

TESTEMUNHO E INTERPRETAÇÃO NA FILOSOFIA DE P. RICOEUR

TESTIMONY AND INTERPRETATION IN THE PHILOSOPHY OF P. RICOEUR

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO¹

Abstract: This article aims to understand the reasons for the hermeneutics of testimony in P. Ricoeur. We try to show how this category, of an eminently ethical nature, is important in a reflection on the existence that does not start from the pure spontaneity of the *cogito*, but from the need for a mediate reflection on the human condition, that is, on its actions, decisions and ways of being in the world. There is no understanding for the philosopher that the subject may have of himself that is not mediated by signs, symbols and texts. Hence the ethical value of a hermeneutic recovery of the testimony, history, and treasure of the great symbols of the various cultures that have influenced us. It is the dialectic of the personal attestation of capacities in the exercise of witness and the hermeneutic and even metaphorical dimension of it that preserve the historical and ethical scope of memory. She keeps also openness to what has historically been left to be done and remains open at the level of the desirable ethical absolute.

Keywords: Testimony; Attestation; Ethical tension; Dialogue; Interpretation.

Resumo: Procura-se compreender com este artigo os motivos da hermenêutica do testemunho em P. Ricoeur. Tentamos mostrar como esta categoria, de cariz eminentemente ético, é importante numa reflexão sobre o existir que não parte já da pura espontaneidade do *cogito*, mas da necessidade de uma reflexão mediata sobre a condição humana, isto é, sobre as suas ações, decisões e modos

Résumé: Cet article vise à comprendre les raisons de l'herméneutique du témoignage de P. Ricœur. Nous essayons de montrer comment cette catégorie, de nature éminemment éthique, est importante dans une réflexion sur l'existence qui ne part pas de la pure spontanéité du *cogito*. Elle a pour point de départ la nécessité d'une réflexion médiatisée sur la condition humaine,

¹ Professora Catedrática. Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Membro da Unidade I&D Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Email: mlp600@gmail.com ORCID: 0000-0002-1288-9535

de estar-no-mundo. Não há para o filósofo qualquer compreensão que o sujeito possa ter de si mesmo que não esteja mediada por signos, símbolos e textos. Daqui o valor ético de uma recuperação hermenêutica do testemunho, da história e do tesouro dos grandes símbolos das várias culturas que nos influenciaram. É a dialética da atestação pessoal de capacidades, no exercício do testemunho, e a dimensão hermenêutica e mesmo metafórica deste que preservam o âmbito histórico e ético da memória e da abertura ao que historicamente ficou por realizar e permanece em aberto, ao nível do absoluto ético desejável.

Palavras-chave: Testemunho; Atestação; Tensão Ética; Diálogo; Interpretação.

c'est-à-dire sur ses actions, décisions et façons d'être dans le monde. Le philosophe n'accepte pas que le sujet puisse avoir de lui-même une compréhension qui ne soit pas médiatisé par des signes, des symboles et des textes, qui témoignent de ses capacités. D'où la valeur éthique d'une récupération herméneutique du témoignage, de l'histoire et du trésor des grands symboles des différentes cultures qui nous ont influencés. C'est la dialectique de l'attestation personnelle de capacités, dans l'exercice du témoignage et sa dimension herméneutique et même métaphorique qui préservent la portée historique et éthique de la mémoire. Elles assurent encore l'ouverture à ce qui a été historiquement non réalisé et reste ouvert au niveau de l'absolu éthique souhaitable.

Mots-clés: Témoignage; Attestation; Tension Éthique; Dialogue; Interprétation.

1. Dimensões antropológico-éticas do testemunho

Três são as grandes influências, que marcam o pensamento filosófico de P. Ricoeur, de acordo com um dos seus intérpretes: em primeiro lugar, o impacto da filosofia reflexiva francesa, representada nomeadamente pela ascendência de Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier e Nabert e por toda a tradição pós-cartesiana e pós-kantina do sujeito; em segundo lugar, o efeito da fenomenologia husserliana; em terceiro, o significado das filosofias hermenêuticas de M. Heidegger e H.- G. Gadamer². É com estas últimas que o filósofo se identifica na sua crítica da tese moderna da fundamentação de si por si do sujeito soberano, dotado de uma consciência clarividente e sem falhas. Não é tanto o *cogito* que Ricoeur recusa, mas fundamentalmente o seu caráter de dado imediato e de fundamento último do sentido; neste contexto, o filósofo fala de um cogito *quebrado* e de uma hermenêutica do ente que se faz um si mesmo, dizendo que enquanto o eu do *ego cogitans* é inalienável

² Claude Romano, « Identité et ipséité : l'apport de P. Ricœur et ses prolongements », in https://www.academia.edu/15772174/Identit%C3%A9_et_ips%C3%A9it%C3%A9_lapport_de_Paul_Ric%C5%93ur_et_ses_prolongements, acessado em março 2019.

e exclui o outro, o si mesmo “está implicado a título de reflexo nas operações cuja análise precede o retorno sobre si mesmo”. Quer isto dizer que agora a reflexão já não é a posição imediata de si, surgida a partir de um mecanismo de dúvida, mas um processo histórico, longamente mediado por signos, expressões simbólicas e outros testemunhos das capacidades pessoais de todo o si mesmo. “A reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, por meio das obras que testemunham este esforço e desejo”³.

Foram, na linha desta longa apropriação do si, vários os caminhos e avizinhamentos do filósofo ao problema da pessoa. Se podemos dizer que é nos últimos textos, a partir de *Soi- même comme un autre*⁴, que a questão se coloca explicitamente, pensamos que a antropologia do homem concreto, simultaneamente falível e capaz, pensado a partir da interação e dos seus testemunhos, é o grande fio condutor do seu pensamento, desde as primeiras obras. Acreditamos que existe um núcleo central – a pessoa, a ação e os seus testemunhos – a ligar as múltiplas obras do filósofo P. Ricoeur que são encaradas a maior parte das vezes, como heterogéneas. Claro que o percurso do seu pensamento, repartido por várias temáticas e dividido por três grandes fases (o momento linguístico de abordagem da praxis, o momento hermenêutico de compreensão e alargamento da experiência relacional do sentido, o momento aplicado de responsabilização e de reconhecimento), pode levar-nos a pensar que são muitos e variados os temas abordados pela sua filosofia e que não há uma unidade na sua obra. Não partilhamos desta opinião; pensamos sinceramente que a multiplicidade dos temas abordados, nomeadamente, o diálogo com as ciências da linguagem, com a Psicanálise, o debate sobre o símbolo, o texto, a metáfora, a narrativa histórica e de ficção, se explicam a partir da tese do filósofo, segundo a qual a compreensão que o homem concreto tem de si excede toda a intuição imediata e nunca se pode totalizar. Ela exige antes a mediação das ações, das obras e instituições nas quais ele dá testemunho das suas reais capacidades. A aproximação ricoeuriana ao homem concreto centra-se numa tripla interpretação: a da ação, a do seu autor e a dos textos e histórias inspiradores do agir.

Ricoeur, não podemos esquecê-lo, situa-se filosoficamente, depois da grande influência de Husserl, no contexto da Fenomenologia hermenêutica, na linha de Heidegger e Gadamer, mas nunca quis cortar com a herança reflexiva da filosofia, iniciada por Descartes, cujo *cogito* exaltado rejeita claramente, indicando na sua *Autobiografia intelectual* a razão desta recusa:

³ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), 21.

