

## RETÓRICA, HERMENÊUTICA E FILOSOFIA

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Dois fenómenos interligados assinalam o pensamento contemporâneo: o regresso da Retórica e o que já se chamou a «idade hermenêutica da razão». As teorias da argumentação e da verdade como consenso são tipos de exposição modelar à influência da Retórica, como, aliás, a noção de texto tão fecunda para as concepções literárias e filosóficas do Ocidente traz a marca de uma ascendência retórica, complementada pelo conceito de narração e de intriga da *Poética* de Aristóteles. Apesar de já terem desaparecido quatro mil línguas e das três mil faladas actualmente apenas cerca de cem terem descoberto e utilizado a escrita<sup>1</sup> e de figuras históricas relevantes como Sócrates e Cristo não nos terem legado textos do seu próprio punho, a invenção da escrita com a produção e o desenvolvimento do texto desempenhou um papel ímpar na fixação, universalização e transmissão de uma pluralidade de sentidos recolhidos da experiência humana, originária e multívoca, de caminho, donde pululou a Babel das línguas. Numa civilização da escrita, a exposição à influência do texto torna-se progressivamente um novo existencial do «homo loquens». No regresso da Retórica, vai este artigo privilegiar a veiculação da ideia de texto, a que a Linguística foi sensível (I). O texto, porém, acompanha a experiência de caminho e de casa, que, sob a protecção tutelar de Hermes e de Hestia, da distância e da pertença, pode ser elaborada numa filosofia do sentido, a cuja dimensão polimórfica de referência a Fenomenologia e o Estruturalismo não puderam corresponder (II). A relação entre texto retórico e filosofia da argumentação é particularmente documentada com escritos da Escola de Bruxelas, sem no entanto se olvidarem figuras de proa como K.-O. Apel e J. Habermas (III). Pelo que de facto concerne o

---

<sup>1</sup> Ph. BRETON/S. PROULX, *L'Explosion de la Communication, La Naissance d'une nouvelle Idéologie* (Paris/Montréal 1991) 17 ss.

papel do texto como núcleo duro de uma filosofia da interpretação, é à Hermenêutica «more gallico demonstrata» de P. Ricoeur, que se dedica um estudo preferencial (IV). A designação de «idade hermenêutica da razão» deve alargar-se à legibilidade de outro texto, o da natureza e da vida, interlocutoras do homem na época ecológica da razão (V).

## I

A Retórica como disciplina curricular eclipsou-se nas instituições europeias de ensino, ao contrário do que aconteceu dos Estados Unidos da América<sup>2</sup>. Embora tenham surgido na Europa algumas revistas, sociedades de Retórica, reimpressões de textos clássicos e se tenham publicado séries de estudos sobre Retórica em editoriais de renome, é impossível hoje qualquer consenso quanto à asserção de M. Capella sobre a Retórica como «potens rerum omnium regina»<sup>3</sup> ou quanto à promoção da Retórica a «rainha antiga e nova das ciências» assinada pelo professor de Retórica de Tuebingen W. Jens<sup>4</sup>, que antecipou a visão utópica da Retórica como «uma ciência do futuro», proposta por J. Dubois<sup>5</sup>. Porém, o fim da Retórica como disciplina ou «Rhetorica docens» não coincide com o desaparecimento da praxis retórica (Rhetorica utens, Oratoria, Eloquentia) nem tão-pouco com a extinção da sua existência residual em teorias de composição literária, em regras de comportamento, em expressões do discurso pragmático nem com a cessação da sua eficácia histórica na tipologia variada da história das ideias e da cultura. É sobretudo a teoria retórica do texto e a sua influência histórica, a que o Ocidente se expôs, que merecem uma particular atenção, dada as suas estreitas relações com a Hermenêutica e a Filosofia. A análise hodierna do texto retórico franqueia as portas não só à investigação dos seus modos de sobrevivência histórica nas construções linguísticas e em textos extra-linguísticos, como, v.g., a arte oratória de J. S. Bach, a pintura de quattrocento ou o sonho como «elocutio» em Freud mas também ao estudo do poder do texto, da sua aptidão para «docere, delectare et movere», da sua capacidade de

<sup>2</sup> J. KOPPERSCHMIDT, «Rhetorik nach dem Ende der Rhetorik. Einleitende Anmerkungen zum heutigen Interesse an Rhetorik» in: ID., Hrsg., *Rhetorik, Band 1, Rhetorik als Texttheorie* (Darmstadt 1990) 2-3.

<sup>3</sup> M. CAPELLA, *De Nuptiis Mercurii et Philologiae*, Hrsg. A. Dick (Leipzig 1925) 427.

<sup>4</sup> W. JENS, *Von deutscher Rede* (Muenchen 1969) 16.

