



E N S I N O

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

INFOGRAFIA DA CAPA

Carlos Costa

INFOGRAFIA

Alda Teixeira

EXECUÇÃO GRÁFICA

RealBase

ISBN

978-989-26-0891-4

ISBN DIGITAL

978-989-26-0892-1

DOI

<http://dx.doi.org/10.141195/978-989-26-0892-1>

DEPÓSITO LEGAL

391113/15

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA

HERME NÊUTICA

METODOLOGIA
E APRESENTAÇÃO
DE UM PERCURSO
TEMÁTICO

FILO SÓFICA

IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA
UNIVERSITY
PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| I Parte — QUESTÕES PRÉVIAS | 7 |
| 1. Considerações de fundo | 7 |
| 2. A interdisciplinaridade | 12 |
| 3. Objetivos fundamentais. | 15 |
| | |
| II Parte — QUESTÕES DE MÉTODO. | 19 |
| 1. Modalidades de ensino | 19 |
| 2. Avaliação e orientação de alunos. | 21 |
| 3. O método em Hermenêutica Filosófica. | 22 |
| | |
| III Parte — PROGRAMA DE HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E SEU CONTEÚDO | 25 |
| 1. Introdução | 25 |
| 2. Reflexões sobre as origens pré-filosóficas | 27 |
| 3. Existência e hermenêutica. | 29 |
| 3.1. As origens prático-normativas da problemática hermenêutica | 29 |
| 3.2. Mal-entendido, sentido e interpretação | 30 |
| 3.3. A atualidade de questões suscitadas pelas principais correntes da Hermenêutica pré-romântica | 31 |
| 4. Hermenêutica e conhecimento: a dimensão teórica da hermenêutica moderna | 32 |
| 4.1. A necessidade romântica de uma réplica à limitação kantiana do âmbito da experiência e conhecimentos humanos. | 32 |

| | |
|--|-----------|
| 4.2. F. Schleiermacher e as condições hermenêuticas da experiência da alteridade | 34 |
| 4.3. W. Dilthey e as condições hermenêuticas das ciências históricas. . | 36 |
| 5. A dimensão ontológica da hermenêutica contemporânea. | 40 |
| 5.1. M. Heidegger e a hermenêutica da facticidade. | 40 |
| 5.2. H.-G. Gadamer e as condições históricas e dialógicas da experiência humana do sentido | 44 |
| 5.3. P. Ricoeur e a natureza narrativa do universo hermenêutico. | 54 |
| | |
| IV Parte — BIBLIOGRAFIA DE APOIO AO PROGRAMA. | 65 |
| | |
| 1. Introdução | 65 |
| 2. Bibliografia | 65 |

I PARTE — QUESTÕES PRÉVIAS

1. Considerações de fundo

É essencial refletir, nos dias de hoje, sobre o conteúdo de uma Hermenêutica filosófica, numa época marcada pela crise do sentido e a questão relativamente recente do significado da vida humana.

A Hermenêutica filosófica trata da condição humana da historicidade, tal como ela foi e é atestada em testemunhos de experiências vividas. Ocupa-se pois das mediações linguísticas e narrativas que a Filosofia usa para abordar esta condição que fez a sua aparição na cena filosófica a partir do séc. XIX. Daí a relação essencial da Hermenêutica com a linguagem, com os textos, as obras literárias e estéticas que, ao longo da história, deixaram uma marca de sentido importante para condição humana atual. São as repercussões destes testemunhos que interessam à Hermenêutica enquanto elas motivam a praxis do presente e exigem uma interpretação. A interpretação como forma de pensar, que desiste do modelo do poder e se abre ao mundo múltiplo das ações e das práticas, parte de uma atitude de confiança e não de dúvida metódica no sentido recebido. Sabe que a posse humana de absolutos está hoje absolutamente condenada ao fracasso. O que não impede de modo algum a razão humana, agora aberta à condição da pluralidade, do agir em termos de esperança e de incondicionado, embora ela própria saiba que deve proteger-se dos perigos da ilusão transcendental.

O pensamento filosófico radical diz, de facto respeito, já o vira Kant, ao sentido da existência neste mundo, nomeadamente, ao que nele se pode conhecer, se deve fazer e fundamentalmente ao que se pode esperar.

Àqueles que hoje proclamam a renúncia ao sentido, dada a historicidade, e afirmam o homem como uma paixão inútil e a vida como um grande circo — e sabemos que neste aspeto a filosofia é muitas vezes a sua pior inimiga — a racionalidade hermenêutica responde do seguinte modo: se para eles a vida é absurda e não faz sentido, é porque eles próprios partem do pressuposto que ela o deve ter.... É porque a vida deveria ter um sentido que se põe em causa o sentido hoje considerado em crise.

Seguindo aqui J. Grondin¹, se a questão do sentido se coloca apenas para o homem, o único ser a interrogar-se sobre ele, é justamente porque ele tem consciência da sua finitude, isto é, da sua existência limitada no espaço e no tempo. Por outras palavras, é porque a sua familiaridade e intimidade com a vida nunca é tal que o problema da morte, que o espera de forma inevitável, o deixe de incomodar. Toda a interrogação sobre o sentido da vida e, neste contexto, sobre a crise do sentido radica num desejo de orientação na praxis vivida. Pressupõe, nomeadamente, a relação entre este desejo e o horizonte do fim último do humano, facto que algumas filosofias dos dias de hoje não querem de todo encarar, refugiando-se assim na fuga à vida por meio de uma análise lógica da linguagem, da aposta na disseminação complexa do texto ou ainda na espera do surgimento de um outro modo de pensar.

Ora, o que caracteriza a Hermenêutica é justamente o seu posicionamento face a este sentido, «dado», «completamente retirado» ou a «configurar». Ela parte assumidamente da historicidade da condição humana, logo da crise dos absolutos tradicionais e de uma simples esperança na hipótese de que a vida faça sentido. Mais precisamente, ela enraíza numa aposta no sentido, que apenas pode ser validada numa experiência dialogicamente partilhada. Daí toda a sua preocupação com as respostas do passado — testemunhos narrativos do ato de existir —, e toda a sua promoção de uma racionalidade não meramente económica, mas dialógica, narrativa, desenvolvida na relação de comunicação e na partilha.

¹ J. GRONDIN, *Du sens de la vie*, Québec, Ed. Bellarmin, 2003, p. 7.

A filosofia hermenêutica parte ainda de um novo e importante princípio: só podemos filosofar na primeira pessoa². Isto é, já não somos o *ego* transcendental do passado, mas um ser lançado com outros no mundo da existência, do qual nunca conseguiremos ter uma visão exterior ou objetiva. Por isso mesmo somos marcados pelo primado da questão, da perplexidade, da ameaça da falta de sentido e, no entanto, pelo sentido vivido. O sentido surge apenas quando somos agarrados e transportados para lá de nós mesmos. E precisamos dele para conduzir a nossa vida, nomeadamente, as ações que se seguem a uma decisão tomada. Assim as respostas dos outros ajudam-nos a orientar-nos e a elevarmo-nos acima da nossa própria singularidade. Sabemos, com efeito que a morte privar-nos-á do ser que somos e que já cá não estaremos sequer para ver «como é que a vida continua»³.

Encontramo-nos, pois, todos os seres humanos, na mesma situação, todos fazemos a mesma pergunta fundamental pelo sentido, porque somos, como o dirá P.Ricoeur, desejo de ser, na falta do ser. Logo todos possuímos uma linguagem comum e por mais que nos digam que a linguagem ilude o sentido, aprendemo-la com os outros, e temos uma possibilidade, a de partilhar entre nós a nossa experiência da praxis existencial, se não quisermos ser totalmente prisioneiros do absurdo⁴. Só deste modo poderemos sair de nós próprios, da nossa particularidade vivida, e tentar perceber «se não existe pelo menos um bem que ligue, governe e desperte as consciências»⁵.

São justamente o significado e as formas deste bem que a Filosofia hermenêutica pretende articular, sabendo no entanto que ele não existe em si, como realidade transcendente que ultrapassa todas as formulações e definições totalizantes. É neste sentido que Gadamer fala de uma tarefa universal da hermenêutica e podemos dizer que esta oscila sempre entre tradição e crise. A Hermenêutica vive da transmissão narrativa do sentido

² Cf., J. GRONDIN, *op. cit.*, p. 8.

³ J. GRONDIN, *op. cit.*, p. 29.

⁴ Cf., J. GRONDIN, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁵ Cf., J. GRONDIN, *op. cit.*, p.14.

e da crise e sabe que o ser humano, porque é em si mesmo a mistura de finitude que se transcende e infinitude que se limita, vive sempre «dilacerado entre as forças da vida que o lançam em direção a um êxtase negro e forças espirituais que a impelem em direção a um êxtase superior»⁶.

A crise de sentido que ameaça o ser humano reside no próprio fenômeno temporal do seu processo de personalização, que é sempre uma operação de hierarquia, a descoberta de uma nova ordem, ordenada pela procura do melhor. Ora, esta atividade de hierarquização, não acontece sem um juízo de preferência, uma *crisis*, uma decisão que justamente escolhe o significado do ser com os outros.

Tal significado é visado pelo diálogo interior, que sempre nos agita, pelo querer dizer de todo o dito e pelo que ele nos dá que pensar e esperar⁷. A hermenêutica, enquanto capacidade de ouvir e de escuta, parte do dito e dos seus limites para se implicar na esfera do não dito, do sentido interior que nos faz viver, e na urgência que o leva a testemunhar-se. Segue a sua direção ou orientação, sabendo que só há sentido porque há tempo e que a própria vida humana não vive sem decisão, ou interpretação, tem em si mesma uma orientação de sentido e procura sempre o melhor.

Contra a concepção científica de filosofia, própria da Modernidade, a hermenêutica sabe pois que a vida não é uma espécie de matéria informe, desprovida de qualquer significação antes de lha injetarmos. Faz-se significação histórica, como dizia Dilthey, daí que nunca estejamos diante dela tal como está um padeiro diante de sua massa⁸.

Somos antecipação de sentido, dirá M. Heidegger ao caracterizar o *Dasein*; antecipação da perfeição tal será expressão usada por H.-G. Gadamer para caracterizar este movimento em que a vida humana tende para um mais e maior, aspirando sempre ao que há de melhor. Na mesma linha P. Ricoeur falará de afirmação originária. A tensão para o Bem, para o melhor é assim imanente à hermenêutica da vida, nomeadamente, na sua vertente de fenomenologia hermenêutica. Isto é, perdida a confiança nos

⁶ J. GRONDIN, *op. cit.*, p. 32.

⁷ J. GRONDIN, *op. cit.*, p. 51.

⁸ J. GRONDIN, *op. cit.*, p. 67.

tradicionais absolutos, a Hermenêutica parte de uma aposta no sentido e de testemunhos que o permitam decifrar. O seu motivo é primordialmente ético-prático e não gnosiológico, quer isto dizer que ela já não aborda a questão do sentido da vida a partir de um ponto de vista exterior, mas pelo interior da vida ativa.

Isto é, a Hermenêutica atende fundamentalmente ao que nos faz viver em conjunto, perseverar na vida, embora procure ouvir também o que não se chega a dizer, a linguagem que a vida procura e que não se reduz à dimensão dos códigos linguísticos. A vida humana quer o bem, não se contenta nunca com o dado, deseja sempre mais e melhor. Na verdade o ser humano não se basta com o simples facto de viver biologicamente; quer aproveitar a vida e dela retirar o melhor. Sabe assim que ela não é apenas constituída por factos, mas por valores, tradições, sentidos e narrações. Projetar, avaliar, imaginar e narrar constituem a vida ativa do ser humano, aquela para que E. Husserl chamava já a atenção com a sua expressão «mundo da vida» e com a sua crítica ao naturalismo e positivismo das ciências europeias.

A Hermenêutica sabe que, depois da crise do positivismo do século XIX, nem todo o sentido releva da ciência que, a partir da Modernidade procurou apenas conhecer para prever, poder e manipular. Existe, com efeito, uma outra fonte do sentido que se alimenta do próprio trabalho da história, da sua eficácia retórica e narrativa e da esperança que a suporta e nos transporta⁹. Com efeito a razão humana não se limita ao entender que busca o conhecimento científico e a verdade universal. Ela é também uma forma de questionar, de narrar e ainda de julgar e atuar que necessita dos outros, do espaço público e da comunicabilidade. Se o questionar desmonta os clichés e ideias feitas, convocando o outro a pensar com, o julgar atua comparando e ligando os contributos narrativos dados, pelos vários testemunhos de avaliações já feitas, com as situações particulares em questão. O julgar precisa assim da presença dos outros e conjuga

⁹ Cf., JEAN GRONDIN, *op.cit.*, p. 122.

o geral com a situação particular. É um ato realmente hermenêutico e não um juízo determinante, para usar a linguagem de Kant.

A Hermenêutica dialoga então necessariamente com o nosso passado histórico, com os clássicos, e também com a ciência e seus dados, pois são os casos particulares do mundo realmente vivido do presente que a ocupam. A condição humana, empírica de cada presente, precisa de uma semântica narrativa prévia para ser compreendida, e é desta semântica e pragmática transmitidas, pelas narrativas histórica e de ficção, que parte atitude mediadora da hermenêutica. Ela já não ordena de forma universal e anónima os dados empíricos e temporais do presente, mas dá *a cada* intérprete a possibilidade de figurar a sua própria experiência vivida, caótica, muda, informe, mediante as grandes tramas recebidas e apropriadas. Experiência de tradição e crise, a Hermenêutica é também uma experiência narrativa de personalização e formação da humanidade do homem.

Ela sabe que a forma de vida que é temporal, ou consciente da sua temporalidade se expressa narrativamente. Daí que não haja, como dirá P. Ricoeur, uma única interpretação mas um conflito ou diálogo de interpretações. Tal é o rosto das humanidades, marcadas pela condição da pluralidade e sempre jogadas entre transmissão narrativa e sua apropriação crítica. Elas lembram-nos que não nos relacionamos com o mundo apenas de forma gnosiológica e económica, mas também de modo axiológico, afetivo e prático. Isto é, que tomamos sempre decisões e que realizamos a nossa vida em função de factos, de valores, de interrogações fundamentais e de deveres.

2. A interdisciplinaridade

A temática hermenêutica foi introduzida, pela primeira vez, no plano curricular da licenciatura em Filosofia da Universidade de Coimbra pelo Decreto 53/78 de 31/5/78, dando origem a uma disciplina intitulada Hermenêutica do Texto Filosófico. Esta cadeira pertenceu ao elenco das disciplinas a lecionar no primeiro ano. Pela Portaria 273/83 de 10/3/83

passou a fazer parte do elenco das disciplinas do então quarto ano, com o nome de Hermenêutica Filosófica, posição confirmada pela Portaria 844/87 de 28/10/87.

Consideramos muito importante a alteração introduzida pelas Portarias 273/83 e 344/87. Com efeito, a problemática hermenêutica não se limita, de modo nenhum, à questão do texto e à da sua exegese. Representa, pelo contrário, um modo próprio de conceber a reflexão filosófica, que encontra a sua justificação numa conceção plural da existência, da consciência e da razão: aquela que emerge após a descoberta da historicidade do existir, isto é, a partir do fim da metafísica e da crise do moderno conceito de sujeito transcendental.

À constituição da cadeira de Hermenêutica Filosófica, como disciplina essencial do curso de Filosofia da Universidade de Coimbra, pensamos estar subjacente a seguinte ideia: o ideal de rigor e cientificidade perseguido pela reflexão filosófica não pode limitar-se a uma estratégia de domínio ou a mera «análise de proposições e da sua correspondência empírica». Esta não deve entender-se sem uma reflexão prévia sobre o mistério insondável da existência na sua pluralidade histórica e na busca plurifacetada de sentido. O paradigma hermenêutico da racionalidade sublinha a importância da experiência da finitude e historicidade do existir concreto, enquanto núcleo verdadeiro de uma revolução na gramática do pensar. Com efeito, o equívoco da evidência, aliado ao modelo monológico e positivista de acordo com o qual a tradição filosófica moderna se habituou a considerar o sentido múltiplo do mundo, impediu durante muito tempo a justificação metódica bem como o consenso universal quanto à importância filosófica da Hermenêutica. Foi justamente a crise da evidência, provocada pela atenção dada pelo séc. XIX ao humano e sua pergunta pelo sentido, que provocou a necessidade de uma conversão hermenêutica da razão humana.

Para a racionalidade hermenêutica, toda reflexão é mais do que uma simples crítica do conhecimento. Ela espelha sempre uma determinada forma da compreensão que o homem tem de si mesmo. Por isso mesmo, ela não pode ser puramente teórica ou redutível à lógica da investigação das ciências. É profundamente existencial, narrativa e dialógica. Responde

à necessidade hoje sentida, de redefinir o ato de conhecer, a partir das suas situações histórico-concretas. Isto é, como o modo peculiar de estar no mundo de um ente caracterizado pela fragilidade e capacidade de espanto ou deslumbramento diante da realidade abscondita do ser das coisas. A reflexão hermenêutica encontra, as suas raízes no mundo intersubjetivo da vida, no campo diferencial da experiência humana e na complexa tarefa de descoberta de um sentido comum para o existir. É o modelo da existência concreta, sempre múltipla, com as suas perguntas universais o seu verdadeiro fio condutor.

Ora, o modelo da existência promove toda uma nova fenomenologia do real. Questiona o monopólio do tradicional modelo da *coisa* e a vigência dominante paradigma moderno do conhecer para poder, prever e dominar. Mostra ser ele próprio um modelo novo: relacional, ouvinte da palavra, isto é, marcado pelo caráter diferencial da mesma pergunta pelo sentido. Tem o seu fundamento na facticidade, na falibilidade e na constituição situada e languageira de todo o ato de existir.

A cadeira de Hermenêutica Filosófica como disciplina curricular responde, pois, à necessidade sentida pelo mundo contemporâneo de redefinir, a partir de uma nova concepção de existência, a unidade e universalidade do filosofar enquanto ato que visa o conhecimento e parte de um modo de ser, caracterizado pela facticidade ou desproporção originária. Cabe-lhe, entre outras, a tarefa de levar os alunos a perceberem como a dimensão hermenêutica do pensar, tradicionalmente ligada à problemática do equívoco ou mal-entendido, não se limita a uma pura metodologia da leitura de textos difíceis ou de significações obscuras; o próprio mal-entendido penetra, desde sempre, no campo em que se jogam a compreensão e a comunicação inter-humanas entretecendo toda a vida social do sujeito no mundo e, por isso mesmo, o próprio núcleo da atividade racional.

