

ITINERÁRIOS FILOSÓFICOS DA ESCUTA: DO CAMINHO DO PROGRESSO À LONGA MARCHA DA HERMENÊUTICA

PHILOSOPHICAL ITINERARIES OF THE CAPACITY TO LISTEN: FROM
THE PATH OF PROGRESS TO THE LONG MARCH OF HERMENEUTICS

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA¹

Abstract: The purpose of this paper is to show how, once the philosophical and historical path of progress has been exhausted, the crisis demands that we return to the path of listening, forgotten by scientific modernity. At the root of ethical and hermeneutic rationality lies the human capacity to listen, a symbol of the passivity of the capable man and the interdependence of the human. Against the sovereignty of modern abstract reason, based on the primacy of the immediate and of vision, listening follows the itineraries of reception that demand hermeneutic response and personal dialogical singularization.

Keywords: Hermeneutic rationality; Capacity to listen; Perception; Prejudice; Dialogue.

Resumo: O objetivo deste texto é mostrar como, esgotado o caminho filosófico e histórico do progresso, a crise exige que se retome o caminho da escuta, esquecido desde a modernidade científica. Na raiz da racionalidade ética e hermenêutica reside a capacidade humana de escuta, símbolo da passividade do homem capaz e da interdependência do humano. Contra a soberania da razão abstrata moderna, baseada no primado do imediato e da visão, a escuta segue os itinerários da receção que exige resposta

Résumé: Le but de ce texte est de montrer comment, une fois épuisée la voie philosophique et historique du progrès, la crise exige de reprendre la voie de l'écoute, oubliée depuis la modernité scientifique. A la racine de la rationalité éthique et herméneutique se trouve la capacité humaine d'écoute, symbole de la passivité de l'homme capable et de l'interdépendance de l'humain. Contre la souveraineté de la raison abstraite moderne, fondée sur le primat de l'immédiat et de la vision, l'écoute suit

¹ Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Unidade I&D Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Email: mlp600@gmail.com ORCID: 0000-0002-1288-9535.

hermenêutica e singularização dialógica pessoal.

Palavras-chave: Racionalidade hermenêutica; Escuta; Caminho; Percepção; Preconceito; Diálogo.

des itinéraires de réception qui exigent une réponse herméneutique et une singularisation dialogique personnelle.

Mots-clés: Rationalité herméneutique; Capacité d'écoute; Perception; Préjudice; Dialogue.

1. A Importância Hermenêutica da Escuta

Diz-nos M. Fössel no seu livro *La nuit* que «a escuta desempenha um papel decisivo quando já não podemos confiar no que vemos»². A explicação privativa deste fenómeno, continua o filósofo, «considera que o ouvido assume simplesmente o controlo dos olhos»³. A vista, refere ainda o filósofo, tem uma relação muito mais estreita com a causalidade do que o ouvir⁴, que deve mobilizar tanto a razão como os caminhos do imaginário. Fössel fala-nos da noite e da sua racionalidade mais hermenêutica do que científica e por isso considerámos importante começar esta comunicação com as suas palavras.

A noite, refere o filósofo, apresenta-nos, por exemplo, a abóbada celeste de uma maneira que não tem nada a ver com o conjunto de fenómenos regidos pelas leis matemáticas⁵. Ela desfaz justamente a ligação entre a visão e o cálculo. Assim, a partir do momento em que os olhos se entregam à noite, a linguagem verificativa da ciência torna-se inoperante.

Perguntemos então: o que é que a hermenêutica tem a ver com este modelo da escuta e da racionalidade da noite e do ouvir apresentada por Fössel? Sabemos que, nomeadamente, a hermenêutica de Gadamer, a que nos vamos referir e que foi celebrizada pela sua obra, *Verdade e método*⁶, se insurge radicalmente contra a tendência da filosofia moderna para reduzir a verdade ao pensamento instrumental guiado pelo modelo da visão e o seu auxiliar, o método. É a redução do mundo a quadro diante do olhar, espetáculo clarividente para o sujeito soberano, elevado, por sua vez, a *abstractum* ou princípio controlador de toda a percepção, que o filósofo contesta com a sua proposta de um alargamento do âmbito da experiência, para além dos limites estritos da percepção. Os caminhos da escuta são, de facto, diferentes dos da visão; não

² M. Fössel, *La nuit. Vivre sans témoin* (Paris : autrement, 2017), 39.

³ Fössel, *La nuit*, 39.

⁴ Fössel, *La nuit*, 40.

⁵ Fössel, *La nuit*, 57.

⁶ H-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, I Hermeneutik I, Wahrheit und Methode-Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986).

são determinados pela causalidade eficiente, nem pela perspectiva moderna de progresso, condutora da ideia de história como caminho para o melhor.

Neste sentido, *Verdade e método*, a obra principal de Gadamer, insurge-se de facto contra o empobrecimento moderno do sentido do filosofar, enquanto caminho. Lembra-nos, que a meditação de ordem filosófica sempre foi provocada pelo novo que nos espanta, excedendo o âmbito fechado da doutrina⁷ ou da teoria da ciência afirmada pela modernidade. O filosofar corresponde à natural disposição do homem para a «teoria pura» que, no seu sentido originário, designava a possibilidade da contemplação do todo e a entrega do cidadão livre, esquecido de si, ao caminho da concetualização possível do último e do verdadeiro. Este escapa, como é lógico, à visão e ao primado da representação. É preciso então sustentar, contra o estreitamento contemporâneo do sentido do filosofar, uma estranha forma de vida, caracterizada pela experiência da situação, pela indagação ilimitada e pela capacidade de espanto. Enfim pela escuta e atenção à alteridade.