<sup>5</sup> J. DUBOIS, *Allgemeine Rhetorik, Uebers.* (Muenchen 1974) 16.

socialização e de construção de consensos políticos. A histórica da Retórica foi de facto a de uma «restrição generalizada», na expressão de G. Genette <sup>6</sup>, ou de uma «extinção progressiva» segundo R. Barthes <sup>7</sup> até se confundir com uma teoria dos tropos, se recordarmos que a queda da cidade democrática arrastou consigo a morte da intervenção política da Retórica e forçou o seu exílio estético, de cuja impotência brotou a figura de uma «eloquentia tacens», embora no tribunal e na festa prosseguisse a Retórica judiciária e epidéctica, respectivamente. Expressões como «renascimento» ou «reabilitação da Retórica», «Rhetorica rediviva», «Rhetoric revalued», «return of Rhetoric», «Rhetoric resituated», etc., não só repõem a Retórica na raiz histórica de muitas disciplinas modernas mas fazem dela um «potencial sugestivo» para a reformulação da problemática do homem contemporâneo, embora se reconheça com P. Ricoeur que a sua existência como disciplina se finou, quando deixou de figurar no *cursus studiorum* dos colégios em meados do séc. XIX <sup>8</sup>. A *Retórica* de Aristóteles foi uma teoria da argumentação, que se articulava com a sua vizinha lógica da demonstração e com a filosofia, uma teoria da elocução e uma teoria da composição do discurso. Com a sua redução tradicional a uma simples teoria da elocução e depois a uma teoria dos tropos, a Retórica perdeu o laço que a prendia à Filosofia e tornou-se «uma disciplina errática e fútil». O esquema da *Retórica* de Aristóteles representou a racionalização de uma disciplina, que se propusera reger todos os usos da palavra pública, sobretudo o seu poder de decisão e o seu domínio no tribunal, na assembleia política, no elogio e no panegírio <sup>9</sup>. O poder de dispor dos homens mediante o domínio das palavras divorciadas das coisas acompanhou de sedução e mentira a história do discurso humano. A lógica da verosimilhança aparecia como uma solução de recurso para uma Retórica ferida de substancial ambiguidade. As suas provas não se regem pela lógica da necessidade mas do verosímil e do contingente, porque os problemas humanos decididos nos tribunais e nas assembleias não obedecem aos quadros rígidos de uma axiomática dogmática. O grande mérito de Aristóteles foi ter elaborado o laço entre o conceito retórico de persuasão e o conceito lógico de verosímil e ter construído sobre esta relação o edifício inteiro de uma Retórica filosófica <sup>10</sup>. Apesar

<sup>6</sup> G. GENETTE, «La Rhetorique restreinte» in: *Communications* 16 (1970) 158.

<sup>7</sup> R. BARTHES, «L'ancienne Rhétorique. Aide-mémoire» in: *Communications* 16 (1970) 192 ss.

<sup>8</sup> P. RICOEUR, *La Métaphore Vive* (Paris 1975) 13.

<sup>9</sup> ID., o.c. 14.

<sup>10</sup> ID., o.c. 17.



de o declínio da Retórica coincidir com a ditadura do nome na teoria da significação, de que derivou a redução da metáfora a um simples ornamento, não se pode olvidar a estruturação do discurso retórico antigo e a ordenação interna das suas partes (inventio, dispositio, elocutio, actio, memoria), a que R. Barthes chamou «máquina retórica», que, após a absorção da matéria, produzia um discurso completo, estruturado e pronto a persuadir, como a máquina de Diderot a fazer meias <sup>11</sup>. A Retórica partilha com a Poética e a Hermenêutica o terreno do discurso articulado em configurações mais extensas do que a frase ou unidade mínima em que alguém diz algo a alguém sobre alguma coisa, realizando a tríplice mediação entre homem e mundo, homem e outro homem e homem e si-mesmo. O discurso retórico é o mais antigo discurso racional hiperfrástico do Ocidente, nascido ao mesmo tempo que a Filosofia no séc. VI A.C. mas dominado pela ambição de cobrir o campo inteiro do uso discursivo da linguagem. Por isso, o modelo retórico de argumentação pretendeu apoderar-se de toda a esfera da razão prática (moral, direito, política) e do campo inteiro da Filosofia. Orientada para o ouvinte, a argumentação retórica é uma técnica de persuasão em que dizer é fazer, é conquistar o assentimento do auditório e, por isso, o discurso retórico é ilocutório e perlocutório. Neste caso, a argumentação não inova, porque o orador se adapta à temática das ideias admitidas, limitando-se a transferir para as conclusões a adesão concedida às premissas e desenvolvendo técnicas intermediárias sempre em função da adesão efectiva ou presumida do auditório. A vulnerabilidade do discurso retórico está patente: pode deslizar da arte de persuadir para a arte de enganar, do acordo prévio sobre ideias admitidas para a trivialidade dos preconceitos, da arte de agradar para a arte de seduzir, do discurso da constituição imaginária da sociedade e da sua identidade para a perversão do discurso ideológico <sup>12</sup>.

No início da década de 80, falava-se da marcha imparável da Retórica, que invadia a Estilística Estrutural, a Teoria do Texto e da Literatura e a Semântica Linguística <sup>13</sup>, enquanto as Ciências Sociais e Humanas vinham registando intra muros influências marcantes da Retórica, regressada para os mais entusiastas do exílio após a calúnia, de que teria sido vítima <sup>14</sup>.

<sup>11</sup> R. BARTHES, *o.c.* 195-222. Cf. J.-J. ROBRIEUX, *Éléments de Rhétorique et d'Argumentation* (Paris 1993) 31-205; O. Reboul, *Introduction à la Rhétorique, Théorie et Pratique* (Paris 1991) 55-80.