Neste sentido, a conversão hermenêutica do filosofar renova os esforços, desde sempre efetuados por disciplinas como a Ontologia, a Antropologia e a Ética, para conceber o que suscita a questão do sentido, centrando-se, hoje, na iniludível temática da condição languageira da finitude do existir e sua abertura incondicionada.

3. Objetivos fundamentais

Em termos latos, pensamos que a execução de um curso de Hermenêutica Filosófica deve dimensionar-se em função de dois grandes objetivos interdependentes: em primeiro lugar, uma reflexão sobre as origens (não filosóficas) da temática hermenêutica; em segundo lugar, uma análise do contexto histórico-filosófico da conversão hermenêutica do pensar. Esta deve, por sua vez, ser tratada nos seus momentos fundamentais. Uma vez que a cadeira é lecionada, desde a reforma de Bolonha, em regime semestral, não é possível percorrer todos os momentos da conversão hermenêutica do filosofar. Assim em cada ano são escolhidos dois núcleos fundamentais que são analisados de forma mais detalhada, perseguindo as suas aberturas possíveis a problemas do mundo contemporâneo, sendo os outros núcleos apenas sucintamente referidos.

O aluno deve ser iniciado na importância da temática hermenêutica, desenvolvida desde a Antiguidade até ao séc. XIX, como «*ars interpretandi*». O intuito desta iniciação é mostrar como até aos séculos XVIII e XIX a Hermenêutica foi muito mais uma arte do que uma ciência, no sentido estrito do termo, estando mais vinculada às artes práticas, que tornam possível a conduta básica do existir no mundo, como a Gramática, a Retórica e a Dialética, do que à Filosofia propriamente dita. A Hermenêutica começou por pertencer ao âmbito da *scientia practica*. Designava a capacidade natural do homem para ser e se compreender nas relações plenamente significativas com os outros homens. Era, em suma, a arte de compreender os outros e de se entender com eles. Partilhava com a Retórica o processo de tornar algo compreensível pela palavra viva, que interliga e implica, sem subsumir. Palavra que era representada pelo diálogo vivo e pelos grandes textos ou narrações que fundavam, pela sua transmissão de ideias e valores (cultura), uma determinada comunidade histórica.

A relação entre textos fundadores, que se compreendem pela sua relação com as múltiplas situações concretas da vida e a praxis humana, constitui o núcleo determinante desta unidade. Nela consideramos como momento decisivo uma reflexão sobre a Reforma Protestante e sua defesa do primado

da palavra (texto) contra os ataques da Contra-Reforma tridentina. Assim, temos-lhe dedicado alguma atenção. Ela representa, de facto, a primeira forma significativa de uma Hermenêutica não filosófica. Caracteriza-a não a preocupação metodológica com o texto mas antes a necessidade de explicitar a importância de uma palavra, que deve atingir quem nela crê, levando a uma ação e a uma conversão de vida. Nela transparece um conceito importante de verdade que, nada tendo a ver com o conceito metafísico de verdade, parte de uma pré-compreensão e está referido ao efeito decisivo da palavra na orientação da existência concreta.

A ideia de fundo de toda esta Hermenêutica é a seguinte: o homem é um ser capaz de ser tocado e modificado pelo poder e efeito da palavra. Os textos contêm uma verdade sobre as coisas: uma verdade que não é a da ciência porque não implica certeza nem verificação. É, antes de mais nada, linguagem, abertura, isto é, uma proposta fundamental de sentido que apenas acontece, se apropriada por alguém que, na sua leitura ou interpretação, sabe fazer sentido.

Mas o objetivo fundamental da cadeira é pensar a conversão filosófica da Hermenêutica. Ela surge a partir dos finais do séc. XVIII e inícios do séc. XIX, com F. Schleiermacher (1769-1834), que faz desaparecer todo este contexto ético de orientação da vida pela palavra. Agora, a Hermenêutica adquire uma nova dimensão, filosófica e epistemológica, que a desliga, enquanto teoria universal da compreensão e interpretação, de todos os momentos praxísticos da hermenêutica anterior.

A partir deste momento, procura-se mostrar como o problema hermenêutico passa a ser determinado pelo contexto romântico da compreensão do indivíduo singular que se exprime e significa através das suas obras. É a atenção dada pelo Romantismo ao homem enquanto criador de cultura o novo contexto da Hermenêutica — a hermenêutica filosófica —, para a qual a compreensão da linguagem e do seu verbo interior interessa agora apenas enquanto é a expressão do pensamento ou do espírito individual.

O que importa refletir, nesta modificação fundamental do interesse da Hermenêutica, é o modo como a criatividade individual vai passar a substituir a validade universal do verbo interior do texto. A Hermenêutica concilia-se, a partir de então, com a lógica e metodologia das ciências.

O seu centro de gravidade transforma-se, na análise da operação gnosiológica comum a toda a interpretação, que se converte, nomeadamente com W. Dilthey, no método de acesso à realidade de uma existência, que tomou consciência da sua dimensão histórica. É a tomada de consciência de que o mundo da existência singular é temporal e, por isso, escapa, pela sua estrutura semântica, às categorias metafísicas do dado e da evidência que origina a conversão hermenêutica do filosofar.

O objetivo desta unidade é pensar como a transformação filosófica da hermenêutica começa por surgir aliada à crise do modelo metodológico moderno de compreensão da natureza. Isto é, como é a compreensão do humano, realidade sempre esquecida por toda a tradição, que provoca o nascimento da hermenêutica como modelo diferente do metafísico e do explicativo.

Mais do que impor novos conteúdos, a reflexão feita na cadeira de Hermenêutica Filosófica visa despertar os alunos para esta nova figura da razão filosófica que, é suscitada pela temática das humanidades e pela sua lógica temporal própria. Este tema questiona, desde F.Schleiermacher e W.Dilthey, o paradigma tradicional do conhecimento. A partir de M. Heidegger, H.-G. Gadamer e P. Ricoeur, institui-se como condição fundamental da Hermenêutica uma analítica da condição eminentemente corpórea e temporal do sujeito que pensa. A ideia chave é esta: a realidade do humano é complexa (biológica e simbólica) e apenas se revela indiretamente, isto é, por meio da história dos seus sinais, textos ou manifestações significativas.

São, pois, as condições «pós-modernas» do pensar que se refletem numa Hermenêutica Filosófica, quando a crise da evidência e do modelo técnico-científico da razão impõem o reconhecimento da dimensão polisémica, misteriosa ou hermenêutica do saber e, por isso, a recusa da Filosofia como Metafísica ou como tarefa puramente justificativa de algo totalmente dado. É, assim, missão da Hermenêutica repensar o princípio da atividade filosófica, a reflexão (*ou revolução copernicana que centra o mundo das coisas no cogito*), explicitando o modo como ele ultrapassa o primado da subjetividade moderna e vive da tensão incessante entre a natureza relacional do eu e o mistério do ser.

(Página deixada propositadamente em branco)

II PARTE — QUESTÕES DE MÉTODO

1. Modalidades de ensino

Na execução do programa proposto procuramos seguir princípios que, sem as abandonar, saibam flexibilizar as normas de carácter didáctico e pedagógico, em função da realidade específica de cada curso. A apresentação dos núcleos temáticos tem sido efetuada através de uma articulação planificada de aulas teórico-práticas. A análise da história da problemática hermenêutica tem sido desenvolvida no sentido de despertar no aluno uma capacidade de reelaboração crítica que, aliada à leitura dos textos, lhe permita construir uma opinião fundada, isto é, que não seja fruto do arbítrio ou mera sùmula de dados, mas se apoie em bases de rigor. O contacto com os textos dos principais representantes da conversão hermenêutica do filosofar tem sido peça-chave da pedagogia da cadeira. Neste sentido, as aulas de apresentação de relatórios de leitura têm desempenhado um papel fundamental, pois nelas temos procurado despertar uma contínua e responsável participação dos alunos, em ordem a promover uma forma de leitura que não se limite a ser uma pura reconstrução do dito, mas sim um diálogo vivo e produtivo entre diferentes posições e opiniões.

A dimensão hermenêutica da leitura e comentário dos textos fundamentais é, segundo cremos, a base que permite ao aluno compreender a necessidade de uma discussão crítica dos problemas ou das teorias apresentadas e a sua relação com a grande questão a que o próprio texto dá resposta.

Evidentemente que a participação ou colaboração dos alunos na discussão, apresentação e comentário dos textos exige, por razões temáticas e didáticas, uma prévia orientação do professor. Neste contexto, salienta-se a grande importância que temos dado às aulas de apresentação de conteúdos, destinadas fundamentalmente à exposição dos principais pontos da matéria. Nelas temos efetuado a apresentação sistematizada, de carácter simultaneamente informativo e problematizante, dos grandes temas suscitados por uma Hermenêutica Filosófica. São aqui colocadas as questões essenciais relativas a cada assunto apresentado, salientando-se, sempre que possível, as suas relações com as outras temáticas do curso. De um modo geral, cada aula inicia-se com a recuperação de pontos essenciais da aula anterior (exceto quando se trata de uma aula de iniciação a um tema), desenvolve em seguida a sua dinâmica própria e termina com uma síntese.

A bibliografia apresentada nos sumários e indicada, sempre que é possível, no início de cada aula, tem desempenhado papel de relevo nas aulas de exposição de conteúdos programáticos. De facto, só ela permite que o aluno aprofunde e fundamente por si próprio os assuntos tratados. Temos evitado longas listas bibliográficas e recorrido a traduções portuguesas, sempre que a sua qualidade o permite.

O plano das aulas de discussão de relatórios tem previsto também a apresentação de pequenos trabalhos, subordinados a um dos temas apresentados nas aulas, cujo objetivo global é o aprofundamento e amplificação de aspetos específicos das obras que nesse momento são objeto de estudo. A discussão efetiva dos trabalhos apresentados habitua o aluno à oralidade, obriga-o a uma clareza na exposição e salvaguarda um dos aspetos mais importantes nesta matéria — o da autoria dos trabalhos.

Em cada ano letivo procura-se estar atento às situações diferentes, que surgem evitando dogmas, hábitos de pensamento ou ideias feitas, de tal modo que as lacunas e dificuldades de cada ano promovam o desenvolvimento e aprofundamento da sua própria experiência e investigação.

2. Avaliação e orientação de alunos

O esquema de avaliação em uso na Faculdade de Letras de Coimbra, aprovado pelo Conselho Pedagógico, nas suas variantes de avaliação contínua e avaliação final tem sido, habitualmente, aplicado na cadeira de Hermenêutica Filosófica.

Provas comuns aos diferentes métodos de avaliação são os relatórios de leitura os trabalhos escritos, que possuem, em nosso entender, uma importância pedagógica decisiva, na medida em que permitem iniciar o aluno numa investigação séria e rigorosa, desenvolvendo, ao mesmo tempo, as suas capacidades criativas e a sua curiosidade científica.

Sendo obrigatório no regime de avaliação contínua o trabalho escrito individual, deve ser realizado, fora das aulas, pelo próprio aluno e acompanhado de perto pelo professor nas suas fases de preparação, planificação e redação. Ele pode sempre que possível e com uma extensão naturalmente diferente, ser também apresentado nos outros regimes de avaliação.

O objetivo destes trabalhos, que costumam ser uma síntese de um tema de âmbito restrito, é uma análise séria e detalhada das fontes propostas, que exprima, ao mesmo tempo, uma opinião pessoal fundada, e não uma simples súmula ou resumo de dados bibliográficos. Neste contexto, temos dado grande importância a sessões periódicas de acompanhamento do aluno por parte do professor, que, no entanto, se não têm cingido à orientação e preparação dos trabalhos escritos e exposições integradas no processo de avaliação.

Só no contacto oral direto com o aluno é que o professor pode avaliar de um modo concreto e mais adequado as dificuldades deste e o modo como reage às matérias apresentadas, as suas preferências e interesses culturais. Por isso, os alunos são normalmente incentivados a procurar o professor, no sentido de trocar impressões e esclarecer todas as dúvidas suscitadas pela matéria ou pelas leituras indicadas. É também nestas horas de acompanhamento individual dos alunos que surge a oportunidade de indicar bibliografia suplementar, que permita a cada aluno desenvolver aspetos e temáticas mais do seu interesse.

3. O método em Hermenêutica Filosófica

A especificidade do ensino da Hermenêutica Filosófica exige, para além de uma seleção e justificação da pertinência e atualidade dos seus conteúdos, uma séria determinação do método capaz de tornar inteligível a conceção do filosofar que por meio dela se transmite.

No contexto ocidental, vários têm sido os modos e modelos da reflexão filosófica. No entanto, cabe à Hermenêutica Filosófica remetê-los para a problemática do homem e sua perene necessidade de compreensão, mostrando como todos eles são respostas a uma mesma questão ou variantes históricas de uma mesma fidelidade: a da existência humana ao sentido.

A compreensão é o tema nuclear da Hermenêutica. Por isso, ela deve abrir-se aos modelos de compreensão filosófica testemunhados pela tradição, a fim de descobrir a grande questão de ordem existencial que dá sentido a todo o filosofar. A necessidade de uma reflexão sobre os tipos e condições de toda a compreensão humana — verdadeiro núcleo de uma filosofia crítica — surge sempre que a compreensão natural que interliga os homens entre si, na sua busca diária de sentido, sofre qualquer perturbação. Por isso, a Filosofia nasce do espanto ou do confronto com a alteridade, tem uma raiz hermenêutica fundamental que importa redescobrir contra o atual ceticismo reinante, a que não é alheio o modelo do filosofar como lógica ou metodologia das ciências.

Nos nossos dias, ouve-se frequentemente a queixa de que a Filosofia é pura especulação. É habitual a sua redução a uma forma de saber puramente académica, isto é, divorciada do mundo da vida e da praxis concreta e seus problemas, cada vez mais dominados pelos efeitos da penetração da tecnociência no mundo social. Ora, é justamente esta ideia habitual da Filosofia que a metodologia seguida na cadeira de Hermenêutica Filosófica visa radicalmente questionar.

Para este efeito, procuramos ter presente os vários problemas existenciais suscitados no mundo contemporâneo pelos efeitos da tecnociência, nomeadamente, pelo caso paradigmático das interrogações éticas e bioéticas contemporâneas. Estes são problemas que provocam

hoje a urgência e importância da meditação hermenêutica, dando corpo à necessidade de uma forma mais comunicativa ou narrativa do próprio pensar. A relação entre filosofia, cuidado, tempo e linguagem — verdadeiro núcleo do pensar hermenêutico — obriga hoje a racionalidade a descer ao mundo da vida e da história, e, assim, à natureza complexa de algumas dimensões do sentido que a tradição metafísica e moderna deixou escapar.

Interessante tem sido também recuperar aquilo que já desde os gregos caracterizou a reflexão filosófica como atividade ou modo de ser e não como ciência, entendida no sentido estritamente positivo do termo: a dimensão existencial ou «vital» originária de toda a compreensão filosófica.

O Filosofar distingue-se de todas as outras formas de saber, que se pretendem abstratas, neutras e exatas, pelo facto de responder, sempre, concreta ou implicitamente, a uma preocupação fundamental do homem singular. Compreender é, neste caso, autocompreender-se, isto é, saber ser ou saber orientar-se a partir do que é compreendido.

A raiz de todo o pensar é a essência hermenêutica da própria existência. Por isso, só o homem é capaz de filosofar. Só ele ultrapassa, de facto, o carácter absoluto das coisas, as refere a si, caracterizando-se pela abertura ou não especialização que inaugura o reino do sentido, da interpretação ou da significação. Daí que seja necessário mostrar como todo o pensamento filosófico é sempre antropologicamente condicionado, tanto na sua origem como no seu fim.

O verdadeiro fundamento hermenêutico do ato filosófico é a referência fundamental do ser humano ao sentido, como esperança ou abertura, que supera todas as suas contextualizações epocais. Só ele é capaz de retirar o filosofar do ceticismo ou situação de inferioridade para que o remete o domínio, hoje, notório, da razão tecnocientífica. Procuramos, assim, no ensino desta cadeira, redescobrir o postulado humano do sentido e a sua referência não exclusivamente pragmática ou naturalista, em ordem a suscitar nos alunos um modo de pensar em si mesmo dialógico ou hermenêutico, isto é, que saiba evitar o niilismo como vício do puro enciclopedismo, do ecletismo ou do individualismo.

A dimensão configuradora do filosofar, a sua relação com a essência excêntrica ou hermenêutica da própria existência humana (verdadeira raiz de todo o pensar), tem sido, pois, o eixo metódico fundamental das nossas reflexões.

III PARTE — PROGRAMA DE HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E SEU CONTEÚDO

1. Introdução

O programa de Hermenêutica Filosófica deve ser cumprido num semestre. Assume assim a maior importância a determinação dos objetivos que norteiam uma investigação séria sobre a pertinência da reflexão hermenêutica. O fio condutor deste tipo de reflexão tem sido sempre estabelecido, como já referimos, a partir de uma meditação sobre os problemas levantados pela consciência filosófica da finitude, de modo a que o programa não surja como amálgama ou justaposição de conteúdos, sem relação interna. O principal objetivo tem sido levar o aluno a perceber porque é que a questão hermenêutica, que começou por ser uma questão não filosófica, isto é, surgida no âmbito da exegese bíblica, jurídica e filológica, foi mais tarde a questão decisiva das ciências humanas (Schleiermacher, Dilthey) —, originando, primeiro, uma divisão de âmbitos da realidade (natureza-espírito) — e finalmente uma nova visão não metafísica do mundo.

A relação entre Hermenêutica, Antropologia e Ética que domina a constituição filosófica da Hermenêutica, deve ser o núcleo fundamental da nossa análise. Com efeito, uma meditação sobre a natureza desta relação deixa perceber até que ponto os modelos metafísicos e epistemológicos da tradição são insuficientes, na abordagem do real, quando o que começa a estar em jogo é a condição mista do homem, a sua expressão simbólica e a possibilidade da sua compreensão.