Parece, no entanto, que a racionalidade, limitada depois da crise nominalista à experiência física e a uma metodologia do pensar baseada na visão da luz própria da metrologia, nada tem a ver com o âmbito originário da *sabedoria* que pressupunha a escuta, a transmissão e os caminhos hermenêuticos da receção e deste modo permitia fundar o âmbito das decisões adequadas.

A modernidade mudou, de facto, o sentido do nosso conceito de saber; ela apostou numa forma pragmática de conhecimento orientada para o domínio seguro da natureza, para a sua transformação técnica e para a absoluta atestação de si do poder-fazer humano. Assim surgiu o novo tempo, como nos lembra Koselleck, que aconteceu quando as nossas expetativas se afastaram das experiências de até então. A mudança iniciou-se com o novo horizonte de expetativa resultante da ideia do progresso. A revolução e o progresso, conceitos estritamente interligados no séc. XVIII, instauraram um futuro inédito e um caminho que pode ser percebido como progresso ou catástrofe. Com efeito, «antes da época moderna, no mundo rural e artesanal, as experiências anteriores, as dos antepassados, alimentavam as expetativas das gerações seguintes, o futuro estava ancorado no passado».⁸

Mas voltando a M. Fössel: quanto mais a ordem social tradicional foi depreciada, após a crise de sentido iniciada pelo nominalismo e as suas hierarquias foram desvalorizadas, mais a modernidade, resultante desta grande experiência de crise, precisou de desenvolver no mundo uma atividade frenética de inauguração de novas formas de racionalização. O mundo perdeu

⁷ Cf. H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1983), 34.

⁸ R. Koselleck, H.-G. Gadamer, *Historia y hermenêutica*, trad. Esp. (Barcelona, Paídos: 1997), 23.

todo o seu valor próprio para se tornar para o sujeito um lugar de verificação de si e da sua própria virtuosidade⁹.

A modernidade indicou, de facto, uma transformação radical da situação do homem no mundo e da compreensão que ele tem dele. A nova antropologia do sujeito soberano, com o seu lema fundamental «sapere aude», aquele que deu origem à ciência, rompeu «com os conteúdos e reservas que lhe poderiam ser fornecidos pelo passado» e esqueceu «toda a continuidade entre as experiências que herdou e que podiam servir-lhe de exemplo (*historia vitae magistra*) e o seu projeto de ir para além»¹⁰. Aparece na modernidade um novo conceito de tempo emancipado da cronologia natural e uma ideia de caminho que deve produzir mudanças aceleradas. Se até ao século XVIII se pensa que o futuro se pode assemelhar ao passado, a partir desta época e seu modelo da visão surge um modelo de futuro diferente, moldado pela ideia de caminho, aberto, indeterminado e indeterminável. Deste modo, o passado deixou de ter qualquer valor a nível de ensinamentos; aparece antes a ideia de progresso e a visão do futuro como caminho de aceleração.

A afirmação da soberania da razão crítica, guiada pelo seu paradigma único, o da visão e funcionalidade, corresponde assim a uma nova (forma de o homem conceber o caminho por referência ao tempo) maneira de o homem se referir ao tempo e ao presente. E por fim a modernidade tardia (com algumas exceções) transformou o sentido habitual das relações entre tradição, receção e crítica. Lembremos, desde logo, a crítica radical do iluminismo aos conceitos de tradição, autoridade e preconceito. Na opinião de H.-G Gadamer, o que acontece com esta crítica, é que à figura do ouvir e do receber a mensagem da autoridade e da tradição, para se poder continuar, analisar e criticar, a ciência substitui enfaticamente a figura criadora da autonomia do *expert*. À necessidade de formação, conceito fundamental do humanismo, reabilitado por *Verdade e método* como grande baliza do caminhar filosófico, substitui-se a especialização, o instantâneo e a instrução. O caminho assim perde o sentido do todo e toma consciência que existem outras veredas que, no entanto, respeitam a outras especializações a que devemos constantemente recorrer (aos peritos).

Passámos assim a ter necessidade da figura do perito¹¹ nas nossas sociedades complexas, hoje especializadas, mediatizadas e sem memória em que a racionalidade pragmática, mediática e instrumental governa os rituais da

⁹ M. Fössel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique* (Paris : Seuil, 2012), 92-93.

¹⁰ M. Revault d'Allonnes, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps* (Paris : Seuil, 2012), 113.

¹¹ H.-G. Gadamer, «Was is praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft» in Gadamer *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, (Frankfurt/ Suhrkamp: 1980) 58 ss.

vida prática. Deixa de existir qualquer margem para um caminho hermenêutico de escuta. A própria razão ética, em que a escuta do outro é momento fundamental, transforma-se hoje, muitas vezes em técnica e assistimos à decadência da razão social. Gadamer lembra neste contexto Ortega y Gasset que anunciava que «a técnica haverá de sucumbir por falta de fantasia e por não ter a força de desejar»¹².

*Tecnocracia, burocracia*¹³ são expressões com que hoje caracterizamos a nossa ordem de vida governada pelo império de uma tecnociência que esmaga a possibilidade da interrogação humana e, mais grave ainda, a escuta do sentido do todo que põe a racionalidade humana a caminho. Aceitámos, sem o questionarmos, o caminho que ainda trilhamos, isto é, sistema em que vivemos! Pensamos que já nem sequer podemos voltar atrás. E, como nos diz Gadamer, não cabe à filosofia dos dias de hoje o papel de profeta ou moralista da ciência¹⁴. Cabe-lhe, pelo contrário, lembrar ao poder fazer dos homens que a esquematização puramente gnosiológica do seu espaço de experiência é, enquanto única leitura do real, um caminho derivado e unilateral. Ao humano pertence a escuta e o questionamento, logo uma chamada de atenção para os perigos de toda a redução da (do caminho hermenêutico originário) abertura hermenêutica originária ao modelo puramente tecnológico e instrumental de manipulação do âmbito físico.