<sup>12</sup> P. RICOEUR, *Lectures II, La Contrée des Philosophes* (Paris 1992) 479-484.

<sup>13</sup> R. LACHMANN, «Rhetorik — alte und neue Disziplin» in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 4 (1981) 28.

<sup>14</sup> J. KOPPERSCHMIDT, «Das Ende der Verleumdung. Einleitende Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte der Rhetorik» in: ID., *Rhetorik, Band II, Wirkungsgeschichte der Rhetorik* (Darmstadt 1991) 1-33.



De facto, desde meados do séc. XX, haviam-se avolumado os estudos sobre a influência da Retórica no magno campo das ideias estéticas, religiosas, literárias, exegéticas, jurídicas, antropológicas, sociais e políticas: assim, investigou-se o papel da Retórica nas raízes do irracionalismo pré-romântico, na concepção augustiniana do discurso cristão, na Estética de A. G. Baumgarten, no papel desempenhado por G. B. Vico no dealbar do pensamento moderno, na eloquência do pietismo, na Hermenêutica, na «Retórica infinita ou absoluta» de Schlegel, na teoria dos tropos de Nietzsche, na educação, na teoria da comunicação, no domínio da Antropologia, na teoria da argumentação jurídica e política, na teoria da razão prática e nas relações com o pensamento selvagem<sup>15</sup>.

Foi familiar à Retórica clássica a comparação entre a unidade das partes do texto, traduzida pelo termo técnico *dispositio*, e a relação da cabeça com os membros e partes do corpo. Longe de ser uma série de palavras e de frases, o discurso é, na harmonia das suas partes, como um ser vivo, segundo o testemunho de Platão no *Fedro* 264 c e o de Aristóteles na *Poética* 23, 1, 1459 a 20, quando toma por modelo da estrutura da tragédia a unidade de um corpo vivo<sup>16</sup>, justificando se construa um dia uma «anatomia do texto», iniciada já por M. Flacius Illyricus no séc. XVII. Esta ideia de unidade do discurso segundo o modelo do ser vivo é reforçada pela metáfora de «livro», pois expressões como «Livro da Vida»<sup>17</sup>, «Livro com Sete Selos»<sup>18</sup>, «Livro da Natureza» (Alano de Lille) ultrapassaram a esfera da prédica e penetraram no pensamento filosófico e teológico da Idade Média com traços bem visíveis na Filosofia Moderna e com claras incidências em pensadores do Romantismo<sup>19</sup>.

W. Dilthey propôs se reservasse o termo «interpretação» para a compreensão de obras escritas ou depositadas em monumentos de cultura, que ofereciam ao sentido o suporte de uma espécie de inscrição.<sup>20</sup> Na nossa cultura ocidental judaico-cristã, o cânon do texto bíblico tornou-se um lugar de origem e de desenvolvimento da Hermenêutica com

<sup>15</sup> ID., *o.c.* 37-441.

<sup>16</sup> H.-G. GADAMER, *Rhetorik und Hermeneutik als oeffentlichsr Vortrag der Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, gehalten am 22.6.1976 in Hamburg (Goettingen 1976)* 14.

<sup>17</sup> Êxodo, 32, 32.

<sup>18</sup> Apocalipse, livros 5 e 6.

<sup>19</sup> Cf. E. R. CURTIUS, *Europaeische Literatur und lateinsches Mittelalter*<sup>8</sup> (Bern/Muenchen 1973) 324; Th. J. WILSON, *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation* (Freiburg/Muenchen 1981) 87-88.

<sup>20</sup> W. DILTHEY, «Die Entstehung der Hermeneutik» in: ID., *Gesammelte Schriften, Band V<sup>4</sup>* (Stuttgart/Goettingen 1964) 319.

a riqueza polissémica de quatro níveis de leitura: literal ou histórico, tropológico ou moral, alegórico ou simbólico e anagógico ou místico<sup>21</sup>. Na Modernidade, nasceu uma nova Hermenêutica da Bíblia em virtude da incorporação das ciências filológicas clássicas na exegese antiga, o que permitiu transferir para uma situação cultural moderna o essencial do sentido, que os textos assumiram numa situação cultural, que deixou de ser a nossa. Perfila-se aqui uma problemática, que não é característica dos textos bíblicos ou religiosos, isto é, a luta contra a má compreensão oriunda da distância cultural, pois interpretar é, doravante, traduzir a significação ou sentido de um escrito de um contexto cultural para outro segundo uma regra de equivalência de sentido. Outro lugar de origem da Hermenêutica foi a Filologia dos textos clássicos, que, desde a Renascença e sobretudo desde o séc. XVIII, constituiu um campo autónomo de interpretação relativamente ao da fé, em que se tratava outrossim da restituição de sentido de textos antigos ou da sua transferência e tradução apesar da distância cultural e temporal. É a diferença e, simultaneamente, a referência do texto ao contexto, que fundam a capacidade de o texto se «descontextualizar», isto é, de se libertar do seu contexto inicial para se «recontextualizar» numa situação cultural nova, preservando a sua identidade semântica, como acontece paradigmaticamente na tradução. A terceira fonte ocidental de actividade hermenêutica é a literatura jurídica, cuja «recontextualização» exige da jurisprudência que inove nas lacunas do direito escrito e sobretudo nas situações não previstas pelo legislador. Ao inovar na tradição, a jurisprudência atravessa a distância cultural e temporal, continuando a comunidade de interpretação de uma tradição viva. O mundo destas três categorias de texto não é mera função linguística mas a redescrção do que convencionalmente se chama realidade, através da sua metamorfose, transfiguração, negação e até destruição, que na sua radicalidade não deixam de ser relações a mundo<sup>22</sup>.

