

RACIONALIDADE E DIALÉTICA HERMENÊUTICA.
DE HEGEL A RICŒUR
RATIONALITY AND HERMENEUTICAL DIALECTICS.
FROM HEGEL TO RICŒUR

GONÇALO MARCELO¹

Abstract: The aim of this paper is to reflect, in the context of an investigation on rationality, on what could be something such as a hermeneutical dialectics and to mention some of its traits and domains of application. The paper analyzes the concepts of dialectics and hermeneutics, presenting the strong version of dialectics such as it appears in Hegel and showing in which way, from a reading of ricœurian hermeneutics, it is possible to grasp the specificity of hermeneutical dialectics and how it can expand the notion of rationality.

Keywords: Dialectics; Hegel; Hermeneutics; Rationality; Ricœur

Resumo: O objetivo deste artigo é o de refletir, no contexto de uma investigação sobre a racionalidade, sobre o que poderá ser uma dialética hermenêutica e mencionar algumas das suas características e domínios de aplicação. O artigo analisa os conceitos de dialética e de hermenêutica, apresentando a versão forte da dialética tal como ela aparece em Hegel e mencionando de que forma, a partir de uma leitura da hermenêutica ricœuriana, é possível compreender a especificidade da dialética hermenêutica e os efeitos que ela tem no alargamento da noção de racionalidade.

Palavras-chave: Dialética; Hegel; Hermenêutica; Racionalidade; Ricœur

Résumé: Cet article vise réfléchir, dans le cadre d'une enquête sur la rationalité, sur ce que pourrait être une dialectique herméneutique, et mentionner ses caractéristiques et domaines d'application. L'article analyse les concepts de dialectique et d'herméneutique, présente la version forte de la dialectique hégélienne et montre de quelle manière, à partir d'une lecture de l'herméneutique ricœurienne, il est possible de comprendre la spécificité de la dialectique herméneutique et comment elle peut élargir la notion de rationalité.

Mots-clés: Dialectique; Hegel, Herméneutique; Rationalité; Ricœur

¹ Unidade I&D CECH, Universidade de Coimbra. Católica Porto Business School. e-mail: [goncalomarclo@gmail.com](mailto:gonalomarclo@gmail.com). ORCID: 0000-0002-7779-4190.

Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia: Bolsa de Pós-Doutoramento (SFRH/BPD/102949/2014), contrato de norma transitória assinado ao abrigo do DL57/2016 e projeto estratégico do CECH (UIDB/00196/2020).

1. Introdução

O objetivo deste artigo é o de refletir, no contexto de uma investigação sobre a racionalidade, sobre o que poderá ser uma *dialética hermenêutica* e mencionar algumas das suas características e domínios de aplicação. Ao fazê-lo, o artigo recorre, portanto, a conceitos com uma carga semântica simultaneamente muito extensa e muito precisa, e com ampla presença na história da filosofia. Assim, antes de enfrentar diretamente a possível definição de tal projeto, importa relembrar, de forma sucinta, algumas das características principais dos conceitos de dialética e de hermenêutica. Fazê-lo seria sem dúvida uma tarefa que excederia os limites de um breve artigo, caso não se concentrasse sobretudo na apropriação particular que deles é feita por dois autores maiores da história da filosofia, a saber, G. W. F. Hegel e Paul Ricœur, cujas filosofias considerarei aqui como sendo paradigmáticas dos modelos de racionalidade (dialética e hermenêutica) que aqui são discutidos.

Uma das minhas teses, parcialmente desenvolvida na senda de Ricœur, consistirá em afirmar que, a ser possível um projeto dialético, hoje, esse projeto terá de ser hermenêutico. Mas para que isso possa ser entendido teremos de partir de uma delimitação negativa apoiada por uma breve exploração semântica. E, no que diz respeito à dialética o caminho do possível terá que ser traçado, ponhamo-lo nestes termos, após uma travessia do impossível.

Assim sendo e após esta introdução, a segunda parte do artigo introduz, de forma muito breve, a relevância da discussão sobre os modelos de racionalidade. Parte do objetivo é de enfatizar a importância de reconhecer a pluralidade semântica das noções de “razão” ou de “racionalidade” para as compreender de uma forma que vá para lá das concepções dominantes hoje em dia, e que tendem a reduzir a racionalidade às suas instanciações científicas ou económicas. A terceira secção foca-se na noção de dialética, tecendo algumas breves considerações sobre a forma como era compreendida na tradição filosófica antes de Hegel para, depois, apresentar a dialética hegeliana, sobretudo como ela aparece na *Enciclopédia*. Na quarta secção do artigo, é feita uma apresentação sucinta da noção de hermenêutica, sobretudo a partir da forma como ela é apropriada por Ricœur, e de alguns dos seus traços e ramificações, incluindo a sua ligação com o perspectivismo. Na quinta secção, tendo como pano de fundo a questão da finitude da compreensão, mostro o projeto hermenêutico como sendo, fundamentalmente, uma afirmação da finitude de alguma forma colocada *contra* Hegel e a possibilidade de uma dialética como movimento da totalidade até ao saber absoluto. Nesta secção apresenta-se o projeto de uma “dialética hermenêutica” como transformação possível da dialética, enfraquecendo as suas pretensões de totalidade mas, ao mesmo tempo, abrindo-a à pluralidade perspectivista do conflito de interpre-

tações. Finalmente, na sexta secção do artigo, tiram-se as consequências da passagem da noção de racionalidade no crivo da dialética hermenêutica e, em seguida, apresentam-se as breves conclusões do artigo.