O principal intuito desta meditação tem sido pensar a Hermenêutica como modo de filosofar que reconhece a exigência de totalização como a forma fundamental da razão humana. Mas sabe mediá-la, hoje, pela experiência da finitude e falibilidade do existir, reinterpretando, num diálogo produtivo com a tradição da objetividade, o modelo clássico (visual) do pensar. Isto é, repensando fenomenologicamente o seu pressuposto fundamental: o sujeito elevado pela crítica metafísica da Modernidade a princípio fundante. Neste contexto, mostramos como Schleiermacher e Dilthey, apesar de partilharem ainda pressupostos objetivistas da tradição metafísica e epistemológica, operam já, na sua releitura hermenêutica do real, com o modelo da existência e não com o da coisa. São esses pressupostos que impedem uma verdadeira consideração do mistério da condição fáctico-encarnada do existir.

Procuramos, então, levar o aluno a perceber como só a partir da revolução fenomenológica, da sua crítica à objetivação epistemológica, enquanto encobrimento do âmbito originário do mundo da vida, a Hermenêutica, implicada no próprio ato de «voltar às coisas mesmas», deixa de ser uma tarefa puramente justificativa do sentido como algo puramente dado. Com Heidegger, Gadamer e Ricoeur, ela transforma-se numa explicitação da essência propriamente hermenêutica, prolética ou antecipadora de todo o existir humano.

Uma mudança fundamental no estilo do pensar: tal é o sentido de uma filosofia hermenêutica, que exige, enquanto tal, um diálogo crítico e permanente com a tradição. Este diálogo gira à volta da ideia de sujeito e constituiu a base da filosofia reflexiva pós moderna. Não se trata agora de destruir o sujeito ou aniquilá-lo sob a forma de niilismo apocalíptico, mas sim de reinterpretá-lo enquanto o lugar de fundamentação última.

É esta a ideia chave de todo o programa: a posição do *cogito* soberano é hoje insustentável. É apenas uma verdade vazia, «um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro enquanto o *ego* do *ego cogito* não se apreender no espelho dos seus objetos, no das suas obras e finalmente no dos seus atos». É preciso, pois, reavaliá-la a partir da sua inserção na comunidade da palavra já partilhada, já dita e já interpretada,

isto é, na experiência da doação de sentido ou narratividade, própria da condição narrativa de toda a consciência humana.

2. Reflexões sobre as origens pré-filosóficas

Uma vez que as origens da temática hermenêutica são de ordem não filosófica, tem sido propósito explícito da introdução refletir sobre a origem, o âmbito e o significado do termo hermenêutica, isto é, sobre a dimensão não objetivável da alteridade que a própria palavra convoca e, nomeadamente, sobre a sua relação com a atividade simbólico-meditativa do pensar.

A interpretação como ato essencial da abertura própria do pensamento humano aparece já desde o mundo grego suscitada pela dimensão originária do assombro e do espanto que a palavra sagrada ou transmitida provoca. Distingue um nível da reflexividade humana ligado à orientação da praxis concreta e, simultaneamente, a um transcendente que se sinaliza aos homens precisando, no entanto, sempre de tradução.

Contra a tradição puramente apofântica da razão, que está na origem da cultura técnico-científica, que assola hoje o Ocidente, procuramos, logo desde a Introdução, refletir sobre a plurivocidade ou polissemia originária da área semântica da hermenêutica como sinal da necessidade de abertura a uma outra forma do pensar. Antes mesmo de sublinhar a relação existente entre narratividade, hermenêutica e humanidades, refletimos primordialmente sobre a natureza simbólica e poética da meditação suscitada pelas origens da hermenêutica, em ordem a poder entender a complexidade e universalidade da sua temática.

Por razões didáticas, este tipo de reflexão introdutória tem tido como fio condutor uma análise etimológica do verbo *hermeneuein* (e dos seus derivados, os substantivos *hermeneús* e *hermeneia*), de modo a não perder o extenso âmbito apontado pelos seus três sentidos fundamentais:

- a) dizer (afirmar, exprimir);
- b) explicar (ou explicitar contextualmente);
- c) traduzir (aplicar, mediar).

As conclusões que temos retirado desta análise são de três ordens:

1) A palavra hermenêutica cobre, já desde o mundo grego, vários níveis de significação. Designa fundamentalmente uma *technê* e não uma ciência. Refere a arte que governa o entendimento entre os homens, arte que exige uma interpretação e apropriação dos grandes textos, que fundam, pela sua dimensão normativa e simbólica, a possibilidade de uma comunidade humana. Refere ainda a arte de interpretar o sentido latente e obscuro de mensagens que reclamam ser entendidas, porque são sinais do pensar como caminho de realização, isto é, balizas configuradoras da abertura humana ao sentido.

2) O âmbito semântico da palavra hermenêutica indica-nos, fundamentalmente, a metáfora do caminho a percorrer, caminho este traçado pela dimensão originariamente poética, simbólica ou pré-predicativa da linguagem humana. Este tipo de pensamento parte de sinais, que abrem horizontes a configurar e nos enviam para algo de profundo ou sagrado que, em cada situação concreta do nosso próprio habitar, deve ser apropriado. Entretece-o o modo se como narra, articula e transmite uma forma de apropriação do mundo que radica no solo originário da crença «ou na doxa passiva primária como pressuposto de toda a atividade de juízo»¹⁰. Ele atua também no interior do próprio pensar concebido como explicar ou justificar, isto é, no próprio interior do modelo apofântico-justificativo.

3) Ele colide, no entanto, com a dimensão puramente explicativa e analítica, própria da ciência moderna. Representa um modo simultaneamente teórico e prático do pensar, a que não é alheia a própria oscilação da palavra hermenêutica entre um significado prático e um significado teórico.

¹⁰ M. B. PEREIRA, «Retórica, Hermenêutica e Filosofia», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 5, Vol.3, 1994,16.

3. Existência e hermenêutica

3.1. As origens prático-normativas da problemática hermenêutica

Dissemos já que a problemática hermenêutica surge, na tradição ocidental, pela primeira vez com relevo num contexto não teórico, nem gnosiológico, mas fundamentalmente prático, isto é, ligada à necessidade humana da leitura e compreensão dos grandes textos que fundam, pela sua dimensão simbólico-normativa, uma determinada orientação prática humano. É esta necessidade que procuramos meditar como núcleo da hermenêutica pré-filosófica.

Segundo refere Dilthey, no seu famoso artigo «Origens e desenvolvimento da Hermenêutica»¹¹, a arte de interpretar os poetas nasceu na Grécia, suscitada pelas necessidades do ensino. Adquiriu uma base mais sólida ao entrar em contacto com a retórica dos sofistas e das escolas de retóricos. Com a filosofia alexandrina, deu, depois, um passo novo e importante. Mas foi no contexto da exegese bíblica que o problema surgiu com toda a sua acuidade. A hermenêutica tinha aqui uma função essencialmente técnica ou normativa. Procurava as regras que deviam orientar a exegese do texto. Era, em suma, uma disciplina auxiliar da teologia, na sua explicitação dos quatro sentidos da Escritura. Representava uma forma de saber-fazer ou saber aplicar, que aliava simultaneamente o rigor dos métodos à interrogação ou abertura que estes não conseguem deixar de provocar. Aliás, se a exegese suscitou um problema hermenêutico foi, justamente, porque toda a leitura e compreensão do sentido do texto se faz sempre no interior de uma determinada tradição, de uma determinada situação ou circunstância concreta marcada por pressupostos e interesses específicos.

Também no âmbito jurídico a inevitabilidade de interpretar a lei, em ordem à sua correta aplicação, deu origem ao desenvolvimento de uma prática hermenêutica marcada pela necessidade de mediar o sentido

¹¹ W. DILTHEY «Origines et développement de l'herméneutique» in ID, *Le Monde de L'Esprit*, I (Trad., Paris, Aubier, 1947), pp. 322 ss.

geral do texto e o caso concreto, que exige compreender-se à luz da universalidade da lei.

Por outras palavras: a Hermenêutica surge, no contexto da tradição ocidental, como uma prática corrente, uma arte de interpretar significações obscuras ou textos difíceis. O seu núcleo fundamental é a relação do homem singular à palavra. São as necessidades do ensino, da leitura ou a árdua tarefa da formação humana que continuamente a suscitam, sem que, no entanto, surja uma autoconsciência clara das suas implicações teórico-existenciais. A Hermenêutica representava apenas e nas diferentes figuras que assumiu, na sua primeira fase, a expressão de uma crise de confiança e identidade que exige ser mediada, dado que se acreditava na referência natural do homem ao sentido mediado pelos textos. O objetivo fundamental desta primeira forma de Hermenêutica era adaptar uma herança antiga ao espírito de uma época posterior.

3.2. Mal-entendido, sentido e interpretação

A compreensão e a interpretação, desenvolvida pela «*ars interpretandi*» no âmbito filológico, bíblico-teológico e jurídico, parte de uma situação peculiar de transmissão e mal-entendido, que procuramos analisar, como aspeto decisivo na determinação da problemática hermenêutica do sentido. Nos três casos, a dimensão da familiaridade com o assunto do texto e a de mal-entendido, provocada pela sua própria transmissão, constituem as linhas essenciais de um pensamento que, em si mesmo, é interpretação. Importa, pois, pensá-las como linhas complementares, o que temos feito, dado que na problemática existencial da transmissão (ou comunicação narrativa) de um legado a preservar se joga a ideia de um duplo ou múltiplo sentido, que, longe de bloquear o pensar, o provoca a meditar mais e de um outro modo. Nesta reflexão, consideramos importante explicitar o modo como o carácter vinculador do texto ainda não é questionado (representa a ideia de legado a preservar), apesar de o sentido literal ser insuficiente e exigir todo um processo criador e mediador de clarificação que ultrapassa qualquer totalização.

Por outras palavras: a Hermenêutica dos grandes textos, que fundam uma comunidade, tem sido analisada enquanto modelo de uma forma de pensar eminentemente ligada à linguagem e ciente de que o seu referente é algo transmitido e essencial ao sentido do existir. A atitude hermenêutica surge do equívoco e mal-entendido, sem nunca levar à pura dúvida ou desconfiança, que acarretaria uma crítica radical ou mesmo uma recusa de todo o transmitido.

É, pelo contrário, a diferença ou alteridade implicada no próprio sentido literal que move toda a «*ars interpretandi*». Por isso, a valorizamos. A exegese é aqui hermenêutica; parte de uma atitude de pertença ou recetividade fundamental. Não se confunde, de modo algum, com qualquer lógica de validação e sua busca apressada das condições de certificação. Representa, pelo contrário, uma forma de explicitação que, brotando da atitude de confiança ou reconhecimento da autoridade da Palavra, procura desenvolver os níveis de significação implicados no significado literal. A ideia-chave é esta: o sentido originário, escondido ou deturpado, deve ser renovado em cada nova situação concreta da sua explicitação.

O próprio exemplo dos quatro sentidos da Escritura desenvolvidos pela exegese bíblica revela-nos claramente que, na sua crítica e recensão dos textos, a atitude hermenêutica, parte de uma aceitação da diferença como raiz do sentido, representando, por isso, toda uma sensibilidade de espírito ou uma modalidade implicada de inteligência que, hoje, é importante recuperar para a problemática da multiculturalidade.

3.3. A atualidade de questões suscitadas pelas principais correntes da Hermenêutica pré-romântica

A dimensão implicada, praxística e existencial, originária, da compreensão hermenêutica, própria da «*ars interpretandi*» é o outro aspeto importante da hermenêutica pré-filosófica, a que damos atenção e que aparece de forma peculiar na exegese bíblica, na filológica e na jurídica. Nestes três casos, vimos já que a textura simbólico-normativa do texto exige um modelo de inteleção que se distingue da compreensão pura-

mente crítica ou teoreticamente desinteressada. É que, de facto, estes textos caracterizam-se por orientar paradigmaticamente toda a situação concreta que procura receber, alguma luz da mensagem veiculada pelo texto. Este é aqui portador de um sentido universal que antecipa o significado essencial das ações humanas.

O que implica que estas se não compreendem apenas por meio do modo como se espelham nos seus produtos e obras, mas, ainda pelo acontecer da palavra que configura o *ethos* e o *nomos*, abrindo assim a problemática da ação e da história. A própria abertura do texto à multiplicidade das suas interpretações ou aplicações é testemunho de uma forma de compreensão que respeita o mistério da vida, na sua dimensão excessiva e comunitária, representando, por isso mesmo, um modo importante de pensar que se caracteriza por não dissociar, de modo nenhum, o aspeto normativo do puramente cognitivo.

A base desta velha e importante tradição hermenêutica que se perdeu completamente com a fundamentação teórica da interpretação é a tese hoje recuperada por Gadamer e Ricoeur, segundo a qual a interpretação do texto e a explicitação dos mistérios da vida se correspondem, ajustando-se dialeticamente.

A Hermenêutica pré-romântica representa, pois, uma figura importante da racionalidade prática, a *aplicação*, que procuramos refletir, enquanto forma de intelecção provocada por uma situação existencial concreta, para a qual o texto abre possibilidades de uma forma não taxativa, mas dialético-normativa.

4. Hermenêutica e conhecimento: a dimensão teórica da hermenêutica moderna

4.1. A necessidade romântica de uma réplica à limitação kantiana do âmbito da experiência e conhecimentos humanos

É no contexto da filosofia alemã da primeira metade do séc. XIX e da sua atenção ao mundo das grandes criações do espírito humano

que surge, com F. Schleiermacher, a dimensão teorética ou filosófica da Hermenêutica. Com esta dimensão, a Hermenêutica alcança um estatuto universal, que nunca tivera, e constitui-se pela primeira vez como ciência da compreensão. Este é um novo período da Hermenêutica, uma etapa reflexiva, que origina uma ciência inédita, ligada à linguagem e à individualidade de quem nela se exprime.

No sentido de uma melhor determinação desta etapa, inaugurada por Schleiermacher, consideramos importante lembrar que a palavra Hermenêutica aparece apenas no séc. XVII, no contexto teológico protestante, como título da obra de J. C. Danhauer, *Hermeneutica Sacra Sive Methodus Exponendarum Sacrarum Litterarum*. A Hermenêutica representava, já aqui, algo mais do que a simples exegese, mas não era ainda uma reflexão sobre os pressupostos gnosiológicos da atividade de interpretação. Era apenas o modo como se legitimava, desde a *Clavis* de Flacius, a interpretação protestante do texto sagrado e a sua crítica ao princípio católico da tradição.

Podemos dizer que com Melancthon e Flacius, surge, de facto, a primeira forma importante da Hermenêutica moderna. No entanto, só a partir de Schleiermacher a Hermenêutica alcança o seu sentido teorético atual.

Esta mudança deve-se ao contexto em que vive Schleiermacher. É o horizonte da filosofia transcendental kantiana que permite a este teólogo protestante e filósofo romântico — simultaneamente interessado em provar a cientificidade da teologia, especialmente a da exegese bíblica e combater a *secura naturalista* da razão iluminista — efetuar a conversão filosófica da Hermenêutica.

Com a sua *Crítica da Razão Pura*, Kant criara, de facto, as condições necessárias — dissociação entre a teoria das coisas e a teoria dos sinais — a uma conversão hermenêutica da razão filosófica. A ideia de que o nosso conhecimento não capta a realidade em si mesma abre a via a uma noção hermenêutica de conhecimento que, perdendo a imagem do espelho, exige uma prévia reflexão sobre a natureza dos seus sinais. E, se a reflexão kantiana se limita ao problema das condições de possibilidade do conhecimento fenoménico, o Romantismo alargará o horizonte ao problema das condições de possibilidade da compreensão das manifestações

significativas da alteridade pessoal. A espontaneidade do «eu penso», princípio transcendental supremo de toda a filosofia, transforma-se, no horizonte do Romantismo, numa espécie de metafísica da individualidade. O caráter inefável da pessoa singular, o desenvolvimento de uma capacidade para a amizade, para o diálogo, para a relação epistolar e para a comunicação em geral são os traços fundamentais que, em conexão com o interesse pela compreensão e pelo mal-entendido, formam o ponto de partida metodológico da hermenêutica romântica de Schleiermacher.

4.2. F. Schleiermacher e as condições hermenêuticas da experiência da alteridade

É neste magno contexto de uma reflexão sobre as condições de possibilidade da compreensão das objetivações significativas da vida humana — interpretação viva da literatura e especialmente da Sagrada Escritura — que procuramos situar a importância de Schleiermacher. O objetivo tem sido pensar o modo como este teólogo e filósofo romântico conseguiu ultrapassar a regionalização pré-romântica da Hermenêutica, libertando-a das limitações a que estava sujeita, porque disciplina auxiliar das ciências que se orientavam normativamente para os antigos clássicos, para o texto jurídico ou para a Bíblia. Quer dizer, tentamos aqui tomar consciência das consequências da mudança introduzida na Hermenêutica pelo autor, nomeadamente, da anulação que consegue realizar do pressuposto dogmático tradicional sobre o carácter decisivo do texto. Com Schleiermacher, o carácter normativo do texto desaparece completamente. O intuito é, agora, conciliar a hermenêutica com a lógica e metodologia das ciências.

Nesta análise, procuramos delimitar, em primeiro lugar, a grande novidade do autor: ela reside, de facto, na descoberta da linguagem e seu querer dizer como o elemento comum a toda a Hermenêutica, aquele que interessa realmente a uma teoria universal da compreensão e interpretação. Refletimos, em seguida, sobre o modo como se constitui, por meio de uma meditação sobre a operação central que atua em toda

a interpretação (a compreensão), a primeira Hermenêutica universal. E como esta é, em termos gnosiológicos, uma réplica à limitação kantiana do âmbito da experiência e conhecimentos humanos. É, de facto, a apropriação romântica do modelo moderno da subjetividade transcendental que permite ao autor afastar a Hermenêutica do seu local originário — a praxis das relações inter-humanas — e descobrir a operação comum a toda a atividade tradicional de interpretação. Esta é identificada como a compreensão da alteridade que apenas se capta linguisticamente e que, por isso, provoca a tensão entre pensamento individual e linguagem comum, gerando o fenómeno da incompreensão e o mal-entendido.