⁴ Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990)

Creio hoje que devo ao meu primeiro mestre em filosofia a resistência que contrapus à pretensão de acesso imediato, à adequação e ao caráter apodítico do *cogito* cartesiano e do 'Eu penso' kantiano, quando a sequência dos meus estudos universitários me conduziu ao movimento dos herdeiros franceses destes dois fundadores do pensamento moderno⁵.

O filósofo refere-se neste texto a Roland Dalbiez, seu professor, e acrescenta num outro escrito que, nesta tradição reflexiva que o marcou, foi profundamente influenciado por J. Nabert⁶, para quem a reflexão correspondia ao desejo de ser da pessoa e não a uma intuição clara de si. Lembremos que com Nabert a consciência teve, em primeiro lugar, um eco moral, surgiu como uma preocupação com o injustificável, isto é, com a radicalidade do mal, do sofrimento e da violência⁷. Perante o injustificável, não posso manter a falsa oposição entre a consciência boa e má. Não posso culpar-me a mim mesmo nem ter segurança na minha natureza. A experiência avassaladora da minha impotência diante do injustificável põe-me no caminho de uma hermenêutica do testemunho⁸. Esta encontra a sua raiz na ideia nabertiana da pessoa como afirmação originária por meio da qual o *self* atesta e testemunha o seu desejo de ser. Como nos diz J. Hall, se a afirmação originária abre para uma hermenêutica do testemunho, é porque a reflexão não é capaz de fazer coincidir aquilo que percebe e o que originariamente afirma como dotado de valor último⁹. O testemunho é a ação na qual se atesta, na dimensão exterior, o homem interior, a sua convicção e a sua fé.

Para Nabert, diz-nos Ricoeur,

o pensamento é impelido para diante mediante a diferença íntima que trabalha esta experiência inicial; toda a energia da reflexão deriva desta divergência potencial entre a aspiração do seu desejo de ser e a provação das resistências que esta expansão encontrou ou dos deslizos que culpavam o eu¹⁰.

Agora a reflexão “não procura o ponto de partida radical; ele já começou, mas segundo o modo do sentimento”. O que quer dizer que tudo já foi

⁵ Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), 12-13.

⁶ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 25.

⁷ J. Hall, *Paul Ricœur and the Poetic Imperative: The Creative Tension of Love and Justice* (New York Sunny Press, 2012), 123.

⁸ Hall, *Paul Ricœur and the Poetic Imperative*, 124.

⁹ Hall, *Paul Ricœur and the Poetic Imperative*, 124.

¹⁰ Paul Ricœur, «Préface à *Éléments pour une éthique*» (1962), in Paul Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris, Seuil, 1989), 225.

experienciado, mas deve ser recuperado em clareza e rigor¹¹. A meditação sobre o agir, feita por Nabert, é segundo Ricoeur irreduzível uma crítica do conhecimento. Neste sentido ela situa-se claramente na linha de Maine de Biran e aplica a reflexão ao movimento pelo qual procuramos apropriar-nos da afirmação originária que nos constitui e da qual estamos separados; com isto descobre-se um sentido de ética que é mais próximo de Spinoza do que de Kant.¹²

Inspirando-se no legado reflexivo de Pascal, Espinoza e sobretudo de Nabert e sua distinção entre reflexão e crítica e assumindo o método reflexivo deste último, que procura compreender a relação entre o ato e as significações em que este se objetiva, Ricoeur afirma que para pensar um novo *cogito* é preciso ultrapassar o imediatismo cartesiano. Ou seja, é necessário iniciar uma via longa de recuperação hermenêutica dos testemunhos e sinais pelos quais o eu atesta as suas capacidades e se compreende a si mesmo no mundo. O *cogito* não se possui logo desde o seu início, é apenas um primeiro passo que apenas pode ser confirmado pelo desvio de um deciframento dos documentos da sua vida.

A reflexão é uma intuição cega quando não é mediatizada por aquilo que Dilthey apelidava as expressões nas quais a vida se objetiva. Usando ainda uma outra linguagem, a de Jean Nabert, a reflexão só pode ser crítica na sua aplicação às obras e atos que são os signos do seu ato de existir¹³.

Inverte-se o ponto de partida reflexivo tradicional, dado que o *cogito* é um lugar vazio enquanto não se recuperar por meio dos testemunhos da sua singularidade. O que significa que o ato filosófico da modernidade, que procurou recomeçar tudo a partir de um grau zero, perante a crise inaugurada pelo nominalismo, é agora mediado por um longo rodeio. Este desvio é ainda o resultado do efeito cultural das filosofias da suspeita sobre a consciência, as de Nietzsche, Freud e Marx, e do legado da hermenêutica de Heidegger e Gadamer. Um caminho novo que exige a memória, a linguagem e a história como espaço de experiência de testemunhos, de capacidades e de uma atestação renovada das mesmas. *Atestação e testemunho* são então as duas categorias nucleares da hermenêutica ricoeuriana, do si mesmo, que se baseia numa “filosofia para a qual a questão do absoluto é uma questão com sentido”¹⁴ na vida humana. Não se trata, para o filósofo de retomar conceitos

¹¹ Ricoeur, «Préface à *Éléments pour une éthique*», 225

¹² Ricoeur, «Préface à *Éléments pour une éthique*», 228-229.

¹³ *Le conflit des interprétations*, 219.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Fe y Filosofía: problemas del lenguaje religioso* Tr. esp. (Buenos Aires: Prometeo, Libros, 2008), 109.

da metafísica ou da religião tradicional pois, como ele refere, a narrativa que é o testemunho, por excelência,

aplica-se a palavras, a ações, a obras, a vidas que, enquanto tais, testemunham no cerne da experiência e da história uma intenção, uma inspiração, uma ideia que vai para além da experiência e da história¹⁵.

Se o testemunho deve ser um problema filosófico de natureza antropológica e não apenas jurídico e histórico, diz-nos o filósofo, é na medida em que esta palavra não designa apenas a narrativa de um testemunho que relata o que viu. Ela aponta também para palavras, obras, ações e vidas que “atestam, enquanto tais, no cerne da experiência e da história, uma intenção e uma inspiração que ultrapassam a experiência e a história”¹⁶. Elas indicam sobretudo um caminho ético a percorrer. Na filosofia da pessoa de Ricoeur exprime-se mediante o testemunho, uma meditação que procura unir uma experiência ética pessoal de atestação de si a uma ideia de absoluto. O homem é, de facto, o único animal capaz deste tipo de experiência. O seu testemunho sempre singular dá corpo e realidade a ideais, a maneiras de ser que, por exemplo, o símbolo (e não o primado do conceito) desenha para nós enquanto indicador dos nossos possíveis mais próprios¹⁷. A força do testemunho não deriva apenas de uma vontade que se atesta e acredita, mas da sua capacidade e interpelar a consciência humana e acordá-la para um desejo absoluto de justificação¹⁸.

Na verdade, o testemunho implica três momentos essenciais: a) em primeiro lugar uma ligação da testemunha àquilo que testemunha e que lhe é exterior, excedendo-o; b) em segundo lugar, a relação interior da testemunha ao seu testemunho; c) em terceiro lugar, a receção do testemunho pelas suas testemunhas¹⁹. O testemunho fala e age por si próprio, implica a íntima ligação entre a recetividade e a espontaneidade de todo o sujeito. Uma filosofia da pura espontaneidade não se interessa por testemunhos, pois este atesta em si algo mais do que ele próprio; ele religa na linguagem da testemunha e na sua vida o destino da verdade ética com o seu próprio destino²⁰. Mas ele implica também uma dimensão comunitária, uma vez que são convocadas ao longo da sua duração, as tradições e instituições que permitem ou não manter a continuidade da sua receção²¹.