2. A pluralidade semântica da racionalidade

A filosofia está intrinsecamente relacionada com o exercício e a definição de algo como a racionalidade, como é evidente pelo menos desde Platão. Que essa definição exige um esforço de depuração e análise crítica, também isso é impossível de ignorar, pelo menos desde Kant. Contudo, seria inocente pensar que, de cada vez que falamos de “razão” ou “racionalidade” o sentido a que aludimos tem o mesmo referente, ou mesmo que haja, ou possa haver, consenso absoluto sobre o sentido destes termos. Na verdade, aquilo a que chamamos “razão” ou “racionalidade”, e que definimos por contraposição ao “irracional” – seja isso, de forma genérica, o “sem-sentido” ou, no domínio da consciência, o “inconsciente” ou “pulsional” ou ainda, no domínio da ação, a violência ou o comportamento aparentemente sem motivo subjacente – tem não só sentidos diferentes, como também uma história na qual se digladiam diferentes possibilidades.

Em relação a este complexo de problemas importa sublinhar, para se tornar claro aquilo de que falamos quando invocamos a racionalidade, que é preciso definir da forma mais rigorosa possível aquilo que por ela entendemos; mas também importa ou pelo menos é essa uma das minhas teses, importa respeitar um certo grau de indeterminação desta noção. Isto é, e contra qualquer tentativa demasiado positivista de ancorar a noção numa alegada objetividade inescapável, é preciso lembrar que a racionalidade admite definições alternativas e que estas divergem em relação aos âmbitos em que incidem (teórico ou prático, individual ou social, etc.), aos objetivos que se lhes deparam (alcance epistémico, orientação da ação individual, possibilitação do vínculo intersubjetivo nas suas diversas modalidades, da racionalidade discursiva à coordenação da ação...) e aos valores de que se reclamam (certeza epistémica, eficácia / eficiência, maximização da utilidade esperada, por um lado; ou, por outro, consenso ou acordo intersubjetivo, emancipação / libertação da opressão... as possibilidades são múltiplas). Aquilo para que aqui chamo a atenção, entenda-se, é para a existência de uma pluralidade semântica não só *de facto* mas também por direito, quase inelutável.

Ora, uma das consequências desta pluralidade semântica, bem como do reconhecimento de que a racionalidade tem uma história e que alguns dos seus sentidos podem apontar para objetivos diferentes e por vezes mesmo antitéticos, é a de combater o fechamento ilegítimo do seu sentido (como

se ele fosse unívoco e totalmente objetivo) sem, no entanto, fazer dela uma noção tão extensa que esse sentido inevitavelmente se diluiria. Por um lado, tem de se impedir que a racionalidade se torne omnienglobante e funde projetos ilusórios; mas, por outro, também não se pode deixar que ela seja capturada por usos demasiado estreitos que se pretendam absolutos.

O segundo aspeto, o da reificação de aspetos unilaterais de possíveis definições de racionalidade que se pretendam exclusivas, é algo que pretendo combater com estas observações sobre a historicidade e pluralidade semântica desta noção. De forma mais concreta, e apoiando-me na tradição da teoria crítica, gostaria também de lembrar que, ao longo da história, algumas definições da razão podem tornar-se tão dominantes que tendem a obnubilar as suas alternativas possíveis, e que isso tem consequências sociais perniciosas. É esse o caso da onnipresença da razão instrumental, a qual acaba por se tornar fonte de dominação a vários níveis. Parte do meu objetivo geral é o de lembrar que existem hoje dois usos socialmente dominantes da noção de racionalidade, e que a reduzem ou aos resultados da tecnociência, ou à compreensão do comportamento como sendo auto-interessado, sobretudo na esfera económica, e que é preciso mostrar até que ponto estes dois usos não são suficientes para abarcar tudo o que de relevante se pode compreender como sendo “racional”.

Voltarei a esta problemática na última secção do artigo. Para a enfrentar de forma mais adequada, é preciso ter em conta dois aspetos. Primeiro, a forma como estes usos dominantes da razão se naturalizam e pretendem ser exclusivos. Segundo, um método possível para os desnaturalizar e restaurar à noção de racionalidade a abertura à pluralidade semântica que lhe deve pertencer por direito. É que ela não é, em si, evidente. E neste artigo estou a sugerir que algo como uma dialética hermenêutica pode ser uma via adequada para levar a cabo essa desnaturalização. Até porque ambas estas noções remetem, à sua maneira, para outros tantos modelos de racionalidade – i.e., respetivamente, para uma racionalidade dialética, e para uma racionalidade hermenêutica, sendo que cada uma delas visa um objetivo ambicioso, ora a totalidade sistemática (no caso da versão forte da dialética, a hegeliana-marxista) ora um horizonte fugidio de sentido que se pretende aberto e plural.

Ao mesmo tempo, é preciso evitar a senda ilusória de um possível projeto racional, o que também corresponde a outro sentido da dialética presente na história da filosofia. Por conseguinte, ao investigar uma “dialética hermenêutica” o artigo mostra como a dialética que eventualmente vise a totalidade tem de poder ser tornada simultaneamente mais modesta mas não menos produtiva ao passar pelo crivo hermenêutico; e tentar-se-á argumentar, posteriormente, em que medida isto é benéfico para a nossa compreensão da multiplicidade semântica da racionalidade. Mas comecemos, então, pela dialética.

3. Dialética

A noção de dialética tem uma longa história na filosofia. Assume contornos diversos em diferentes autores. Para resumir de forma simplificada, apontemos três dos seus sentidos mais correntes: a dialética como arte do diálogo (quer a ênfase esteja na competição agónica ou no diálogo como plataforma de cooperação e entendimento), a dialética como arte da ilusão, e a dialética como produção criativa resultante da autodeterminação recíproca de elementos contrários, quer isto seja entendido como um processo fragmentário e contingente, ou como o desenvolvimento necessário de uma totalidade que se expressa e se torna consciente, conhecendo-se a si mesma em virtude do próprio movimento dialético.

