pura mediação, em toda a experiência hermenêutica: não há regresso ao passado, porque a tradição *difere* de si própria e só representa aquilo que foi. É a sua própria *auto-representação*; ora, esta, alicerçada na *auto-diferença* que se nos torna o passado imediatamente acessível, *visível, evidente.* O passado só vive na vida do presente; o passado só existe enquanto presente e enquanto representado – não é o que era: «O acontecer pode-se articular como um novo começo porque o devir e o morrer são a verdadeira realidade de todo o instante e garantem como transição a continuidade do acontecer. (..) trata-se de uma tarefa imposta sempre à consciência experiencial humana. A tarefa cumpre-se sob a forma de transmissão e tradição. (..) A transmissão e a tradição não gozam da inocência da vida orgânica. Também podem ser combatidas com paixão revolucionária se aparecem inertes e rígidas. A transmissão e tradição não conservam o seu verdadeiro sentido quando se limitam ao herdado, mas quando se apresentam como interlocutores experimentados e permanentes no diálogo que somos nós mesmos. Ao responderem e ao suscitarem assim novas perguntas demonstram a sua própria realidade e a sua vigência.»[92] As nossas representações não são, pois, a continuação das autorepresentações da tradição devido à *diferença* do contexto original: ao conservarem e afirmarem essa *diferença* unem-se-lhes. O passado vive, por conseguinte, nas nossas autorepresentações, e, aqui, Gadamer,

---

[86] ID., *op. cit.*, 309.

[87] Ibidem.

[88] Cfr. Ricœur, *Temps et récit*, III.

[89] A este propósito Grondin afirma: «La *Wirkungsgeschichte* permet, en effet, de réconcilier l'expérience centrale de la *Kehre* heideggérienne, le fait d'être interpellé et entrainé par l'histoire de l'être comprise comme destin, avec le problématique de *L'Être et le Temps* (..) Gadamer réussit à montrer que la expérience de la *Kehre* reste une expérience herméneutique qui peut être développée par une reprise de l'interrogation sur les fondements ontologiques de la compréhension.», ID, *La conscience du travail de l'histoire et le probléme de la verité en herméneutique,* «Archives de Philosophie», 44, 1981, 436. Neste âmbito M. Luisa Portocarrero da Silva acrescenta: «Na metafísica heideggeriana da finitude e sua radicalização ou "Kehre" Gadamer encontra, no fundo, o horizonte que lhe permite ultrapassar o pressuposto nominalista-niilista da redução kantiana da experiência humana da verdade.», ID, *op. cit.*, 312-313.

[90] Gadamer, *op. cit.*, I, 309-310.

[91] ID, *op. cit.*, I, 451.

[92] ID, *op. cit.*, II, 145.

mais uma vez, afirma-se herdeiro de Heidegger: «Uma das maiores intuições que recebi de outrem é a que me proporcionou Heidegger faz alguns decénios quando pôs em claro que o passado não existe primariamente na memória, mas no esquecimento. Este é, com efeito, o modo de pertença do passado à existência humana. (..) Tudo o que é transitório acaba no esquecimento e é este esquecer que permite reter e conservar o que se perdeu e caiu no esquecimento. Aqui tem a sua raiz a tarefa de dar continuidade à história. (..) é a realização vital da própria tradição.»[93]

A crítica gadameriana ao conhecimento absoluto é correlativo da questão da origem da hermenêutica[94] e, consequentemente, da afirmação da *finitude humana*: «A autocompreensão humana caracteriza-se sempre pela insatisfação. Isto é aplicável também à obra e à acção. (...) Na linguagem, na linguisticidade da nossa experiência do mundo, realiza-se a mediação do finito e do infinito que nos corresponde como seres finitos. O que é nele interpretado é uma experiência sempre finita que, não obstante, nunca encontra essa barreira que só permite conjecturar, e já não dizer, o sempre pensado. O seu progresso não tem limites, mas não é uma aproximação progressiva num sentido pensado»[95]. Uma hermenêutica da faticidade reconhece na pré-compreensão uma doação originária da verdade (não identificável com qualquer determinação apriorístico-conceptual), ou seja, o «imediato mediatizável da experiência originária do sentido, que se transmite na tradição», terreno indefinido da autêntica liberdade que, enquanto espaço espiritual, transcendente (sagrado) é exigência incondicional de sentido[97]: «A verdade é liberdade, algo profundamente implicado no todo do "Dasein" humano e traz consigo o modo como cada um vive o caráter clássico ou normativo de uma pertença ou vinculação transcendental ontológica prévia.»[98]

A hermenêutica gadameriana como *filosofia prática* recolhe no cerne dos seus percursos dialógicos pelo *logos* e pelo *ethos* os ensinamentos socráticos, o espírito de humildade e modéstia, porque nela aflui como primeira e última instância a *experiência da vida,* com os seus encontros, desenganos e lições, no reconhecimento prévio da superioridade do *tu*, do interlocutor[99], originadora da controvérsia, da contestação, do "conflito de interpretações" no exercício do juízo prático[100], mas também originadora da consciência de *si* como um *outro (allélous)* entre os outros[101]. Por conseguinte, o diálogo pela sua própria natureza

---

[93] Ibidem.

[94] Como nos afirma E. Castelli, «Une herméneutique nait de l'état d'insatisfaction. (..) une herméneutique ne tire pas son origine d'une doute methodique, mais d'une gêne (d'une insatisfaction) de fait, et d'une espérance.», ID, *Herméneutique et Tradition,* «Actes du Colloque International de Rome», Rome, 10-16, Paris, Vrin, Janvier, 1963, XI-1.

[95] Gadamer, *op. cit.*, II, 76.

[96] Silva, M. Luisa Portocarrero, *op. cit.*, 309.

[97] Cfr. L. Duprée, *La sécularisation et la crise de notre culture*, in: E. Castelli (ed) «Herméneutique de la Sécularisation», Paris, Aubier, 1976, 152.

[98] Silva, M. Luisa Portocarrero, *op. cit.*, 312.

[99] Gadamer, *op. cit.*, II, 505. Como afirma, neste âmbito, Luisa Portocarrero F. da Silva: «Embora já reconhecido como pessoa (tu) e não como coisa, o outro, que eleva a sua voz a partir do passado é aqui compreendido a partir da superioridade do eu e do presente visual, espacializado. Logo, não é voz (pessoa) mas objecto, uma intenção visível e disponível.», ID, *op. cit.*, 263.

[100] Cfr. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 210-214.

[101] Cfr. as categorias ricoeurianas da Ética em *Soi-même comme un autre*: "estime de soi", "solicitude", "amitié", "mutualité", "instituitions justes" .

dis-cursiva, escapa a qualquer fixação: «Mau hermeneuta é aquele que acredita ou deve ficar com a última palavra.»[102]

POST III

A alteridade da verdade e do sentido. A racionalidade prática, sociopolítica ou ético-interessada.

O modelo moderno da teoria e da sua aplicação, que mutilou a concepção originária de *prática*[103], é ultrapassado pela tarefa hermenêutica através do paradigma ético de Aristóteles. Assim o defende Gadamer quando afirma que «o programa aristotélico de uma ciência prática é o único modelo de teoria da ciência que permite conceber as ciências «compreensivas». A reflexão hermenêutica sobre as condições da compreensão põe de manifesto que as suas possibilidades se articulam numa reflexão formulada linguisticamente que nunca começa do zero nem acaba de todo. Aristóteles mostra que a razão prática e o conhecimento prático não se podem ensinar como a ciência, já que obtêm a sua possibilidade na praxis ou, o que é igual, na vinculação interna ao Ethos»[104]. Na equiparação socrática e platónica entre *areté* e *logos* estava implicado o conhecimento dos princípios éticos (o ειδος da acção reta), ou seja, o conhecimento do agir ético nas situações particulares, pois a compreensão ética correcta consiste em seleccionar e aplicar o universal ao caso particular, tornando-o uma sua instância. A concepção socrático-platónica de ética não contemplava a historicidade e a diferença como dimensões intrínsecas da própria realidade. O conhecimento ético não é um conhecimento objetivo, na medida em que a situação ética não está, de forma alguma, separada nem é exterior à própria pessoa, que a vivencia; o saber ético «remete-nos, de facto, para uma forma de verdade (Bem) que não é puro saber»[105] e porque se diferencia na multiplicidade dos seus modos de acontecer, colocando assim uma tarefa de reconhecimento e integração hermenêutica (saber-ser) a todo o existir»[106], torna a situação ética uma «dimensão transhistórica ou inviolável do existir, algo que põe em jogo a simultaneidade do *ethos* e do *saber* e exige toda uma nova maneira (hermenêutica) de pensar a *universalidade*, a *ciência* e a concretude»[107]; isto é, exigência do saber, acção ou envolvimento, uma escolha, a exigência de uma decisão. Consequentemente, o conhecimento implícito numa decisão e acção ética não é meramente teórico, contemplativo da norma moral por si só. O movimento é, pois, simultaneamente progressivo e circular: a ética reenvia para a moral num mundo onde o acordo sobre os fins não é concebível; mas, a ética designa simultaneamente um fim *(telos)* sem o qual a moral não teria qualquer significação. Daí a ligação da *phronesis* ao *fronimos*[108], da percepção da

---

[102] «Ein schlechter Hermeneutiker, der sich einbildet, er könnte oder er müßte das letzte Wort behalten.», Gadamer, *op. cit*, II, 478.

[103] ID, *op. cit*, II, 22.

[104] ID, *op. cit*, II, 409-500.