¹⁵ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 109.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Lectures, 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994), 107.

¹⁷ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 111.

¹⁸ Y. Labbé, «Dialogue, attention et témoignage», in *Revue des sciences religieuses*, 82/ 2 (2008), 263.

¹⁹ J. Ph. Pierron, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage* (Paris, Cerf: 2006), 18.

²⁰ Pierron, *Le passage de témoin*, 23.

²¹ Pierron, *Le passage de témoin*, 24.

Além disso, é bom não esquecer que todo o testemunho “reúne em si mesmo a atestação e a contestação”, apelando por isso à pluralidade e à discussão²². Ele põe, de facto, em jogo a dialética dialógica da convicção e da argumentação, é um anúncio que dá origem a caminhos de discussão, de controvérsia e de pluralidade. Ele quer justificar e “provar o aspeto bem-fundado de uma afirmação que pretende atingir o sentido para lá do facto”²³.

O mistério do testemunho reside no problema de ele expressar um momento singular da história que poder vir a ter um carácter absoluto, do ponto de vista ético. Nele se forma uma relação particular entre experiência ética, linguagem e história. Com efeito, a prática ética, sociolinguística do testemunho aparece, ao longo do tempo, em muitos e variados contextos, históricos, geográficos e culturais, mas a reflexão sobre o testemunho é, como nos diz C. Dornier, feita sobretudo em relação ao período contemporâneo e às grandes catástrofes do séc. XX²⁴. Já na cultura europeia, a relevância do testemunho residiu no lugar que ele teve na constituição hermenêutica do saber histórico, na hermenêutica teológica e bíblica e no âmbito dos procedimentos judiciais²⁵. Mas no século XVII, iluminista e racionalista, o tema do testemunho foi desacreditado, com a crítica à tradição e à antiguidade das opiniões: o testemunho era duvidoso porque os seus conteúdos estavam em desacordo com as leis da natureza e porque tinham origem na experiência e na opinião sensível que era fonte de confusão²⁶. O século das luzes pôs a tônica, no que respeita ao valor epistemológico do testemunho, na questão do crédito dado às opiniões do outro, mediadas pela linguagem²⁷, que pode ser uma das origens dos nossos preconceitos. No entanto, C. Dornier mostra-nos que já J. Bentham reabilita, nesta época no seu *Tratado sobre as provas judiciárias* a transmissão verbal da verdade. Assim, ao contrário dos esforços do seu tempo para desacreditar o testemunho, Bentham

parte do seu valor de prova e interroga-se sobre a atração exercida pela palavra do testemunho, sobre o crédito que lhe é dado de modo espontâneo e ao mesmo tempo coloca a confiança na base da sociedade, tal como Reid sublinhava que a confiança é necessária ao ser humano nos primeiros anos de vida. Foi possível sublinhar como as aproximações de Reid e de Bentham vão abrir a via às ‘sociologias da confiança’ e à étnico-metodologia contemporâneas”²⁸.

²² J. Labbé, «Dialogue, attention et témoignage», in *Revue des Sciences Religieuses*, 82, 2 (2008), 262.

²³ Ricoeur, *Lectures*, 3, 111.

²⁴ Carole Dornier, «Le témoignage et sa critique au 18e siècle», in *Dix-huitième siècle*, n° 39 (2007)/1, 4.

²⁵ Dornier, «Le témoignage et sa critique», 5.

²⁶ Dornier, «Le témoignage et sa critique», 7.

²⁷ Dornier, «Le témoignage et sa critique», 10.

²⁸ Dornier, « Le témoignage et sa critique », 9-10.

Mas os debates filosóficos da altura, sobre a validade epistemológica do testemunho, tiveram o seu impacto na historiografia no contexto geral de uma crítica da problemática dos milagres. A necessidade do testemunho, tinha sido nesta disciplina uma prática fiável e corrente para falar do que aconteceu (mas já não é), desde o grande precursor da história científica, Tucídides, autor da *Guerra do Peleponeso*²⁹. No entanto, a história constituída como ciência, a partir do séc. XIX, emancipada da esfera da filologia, da erudição e dos estudos antiquários, quis ser uma investigação científica e objetiva das traças do passado. Neste contexto, em que o que mais interessa é a certeza e a cientificidade, o testemunho passará a ser um material a tratar para eventualmente vir a constituir a prova; no entanto, ele pode vir a ser completamente destituído. Também no âmbito do direito civil, sublinha C. Dornier, passa a valorizar-se o testemunho escrito contra o primado da oralidade que foi durante muito tempo uma forma de firmar a verdade: “Os filósofos das Luzes sublinham esta valorização do escrito que, se pensava, poder evitar as manipulações interpretativas da palavra viva”³⁰.

É, pois, uma característica das Luzes esta atitude crítica e desconfiada relativamente ao modo de conhecimento do testemunho: uma confiança no outro e na transmissão do saber pode levar à menoridade e ao preconceito por sujeição. Mas como já vimos, com Carole Dornier, apesar deste clima de desconfiança, Th. Reid e J. Bentham opõem ao ceticismo dominante da época o senso comum e a confiança como fundamento necessário à sobrevivência da sociedade.

No séc. XX, a Hermenêutica de Gadamer, com a sua tese segundo a qual há verdade para além do método e com toda a sua contestação dos pressupostos das Luzes, vai reabilitar o papel fundamental da transmissão, constitutiva da nossa pertença originária à tradição e falar do importante efeito histórico do histórico. Este traduz-se na recetividade fundamental da condição humana e na importância dos preconceitos, próprios de toda a compreensão e testemunhos da sua finitude e da conjuntura recetiva e dialógica da sua abertura ao outro. A confiança no diálogo, no deixar-se questionar, no poder aprender a não ter sempre razão, impõe-se como modo hermenêutico de compreensão que, sabendo-se mais conjectura do que certeza, não perde a crítica, mas renuncia, de uma vez por todas ao modelo de objetividade da ciência.

Em Ricoeur é, como vimos a influência de J. Nabert e sua obra póstuma, *Le désir de Dieu*, que é adotada numa primeira conceção de testemunho, como uma ligação entre a interioridade da afirmação originária, própria de todo o ser humano e a exterioridade e finitude dos atos que testemunham o valor absoluto de ideais. Isto significa que o testemunho realiza uma

²⁹ Dornier, « Le témoignage et sa critique », 11-12.

³⁰ Dornier, « Le témoignage et sa critique », 13.

configuração única e inultrapassável da moralidade na história; ele assinala o advento da axiologia, a expressão da normatividade e da exigência ética³¹; mais ainda, «ao dar vida à ideia de absoluto, o testemunho assegura-nos que podemos viver a partir deste valor»³². O testemunho, como empreendimento de cariz dialógico e ético, excede o testemunho como género literário, ou fenómeno histórico, mas ele não é nada sem a linguagem, sem a sua historicidade e pluralidade. Com o testemunho, a linguagem inscreve-se desde logo num viver ético pessoal e singular, para o qual “a vida moral repousa na dialética do absoluto desejável e do ótimo realizável”³³.

Nesta caracterização do testemunho não podemos esquecer que existe uma diferença essencial na filosofia ricoeuriana entre testemunho, símbolo e narrativa, dado que no símbolo, nomeadamente nos símbolos do mal, o sentido parece ser mais importante do que a própria historicidade³⁴. O testemunho, ao contrário, investe de carácter absoluto um momento singular (a indignidade vivida, o atentado aos direitos humanos, o carácter injustificável do mal) e confere-lhe uma sanção de realidade e de universalidade, isto é, ele surge como uma posição mediadora entre uma comprovação realizada por alguém e um crédito dado por outro à fé no anúncio do primeiro, sempre de natureza narrativa³⁵. Não esqueçamos que o testemunho é normalmente invocado quando é necessário apoiar um juízo, que vai para além do simples registo dos factos³⁶ e que coloca em jogo o papel da memória e da crença que suporta na nossa relação com o mundo.