Se fizermos fé na versão apresentada por Aristóteles nos *Tópicos*, a dialética é pelo menos tão antiga quanto Zenão de Eleia (embora Giorgi Colli² avance a hipótese de que já estaria em Parménides), onde aparece precisamente como arte competitiva da discussão; desde o início, a este sentido fraco da dialética como discussão estava associada à possibilidade de um significado ontológico forte; se há dialética em Parménides e Zenão, ela não pode ser dissociada da possibilidade de pensar duas vias, a do Ser e a do não-ser e, mesmo que se opte pelo caminho do Ser, há que ter em conta a pensabilidade do próprio não-ser no seio do Ser³. A conotação metafísica da dialética ou, se preferirmos, do conflito e das suas expressões metafóricas (como por exemplo a metáfora da *discórdia*) aparece de forma totalmente explícita em Heraclito, quando afirma que a guerra (*o polemos*) é mãe e rainha de todas as coisas e quando faz depender o equilíbrio do universo do próprio conflito⁴. No *Fedro* de Platão ela aparece como a arte do discurso, sendo que o bom dialético é aquele que sabe compor o discurso, cortando ou acrescentando onde é preciso⁵; nos Sofistas, e sobretudo em Górgias⁶, o aspeto conflitual,

² Giorgi Colli, *O Nascimento da Filosofia*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1998), 66.

³ Parménides, *Da Natureza*, trad. José Trindade Santos (Queluz: Alda Editores, 1997).

⁴ Não existe consenso sobre o que faria verdadeiramente parte dos escritos (ou sobre o que, tendo sido legado pela tradição, é na verdade apócrifo) de Heraclito nem qual a forma de os organizar. Neste caso, sigo a tradução de Charles Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) e, nomeadamente aos fragmentos LXXXII e LXXXIII. Nestes fragmentos, como argumenta Kahn, existe uma forte ressonância semântica entre as noções de conflito (*eris*) e guerra (*polemos*) e, noutros fragmentos (como o LXXVIII), uma aproximação à noção de dialética enquanto algo como uma concórdia discordante.

⁵ Platão, *Fedro*, trad. José Ribeiro Ferreira (Lisboa: Edições 70, 2009), 265 e.

⁶ Veja-se Maria José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística* (Lisboa: Colibri, 2000).

instrumental e destrutivo da dialética assume um apogeu que levaria autores posteriores a tender a identificá-la precisamente como uma arte do engano, da não-verdade; uma arte entendida como retórica, no sentido pejorativo. Colli avança a hipótese segundo a qual, na transição do período arcaico para o período clássico na Grécia, a dialética nasce como um agonismo humano, demasiado humano. Assim que o contexto religioso pagão começa a perder alguma influência e, por conseguinte, surge uma espécie de relativismo associado à sofística (mas que na realidade é anterior, se nos lembrarmos dos fragmentos de Xenófanes), os gregos descobrem uma forma de competição puramente humana⁷; simultaneamente, e de forma paradoxal, o discurso começa a tornar-se cada vez mais abstrato e começam a buscar-se formas de universalização e abstração mais racionais: nesse sentido, o próprio nascimento da lógica poderia ser visto como um desenvolvimento da dialética; os predicados universais, ou categorias, como já encontramos em Aristóteles, poderiam ser vistos como um desenvolvimento ulterior de uma arte já nascida com Zenão.

Se mudarmos radicalmente de perspetiva e avançarmos mais de 20 séculos, a noção de dialética continua a assumir um papel fulcral para Kant, Hegel ou Marx; em Kant ela ocupa uma parte extensíssima e especialmente complexa da *Crítica da Razão Pura*, nomeadamente a dialética da razão pura⁸, cujo coração argumentativo se encontra nas famosas antinomias da razão e no resultado crítico: a crítica kantiana é uma delimitação negativa precisamente por traçar os limites daquilo que nós *não* podemos legitimamente aspirar conhecer. Nesse sentido a dialética é, um pouco como em Aristóteles, a arte da ilusão; o esforço crítico, para Kant, é o da remoção de um obstáculo – ao livrarmos a razão da ilusão a filosofia fica livre para se poder desenvolver em terreno mais seguro.

No entanto, a versão mais forte e ambiciosa de dialética, a dialética em sentido especulativo, a dialética sedutora e omnienglobante ainda que um tanto ou quanto alucinante, é com certeza a versão apresentada por Hegel e, em sentido mais ou menos invertido, por Marx. Na minha opinião, a noção de dialética que ainda hoje nos marca, na qual por vezes nos tentamos inspirar mas que na esmagadora maioria das ocasiões os comentadores acabam por rejeitar, é a noção marxista-hegeliana.

Mas o que significava então a dialética para Hegel e Marx? Começemos por Hegel. As formulações mais claras e precisas do método dialético encontram-se nas duas versões da *Lógica*; é-me impossível entrar com detalhe na *Ciência da Lógica* e por isso referir-me-ei apenas aos parágrafos 79

⁷ Colli, *Nascimento*, 83-91.