O fio condutor, que unifica agora toda a prática hermenêutica, já não é mais a verdade do texto mas, pelo contrário, a possibilidade de compreensão de outrem, tendo em conta os seus sinais expressivos. Por outras palavras: a base que explica e fundamenta teoreticamente o procedimento interpretativo comum a filólogos, teólogos e juristas, enquanto operação tão legítima como a do conhecimento objetivo, é agora a compreensão da existência singular concreta e da sua necessidade de comunicar linguisticamente com outrem.

É assim que Schleiermacher faz surgir a primeira consciência clara de que interpretar é uma forma de compreender, isto é, de conhecer o outro. Quer dizer, ela não diz apenas respeito a textos estranhos ou escritos numa linguagem difícil, mas antes ao indivíduo que se exprime por meio das suas obras. Segundo o autor, à Hermenêutica, enquanto disciplina filosófica, interessa fundamentalmente meditar a estranha relação que existe entre falar e pensar, de modo a poder evitar, na ordem da comunicação, o mal-entendido, de que, nomeadamente, o texto é portador. A sua principal tarefa é, pois, refletir sobre as condições que permitem ultrapassar o mal-entendido, de modo a poder compreender o outro, que no texto se traduz, melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. A ilusão metódica de poder vencer todo o mal entendido, reconstruindo a intenção mental do autor, aparece agora, pela primeira vez. É ela que orienta todo o escopo hermenêutico que, para isso, obedece a duas condições fundamentais: o texto deve ser lido de acordo com uma interpretação gramatical e uma interpretação técnica ou psicológica da

individualidade do outro. Este último manifesta, de facto, o seu peculiar modo de pensar apenas por meio da língua comum.

Com a sua célebre introdução de uma interpretação psicológica, necessária para completar a interpretação gramatical tradicional, Schleiermacher desloca, de facto, o verbo interior do texto para o âmbito do foro psicológico do seu criador, consagrando a ideia de que compreender um texto é reconstruir a intenção mental do seu autor.

O carácter discutível desta tese, que preside à primeira universalização da Hermenêutica, feita por Schleiermacher, deve ser revelado, tendo em conta o seguinte argumento: a normatividade simbólica do sentido (literal) do texto é agora dissolvida em proveito da individualidade do pensamento pessoal. É o autor o critério de sentido do texto (apesar de H. Kimmerle nos mostrar, contra a interpretação de Dilthey, que a intenção mental do autor do texto é, em Schleiermacher, sempre mediada pela objetividade da linguagem comum). Logo, é ainda o sujeito transcendental, e não a verdade possível do texto, a condição de possibilidade da compreensão objetiva que deve, assim, limitar-se à reconstrução da intenção mental do autor.

A Hermenêutica ou ciência da comunicação de Schleiermacher procura, fundamentalmente, voltar a experimentar, de novo, os processos mentais do indivíduo que se exprime. O seu valor reside, no entanto, no facto de reconhecer que o modelo da objetividade empiricamente observável não se aplica ao âmbito do humano pois este nunca se compreende diretamente, mas sempre através dos seus sinais. A natureza infável do indivíduo, que suscita a Hermenêutica, alarga o âmbito da reflexão transcendental ao campo da criação inconsciente, fazendo nela intervir processos intuitivos e divinatórios, requeridos para justificar a dimensão circular da abertura da razão hermenêutica.

4.3. W. Dilthey e as condições hermenêuticas das ciências históricas

O clima neokantiano dos finais do séc. XIX e toda a tomada de consciência histórica, que se lhe segue, fazem com que W. Dilthey, continuando

a linha aberta por Schleiermacher, perceba, claramente, que é na natureza histórico-temporal do indivíduo singular que deve ser procurada a razão da sua dimensão inefável. Para Gadamer, esta é a dimensão que interessa a uma Hermenêutica e que subjaz a todas as objetivações de ordem linguística, características do mundo das Humanidades.

Com Dilthey, estabelece-se o conhecido pacto entre Hermenêutica e ciências do espírito. Procuramos então mostrar como são, agora, os problemas lógico-gnosiológicos, relativos à fundamentação do conhecimento histórico, o verdadeiro núcleo de uma Hermenêutica, que alcança assim um rumo novo, profundamente metodológico.

Reformular a epistemologia positivista moderna, de modo a poder completar a Crítica kantiana da Razão Pura com uma Crítica da Razão Histórica: tal é o contexto que marca a Hermenêutica de Dilthey. Por outras palavras, a necessidade de pensar a dimensão histórica da experiência humana, olvidada por Kant e trazida a lume pela chamada «escola histórica» alemã, confere à Hermenêutica, pela mão de Dilthey, um estatuto inédito — o de método apropriado para a fundamentação das ciências históricas ou ciências humanas.

A Hermenêutica alcança assim uma nova dimensão, claramente epistemológica, que transforma a teoria da compreensão do singular de F. Schleiermacher num novo modelo de conhecimento, o modelo da compreensão das realidades do espírito. São as condições de possibilidade do conhecimento histórico o pano de fundo determinante da nova situação epistemológica da Hermenêutica. Uma epistemologia das ciências históricas, pensa Dilthey, deve ser compreensiva ou hermenêutica, porque o seu objeto não é já o dado positivo das ciências da natureza, mas o homem concreto que é histórico, na sua dimensão de sentido universal. A cientificidade da Hermenêutica deve provar-se, assim, na diferença e relação com a cientificidade das ciências da natureza.

Preocupado com a constituição hermenêutica do próprio objeto das Humanidades que são históricas — isto é não são um dado, mas vida significada, uma expressão a decifrar — Dilthey procura ainda desenvolver, como verificamos pela análise do seu texto principal: «Origens e desenvolvimento da problemática hermenêutica», todo um procedimento intele-

tivo, a compreensão, que se distingue claramente da explicação (modelo epistemologicamente consagrado das ciências da natureza) pelo facto de rejeitar todo o procedimento monológico, dedutivo ou puramente causal.

É o método histórico o núcleo de uma Hermenêutica, porque ela parte do «mundo vivido» ou do reino da significação. A sua compreensão caracteriza-se, assim, pelo facto de já não reduzir o fenómeno a leis gerais típicas, tal como acontece no modelo explicativo, uma vez que agora todo o fenómeno particular surge já sempre mediado ou configurado pela significação que também é uma forma de universal. O próprio fenómeno é agora o movimento de referência a um sentido excessivo ou universal, que não se pode justificar, mas apenas compreender ou partilhar.

Dilthey frisa bem que a diferença entre estes dois tipos de ciências, positivas e hermenêuticas, não é metafísica, mas metodológica, isto é, não diz respeito apenas a duas naturezas ontologicamente diferentes, mas sim às duas orientações possíveis que o sujeito toma na sua compreensão do real.

Assim se funda, a partir de Dilthey e da sua reflexão sobre as condições hermenêuticas de possibilidade das ciências humanas ou do espírito, a relação entre Hermenêutica e uma enigmática experiência da universalidade do sentido que radica na constituição histórica do ser humano e que, por isso, nunca pode limitar-se instrumentalmente ao saber explicativo de tipo matemático-técnico.

Nesta unidade, procuramos ainda refletir sobre o modo como Dilthey, profundamente preocupado com a complexa questão da objetividade ao nível das Humanidades, parte sem se questionar, da relação essencial entre *vida* (força), *expressão e significação*. O objetivo tem sido mostrar como o autor, representante das chamadas filosofias da vida, trata incorretamente esta relação. De facto, considera-a especial, compreensiva ou hermenêutica, porque resistente ao tradicional modelo estático do dado a que se aplicava a metodologia explicativa.

Mas no fundo é o paradigma dominante da univocidade e rigor próprios da lógica apofântica clássica que lhe aplica. Daí, todas as aporias em que o próprio autor se enreda. Efetivamente, Dilthey toma já consciência da complexidade do facto humano. Sabe que a vida é afirmação

de si, que a ideia de sentido e de sinal (nexo estruturado) fazem aqui parte da própria natureza da coisa.

Considera, por isso, que o mundo humano histórico escapa à categoria do dado e da observação e exige uma lógica própria. É um mundo vivido, algo que se revela indiretamente, isto é, apenas através das suas expressões e significações (textos, obras), remetendo-nos, desde logo, para um todo global de sentido que transcende todo e qualquer associacionismo explicativo. É um apelo à alteridade, à participação e à interpretação. Daí a necessidade de uma Hermenêutica que, procurando chegar ao conjunto da vida psíquica, se transforme no modelo metodológico apropriado para as ciências humanas. A Hermenêutica converte-se, de facto, com Dilthey, na teoria universal da compreensão e interpretação das objetivações significativas da vida histórica.

Compreende-se o homem — mediante o que este tem sido ao longo do tempo, isto é, participando no sentido por ele significado — *explica-se* a natureza: tal é o contexto da segunda «universalização» da Hermenêutica, que passa assim a responder à necessidade sentida pelo séc. XIX, o século da História, de alargar o modelo determinista-causal da epistemologia tradicional.

Mas faltou justamente a Dilthey e a toda a sua metodologia hermenêutica perceber como a natureza relacional (histórica, linguística ou inefável) do mundo do espírito contesta fundamentalmente o primado da lógica apofântica clássica do ser concebido como algo de não linguístico, isto é, como coisa necessária, subsistente, assegurada e imutável.

Dilthey insere-se ainda na tradição moderna da ciência puramente teórica, cujo modelo de cientificidade era, já desde os gregos, essencialmente representado pelo primado do imutável. Por essa razão, determina a Hermenêutica como teoria da compreensão histórica, cujo núcleo fundamental reside na possibilidade que tem a consciência histórica de reconstruir, a partir das significações da vida fixadas de modo duradouro, a intenção e as circunstâncias originárias de todo o autor.

Deste modo, Dilthey trai a sua intenção primordial acerca da natureza hermenêutica da compreensão, própria das Humanidades. Esquece o verdadeiro núcleo da experiência da alteridade histórica. Acaba por

compreender o mundo histórico como um texto que é possível decifrar inteiramente desde que se reconstruam as intenções e circunstâncias primitivas.

A ligação de Dilthey ao modelo iluminista da hermenêutica romântica, bem como ao cientismo positivista da época, é um momento que deve ser revelado, como justamente aquilo que impede o autor de entender o núcleo verdadeiramente hermenêutico da experiência da historicidade. É, no entanto, Dilthey (e aqui reside o seu real valor) quem coloca a Hermenêutica no horizonte da experiência humana da finitude ou historicidade, preparando assim o caminho à revolução ontológico-hermenêutica de M. Heidegger.

5. A dimensão ontológica da hermenêutica contemporânea

5.1. M. Heidegger e a hermenêutica da facticidade

Com M. Heidegger, a Hermenêutica é fenomenológica e procura, enquanto tal, chegar, por detrás da objetividade da ciência, ao núcleo originário do sentido ou «mundo da vida», camuflado pela tradição ocidental e insuficientemente tratado, mas visado, pela hermenêutica epistemológica de Dilthey e pela própria fenomenologia transcendental de Husserl. No cumprimento desta unidade temática, começamos por meditar sobre as diferenças e os aspetos comuns a Dilthey e a Husserl no que diz respeito à importância filosófico-hermenêutica da temática do «mundo da vida». O intuito é que finalmente se entenda porque é que a Hermenêutica alcança, com Heidegger, o estatuto ontológico-universal que a singulariza como modo de pensar radical. Isto é, procura-se levar os alunos a perceberem como a Hermenêutica exprime, a partir de *Ser e Tempo*, uma mudança radical no estilo do pensar ocidental.

A novidade heideggeriana relativamente a Dilthey e a Husserl — a descoberta da «facticidade» da existência como a questão fundamental da problemática da historicidade — é assim apresentada, por meio de um recurso à correspondência de Dilthey com o conde de York, em ordem

a que se perceba como a questão ôntica da historicidade torna inadequado o modelo ontológico-substancialista tradicional, a que Dilthey e Husserl continuaram ainda apegados.

Com Heidegger, a Hermenêutica alcança todo um novo sentido. O seu núcleo primordial é a desconstrução do modelo apofântico-tradicional da presença ou da visão pura. Tal crítica opera por meio da revelação da *compreensão*, da implicação e da vontade de compreender, enquanto o modo originário de ser de um ente que se distingue de todos os outros porque, sabendo que é mortal, habita o mundo de uma forma simultaneamente implicada e excêntrica. Isto é, sempre tocada pelo enigma, pelo futuro ou transcendência que inauguram a distância ou abertura própria da reflexividade, da história, da decisão, da linguagem ou da interpretação.

A Hermenêutica — modo de ser do existir — deixa assim definitivamente o registo epistemológico e converte-se na questão ontológica central do filosofar. É, enquanto hermenêutica da facticidade ou finitude do único ser que pensa e fala, a primeira grande crítica do modelo substancialista, desinteressado, do pensamento filosófico tradicional, que vigorava desde os gregos como modelo dominante.

É, de facto, o autor de *Ser e Tempo*, e não Dilthey ou Husserl, quem, pela primeira vez, se apercebe de que o modelo da existência (ser histórico), enquanto fio condutor de toda uma nova fenomenologia do sentido, exige uma crítica da ideia habitual de consciência e, por meio desta, toda uma reinterpretação da tradição filosófica, nomeadamente, do seu sintomático esquecimento da *questão* do ser.

A novidade de Heidegger reside justamente na descoberta do problema metafísico-hermenêutico implicado na questão da historicidade, sempre esquecida por toda a tradição e que não pode determinar-se mais negativamente por relação a uma ideia de ser absoluto ou eterno. Exige, pelo contrário, para ser tratada, uma «hermenêutica da facticidade» do existir, isto é, uma analítica da própria essência finita do existir humano.

O fio condutor desta nova conceção de hermenêutica, para a qual a compreensão já não é o método das ciências do espírito, mas, antes de mais, o próprio modo de ser do humano, é o seguinte: a problemática da finitude do existir, levada a sério, obriga a pensar o humano como

algo mais do que o puro pensar. Exige a constatação da realidade fática e encarnada do existir, a sua dimensão corpórea, isto é, sempre tocada pelo nada ou alteridade radical, verdadeiro agulhão de todo o pensar. A compreensão transforma-se assim em modo de ser do existir, uma mediação, simultaneamente incondicionada e provisória, do sentido.

As preocupações epistemológicas da Hermenêutica, como foram representadas por Dilthey, bem como as fenomenológicas de fundamentação radical de Husserl, devem, pois, revelar-se como derivadas. A *analítica da existencialidade da existência*, no seu estar-no-mundo, transforma-se então na questão central desta nova Hermenêutica, que assume a tragicidade do existir. Daí que a apresentemos como o verdadeiro núcleo de uma conversão hermenêutica do filosofar.

O fio condutor é agora o seguinte: a problemática da finitude ou historicidade do existir, levada a sério, obriga a pensar o humano como uma realidade complexa, tocada pela ambiguidade fundamental da experiência do limite (mortalidade) e simultaneamente por uma exigência de incondicionado ou abertura que se expressa na própria interrogação e necessidade de sentido que todo o homem é.

O que significa que a experiência da temporalidade radical exige um alargamento da experiência humana do ser ou do sentido, dado que ela é uma experiência hermenêutica de contraste, que resiste ao tradicional modelo da objetividade, a que Dilthey ficara ainda ligado.

Na apresentação da analítica da existencialidade da existência procuramos, assim, e fundamentalmente, revelar a textura profundamente mediadora (ontológico-hermenêutica) do modo de ser finito que é o existir (um ser corpóreo), descobrindo, com Heidegger, a sua fundamental pertença a uma situação concreta no mundo.

O «*Dasein*», porque é temporal, habita o mundo de forma ligada e preocupada, é *hermeneia originária*. Não se concebe mais como um sujeito transcendental, anónimo e desenraizado. Quer isto dizer que, quando toma consciência de si mesmo, está já sempre lançado numa *situação*, que não escolheu e com a qual assume toda uma pré-compreensão, a partir da qual surge finalmente a *compreensão*, não como comportamento teórico-desinteressado, mas como a revelação de um

horizonte de possibilidades abertas a um saber e poder ser, já sempre exercidos por outros e ainda ... por exercer. Compreender é agora *ser*, *tempo*, a condição do existir, um processo inacabado de afirmação originária, que constantemente procura tomar forma. Pertence-lhe, pois, a possibilidade de se explicitar, *interpretando* ou configurando tal ou tal núcleo de possibilidades.

Surge, assim, a *interpretação* como uma explicitação ou apropriação do que já nos foi revelado na compreensão; logo, como algo que só é possível sobre o pano de fundo do futuro e da totalidade pré-compreendida. A interpretação explicita o que fora já previamente entendido, desenhando-se, deste modo, o círculo da compreensão e da interpretação ou círculo hermenêutico, que corresponde à natureza temporal e antecipadora do existir. Interpretar é, então, partir sempre de conceitos prévios que vão sendo substituídos por outros mais adequados.

Toda a interpretação parte de pressupostos, é, para Heidegger, a primeira forma de articulação do estar-no-mundo, corresponde a uma forma pré-predicativa de dizibilidade — o horizonte do sentido —, relativamente ao qual a lógica predicativa clássica aparece como derivada e empobrecedora.

A analítica da condição existencial da existência revela-nos como, pelo facto de ser corpóreo, o homem só depois do desvelamento das coisas pode falar sobre elas e como o círculo da compreensão e da interpretação assinala o lugar originário do desvelamento e a sua dizibilidade originariamente ligada ou pré-predicativa.

Daí, a importância que temos dado ainda à distinção que o autor estabelece, em *Ser e Tempo*, entre *enunciado* e *discurso*. Com ela, procuramos revelar como a compreensibilidade que sempre se exprime no discurso — um existencial tão originário como o *sentimento da situação*, a *compreensão* e a *interpretação* — ultrapassa a abstração própria da redução clássica do dizer ao enunciar. O âmbito hermenêutico do dizer, do enunciar e do comunicar tem agora raízes ontológicas profundas e opacas, que desmontam toda a redução psicológica da hermenêutica moderna e a abrem a todo um novo horizonte.