A palavra testemunho e o fenómeno que ele representa surgem habitualmente no âmbito judicial, lembra Ricoeur, e neste enquadramento ele é “uma das provas que a acusação ou a defesa adiantam para influenciar a sentença do juiz”³⁷. Testemunhar é *atestar que*, por meio de um ritual especial de juramento e, neste contexto judicial, só se testemunha quando há uma contenda entre partes: “assim o testemunho surge sempre como prova, a favor ou contra”³⁸; é uma forma de prova que vem inscrever-se entre o diferendo e a decisão da justiça³⁹.

³¹ J. P. Pierron, «De la fondation à l’attestation en morale, P. Ricoeur et l’éthique du témoignage», in *Recherches de science religieuse*, T. 91, (2003)/3, 446.

³² Pierron, «De la fondation», 446.

³³ Paul Ricoeur, *Plaidoyer pour l’utopie ecclésiale* (Paris: Labor et Fides, 2016), 46-47.

³⁴ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 111.

³⁵ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 112.

³⁶ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 113.

³⁷ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 113.

³⁸ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 113-114.

³⁹ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 115.

O testemunho é em si mesmo uma prova porque emana de um sobrevivente ou de uma testemunha direta que dá voz a quem não a teve. Ele não relata apenas factos, mas factos e valores, como só uma voz singular é capaz de o fazer, revelando a concretização de uma solidariedade e empatia⁴⁰. No entanto, é claro que é a exterioridade do testemunho (a narrativa) que constitui o material singular da hermenêutica e, creio mesmo que podemos dizer, o das humanidades. No entanto, quando a tónica se desloca do testemunho, prova exterior, para aquele que testemunha e que por exemplo dá um falso testemunho, apercebemo-nos claramente da dimensão ética e não apenas linguística do testemunho, isto é, da atestação que lhe subjaz. O falso testemunho, como nos lembra Ricoeur,

nunca se reduz a um erro no relato das coisas vistas; o falso testemunho é uma mentira situada no coração daquele que testemunha. Esta intenção perversa é tão funesta para o exercício da justiça e para toda a ordem do discurso que todos os códigos da moralidade a colocam no cimo da pirâmide dos vícios⁴¹.

Podemos afirmar, de um modo claro, que só a atestação singular permite perceber a distinção entre um testemunho fiel e um falso, na medida em que o testemunho fiel «sela o seu vínculo à causa que defende por meio de uma pronúncia pública da sua convicção», isto é, mediante uma implicação «que pode ir até ao sacrifício da própria vida»⁴². Ricoeur recorda aqui o caso do mártir, lembrando que um homem converte-se em mártir porque antes disso é testemunha. Neste caso,

o testemunho é a própria ação enquanto ela atesta o homem interior, a sua convicção, a sua fé na exterioridade (...). Do testemunho, entendido como uma narração sobre os factos, passa-se por meio de transições ordenadas à atestação pela ação e pela morte. O compromisso próprio do testemunho é o ponto fixo em volta do qual gira todo o alcance do seu significado. É este contrato que constitui a diferença entre o falso testemunho e o testemunho fiel⁴³.

Neste aspeto, o testemunho aproxima-se da promessa e da sua manutenção; ele é *ethos*, *pathos* e ainda impressão referencial: nele misturam-se completamente a veracidade relativa aos factos e a implicação ética na

⁴⁰ Phi. Mesnard et F. Rastier, «Sur la poéticité du témoignage et les techniques de la littérature de l'extermination. Deux dialogues entre Philippe Mesnard et François Rastier», in http://www.revue-texto.net/Dialogues/FR_Mesnard.pdf, acessado em 4 de março de 2019.

⁴¹ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 117.

⁴² Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 117.

⁴³ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 118.

transmissão da tensão inerente aos valores. É a atestação pessoal que permite compreender o significado do acontecimento e o que faz com que lhe seja dado um valor. Isto quer dizer que a passagem do testemunho à atestação exige a via longa da hermenêutica, nomeadamente a sua vertente linguageira e ética, isto é, a crítica à via curta de Heidegger e o papel central da noção de mimese narrativa (definida como aumento icónico por meio da imaginação) na mediação da ação, como estrutura central do tempo vivido. Com efeito, a atestação é um compromisso ético, uma categoria ética e antropológica que procura sublinhar que o homem não se reduz ao empírico nem a uma consciência plenamente clarividente, é um movimento de afirmação de si no tempo singular e a sua verdade é implicada no tempo histórico da sua narração testemunhal.

2. Testemunho e atestação de capacidades.

Esta noção de atestação, essencial ao fenómeno do testemunho, é introduzida por Ricoeur na obra *Soi-même comme un autre*, depois do percurso da via longa da reapropriação das capacidades do novo *cogito*, o homem frágil, agente e sofredor. Trata-se, fundamentalmente, neste livro, de saber como é que posso afinal reconhecer as possibilidades que me são próprias e me transformam num *quem* e que a interpretação dos vários testemunhos da humanidade já explicitou como os meus possíveis. É justamente para indicar este modo pessoal de apropriação e reconhecimento, que não se reduz a uma intuição imediata nem a um conhecimento meramente teórico que Ricoeur usa o termo atestação. Esta palavra indica a volta a si por meio da via longa de uma hermenêutica dos sinais, textos, ações que testemunham capacidades; este retorno atesta-se, mas não se verifica. A atestação expressa assim o que a pessoa possui no seu modo de ser capaz, isto é, uma faculdade de passar, por meio da vontade, da possibilidade do projeto à efetividade da ação. Não há atestação que não seja exercício de si, enquanto atitude, iniciativa, compromisso; ela expressa, pois, a unidade da existência interior e da ação. Isto é, o movimento de afirmação de si que constitui a experiência de si da pessoa, enquanto único ser que sabe que a sua natureza mais própria reside no facto de se exercitar, isto é, de ser capaz de falar, de agir de contar a história da sua vida, de prometer e de ser imputável. A atestação, enquanto confiança no exercício de agir, descentra o sujeito na medida em que exige a mediação da interpretação de todos os seus testemunhos. Ela lê-se justamente nos vestígios daquele que sabe manter-se em si mesmo disponível ou fiel a si próprio, apesar de todas as suas mudanças interiores e exteriores.

Em suma, a atestação é uma certeza prática e não teórica que, em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur eleva a conceito nuclear da investigação

sobre a identidade e que define como «a segurança de ser si mesmo agente e sofredor» ou por outras palavras, como a capacidade de prometer e de cumprir as suas promessas, possibilidade que, no entanto, pode sempre falhar. Esta segurança que dá testemunho de si e é interpretada pelos outros é o grande e único recurso contra a suspeita; ela representa o facto de alguém se considerar e colocar-se a si mesmo como a garantia dos seus próprios compromissos e de por esse facto se tornar digno de confiança para outrem. Nesta medida quem testemunha, atesta-se.