⁸ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Gulbenkian, 2001), 295-571.

a 83 da chamada “pequena lógica” que é parte integrante da *Enciclopédia*⁹. Importa dizer que o objetivo de Hegel é ambicioso; se, como a *Filosofia do Direito* defende, o racional é real (ou, mais exatamente, atual, *Wirklich*) e apresenta uma estrutura que é necessária, então a lógica deve poder demonstrar, quase por definição, esta estrutura de forma conceptual. Assim, a lógica é tida como uma prova dialética em sentido estrito. No parágrafo 81 da *Enciclopédia*¹⁰ aparece uma definição formal da dialética como o momento da *Aufhebung* das determinações finitas captadas pelo entendimento e a transição destas determinações para os seus opostos; na adição ao parágrafo, Hegel explica também qual a diferença entre esta definição e a forma como a dialética tinha sido compreendida anteriormente: Hegel quer precisamente ir para lá do momento meramente subjetivo, ou do entendimento divisor (expressão normalmente usada por Hegel e associada, em sentido pejorativo, a Kant). Aquilo a que Hegel chama a “determinidade da dialética” é, para ele, o processo *imane*nte através do qual o carácter finito e limitado das determinações do entendimento se apresenta como sendo a própria negação delas mesmas¹¹; tudo o que é finito deve ir para lá de si mesmo; o princípio da progressão “científica” é, por conseguinte, a conexão imanente e necessária do próprio conteúdo da ciência da lógica. A dialética é o movimento e a transformação das coisas elas mesmas, do real, do espírito que se desenvolve e sai de si para, exprimindo-se e conhecendo-se, voltar a si; o que é *an sich* deve tornar-se *für sich*.

Hegel caracteriza este processo em termos extremamente fortes como sendo o princípio de toda a vida, todo o movimento e toda a ciência. Importa acentuar, nesta definição, a importância da negatividade, daquilo a que Hegel por vezes chama o *trabalho do negativo*, mas também da positividade, isto é, do resultado do processo dialético. Hegel sublinha com veemência que a dialética se distingue do ceticismo na medida em que é uma *negação determinada*¹²; aquilo que é negado sobrevive, de uma forma transformada, no

⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome – vol 1*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2018).

¹⁰ Hegel, *Enciclopédia*, §81.

¹¹ Veja-se, na tradução de Artur Morão: “A dialética, pelo contrário, é este ir-além *imane*nte, em que a unilateralidade e a limitação das determinações do entendimento se apresentam como aquilo que ela é, a saber, como a sua negação. Todo o finito é isto: suprimir-se a si mesmo. O [elemento] dialético forma, pois, a alma motriz do progresso científico e é o princípio mediante o qual unicamente a *conexão e a necessidade imanentes* penetram no conteúdo da ciência, da mesma maneira que nele reside em geral a elevação verdadeira, não extrínseca, sobre o finito.” *Ibid.*, §81, 134.

¹² “1) A dialética tem um resultado *positivo*, porque possui um *conteúdo determinado*, ou porque o seu resultado não é o *nada vazio e abstrato*, mas a negação de *certas determinações*, que estão contidas no resultado justamente porque este não é um *nada*

novo desenvolvimento. O resultado não é, portanto, abstrato, mas concreto: não chegamos a uma unidade formal, mas a uma unidade de determinações distintas.

O problema que se coloca aqui é, obviamente, o da finitude ou infinidade do ato da compreensão. Hegel pretende captar nada menos que o movimento da *totalidade*; mas eis um ato que transcende obviamente os limites da experiência possível e que, por conseguinte, para Kant seria ilegítimo. É preciso não esquecer que quer na *Enciclopédia* quer na *Fenomenologia do Espírito* o fim é chegar à perspectiva do *Saber Absoluto*¹³ através do trabalho do conceito. Em certo sentido, a *démarche* da fenomenologia hegeliana é mais compreensível que a da Lógica; na *Fenomenologia*, trata-se de traçar uma história dos obstáculos que o espírito tem de ultrapassar para chegar ao conhecimento de si; trata-se, portanto, do desenvolvimento filosófico da consciência de forma dialética; no entanto, como se torna claro mais tarde, a *Fenomenologia* mais não era que a introdução ao próprio sistema, ou, noutros termos, a formação do próprio sistema tal como ele aparece à consciência. Nesse sentido, poderia ser descartada assim que o sistema tivesse sido compreendido conceptualmente; a *Fenomenologia do Espírito* é um processo de aprendizagem, um pouco como o *Tractatus* de Wittgenstein: uma vez que tenhamos chegado ao último patamar, podemos deitar fora a escada de que nos servimos para lá chegar¹⁴.

Como é fácil de compreender, Hegel não é propriamente um perspectivista; o desenvolvimento do sistema não é contingente, mas necessário. E o mesmo se pode dizer no caso de Marx. A inversão materialista não esconde, de resto, a manutenção do determinismo. A principal diferença da *Aufhebung* marxista, em relação à hegeliana, é que em Marx a tensão entre conservação e superação do momento anterior no momento seguinte perde-se um pouco; a *Aufhebung* é, em Marx, uma superação sem conservação, uma superação prática¹⁵. As leis de evolução da história continuam lá, mas o *telos* é ob-

mediato, mas um resultado. 2) O racional é, pois, se bem que algo de pensado, e também de abstrato, ao mesmo tempo um *concreto*, porque não é *unidade simples e formal*, mas unidade de *determinações diversas*.” Ibid., §82, 134.

¹³ Nas palavras de Hegel: “o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito”. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses et al (Petrópolis: Vozes, 1999) p. 220.

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico*, trad. de M. S. Lourenço (Lisboa: Gulbenkian, 2002), §6.54, 142.

¹⁵ E é por a superação ser prática que o plano de efetivação da evolução histórica se transfigura de Hegel para Marx. Com efeito, poderíamos dizer que este passa a ser um plano de imanência; não contando com a figura da “astúcia da razão” e pretendendo evitar a ganga metafísica do Espírito, Marx acaba por fazer depender a revolução da ação humana – o que não, aliás, incompatível com uma visão forte das leis da história. É preciso não esquecer as pretensões de “cientificidade” do materialismo dialético – e, como é evidente,

viamente adiado. Nesse sentido, pelo menos numa interpretação ortodoxa, mesmo as revoluções são o resultado da própria história, i.e., os momentos nos quais as contradições infraestruturais entre as forças produtivas e os detentores dos meios de produção atingem pontos de não retorno. Em certo sentido, o materialismo dialético, embora já não pretenda ser idealista, acaba por ser uma continuação da dialética da totalidade por outros meios. E a estas duas versões podemos por conseguinte chamar a dialética em sentido *forte*.