Elevando a inquietude fundamental do existir — a questão que o homem coloca sobre a sua existência finita tal como sobre o seu futuro — a lugar originário da linguagem, da interpretação e do sentido, *Ser e Tempo* não só destrói o modelo tradicional da hermenêutica epistemológica, como transforma o próprio sentido da noção filosófica de conhecimento e de fundamentação. A Hermenêutica converte-se finalmente na explicitação da essência hermenêutica do existir.

O objetivo desta unidade temática é revelar como a compreensão — o procedimento hermenêutico por excelência — não é um simples modo de conhecer, mas, antes de mais, o modo ôntico originário de ser e comportar-se do existir, enquanto este é um ser corpóreo, não especializado, isto é, um é poder ser ou ser possível. Compreender é então o modo que o homem tem de habitar o mundo. É fundamentalmente transcender-se, *compreendendo-se* como o ente consignado na questão do ser ou do sentido. É perseverar no ser e já não dominar, construir ou poder. É, por outras palavras, «saber-se» constituído pela relação a um irrepresentável que se deve representar (nomear), sob pena de se transformar numa pura ilusão subjetiva. É configurar-se, configurando simbolicamente o mundo como caminho de acesso ao ser, ou seja, compreender o ser ou o sentido como a dimensão incondicional do existir, *uma pressuposição*, uma pré-compreensão ou questão fundamental a que o tempo, a relação, a história, a escrita e a decisão podem realmente dar figura.

5.2. H.-G. Gadamer e as condições históricas e dialógicas da experiência humana do sentido

H-G. Gadamer, celebrizado pela sua conhecida obra *Verdade e Método. Fundamentos de uma Hermenêutica Filosófica*, situa-se neste magno contexto marcado pelo primado da questão ontológica relativa à temporalidade da condição humana. Com a publicação desta obra, a Hermenêutica alarga as suas pretensões de universalidade e radicalidade, procurando chegar, antes de mais, ao que realmente motiva o pensar humano na sua busca infindável de sentido.

O objetivo fundamental desta unidade temática é pensar a importância decisiva da hermenêutica de Gadamer, mostrando como, para este autor, uma filosofia hermenêutica deve criticar o horizonte metodológico a que ficara ainda ligada a conversão filosófica da hermenêutica romântica e histórica.

Neste contexto, começamos por situar o modo como o autor combate, de forma radical, a relação privilegiada que a problemática da verdade contraiu, no Ocidente, com a ciência e o método. Explicitamos, assim, o sentido do polémico título *Verdade e Método*.

A partir daqui, entramos nos temas fundamentais da sua hermenêutica relembrando o modo como o autor, profundamente influenciado por Heidegger, com quem diz ter aprendido o essencial, retoma a problemática filosófica da alteridade, suscitada pelas ciências do espírito. São, com efeito, as consequências que decorrem para estas ciências, do facto de Heidegger ter derivado a estrutura de antecipação da compreensão da temporalidade do existir, o eixo fundamental do questionamento gadameriano.

A partir de Heidegger, verdade e historicidade deixam de ser conceitos incompatíveis. A verdade é algo que tem que ver com a estrutura corpórea hermenêutica do existir humano, isto é, com a forma como o «*Dasein*», sempre situado, afirma a verdadeira dimensão da sua transcendência, enquanto pressuposto irrecusável do seu existir no mundo.

Convertida por Heidegger em experiência hermenêutica existencial, a tradicional temática da verdade exige, então, segundo Gadamer, não só um alargamento do conceito moderno de experiência como um radical descentramento do tradicional conceito de sujeito.

Tal é o contexto em que o autor retoma, duzentos anos depois de Kant, a problemática da experiência, que ocupa um lugar decisivo na estrutura de *Verdade e Método*, avisando que é a própria determinação heideggeriana da finitude do «*Dasein*» como compreensão do ser ou movimento de transcendência o seu verdadeiro fio condutor.

O objetivo é mostrar que à Hermenêutica não interessam tanto os métodos ou os princípios interpretativos que intervêm no mundo das relações humanas, mas fundamentalmente esclarecer o fenómeno

ontológico da compreensão que caracteriza, desde *Ser e Tempo*, o modo de ser do humano.

Pensar o que acontece connosco, seres históricos, sempre que compreendemos, tal é o objetivo fundamental de Gadamer. São as condições hermenêuticas originárias de toda a inteligibilidade humana que Gadamer se preocupa em explicitar. Para o autor, que aprofunda a estrutura de antecipação da compreensão, caracterizada por Heidegger como o traço fundamental do «*Dasein*», a compreensão manifesta-se de forma originária como um acontecer de sentido no qual todo o existir de rosto humano se encontra já sempre mergulhado. Mais ainda para o qual ele contribui com a sua apropriação ou interpretação particular e cujas raízes remontam ao fenómeno da tradição.

Uma hermenêutica verdadeiramente crítica, pensa Gadamer, deve reconhecer como sua verdadeira origem a experiência da finitude e a sua seriedade profundamente trágica mas não niilista. É esta a grande consequência que o autor retira do facto de Heidegger ter derivado a estrutura de antecipação do existir da temporalidade própria do «*estar-aí*».

Compreendemos assim que o núcleo fundamental desta nova hermenêutica seja o diálogo crítico com o Iluminismo moderno, de que Schleiermacher e Dilthey são ainda reféns; que, devido a essa herança iluminista, estes autores tenham entendido ainda a compreensão como uma ação da subjetividade anónima, maltratando a problemática das humanidades. Ora, para Gadamer, é a historicidade a verdadeira raiz da temática hermenêutica. Ela representa a condição básica da pluralidade da compreensão humana. Então uma hermenêutica da finitude deve reconhecer os limites de toda a razão metodológica, calculadora e planificadora. Isto é, deve perceber, contrariamente ao Iluminismo, que a lente da subjetividade monológica pura é um espelho que deforma a nossa visão das coisas porque nos coloca num registo puramente teórico. Deve, por outras palavras, entender como para o homem finito, histórico e situado não existe a possibilidade de um conhecimento orientador da sua praxis, neutro, desimplicado e sem pressupostos.

Neste contexto, lembra-nos *Verdade e Método*, muito antes de tomarmos consciência de nós próprios, estamos já situados no seio de uma História que não nos pertence (nós é que lhe pertencemos), de uma Família, de uma Sociedade e de um Estado, que marcam o nosso vínculo à verdade. Porque somos finitos partimos sempre de um horizonte concreto, singular e situado de compreensão, isto é, de uma pertença fundamental à comunidade que nos liga à tradição. E isto significa que assumir a nossa finitude implica levar a sério a nossa condição prática e relacional, isto é, perceber que somos uma identidade que primeiro surge disseminada e que apenas se realiza na praxis das relações humanas. É preciso então saber ouvir o outro e aprender a não ter sempre razão.

O que para Gadamer diferencia a Hermenêutica, como modo de pensar, que atua ao nível das Humanidades e reconhece a corporeidade e a finitude do existir, é o reconhecimento de que o homem é um ser relacional em contínua formação. Isto é, é uma integração estrutural de relações, que não existem sem toda uma inserção numa longa história ou tradição de usos, costumes e valores, que são o que lhe permite compreender e nomear, tal como duvidar de algo enquanto algo. É ainda promover a singularização e a personalização do pensar como fenómeno que se realiza por meio da relação linguística ou dialógica que todos somos, enquanto seres dotados de uma essencial disposição para perguntar.

Neste novo contexto, pensar já não é aplicar taxativamente antecipações ou projetos que perderam a sua fundamental incerteza. Por isso, se transformaram em conceitos rígidos ou verdadeiras ideologias que esqueceram toda a dimensão utópica, lúdica e poética do existir. Pensar é, pelo contrário, ser interpelado e interpretado pelo outro, pelos textos ou diferentes configurações da vida. É deixar-se questionar e saber decidir entre possibilidades; traduzir o sentido do já dito ou já configurado para a sua própria situação, questionando-o com os seus próprios conceitos, de tal modo que ele possa dizer-lhe algo de realmente novo, válido e pertinente.

Neste sentido, sublinhamos o modo como Gadamer valoriza, contra a hermenêutica romântica e histórica, a problemática da hermenêutica pré-filosófica marcada pelo problema ético fundamental da aplicação

concreta. Interpretar era aqui originariamente *aplicar*, formar-se por meio do outro e não dominar conteúdos. Por outras palavras, o texto dizia aqui algo à situação concreta do intérprete que, inserido numa comunidade religiosa, jurídica ou laica, não se limitava a reproduzir mecanicamente o sentido do dito. Procurava, pelo contrário, ser interpretado pelo texto, isto é, traduzir a mensagem deste para a sua situação, sabendo que esta tradução requeria uma efetivação concreta, uma decisão própria, criadora e aperfeiçoadora do sentido.

Só interpreta, de facto, segundo Gadamer, quem se sente inquieto, aberto e implicado no sentido como mistério comum que vincula e exige testemunho concreto e personalizado. Quem, por outras palavras, não se satisfaz com o já configurado, mas sabe que só pode partir dele para o poder questionar e figurar de novo. Por isso, há que mostrar que, para Gadamer, toda a interpretação é situada e motivada; parte de um jogo já sempre jogado, de pressupostos que podem ou não vir a confirmar-se no diálogo com o outro.

A temática do preconceito ou primado do recebido constitui assim o cerne da condição da pluralidade na hermenêutica gadameriana da historicidade. O que no desenvolvimento desta temática procuramos mostrar é o modo como, com ela, o autor reinterpreta o otimismo ingénuo da Modernidade, segundo o qual ser autónomo significa nada receber e tudo construir a partir de um grau zero.

Para o filósofo, pelo contrário, porque somos finitos, partimos sempre da interpelação de outrem, de um horizonte concreto e situado de compreensão, isto é, de uma pertença muito singular à comunidade que nos liga à tradição. Daí que sejam os nossos pressupostos a condição básica de toda a nossa compreensão e interpretação. E isto significa que precisamos sempre que o mundo nos seja apresentado pelas esquematizações do passado, pois o nosso poder reflexivo não tem qualquer semelhança com o de um *ego* solitário, plenamente seguro de si e da sua linguagem.

Se quisermos fazer justiça ao carácter histórico-finito do ser humano, lembra-nos Gadamer, devemos efetuar uma reabilitação fundamental do conceito de preconceito e reconhecer, contra o Iluminismo, que existem preconceitos legítimos. Só os preconceitos (considerados pelo Iluminismo

como o principal motivo de erro, de infelicidade e menoridade) permitem hoje revelar a condição profundamente dialógica ou relacional do *cogito*, isto é, ultrapassar o sonho totalitário de mediação total e o voto de transparência absoluta da razão moderna e sublinhar a sua dimensão relacional.

Só na linguagem e seu poder *dialógico*, lembra-nos ainda o autor, as coisas podem alcançar, realmente, a sua objetividade, pois, só aqui deixam de coincidir apenas com o meu ponto de vista ou com o do outro, para se elevarem à dimensão do mundo partilhado. Os preconceitos não são então juízos errados ou conceitos *a priori*, anónimos e atemporais, como queria o Iluminismo, mas categorias dialéticas, que só no diálogo com o outro podem ou não vir a ser confirmados. São, como nos diz Gadamer, linhas de orientação *prévias* e provisórias — «pertence ao seu conceito a possibilidade de serem apreciados positiva ou negativamente» —, que marcam a nossa historicidade como pertença virtual à verdade (antecipação), por meio de uma determinada comunidade de cultura e tradição.

Reabilitar os preconceitos, como condição fundamental de toda a compreensão histórica, significa explicitar o seu sentido provisório, dialógico e processual, desconhecido pelo Iluminismo. Só assim o preconceito pode deixar de significar precipitação, menoridade ou sujeição, para designar antes a ambiguidade fundamental da condição humana finita: o paradoxo de orientação para a verdade e exposição ao erro ou mal-entendido, isto é, a sua textura hermenêutica e intersubjetiva fundamental.

O modelo dialógico da «fusão de horizontes», a que conduz a reabilitação gadameriana do sentido positivo ou originariamente relacional do preconceito, deve ser também explicitado como aspeto fundamental da hermenêutica de Gadamer. Com ele, o autor desmonta o subjetivismo monológico do Iluminismo, ainda ativo nas hermenêuticas de Schleiermacher e Dilthey, mostrando-nos como toda a interpretação, porque é finita, precisa de se deixar fecundar pela abertura a outros horizontes de configuração do sentido, aprendendo a não ter sempre razão.

O ideal de uma «fusão de horizontes», conduzido pelo processo dialético da palavra ou encontro de preconceitos, visa, na perspetiva de Gadamer, revelar-nos toda a diferença que existe entre uma compreensão

hermenêutica e uma compreensão totalizante. A objetividade hermenêutica é inseparável das categorias da comunicação, do efeito do trabalho da história sobre nós e da implicação humana no sentido. E ela sabe que o encontro ou «fusão de horizontes» distintos nunca é equivalente ao fenômeno da mediação total.

A evidência da dimensão ética desta hermenêutica é ainda explorada mediante uma reflexão sobre a *aplicação* como problema nuclear da Hermenêutica, tema que o filósofo desenvolve com recurso ao modelo eminentemente prático da hermenêutica jurídica. O objetivo é mostrar que a Hermenêutica recupera o legado socrático da sabedoria prática que a racionalidade aristotélica da *phrónesis* consagrou ao criticar a intelectualização da ética platônica. A Hermenêutica jurídica manteve ao longo dos tempos este mesmo legado, do saber prático, contra o intelectualismo ético e nisto ela foi modelo da validade da racionalidade prudencial em Hermenêutica.

A ética concebida à maneira aristotélica e a Hermenêutica têm pois uma tarefa semelhante¹². Com efeito, nos dois casos não começamos por reconhecer racionalmente uma norma ou tradição para em seguida a aplicar taxativamente. Pelo contrário, aquele que sabe, só sabe, nestes dois casos, se concretiza na situação particular da sua ação a sua própria pertença à validade normativa do *ethos*. Sem esta concretização específica a norma não tem qualquer sentido. O que implica que a especificidade das situações diferentes intervém sempre, enquanto aplicação ou escolha preferencial, na própria determinação do sentido da norma.

A ética hermenêutica de Gadamer é uma ética aplicada, pois os seus valores só são realmente universais, se por meio da ponderação, da deliberação e da tradução, sabem dizer ainda algo de universal à realidade concreta de cada caso. Esta forma de aplicação releva da atitude hermenêutica.

E Gadamer lembra-nos: «É verdade que a ética de Aristóteles não se interessa pelo problema hermenêutico e, menos ainda pelas dimensões

¹² Cf., H.-G. GADAMER, *O problema da consciência histórica*. Trad, Vila Nova de Gaia, Estratégias criativas, 1998, pp.55-68.

históricas deste, mas sim pelo papel exato que deve assumir a razão em todo o comportamento ético, e é este papel da razão e do saber que revela analogias surpreendentes com o saber hermenêutico»¹³.

O que Gadamer valoriza na Ética aristotélica, enquanto modelo de racionalidade, apropriado às Humanidades, é o facto de a *phrónesis* pressupor uma relação muito específica entre o particular e o universal, justamente aquela que é comum à Hermenêutica, logo que exige uma interpretação das margens pouco claras da norma e um diálogo hermenêutico com situação particular¹⁴.

Normalmente esta unidade temática prossegue ainda com a reflexão sobre a linguagem como verdadeiro *medium* desta ética hermenêutica, retomando para isso o estreito fio condutor que existe entre os conceitos de preconceito, tradição, fusão de horizontes, diálogo e jogo, principais conceitos da hermenêutica gadameriana da pluralidade.

O intuito fundamental é revelar como a Hermenêutica filosófica de Gadamer obriga a pensar o impensado de toda a tradição científica e metódica: a condição eminentemente ligada à praxis, isto é, a uma situação dialógico-relacional do verdadeiro pensar humano. E ainda como, por meio desta condição do humano, a Hermenêutica alarga a tradicional referência imediata ou naturalista do sujeito ao objeto, mediando-a pela relação verdadeiramente comunicacional de todo o homem ao outro homem.

O outro como tu é agora o verdadeiro *medium* de uma verdade que é existencial, mas não subjetiva (ou relativa), porque sempre ligada ao desvelamento dialógico, nunca acabado, de um sentido que a todos questiona e simultaneamente ilumina como o verdadeiro horizonte da solidariedade humana. É na linguagem que Gadamer encontra a base da sua tese sobre a dimensão universal da Hermenêutica, tal como a da pertença da nossa consciência histórica ao trabalho da história.

¹³ H.-G.GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1963, p. 49.

¹⁴ Cfr.,quanto a este assunto MARIA LUÍSA PORTOCARRERO, «A pertinência hermenêutica da ética aristotélica», in A.LÓPEZ EIRE, M. CÉU FIALHO, M. LUÍSA PORTOCARRERO (ed), *Poética (s)*, Lisboa, 2007, pp.278, ss.

O tema da linguagem é ainda abordado, a partir de *Verdade e método*, por meio da dialética da questão e da resposta e do diálogo que nós somos, enquanto o núcleo fundamental das ciências humanas. Procura-se mostrar que o que se visa entender num texto, na tradição ou na obra de arte, segundo Gadamer, não é nunca a opinião do outro ou o ponto de vista do autor mas a questão a que o texto responde e que ainda me interpela. Compreender é poder articular essa mensagem (tradução), isto é, é uma explicitação linguística feita com os conceitos de cada situação presente. A compreensão hermenêutica nunca é total, mas ela sabe também que o indizível só pode ser percebido a partir dos limites do dizível.

Porque somos finitos nunca chegaremos a compreender de modo pleno, daí a necessidade da linguagem do outro e a universalidade da interpretação. É também neste sentido que o filósofo faz uma crítica, na última parte de *Verdade e método*, ao esquecimento da linguagem pela tradição filosófica ou seja à sua redução a mero instrumento ou mesmo roupagem do pensar. Mostramos, com o filósofo, como a relação pensamento-linguagem foi suplantada no Ocidente, de Platão a Hegel, pela relação direta do pensamento ao mundo, com uma única exceção: Sto. Agostinho.

O que choca Gadamer em Platão, por exemplo no diálogo *Crátilo*, é o facto de nas duas teses em questão a palavra ser compreendida como mero signo ou como nome, como se as coisas pudessem ser conhecidas em si mesmas, antes de serem significadas pela linguagem. De acordo com Gadamer a intenção clara de Platão é mostrar que não é por meio das palavras que se pode atingir a verdade das coisas. Claro que Platão considera que o conhecimento do verdadeiro continua a desenvolver-se na linguagem, mas o seu núcleo essencial não é a linguagem. O conhecimento puro das ideias não deve nada à linguagem.