Tal tem sido, de facto, no Ocidente, nomeadamente, a partir «da decadência e do fim da síntese hegeliana»¹⁵, a força e o efeito da redução moderna do sentido clássico, mais meditativo e ético político da Filosofia. Perdeu-se, de um modo quase definitivo, o sentido originário do antigo conceito de ciência, intimamente ligado à filosofia como caminho meditativo que permitia iluminar a *praxis*, isto é, como uma forma de saber, que era originada pelas questões clássicas da vida, da morte e da convivência, sempre escutadas e nunca resolvidas.

Mas o que é mais grave é, como nos lembra, uma outra filósofa francesa, Myriam Revault d'Allonnes que se na modernidade e no iluminismo ainda se acreditava no futuro, hoje «a rotura entre experiência e expectativa é tal que a própria relação se partiu em proveito de um presente hipertrofiado, sem futuro e sem passado, sem outro horizonte existencial do que ele próprio. O presente tornou-se a única dimensão temporal disponível para a ação»¹⁶. Que caminho

¹² Gadamer, «Was is praxis? », 69.

¹³ Gadamer, *Lob*, 63.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II Wahrheit und Methode -2. Ergänzungen. Register* (Tübingen: Mohr, 1986), 448.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas. Beiträge*, (Frankfurt /M: Suhrkamp, 1990), 96.

¹⁶ Myriam Revault d'Allonnes, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne de temps* (Paris, Seuil : 2012), 114.

adotar nos dias de hoje? Teremos entrado num novo regime de consideração da história? Sabemos que a própria vivência do tempo acelerado dos nossos dias já não nos faz acolher a ideia de tempos melhores¹⁷. Surge pelo contrário a ideia de perigo e a de que a humanidade futura é infinitamente frágil e perecedoura. Com efeito, reconhecemos que o homem se tornou hoje, pelos seus novos poderes, perigoso para o próprio homem. «Esta fragilidade não é a de uma humanidade votada à morte (...), mas diz respeito ao modo como o homem se tornou perigoso para o próprio homem»¹⁸. A ilusão iluminista que pensava que o homem podia conquistar tudo voltou-se contra ela mesma. O nosso olhar sobre os caminhos do futuro está hoje indelevelmente marcado pela incerteza e pelo perigo. A crença no progresso desmoronou-se, o progresso sem *telos* conduziu-nos a uma crise sem fim.

2. A Racionalidade Hermenêutica

Perguntemos então: será que entramos já numa nova etapa do caminho? Como nos lembra Myriam R. D'Allonnes, saber se estamos já para além do sentido do caminho traçado pela modernidade, se o nosso projeto ou ausência dele já realizou uma rotura clara com a modernidade, é para nós difícil porque estamos imersos no presente¹⁹. Então como poderemos perceber se o caminho dos dias de hoje já ultrapassou a modernidade e as suas promessas não cumpridas? Quando o futuro já não pode ser previsível, como é que a história enquanto caminho poderá continuar? Será que ao horizonte predestinado ao progresso só pode suceder um horizonte destinado ao desastre? Não haverá meio- termo?

Tomar consciência da incerteza dos dias de hoje, é já um novo caminho; obriga-nos a passar de uma crise da certeza a uma experiência de incerteza. O novo caminho sabe que a procura de certezas absolutas está vedada. Os tempos que vivemos confrontam-nos com muitos níveis de dissolução das certezas. Nomeemos com Revault d'Allonnes alguns deles: a) os efeitos contraditórios da mundialização; b) os desenvolvimentos incontrolláveis do capitalismo e dos mercados; c) o crescimento da insegurança social; d) o depauperamento das modalidades de ação política; e) a semântica da flexibilidade que se estende muito para além da esfera das condições de trabalho²⁰. Tudo isto faz-nos sentir em crise e perguntar: qual o caminho hoje?

¹⁷ D'Allonnes, *La crise*, 120

¹⁸ D'Allonnes, *La crise*, 121.

¹⁹ D'Allonnes, *La crise*, 137.

²⁰ D'Allonnes, *La crise*, 150.

É claro que a crise é como diria H. Arendt, o acontecimento que marca a rotura e que pode ser interpretado como crise; ele constitui uma prova que nos deve levar a trilhar outro percurso; ele relança a necessidade de novos caminhos. «Para Arendt, tal como para Blumenberg o ser do sentido não é a sobrevivência e menos ainda a conservação do passado, mas a renovação»²¹. Se as crises são momentos em que se apagam as ideias feitas, precisamos de perceber que as respostas mais comuns a que estamos habituados, que nos iluminavam e sem as quais parecemos mergulhar na noite, devem ser, como nos diz Gadamer, remetidas de novo para a questão a que originariamente respondiam. E precisam de ser respondidas de novo. Daí a necessidade da tradição para que o nosso caminho possa inovar. H. Arendt, nomeadamente, nos seus ensaios sobre a crise da educação e da cultura, mostra-nos como a crise está ligada à categoria do acontecimento. É o acontecimento, a praxis vivida que escapa às concetualizações, introduzindo o novo que leva a romper com todo o esquema causal a que nos habituou a modernidade. Na experiência de crise revela-se também uma relação ao novo, porque a vida não se resume a uma repetição do passado. Neste sentido diz M. B. Pereira, no seu artigo «Crise e crítica», que «Por estranho que pareça a um espírito preso do fascínio da teoria pura, o horizonte em que as expressões 'crise' e 'crítica' ganharam sentido foi o da vida prática e, no ponto de vista teórico, o da filosofia prática»²². O lugar da crise e crítica, afirma o mesmo filósofo é a hermenêutica nunca definitiva da praxis simbólica.