4. Hermenêutica

Tal como a dialética, também a hermenêutica, enquanto teoria ou arte da interpretação, é uma disciplina antiga e de longos pergaminhos. Ricœur, no famoso curso sobre hermenêutica ministrado em Lovaina, relembra-nos que a palavra “hermenêutica” surge em Platão para designar a exegese de passagens obscuras de textos sagrados, adquire no período helenístico o significado de tradução ou explicação de textos estrangeiros ou do passado, sobrevive ao longo de toda a história da idade média na forma da exegese cristã, e volta a ser tematizada pela filosofia alemã a partir dos séculos XVIII e XIX¹⁶.

A questão da definição da hermenêutica (seja em termos metodológicos, seja em termos estritamente ontológicos) acabou por ocupar, nos últimos séculos, obras de autores como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer ou Ricœur. Entre estes, uma certa divisão pode ser estabelecida entre aqueles que consideram a hermenêutica como uma filosofia fundamental, cujo escopo é eminentemente ontológico, e aqueles que preferem enfatizar os aspetos metodológicos e epistemológicos. Se, por um lado, Dilthey acentua o aspeto metodológico da hermenêutica enquanto compreensão nas ciências do espírito (com especial ênfase na História), por oposição à explicação nas ciências da natureza, Heidegger e Gadamer, por outro lado, colocam-se a montante das questões metodológicas e focam-se na constituição ontológica da compreensão, entendida como interpretação do ser. Por conseguinte, Heidegger e Gadamer contribuem pouco para a definição da tarefa hermenêutica em termos metodológicos, mas mudam radicalmente as condições de possibilidade de uma tal tarefa, porque a vinculam decisivamente à existência; para além disso, orientam a pesquisa hermenêutica para a linguagem, na medida em que o ser que pode ser compreendido é o ser que se expressa na linguagem.

rejeitar estes pressupostos não belisca em nada a fertilidade das análises da filosofia prática marxiana (e nomeadamente as da alienação ou do fetichismo da mercadoria) nem da lógica de funcionamento do capital.

¹⁶ Paul Ricœur, *Cours sur l'herméneutique* [curso policopiado] (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1971), 2-3.

Por seu lado, parte da originalidade de Ricœur consiste em conceber de forma bastante mais inclusiva a relação entre verdade e método. Isto é, embora vincule a hermenêutica ao sentido e o sentido à existência, considerará que a explicação é essencial para a compreensão do sentido e, por conseguinte, reintegrará as preocupações metodológicas na busca desse mesmo sentido. Por outras palavras, e para recorrer à fórmula que Ricœur usava para condensar o seu posicionamento nesta questão, “explicar mais é compreender melhor” o que, no fundo, significa que a tarefa da compreensão inclui segmentos explicativos – a famosa “via longa” ricœuriana – no seu próprio fito.

Ora, aquilo que me parece interessante sublinhar nesta visão hermenêutica de Ricœur é que ela nem se limita ao conjunto de hermenêuticas regionais dentro das quais aquilo que importa são as regras de interpretação de texto próprias a dada área disciplinar – como a hermenêutica jurídica ou a hermenêutica dos textos sagrados – nem, por outro lado, insiste numa ontologia que ignorasse estas mesmas hermenêuticas regionais e as suas especificidades metodológicas. Pelo contrário, aquilo que está em causa na é elaborar uma teoria hermenêutica geral e multifacetada, que tenha em conta simultaneamente o polo do sujeito (o “mundo do leitor”) e o do objeto (o “mundo do texto”). Também são tidas em conta as condições de pertença / de enraizamento do sujeito, bem como a suficiente distanciamento que é necessária em relação ao objeto – para, por exemplo, se exercer o esforço crítico – o que acaba por resultar na descrição da co-criação dinâmica e contínua quer do sujeito, quer do texto, no ato da interpretação.

O ponto onde me parece interessante chegar é o seguinte: em tal teoria hermenêutica está sempre em causa um certo tipo de perspectivismo¹⁷ no qual se enfatiza, por um lado, a intrínseca abertura do sentido (o sentido da obra é tão mais rico quanto mais leituras interessantes se lhe juntarem) mas, por outro, a necessidade de enquadrar este mesmo perspectivismo dentro dos limites das regras que lhe correspondem: sendo verdade que quanto mais pontos de vista que “façam sentido” mais rica será a descrição dos fenómenos, também o é que nem todas as interpretações se equivalem. Assim, há uma relação específica entre o horizonte da compreensão de um dado fenómeno, tomado como um todo, e a validação específica das interpretações contingentes do mesmo, e que, dentro da lógica de uma prova experiencial, reconduz o novo dado aos procedimentos de verificação que validam ou invalidam essa mesma interpretação, a remetem para o domínio do sem-sentido ou a aceitam à luz da probabilidade que lhe pode ser atribuída.