[105] Silva, M. Luisa Portocarrero, *op. cit.*, 195.

[106] Ibidem

[107] ID, *op. cit.*, 194.

[108] Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, Livro VI. A *deliberação* é o caminho que o homem segue na *phronesis* para orientar a sua vida. É na sua relação entre a prática e o plano da vida que reside o enigma do ajustamento e ligação entre a *Archè* e o *Telos*.

singularidade de cada situação ou circunstância. O conhecimento moral não é epistémico, ou seja, não está separado em essência de qualquer aplicação: antes pelo contrário, o conhecimento ético é adquirido precisamente na aplicação. O conhecimento ético que governa a acção moral tem que ser aplicado à vida histórica, a qual não é sempre idêntica, donde resulta que o projecto de uma ética de essências é sempre insuficiente na determinação daquilo que em qualquer instância particular é correto e justo. A história produz o conhecimento verdadeiro e justo, tornando-o aplicável porque diferencia, aproximando-o da τε'χνη: «O problema da aplicação da ciência já pressupõe que a ciência como tal possua a sua autocerteza e existência autónoma face a toda a aplicação e livre de toda a referência a uma possível aplicação; mas graças justamente a esta liberdade o seu conhecimento serve a qualquer aplicação qualquer que ela seja, precisamente porque a ciência não tem competência para presidir à sua aplicação»[109] A *episteme* desenvolve-se, portanto, independentemente da aplicação[110]. Ao contrário a *techné*, tal como a ética, é aplicada ao conhecimento[111], ou seja, quer o saber técnico, quer o saber ético têm em comum o facto de que não são um saber abstracto já que determinando e dirigindo a acção, implicam um saber prático adequado à tarefa concreta[112]. Este saber-fazer pode ser adquirido através da experiência ou através de uma educação técnica, pois esta é intrinsecamente orientada para a aplicação e este mesmo conhecimento então adquirido não é puro pois já está dirigido para a aplicação e pensado por aqueles que são experientes no seu uso[113]. O conhecimento moral também é algo intermédio entre a pura teoria e a pura experiência. Só a experiência, ou ter uma longa experiência, não é suficiente para tomar decisões éticas correctas e justas; tem de haver, simultaneamente, conhecimento dos antecedentes da experiência para orientar essas decisões[114]. Porém, e apesar de a técnica também requerer a experiência, o conhecimento moral – *phronesis* – é diferente, pois não é um conhecimento puro, teórico, epistémico, mas um fim em si mesmo: «A questão é, portanto, a de saber como distinguir o saber que se tem de si como pessoa ética, do saber que se tem para fabricar algo. Para

---

[109] Gadamer, *Truth and Historicity*, The Hague: Nijhoff, 1972, 8.

[110] ID, *WunM*, II, 22.

[111] «(...) le savoir ou l' habilité de l' artisan qui sait comment fabriquer telle chose», ID, *Le Problème de la Conscience Historique*, 53.

[112] «Y a-t-il une similitude entre l' homme qui fait de soi-même ce qu' il devait être, et l' artisan, qui agit à son gré en fonction d' une intention et d' un plan qu' il a conçu d' avance? Y-a-t-il une similitude entre l' homme qui, comme nous l' avons dit plus haut, est un pro-jet à partir de ses possibilités – disons maintenant à partir de son *Eidos* – et l' artisan qui se prépare un plan intentionnel, un *Eidos*, et qui sait comment l' exécuter, dans une matière ? Il est indéniable que Socrate et Platon ont découvert quelque chose de très vari en aplliquant le concept de *Technè* sur le plan du comportement éthique. Il est évident en effet que savoir éthique et savoir technique ont ceci de commun que ni l' un ni l' autre ne sont un savoir abstrait, mais que en déterminant et en dirigeant l' action – ils impliquent un savoir pratique façonné à la mesure de la tâche concrète», ID, *op. cit*, 53-54.

[113] «Les connaissances transmises par l' instruction – dans un métier manuel par exemple – ne sont pas nécessairement d' une valeur pratique supérieur au savoir acquis par l' exercice. Ce qui ne veut point dire nécessairement qu' une connaissance expresse antérieure à la pratique (l' «art»), soit à son tour purement théorique: en effet, c' est aussi en faisant usage de cette connaissance enseignée qu' on acquiert l' expérience indispensable. C' est donc avec raison qu' Aristote nous cite l' adage que «*Technè* aime *Tychè*, et *Tychè* aime *Technè*», c' est-à-dire: la «chance» de réussir s' offre d' abord à celui qui «sait» son métier.», *Ibidem*.

[114] «Il est manifeste que la seule expérience aussi qu' elle soit, ne suffit pas pour fonder un savoir éthique ou pour poser une décision conforme à la morale; la direction de la conscience morale par un savoir antérieur est toujours indispensable. Il y a donc une correspondance évidente entre le savoir éthique et le savoir technique», ID, *op. cit*, 55.

Aristóteles, este saber ético distingue-se quer do conhecimento técnico quer do conhecimento teórico. Com efeito, diz ele, numa fórmula audaciosa e original que o saber ético é um "saber-para-si". Por aí o saber ético distingue-se claramente do comportamento teórico da *Epistemé*»[115]; portanto, o saber ético não é um conhecimento técnico no qual os meios são aplicados a algo diferente, mas antes um conhecimento aplicado a si mesmo, um auto-conhecimento[116]; a *phronesis* tem a particularidade de ser um saber ético que não se aprende nem se esquece, antes se aplica segundo as exigências concretas de cada situação: «O que é reconhecido como bem, o que nós aprovamos ou contestamos no juízo pronunciado sobre nós mesmos ou sobre os outros, obedece às nossas representações gerais do que é bom e bem, mas só adquire a sua verdadeira precisão na realidade concreta do caso»[117]. Quem toma uma decisão ética fá-lo pela educação e pela formação que recebeu, ou seja, tem como referência um conhecimento geral daquilo a que chamamos um comportamento justo e correcto. A decisão ética consiste então em encontrar numa situação concreta, aquilo que é justo.[118] Assim, meios e fins estão fundidos pois não existe uma determinação, *a priori,* para a orientação da vida recta enquanto tal. As mesmas determinações aristotélicas da *phronesis* tornam-se flutuantes, pois este saber refere-se quer aos meios, quer aos fins.

A reflexão ética tem implicações fundamentais no esforço do homem para existir, já que este, constantemente, se reapropria do seu ser "perdido" interpretando os seus actos, os seus objectos e as suas obras na, e pela, tradição. É na educação ou formação *(Bildung)*, pela escola, família, tradição ou costumes, que os ideais da conduta ética se tornam necessariamente preconceitos, ou seja, antes da idade e experiência da decisão. Reconhecer como tal um preconceito não conduz inevitavelmente à sua falsidade[119]; aliás, sem preconceitos não há decisões éticas: «Com os preconceitos Gadamer assume a irredutibilidade da finitude, explorando à luz das reflexões humboldtianas sobre a humanidade linguística do homem e, nomeadamente, do pensamento heideggeriano do "ser como tempo" (envio/

---

[115] «La question est donc de savoir comment distinguer le savoir qu' on a de soi comme personne éthique du savoir qu' on a pour fabriquer quelque chose. Pour Aristote ce savoir éthique se distingue tout aussi bien de la connaissance technique que de la connaissance théorique. Il dit en effet, en une formule audacieuse et originale, que le savoir éthique est un «savoir-pour-soi». Par là le savoir éthique se distingue clairement du comportement théorique de l' *Epistémé», Ibidem.*

[116] «(..) le savoir éthique ne s' apprend ni ne s' oublie. Il n' est pas comme le savoir profesisionel qu' on peut choisir; on ne peut pas le refuser pour en choisir un autre. Par contre le sujet de la *Phronèsis*: l' homme, se trouve d ' ores et déjà en «situation d' agir», et il est toujours déjà astreint de posséder un savoir éthique et de l' apliquer selon les exigences de sa situation concrète.», ID, *op. cit.*, 56.

[117] «L'analyse aristotélicienne de la φρο'νησις reconnaît dans le savoir moral un mode de l' être moral luimême, qui, ainsi, n' est pas séparable de tout le concret que son auteur apelle Ethos. (...) (..) Ce qui est reconnu comme bien, ce que nous approuvons ou contestons dans le jugement prononcé sur nous-mêmes ou sur d'autres, obéit à nos représentations générales de ce qui est bon et bien, mais n' acquiert sa précision véritable que dans la réalité concrète du cas», ID, *A.C.*, II, 321-322; «Das sittliche Wissen kann grundsätzlich nicht die Vorgängigkeit eines lehrbaren Wissens besitzen.», ID, *WundM,* I, 326.

[118] «En d' autres termes, la décision éthique est là pour «voir» tout ce que comporte une situation concrète, et pour y mettre de l' ordre. En ce sens, tout comme l' artisan, prêt à entamer son travail, la mise en exécution d' une décision éthique dispose d' un «matériel» – la situation – et du choix des moyens», ID, *Le Problème de la Conscience Historique,* 56-57.

[119] «A questão gnoseológica das ciências do espírito alcança então a base prático-comunicacional que lhe faltava. Transforma-se na questão da *Verdade e falsidade dos preconceitos*, uma problemática não aprofundada por Heidegger, mas que Gadamer considera central para uma determinação da própria dignidade crítica da *Hermenêutica.*», Silva, M.Luisa Portocarrero, *O Preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*, 426.