Assim a grande tradição da filosofia política da Antiguidade e o seu horizonte ético e retórico fundamental, que foi menorizado pela racionalidade moderna, é hoje revalorizada pela descoberta da fragilidade e dos riscos associados ao poder fazer humano. Fala-se hoje da necessidade do *care*, da proliferação das éticas aplicadas no seio da própria ciência dura e do apelo à responsabilidade humana e à prudência. Toma-se finalmente consciência que o processo objetivante da modernidade esqueceu a praxis vivida do mundo quotidiano, os seus predicados axiológicos e culturais que têm justamente a sua raiz nas ações e tomadas de posição do homem sobre o mundo. A cultura científica instituiu-se como uma superestrutura afastada do mundo da vida e o seu caminho de objetividade veio a dar origem a novas questões sobre o mundo da vida, entendido, como refere Ricœur como «reserva de sentido», como esse excesso de sentido da experiência viva que torna possível a atitude objetivante e explicativa²³. Mas voltar ao mundo da vida, explicava já Merleau-Ponty, só pode fazer-se pelos meios

²¹ D'Allonnes, *La crise*, 170.

²² Miguel Baptista Pereira, «Crise e Crítica» in *Vértice*, nº XLIII, (1893), 116.

²³ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II (Paris : Seuil, 1990), 62.

de um questionamento regressivo que atinja este mundo já sempre aí antes de toda a reflexão²⁴.

Como caminhar agora regressivamente sem a segurança dos conceitos? Segundo o filósofo P. Ricœur, que quer fundamentalmente pensar a praxis e distingui-la do fazer a que nos habituou a modernidade, é ao nível do imaginário de uma dada sociedade que o homem põe à prova os seus motivos, que joga com as suas possibilidades e toma o pulso ao eu posso que expressa a sua capacidade de agir. A ação não é um ver nem um saber, é irreduzível a uma relação cognitiva com um objeto, a não ser quando é confundida com a ação técnica; neste caso agir é fazer. A praxis é o reino da iniciativa, da atestação, mas sempre já estruturada por normas, símbolos e representações. É a partir de aqui que *caminhamos*: partimos, pois, de pré-compreensões; não podemos de modo algum separar completamente o imaginário em que agimos do que nos faz agir. Não podemos nunca falar de uma atividade pré-ideológica ou não ideológica. Mas como é que partindo destas pré-compreensões podemos trilhar um caminho novo? É mesmo este o projeto da Hermenêutica. Já, antes de Ricœur, Gadamer mostrava que, a especificidade da *praxis* humana requer uma narrativa indicadora da sua intencionalidade, dos seus ideais éticos e visões de vida boa. Com efeito, não temos acesso, de modo direto aos nossos ideais éticos, aos nossos desejos e visões da vida boa, nem às convicções, imagens e práticas que estruturam o nosso modo de estar. Só quando os nossos preconceitos são postos em causa isto acontece, mas para isso devemos poder ouvir o outro.

O paradigma da escuta obriga-nos, pois, a receber, a deixar que algo de não plenamente de inovador e significativo, nos seja dito e a procurar articulá-lo de acordo com um modelo de compreensão diferente do explicativo. Com efeito não temos um acesso imediato ou visual aos nossos ideais éticos, aos nossos desejos e visões de vida boa, nem às convicções e práticas que estruturam o nosso agir com outros. O modelo é agora a leitura como ato configurador de testemunhos, sinais e indícios de uma mensagem cuja comunicação oscila entre o texto da ação e os seus leitores. Mas é para além da leitura, na ação real, instruída pela escuta articulada que a configuração narrativa do texto se transfigura em nova figuração da praxis.

Tal é o poder hermenêutico do caminho da escuta: ela obriga-nos a ultrapassar o simples enunciado como critério único da linguagem, como nos revelou M. Heidegger na sua obra *Ser e tempo*²⁵. Com efeito mostra-nos o filósofo, a estrutura existencial do juízo é hermenêutica e não apofântica, tal como nos fez crer a tradição. É o discurso «a articulação significativa

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris : Gallimard, 1945), III.

²⁵ M. Heidegger, *L'être et le temps*, trad. Franc. (Paris : Gallimard, 1964), §33.

da compreensão do ser-no-mundo no seu sentimento da situação»²⁶; ele é a compreensibilidade humana enquanto articulável e esta funda-se na escuta. Por outras palavras, a linguagem é como que a forma do *Dasein*, «de tal modo que a sua função e o exercer-se da existência se identificam: ser para o *Dasein* é descobrir. Logo há que concluir que a linguagem tem um caráter constitutivo. Para Heidegger, o falar não é uma atividade setorial localizada; envolve inteiramente o existir e dá-lhe unidade. Por isso é válido dizer que o *Dasein* fala mesmo quando não emite palavras (...). A fala é fundamentalmente escuta»²⁷ e esta é o modo primário da abertura do *Dasein*: estamos a falar da compreensão (desvelamento) como um dos existenciais básicos.