Assim, o polo da pertença é reconhecido para recordar que nenhuma interpretação nasce no vazio: ela é sempre fruto de uma condição de per-

¹⁷ Gonçalo Marcelo, “Perspectivismo e Hermenêutica”, *Impulso* vol. 24, n. 59 (2014), 51-64. DOI: <http://dx.doi.org/10.15600/2236-9767/impulso.v24n59p51-64>

tença histórica, de recuperação de tradições, de inserção numa comunidade de interpretação onde problemas semelhantes já foram pensados antes e na qual o esforço de pensamento não é feito só de ruturas, mas também de continuidades que são a própria condição de possibilidade para que a própria tarefa interpretativa continue e se renove a cada momento. Mas o polo da distanciação é igualmente importante para impedir que a interpretação mais não seja que uma repetição ao infinito do previamente dado e, mais do que isso, para que a apropriação possa igualmente ser rejeição, isto é, para que cada um possa exercer, na medida do possível e em diferentes graus, a tarefa da crítica, tendo em conta os critérios que lhe pareçam adequados; o pensamento próprio só pode, portanto, efetivar-se na medida em que possa haver inovação em relação à tradição e distanciamento ou recuperação em relação à pertença, na exata medida de um juízo particular e reflexivo.

Contudo, entre estes dois tipos de atitude filosófica, a dialética e a hermenêutica, que tipo de relação, se é que alguma, pode haver? À primeira vista, poderão parecer completamente contraditórios, mas ver-se-á em que medida esse juízo não tem de ser definitivo.

5. Dialética Hermenêutica

Importa compreender até que ponto existe uma dificuldade de princípio em conciliar estes dois tipos de atitude filosófica, pelo menos se tomarmos a dialética no seu sentido forte. É que, na senda de Heidegger, o ato hermenêutico é constitutivamente finito; nesse sentido, existe algo da herança kantiana que sobrevive no impulso hermenêutico. Porém, como se pôde perceber na versão forte da dialética, esta tende para o Absoluto e, mais, a conceber a sua posição enquanto objeto da reflexão, o que é uma violação explícita mas voluntária dos limites impostos pelas antinomias kantianas. Por conseguinte, e como Ricœur repete diversas vezes: entre a hermenêutica e o Saber Absoluto, há que escolher.

No entanto, a pergunta que podemos colocar é a seguinte: será que entre a dialética e a hermenêutica também teremos necessariamente de escolher? Assumindo que, pelo menos no que diz respeito aos limites da reflexão, Kant tem razão contra Hegel, teremos por isso necessariamente que renunciar Hegel? Ricœur, na senda de Weil, falava de um kantismo pós-hegeliano¹⁸ e, até certo ponto, parecia indiciar que sim; esse é o motivo pelo qual, no terceiro tomo de *Temps et Récit*, enfatiza que já não pensamos como Hegel

¹⁸ Paul Ricœur, “La liberté selon l’espérance”, in: *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 403.

mas *depois* de Hegel¹⁹; em relação ao sistema, qualifica-o de tentação e, tendo em conta a necessidade de evitar ceder a essa tentação, menciona que é necessário fazer o “luto de Hegel”. Nisto, é talvez acompanhado por um diagnóstico de Foucault que, na *Ordem do Discurso*, assinala que toda a nossa época, seja através da lógica ou da epistemologia, através de Marx ou de Nietzsche, tenta escapar a Hegel²⁰. Neste caso, é interessante constatar que o diagnóstico é realmente *tenta* escapar, uma vez que o exercício não é nem fácil nem garantido.

A verdade é que, no caso de Ricœur, apesar da anunciada renúncia a Hegel na década de 1980, a presença de temas hegelianos é constante, não só antes, como depois da suposta renúncia. Nesse sentido, parece-me, embora Ricœur não o admita, que na sua filosofia existe tanto hegelianismo pós-kantiano quanto kantismo pós-hegeliano. E isto, provavelmente, por boas razões. Aquilo que de Kant vence em Ricœur é o que Ricœur chamava, precisamente, uma filosofia dos limites e, daí, a rejeição das noções de sistema e conhecimento absoluto; como aludimos acima, o conhecimento, na hermenêutica, é fragmentário e muitas vezes perspectivístico. No entanto, também há, tem de haver, algo de Hegel que vence. E o que vence, na minha opinião, é uma versão reformulada da dialética; precisamente uma dialética à qual podemos chamar hermenêutica, e que tem como noção principal o conflito de interpretações²¹.

No contexto da filosofia ricœuriana, parte do debate entre Kant e Hegel é aquele que tem lugar entre uma filosofia com pretensões sistemáticas, em sentido forte, e a filosofia dos limites. E não há dúvida que, nesse contexto, é Kant que fornece a delimitação dentro da qual ela se exerce. Porém, poder-se-ia perguntar: uma vez estabelecidos os limites, que metodologia adotar para poder aspirar legitimamente a produzir conhecimento válido e descrever da forma mais adequada possível os fenómenos com que nos deparamos?

A verdade é que, para Ricœur, o formalismo da filosofia kantiana e até a sua espécie de idealismo prático, só nos conseguem levar até certo ponto. É evidente que o resultado da operação crítica de depuração daquilo que de legítimo ou ilegítimo há na nossa aspiração de conhecer é um primeiro passo importantíssimo, porquanto a distinção kantiana entre o que pode legitimamente ser conhecido *versus* aquilo que só pode ser pensado mas não transformado em objeto de conhecimento evita uma fonte específica de ilusão para a qual parecemos estar constitutivamente direcionados. E, por isso, o duplo resultado da crítica levado a cabo na *Crítica da Razão Pura* é fulcral: ao remover um obstáculo e apontar o domínio da ilusão transcendental (resultado

¹⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit tome III, le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 372.

²⁰ Michel Foucault, *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971), 74.