Comparado com o texto da Retórica, o da Hermenêutica pode conter frases argumentativas, mas estas não pretendem, como na Retórica, criar a situação de univocidade a favor de uma interpretação privilegiada mas manter aberto um espaço de variações de sentido sem a ambição da vitória. O exemplo dos quatro sentidos da Escritura é paradigmático como, aliás, a coexistência de quatro Evangelhos sobre a figura única de

---

<sup>21</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol. (Paris 1959/1964) *passim*; J. GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik* (Muenchen 1993) 87-109; P. CESARE BORI, *L'Interprétation infinie, L'Herméneutique chrétienne ancienne et ses Transformations*, Trad. (Paris 1991) *passim*.

<sup>22</sup> P. RICOEUR, *Lectures II. La Contrée des Philosophes* 487-492.

Cristo com ópticas e perspectivas diferentes. A interpretação não visa fazer prevalecer uma significação sobre outra mas permitir ao texto que signifique tanto quanto puder, que «signifique mais» e faça «pensar mais» na sua busca de plenitude, que impele a traduzir, a recontextualizar um sentido, que transita de um espaço cultural para outro. Neste horizonte, agiganta-se o conteúdo da fórmula várias vezes usada por Gregório Magno, o último dos Padres da Igreja do Ocidente: «A Escritura progride com aqueles que a lêem», que apareceu na secularização romântica sob o nome de «livro infinito»<sup>23</sup>.

O frequente uso contemporâneo da palavra «texto», após o de corpo vivo e o de livro, evoca o modelo do fiador e do tecelão de cujas mãos sai o produto final de um tecido. À imagem do fiar e do tecer, escrever é entrelaçar letras, sílabas e palavras desfiadas, produzindo um tecido consistente, que resiste temporariamente à voracidade inclemente do tempo. O texto, se permanece como se fora um objecto, não é para ficar inerte mas para ser decifrado, lido, entendido, escrito de novo. Uma série de importantes referências são de abordagem obrigatória: relação ao autor, que nele se prolonga, como se ao mesmo tempo já não existisse; relação do texto a si mesmo, ao equilíbrio da sua expressão, às leis da sua construção, à sua vida própria, hostil a toda a manipulação, e aos seus leitores e intérpretes; relação às suas condições externas de possibilidade, ao mundo, que transcende a imanência das produções humanas e aos efeitos da sua capacidade de fazer história, demarcando o campo do fora-de-texto sob as diferenças do pré-texto, do con-texto e do pós-texto<sup>24</sup>. A ideologia do texto absoluto nega toda a referência, desconstrói o sujeito e reduz a linguagem à materialidade dos signos e à correspondência formal entre os níveis fonológico, morfológico e sintáctico até terminar na confissão de que a existência de traços ou de inscrições implica uma impossibilidade radical de atingir o «*primum signatum*» de que, porventura, seriam traços. «O que se apaga neste caso, é a própria presença do sentido. O leitor sente-se em breve pertencer ao texto, que o solicita e que cedo o vota à errância sem fim no labirinto do significante sem encontrar jamais o fora-do-texto. Ei-lo algures no «espaçoso da escrita», num espaço imaginário, onde se desfazem os postos do emissor, do destinatário e onde se perde o contexto de situação das mensagens»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> P. CESARE BORI, *o.c.* 5-8, 11-62, 115-129.

<sup>24</sup> G. JARCZYK, «Texte et Hors-Texte» in: Vários, *Le Texte comme Objet philosophique* (Paris 1987) 173-182

<sup>25</sup> F. JACQUES, «Le Moment du Texte» in: VÁRIOS, *Le Texte comme Objet philosophique* 23.