Se Ricoeur, como já vimos, não partilha do *cogito exaltado* da modernidade, tão pouco aceita o *cogito* humilhado de Nietzsche e da pós-modernidade. É neste sentido que o movimento da atestação é central, porque retoma a questão do sentido de um ente que se faz um *quem*, no exercício e figuração das suas capacidades, evitando que tudo se reduza ao naturalismo do quê e do porquê. A atestação de um si mesmo, que é sempre recebida por ele a partir da imagem que lhe revela o outro, é assim uma nova segurança, a de poder ser si mesmo. O eu atesta-se contra a suspeita, numa atitude de confiança, de memória, de dívida e de fidelidade. Surge então a *ipseidade*, enquanto um modo dinâmico e histórico de ser, uma das formas da nossa identidade, aquela que consiste na implicação de manter as suas promessas.

A atestação define, em nossa opinião, o tipo de certeza a que a hermenêutica pode pretender, não apenas por relação à exaltação epistémica do *cogito*, a partir de Descartes, mas ainda no que se refere à sua humilhação em Nietzsche e nos seus sucessores. A atestação, diz-nos ainda Ricoeur, opõe-se antes de mais à noção de *epistèmè*, de ciência tomada no sentido de saber último e fundador de si. A atestação apresenta-se de facto, em primeiro lugar como uma atitude reveladora de uma crença. Mas não se trata de uma crença meramente dóxica no sentido em que a *doxa*, a crença tem um estatuto inferior ao da *epistèmè*.

Enquanto a crença dóxica se inscreve na gramática do 'eu creio que, a atestação releva do 'eu creio em'. Assim ela aproxima-se do testemunho (...), na medida em que é na palavra do testemunho que acreditamos (...)⁴⁴.

Categoria central de uma antropologia militante e não teorética, a atestação deixa testemunhos que nos revelam capacidades que a história e a interpretação procuram figurar de novo, em ordem a abrir horizontes à Humanidade.

⁴⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 33.

3. A herança e a reformulação do conceito heideggeriano de atestação: testemunho, memória e recepção

Ricoeur retoma este conceito de atestação de Heidegger, mas dissocia claramente da ideia de antecipação da morte, o que na opinião de um dos seus comentadores, Y. Sugimura, não significa de modo algum uma fuga ao problema da morte. Com efeito, lembremos, que a ideia de atestação em Heidegger “faz coincidir a autenticidade do *Dasein* com a sua integridade (*Ganzheit*)”⁴⁵. Em Ricoeur, que chega a falar de uma atestação quebrada, em si mesma, esta não quer ignorar a memória e a história, esquecionando que o filósofo francês considera que Heidegger cometeu na sua conceção apressada da temporalidade mais originária. Em Heidegger, é

de mim a mim mesmo que me transmito e que me recebo como uma herança de possibilidades. Nisto consiste o *destino*. Se com efeito, colocamos os nossos projetos à luz do ser para a morte, então tudo o que é fortuito cai: fica apenas este lote, esta parte que nós somos na indigência da mortalidade (...). Será, no entanto, verdade a ideia de que uma herança se transmite de si para si mesmo? Não será ela sempre recebida a partir de um outro? Mas o ser para a morte exclui segundo me parece tudo o que é transferível de um ao outro. Ao que a consciência moral acrescenta o tom intimista de uma voz silenciosa dirigida de si a si mesma. Aumenta a dificuldade de passar de uma historialidade singular a uma história comum⁴⁶.

Heidegger reduz, segundo Ricoeur, a historiografia à historialidade e refere todas as formas derivadas da temporalidade à forma originária, a temporalidade mortal da preocupação. Esquece que elas são as traças e testemunhos que abrem a via ao passado e não apenas o ter sido do *Dasein*. *É este o motivo da crítica ricoeuriana*: Heidegger identificou de forma apressada o ter sido do *ser-aí* com o passado e escondeu o caráter de ausência do passado sob a indisponibilidade do utensílio⁴⁷. Assim Ricoeur pergunta, se o filósofo alemão não evitou o problema difícil da representação do que já não é, mas foi um dia. Não será “o já não” um momento do próprio passado? E não convocará esta questão o problema da memória, do reconhecimento e do testemunho que M. Heidegger esquece completamente? Por outras palavras, não serão as possibilidades mnemónicas ainda capacidades humanas?⁴⁸ Tal

⁴⁵ Yasuhiko Sugimura, «Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour de l’idée d’attestation (Bezeugung)», in *Études théologiques e religieuses*, année 80 (2005) /4, 448.

⁴⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit. III. Le temps raconté*, (Paris: Seuil, 1985), 112.

⁴⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l’histoire et l’oubli* (Paris: Seuil, 2000), 492.

⁴⁸ Ricœur, *La mémoire*, 510.

como as outras capacidades, que Ricoeur expõe em *Soi-même*, poder falar, poder contar a história da sua vida, poder ser capaz de imputação moral, e também poder ter a capacidade de recordar:

releva deste modo da certeza que merece o nome de atestação, que é ao mesmo tempo irrefutável em termos de prova cognitiva e submetida à suspeita em virtude do seu caráter de crença. A fenomenologia do testemunho conduziu a análise a partir do testemunho até ao ato de fazer história. (...). A fenomenologia deve aqui elevar-se ao nível de uma hermenêutica que leve em linha de conta as figuras culturais limitadas que constituem o texto histórico da memória⁴⁹.

Substituindo, na opinião de Y. Sugimura, a antecipação heideggeriana da morte, pelo viver até à morte, Ricoeur valoriza a aceitação da morte implicada neste viver, sabendo, no entanto, que ela exige um longo trabalho de luto que nos leva justamente ao diálogo com a história. Com efeito, o luto por nós mesmos é sempre referido, segundo Ricoeur, ao luto pelo outro⁵⁰, isto é, só tomamos consciência da sua necessidade por relação ao outro. Por isso, ao contrário de Heidegger, que deriva o tempo histórico da temporalidade originária do ser-aí, Ricoeur abre-se ao diálogo necessário com a historiografia⁵¹. É a referência contínua da nossa própria morte à morte dos outros, implicada na atestação sempre frágil e quebrada, que leva o filósofo repensar existencialmente a problemática do historiador⁵².

O mundo da pessoa é efetivamente marcado pelo tempo vivido, pelo ter sido vivo dos mortos, pelas suas marcas de absoluto e respetivos testemunhos; são estes a verdadeira raiz da hermenêutica⁵³. Todo o testemunho exige, de facto, a interpretação (daí a importância da hermenêutica do texto na própria filosofia moral de Ricoeur), mas é ele uma interpretação, isto é, o ato de um intérprete que junta o universal e o histórico ou absolutamente singular na sua atestação. O facto irrecusável de alguém «ter sido vivo» é, segundo Ricoeur, constituído por possibilidades que se mantêm enquanto tal abertas à releitura e interpretação dos dias de hoje⁵⁴. O testemunho como atestação de si é, de facto, o que possibilita tornar visível o dissimulado e negligenciado pelas manipulações de sentido que procuram separar o passado do presente e do porvir. Além disso, é ele, o testemunho, que marca a nova figura do sujeito, nem exaltado, nem humilhado, mas afetado pelo outro. Como nos diz Pierron a este propósito:

⁴⁹ Ricoeur, *La mémoire*, 510-511.

⁵⁰ Ricoeur, *La mémoire*, 468.

⁵¹ Sugimura, «Pour une philosophie du témoignage», 495.

⁵² Sugimura, «Pour une philosophie du témoignage», 495.

⁵³ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 128.

⁵⁴ Sugimura, «Pour une philosophie du témoignage», 496.

Esta subjetividade, ao evitar os dois extremos que são nomeadamente a *ambição fundacional do cogito cartesiano*, *cogito* exaltado e por outro lado, a destituição nietzscheana do sujeito num *cogito quebrado*, procura deixar o seu lugar a uma subjetividade afetada pelo outro, diferente de si, sem no entanto ser por ele retalhado. Uma subjetividade deste tipo, que integra em si uma forma de passividade, deixando afetar-se, pode ser descoberta no âmbito da estética e em particular na atitude de benevolência hermenêutica que caracteriza o leitor de textos⁵⁵.