/história/linguagem) a vertente ético-hermenêutica fundamental do *existir com sentido* (efectuação de sentido)»[120]. Uma decisão é já aplicação e só podemos aplicar um conhecimento que já possuamos antes da decisão[121]. Assim, por outro lado, a ideia do que é moralmente certo não pode ser determinado independentemente da situação sob pena de ficar desprovido de sentido ou ocultar as exigências e necessidades concretas emanadas de uma dada situação[122]. Isto significa que nenhum princípio ético ou moral universalmente correcto, pode ser imposto em qualquer situação: «o que é justo não se determina independentemente da situação que me pede justiça, enquanto o *eidos* daquilo que o artesão quer fabricar está inteiramente determinado para o uso a que se determina»[123]. A determinação do que é certo não é prévia ou independente da situação particular, qualquer que ela seja. Consequentemente o que é correcto e justo, não pode ser definitivamente determinado, mesmo que esteja eticamente, moralmente ou juridicamente escrito. Aquilo que é universal ou geral torna-se, consequentemente, imperfeito já que exige a interpretação e julgamento com base nas circunstâncias concretas e particulares. Ao contrário da *techné* na forma jurídica da *fronésis* a aplicação do saber (das leis) implica sempre fazer concessões relativamente à lei, em sentido estrito, porque de outro modo não seria justo. Na sua análise da *epieiqueia,* a «equidade», Aristóteles dá a isto uma expressão muito precisa: *epieiqueia* é a correcção da lei. A lei é sempre deficiente, não porque o seja em si mesma, mas porque face à ordenação a que as leis se referem, a realidade humana é sempre deficiente e não permite uma aplicação simples das mesmas. Por conseguinte, a equidade designa somente que a justiça será justa: a universalidade absoluta da lei é também absolutamente concreta. Consequentemente, o processo de aplicação do conhecimento do que é legal e justo está continuamente aberto, determinado e completado. Ora, o conhecimento moral, tal como o jurídico, exige o juízo deliberativo na aplicação das normas. A *fronésis* é, precisamente, a virtude que a deliberação reflexiva tem na determinação da aplicação correcta e justa. Assim, o universal não é um pré-dado universal que possa ser pré-conhecido, porque é continuamente determinado pelo particular, mesmo quando determina o particular. A aplicação não é redutora mas produtora - precisamente porque não é unilateral. Se quisermos saber se o intérprete se aplica, ele próprio, ao texto ou se aplica o texto a si próprio, a resposta é da reciprocidade. Está obrigado a relacionar o texto com esta situação, se é que quer entender algo nele. Portanto, o pensamento do homem está situado naquilo que funda a questão relativa à onticidade como tal: a explicitação de qualquer coisa fundamenta-se, essencialmente, num dado prévio e visão prévias, numa antecipação[124]. Este caráter de

---

[120] Silva, M.Luisa Portocarrero, *ibidem.*

[121] A este propósito afirma M. Luisa Portocarrero F. da Silva: «O bem como forma de autoridade e verdade pressupõe aqui justamente a dialéctica de duas condições fundamentais: a) a vinculação prévia da existência a representações normativas *recebidas,* cuja autoridade constitui o verdadeiro fundamento da sua relação de afinidade ética com o outro, por um lado; b) a atenção da existência ao presente da situação concreta da acção, que exige compreender-se à luz do saber prévio da norma e na qual se determina de cada vez o sentido esquemático da autoridade desta, por outro. A verdade não é neste contexto meramente necessária, imutável e universal, algo que apenas se dissimulasse a exigência concreta do «ser em situação». É fundamentalmente solidária da précompreensão de cada existência singularizada ou pessoal. A verdade refere a incondicionalidade de um sentido necessário ao sentido do existir no mundo (transcendência/comunidade). Deve, por isso, precisarse, universalizando-se em cada caso concreto.», ID, *op. cit.,* 284-285.

[122] Gadamer, *WundM*, I, 318.

[123] ID, *Op. cit.* I, 322-323.

[124] Cfr. a análise heideggeriana em *Qu'est-ce qu'une chose?*, (1962), (trad. franc), Gallimard, 1988.

antecipação é, pois, pertença do modo de ser de todo o ser que compreende historicamente, o que implica repor o discurso nas estruturas do ser, e não nas estruturas do discurso[125], na medida em que o discurso é articulação "significante" da estrutura compreensiva do ser-no-mundo.

Gadamer dedicou um parte substancial de *Verdade e Método* ao conceito de formação *(Bildung)*[126] e às suas conotações linguísticas: *Bild* (forma, imagem, figura), *Nachbild* (reprodução), *Vorbild* (exemplar), *Gebilde* (estrutura), *Urbild* (original), *Abbild* (cópia) e *Einbildungskraft* (imaginação). A palavra *Spiel* (jogo)[127] é aplicada, por Gadamer, à *Bildung* enquanto "ordenação de sentido", exibição, representação, espectáculo: no jogo actualiza-se a dimensão real da alteridade, intersubjetividade e historicidade, que subjaz a todo o "eu" e que foi esquecida pela tradição antropocêntrica. *Bildung* ou formação, o maior pensamento do século XVII, segundo Gadamer, designa o elemento no qual as ciências do espírito do século XIX vivem, ainda que não consigam justificar epistemologicamente isto[128]. Filósofos, como Dilthey, tentando conceber as Ciências do Espírito como o modelo e método das Ciências da Natureza, não compreenderam que a consciência *formada* supera todo o sentido natural pois este está sempre limitado por uma determinada esfera. A consciência «opera em todas as direcções e é, como tal, um *sentido* geral»[129].

«Bildung», «sensus communis», «a capacidade de juízo», «o gosto», são conceitos-pertença de uma tradição que pré-anuncia a estética, propriamente dita (que é datada a partir de Kant). A estética kantiana e toda a pré-história da estética, segundo Gadamer, fundamentou-se precisamente nessa tradição. Um conceito como o de *gosto* retém em si ressonâncias (prévias) morais, sociais e estéticas, designadoras da humanidade do homem. Este sentido de caráter social, ético e religioso constitui-se, então, como segunda instância da unidade existencial, histórica, individual e social do homem. Na tradição humanista, a estética possibilita um modo de conhecimento e uma fonte de verdade que legitimem as ciências humanas enquanto ciências. Considerados juntamente, «formação», «senso comum», «capacidade de juízo» e «gosto», são um modo de conhecer e um modo de ser, e, nesta unidade, Gadamer discerne a *tradição humanista* na qual a *humanitas des homo humanus* se fundamenta em pré-conceitos definidores de *Cultura, Natureza, História e Mundo*. Este modo de conhecer é o de uma consciência que é educável, que é formada; tal educação ocorre não só no estudo de culturas estrangeiras como, também, no viver a própria. O «senso comum» é um sentido do comum que é adquirido na vida em comum, pois a forma de o homem estar-no-mundo *(ex-sistere)* é a da coexistência. Uma nova crítica da consciência histórica tem agora que acompanhar toda a filosofia responsável e colocar na tradição histórica, a que pertencemos comummente, todos os hábitos de discurso e pensamento que são formados *(Bilden)* e «cristalizados» na comunicação de cada indivíduo com o seu meio[130]. Ouvir a palavra *formação (Bildung)* e ser guiado por ela são formas de

---

[125] Cfr. Ricœur, *De l'Interprétation*, Paris, Seuil, 1965.

[126] Gadamer, *WundM*, I, 16. Nota do tradutor: «El término alemán *Bildung*, que traducimos como «formación» significa también la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. *Bildung* es, pues tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto. (..) está estrechamente vinculado a las ideas de enseñanza, aprendizaje y competencia personal.» in: ID, *op. cit.*, 38.

[127] A análise fenomenológica do jogo revela o envolvimento *actualizado* do jogador no *vaivém de um movimento que continuamente se repete* independentemente de quaisquer fins e critérios pragmáticoutilitários.

[128] Gadamer, *ibidem*, I, 15.

[129] ID, *op. cit.*, I , 23.

[130] ID, *op. cit.*, I , 5. Cfr. a este respeito Habermas.

ouvir a história, história esta que é requisito da autocrítica filosófica. É como se o filósofo tivesse que perder o seu «eu» na história para o recuperar e isso pertence à própria *Bildung*.

Originando o misticismo medieval, a *Bildung* sugere primeiro o culto da imagem *(Bild)* de Deus no homem; a pós-Renascença usa o termo em sentido sobrenatural, como realização do potencial humano. De Herder a Hegel, *Bildung* adquire explicitamente o sentido de *emporbildung* da humanidade que Gadamer encontra como sendo o fundamento das ciências humanas – «o que converte em ciências as ciências do espírito compreende-se melhor a partir da tradição do conceito de formação do que a partir da ideia de método da ciência moderna»[131] – pois nesta altura *Bildung* significa a forma especificamente humana de enculturação *(Ausbilden)*. *Bildung* é distinta da *Cultura* no facto de ser mais a aquisição de potencialidades do que o desenvolvimento de capacidades, tal como é expresso por Humboldt: «quando na nossa língua dizemos «formação» referimo-nos a algo mais elevado e mais interior, ao modo de perceber que procede do conhecimento e do sentimento de toda a vida espiritual e ética e se derrama harmoniosamente sobre a sensibilidade e o caráter»[132] Enquanto que o cultivo de uma disposição é o desenvolvimento de algo já dado, de modo que o exercício e cura da mesma é um simples meio para o fim[133], a formação é o meio pelo qual alguém se apropria inteiramente daquilo no qual e através do qual se forma. Nesta medida, afirma Gadamer, tudo o que ela incorpora integra-se nela, apesar de o incorporado na formação não ser um meio que perdeu a sua função; na formação já alcançada nada se perde, tudo se conserva: «A formação é um conceito genuinamente histórico e é precisamente este caráter histórico de «conservação» de que se trata na compreensão das ciências do espírito»[134]. O conceito de *Bildung* traduz, por conseguinte, o processo de auto-formação.