Por outras palavras, Heidegger entende o ouvir como o núcleo do compreender, isto é, como modo originário de ser do *Dasein* que nada tem a ver com o primado do conhecer (este é derivado). «O discurso e o ouvir fundam-se na compreensão. Esta compreensão não reclama nem um fluxo de palavras nem um ouvido dirigido com esforço para todos os barulhos do “mundo”. Só aquele que já entendeu pode escutar»²⁸

A hermenêutica da facticidade de M. Heidegger, com a sua crítica radical do sujeito, como princípio e fundamento do sentido, abriu o caminho a Gadamer ao determinar a compreensão já não como método, mas como o modo fundamental de um ente, cujo modo de ser é caminhar na fronteira entre o ser e o nada. Porque somos seres finitos, somos marcados pela estrutura mista do projeto lançado, o que quer dizer que não compreendemos de uma só vez, nem tão pouco compreendemos para poder, prever e dominar, tal como o fez projeto da modernidade. Pelo contrário, compreendemos antes de mais para poder viver, para ser e agir. A compreensão é a distinção básica do humano: não significa originariamente «certificar-se de (...), mas estar a ser e poder ser»²⁹. A sua missão é orientar-nos caminho temporal que fazemos com o mundo e com os outros.

Tal foi a grande notícia da obra heideggeriana *Ser e Tempo* e ela significou uma profunda reviravolta no modo tradicional de conceber o existir. Para Heidegger existir, de modo finito, é ser tempo, viver em cuidado, num caminho de contínua configuração de si. O *Dasein* temporal não é já um *subjectum*, um ente isolado, pleno, pronto e acabado que tudo começa e constrói a partir de um ponto mínimo, dominando o mundo por motivos de preocupação exclusiva consigo³⁰. O *Dasein* precisa, pelo contrário, de se

²⁶ Heidegger, *L'êtré et le temps*, 201.

²⁷ T. Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger* (México, Fondo de Cultura Económica: 1998), 214-215

²⁸ Heidegger, *L'êtré et le temps*, 202.

²⁹ Gadamer, *Wahrheit*, I, 264.

³⁰ Foessel, *Après la fin du monde*, 92.

configurar de forma prática, no tempo e na história, começando, desde logo, por pertencer a uma situação hermenêutica, isto é, a um conjunto de tradições ou pré-compreensões, que lhe permitem caminhar e que desenham os contornos da sua própria capacidade de iniciativa ou questionamento. Como nos dirá mais tarde P. Ricœur, percebemos depois de Heidegger que a nossa iniciativa é limitada, isto é, «só podemos produzir segundo regras; nós não produzimos tudo aquilo que realizamos, mais que não seja porque já temos um discurso antes de falar. Outros já falaram e estabeleceram as regras do jogo»³¹ e cabe-nos a nós escutar antes de prosseguir.

3. A reabilitação dos preconceitos enquanto condição de uma educação para a escuta e para o caminho

Neste contexto de reconhecimento da nossa pertença histórica a um núcleo ético-simbólico que marca a singularidade do nosso horizonte histórico, Gadamer sustenta que a compreensão não pode continuar a pensar-se como uma mera ação da subjetividade que, na sua cólera contra o mundo, se transforma no melhor agente da sua transformação. Ela deve pelo contrário ser considerada como uma inserção prática no seio de um processo de transmissão de valores, sentidos, modelos que vão sendo aplicados, questionados e criticados, de acordo com as épocas e as situações concretas do existir.

O modelo da visão e representação esqueceu que «nunca nos encontramos numa espécie de passagem do nada a alguma coisa, mas de alguma coisa a alguma coisa, de um ao outro – movimento que vai do configurado ao configurado, nunca do informe à forma (...). A razão sucede a si mesma, mas numa dialética entre a inovação e a sedimentação (...). É a partir das coisas já ditas que nós dizemos uma outra coisa»³². Encontramos no nosso mundo todo um conjunto de sedimentações éticas e culturais que marcam os nossos primeiros passos e não podemos prescindir delas, para nos abirmos a novos horizontes.

Partimos assim de preconceitos, de universais práticos, que traçam a nossa ligação umbilical a uma comunidade ética e cultural específica e toda a compreensão é uma mistura de velho e novo, uma aplicação que é em si mesma uma interpretação. Para Gadamer os pressupostos ou conjunto de pré-compreensões característicos da dimensão relacional do ser humano, não devem ser entendidos como conceitos ou juízos precipitados, como quis o Iluminismo. São, pelo contrário, linhas de orientação prévias e provisórias,

³¹ P. Ricœur e Cornelius Castoriadis, *Diálogo sobre a história e o imaginário social*, trad. port. (Lisboa, ed. 70, 2016), 43.

³² P. Ricœur e Cornelius Castoriadis, *Diálogo*, 46.

categorias dialéticas recebidas, que nos fazem perceber a nossa situação de seres caminhantes que escutam porque precisam do outro *para prosseguir*. É o preconceito a grande categoria e condição de possibilidade do caminhar e do ouvir. Ouvir e caminhar em diálogo ou conflito com o outro, tal é a divisa fundamental da Hermenêutica. O nosso lugar ou estar em casa, é entre lugares, daí a necessidade de caminhar. O que significa que devemos corrigir constantemente os nossos projetos ou preconceitos, submetendo-os como antecipações à prova do tempo e da intersubjetividade. No entanto, lembramos Gadamer, problematizar um preconceito na base do que nos diz o outro, não significa, de modo nenhum, substituí-lo pelos preconceitos do outro ou anular-se a si mesmo. A verdade dos preconceitos reside na sua condição de fronteira; exige, por isso, o seu exercício dialético, isto é, um aprofundamento da relação que todos somos e ninguém possui só por si. Apenas os fanáticos acreditam possuí-la. Estes não escutam nada e assim também pouco caminham. Com efeito, ninguém sozinho está em condições de distinguir os prejuízos produtivos daqueles que são impeditivos, uma vez que «enquanto um preconceito nos domina não o conhecemos nem o consideramos enquanto tal (...)». Colocar perante nós um preconceito é impossível enquanto ele continuar em jogo de forma impercetível; só *acontece quando ele é estimulado*³³ pela questão do outro.