Para Ricoeur, a passagem filosófica pelo testemunho é fundamental para assinalar a importância ética de uma hermenêutica da recepção ou da memória e contrariar a tese iluminista de um tempo novo no sentido do sem precedentes. Aqui o futuro é entendido como um progresso que surge da aceleração realizada pela ação dos homens e desvincula-se do espaço de experiência, influenciado pelo passado. Segundo o filósofo francês, é preciso romper com a perspectiva que coloca o presente como a simples transição entre as trevas do passado e o porvir do futuro, pois a rutura entre espaço experiência e horizonte de expectativa, conceitos de Koselleck, transforma o futuro em mera utopia, uma vez que a falta de enraizamento e afeição não permite aos homens formular um percurso praticável. Nesse sentido, as nossas “expectativas têm de ser determinadas, isto é finitas e relativamente modestas, para que possamos suscitar um empenhamento responsável”⁵⁶.

É preciso lutar contra a tendência para considerar o passado apenas sob o ângulo do acabado, do imutável e do subsistente. Há que reabrir o passado, reavivar as suas potencialidades não realizadas, impedidas e até massacradas⁵⁷, pois ele ensina-nos a reconhecer as nossas. Daí o valor exemplar da memória e do testemunho na produção de sentidos incitadores de uma ação ética e política, para além do que os homens entendem como viver em conjunto e bem, em determinada época e local. Ou ainda na produção de sentidos transmitidos que perpassam a ação social e se refletem nas regras de conduta resultantes da interligação entre o fundamental e o histórico. Segundo Ricoeur, a relação entre memória, inovação e abertura ou “o elo entre futuridade e pertença ao passado” é baseada no sentimento de estar em dívida⁵⁸ perante as possibilidades já desenhadas pelo passado. Ora, é claro que este sentimento de dívida nos remete antes de mais para uma ideia de justiça como o espaço próprio do dano a ser reparado. E “a noção de dano cometido contra outrem preserva, a dimensão propriamente ética da dívida, a sua dimensão culpável”⁵⁹ e o que ficou por fazer.

⁵⁵ Pierron, «De la fondation à l’attestation en morale», 449-450

⁵⁶ Ricoeur, *Temps et récit*, III, 312.

⁵⁷ Ricoeur, *Temps et récit*, III, 313.

⁵⁸ Ricoeur, *La mémoire*, 472.

⁵⁹ Ricoeur, *La mémoire*, 473.

De entre os argumentos que fundamentam qualquer obrigação, há o imperativo de justiça enquanto valor moral, que tem por pressuposto uma ação em prol do outro. Para o filósofo, é um facto que a experiência moral exige um sujeito capaz de imputação, isto é, “de se considerar a si mesmo como autor verdadeiro ator dos seus atos”⁶⁰. Mas Ricoeur mostra-nos também que, se a noção de dano feito a outrem sustém a noção ética da dívida, é preciso dispor de um outro conceito neutro de dívida “que não expresse mais do que a ideia de herança transmitida”⁶¹, que deve ser assumida criticamente, como acontecia com a ideia de efeito histórico do histórico em Gadamer.

Este conceito de dívida-herança coloca-se sob o de representância, no quadro da epistemologia do conhecimento histórico, como guardião da pretensão de referência do discurso histórico: o conceito de representância quer dizer que as construções do historiador podem ambicionar a ser tangencialmente, reconstruções do que se passou efetivamente tal como efetivamente aconteceu, segundo palavras de Leopold von Ranke⁶².

O estar em dívida (na configuração das nossas possibilidades) é assim, segundo Ricoeur, a possibilidade existencial da própria ideia de representância. A dívida liga o ser afetado pelo passado ao poder estar voltado par o futuro⁶³. É este o contexto em que o nosso filósofo se distancia de Heidegger para quem a determinação do passado como ultrapassado “deve ser considerada como uma forma inautêntica da temporalidade, tributária da noção vulgar de tempo”⁶⁴. A razão desta distância prende-se, na opinião de Ricoeur, com o facto de *Ser e tempo* ignorar o problema da memória, uma das capacidades fundamentais do homem concreto. Com efeito Heidegger descobre o *Dasein* como ser possível, mas esquece que as possibilidades humanas se inserem na ordem simbólica dos costumes compartilhados, das narrativas e dos signos de reconhecimento de uma comunidade que legitima normas e regula as condutas. A pré-compreensão a que Heidegger faz referência, tem apenas a ver com a preocupação do dia-a-dia, regulada pela utilidade. O filósofo não faz *jus* ao historiador e ao significado ético da sua tarefa, o que significaria em caso afirmativo, considerá-lo como aquele que não tem apenas como objeto os mortos mas, pelo contrário, com alguém que se interessa e representa ações humanas, concretizações e sedimentações éticas e modelos de paixões⁶⁵. O referente último do discurso da história é, segundo Ricoeur,

⁶⁰ Paul Ricoeur, *Le juste*, 2 (Paris : Esprit, 2001), 88.

⁶¹ Ricoeur, *La mémoire*, 473.

⁶² Ricoeur, *La mémoire*, 473.

⁶³ Ricoeur, *La mémoire*. 497.

⁶⁴ Ricoeur, *La mémoire*, 474.

⁶⁵ Ricoeur, *La mémoire*, 501.

“a ação social na sua capacidade de produzir o laço civil e as identidades”⁶⁶. Esta ordem cívica exige é claro a crença na autoridade, mas insere-se também no viver bem com os outros em instituições justas. Facto que instaura a faculdade de saudarmos a dignidade dos próprios humilhados da história e coloca ainda o problema das condições de possibilidade de reconhecimento das modalidades de concretização do homem capaz.

Não devemos, pois, como fez a modernidade, ignorar as condições históricas que impõem o dever de memória e de justiça como herança e dívida relativamente aos mortos, aos vivos e aos que virão.

É respondendo aos outros, ao nível dos testemunhos do nosso poder ser, isto é, tornando-nos testemunhas do testemunho que podemos de facto, atestar o nosso poder ser⁶⁷.

A hermenêutica do testemunho honra esta memória de oportunidades, distinguindo-se claramente do saber absoluto. Com efeito, a interpretação de um testemunho é apenas provável, dado que atestar é um processo muito diferente de verificar, no sentido do empirismo lógico e científico. Com o conceito de atestação Ricoeur quer significar a confiança que a pessoa tem no seu modo de ser capaz, isto é, na sua capacidade de passar do projeto intencionado ao exercício da sua realização. Já vimos que não há atestação que não seja atestação de si, enquanto atitude, iniciativa, realização, compromisso.

A atestação, enquanto afirmação originária e confiança na sua realização, descentra o sujeito, na medida em que o expõe ao outro e à apreciação(interpretação) que este faz de todos os seus testemunhos. Ela lê-se justamente nos testemunhos daquele que sabe manter-se em si mesmo disponível ou fiel a si próprio, apesar de todas as suas mudanças interiores e exteriores. A atestação é, como vemos, um conceito decisivo para se poder entender o que é a verdade moral e “o que pode ser uma verdade pessoal”⁶⁸.

4. Testemunho e dimensão metafórica da verdade.

Com efeito, a verdade que se atesta mediante o testemunho não é a positiva e empírica da ciência, mas também não é meramente subjetiva, dado que ela implica um movimento temporal de narração testemunhal e uma interpretação: ela conta-se por meio de relatos (enredos) e refere o homem capaz, a natureza das suas capacidades e os meios linguísticos de que estas se servem.