Hegel associou *Bildung* a um progresso da imediatidade e particularidade em direção à universalidade, determinação essencial da racionalidade humana. A formação torna-se uma *tarefa* humana – «O homem caracteriza-se pela ruptura com o imediato e natural que lhe é própria virtude do lado espiritual e racional da sua essência. «Por este lado ele não é por natureza o que deve ser»; por isso necessita da formação»[135] – pela mediação comunitária, intersubjectiva ou dialéctica, da consciência humana, na sua actividade prática e teórica: «O sentimento de si obtido pela consciência que trabalha contém todos os momentos de que se constitui a formação prática: distanciamento relativamente à imediatez do desejo, da necessidade pessoal e do interesse privado, e atribuição a uma universalidade.»[136] É o trabalho que sublima o desejo – «O trabalho é desejo inibido»[137] – subordinando as necessidades particulares ao interesse geral, o presente ao futuro: «Formando o objecto, e na medida em que actua ignorando-se e dando lugar a uma universalidade, a consciência que trabalha eleva-se acima da imediatez do seu estar aí até à universalidade; (..) formando a coisa forma-se a si mesma»[138]. Desta forma, na formação prática, como acesso à universalidade, reconhece-se a determinação fundamental do espírito histórico enquanto reconhe-

---

[131] ID, *op. cit.*, I , 23.
[132] ID, *op. cit.*, I, 16.
[133] ID, *op. cit.*, 17.
[134] ID, *op. cit.*, 17.
[135] ID, *op. cit.*, 17.
[136] ID, *op. cit.*, 18.
[137] *Ibidem.*
[138] *Ibidem.*

cimento de si mesmo no ser-outro. Mas, para além do mundo do trabalho, a apropriação do mundo e da linguagem dos antigos[139] também se constituem como processo de auto--formação da consciência; a arte antiga, a literatura, a filosofia, são constitutivos no processo da formação teórica da consciência; assim, diz-nos Gadamer, «toda a formação teórica, incluindo a elaboração das línguas e os mundos estranhos de ideias, é uma mera continuação de um processo formativo que começa muito antes. Cada indivíduo que ascende do seu ser natural ao espiritual encontra no idioma, nos costumes e instituições do seu povo uma dada substância que deve tornar sua de um modo análogo ao modo como adquire a linguagem. Neste sentido o indivíduo encontra-se constantemente no caminho da formação e da superação da sua naturalidade, já que o mundo em que vai entrando está conformado humanamente em linguagem e costumes».[140] Compreender este mundo remoto implica a exteriorização da consciência, movimento este que impulsiona originalmente a *formação* no regresso posterior da consciência a si. A estrutura circular da *formação* oferece o modelo do círculo hermenêutico da compreensão, fundamental nas ciências humanas: «Reconhecer no estranho o próprio, e torná-lo familiar é o movimento fundamental do espírito, cujo ser não é senão retorno a si mesmo desde o ser outro»[141]. Nesta estrutura circular da *formação*, de exteriorização e regresso, reside a própria estrutura circular da compreensão[142], na qual o ser-aí se torna aquilo que é. Enquanto projecto, o ser-aí é "mais" do que facticamente é, sendo na interpretação que ele se autocompreende: a interpretação, a *Auslegung* é a *Ausbildung*[143] da compreensão. Aquilo que o intérprete é, altera-se na interpretação, não para se tornar diferente, mas sim, cada vez mais, tornar-se igual a si próprio. A interpretação é, fundamentalmente, aquilo que acontece ao que é o intérprete, o ser-aí; neste sentido, a hermenêutica, para Gadamer, «designa o caráter fundamentalmente móvel do estar-aí, que constitui a sua finitude e a sua especificidade e que portanto abarca o conjunto da sua experiência do mundo. Que o movimento da compreensão seja abarcante e universal não é arbitrariedade nem inflação construtiva de um aspecto unilateral, já que está na natureza mesma da coisa»[144].

Gadamer questionou, também, a redução do conceito de *sensus communis* ao juízo de *gosto* acerca do belo e a redução do conceito de *gosto* à estética. A ruptura entre, por um lado, o saber *(sagesse)* herdado dos gregos e do cristianismo, que sobreviveu até ao século XVIII, e por outro lado, o estetismo da cultura moderna, reflecte-se na oposição entre duas matrizes: a da «unidade moral, religiosa e política do ser simultaneamente sensível e racional, concebido como imagem de Deus (unidade consigo mesmo como com os seus semelhantes, unidade numa verdade não subtraída ao devir mas, pelo contrário, sempre pronta a acolher num discernimento irredutível a todo o saber puramente conceptual e demonstrável»[145]) e a da matriz científico-técnica da visão do mundo, da natureza e do

---

[139] ID, *op. cit.*, I , 19.

[140] ID, *op. cit.*, I, 20.

[141] ID, *op. cit.*, I , 19-20.

[142] «C' est donc l' agrandissement de la propre compréhension de soi-même qu' il (l 'exégète) poursuiti à travers la compréhension de l' autre. Tout herméneutique est ainsi, explicitement ou implicitement, compréhension de soi même par le détour de la compréhension de l' autre», Ricœur, *Le Conflit des Interprétations*, 20 .

[143] Desenvolvimento de e naquilo que o *Dasein* é. Mais do que um acto cognitivo e epistemológico, é um evento ontológico.

[144] Gadamer, *WundM.*, II, 440; *op. cit.*, I, 12.

[145] Fruchon, P., *L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Cerf, 1994, 17-18.

homem. Ao demonstrar a autonomia da consciência estética, que se traduziu numa subjectivação radical, subsidiária da nova fundamentação da estética, Kant deslocou a importância e legitimidade «ontológicas» das ciências do espírito, pois, desacreditando qualquer outro conhecimento teórico que não fosse o da ciência natural, obrigou a autoreflexão das ciências do espírito a apoiar-se na teoria do método das ciências naturais. É, pois, precisamente a subjectivação da estética que conduz Gadamer à necessidade de transcender a dimensão estética, de forma preservar a independência do *fundamento* das ciências humanas. A estética kantiana radica, precisamente, no legado da tradição, pelo que esta vive em Kant tal como vive no presente. Como tal, os conceitos, como por exemplo, o de *gosto*, transportam em si os significados moral e social, pelo que Gadamer defende o diálogo com Kant, não só para o ouvir, mas também para fazer falar aquilo que nele é dito pela tradição.[146] Assim, Gadamer não refuta, antes interpreta Kant. Apesar de subjectivo, um juízo estético é semelhante ao juízo objetivo porque ambos se pretendem ligados à comunidade: o gosto pressupõe o «sensus communis». O juízo de gosto fundamenta-se na comunidade moral e política, ou seja, o seu fundamento não está definitiva e absolutamente pré-dado: «De facto, toda a autêntica experiência estética possui em si mesma "qualquer coisa de sagrado", transcendente e intemporal, que resiste enquanto tal à sua integração profanadora ou possessiva, colocando, pelo contrário, a compreensão humana, que solicita, na situação de participante de algo, que a transcende e funda.»[147] Trata-se, portanto, de um processo hermenêutico de compreensão e interpretação de toda a pré-história da estética, a partir da qual se podem encontrar o modo de conhecer e a fonte de verdade que legitimam as ciências humanas como ciências, tal como foi conceptualizado na tradição humanista. Para os conceitos de *Bildung, Sensus Communis, capacidade de juízo* e *gosto* não há critérios superiores de verdade, lógicos e demonstráveis, na medida em que não são apenas modos de conhecimento mas também *modos de ser*. Tal é o verdadeiro significado da tradição humanista.

A existência, no pensamento de Gadamer, de uma ontologia da acção como hermenêutica da aplicação traduz-se na irredutível superação da antinomia entre o «ser» e o «dever» unindo a ética à moral[148], indissociando o juízo moral da substancialidade da vida ética (tradição moral em que o indivíduo se insere). A superação gadameriana das distinções kantianas entre cognição, moralidade e juízo estético, como ultrapassagem do conceito clássico de homem e da distinção entre facto e valor, tem um horizonte no qual se fundem duas concepções: a de que a palavra é, sempre, já significativa[149]; ou seja, a de que

---

[146] Heidegger, *Brief über den Humanismus,* Frankfurt, 1947, trad. port., 60-61: «o pensar que pensa, penetrando na verdade do ser, é, enquanto pensar, historial. Não existe um pensar «sistemático» e, ao lado, para ilustração, uma história das opiniões passadas. Mas também não existe, como pensa Hegel, uma sistemática que fosse capaz de fazer da lei o seu pensar uma lei da história e que pudesse sobressumir ao mesmo tempo, a esta, no sistema. (...) A história não acontece primeiro como evento. E este não é um simples passar. O evento da história desdobra-se em ser como o destino da verdade do ser, a partir dele.»

[147] Silva, M.Luisa Portocarrero, *op. cit.*, 155.

[148] Em oposição, Ricœur introduz a quarta sequência de *Soi-même comme un autre* , acrescentando às dimensões linguageira, prática e narrativa da ipseidade uma dimensão ética e moral. Propõe-se distinguir ética e moral reservando, como ele próprio afirma, «le terme d'éthique pour la la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation ce cette visée dans le normes caracterisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte.» ID, *Soi-même comme un autre*, 200.