A escuta do outro, o conjunto das suas questões, a especificidade da sua compreensão, e ainda os motivos da sua incompreensão, tais são os núcleos de uma racionalidade viva, em contínua formação. Só a escuta permite o diálogo verdadeiro e a tradução. Mas dada a formação técnica e operatória hoje dominante, esta possibilidade de ouvir ou perceber que o outro pode ter razão precisa de educação, persistência, exercício e balizas hermenêuticas para que realmente se possa realizar sem derivas. Cabe à hermenêutica cultivá-la, exercitando nas pessoas antes de mais a leitura como espaço de escuta do outro, isto é, de receção do impulso de um outro espírito, no mais fundo de nós próprios e no seio da nossa própria solidão. Sem exercícios de leitura, de interpretação e tradução a escuta não é produtiva, pois não permite o questionamento interior. Ouve apenas o ruído dos sons e não consegue estimular os nossos próprios preconceitos. Só a *praxis* da interpretação dirime, segundo Gadamer, acerca do carácter verdadeiro (funcional) ou falso dos pressupostos que orientam a compreensão humana³⁴. E não existe uma interpretação definitiva ou acabada (...), a interpretação é algo que está sempre a caminho e nunca conclui³⁵.

³³ Gadamer, *Wahrheit*, I, 304.

³⁴ Cf., M. L. Portocarrero F. Silva, *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação* (Lisboa: FCG/JNICT, 1995), 347 ss.

³⁵ Gadamer, *Vernunft*, 100.

É este o grande significado da reabilitação gadameriana do preconceito: o eu é habitado por uma alteridade fundamental, que só com a alteridade histórica e concreta do outro (tu) consegue explicitar; a relação ao outro precede e condiciona a própria reflexão do eu sobre si mesmo; logo só no seio da comunidade da palavra partilhada pode o homem exercitar a sua escuta e realizar a sua verdadeira humanidade: «Voltar a ser, sempre e apesar de tudo, capaz de diálogo, quer dizer, de ouvir o outro, constitui em minha opinião a verdadeira elevação do homem à humanidade».³⁶

O tema do outro, que sabe anunciar-nos algo que não conceberíamos sozinhos, é a questão nuclear da filosofia hermenêutica de Gadamer que pretende ensinar-nos a arte de não ter sempre razão.³⁷

É preciso pois, se quisermos fazer justiça ao carácter relacional e finito do ser humano, efetuar uma reabilitação fundamental do conceito de preconceito como categoria básica do poder ouvir. Só o reconhecimento dos preconceitos nos permite perceber o valor do negativo como exigência de luto pela tradicional ilusão da transparência do conhecimento e fazer justiça ao valor formativo do ouvir, da tolerância à discrepância histórica e à diferença cultural. Só eles permitem, de facto, legitimar, enquanto tópicos dialógicos do pensar, o acesso sempre perspectivista e implicado do homem à verdade. Claro que para que tal possa acontecer há que reconhecer que os preconceitos da razão humana têm um carácter dialógico, provisório e processual, correspondente à natureza histórica do ser humano. Esta subtilidade foi desconhecida pelo iluminismo, mas fazia já parte do sentido originário do conceito de pré-juízo nos quadros da jurisprudência latina, o seu local de nascimento. Pré-juízo não referia, em sentido jurídico um juízo falso, antes expressava uma antecipação de sentido, o juízo prévio à sentença definitiva.

A dialética dialógica do preconceito, que Gadamer herda do procedimento jurisprudencial e de toda a tópica humanista da formação humana pela Dialética e Retórica, tem um intuito: sublinhar contra o antropocentrismo da razão transcendental da modernidade a condição de ouvinte da palavra do pensar humano. Pensar a partir de preconceitos significa reconhecer que na abertura humana ao sentido está simultaneamente inscrita a possibilidade do erro ou mal-entendido. Por isso, a razão humana parte sempre de juízos prévios que devem explicitar-se na relação com a alteridade e, no caso de não se confirmarem, devem poder ser substituídos por outros mais ajustados. É necessário pois distinguir os preconceitos falsos, que se cristalizam, obs-

³⁶ Gadamer, *Wahrheit*, 2, 147: «Trotz dem immer wieder zum Gespräch fähig zu werden, d.h. auf den andern zu hören, scheint mir die eigentliche Erhebung des Menschen zur Humanität»

³⁷ A. Moratalla, *El arte de poder no ter razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, (Salamanca: 1991).

curecem a compreensão e se fecham ao diálogo, dos verdadeiros ou funcionais, que são justamente aqueles que se deixam pôr em causa, promovendo o alargamento da compreensão como abertura que vai do já entendido ao ainda não alcançado. Só o diálogo e a nossa exposição ao outro permitem um entrelaçamento de horizontes diferentes cuja categoria central é o ouvir hermenêutico.