Segundo Gadamer, Platão não refletiu sobre o facto de a operação do pensamento, enquanto diálogo da alma consigo mesma, conter já um vínculo essencial com a linguagem.

Sob a influência do seu mestre Heidegger, Gadamer faz um juízo muito crítico sobre Platão, no que diz respeito ao problema da linguagem, pois

considera a sua conceção como a redução da linguagem a um simples sinal exterior do pensamento. Pensa ainda que esta perspectiva de Platão levou a que o Ocidente não entendesse a verdadeira natureza da linguagem e a sua anterioridade relativamente às ideias claras.

Para Gadamer todo este estatuto secundário dado no Ocidente à linguagem decorre do papel irrelevante que lhe foi atribuído na ordem do conhecimento. A única exceção é o Sto. Agostinho das reflexões sobre o mistério da encarnação.

Com efeito a Gadamer, interessam Sto. Agostinho e S. Tomás pelo modo com o mistério da encarnação levou os dois filósofos a meditar sobre o tema da linguagem. De facto, para poderem compreender e explicitar este mistério, os dois pensadores foram levados a meditar uma relação entre o espírito e a matéria que nada tem a ver com o dualismo grego. A Encarnação valoriza a materialidade do espírito, que não significa de modo algum uma diminuição de Deus; ela é pelo contrário a sua manifestação essencial.

Sintetizemos então: não é pelo espírito teológico das reflexões cristãs sobre a encarnação que Gadamer se interessa, mas pelo modo como o quadro concetual destas meditações permite reabilitar a materialidade da linguagem. Com efeito, Sto. Agostinho para poder explicitar o mistério da encarnação estuda a relação pensamento linguagem, mostrando como só na linguagem o pensamento ou verbo interior se explicita até ao fim. Da mesma maneira no Filho revela-se o Pai.

Agostinho, como nos mostra J. Grondin¹⁵, partiu da distinção estoíca do logos interior e do logos exterior e insistiu na singularidade do logos exterior. Isto é, a materialidade do sentido exterior, encarnado, é por si mesma significante. É isto o que atrai Gadamer, o modo como para explicitar a Encarnação é usado o paralelo com a relação entre pensamento e linguagem. Se o ato puro do pensamento não pode realizar-se senão nas suas exteriorizações linguísticas, isto significa que a materialização linguística não é algo de imperfeito ou impuro. Tal como para a doutrina da Encarnação, a exteriorização da palavra não é um ato segundo

¹⁵ J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg- Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 196.

e posterior ao conhecimento acabado, a palavra interior do espírito está para a linguagem como Deus está para o Filho. Quer dizer, o próprio pensamento não existe sem essa exteriorização carnal. A materialidade da linguagem é o lugar e a realização do pensamento que, no entanto, não se esgota nunca na linguagem proferida. O que significa que para Gadamer a universalidade da hermenêutica, sempre atenta às situações concretas e à sua ordenação possível, implica também a questão dos seus limites.

Em suma, a hermenêutica de Gadamer faz-nos pensar na necessidade da tradição, enquanto transmissão de quadros narrativos verosímeis que permitam entender os incidentes próprios do presente isto é, das nossas situações concretas, sempre marcadas, por sua vez, pela nova possibilidade de materialização do sentido.

5.3. P. Ricoeur e a natureza narrativa do universo hermenêutico

As relações entre Hermenêutica e filosofia reflexiva constituem o núcleo das meditações hermenêuticas de P. Ricoeur. O autor retoma, por este meio, as principais teses de *Verdade e Método*, repensando as suas implicações e insuficiências fundamentais, nomeadamente quanto à problemática, hoje, incontornável, mas não suficientemente explorada por Gadamer, da condição corpórea ou linguageira de toda a compreensão humana.

Com Heidegger e Gadamer, Ricoeur partilha a ideia de que a soberania moderna do *cogito* é, hoje, uma posição insustentável. É apenas um primeiro passo que não pode dar origem a nenhum outro, enquanto o sujeito não se tiver mediado pelo conjunto das suas expressões significativas. Por isso, ele exige uma revisão hermenêutica.

Mas do que Ricoeur discorda é da via curta ou ontologia apressada das Hermenêuticas de Heidegger e Gadamer. Daí o seu principal intuito: mediar o caminho já feito pela ontologia hermenêutica ou hermenêutica da confiança de Heidegger e Gadamer, atendendo agora ao plano em que se exerce a própria compreensão, isto é, à linguagem e sua lógica conflitual intrínseca. Escolhe, por isso, uma outra via para a Hermenêu-

tica: aquela a que chama «via longa» e se caracteriza pelo facto de entrar na antropologia , não de um modo direto, mas a partir das suas formas derivadas, isto é, dos seus sinais.

Com efeito, pensa Ricoeur, fazer justiça à verdadeira necessidade e universalidade do descentramento do *cogito*, obriga a ultrapassar o divórcio de verdade e método ou ontologia e epistemologia, a que Heidegger e Gadamer pareciam conduzir. Com estes autores, corria-se o risco de o problema hermenêutico — ou segunda revolução copernicana que desloca o centro das referências do sujeito e o situa na transcendência — ficar limitado ao âmbito de uma pura analítica existencial e, por isso, prejudicado no seu verdadeiro alcance.

É, pois, necessário, se queremos hoje reapropriar o *cogito*, mostrar-lhe que é ele que está no interior do ser ou transcendência, e não o contrário. O que implica refazer o caminho já feito pela ontologia hermenêutica de Heidegger e Gadamer, explicitando concretamente quais são as consequências que resultam, para a problemática da subjetividade, da condição linguageira da sua capacidade de compreensão e interpretação. Quer isto dizer que não basta convocar, à maneira de Heidegger e Gadamer, o poder poético-especulativo da linguagem. Pelo contrário, há que pensar a partir de uma análise da linguagem e do seu poder ontológico-relacional fundamental, mostrando como e porque é que a compreensão não é um ato puramente metódico, crítico ou subjetivo, mas um modo fundamental de ser.

Se Heidegger e Gadamer tiveram o mérito de revelar ao homem que, dada a sua historicidade, lhe é impossível conhecer racionalmente o ser, que o seu único caminho é o do consentimento ou hermenêutica dos testemunhos de um envio já sempre recebido, Ricoeur considera que um tal consentimento não pode, no entanto, negligenciar a razão crítica, tornando-se puramente cego ou ideológico. Daí, a necessidade de analisar a natureza dos signos, por meio dos quais tal consentimento se exprime, recuperando assim a verdadeira dimensão crítica ou epistemológica da Hermenêutica.

Perguntar pelo que pode acontecer a uma epistemologia da interpretação, quando ela própria é animada por uma ontologia

da compreensão: tal é, pois, o principal objetivo da *via longa* de Ricoeur. É na linguagem e sua estrutura eminentemente relacional que deve ser encontrada a «prova» de que a compreensão não é um ato puramente crítico ou subjetivo, mas um modo fundamental do único ser que, por ser corpo próprio, é tocado por uma fundamental desproporção.

Para o autor, reapropriar a dimensão originária do *cogito* — a sua desproporção fundamental — esquecida, quer por Dilthey quer pela própria fenomenologia, exige sim o primado de uma analítica do estar situado do homem. Mas antes de mais uma análise semântica e linguística de todos os símbolos nos quais se diz o desejo radical de ser do existir situado. É necessário, hoje, numa época em que todas as investigações filosóficas desconfiam da transparência do *cogito* e se centram na problemática da linguagem, atender concreta e pacientemente ao plano em que se exerce a própria compreensão, isto é, à linguagem e seus modos de significar. Daí a importância da dilucidação do nó semântico de toda a Hermenêutica, seja ela geral ou particular, isto é, de uma retomada da problemática do ser ou referente da compreensão humana, a partir da questão linguística complexa do sentido.

«A linguagem diz (...), diz qualquer coisa do ser». No entanto, esta captação do ser pela linguagem e da linguagem pelo ser faz-se de modos muito diferentes e até opostos. A linguagem revela e esconde, é a «hermeneia originária» do real, a própria distância pela qual a ordem das significações participa da ordem da vida. Neste contexto, é a dialética da experiência viva, abordada pela *via longa* de uma semântica das suas significações e interpretações, a principal novidade da ontologia hermenêutica de Ricoeur.

Com ela, o autor recupera a questão fundamental de Dilthey — «como é que a ordem das significações faz parte da ordem da vida?» —, mostrando a Heidegger e Gadamer que, se, de facto, é preciso crer para compreender — e este é o grande pressuposto da segunda revolução copernicana ou Hermenêutica — também é necessário compreender para crer. Isto é, há que evitar a adesão puramente acrítica ou ingénuo ao sentido, porque cedo se converteria em idolatria ou ideologia.

A dimensão crítica ou epistemológica do pensar deve, pois, ser reconquistada. E fazê-lo implica partir de uma análise multidisciplinar — porque são, hoje, várias e muito diferentes as disciplinas que se ocupam da linguagem — da condição linguística de toda a compreensão humana e da sua textura simbólica ou especulativa fundamental. O fio condutor de uma tal recuperação do plano epistemológico — que, na crítica que a hermenêutica da confiança faz ao sujeito, visa integrar os ensinamentos fundamentais da psicanálise e da análise estrutural da linguagem — é agora o símbolo, enquanto verdadeiro *a priori* de todo um novo âmbito de objetividade.

É, com efeito, o poder significativo da linguagem que é símbolo, não uma cópia mas já interpretação, que deve ser analisado, em primeiro lugar. O intuito é perceber porque é que a Hermenêutica contesta o caráter imediato do *cogito* e, com ele, a ideia de que a verdade é da ordem do puramente fáctico ou dado, remetendo-nos antes para uma via longa de interpretação das capacidades e possibilidades humanas.

Ao decidirmos finalizar o nosso programa de Hermenêutica Filosófica por meio desta análise da *via longa* da Hermenêutica de P. Ricoeur, pretendemos mostrar, com o estudo dos textos fundamentais do próprio autor, como a conversão hermenêutica do filosofar implica, hoje, uma reflexão séria e sobre a dimensão ontológica da linguagem humana, *medium* por excelência das capacidades humanas e sobre o alcance da sua significação. Nomeadamente, uma reflexão sobre o seu poder metafórico e sobre os usos múltiplos deste, isto é, toda uma análise da referencialidade do texto e da narração. Não basta falar da pertença de toda a compreensão humana ao ser ou transcendência, alargando, a partir de uma análise da facticidade do existir, a importante tese husserliana, segundo a qual é a partir do «noema» que o sujeito e o seu vivido podem ler-se. É, pelo contrário, imperioso pensar como é que a compreensão faz ou não referência ao ser. Por isso, há que enfrentar a complexidade da linguagem humana e, com ela, o conflito de interpretações que, hoje, existe quanto ao poder referencial de todo ato de significar.

São fundamentalmente duas e radicalmente opostas as interpretações que hoje se fazem da função significativa da linguagem-símbolo. A her-

menêutica da confiança, de origem fenomenológica, acredita no poder revelador dos símbolos, enquanto a hermenêutica da suspeita iniciada por Nietzsche, Freud, Marx e prolongada pela atitude estrutural, acredita, pelo contrário, na função dissimuladora de todos os nossos símbolos.

Só enfrentando a complexidade de um tal conflito, se pode realmente entender a dimensão significativa ou especulativa da nossa linguagem. O que para Ricoeur é importante neste conflito é justamente o facto de ele nos revelar que a estrutura significativa da linguagem símbolo é a de um paradoxo ou ambiguidade, que só a lógica do paradoxo ou contradição permite captar. É que a dupla intencionalidade do próprio sentido literal do símbolo — um enigma que tanto pode significar um modo novo de referência como a dissimulação pura —, é algo que põe em causa todos os requisitos da subjetividade transcendental e da sua linguagem argumento, fazendo-nos crer que existe algo que simultaneamente nos escapa e que nos solicita, dado que apenas se pode dizer por meio do conflito das significações rivais e das suas respectivas interpretações.

Se, de facto, Gadamer partia de uma confiança quase ingénua no poder revelador da palavra humana, e se Ricoeur partilha a atitude da confiança, é preciso que a confiança de uma Hermenêutica seja fundada, logo, pós-crítica e não imediata. Isto é, que se abra a todas as análises contemporâneas da linguagem que marcam decisivamente a nossa cultura e se caracterizam, justamente, por contestar o primado da função referencial.

Para Ricoeur, em suma, uma transformação radical do programa antropocêntrico da filosofia reflexiva exige não só o reconhecimento da condição originariamente linguística da experiência humana, à maneira de Heidegger e de Gadamer, mas também uma análise séria e detalhada da razão pela qual esta mesma condição é simbólica e narrativa e, por isso mesmo, fere todo o poder apodítico do sujeito. É necessário pensar, à escala do texto ou da dimensão escrita da linguagem, como é que o horizonte hermenêutico é, hoje, conflitual; qual a sua relação com a racionalidade humana e ainda qual o sentido do seu conflito.

Digamos que toda esta análise, característica da hermenêutica de P. Ricoeur, tem como grande fio condutor a crença no facto de a vida humana não ser apenas constituída por factos, mas também por senti-

dos, valores e narrações; logo a visão de Ricoeur parte de uma crítica, já não ao esquecimento do ser, mas ao escamoteamento do ser para o texto como existencial fundamental da condição humana da historicidade.

Vivemos de facto enredados em histórias e assim começamos a descobrir o mundo, dizia-o já o filósofo e jurista alemão W.Schapp¹⁶. Neste sentido devemos entender toda a meditação ricoeuriana sobre o significado dos conceitos de texto, de metáfora e narrativa, categorias nucleares com as quais o filósofo aborda o plano em que situa agora o sujeito das ciências humanas: a ação, o mundo das práticas, o reino do agir e do sofrer.

Para compreender o homem concreto, que é corpo próprio, logo que sente e sofre, o método não é já o da observação direta, mas aquele que procede indiretamente por meio de uma decifração das tramas e testemunhos da ação. Com efeito, pensar o homem real exige que se encare como parte integrante dele, o reino da interação, o mundo empírico do atuar e a sua lógica narrativa. Este facto obriga o filósofo a introduzir a mediação da via longa da interpretação dos testemunhos narrativos deste agir. Com efeito, a narrativa histórica e a de ficção traduzem a complexidade dos diversos acontecimentos humanos, numa história completa, acabada, com princípio, meio e fim. Elas conseguem extrair uma configuração de sentido verosímil de uma sucessão de acontecimentos que, sem elas, seria caótica. Toda a trama, enquanto síntese de elementos heterogêneos, transforma a diversidade das peripécias da condição humana numa história capaz de ser seguida. Além de que converte a temporalidade cronológica da sucessão numa temporalidade vivida e logicamente configurada.

A narrativa de ficção e a narrativa histórica, enquanto *mimesis* da ação humana, pressupõem ainda a condição da pluralidade, isto é, uma abertura da racionalidade humana a costumes diferentes, a outras formas de entender e estruturar o sentido do mundo. Fazem aparecer pois a limitação dos costumes e hábitos mentais da nossa cultura e preparam-nos para a condição da pluralidade, corolário da historicidade.

¹⁶ W.SCHAPP, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Francfort, Klosterman, 2012.

Então são os símbolos, os textos, as conversas ordinárias e os documentos deixados ao longo da história que constituem para Ricoeur o *medium* da aprendizagem hermenêutica da condição humana. Esta requer um estudo sério dos signos e a dedicação deste último a estruturas linguísticas mais vastas, como a narrativa histórica e a de ficção. Nelas, e não na lógica binária apodítica clássica, se dizem justamente as ações e práticas, enfim a experiência humana múltipla do agir e do sofrer que conduzirá o filósofo de uma hermenêutica da ação humana e a uma ética e a uma política.

A relação entre narrativa e temporalidade vivida, ou melhor o modo como a narrativa permite encadear as peripécias da praxis humana, muitas vezes opacas e confusas, ordenando-as num *muthos*, ou enredo que faça sentido, permite, segundo Ricoeur, pensar como a narrativa é, de facto, um existencial humano e um modelo de síntese que permite reunir e integrar numa história, que faça sentido, acontecimentos isolados e desconexos. A praxis não se diz na lógica explicativa e constringente, diz-se na narrativa pois esta refere-se às ações que se seguem a uma escolha deliberada, logo a uma sequência que é temporal e não necessária.

Tal era, de facto, a função da intriga segundo a *Poética* de Aristóteles: uma combinação de factos e representação de ações. Como poderemos de facto aceder aos dramas temporais da vida humana se não existirem as narrativas das suas paixões e ações? Não contribuirá a ficção para fazer da vida, no sentido biológico do termo, uma vida humana? A narrativa dos acontecimentos, mostra-nos Ricoeur, é muito mais do que uma simples cópia ou reprodução da realidade. Apresenta possibilidades humanas verosímeis, é uma mimese feita por meio de um *muthos* ou enredo, facto que a distingue da crónica ou descrição.

Com efeito, enquanto numa crónica as peripécias da vida se seguem umas às outras, de acordo com a ordem temporal cronológica, a construção de uma intriga sublinha os nexos lógicos, faz-se de acordo com uma temporalidade própria que até pode escamotear a cronologia. Além do mais, a simples sucessão dos episódios baseada numa visão linear de tempo não tem fim, enquanto qualquer *muthos* tem por definição um começo, um meio e um fim.

Uma solução para o próprio paradoxo da *praxis* temporal reside então no próprio ato poético de configuração engrandecida da sucessão e é no campo da ação e dos seus valores temporais, e não no das coisas inertes, que a narrativa pode exercer um poder figurativo. Ela é uma metáfora da *praxis*, uma construção de enredos que singularizam acontecimentos e permitem que se estabeleça uma relação entre a qualificação ética das ações e a dos agentes.