Poderá ainda o texto manter uma relação com o exterior mas, neste caso, o exterior é formado por outros textos, a que ele se vincula num jogo mais ou menos complexo de 'enxertos textuais'. O 'texto a perder de vista', sem qualquer fora-de-texto, é o jogo da ausência de ser, da diferença sem referente, sem exterioridade que se mostrasse de algum modo a uma interioridade, é a disseminação ou o excesso irredutível do sintáctico sobre o semântico, que directamente se opõe a uma hermenêutica da polissemia, indiciadora de um excesso de sentido. O delírio da disseminação apresenta-se como alternativa à pretensa identificação entre «logos» e «palavra», quando o sentido originário de «logos», que está na raiz do *legere* latino e do *lesen* alemão, é-nos dado na experiência de «colheita», «colecta» e «recolha», como reconheceu M. Heidegger já em 1943<sup>26</sup>; e não em qualquer identificação com a palavra, o que aponta para um acolhimento original na raiz dos vários caminhos da linguagem e da escrita<sup>27</sup>. Neste caso, «legere» é entrar no texto como espaço de encontro e de recolha das coisas e não de oposição irredutível, como pretende a ideologia do texto absoluto<sup>28</sup>. Se só pudéssemos falar de um texto escrito através de outro texto sem qualquer acesso a um fora-de-texto, estaríamos condenados, como novas figuras de Sísifo, ao transporte perpétuo da rocha da linguagem até às fronteiras intransponíveis do mundo real, à prática de acções apenas pelo traço da escrita, a viver nos textos sem nunca sair da linguagem. Ficariamos hoje prisioneiros do grafismo da escrita ou moradores de um arquipélago de textos auto-referenciais, como muitos filósofos se encarceraram num universo hermético de ideias<sup>29</sup>. O texto é mediador de experiência e só sobrevive quando se investe em experiências vivas de novos contextos, fora de todo o processo, que o encerrasse em si mesmo à margem da vida numa cadeia linguística, em que o significado de uma palavra fosse apenas outra palavra.

Desde os fins dos anos sessenta divulgou-se a *Linguística do Texto* e com ela o interesse pelas unidades transfrásticas e suas funções comunicativas, que reactualizam o «logos» ou a «oratio» da Retórica na sua

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, *Heraklit I. Der Anfang des abendlaendischen Denkens. 2. Logik, Heraklits Lehre vom Logos. Freiburger Vorlesungen vom SS 1943 und vom SS 1944, GA 55 (Frankfurt/M. 1979).*

<sup>27</sup> ID., *Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959)* passim; H.-G. GADAMER, «Unterwegs zur Schrift» in: A. ASSMANN/J. ASSMANN, Hrg., *Muendlichkeit und Schriftlichkeit (Muenchen 1983) 10-19.*

<sup>28</sup> J. GREISCH, «Mise en Abîme et Objeu, Ontologie und Textualité» in: VÁRIOS, *Le Texte comme Objet philosophique 251-277.*

<sup>29</sup> M.-D. POPELARD, «Texte, Langage, Communication, Essai de Cartographie» in: VÁRIOS, *Le Texte comme Objet philosophique 90-94, 98.*

vertente comunicacional<sup>30</sup>. O uso intersubjectivo e prático da linguagem havia já sido realçado na Semiótica behaviorista. Ainda na década de trinta, Ch. Morris completou o modelo sintáctico-semântico do Neopositivismo Lógico, apontando na sua obra *Fundamentos de uma Teoria de Signos* (1938) uma terceira dimensão, a «dimensão prática» da Semiótica, isto é, às relações dos signos entre si e com os factos antepôs uma relação primordial, a sua relação aos homens, que os usam no seu comportamento prático e na sua vida de interacção. Deste modo, a pragmática é pressuposta pela semântica como esta é pela sintáctica, constituindo-se assim hierarquicamente os níveis da Semiótica. Numa obra posterior<sup>31</sup>, Morris acentuou a função secundária da designação relativamente ao problema primário da constituição de sentido, que ele procurou descrever através dos diversos modos do comportamento humano e comparou os três níveis da Semiótica (Sintáctica, Semântica e Pragmática) ao «trivium» das «septem artes liberales», Gramática, Dialéctica e Retórica<sup>32</sup>, classificando esta última como «uma forma primitiva e restrita de Pragmática»<sup>33</sup>.

A ausência da Retórica numa linguagem constringida à dupla dimensão sintáctica e semântica no sentido do modelo saído do proposicionalismo aristotélico de *Peri Hermeneias* foi verberado em críticas do Humanismo à dialéctica, pois a linguagem autêntica do homem seria prioritariamente retórica e só depois semântica e sintáctica<sup>34</sup>. E. Coseriu usou a expressão «linguística do texto ante litteram» para assinalar a existência de uma linguística do texto na Retórica antiga. Os gregos criaram quatro disciplinas para o estudo da linguagem mas apenas três, a Gramática, a Retórica e a Dialéctica houveram nome, pois a teoria geral da linguagem e até a teoria da gramática existentes não receberam uma denominação adequada<sup>35</sup>. Das três disciplinas do «trivium» fixadas por Marciano Capela (segunda metade do séc. IV) a Gramática descrevia usos da linguagem sem referência a qualquer situação, enquanto a Retórica, pelo contrário, estudava a linguagem na situação concreta de interpelantes e interpelados, que assuntos determinados enlaçavam. A deslocação da intenção da Retórica para textos literários obnubilou as circunstâncias e

<sup>30</sup> J. KOPPERSCHMIDT, *o.c.* 20-21.

<sup>31</sup> Ch. MORRIS, *Signs, Language and Behavior* (New York 1946).

<sup>32</sup> ID., *o.c.* 56.

<sup>33</sup> ID., *o.c.* 30. Cf M. B. PEREIRA, «Experiência e Sentido» in: *Biblos 55* (Coimbra 1979) 329-330.

<sup>34</sup> K.-O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*<sup>2</sup> (Bonn 1975) 31.