[149] «Die Sprachunbe wußtheit hat niht aufhört, die eigentliche Seinsweise des Sprechens zu sein.», Gadamer, *WundM.*, I, 409.

a experiência, o pensamento e a compreensão são totalmente linguísticos; e a da *phronesis* enquanto princípio orientador da dimensão praxística do homem *no mundo* que, num horizonte hermenêutico que não distingue *ethos*, *logos* e *belo*, aponta urgentemente para o princípio da *responsabilidade* no quadro social e comunitário, de hoje e das gerações vindouras. Fundamentar o primado da moral na ética[150], significa enraizar a problemática hermenêutica na estrutura histórica e dialéctica da experiência, como apanágio da finitude da essência humana e como tal, aberta à lógica das probabilidades como horizonte de uma «ontologia do acto»[151]. A experiência é o ponto de partida de uma hermenêutica dialéctica, onde a consciência, sendo por ela ultrapassada, se vai reestruturando, num movimento dialéctico, ao longo do tempo e do espaço. De tal concepção de experiência ressalta a crítica ao arcaísmo de um conhecimento puramente conceptual e verificável: através de um conceito histórico e dialéctico de experiência o conhecimento revela-se como um «evento», um «encontro»: «Conhecer o que é, é pois o autêntico resultado de toda a experiência e de todo o querer saber em geral. (...) Reconhecer o que é, não quer dizer, aqui, conhecer o que aí se encontra, mas perceber os limites no interior dos quais existe ainda uma possibilidade de futuro para as expectativas e projectos – ou de um modo mais radical: que toda a expectativa e toda a planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada. A verdadeira experiência é assim a experiência da nossa própria historicidade». A experiência tem a sua realização dialéctica «não num conhecimento mas numa abertura à experiência, sendo ela própria liberta pela experiência.»[153] A experiência do *mundo* já reside na linguagem, isto é, a experiência, o pensamento e a compreensão são totalmente linguísticos: é *na* e *pela* linguagem que o homem tem um *mundo*, que por sua vez une todos aqueles que nele comunicam: o ser é múltiplo nas suas comunicações epocais, mas é uno em si mesmo. É *na* e *pela* linguagem que surge a *pessoa*, medida em ter que realizar a existência através do tempo obriga o homem a fazer previsões, projectos, a (con)viver perspectivas e esperanças, construindo-se e inventando-se nessa mesma «tarefa», já que o homem situado e agindo na história, recebe na experiência uma previsão do futuro, onde as suas expectativas e planos se mantêm sempre abertos. Primeiramente e em geral, o homem encontra-se na impropriedade ou perdido no «ser-com» e no «existente». No entanto, na medida em que se sente 'preocupação' eleva-se ao seu mais «poder-ser» e, portanto, à totalidade da sua existência. Nesse processo, determinado pelo seu passado, projecta-se para o futuro movendo-se no presente, dado a cada momento. Mas é a morte, como expressão radical dessa temporalidade, que se constitui como o modo mais profundo da experiência de *finitude*[154].

---

[150] Cfr. Ricœur, *Ethique et Morale* (1990) in: «Lectures I», Paris, Seuil, 1991, 256: «C' est par convention que je réserverai le terme d'«éthique» pour la visée d' une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de «morale» pour le cotê obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions caractérisées à la fois par une exigence d' universalité et par un effet de contrainte.»

[151] Cfr. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*.

[152] Gadamer, *WundM*, I, 363.

[153] «Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Volllendung nicht in einem abschliessenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird.», ID, *op. cit*, I, 361.

[154] Cfr. a experiência de unicidade em A. Heschel, *Chi é l' uomo*, Milano, 1971.

POST IV

Presença/ausência de uma reflexão sobre a morte e o sofrimento na subjetividade

Se no pensamento heideggeriano a morte[155] é a expressão mais concreta e radical da finitude humana, já que coloca o homem face a esse (seu) limite concreto, a finitude, podemos dizer que, no pensamento gadameriano, a experiência da alteridade e da negatividade são o solo constitutivo da sua finitude como *diferença*[156], temporalidade e abertura a novas experiências, ao *evento* hermenêutico. A dimensão hermenêutica da experiência humana como abertura à verdade do ser-outro constitui-se como abertura a novas referencialidades de *possíveis* concepções de essência (existência) humana: abertura a um *nada* virtual do sentido das coisas cujo fundamento é transcendente. O ser e o nada não são substantiváveis, mas sim espaço de tensões contínuas que existirão sempre entre as situações fácticas e as transcendentais (o jogo, o lúdico, o desejo, as imagens) que o homem vai equacionando. Assim, a verdade identifica-se com o sentido enquanto desocultação, manifestação de algo que se torna explícito, ao contrário da noção clássica da metafísica subjectivista que vê o cumprimento da transcendência na verdade, que compreende como *adequatio rei et intellectus,* e da definição científico-logicista do ser. Conclui-se que o conceito de 'ser' é propriamente o mais obscuro[157].

Gadamer reportando-se à distinção aristotélica, entre *phronesis* e *techné*, pretende mostrar que a aplicação resulta da mesma tentativa de reconstrução de sentido que subjaz à leitura interpretativa; daí resulta a sua unidade que é garantida pela dependência da compreensão em relação à estrutura do preconceito: «Aquele que intenta compreender um texto faz sempre um projecto. Antecipa um sentido do conjunto uma vez que aparece um primeiro sentido no texto. Este primeiro sentido manifesta-se por sua vez porque lemos já o texto com certas expectativas sobre um determinado sentido. A compreensão do texto consiste na elaboração de tal projecto, sempre sujeito a revisão como resultado de um aprofundamento do sentido»[158]. O preconceito é o novo *a priori* que sustenta toda a relação transcendental originária de toda a experiência humana do sentido, ou seja, «representa a discursividade implícita de uma relação ontológica universal (histórico-transcendental), que Gadamer procura pensar e explicitar contra a "ingenuidade do conceito" e do primado da consciência constituinte.»[159] Reconstruir, praxicamente, é, por conseguinte, «construir algo que não está "construído", e isto implica recuperar de novo todos os intentos de construção»[160] A verdade acontece no interior do jogo de linguagem que nos fala, pergunta e se apresenta a si mesmo como resposta, num horizonte de possibilidades. Tal como na experiência do jogo, aquele que compreende está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual se faz valer o que tem sentido: «Quando compreendemos um texto vemo-nos tão arrastados pela sua plenitude de sentido como pelo belo. (...) O que sai ao nosso encontro na experiência do belo e na compreensão de sentido da tradição tem realmente

---

[155] Cfr. S. de Beauvoir, *Une morte di douce,* Paris, 1965.
[156] Gadamer, *WundM.,* I, 363.
[157] Heidegger, *Sein und Zeit,* (trad. esp.), 12-13.
[158] Gadamer, *op. cit.,* II , 59-60.
[159] Silva, M. Luisa Portocarrero, O preconceito em H.-G. Gadamer:sentido de uma reabilitação, 39.
[160] Gadamer, *WundM,* II , 359.

algo da verdade do jogo. Enquanto compreendemos estamos incluídos num acontecer de verdade e quando queremos saber aquilo em que temos que acreditar, encontramo-nos como que tivéssemos chegado demasiado tarde».[161] A verdade como *evento linguístico* da compreensão implica, sempre, o diálogo do intérprete com o texto, com um *outro,* com um *tu,* e em que a compreensão do sentido é correlativa da interpretação do dizer e do fazer: «O mundo da experiência do filólogo e o seu "ser para o texto" que expus em primeiro plano não representa, na realidade, mais do que um fragmento e um campo de ilustração metodológica para a experiência hermenêutica que está imbricada no conjunto da praxis humana. (...) A experiência hermenêutica chega na verdade tão longe como chega a disposição para o diálogo, entre os seres racionais».[162] A nova dimensão da experiência humana da verdade é a do acontecimento, da temporalidade (distância), e *indisponibilidade*, limitadora da pretensão de validade exclusiva da ciência[163]: «A hermenêutica filosófica faz ver que o sujeito cognoscente está indissoluvelmente unido àquilo que lhe mostra e descobre como dotado de sentido. Além de fazer a crítica ao objectivismo da história e do ideal de conhecimento positivista do fisicalismo, que pretende fundamentar a *Unity of Science* com o método unitário da física, critica também a tradição da metafísica. Uma das teses básicas da metafísica, de que em princípio o ser e a verdade coincidem (...) torna-se insustentável. Esse sujeito absoluto não é sequer um ideal aproximado do modo de ser finito e histórico do ser humano e das suas possibilidades de conhecimento. Na medida que é próprio do ser do sujeito cognoscente o não identificar-se com o presente, tampouco é o identificar-se quer com o futuro quer com o passado que o determina».[164] Na aplicação, o intérprete, inscreve o horizonte e eficácia simbólica do texto e do autor (o outro) no horizonte das suas preocupações e –, seguindo a direção heideggeriana, sobre a forma de ser(estar)-no-mundo do *Dasein* – do seu *cuidado* que na sua aplicação mais elevada se torna «um demorar-se ao pé de» *(ein Verweilen-bei).* Compreender, enquanto aplicar, é a concretização do homem como ser-no-mundo, como ser factual já lançado *(Geworfenheit)*[165]. Na relação hermenêutica fundamental, a da pertença do intérprete ao seu «texto», tal como é a do destino humano à sua história, Gadamer reconhece no *jogo* «a base antropológica de uma experiência de estar-no-mundo, que nada tem de subjectivo, metódico-instrumental ou mesmo dialéctico. Pelo contrário, enquanto forma essencial da vida e cultura humana, o jogo refere a dimensão ex-cêntrica ou não especializada da condição humana, a plenitude de uma abertura existencial, que, sabendo-se habitada por todo um poder maior (que nela acontece), é o verdadeiro fundamento de toda uma desbanalização do quotidiano finito»[166].