⁶⁶ Ricoeur, *La mémoire*, 501.

⁶⁷ Sugimura, «Pour une philosophie du témoignage», 497

⁶⁸ Pierron, «De la fondation à l’attestation en morale», 447.

É toda uma dialética vivida entre a atestação interior do que é considerado absoluto no espírito singular de cada época, e o testemunho exterior dessa mesma vida⁶⁹ que aqui se revela, requerendo, por sua vez, a lógica de uma hermenêutica da receção. Vejamos, nomeadamente, o caso do bem e do justo: eles têm necessidade do testemunho histórico para que se possam figurar no concreto das situações e não serem conceitos puramente abstratos. A ética do testemunho pode assim responder à antiga questão platónica sobre se é possível ensinar a virtude, “atestando que a virtude é uma experiência do bem na singularidade da testemunha”⁷⁰. Isto é, trata-se de uma prática, de uma atitude e não de um saber abstrato.

Com efeito, no âmbito da virtude, a coisa em si mesma nunca é dada como uma substância definida, mas ao perigo de uma deriva infinita da sua representação e interpretação, Ricoeur contrapõe as categorias de testemunho e de atestação. O testemunho narrativo, textual, presentifica o ótimo realizável na situação, logo o que ficou por realizar na ordem moral e a consciência que interpreta dá assim a ver algo que escapa à ordem percetiva. Então, este tornar presente joga com a memória, a antecipação e a imaginação do possível. Quem interpreta um testemunho tem pela frente um acontecimento que não viu e, no entanto, é levado a “ver como”. Na sua dimensão imaginativa todo o testemunho possui uma grandeza inverificável que implica necessariamente uma dose de crença, de imaginação e de dívida, presente na atestação. O intérprete, por sua vez, acredita no testemunho, confia no seu bem-fundado, sem que possa alguma vez verificar, com certeza, o seu fundo. Com efeito, só se invoca a palavra do testemunho quando o inverificável surge e quando não podemos assegurar-nos dos factos.

Ser testemunha pressupõe um desapossamento de si relativamente àquilo que se testemunha, mas um desapossamento não significa um desaparecimento. A montante, o testemunho refere-se à atestação de algo mais do que o si mesmo. A jusante, o testemunho não pode ser prezado, enquanto tal, pois encontra-se sob a dependência de quem o queira receber⁷¹.

Além disso, é preciso não esquecer a estrutura do testemunho: ele tem sempre uma forma proposicional e uma organização de interpelação convincente – “acreditem em mim; se não acreditarem perguntem a outro” – o que coloca o problema do seu carácter substituível⁷²; isto é, o testemunho deve ser

⁶⁹ Pierron, «De la fondation à l’attestation en morale», 448, n. 29.

⁷⁰ Pierron, «De la fondation à l’attestation en morale», 451.

⁷¹ Pierron, «De la fondation à l’attestation en morale», 451.

⁷² Emmanuel Alloa, «Du témoignage ou de l’ininterprétable» in *Ricœur Studies/ Études Ricœuriens*, 6, nº1 (2015), 102.

o de alguém que diz o que um outro qualquer teria visto no seu lugar⁷³. No entanto, como nos lembra E. Alloa, é sempre o próprio, na sua pessoa, que garante as suas afirmações. Surge aqui implícito o caráter de promessa dupla do testemunho: a de manter sempre a mesma versão dos factos, em todas as narrativas que se fizerem dos factos e de se implicar pessoalmente, o tempo que for necessário⁷⁴.

Então o testemunho como atestação pessoal assinala ao mesmo tempo a instituição de um acontecimento e a de um sujeito que se designa a si mesmo, testemunhando. O testemunho só pode pretender ser verdadeiro porque pressupõe a sua ligação a um sujeito, que é a sua garantia e, por sua vez, este sujeito só pode reclamar a verdade devido a um acontecimento de que o seu testemunho é uma descrição⁷⁵. O testemunho tem um caráter empírico, jurídico e ético e, nomeadamente, na obra *A memória, a história e o esquecimento* Ricoeur volta à questão do testemunho para tratar agora de assuntos históricos seculares que tinham sido deixadas de lado em *Tempo e narrativa*, como por exemplo os da memória e do esquecimento. Nesta obra, o testemunho ocupa a “estrutura fundamental de transição entre a memória e a história”⁷⁶ e o filósofo caracteriza-o por meio de seis aspetos.

Em primeiro lugar, o testemunho articula a asserção da realidade fáctica de um acontecimento passado com a autenticação da referida declaração por parte do seu autor. Com efeito, se a declaração não fizesse menção à implicação do seu autor, ela seria uma mera informação e não um testemunho. Em segundo lugar, faz parte do testemunho, como já vimos, a íntima ligação entre a afirmação e designação de si mesmo do sujeito que testemunha:

O que se atesta é indivisivelmente a realidade da coisa passada e a presença do narrador nos locais da ocorrência. É a testemunha que de início se declara testemunha. Ela nomeia-se a si mesma. Um triplo deítico pontua a designação de si: a primeira pessoa do singular, o tempo passado do verbo e a menção ao lé por relação ao aqui⁷⁷.

Em terceiro lugar, a designação de si inscreve-se sempre numa relação dialógica e esta estrutura dialogal sublinha sempre a estrutura fiduciária do testemunho; a testemunha quer que acreditem nela: “a certificação do testemunho só está completa depois da resposta eco de aquele que recebe e aceita o testemunho”⁷⁸.

⁷³ Emmanuel Alloa, « Du témoignage », 102.

⁷⁴ Emmanuel Alloa, « Du témoignage », 103.

⁷⁵ Emmanuel Alloa, « Du témoignage », 103

⁷⁶ Ricoeur, *La mémoire*, 26.

⁷⁷ Ricoeur, *La mémoire*, 204.

⁷⁸ Ricoeur, *La mémoire*, 205.

Em quarto lugar, faz parte do testemunho a controvérsia que abre a possibilidade da suspeita; com efeito todo o testemunho é uma forma de evidência limitada a um contexto particular, isto é, a uma disputa não resolvida⁷⁹; em quinto, o testemunho implica uma dimensão suplementar de ordem moral: a capacidade de manter a palavra; daqui deriva a sua fiabilidade. Esta dimensão aparenta o testemunho à promessa anterior a toda a promessa, a de manter a sua palavra⁸⁰. Em sexto lugar, esta estrutura estável da disposição da testemunha para testemunhar converte o testemunho “num fator de segurança das relações que constituem o vínculo social”⁸¹: por outras palavras, numa instituição natural da sociedade.

No meu vocabulário trata-se de uma competência do homem capaz: o crédito dado à palavra do outro transforma o mundo social um mundo intersubjetivamente partilhado. Esta partilha é a componente fundamental do que poderemos chamar ‘sentido comum’⁸².

O testemunho assume então uma dimensão social e prática e já não tanto judicial. Esta nova medida do testemunho deve permitir-nos entender mais uma vez a relação entre a singularidade do testemunho e a universalidade do absoluto que ele atesta. O testemunho sempre singular atribui uma sanção de realidade a ideias e ideais que se relacionam com as possibilidades mais próprias⁸³ de todos os homens.