Também Ricœur valoriza absolutamente o primado da escuta com a sua reabilitação da ética dialética do testemunho que desenvolve na primeira fase do seu pensamento sob a influência de Nabert e na obra posterior *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. O testemunho é a marca de uma hermenêutica da confiança que encontra o seu primeiro momento no dar crédito à declaração de outrem, a testemunha. É no contexto de uma antropologia pensada sob o ponto de vista prático, relacionada com uma ética do testemunho e da atestação de si do novo sujeito, frágil, mas capaz, que surge a valorização ricoeuriana do testemunho como uma forma de experiência absoluta do absoluto, feita de forma contrastiva, por exemplo, na provação sempre concreta do mal. O testemunho como nos diz Pierron confronta-se aqui com a tarefa difícil de dar figura ao absoluto sem o trair na existência³⁸. A atestação, como comportamento de uma pessoa implicada nas relações sociais e tradições concretas que habita, dá crédito ao ouvir o testemunho do outro, na medida em que ele é «a afirmação originária do outro, que é o bem em si e a sua orientação».³⁹ No entanto, sabemos também que todo o testemunho suscita controvérsia e interpretação; o que significa que, se o esforço filosófico da confiança começa pela escuta dos testemunhos, pela sua interpretação, ele abre-se finalmente ao conflito de interpretações rivais e deste modo ao pensamento crítico e especulativo.

História e memória, por exemplo são, na filosofia ricoeuriana, devedoras da escuta de testemunhos que constituem justamente o que se retira aos ditames do estatuto presencial do material das ciências empíricas e descritivas e indica a necessidade de um caminho hermenêutico e crítico de escuta. É preciso, pensa o filósofo, 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-lhe as potencialidades não realizadas, impedidas e até massacradas⁴⁰, 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 o valor da

³⁸ J. Ph. Pierron, «De la fondation à l'attestation en morale, P. Ricoeur et l'éthique du témoignage», in *Recherches de science religieuse*, t. 91, 3 (2003), 439.

³⁹ Pierron, « De la fondation », 441.

⁴⁰ P. Ricoeur *Temps et récit*, III (Paris : Seuil, 1985), 313.

escuta e criação de sentidos transmitidos que perpassam a ação social e se refletem nas regras de conduta resultantes da interligação entre o fundamental e o histórico.

Com o conceito de representância o filósofo francês vai expressar o tipo de mediação para que nos remete a categoria do testemunho, distinguindo-a claramente da ideia de representação como cópia. Na representação cópia é o modelo do olhar e da transparência que impera, enquanto no testemunho é a capacidade de confiar e ouvir o outro surgindo, por meio dele, a receção de uma mensagem ligada ao que foi vivido e cuja referência é já inacessível. O testemunho pressupõe como nos diz C. Romano, no seu artigo «À escuta do testemunho», uma implicação da pessoa que testemunha na sua atestação, implicação esta que vai muito para além da verdade dos factos reportados, atingindo o próprio ser da testemunha que, ao atestar qualquer coisa, atesta também qualquer coisa acerca de si. Além disso, a esta implicação da testemunha, na sua palavra, corresponde ainda uma implicação simétrica da parte daquele a quem se dirige esta palavra. A questão «da receção do testemunho implica justamente a da possibilidade de partilhar uma experiência estranha e a da realização de um *sensus communis* ético»⁴¹ que diga respeito a ideais, à verdade, à justiça e ao bem humano em geral. Tal como para Ricœur também para Romano, é na escuta «como retidão do face a face»⁴² que surge a verdadeira receção do testemunho, que exige ainda, para ser ouvido, uma comunidade de vida, de crenças, de juízos e de sensibilidade. Sem ela não há possibilidade de receber o testemunho.

Este problema revela-se ainda em Ricœur no caso da tradução que exige hospitalidade, acolhimento, esforço para ouvir e conseguir ir da letra morta do texto à origem do sentido, à qual o referido texto deve ter a capacidade de responder de modo singular. É entre as linhas que se ouve interiormente o sentido e todo o esforço poético da tradução é o de voltar a conceitualizar o assunto na linguagem do tradutor. Claro que relativamente a Gadamer, podemos dizer que Ricœur dá uma maior relevância ao texto e sua estrutura interna do que ao diálogo, mas é na aprendizagem dos signos e suas regras que o filósofo concentra claramente a sua conceção de um ouvir crítico. Sem a aprendizagem dos signos e a escuta das mensagens que eles conseguem transmitir, enquanto texto, sem a familiaridade com o símbolo, a metáfora viva e a narrativa, a escuta dos signos é incompreensível. A categoria do testemunho cruza na obra de Ricœur a escrita e o vivido por meio da dimensão

⁴¹ C. Romano, « À l'écoute du témoignage », in F. Ch. Gaudard et M. Suarez (ed.), *Réception et Usages des témoignages* (Toulouse : Universitaires du Sud, 2007), 21-36. Disponível em https://www.academia.edu/2064559/A_1%C3%A9coute_du_t%C3%A9moignage, 3-4.

⁴² Romano « À l'écoute du témoignage », 8.

filosófica do ouvir. Ouvinte da palavra, eis como o filósofo referido caracteriza ainda o homem e o pensamento ético que deve, segundo ele, começar por pensar de modo não ético⁴³. E é nesta relação à palavra, «a toda a palavra significativa que está implicada uma espécie de obediência não ética»,⁴⁴ que passa justamente pelo ouvir: «Este lugar pré-ético é o da “escuta”(…). O ser- aí ouve porque compreende»⁴⁵.