<sup>35</sup> E. COSERIU, *Textlinguistik, Eine Einfuehrung*, hrsg. und bearbeitet von J. Albrecht<sup>2</sup> (Tuebingen 1981) 9-10.

a situação do discurso intersubjectivo concreto em proveito dos diferentes objectos sobre que se poderia falar. Esta redução do campo da Retórica favoreceu quase exclusivamente o estudo dos objectos do discurso de modo ideal e abstracto e desenvolveu as respectivas categorias, donde resultou uma Retórica do texto abstracto e dos seus géneros ideais. Porém, não há nenhum processo mecânico que possa enumerar exaustivamente e predizer todas as possibilidades de leitura de um texto. Na ignorância destes limites está uma das debilidades da Retórica antiga, que idealizou textos como produtos de uma multiplicidade rigorosamente numerada de processos de criação e, por isso, exigiu implicitamente ser um método universalmente válido de produção e de interpretação de textos<sup>36</sup>. A linguística do texto ou, noutra terminologia, a análise do discurso pretende responder não só às lacunas da interpretação retórica tradicional mas também à leitura behaviorista da Semiótica de Ch. Morris ou estruturalista europeia e americana<sup>37</sup> com a distinção de um tríplice estrato do discurso: a esfera da linguagem ou do falar em geral, caracterizada pela referência ao extra-linguístico, de que simultaneamente difere, o estrato das linguagens históricas singularizadas e, finalmente, o texto concreto propriamente dito, que, além de se situar num contexto extra-verbal específico, pode ser pluri-linguístico, não seguir necessariamente e em todas as partes as regras de uma língua, reportar-se a temas do universo do discurso, que transcendam os idiomas históricos e singulares e aparecer incorporado numa tradição linguística<sup>38</sup>. Todas as linguagens se referem a algo de extra-linguístico comum através das configurações, que as diferenciam e, por isso, não só a tradução inter-linguística é uma possibilidade universal, fundada na referência de todas as línguas ao extra-linguístico comum mas também a competência linguística do homem é um poder aberto em princípio a todas as línguas. A tríplice dimensão universal, histórica e individual da linguagem pode traduzir-se, segundo a terminologia aristotélica usada por W. von Humboldt, por ἐνέργεια ou actividade criadora do falar, por δύναμις ou «saber técnico» de determinada língua e por ἔργον enquanto produto falado ou escrito. Na esfera individual, em que o agente é concretamente um ser-no-mundo em determinada situação, a actividade linguística (ἐνέργεια) é discurso ou saber expressivo (δύναμις), que produz um texto determinado (ἔργον). Uma linguagem histórica concreta é uma actividade (ἐνέργεια), que se exterioriza nos actos concretos dos indivíduos, e um saber técnico e tradicional (δύναμις)

<sup>36</sup> ID., *o.c.* 112.

<sup>37</sup> ID., *Einfuehrung in die allgemeine Sprachwissenschaft*<sup>2</sup> (Tuebingen 1992) 116-169.

<sup>38</sup> ID., *Textlinguistik* 35-40.



de uma comunidade linguística, que permanece objectivado na Gramática e no dicionário respectivos construídos a partir do falar e das obras concretas dos indivíduos da mesma comunidade linguística. Uma vez dissociados os pontos de vista de energia, potência e obra, pôde a linguagem definir-se unilateralmente como simples actividade de falar ou determinado saber técnico ou produto constituído pelo conjunto ordenado do texto. Por esta dissociação se pode compreender que os antigos tenham entendido a linguagem no sentido de uma determinação histórica da actividade originária (latine loqui, graece loqui), os modernos a tenham concebido como um poder concretizado em actos de fala e muitos cientistas da linguagem a pensem frequentemente como «língua abstracta», que para F. de Saussure se poderia construir com uma gramática e um dicionário<sup>39</sup>. As três dimensões de uma língua são indissociáveis como na Ontologia o ser, a essência e o indivíduo e, por isso, para o texto converge a energia do dizer através das configurações das línguas históricas, sempre dentro de contextos objectivos e de situações concretas, recortados no mundo envolvente. Este depoimento do linguísta E. Coseriu sobre a actividade linguística a caminho do texto introduz-nos numa meditação sobre o sentido.

## II

A relação entre energia, dynamis e ergon da linguagem obriga a repensar neste dinamismo o conceito de sentido, que mergulha raízes numa experiência universal de «caminho». De facto, a palavra alemã «Sinn» (sentido), através da raiz *sinpa*, remete para o gótico *sinps* e *sinpan*, que significam «caminho» e «ir», respectivamente. A este verbo corresponde no antigo alemão *sinnan* (viajar, ir, tender para) e em estreita relação linguística com a raiz germânica *sinpa*, está o verbo latino «sentire» (ir atrás de um objecto, sentir)<sup>40</sup> e o substantivo «sensus» («sens» em francês, «senso» em italiano, «sense» em inglês, «sentido» em português e em espanhol). «Sentido» designa originariamente o «processo de ir até junto de algo», donde provém a característica fundamental de «sentido»: a dualidade dos *relata* — sujeito e termo da relação

<sup>39</sup> ID., *o.c.* 254-255.