Como nos diz Pierron, este é um problema ético que se exprime de modo linguístico mediante a questão da referência, que Ricoeur estudou, antes de extrair as suas consequências éticas, na obra *A metáfora viva*, nomeadamente, no estudo sobre metáfora e referência⁸⁴. Nesta obra, Ricoeur critica claramente, a conceção nominalista da realidade que deu origem ao postulado positivista segundo o qual só é verdadeiro o que é empiricamente verificável. A tese do filósofo é que a força da metáfora viva reside no facto de ela abrir para uma dimensão do real que não é uma ilusão.

Trata-se de justificar a existência de uma terceira via para um tipo de verdade que escapa à oposição clássica entre *doxa / episteme*. O real referido pelo dizer poético, pelo facto de não estar limitado ao objetivável (efetivamente a terra não é uma laranja nem uma laranja azul), não deixa se ser real.

⁷⁹ E. Lythgoe, «La importancia del testimonio en la problemática histórica contemporánea» in *Eidos*, nº 9 (2008), 36.

⁸⁰ Ricoeur, *La mémoire*, 206.

⁸¹ Ricoeur, *La mémoire*, 206.

⁸² Ricoeur, *La mémoire*, 207.

⁸³ P. Ricoeur, *Lectures 3*, 109.

⁸⁴ Pierron, « De la fondation à l’attestation en morale », 451.

O poema é um dizer subjetivo, mas real sobre o real. Há uma verdade do poema sobre o mundo. Isto pressupõe para poder ser entendido, o reconhecimento *do caráter tensional da verdade*. A verdade do poema, tal como a do testemunho, é uma verdade paradoxal, como veremos⁸⁵.

Com efeito, a verdade metafórica situa-nos sempre no âmbito fronteiro entre o que é e o que não é, entre o real e o ainda possível e o mesmo acontece, mais ou menos, com o testemunho. Este afirma justamente a natureza tensional da verdade ética; com efeito, como nos lembra Pierron, a referência à norma em moral nunca é uma mera designação da lei objetivamente descritível; é sempre contrastiva⁸⁶ e esta tensão passa por uma atestação, uma ação que atesta na exterioridade a interioridade do homem, isto é, a sua convicção e a sua fé. Quer isto dizer que do testemunho como referência a factos, passa-se agora para a atestação (uma ação e uma crença que é a referência) que não é já uma captura do ser, mas antes a sua visada. O si mesmo que se atesta, não é, como já vimos, um ente seguro de si mesmo. É habitado pela alteridade que atesta e, por isso, é um si mesmo como um outro. Ele procura dizer por meio da sua vida uma verdade que é eticamente significativa para todos os homens. Em consequência disto poderemos dizer com J. Greisch que a ontologia que subjaz à hermenêutica do testemunho, tal como Ricoeur a pensa, é para ele *uma terra muito mais prometida do que conquistada*⁸⁷.

O testemunho dá qualquer coisa a interpretar, sobrevive ao acontecimento, mas como este não é uma coisa qualquer, a interpretação constituir-se-à como uma mediação interminável deste imediato nunca alcançado⁸⁸. Em suma, para Ricoeur, uma hermenêutica sem testemunho está condenada ao perspetivismo infinito sem começo nem fim. O testemunho não só dá que interpretar como exige ser interpretado⁸⁹, de acordo com três grandes aspetos: a) o testemunho implica uma estrutura dialética inicial de acontecimento e sentido, momentos que aderem um ao outro, logo a interpretação é a retomada num outro discurso da dialética interna ao testemunho⁹⁰; b) o testemunho suscita ainda a interpretação pela atividade crítica que ele mesmo suscita; com efeito é sempre necessário distinguir o verdadeiro testemunho do falso. Além disso, atestamos sempre quando algo se contesta e, nomeadamente no contexto do tribunal, o juiz nunca decide acerca das coisas vistas senão por meios das coisas ditas⁹¹.

⁸⁵ Pierron, « De la fondation à l'attestation en morale », 452.

⁸⁶ Pierron, « De la fondation à l'attestation en morale », 452.

⁸⁷ Pierron, « De la fondation à l'attestation en morale », 453.

⁸⁸ Ricoeur, *Lectures 3*, 130.

⁸⁹ Ricoeur, *Lectures 3*, 131.

⁹⁰ Ricoeur, *Lectures 3*, 131.

⁹¹ Ricoeur, *Lectures 3*, 132.

O testemunho invoca ainda a interpretação, pela dialética da testemunha e do testemunho prestado. O testemunho procede do Outro e a implicação da testemunha é o seu testemunho que pode chegar até ao martírio; esta implicação mostra-nos, como diz Ricoeur, que “o martírio não prova nada; mas a uma verdade que não toca o homem até ao sacrifício, falta-lhe a prova”⁹².

Uma outra forma de prova habita, o testemunho: a referida atestação ou *ipseidade*. Com efeito, o testemunho é uma representação que não pode comprovar-se, mas apenas pode ser exercitada, atestada. Ele é a própria ação, “enquanto esta atesta na exterioridade do homem interior a sua convicção, a sua fé”⁹³. O homem que testemunha é aquele que se identificou com a causa justa e que arrisca a sua vida por ela; ele procura dizer com a sua vida uma verdade que toca todos. O caráter da verdade aqui atestada é tensional, nela diz-se a universalidade e a singularidade do momento testemunhal e esta verdade requer a poética, em sentido aristotélico para poder ser dita. Além disso, ao manifestar o absoluto mediante uma narrativa ou por meio de obras, o testemunho exige um juízo, uma análise, uma controvérsia e um processo⁹⁴. É aqui que deve intervir a hermenêutica no intuito de regular o modelo de verdade do ato de testemunhar e de separar o verdadeiro do falso.

Bibliografia

- Alloa, Emmanuel. «Du témoignage ou de l’ininterprétable» in *Ricoeur Studies/ Études Ricoeurians* 6, nº1 (2015).
- Dornier, Carole. «Le témoignage et sa critique au 18e siècle», in *Dix-huitième siècle* 39 (2007) /1.
- Hall, J. *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension of Love and Justice* (New York: Sunny Press, 2012).
- Lythgoe, E. «La importância del testimonio en la problemática histórica contemporánea» in *Eidos*, nº 9 (2008).
- Mesnard, Philippe et Rastier François. «Sur la poéticité du témoignage et les techniques de la littérature de l’extermination. Deux dialogues entre Philippe Mesnard et François Rastier» in http://www.revue-texto.net/Dialogues/FR_Mesnard.pdf, acessado em 4 de março de 2019.
- Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique* (Paris: Seuil, 1969).
- _____. *Temps et récit. III. Le temps raconté*. (Paris: Seuil, 1985).
- _____. *Du texte à l’action. Essais d’Herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986).
- _____. «Préface à *Éléments pour une éthique* (1962)», in P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris: Seuil, 1989).

⁹² Ricoeur, *Lectures* 3, 132.

⁹³ Ricoeur, *Lectures* 3, 117.

⁹⁴ Ricoeur, *Lectures* 3, 130.

- _____. *Soi même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).
- _____. *Lectures, 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994).
- _____. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995).
- _____. *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).
- _____. *Le juste, 2* (Paris: Esprit, 2001).
- _____. *Fe y Filosofía: problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008),
- _____. *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (Paris: Labor et Fides, 2016).
- Romano, C. «Identité et ipséité: l'apport de P. Ricoeur et ses prolongements», https://www.academia.edu/15772174/Identit%C3%A9_et_ips%C3%A9it%C3%A9_la_pport_de_Paul_Ric%C5%93ur_et_ses_prolongements, acessado em março 2019
- Sugimura, Yasuhiko. Pour une philosophie du témoignage: Ricoeur et Heidegger autour de l'idée d'attestation Bezeugung», in *Études théologiques e religieuses*, année 80 (2005) / 4.