A hermenêutica gadameriana não é um método para alcançar a *verdade* que caiba na imagem clássica do homem[167]. Exercer a actividade hermenêutica é considerar o *fenómeno*

---

[161] ID, *op. cit,* I, 494.

[162] Gadamer, *op. cit.*, II, 466.

[163] Cfr. Gadamer, *op. cit.*, II, 432.

[164] Gadamer, *op. cit.*, II, 433.

[165] «Le langage lui-même, en tant que milieu signifiant, demande â être référé à l' existence.», Ricœur, *Le Conflit des Interprétations,* 20.

[166] Silva, M.Luisa Portocarrero F., *op. cit.*, 126-127.

[167] «Por isso, discutir a concepção metódico-conceptual da experiência histórica exige, segundo Gadamer, e desde o início de *Verdade e Método*, ir para além do horizonte antropocêntrico em que Kant encerrara a possibilidade humana da verdade. Trata-se, no fundo, de levar a consciência científica moderna a reconhecer os seus próprios limites, revelando-lhe para além de Kant (..) a existência, (na experiência ôntica) de uma realidade, cuja latência ontológica envolve e ultrapassa a experiência ôntica.», Silva, M.Luisa Portocarrero, *op. cit.*, 37-38.

hermenêutico como uma manifestação da *pessoa*, que a tradição epistemológica tentou pôr de lado. Gadamer, no conjunto da sua obra, re-situa a imagem clássica do homem num horizonte mais vasto, tendo a preocupação de não oferecer soluções definitivas, atemporais ou suprasituacionais, à problemática do perguntar que cada horizonte histórico-linguístico, produto da humana consciência histórico-efeitual[168] vai levantando sobre o modo de ser do *ser-aí*. O *espaço interlocutivo* que a *distância* temporal circunscreve, mas expande numa dimensão estritamente hermenêutica, suprime tentações de exaltação ou de humilhação do Cogito[169], com pretensões normativas e tendencialmente paradigmáticas da acção humana e com fortes implicações numa desvalorização do horizonte preconceitual subjacente a todo o *saber* (ser). A nossa compreensão histórica é sempre definida por uma consciência históricoefeitual: «Quando encontramos na tradição algo que compreendemos, trata-se sempre de um acontecer. Quando alguém recolhe uma palavra da tradição, quando faz falar essa palavra, também a esse alguém sucede algo».[170] A nossa consciência está assim definida por um «acontecer real que não liberta a nossa consciência de uma contraposição ao passado»[171] pelo que «nos incumbe formar sempre em nós uma consciência dessa efeitualidade como o passado que percebemos nos força, de certo modo, a acabá-lo, a assumir a sua verdade»[172].

Tal «re-definição» do homem, *grosso modo*, situa-se, em *Verdade e Método,* na crítica à concepção clássica de espírito, quer sob a forma de dualismo cartesiano, quer sob a forma de «constituição transcendental». Gadamer recupera somente a concepção romântica de homem, naquilo que o distingue, como ser autocriativo; o conceito kantiano de génio, o gosto estético, corresponde ao jogo das forças anímicas, ao aumento do sentimento vital que gera a congruência da imaginação e do entendimento e que convida ao repouso perante o belo: «O génio é o modo de este espírito vivificador se manifestar, pois face à rígida regulatividade da mestria escolar o génio mostra a livre iniciativa da invenção e uma originalidade capaz de criar modelos»[173]. Ao contrário do conceito de gosto, o princípio estético universal é o conceito de *génio* porque este, no seu *ontos*, permanece invariável no decorrer do tempo[174]: a *estética do génio* é, precisamente, a libertação da alteridade «substancialista tradicional para que finalmente se possa fazer com a experiência originária da relação uma experiência diferente da moderna.»[175]

Chegamos, por estes fios entretecidos de reflexão, ao solo que marcou/marca estruturalmente a constituição da identidade pelo próprio sujeito 'pós'-moderno: o sofrimento e a morte. Sabendo que as *figuras* do sujeito e do corpo são contextualizáveis cultural e biologicamente, tal como a história das perspetivas colectivas face à morte, dos modelos do morrer[176], das vivências tanáticas, das ideologias e ritos funerários (através de sinais,

---

[168] Com o conceito de consciência histórico-efeitual Gadamer designa quer o que é produzido no decurso da história, quer a consciência por ela determinada, quer a consciência desta mesma produção e do seu estar determinada.

[169] Cfr. Ricœur, P., *La Question du Sujet: Le Défi de la Sémiologie,* in: «Des Conflits des Interprétations».

[170] Gadamer, *WundM,* II, 142.

[171] ID, *op. cit.*, II, 142-143.

[172] ID, *op. cit.*, II, 142.

[173] ID, *op. cit.*, I, 59.

[174] Gadamer, *ibidem,* I, 63.

[175] Silva, M. Luisa Portocarrero, *O Preconceito em H.-Georg Gadamer,* 117.

[176] Cfr. Vovelle, Michel, Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris, Julliard, 1974; Ariès, Philippe, Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à

textos, monumentos, inscrições funerárias, etc.) o mesmo não podemos aplicar, todavia, ao sofrimento. O sofrimento é afeção pática da profundidade da finitude humana, da sua incompletude e da inquietude face ao futuro apesar de virtualmente presente; no sofrer experienciamos a espessura temporal do limite e da transformação, a unidade orgânica da vida e da morte, a afirmação da morte como unidade da finitude temporal e da aspiração à eternidade, à amortalidade, imortalidade, à saúde perfeita), a afirmação da morte como transversalidade do ser, fundamento ontológico do ser e do pensamento do ser. A morte existe apenas porque há vida, a vida existe apenas porque há morte[177]. Não podendo nós atingir a coisa mesma – a *ipseidade do sofrimento* –, não podendo ter uma experiência originária do aparecer do sofrimento, nem uma intuição doadora do sofrimento tal como podemos ter uma vivência do corpo-próprio, põe-se a *questão aporética de uma fenomenologia do sofrimento*, do aparecer ou da essência da manifestação do sofrimento, enquanto correlato noemático da consciência. Na senda da análise de Jankélévitch, o sofrimento é, tal como a morte, algo de opaco, *pré-essencial*. Na niilização que o conceito de morte transporta, segundo Jankélévitch, «não encontramos nada onde nos perdermos, nenhuma referência a que o entendimento se possa agarrar. O «pensamento» do nada é um nada do pensamento, o nada do objecto anulando o sujeito: mais do que ver uma ausência, pensamos um nada; de forma que pensar o nada, é pensar em nada, logo é não pensar. O pseudo-pensamento da morte não é senão uma variedade da sonolência»[178]. O vivido do desaparecimento acontece no mesmo instante do desaparecimento de todo o vivido. V. Jankélévitch, cuja distinção eidética fundamental da morte na terceira, segunda e primeira pessoas inspirou diretamente Michel Vovelle[179], Philippe Ariès[180] e Louis-Vincent Thomas[181], apontou magistralmente o paradoxo de qualquer estudo sobre a morte (histórico, psicológico, antropológico, filosófico, literário, etc.). Por um lado, a morte está por toda a parte, no Todo; ela é mesmo, de certo ponto de vista, o todo das coisas: «A vida fala-nos da morte, e ela mesmo apenas nos fala disso. Indo mais longe: de qualquer assunto que se trate, trata-se num certo sentido da morte; falar do que quer que seja, por exemplo da esperança, é falar obrigatoriamente da morte; falar da dor, é falar, sem a estar a nomear, da morte; filosofar sobre o tempo é, através da temporalidade e sem estar a chamar a morte pelo seu nome, filosofar sobre a morte; meditar sobre a aparência, que é mistura de ser e não-ser, é implicitamente meditar sobre a morte (...). A morte é o elemento residual de qualquer problema – quer seja o problema da dor, ou o problema da doença, ou o problema do tempo –, quer seja quando se decide, enfim, chamar as coisas pelo seu nome, sem

---

nos jours, Paris, Seuil, 1975; Ariès, Philippe, L'Homme devant la mort, Paris, Seuil, 1977; Favre, Robert, La Mort dans la littérature et la pensée françaises au Siècle des Lumières, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978; Vovelle, Michel, La Mort et l'Occident, de 1300 à nos jours, Paris, Gallimard, 1983; Lauwers, Michel, La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen-âge, Paris, Beauchesne, 1997.

[177] Cf. Thomas, Louis-Vincent, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1978, 10-15; Jankélévitch, Vladimir, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977.

[178] Jankélévitch, Vladimir, *La Mort*, 39.

[179] Vovelle, Michel, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Julliard, 1974.

[180] Ariès, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975; Ariès, Philippe, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

[181] Louis-Vincent Thomas, *La Mort*, Paris, PUF, 1988; Louis-Vincent Thomas, *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan, 1993; *La Mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, 1991.

circunlocuções nem eufemismos. Tudo me fala da morte... mas indiretamente, e por palavras dissimuladas, por hieróglifos e subentendidos. A vida é a epifania da morte, mas esta epifania é alegórica, não tautegórica»[182].