<sup>40</sup> Cf. F. KLUGGE, «Sinn» in: *Etymologisches Woerterbuch der deutschen Sprache*, hrsg. v. W. Mitska (Berlin 1963) 710 a; G. E. HEYDE, «Vom Sinn des Wortes Sinn, Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes» in: R. WISSER, Hrsg., *Sinn und Sein, ein philosophisches Symposium* (Tuebingen 1960) 71<sup>3</sup>; A. WALDE, *Lateinisches etymologisches Woerterbuch II* (Heidelberg 1954) 516; W. WEIER, *Sinn und Teilhabe, das Grundthema der abendlaendischen Geistesentwicklung* (Salzburg/Muenchen 1970) 25-36.

— e o caminho entre eles. Daí, a tríplice dimensão de sentido: o sujeito, que vai ou se dirige, o processo ou ida e o outro, termo do movimento e sua primeira e mais importante condição. Este fenómeno complexo de sentido rasga-se no solo originário de crença, na *Lebenswelt*, na experiência antepredicativa, na doxa passiva primária como pressuposto de toda a actividade de juízo e base última para que remete a desconstrução das diferentes idealizações da razão hegemónica. *Lebenswelt* evoca a metáfora da «casa» como complemento da de «caminho». Todo o caminho necessita de sinais e, por isso, novos trilhos do pensamento só por novos sinais se tornarão caminhos. A diferença das línguas nos caminhos dos homens tornou-se sintoma da permanente dificuldade de encontro com o outro, pois essa diferença veicula uma perturbante multiplicidade de usos e costumes, que semeava no encontro vário dos homens inquietação, estranheza e equívocos. Estas dificuldades de encontro e de compreensão com que o próprio e o estranho se confrontavam, colocaram-nas os Gregos sob a tutela do deus Hermes, cujo nome estava ligado às pedras, que sinalizavam os caminhos<sup>41</sup> ou espaços do imprevisível e de boas ou más surpresas. Ligada a caminho está a mobilidade, que nas diversas concepções do mito de Hermes caracteriza permanentemente a sua figura, ambígua pela capacidade de assegurar a verdade ou de induzir em erro, pela habilidade de técnico e de mago e pelo poder da palavra convincente, sedutora e pluri-significante. Feito mensageiro dos deuses, Hermes comentaria nestes termos as suas funções: «Nunca enganarei ninguém, mas não posso prometer dizer toda a verdade»<sup>42</sup>. A ubiquidade de Hermes na Antiguidade está ainda documentada nos *Actos dos Apóstolos* (14, 12), quando Paulo, o anunciador da mensagem cristã a todas as nações, e Barnabé foram confundidos com Hermes e Zeus. Quando os caminhos colidem, os espaços heterogéneos se entrecrocaram, o próprio e o estranho se defrontam, é invocada a protecção de Hermes, que rasga caminhos novos sem depor a sua equivocidade, que não é qualquer defeito moral mas a estranheza de quem se movimenta nas fronteiras de espaços distintos, relacionando-se sem confundir as suas diferenças. Esta função mediadora de Hermes não só abarcou as relações entre deuses e homens mas também entre esposos, comerciantes, ladrões e fez dele o companheiro ideal das almas na viagem para o reino dos mortos, que era a estranheza por excelência<sup>43</sup>. À mobilidade de Hermes como deus viajante opunha-se a figura de Hestia, a guardiã do fogo no

---

<sup>41</sup> J. GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik* 30.

<sup>42</sup> ID., *o.c.* 31.

<sup>43</sup> ID., *o.c.* 32.

centro do lar, cuja forma umbilical dizia o enraizamento da casa na terra. A esta organização do espaço correspondiam os valores simbólicos de permanência, imutabilidade e fixidez, que complementavam a mobilidade, a novidade e a inquietude da metáfora de caminho. Enquanto Hermes representava o movimento do mundo humano, a transgressão de fronteiras, as mudanças de estado, os contactos entre elementos estranhos, a hospitalidade, o encontro dialógico na praça, Hestia continuava a deusa da casa alicerçada na terra, da durabilidade da relação conjugal e dos tesouros domésticos. O interior, o fechado, o permanente, o regresso a si mesmo contrapunham-se, como pólo, ao exterior, à abertura, à mobilidade, ao contacto com outros e, por isso, a identidade genealógica e «ecológica», a mesmidade interior, que não poderiam ser perturbadas nem ameaçadas pelo estranho, eram da competência de Hestia, quando para Hermes outras formas de encontro havia para além da hospitalidade permitida por Hestia, nas quais a relação a si mesmo não desempenhava um papel central. Daí, Hermes e Hestia complementam-se na situação originária da Hermenêutica, pois a pertença, a confiança familiar e a apropriação simbolizadas por Hestia não passam de um pólo, que remete para a estranheza, a distância e a mobilidade de Hermes. Por isso, a desconstrução anti-hermenêutica apenas elimina a significação como o pólo de Hestia, a pertença e a apropriação quando privilegiadas fogem, numa unilateralidade hermenêutica, à estranheza e à distância de Hermes, o fascínio por um Hermes puro, sem a presença doméstica de Hestia, projecta-nos num hermetismo obscuro, cuja verdade oculta, impensável, exótica e enigmática só é acessível a eleitos, como pretendeu o *Corpus Hermeticum* do séc. II da nossa era <sup>44</sup>.