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

negativo) o resultado positivo da crítica é abrir o caminho para a produção de conhecimento legítimo. Contudo, as modalidades desse conhecimento legítimo têm, até certo ponto, de permanecer abertas, e é evidente que elas têm de ir para lá do modelo da física newtoniana que serve de base de inspiração a Kant e até do conhecimento típico das ciências naturais. Para além disso, e se nos ativermos ao modelo de racionalidade prática apresentado por Kant, aquilo que encontramos é um modelo objetivista e universalista – certamente derivado dos pressupostos típicos da ciência moderna e que fundam o modelo de racionalidade teórica da primeira *Crítica* – que também tem os seus problemas e limitações.

Por todas estas razões, parece-me que há algo do modelo dialético que sobrevive em Ricœur e que é parcialmente através dessa dialética, que é uma dialética hermenêutica, que se declina a pluralidade interpretativa e a produção inovadora de conhecimento nesta filosofia – a dialética hermenêutica é metodologicamente alimentada pelo instrumento heurístico que é o conflito de interpretações e cujo resultado é um alargamento de perspectiva²², algo como uma forma de pensar alargada.

Por conseguinte, renunciar à criatividade dialética, ao movimento do próprio pensamento, seria abdicar de uma fonte poderosíssima para captar a realidade e alargar a nossa perspectiva. Para além disso, esta dialética é igualmente enraizada no aspeto dialógico que é propriamente prático, e cuja inspiração também é hegeliana. Portanto, renunciar a todas as análises de Hegel seria perder um conjunto de descrições e intuições valiosíssimas sobre a constituição da intersubjetividade, a eticidade concreta e relacional das comunidades históricas já constituídas, os processos de reconhecimento, ou o nascimento e morte de instituições sociais, e que, em conjunto, são um importante corretivo à excessiva ênfase kantiana numa autonomia desenraizada e autossuficiente. E a verdade é que, apesar da professada renúncia... Ricœur volta a todos estes temas ao longo da sua carreira, e de forma particularmente incisiva em *Soi-même comme un autre*²³ e *Parcours de la reconnaissance*²⁴.

É preciso enfatizar este carácter dialógico e prático uma vez que ele funda igualmente a abordagem hermenêutica da sociedade. Com efeito, aquilo que aqui é sublinhado é a forma como a constituição da identidade pessoal depende das redes de interação com outrem, com as instituições e com as tradições vivas que compõem a sociedade enquanto tal. Assim, o paradigma hermenêutico ilumina igualmente a tessitura simbólica que constitui a própria sociedade e convida a que se leia a ação “como um texto”, reiterando,

²² Gonçalo Marcelo, “From Conflict to Conciliation and back again: some notes on Ricœur’s dialectic”, *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 38 (2010), 341-366.

²³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

²⁴ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004).

como o faz Michael Walzer, que a filosofia social precisa de “inventar” ou “descobrir” muito pouco uma vez que a maior parte dos valores que guiam as nossas práticas já existem na nossa realidade social. Aquilo de que se trata é, a cada vez, de os reinterpretar o melhor possível.

6. A Racionalidade no Crivo da Dialética Hermenêutica

Voltemos ao ponto de partida deste artigo. Em que medida é que uma dialética hermenêutica pode contribuir para alargar a perspetiva sobre o que conta como sendo “racional”, e porque é que isso é importante? Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o que conta como sendo ou não racional é fruto de uma evolução histórica e está sujeito a alterações. Basta olhar para a história da ciência e perceber a dialética que se estabelece entre a lógica da prova inerente à descoberta científica e a validação que é produzida no interior do sistema de crenças que é próprio de cada “paradigma” científico (para usar a terminologia kuhniana) – essa história é feita de ruturas.

Em segundo lugar, e trazendo de novo à colação a perspetiva própria de uma teoria crítica – a saber, aquela que toma como ponto de partida da análise social a realidade efetivamente constituída e, nesta, as relações de dominação, injustiça, e desvio da possibilidade de um “progresso moral” – sublinhe-se que o reconhecimento da contingência histórica e pluralidade semântica da própria razão não impede a constatação de que, em dados momentos, determinado uso da razão, ao tornar-se dominante, produz efeitos sociais perniciosos. É o caso, como já foi invocado, de uma visão da racionalidade prática que a reconduza à maximização da utilidade esperada e, a partir daí, tacitamente legitime ou até mesmo naturalize o comportamento auto-interessado, com todas as consequências de erosão do vínculo social que isso pode acarretar. Ou ainda, reitere-se, da perda de legitimidade do tipo de reflexão levado a cabo por perspetivas disciplinares minoritárias – tipicamente, as das Humanidades – ou até mesmo da “ciência fundamental” face aos resultados da tecnociência. E quando estamos perante tal estado de coisas, parece-me que levar a cabo uma crítica desses aspetos unilaterais e deturpados de uma racionalidade meramente alegada é uma tarefa que apela a uma crítica fundamental²⁵.

Em terceiro lugar, é preciso clarificar que uma crítica da razão não redunde num apelo ao irracional e que um alargamento da razão não equivale a um relativismo mole. Falar de racionalidade ainda implica determinar critérios, e invocar um paradigma hermenêutico ainda requer que se possam aplicar

²⁵ Gonçalo Marcelo, “Ricoeur e a Tarefa Filosófica de uma Crítica da Razão”, *Dissertatio. Revista de Filosofia*, vol. Suplementar 8 (2018), 54-73.

esses mesmos critérios para distinguir as interpretações adequadas, aquelas que dão a ver e conferem sentido, do puro sem-sentido ou da falsidade. Não é demais reiterar esta evidência num momento em que o viés de auto-confirmação leva muitos atores sociais a resvalar no verdadeiro irracional e a enredarem-se voluntariamente numa *doxa* autoimposta que se furta a qualquer esforço de verificação ou validação.