Há uma dificuldade extrema em definir a morte quer como campo de estudos (está em toda a parte e em parte nenhuma), apesar das tentativas da biomedicina e da tanatologia, quer como objecto, tanto sincrónica como diacronicamente, dado que ela não é um simples objecto como os outros, mas *transversalidade intersubjectiva*, relação entre assuntos (vivos ou já mortos): ela é um ser de linguagem, é metaforização permanente, jogo de linguagem, que ocupou toda a metafísica ocidental, de Platão a Heidegger, (a)presentando-se como precedência apriorística de quaisquer biologia e ontologia da vida. A leitura heideggeriana, em *Sein und Zeit*, sustenta a morte como a possibilidade mais autêntica do *dasein*[183], e onde tudo o que respeita ao esquecimento da morte é inautêntico ou impróprio, ou onde a própria recusa da morte remete para a morte. Ora, daqui resultam duas possibilidades ontológico-éticas: ou se indexa a vida na morte ou a morte na vida, ou seja, o ser no nada (a morte é o fim do meu ser), ou o nada no ser (a morte abre uma outra possibilidade de ser); o inacabamento no inacabamento último (o nada) ou o acabamento provisório no inacabamento eterno (algo sempre em devir que ultrapassa a morte). Emmanuel Lévinas sintetizou esta oposição a partir da sua leitura de M. Heidegger, E. Bloch e V. Jankélévitch: em E. Bloch, o sentido da morte não começa na morte; convida antes a pensar a morte como um momento da *significação* da morte, sentido que ultrapassa a morte[184]. Trata-se de um convite a pensar a morte a partir do tempo, e não já o tempo a partir da morte. Se isso em nada retira o caráter inelutável da morte, todavia não lhe atribui o privilégio de ser a raiz de todo sentido.

As reflexões de Max Scheler sobre a morte (ainda antes de Heidegger pois foram escritos entre 1911 e 1923), mostraram o quanto tentou uma fenomenologia da essência da morte que acompanha a vida toda como parte integrante de todos os seus momentos[185], tentando constituir uma eidética ou uma tipificação ideal das formas da ideia de sobrevivência pessoal[186]. A partir de uma análise fenomenológica da nossa orientação para a morte, onde sentimos e vemos em cada momento individual do nosso processo vital algo a escapar-se-nos e algo a aproximar-se-nos[187], Scheler mostra que é da própria essência da morte o ser uma intuição interna (certeza intuitiva), e não um conceito genérico empiri-

---

[182] Jankélévitch, Vladimir, *La Mort*, 58-59: «La vie nous parle de la mort, et même elle ne parle que de cela. Allons plus loin: de quelque sujet qu'on traite, en un sens on traite de la mort; parler de quoi que ce soit, par exemple de l'espérance, c'est obligatoirement parler de la mort; parler de la douleur, c'est parler, sans la nommer, de la mort; philosopher sur le temps c'est, par le biais de la temporalité et sans appeler la mort par son nom, philosopher sur la mort; méditer sur l'apparence, qui est mélange d'être et de non-être, c'est implicitement méditer sur la mort (...). La mort est l'élément résiduel de tout problème – que ce soit le problème de la douleur, ou le problème de la maladie, ou le problème du temps, quand on se décide enfin à appeler les choses par leur nom, sans circonlocutions ni euphémismes. Tout me parle de la mort... mais indirectement et à mots couverts, par hiéroglyphes et sous-entendus. La vie est l'épiphanie de la mort, mais cette épiphanie est allégorique, non point tautégorique»; Cfr. Jankélévitch, *Philosophie première*, Cap. III: «De la mort», Paris, PUF, 1986.

[183] Cf. Dastur, Françoise, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

[184] Lévinas, Emmanuel, *La Mort et le temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, 119.

[185] Scheler, Max, *Mort et survie*, Paris, Aubier, 1952, 34.

[186] Scheler, *op. cit.*, 77.

[187] ID., *op. cit.*, 22.

camente extraído de uma multiplicidade de casos particulares.[188] Daí a possibilidade de uma 'vitória' sobre ela. Se a condição primeira de uma sobrevivência à morte é a própria morte, se o homem moderno não dá grande importância à sobrevivência, é porque antes de mais nega a essência e o ser da morte.[189] Esta sobrevivência é, evidentemente, do âmbito da *crença*, mas não é incompatível com a essência da morte dada fenomenologicamente. Aí reside a obstinação epistemológica de qualquer estudo sobre a morte, mas aí reside, também, no seu enigma ou no seu mistério, o estímulo para pensar a sobrevivência sob todas as suas formas possíveis: reais, ideais, simbólicas, fantasmáticas[190].

Na concepção de morte a partir do aparecer do mundo o pressentimento da morte é no sentido de uma ruptura de todos os horizontes como possibilidades de experiência, ou seja, o fim da vida é fim da minha existência neste mundo (espaço e tempo de virtualidades visíveis e antecipáveis)[191]. A identidade viva do meu eu é, fundamentalmente, suportada pela vida onde cada vivente se auto-cria como um si único num fluxo ininterrupto, num constante brotar de uma nascente, com todos os seus potenciais desenvolvimentos ou possibilidades. A morte torna-se a dissolução da identidade que o eu até aí podia experienciar ou pensar, torna-se a neutralização de uma relação intencionalmente ligada a um projecto de existência anteriormente possível. Não sendo possível qualquer continuação, a *finitude* humana significa agora o fim da finitude como mero fim. Aqui a ideia de *finitude* ganha uma significação 'fenomenológica material' que permite pensar a morte a partir da própria vida, ou seja, enquanto faço a cada instante a experiência do meu próprio eu, nesse brotar de uma nascente que não se encontra em mim próprio, experiencio interiormente que posso "morrer" em qualquer altura. Esta experiência fundamental da vida, por outras palavras, da existência fenomenológica da vida pode fazer surgir em mim o medo de que esta autodoação da vida deixe de poder ocorrer em mim. A morte, salvo experiência direta, é uma ideia que tem o seu fundamento na vida. É por me experienciar em cada instante como não sendo o fundamento do meu ser que no fundo faço a experienciação que posso morrer, que estou disponível e ao critério dessa potência. A ideia da morte é, portanto, a projecção no futuro da condição de um ser que não é o fundamento de simesmo, sem que isto, no entanto, deva ser entendido de forma negativa; pelo contrário, esta condição significa a própria experiência da vida como experienciação daquilo que me advém. Pensar a morte significa, então, pensá-la como fenómeno do mundo, pois implica o uso das categorias mundanas de espaço (a noção de cadáver) e de tempo (a antecipação da morte). Por outras palavras, compreender a morte como auto-condição na vida é partir de uma vida transcendental idêntica ao eu transcendental. Experienciar a finitude é, também, experienciar a vida absoluta que se

---

[188] Cf. ID., *op. cit.*, 18-19.

[189] ID., *op. cit.*, 16.

[190] Seria conveniente reler cuidadosamente Schopenhauer que, numa perspectiva filosófica diferente da da fenomenologia, defendeu a indestrutibilidade do nosso verdadeiro ser a partir de uma metafísica do quererviver: «Do que somos agora, escreve A. Schopenhauer, resulta, tudo bem pesado, que devemos existir a todo o tempo. É que nós somos o ser que o tempo acolhe para preencher o seu vazio: é, por isso, que este ser ocupa a totalidade do tempo presente, passado e futuro, da mesma maneira, e é-lhe impossível, também, cair quer para fora da existência quer para fora do espaço». In: *Métaphysique de l'amour. Métaphysique de la mort*, Schopenhauer, A., Paris, UGE, 1964, 138.

[191] «As intuições fenomenológicas puras de espaço e de tempo são modos do aparecer do mundo, inerentes à sua estrutura fenomenológica, enquanto todos os corpos que devem a esta o mostrarem-se a nós revestem, essas determinações de serem corpos espaciais e temporais.», Henry, M., *Incarnation.Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, 137.

comunica nesta passibilidade. A finitude é, por conseguinte, a condição originária para o eu transcendental enquanto "mim" originário da passibilidade experienciar a vida e a morte na própria experiência fenomenológica da vida. Se a vida deixar de ser pensada e vivida numa qualquer duração deixa, então, de haver razão para pôr um fim à autoexperiência do eu. Eliminar a separação entre vida universal e vida individual implica, por conseguinte, eliminar toda a temporalidade através da qual a vida é um "eterno agora". O conceito de *relação* adquire, consequentemente, aqui o seu sentido fenomenológico mais radical, pois o que é experienciado interiormente em todas as transformações e desenvolvimentos da vida é a história ou historialidade imanente de como o eu se torna no devir e na realidade, na comunidade original com todos os outros viventes nesta vida. As indicações de como a morte é concebida, e avaliada, são sempre efeito do olhar do eu para a morte, no qual ele experiencia a relação existência/morte, *morrendo*. Esta experiência da morte, como "morte da vida", é uma hipertrofia, uma ilusão do eu, já que aqui a vida deixa de surgir como primado da sua aparição, para que todos os actos sejam determinados apenas pelo eu. O mundo da morte interior torna-se, assim, um mundo da representação do visível, da objectividade, em que o eu é capaz de se reflectir como as "suas obras", a que não é de todo alheio a marginalização de todos os fenómenos que englobam um modo oculto de se manifestarem, como a própria vida, em detrimento do crescente cientismo e tecnicismo da *Lebenswelt* com objetivos de domínio ou manipulação da existência e morte[192]. A experiência da morte não pode excluir, por princípio, a experiência da vida; pelo contrário, só é possível dentro dela. A morte é, então, em toda a continuação da vida, o permanecer oculto de toda a vida fenomenológica absoluta, a verdadeira razão de toda a vivência. Tal é o limite da autoexperiência simultânea do mim como nascendo na vida e como morte do eeu, ou seja, perante a necessidade fenomenológica radical de um regresso do pensamento à passividade puramente carnal enquanto apoditicidade da vida; por outras palavras, regresso à minha vida originalmente diferenciada, individualizada. A morte não é qualquer alternativa à vida, apesar de dela precisar para ser 'reconhecida', porque doação e vida são inseparáveis uma da outra. Em todos os modos do sentir, tais como o medo, o desespero, o nada..., oculta-se uma fenomenalização que não pode ser apreendida pelas categorias transcendentais do discurso mundano. Tal fenomenalização dá-se apenas para se 'viver', para poder ser vivida nas suas modalidades do *querer* e do *fazer*. Jacques Derrida, em *Apories*[193], recorda em detalhe a análise existencial do ser para a morte como pressuposto de toda a compreensão possível da ontologia da morte. A analítica existencial tem como âmbito o esclarecimento desta pré-compreensão ontológica[194]. Com Heidegger, lembra que a análise existencial da morte, numa lógica do pressuposto/preconceito, pode e deve preceder, por um lado, toda a metafísica da morte e, por outro lado, toda a biologia, psicologia, teodiceia ou teologia da morte. Todas as disciplinas pressupõem necessariamente um sentido da morte, uma précompreensão do que é a morte ou do que significa a palavra morte.