Notemos ainda que no último capítulo da obra *Soi-même comme un autre*, Ricœur aborda a questão da *ipseidade* e da ontologia, em ordem a perceber o trabalho da alteridade no cerne da *ipseidade*. O filósofo encontra três formas de alteridade: o corpo próprio ou a carne, a alteridade do outro e a da consciência. Ora, é precisamente a este nível último, ao considerar a consciência como espaço de uma forma original de dialética entre ipseidade e alteridade, que o filósofo se baseia no capítulo de *Ser e Tempo*, intitulado consciência e mostra que «a alteridade é estreitamente ligada à sua emergência (da consciência)», uma vez que sob o movimento da consciência o si foi capaz de sair do seu estado do anonimato, isto é, do *se*. E Ricœur explica como isto aconteceu dizendo: «Aqui enuncia-se o traço que especifica o fenómeno da consciência a saber a espécie de grito (*Ruf*), de apelo (*Anruf*) que assinala a metáfora da voz. Neste colóquio, o si aparece interpelado e, nesse sentido afetado de modo particular (...). É a verticalidade do apelo tal como a sua interioridade que constitui o enigma do fenómeno da consciência».⁴⁶ A consciência é um apelo silencioso, cuja voz não diz nada mas é simplesmente a injunção que devolve o *Dasein* às suas possibilidades mais convenientes, retirando-o do seu primeiro estado de inautenticidade.⁴⁷ O *Dasein* apela-se a si mesmo, o apelo parte dele e, no entanto, supera-o.

A alteridade do si- mesmo impede-o assim de coincidir consigo e obrigá-lo à atestação de si; ela surge sob a forma do apelo da consciência que, enraizado no seu foro interior, fala de um lugar mais elevado que o *Dasein*, sem, no entanto, remeter em Heidegger para qualquer transcendência.

E apropriando-se desta metáfora heideggeriana da voz que apela e do ouvir, Ricœur insiste que a consciência como atestação-injunção denota que essas possibilidades mais próprias e convenientes ao *Dasein* não são as que se referem à resolução heideggeriana, mas ao facto de sermos interpelados «na segunda pessoa, no cerne do optativo do bem-viver, após a interdição de matar e a procura da decisão apropriada à situação»; para o filósofo este

⁴³ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Seuil :1969), 437

⁴⁴ Ricœur, *Le conflit*, 439.

⁴⁵ Ricœur, *Le conflit*, 440.

⁴⁶ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil :1990), 394

⁴⁷ Cf. Ricœur, *Soi-même*, 406.

apelo implica da nossa parte «reconhecer-se imposto a viver bem com e para outros nas instituições justas e a estimar-se a si mesmo como portador desse desejo». ⁴⁸ A consciência «como atestação injunção significa pois que `essas possibilidades mais convenientes` do *Dasein* são originariamente estruturadas pelo optativo do viver-bem» ⁴⁹; não pela antecipação da morte.

Ser interpelado a viver bem com outros em instituições justas, tal é o primeiro momento da ética que, de acordo com o filósofo francês, incorpora ainda, em virtude da violência e do mal, a moral e o seu apelo constringente. No entanto, porque a aplicação da norma dá origem a conflitos trágicos, o verdadeiro núcleo da deliberação em ética reside numa aplicação governada pela sabedoria prática, atenta simultaneamente às normas e ao apelo de cada situação concreta. Esta última não pode ser sacrificada ao modelo deontológico de aplicação da norma. Pelo contrário, ela deve ser ouvida e reconhecida na sua singularidade para poder ser finalmente enquadrada na lei. Também a este nível o modelo do ouvir, neste caso o outro que comigo partilha da tarefa da deliberação é absolutamente decisivo. Assim ao lembrar que a sabedoria prática recupera o essencial da *phronêsis* aristotélica, filósofo lembra-nos que «O aspeto arbitrário do juízo moral em situação é tanto menor quanto aquele que decide (...) pediu conselho aos homens e mulheres considerados mais sábios e competentes. A convicção, que sela a decisão, beneficia com o caráter plural do debate» ⁵⁰.

Bibliografia

- Fössel, M. *La nuit. Vivre sans témoin* (Paris : autrement, 2017).
- _____. *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique* (Paris : Seuil, 2012),
- Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke, I Hermeneutik I, Wahrheit und Methode-Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986).
- _____. *Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II Wahrheit und Methode -2. Ergänzungen. Register* (Tübingen: Mohr, 1986).
- _____. *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1983).
- _____. « Was is praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft» in Gadamer, H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, (Frankfurt/ Suhrkamp: 1980).
- Heidegger, M., *L'êtr e le temps*, trad. Franc. (Paris : Gallimard, 1964).
- Koselleck, R., Gadamer, H.-G., *Historia y hermenéutica*, trad. Esp. (Barcelona: Paidós: 1997).

⁴⁸ Ricœur, *Soi-même*, 406.

⁴⁹ Ricœur, *Soi-même*, 406.

⁵⁰ Ricœur, *Soi-même*, 317-318.

- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, (Paris : Gallimard, 1945).
- Moratalla, A., *El arte de poder no ter razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, (Salamanca: 1991).
- Pereira, Miguel Baptista, «Crise e Crítica» in *Vértice*, nº XLIII, (1893).
- Pierron, J. Ph., « De la fondation à l’attestation en morale, P. Ricoeur et l’éthique du témoignage », in *Recherches de science religieuse*, t. 91, 3 (2003).
- Revault d’Allonnes, M., *La crise sans fin. Essai sur l’expérience moderne du temps* (Paris : Seuil, 2012).
- Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique* (Paris, Seuil:1969),
_____ *Temps et récit*, III (Paris: Seuil, 1985).
_____ *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil:1990),
_____ *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*, II (Paris: Seuil, 1990).
- Ricoeur e P. Castoriadis, Cornelius, *Diálogo sobre a história e o imaginário social*, trad. port. (Lisboa, ed. 70, 2016).
- Romano, C., «À l’écoute du témoignage», in F. Ch. Gaudard et M. Suarez (ed.), *Réception et Usages des témoignages* (Toulouse: Universitaires du Sud, 2007).
- Silva, M. L. Portocarrero F., *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação* (Lisboa: FCG/JNICT, 1995).