É devido à familiaridade que temos com os tipos de intriga recebidos pela nossa cultura que aprendemos a relacionar determinadas virtudes ou outras formas de excelência com a felicidade e a infelicidade. É, de facto, por meio da correlação que a narrativa estabelece entre ação, personagens e ideal de uma vida feliz, e ainda pelo tratamento narrativo do personagem, através da série de peripécias que o conduzem à felicidade ou infelicidade que cada pessoa encontra modelos e metáforas da sua identidade ética. O enredo exprime uma forma de compreensão (a ficção)¹⁷ que pode ser nomeada de compreensão narrativa e que está muito mais próxima da sabedoria prática e da formação do juízo moral do que do uso teórico da razão. Neste sentido, a literatura cujo núcleo fundamental é o *muthos*, é para Ricoeur o grande laboratório onde ensaiamos a nossa capacidade humana de juízo moral.

A viragem ética de *Soi-même comme un autre*¹⁸ completa a mediação narrativa da ação de *Temps et récit*, pelo modo a mimese II ou configuração narrativa, (baseada numa interpretação da tese aristotélica segundo a qual a intriga imita a ação), volta ao mundo da vida e transforma assim as identidades pessoais sob a forma da mimese III. A identidade pessoal é aqui salva do caos e da discordância da vida mediante a forma de uma identidade narrativa, governada pela dialética da concordância e da discordância própria da narrativa.

¹⁷ PAUL RICOEUR, *Lectures, 2. La contrée des philosophes*, Paris Seuil, 1992, p. 472.

¹⁸ PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

A identidade fundada na narrativa, recusa o caráter de substância e propõe como modelo um processo «submetido à negociação e interpretação, nomeadamente no decurso dos momentos cruciais da existência»¹⁹.

O modelo de narrativa, proposto por Ricoeur para repensar a identidade e a experiência humana do tempo vivido é retirado da *Poética* de Aristóteles, para quem a intriga, *muthos*, é uma mimese criativa das ações humanas. No entanto, o filósofo sabe que desde o século XIX, com o chamado romance de aprendizagem, a intriga da narrativa deixa de corresponder ao modelo aristotélico para girar quase exclusivamente em volta do personagem. E sabe ainda que depois, no século XX, aparece o romance do fluxo de consciência, no qual parece desaparecer a noção de intriga. Mas Ricoeur não vê nestas novas formas narrativas descontinuidades radicais, embora possamos dizer que ele não pensou realmente a desfiguração narrativa contemporânea, mais centrada no informe e no caos. Claro que o filósofo francês exprime a sua inquietação quanto ao declínio do romance contemporâneo e admite a morte do modelo aristotélico que marcou a tradição²⁰. Mas é a sua exigência ética e política de constituir uma identidade temporal, imputável e responsável, que o leva a justificar o paradigma da intriga aristotélica²¹.

Para Ricoeur, a apologia do informe em literatura pode colocar em risco o viver em conjunto dos homens. Daí que o modelo narrativo esteja mais próximo de uma ética narrativa do que de uma teoria geral da narrativa. A partir do momento em que o filósofo trata a narratividade sob a forma de uma nova figuração da realidade, como acontece na quarta parte do terceiro volume de *Temps et récit*, ele visa de modo claro, apesar de o fazer de forma implícita, o núcleo ético da sua poética do tempo. Procura contribuir para a manutenção de uma responsabilidade individual e manter a coesão da vida social e política.

¹⁹ JOHANN MICHEL, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir, humain*. Paris, Cerf, 2006, p. 84.

²⁰ P. RICOEUR, *Temps et récit*, 1, Paris, Seuil, 1983, p. 41.

²¹ P. RICOEUR, *Temps et récit*, 1, p. 57.

Assim surge a novidade da identidade- *ipse* que Ricoeur define nos termos de uma ética da promessa e cujo suporte é apenas narrativo. Esta forma da identidade introduz a mediação ética do outro na raiz do si mesmo e abre à Hermenêutica todo um novo âmbito da autonomia do si que agora aparece fundamentalmente ligada à solicitude pelo próximo e à justiça para cada homem.

Tal como Durkheim, Ricoeur quis fazer uma moral laica; mas recusou absolutamente a ideia de que a ética pudesse ser considerada como ciência, e nisto afasta-se de Kant que considera ter aberto a via à ideia mais perigosa de todas, a de que a ordem prática pode alcançar uma cientificidade comparável à da ordem teórica²². Para o filósofo é em Aristóteles que se encontram os traços mais bem concebidos de uma ética que parta do mundo da praxis.

Aristóteles, com efeito, dá-se melhor conta da estrutura específica da ordem prática, ao forjar a noção de desejo deliberativo e ainda quando ligou o desejo justo ao pensamento justo no conceito de *phronesis*. Ora, tal como para Gadamer, a aplicação, enquanto núcleo fundamental da problemática hermenêutica, se aproximava da estrutura da ética aristotélica, também para Ricoeur a hermenêutica narrativa se aproxima desta ética.

Com efeito, o que a poética do tempo revela é uma experiência histórica que tem as mesmas características de ambiguidade que a experiência ética, em sentido aristotélico: uma experiência simultaneamente dada e a fazer. Compreendemos pois que Ricoeur diga, nas suas conclusões de *Temps et récit*, que «a estratégia de persuasão fomentada pelo narrador visa impor uma visão de mundo que não é nunca eticamente neutra mas que induz antes, de forma implícita ou explícita, uma nova avaliação do mundo e do próprio leitor»²³. Neste sentido, a narrativa pertence já ao âmbito ético em virtude da sua pretensão de justeza ética. E cabe ao leitor, transformado em agente, escolher entre as múltiplas propostas de justeza ética veiculadas pela leitura. Neste ponto, lembra Ricoeur, a noção

²² P. RICOEUR. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Paris.

²³ RICOEUR, *Temps et récit. III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, p. 359.

de identidade narrativa encontra os seus reais limites e deve completar-se com componentes não narrativas da formação humana.

Da hermenêutica ricoeuriana do homem concreto faz ainda parte integrante uma reflexão sobre o homem capaz e sobre os temas da ética, da moral e da justiça. O novo sujeito caracteriza-se pela dialética das suas capacidades e das suas fragilidades. É um ente capaz de falar, de se designar a si mesmo como eu face a um tu; é capaz de agir, de contar a história da sua vida; e é capaz de ser imputável.

Mas a cada um dos graus da sua autonomia corresponde uma figura da sua vulnerabilidade ou fragilidade. É este o paradoxo da sua condição. Por isso apenas pode realizar-se plenamente no seio das instituições justas. Mas não podemos esquecer que para Ricoeur se o nosso sentido de justiça não fosse tocado por uma «poética do amor», poderia cair num puro cálculo utilitarista²⁴.

²⁴ Cf., JESÚS CONILL SANCHO, *Ética hermenêutica. Crítica desde a facticidade*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 227.

IV PARTE — BIBLIOGRAFIA DE APOIO AO PROGRAMA

1. Introdução

A bibliografia apresentada não pretende ser exaustiva, mas apenas indicar as fontes necessárias ao tratamento dos temas apresentados na exposição do conteúdo do programa. Constitui, no entanto, um ponto de partida importante para os alunos que venham a interessar-se por um aprofundamento de certos temas e queiram realizar trabalhos de investigação.

O critério desta seleção bibliográfica, aqui, apresentada, obedeceu à necessidade de referir as obras dos principais representantes da Hermenêutica Filosófica, apresentando-as segundo a ordem dos núcleos temáticos do programa.

Sabemos, no entanto, que a própria reação dos alunos à evolução e desenvolvimento das temáticas apresentadas condiciona a seleção dos textos principais, a sua leitura parcial ou integral e ainda as insuficiências do arranjo bibliográfico aqui apresentado. Pelo que este poderá vir a ser completado ou modificado.

2. Bibliografia

Introdução — Significado e Âmbito da Hermenêutica

APEL, K. O., «Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte», in *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 1955, 142-199.

- BLEICHER, *Hermenêutica Contemporânea* (Lisboa, ed. 70, 1992).
- CORETH, E., *Cuestiones Fundamentales de Hermenêutica* (trad. Barcelona, Herder, 1972).
- DIEMER, A., *Elementarkurs Philosophie Hermeneutik* (Düsseldorf-Wien, Econ Verlag, 1972).
- EBELING, G., «Hermeneutik» in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3 Bde, 1959, 242-262.
- FLØISTAD, G., «Understanding hermeneutics», in *Inquiry*, 16 (1973), n.º 4, 445-465.
- GADAMER, H.-G., «Hermeneutik», in J. RITTER (Hrsg) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 3 (Basel, Stuttgart 1974), 1061-1073.
- GREISCH, J., *L'Âge Herméneutique de la Raison* (Paris, Cerf, 1985).
- GRONDIN, *Du sens de la vie* (Québec, ed. Bellarmin, 2003).
- KERENYI, K., Origine e senso dell'ermeneutica», in E.CASTELLI, (ed) *Herméneutique et Tradition. Actes du Colloque International de Rome. Rome 10-16 Janvier 1963* (Paris, Vrin, 1963), 129-146.
- LAPOINTE, R., *Les Trois Dimensions de l'Herméneutique* (Paris, J. Gabalda et Cie, 1967).
- MARQUARD, O., «Frage nach der Frage auf die die Hermeneutik Antwort ist, «in *Philosophisches Jahrbuch*, 1981, 1-19.
- ORTIZ-OSÉS, A., *Antropologia Hermenêutica* (trad. Lisboa, Escher, 1989).
- PALMER, R. E., *Hermenêutica* (trad. Lisboa, ed. 70, 1986).

I — EXISTÊNCIA E HERMENÊUTICA

1. *As origens práctico-normativas da problemática hermenêutica*
2. *Mal-entendido e interpretação*
3. *A actualidade de questões suscitadas pelas principais correntes da hermenêutica pré-romântica*

- DIEMER, A. *Elementarkurs Philosophie Hermeneutik* (Düsseldorf-Wien, Econ Verlag 1972), 11-72.
- FUNKE, G. «Krise der Hermeneutik?», in *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*, XIII Jahrg. (1961), 1-24.

- GADAMER, H.-G., «Hermeneutik als praktische Philosophie», in ID, *Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt, Suhrkamp, 1976), 78-109.
- GADAMER, H.-G., «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *Rechtstheorie*, 9 (1978), 257-274.
- GADAMER, H.-G., BOEHM, G., *Seminar: Philosophische Hermeneutik* (Frankfurt, Suhrkamp, 1976).
- GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986⁵), 177-188, 312-346.
- GRONDIN, J., *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporain* (Paris, Vrin, 1993).
- GRONDIN, J., *L'Universalité de L'Herméneutique* (Paris, PUF, 1993).
- MARLÉ, S. J. R., «Le problème de l'herméneutique dans les plus récents courants de la théologie allemande», in E. CASTELLI, (ed.), *Herméneutique et Tradition. Actes du Colloque International de Rome. Rome 10-16 Janvier* (Paris, Vrin, 1963), 231-244.
- MATTEI, J. F., *La crise du sens*, Nantes (ed.) Cécile Default, 2006.
- PÖGGELER, O., *Hermeneutische Philosophie. Zehn Aufsätze* (München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1972).
- RICOEUR, P., «Préface à Bultmann», in ID, *Le Conflit des Interprétations* (Paris, Seuil, 1969), 373-392.

II — HERMENÊUTICA E CONHECIMENTO: A DIMENSÃO TEORÉTICA DA HERMENÊUTICA MODERNA

1. *A necessidade romântica de uma réplica à limitação kantiana do âmbito da experiência e conhecimento humanos*
2. *Fr. Schleiermacher e as condições hermenêuticas da experiência da alteridade*

- BERNER, C., F.D.E. Schleiermacher. *Herméneutique* (Paris, Cerf, 1987).
- FRANCK, M., (Hrsg) F.D.E. *Schleiermacher. Hermeneutik und Kritik. Mit einen Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers* (Frankfurt, Suhrkamp, 1977).

- GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 1 Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986⁵), 188-201.
- GADAMER, H.-G., «Kant et l'herméneutique philosophique», in ID, *L' Art de Comprendre. Écrits, II, Herméneutique et Champ de l'Expérience Humaine* (Paris, Aubier, 1991), 69-80.
- GADAMER, H.-G., «Kant und die Gottesfrage», in ID, *Gesammelte Werke. 4. Neuere Philosophie, II. Probleme-Gestalten* (Tübingen, Mohr, 1987), 349-360.
- GADAMER, H.-G., «Kants'Kritik der reinen Vernunft' nach 200 Jahren. 'Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus', in ID, *Gesammelte Werke. 4. Neuere Philosophie, II. Probleme-Gestalten* (Tübingen, Mohr, 1987) 336-348.
- GADAMER, H.-G., «Schleiermacher als Platoniker», in ID, *Kleine Schriften, III. Idee und Sprache*, (Tübingen, Mohr, 1987) 141-149.
- GADAMER, H.-G., «Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik», in ID, *Kleine Schriften, III. Idee und Sprache* (Tübingen, Mohr, 1972), 129-140.
- KIMMERLE, H., F. D. E. «Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher», in *Archives de Philosophie*, 32 (1969), 113-128.
- KIMMERLE, H., F. D. E. *Schleiermacher, Hermeneutik* (Heidelberg, Carl Winter, 1974²).
- MUSSNER, F., *Histoire de l'Herméneutique* (Paris, ed. Cerf 1972), 21-27.
- SCHLEIERMACHER, F. *Herméneutique*, (Trad., Genève Labor et Fides), 1987.
- VATTIMO, G., *Schleiermacher, Filosofo dell'Interpretazione* (Milano, Mursia e C^a, 1968).
- WARNKE, G., *Herméneutique, Tradition et Raison* (Trad., Bruxelles, de Boeck 1991), 25-32.

3. W. Dilthey e as condições hermenêuticas das ciências históricas

- BOEHM, R., «Erklären und Verstehen bei Dilthey», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 5 (1950/51), 410-417.
- DILTHEY, W., *Le Monde de L'Esprit*, I, II (Trad. Paris, Aubier-Montaigne), 1947.
- ERXLEBEN, W., «Um Wilhelm Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften», in *Kantstudien*, 42 (1942-43), 217-237.
- GADAMER, H.-G., «Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus», in ID, *Gesammelte Werke, 4. Neuere Philosophie II. Probleme-Gestalten* (Tübingen, Mohr, 1987), 406-424.

- GADAMER, H.-G., «Der Unvollendete und das Unvollendbare. Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey», in ID, *Gesammelte Werke*, 4. *Neuere Philosophie II. Probleme-Gestalten* (Tübingen, Mohr, 1987) 429-435.
- GADAMER, H.-G., «Wilhelm Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens», in ID, *Gesammelte Werke*, 4. *Neuere Philosophie II. Probleme-Gestalten* (Tübingen, Mohr, 1987), 436-447.
- GADAMER, H.-G., «Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag», in ID, *Gesammelte Werke*. 4 *Neuere Philosophie II. Probleme-Gestalten* (Tübingen, Mohr, 1987), 425-428.
- GADAMER, H.-G., «Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie», in ID, *Kleine Schriften I Philosophie. Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1967), 1-10.
- GADAMER, H.-G., «Das Problem des historischen Bewusstseins», in ID, *Kleine Schriften IV. Variationen* (Tübingen, Mohr, 1977), 142-147.
- GADAMER, H.-G., «Dilthey's Verstrickung in die Aporien des Historismus», in ID, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986⁵), 222-246.
- GADAMER, H.-G., «Portée et limites de l'oeuvre de Wilhelm Dilthey», in ID, *Le Problème de la Conscience Historique* (Paris-Louvain, Nauwelaerts-Vrin, 1963), 21-37.
- GENS, J.C., *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Arras, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
- KREMER-MARIETTI, A., *Dilthey et l'Anthropologie Historique* (Paris, Seghers, 1971).
- LANDGREBE, «Von geisteswissenschaftlichen Verstehen», in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 6 (1951/52), 3-16.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel Dilthey* (Madrid, Rev. de Occidente³, 1965).
- PEREIRA, M. B., «Compreensão e alteridade», *Separata da Revista Biblos*, Coimbra LII (1976), 69-98.
- RICOEUR, P., «Des herméneutiques régionales à l'herméneutique générale», in ID, *Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique II* (Paris, Seuil, 1986), 76-87.
- SCHNÄDELBACH, H., *La Filosofia de la Historia Después de Hegel* (Trad. Barcelona, Alfa, 1980).
- WARNKE, G., *Herméneutique, Tradition et Raison*, (Trad. Bruxelles, de Boeck, 1991), 32-54.

III — A DIMENSÃO ONTOLÓGICA DA HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA

1. M. Heidegger e a hermenêutica da facticidade

RUIZ DE AZÚA, J., *De Heidegger a Habermas. Hermenêutica y Fundamención Última en la Filosofía Contemporânea* (Trad. Barcelona, Herder, 1992).

BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger* (Paris, Minuit, 1974).

BIEMEL, W., *Le Concept de Monde chez Heidegger* (Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1950).

COHN, P. N., *Heidegger: Su Filosofía Atraves de la Nada* (trad. Madrid, Guadarrama, 1975).

CORVEZ, M., *La Philosophie de Heidegger* (Paris, PUF, 1961).

COUTURIER, F., *Monde et Être chez Heidegger* (Montréal, PUM, 1971).

DASTUR, F., *Heidegger et la Question du Temps* (Paris, PUF, 1990).

FRANCK, D., *Heidegger et le Problème de l'Espace* (Paris, Minuit, 1986).

GADAMER, H.-G., «M. Heidegger et la signification de son herméneutique de la facticité pour les sciences humaines», in ID, *Le Problème de la Conscience Historique* (Paris-Louvain, Nauwelaerts-Vrin, 1963).

GADAMER, H.-G., «Heideggers Entwurf einer hermeneutischen Phänomenologie», in ID, *Gesammelte Werke 1 Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986⁵) 258-276.

GADAMER H.-G., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk* (Tübingen, Mohr, 1983).

HAAR, M., (ed) *Heidegger. L'Herne* (Paris ed. de L'Herne, 1983).

HAAR, M., *Heidegger et l'Essence de l'Homme* (Grenoble, Millon, 1990).

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1975¹).

HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?* (Bonn, Cohen, 1929⁸).

HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, (Frankfurt, Klostermann, 1951²).

HEIDEGGER, M., *Holzwege*, (Frankfurt, Klostermann, 1951²).

HEIDEGGER, M., *Gelassenheit*, (Pfullingen, Neske, 1959).

HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, (Pfullingen, Neske, 1959).