---

[192] Não é sem razão que Husserl distingue, na morte, o Eu empírico do Eu transcendental para reservar a tal Eu a eternidade do poder-lembrar ilimitado como mónada, experienciar em tal infinito não o fim da egoidade mas um Eu que está eternamente latente. Para Eugen Fink, a ambiguidade da epoché não incluindo a morte como finitude constitutiva do Eu na sua certeza torna-se um «suicídio existencial» (cf. Alter, *Revue de phénoménologie* I (1993): «Naître et mourir») A transcendentalidade deliberadamente efectuada ainda não é a transcendentalidade puramente experienciada da vida fenomenológica originária.

[193] Derrida, Jacques, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, 55 e ss.

[194] Derrida, Jacques, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, 56-57.

A noção de *morte efectiva* é, portanto, a substituição da apoditicidade da vida pela *palavra* e *discurso*, onde se afirma o pensar da ilusão da autocriação como constituição existencial própria, problemática de que Kant teve que se ocupar para, face à percepção transcendental, poder dar uma base intuitiva à 'objectividade' do mundo. ***A realidade da vida é, pois, afectiva e não discursiva.*** A morte só começa a dominar onde a objectividade se afirma autonomamente numa subjetividade cindida e/ou fragmentada, alienada. Em *Anthropologie de la mort,*[195] Louis-Vincent Thomas posiciona-se contra a guerra, contra a sociedade tanatocrática, as instituições mortíferas, a desumanização reificante pelo poder médico e contra a desritualização alienante da gestão capitalista da morte.

A narrativa enquanto processo de mediação da identidade pode constituir-se como um meio de ultrapassagem (pelo sujeito enquanto autor da sua própria narrativa) da violência conceptual de algum apriorismo ético. No domínio clínico ela funciona como um mecanismo de libertação de situações complexas ou de estados de confusão de referências identitárias, éticas, entre outras. Esta capacidade permite-lhe inscrever-se na intenção reconstrutiva e integradora, constitutiva de toda a biografia. A acção de narrar supõe uma construção de sentido; em situações limite permite a partilha da dimensão do sofrimento, e mesmo em situações-limites na impossibilidade de partilhar a experiência da morte, no entanto, pode ser sempre pensada como articulação de um sentido dado no *morrer* do outro[196]. A história narrada pelo sujeito dá corpo a uma realidade que escapa à representação objectivável: para este, a história não é pura representação de um estado interno, mas mascaramento e desenvolvimento de uma verdade subjetiva, pré-reflexiva, frequentemente vivida como destino. A narrativa tem, portanto, uma função de revelação quer para quem diz quer para quem escuta, pois esta mesma reconfiguração narrativa de si mesmo e do mundo implica uma recriação dialógica permanente dos valores, das crenças, dos comportamentos. Será necessário estar metodologicamente atento à articulação, à experiência, à elaboração da intriga narrativa, à reunião e reconstrução da inteligibilidade dos narratemas.[197] Será necessário estar atento aos motivos que incomodam e perturbam, à *semântica da acção,*[198] para além das formas estereotipadas de expressão[199] ou mesmo de um sistema simbólico implícito ou imanente[200], embora condição de uma primeira *legibilidade*[201] da

---

[195] Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort,* Paris, Payot, 1975.

[196] «Je ne me pose pas moi-même, j'ai été posé par d'autres. Cette expérience brute je ne l'ai pas voulue, d'autres l'ont voulue», Ricœur, *Philosophie de la volonté,* I: «Le Volontaire et l'involontaire», Paris, Aubier, 1988, 408.

[197] A «sintaxe da acção», segundo R. Jakobson.

[198] «En tant que relevant de l'ordre paradigmatique, tous les termes relatifs à l'action sont synchroniques, en ce sens que les relations d'intersignification qui existent entre fins, moyens, agents, circonstance et le reste, sont parfaitement réversibles. En revanche, l'ordre syntagmatique du discours implique le caractère irréductiblement diachronique de toute histoire racontée. (...) comprendre ce qu'est un récit, c'est maîtriser les règles qui gouvernent son ordre syntagmatique. En conséquence, l'intelligence narrative ne se borne pas à présupposer une familiarité avec le réseau conceptuel constitutif de la sémantique de l'action. Elle requiert en outre une familiarité avec les règles de composition qui gouvernent l'ordre diachronique de l'histoire. L'intrigue, entendue au sens large (...) à savoir l'agencement des faits (et donc de l'enchaînement des phrases d'action) dans l'action totale constitutive de l'histoire racontée, est l'équivalent littéraire de l'ordre syntagmatique que le récit introduit dans le champ pratique.», in Ricœur, *Temps et Récit,* I, 90.

[199] A «esfera paradigmática» segundo R. Jakobson.

[200] Cf. Ricœur, *Temps et Récit,* I, p. 92.

[201] Cf. ID., *op. cit.,* p. 93.

acção. O processo de anamnese narrativa permite rememorar os elementos fundadores do passado e conferir uma legitimidade ao presente: a actividade narrativa deve ser uma construção de sentido, a vontade de estabelecer um elo causal entre os acontecimentos passados e o modo como foram percebidos pelos pacientes e acompanhantes. Trata-se de uma construção interpretativa do sentido de um acontecimento irredutivelmente singular, como o nascimento, a doença ou a morte. Permite, por um lado, explorar a especificidade da disposição dos narratemas no seio de uma dada existência e, por outro, reenviar às vivências universalmente partilháveis em termos de estrutura formal e generativa, tais como a esperança, a angústia, o sofrimento, o desejo. São esses narratemas que darão carne aos princípios comuns a um grupo social no quadro dos cuidados específicos e permitir portanto agir em conjunto no quadro de uma ética aplicada respeitadora da singularidade do sujeito e da pessoa, quer dizer, aplicada aos narratemas do sujeito sofredor e/ou moribundo.

POST V

Considerações finais

1. A filosofia prática não coincide com a racionalidade prática[202]; mas ambas emergem da *applicatio* e sem ela não se constituem como forma de acesso à consciência *(Bewußtmachung)*.

2. O pensamento histórico tem a sua dignidade e valor de verdade no seu reconhecimento de que não há o «presente», mas só horizontes que se movimentam entre um futuro e um passado. A compreensão *histórica* não pode outorgar-se a si mesma qualquer privilégio, nem de hoje nem de amanhã, pois já está jogada nesses horizontes, e tem que se mover com eles.

3. Toda a realização cognitivo-epistemológica tem raízes na prática das relações précientíficas que o sujeito mantém com coisas e pessoas. Elimina-se, assim, a precedência *tópica* da teoria em relação à prática.

4. A inserção da teoria no seu contexto prático de formação e aplicação desperta a importância do caráter dialógico e preconceitual do agir e da comunicação: a linguagem como movimento poético é transfiguração sempre jogada entre o antigo e o novo como categorias intersubjectivas no (re)começo ou (re)conhecimento. A linguagem (natureza da coisa) em que o homem se re(a)presenta é espaço poético, lúdico ou ecuménico, necessidade da efetuação de sentido, sempre motivada e situada e, por isso, caráter excessivo da relação.

5. A *applicatio* abrange e implica não só o homem individual (a *individualidade*), como também o homem na sua relação com os outros (a *sociabilidade*), com o mundo que o rodeia e o percorre (a *mundaneidade*) e com o tempo que lhe é, simultaneamente, imanente e transcendente (a *temporalidade*). É, portanto, superação da *mesmidade* pelo reconhecimento e afirmação da *alteridade*: insatisfação, preocupação e cuidado constituem um conceito de *subjetividade* a que a *applicatio* confere a ressonância reflexiva da crítica

---

[202] Cfr. Habermas, *Thérorie de l'agir communicationel*, Paris, Fayard, II Vols, 1987.

existencial. Recuperada a finitude, o conceito de homem é, pois, sintoma de uma pertença que em si mesma é conflito, novidade e distância históricoefeitual e, por isso mesmo, abertura, finitude, inacabamento, antecipação da perfeição a que, originariamente o Belo e o Bom pela sua *indisponibilidade,* dão consistência e sentido. O problema hermenêutico da *pessoa* como abertura à *alteridade* reside, pois, na sua capacidade narrativa na constituição e re(a)presentação do sentido/verdade do mundo.

Stella de Azevedo
Agosto 2010