Posto isto, em que medida é que a racionalidade sai transformada da passagem pelo crivo da dialética hermenêutica? Parece-me importante sublinhar alguns aspetos. Esta passagem permite, por assim dizer, um desconfinamento da razão dos seus aspetos unilaterais enfatizados anteriormente. Na medida em que este for um processo crítico, ele será, sobretudo, o de uma racionalidade plural sempre em busca das melhores interpretações possíveis do seu significado. Sendo uma racionalidade hermenêutica, ela será também enraizada, não abstrata, partindo sempre da realidade social concreta e a ela voltando para a transformar, não fazendo abstração da sensibilidade, e uma racionalidade cujas regras serão sobretudo experienciais. Nela, ainda haverá o resquício de uma tensão para algo como uma espécie de totalidade, mas que mais não será do que o horizonte de uma totalidade de sentido em constante deslocação.

Sejamos francos, tal descrição da racionalidade, de uma racionalidade hermenêutica que transforma, enfraquecendo-a, a racionalidade dialética em sentido forte, mas que dela recupera algumas intuições essenciais, estará provavelmente condenada a ser uma descrição minoritária – e, aliás, com certeza por muitos votada ao domínio do próprio irracional. Tal não deve, contudo, ser fonte de preocupação excessiva, porquanto ela possa cumprir a sua tarefa crítica de desconfinamento e de alargamento de perspetiva.

7. Conclusão

Dir-se-ia, de forma sucinta que, pelo menos não saindo do contexto do subtítulo deste artigo – a relação entre Hegel e Ricœur –, a hipótese de uma dialética hermenêutica pressupõe um primeiro movimento que vai de Hegel a Ricœur. Em Ricœur, o processo de dialética hermenêutica é fragmentário e perspetivístico. Mas o processo de alargamento de perspetiva faz-se através de uma mediação quase hegeliana, e isto pode ser atestado quer nas asserções teóricas e no quadro epistémico de Ricœur (toda a dialética entre pertença, distanciação e apropriação no contexto da hermenêutica dos textos do período da maturidade, na década de 1980) quer na sua própria prática filosófica, dada a abertura de pensamento que o caracteriza, e a sua vontade de se confrontar e dialogar com os seus outros (fosse isso a psicanálise, a filosofia analítica ou as miríades de pontos de vista de que se servia para alargar a sua

própria perspectiva). A via longa da mediação pelos signos, símbolos, sonhos, textos, objetos culturais, teorias filosóficas e “outros da filosofia” como a tragédia grega, é portanto uma via quase-hegeliana, talvez uma via de um “hegelianismo quebrado” como se lhe propõe chamar Johann Michel²⁶. Este carácter fragmentário é de resto transposto para o quadro da própria teoria uma vez que, desde *Le conflit des interprétations*, se afirma que não existe unidade da linguagem nem teoria geral da linguagem, nem de resto uma ontologia unificada, como se percebe em *Soi-même comme un autre*.

Porém, a aplicação da dialética hermenêutica a uma filosofia prática, ou à análise da realidade social, implica um segundo movimento, que volta provavelmente de Ricœur a Hegel, ou pelo menos a uma determinada interpretação pós-metafísica do hegelianismo. A um hegelianismo que é capaz de criticar o individualismo metodológico e o atomismo hoje dominantes nas ciências sociais e ajudar a repensar de forma mais radical os processos da agência colectiva, de reconhecimento e de transformação social. Na minha própria abordagem, defendo uma hermenêutica radical que passa por associar o método hermenêutico aos objetivos normalmente defendidos pela teoria crítica; uma teoria que tente prosseguir os objetivos críticos e emancipatórios da razão através de uma compreensão hermenêutica da realidade existente associada a uma reflexão sobre as alternativas pensáveis e concretas que dela possam advir. Esbocei aqui um dos seus objetivos principais, o da redefinição e alargamento da própria esfera da racionalidade, contrariando os seus usos reducionistas dominantes e, com isso, tentando combater os seus efeitos perniciosos.

Deixe-se a palavra final deste texto para o projeto de dialética hermenêutica aqui esboçado na companhia de Ricœur. Afirmaram-se duas teses, porventura polémicas, mas que são deixadas à discussão: a de que, por um lado, a dialética é importantíssima (incluindo a sua vertente prática) mas que, por outro lado, nas condições atuais de desenvolvimento do nosso pensamento, a dialética será hermenêutica, ou não será de todo.

Bibliografia:

- Colli, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1998.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome – vol 1*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

²⁶ Johann Michel, *Ricœur e os pós-estruturalistas: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo (Porto: Lema d'Origem, 2015).

- Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses et al. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Kahn, Charles. *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Gulbenkian, 2001.
- Marcelo, Gonçalo. “From Conflict to Conciliation and back again: some notes on Ricœur’s dialectic”, *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 38 (2010), 341-366.
- _____ “Perspectivismo e Hermenêutica”, *Impulso* vol. 24, n. 59 (2014), 51-64.
DOI: <http://dx.doi.org/10.15600/2236-9767/impulso.v24n59p51-64>
- _____ “Ricœur e a Tarefa Filosófica de uma Crítica da Razão”, *Dissertatio. Revista de Filosofia*, vol. Suplementar 8 (2018), 54-73.
- Michel, Johann. *Ricœur e os pós-estruturalistas: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Porto: Lema d’Origem, 2015.
- Parmênides. *Da Natureza*, trad. José Trindade Santos. Queluz: Alda Editores, 1997.
- Platão, *Fedro*, trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- Ricœur, Paul. *Cours sur l’herméneutique* [curso policopiado]. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1971.
- _____ *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.
- _____ *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.
- _____ *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____ *Temps et récit tome III, le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- Vaz Pinto, Maria José. *A Doutrina do Logos na Sofística*. Lisboa: Colibri, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, trad. de M. S. Lourenço (Lisboa: Gulbenkian, 2002).