HEIDEGGER, M., *Der Ursprung des Kunstwerks*, (Stuttgart, Reclam, 1987).

* Trad. francesa destas obras:

L'Être et le Temps (Paris, Gallimard, 1986).

- «Qu'est-ce que la métaphysique?», in, *ID, Questions, I* (Paris, Gallimard, 1968) 21-84.
- Kant et le Problème de la Métaphysique*, (Paris, Gallimard, 1953).
- Chemins qui ne Mènent Nulle Part*, (Paris, Gallimard, 1962).
- «Sérénité», in *ID Questions, III*, (Paris, Gallimard, 1966).
- Acheminement vers la Parole*, (Paris, Gallimard, 1976).
- MÜLLER, M., *Expérience et Histoire*, (Paris, Louvain, Nauwelaerts-Vrin, 1959).
- PASQUA, H., *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*, trad. Portuguesa, Lisboa, ed Piaget, 1997
- PEREIRA, M. B., «Filosofia e crise actual de sentido-1».
- Separata de Tradição e Crise -I* (Coimbra, Faculdade de Letras, 1986), 5-167.
- PEREIRA, M. B., «O lugar de *Ser e Tempo* na filosofia contemporânea da linguagem», *Separata da Revista Biblos*, Coimbra, LVI, (1980), 7-93.
- PEREIRA, M. B., «Tradição, crise no pensamento do jovem Heidegger», *Separata da Revista Biblos*, Coimbra, LXV, (1989), 293-375.
- PÖGGELER, O., «*La Pensée de M. Heidegger* (Trad. Paris, Aubier-Montaigne, 1967).
- RESWEBER, J. P., *Qu'est-ce qu'interpréter? Essais sur les Fondements de l'Herméneutique* (Paris, Cerf, 1988).
- RESWEBER, J. P., *La Pensée de M. Heidegger* (trad. Toulouse, Privat, 1971).
- RICOEUR, P., «De l'épistémologie à l'ontologie. M. Heidegger», in *ID, Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique*, II (Paris, Seuil, 1986), 88-95.
- RICOEUR, P., «Heidegger et la question du sujet» in *ID, Le Conflit des Interprétations* (Paris, Seuil, 1969), 222-232.
- RICOEUR, P., «Temporalité, historialité, intra-temporalité: Heidegger et le concept «vulgaire» de temps, in *ID, Temps et Récit*, III, Paris, Seuil, 1985), 90-144.
- TROTIGNON, P., *Heidegger*, (Paris, PUF, 1974.)
- VATTIMO, G., *Introduction à Heidegger* (Trad. Paris, Cerf, 1985).
- WARNKE, G., *Herméneutique, Tradition et Raison* (Trad. Bruxelles, de Boeck, 1991).

2. H.-G. Gadamer e as condições históricas e dialógicas da experiência humana do sentido

- BÖHLER, D., «Das dialogische Prinzip als hermeneutische Maxime», in *Man and World*, 1-2 (1978), 131-164.

- CASTELLI, E., «*Herméneutique de l'Herméneutique*» in E. CASTELLI (ed.) *Herméneutique et Tradition. Actes du Colloque International de Rome. Rome 10-16 Janvier, 1963* (Paris, Vrin, 1963) 1-5.
- CASTELLI, E., «Herméneutique et Tradition. Introduction», in E. CASTELLI (ed) *Herméneutique et Tradition. Actes du Colloque International de Rome. Rome 10-16 Janvier, 1963* (Paris, Vrin, 1963), XI-1.
- DUTT, C., (ed.) *En Conversación Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica — Estética — Filosofía Práctica* (Trad. Madrid, Tecnos, 1998).
- FAGONE, V. «Ermeneutica, tradizione e comunicazione» in E. CASTELI (ed), *Herméneutique et Tradition, Actes du Colloque International de Rome. Rome 10-16 Janvier, 1963* (Paris, Vrin, 1963), 393-419.
- FRUCHON, P., *L'Herménutique de Gadamer. Platonisme et Modernité* (Paris, éd. du Cerf, 1994).
- FRUCHON, P., «Compréhension et verité dans les sciences de l'esprit», in *Archives de Philosophie*, 29 (1966), 281-302.
- FRUCHON, P., «Études Critiques. Pour une Herméneutique philosophique», in *Revue de Métaphysique et Morale*, 4 (1977), 550-556.
- FRUCHON, P., Herméneutique langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer, in *Archives de Philosophie*, 36 (1973), 529-568; 37 (1974), 223-242; 353-375; 535-571.
- FRUCHON, P., «La Tradition herméneutique aujourd'hui: H.-G. Gadamer, P. Ricouer, G. Steiner», in *Revue de Science Philosophiques et Théologiques*, 61 (1977), 289-300.
- FRUCHON, P., «Ressources et limites d'une Herméneutique philosophique», in *Archives de Philosophie*, 30 (1967), 411-38.
- GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986⁵).
- * Tradução utilizada:
Verdad y Metodo. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica (Salamanca, Sígueme, 1977).
- GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 2. Ergänzungen. Register* (Tübingen, Mohr, 1986).
- * Tradução utilizada:
Verdad y Metodo II (Salamanca, Sígueme, 1992).

- GADAMER, H.-G., *Kleine Schriften, I. Philosophie. Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986).
- GADAMER, H.-G., *Kleine Schriften, II. Interpretationen* (Tübingen, Mohr, 1986¹).
- GADAMER, H.-G., *Kleine Schriften, III. Idee und Sprache. Platon, Husserl. Heidegger* (Tübingen, Mohr, 1972).
- GADAMER, H.-G., *Kleine Schriften, IV. Variationen* (Tübingen, Mohr, 1977).
- GADAMER, H.-G., *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel Symbol und Fest* (Stuttgart, Reclam, 1977).
- GADAMER, H.-G., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (Tübingen, Mohr, 1971).
- * Tradução utilizada:
- GADAMER, H.-G., *La Dialectica del Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos* (Trad. Madrid, ed. Cátedra, 1988).
- GADAMER, H.-G., *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze* (Frankfurt, Suhrkamp, 1984).
- * Tradução utilizada:
- GADAMER, H.-G., *Elogio de la Teoría. Discursos y Artículos* (Trad. Barcelona, ed. Península, 1993).
- GADAMER, H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze* (Frankfurt, Suhrkamp, 1976).
- GADAMER, H.-G., *Le Problème de la Conscience Historique* (Paris-Louvain, Nauwelaerts — Vrin, 1963).
- * Tradução utilizada:
- GADAMER, H.-G., *O problema da consciência histórica*, trad. Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas, 1998.
- GADAMER, H.-G., *L'Art de Comprendre. Écrits I. Herméneutique et Tradition Philosophique* (trad. Paris, Aubier, 1982).
- GADAMER, H.-G., *L'Art de Comprendre, Écrits II. Herméneutique et Champ de l'Expérience Humaine* (trad. Paris, Aubier, 1991).
- GREISCH, J., *Herméneutique et Grammatologie* (Paris ed. CNRS, 1977).
- GREISCH, J., «La sécularisation et l'attitude herméneutique», in E. CASTELLI, (ed), *Herméneutique de la Sécularisation. Actes du Colloque Organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome*. Rome 3-8 Janvier, 1976 (Paris, Aubier, 1976) 455-448.
- GRONDIN, J., *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer* (F. Academium Athenäum-Hain-Scriptor-Hanstein, 1982).

- GRONDIN, J., «La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en Herméneutique», in *Archives de Philosophie*, 44 (1981), 435-453.
- GRONDIN, J., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.
- * Tradução utilizada:
- GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, Trad., Barcelona, Herder, 2003
- JANKOWITZ, W.G., *Philosophie und Vorurteil, Untersuchungen zur Vorurteil-schäftigkeit von Philosophie als Propädeutik einer Philosophie des Vorurteils*, (Meinheim am Glan-Verlag Anton Hain, 1975).
- KIMMERLE, H., «Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik?», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 59 (1962), 114-130.
- KISIEL, T., «The happening of tradition: The hermeneutics of Gadamer and Heidegger», in *Man and World* 2, 3 1969, 358-385.
- MORATALLA, A. «Raíces fenomenológico-lingüísticas de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer» in *Estudios Filosóficos*, 40 (1991), 503-504.
- MORATALLA, A. *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- RESWEBER, J.P. *Qu'est-ce qu'interpréter? Essai sur les Fondements de l'Herméneutique* (Paris, Cerf, 1988).
- SILVA, L. P. F., *O Preconceito em Gadamer: Sentido de uma Reabilitação* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Junta Nacional de Investigação Científica, 1995).
- SILVA, L. P. F., «Historicidade, finitude e interpretação em H.-G. Gadamer», in *Finitude e Sentido. Igreja e Missão. Revista Missionária de Cultura e Actualidade*, 151-154, (1991), 34-55.
- SILVA, L. P. F., «Retórica e apropriação na hermenéutica de Gadamer» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 5, vol. 3 (1994), 93-119.
- SILVA, L. P. F., «Problemas da hermenéutica prática» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 8, vol. 4 (1995), 313-335.
- SILVA, L. P. F., «Filosofia, praxis e hermenéutica: a perspectiva de H.-G. Gadamer» in: *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 11, vol. 6 (1997), 63-84.
- TREBOLLE, J., «El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey, Heidegger, Gadamer», in *Augustinianum*, 13 (1973) 93-129.
- WAELEHENS, A. De, «Sur une Herméneutique de l'Herméneutique», in *Revue Philosophique de Louvain* 60 (1962) 573-591.

WARNKE, G., *Herméneutique, Tradition et Raison* (Trad. Bruxelles de Boeck-
-Wesmael, 1991).

3. P. Ricoeur e a natureza narrativa do universo hermenêutico

- ABEL, O., *Paul Ricoeur. La promesse et la règle* (Paris, ed. Michalon, 1996).
- BOURGEOIS, P. L., *Extension of Ricoeurs's Hermeneutic* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1975).
- BRES, J., «Le règne des herméneutiques ou un long détour...», in *Revue de la France et de l'Étranger*, 94 (1969), 425-249.
- DOSSE, F., *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie* (Paris, La Découverte, 1997)
- DOSSE, F., *Paul Ricoeur. Un philosophe dans son siècle* (Paris, Armand Colin, 2012).
- FIASSE, G., *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable* (Paris, Puf, 2008).
- GISEL, P., «Le Conflit des interprétations», in *Esprit* 11 (1970), 776-784.
- GISEL, P., «Paul Ricoeur ou le discours entre la parole et le langage», in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 26 (1976) 98-110.
- GREISCH, J., KEARNEY, R., (ed), *Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1^{er}-11 Août 1988* (Paris, Cerf 1991).
- HENRIQUES, F., (coord), *A Filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos* (Coimbra, Ariadne, 2006)
- LABBÉ, Y; «Existence, histoire, discours. L'Ontologie herméneutique», in *Nouvelle Revue Théologique*, 6, (1980) 801-834.
- MACEIRAS, M. «La antropologia hermenêutica de P. Ricoeur», in J. de SAHAGUN LUCAS (ed) *Antropologias des siglo XX* (Salamanca, Sígueme, 1983) 125-148.
- MADISON, G. B., *Sens et Existence. En Hommage à P. RICOEUR* (Paris, Seuil, 1975).
- MICHEL, J., *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain* (Paris, Cerf, 2006).
- MONGIN, O., *P. Ricoeur*, (Paris, Seuil, 1994).
- NKERAMIHIGO, T., *L'Homme et la Transcendance selon P. Ricoeur* (Paris, Lethiel-leux, 1984).
- OTT, H., «L'expression symbolique et la réalité de l'inexprimable», in E. Castelli (ed). *II Sacro. Studi e Ricerche. Archivio di Filosofia* (Padova, Cedam, 1974), 351-368.

- PORTOCARRERO, M. L., (ed.) *Mal, símbolo e justiça*, (Coimbra, Faculdade de Letras, 2001).
- PORTOCARRERO, M.L, *Horizontes da hermenêutica em P. Ricoeur* (Coimbra, Ariadne, 2005).
- PORTOCARRERO, M.L, *Conceitos fundamentais de Hermenêutica* in http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/conceitos_hermeneutica4
- PORTOCARRERO, M.L., UMBELINO, L., WIERCINSKI, A. (Eds.) *Hermeneutic rationality. La rationalité herméneutique*, Münster, Lit Verlag, 2012.
- RENAUD, M., «Fenomenologia e Hermenêutica. O projecto filosófico de P. Ricoeur, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLI (1985), 406-442.
- RICOEUR, P., «Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole», in X. Léon-Dufour, (Ed.), *Exégèse et Herméneutique. Parole de Dieu* (Paris, Seuil, 1971), 35-52.
- RICOEUR, P., *De l'Interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Seuil, 1965).
- RICOEUR, P., *Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique*, II. (Paris, Seuil, 1986).
 * Tradução utilizada:
- RICOEUR, P., *Do texto à ação. Ensaio de Hermenêutica, II*, (trad., Lisboa, Rés, s/d)
- RICOEUR, P., «Ésquisse de conclusion», in X. Léon-Dufour (ed.), *Exégèse et Herméneutique. Parole de Dieu* (Paris, Seuil, 1971), 285-295.
- RICOEUR, P., *La Métaphore Vive* (Paris, Seuil, 1975).
- RICOEUR, P., *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*, I (Paris, Seuil, 1969).
 * Tradução utilizada:
- RICOEUR, P., *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*, (trad., Lisboa, Rés, 1998).
- RICOEUR, P., *Le Mal. Un Défi à la Philosophie et à la Théologie* (Genève, Labor et Fides, 1896).
- RICOEUR, P., «Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté», in H. L. V. Breda, (ed.), *Problèmes Actuels de la Phénoménologie* (Paris, Desclée de Brouwer, 1952), 113-140.
- RICOEUR, P., *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal* (Paris, Aubier, 1960).
 * Tradução utilizada:

- RICOEUR, P., *A Simbólica do mal* (trad, Lisboa, ed. 70, 2013)
- RICOEUR, P., *Réflexion Faite. Autobiographie Intellectuelle* (Paris, Esprit, 1995).
- RICOEUR, P., *Soi-Même comme un Autre* (Paris, Seuil, 1990).
- * Tradução utilizada:
- RICOEUR, P., *Si mesmo como um outro*, (Trad., S.Paulo, Papyrus, 1991).
- RICOEUR, P., *Temps et Récit*, I, (Paris, Seuil, 1983).
- * Tradução utilizada:
- RICOEUR, P., *Tempo e narrativa 1. A intriga e a narrativa histórica*, (Trad., S. Paulo, Martins Fontes, 2010).
- RICOEUR, P., *Temps et Récit*, II. *La Configuration dans le Récit de Fiction* (Paris, Seuil, 1984).
- * Tradução utilizada:
- RICOEUR, P., *Tempo e narrativa 2. A configuração do tempo na narrativa de ficção*, (Trad., S. Paulo, Martins Fontes, 2010).
- RICOEUR, P., *Temps et Récit*, III. *Le Temps Raconté* (Paris, Seuil, 1985).
- * Tradução utilizada:
- RICOEUR, P., *Tempo e narrativa, 3. O tempo narrado* (Trad., S. Paulo, Martins Fontes, 2010).
- RICOEUR, P., *Teoria da Interpretação*, (trad. Lisboa, ed. 70, 1987).
- RICOEUR, P., «Événement et sens», in E. Castelli, (ed.), *Révélation et Histoire. Actes du Colloque Organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d' Études Philosophiques de Rome*. Rome, 5-11 Janvier, 1971 (Paris, Aubier, 1971), 15-34.
- SANCHO, CONILL J., *Ética hermenêutica. Crítica desde a facticidade* (Madrid, Tecnos, 2010).
- SOARES, M., *Tempo, mythos e praxis. O diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles* (Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2013).
- SILVA, L. P. F., *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur* (Coimbra, Minerva, 1992).
- SILVA, L. P. F., «Da 'fusão de horizontes' ao 'conflito de interpretações': a Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur», in *Revista Filosófica de Coimbra*, 1, (1992), 127-153.
- STEVENS, B., *L'Apprentissage des Signes. Lecture de P. Ricoeur* (Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers)

- TEIXEIRA, S. J., *Ipseidade e alteridade. Uma leitura de Paul Ricoeur*, Vol. I, II, (Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004).
- THOMASSET, A. *P. Ricoeur. Une Poétique de la morale* (Louvain, Presses Universitaires, 1996).
- TILLIETTE, X., «Réflexion et symbole: L'entreprise philosophique de P. Ricoeur, «in *Archives de Philosophie*, XXIV, (1961), 574-588.
- VANSINA, D. F., «Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur», in *Revue de Métaphysique et Morale*, 69, (1964), n.º 2, 179-208; n.º 3 305-321.
- AGIS VILLAVERDE, M., P. Ricoeur. *A força da razão compartilhada*, (Lisboa, Piaget 2004).
- AGIS VILLAVERDE, M., *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, (Salamanca Kadmos, 2011).

(Página deixada propositadamente em branco)

(Página deixada propositadamente em branco)

Maria Luísa Portocarrero F. Silva

é Professora Catedrática de Filosofia na Universidade de Coimbra.

Tem publicadas as seguintes obras:

O preconceito em H.- G-Gadamer: sentido de uma reabilitação, Lisboa, FCG /JNICT, 1995; *A hermenêutica do conflito em P. Ricoeur*, Coimbra, Minerva, 1992; *Mal, símbolo, justiça* (coord.), Coimbra, Faculdade de Letras, 2001; *Horizontes da Hermenêutica em P. Ricoeur*, Coimbra, Ariadne, 2005.

Publicou em co-autoria as seguintes obras:

A. LÓPEZ EIRE, MARIA DO CÉU FIALHO, MARIA LUÍSA PORTOCARRERO, *Poéticas. Diálogos com Aristóteles*, Coimbra, Minerva, 2007; MARIA LUISA PORTOCARRERO, LUIS UMBELINO, ANDRZEJ WIERCINSKI (Eds), *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique* [International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, volume 3], Münster, Lit Verlag, 2012

É autora de vários artigos na áreas da Hermenêutica Filosófica, da Ética e da Bioética em atas de congressos nacionais e internacionais e revistas da especialidade.



SÉRIE ENSINO
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
2015