Sem olvido da metáfora da casa <sup>45</sup>, o motivo do «caminho» é uma das metáforas centrais do pensamento heideggeriano e aparece estreitamente vinculado à noção de experiência tomada numa acepção, que precede todo o uso metodológico-científico e evoca o que originariamente acontece ao homem enquanto ser-a-caminho <sup>46</sup>. O que Heidegger pensou destruir, foi a pretensão do sujeito cognoscente a erigir-se em medida da objectividade a fim de recuperar para o homem a condição de habitante do mundo, onde ele se situa, compreende e interpreta e, com ela, o solo pré-linguístico requerido por todo o sistema linguístico. Porque somos no mundo, lhe pertencemos e nele participamos apesar da estranheza e da

<sup>44</sup> ID., *o.c.* 33-49.

<sup>45</sup> M. HEIDEGGER, *Hoelderlins Hymne «Der Ister»*. *Freiburger Vorlesung vom SS 19 42, GA 53, (Frankfurt/M.1984) 131, 143, 150.*

<sup>46</sup> Cf. ID., *Unterwegs zur Sprache* 159, 169.



conatural mobilidade, tentamos num movimento segundo opor-nos a nós mesmos objectos, constituí-los e dominá-los intelectualmente. A compreensão heideggeriana é o modo fundamental de ser do homem, que se orienta no mundo, projectando os seus possíveis mais próprios e, por isso, a interpretação de signos, símbolos e textos não passa de desenvolvimento e explicação desta compreensão ontológica de si mesmo, sempre mediada pela linguagem, contra o ideal cartesiano, fichteano e husserliano da transparência do sujeito a si mesmo.

O «processo de ir até junto de» inerente a uma primeira descrição de sentido subjaz não só à itinerância de Hermes, à saída e ao regresso de Ulisses a Ítaca e ao êxodo sem regresso de Abraão mas também a todas as reflexões ocidentais sobre «método», «intenção», «intencionalidade» e «existência», mormente à célebre «ida até às coisas» de Husserl, originada em boa parte pela reacção contra distorções psicologistas e naturalistas da acepção originária de sentido. A investigação da «intencionalidade» medieval<sup>47</sup> e da intencionalidade da inteligência teórica, do sentimento, da vontade e da corporeidade desde Brentano, E. Husserl a Max Scheler, Merleau-Ponty e P. Ricoeur confirma a fecundidade desta dimensão de sentido. Também aqui se inscreve não só o esforço filosófico do génio de J. Maréchal, quando procurou por um aprofundamento e uma recuperação do dinamismo do método transcendental de Kant avançar até ao limiar e ao referente da *Metafísica*<sup>48</sup> como a meditação itinerante de G. Marcel sobre o *Homo Viator*<sup>49</sup>. A tomada de consciência de nós mesmos dentro da linguagem é sempre no «caminho» e na «casa» do mundo, que a palavra abre, oferecendo veladamente um conjunto de princípios recebidos sem crítica da experiência irreflectida. No mais rigoroso clima de consciência hipercrítica entra subrepticamente pela linguagem em que se pensa, um mundo de sentidos oferecido na pré-compreensão da experiência espontânea acessível a todos. Antes de qualquer filosofia, os homens já se compreendem quando falam entre si ou, pelo menos, vivem da crença profunda na possibilidade de compreensão através da palavra; antes de toda a reflexão, já a linguagem teceu uma forma real de comunidade entre os homens, para que reenvia toda e qualquer expressão ou experiência posterior. Como seres falantes, temos uma experiência inicial do fenómeno da linguagem e nesta uma

<sup>47</sup> H. HAYEN, *L'Intentionnel selon Saint Thomas*<sup>2</sup> (Bruges 1954).

<sup>48</sup> J. MARÉCHAL, *Le Point de Départ de la Métaphysique, Cahier V, Le Thomisme devant la Philosophie Critique*<sup>2</sup> (Paris/Bruxelles 1949).

<sup>49</sup> G. MARCEL, *Homo Viator. Prologomènes à une Métaphysique de l'Espérance*<sup>2</sup> (Paris 1963).

compreensão natural, implícita e pré-filosófica de termos, de que irá usar a reflexão na sua tarefa de explicitação e de crítica. No homem, compreensão e linguagem, por um lado, e experiência, por outro, remetem-se reciprocamente e, por isso, só compreendemos e dizemos aquilo de que temos de algum modo experiência e só podemos ter experiência a partir de certa compreensão ou capacidade de nomear e dizer. O que a filosofia entende por progresso da consciência de si e do mundo, reduz-se a este incessante vaivém, a que seria mais justo chamar um constante aprofundamento<sup>50</sup>. Antes de todas as representações e construções da nossa subjectividade, vivemos as coisas em contacto directo, experienciando-as na nossa viva inserção no real, enraizados como a planta no humus e na terra, que a suportam e alimentam. Longe de ser uma ilha, a existência humana é, no dealbar da sua experiência, participação abraâmica de mundo e só depois regresso a si mesmo de Ulisses ou interiorização da consciência e, neste momento originário, participar no mundo é visá-lo constantemente sem com ele se identificar, é constituir e exprimir um sentido de mundo nos gestos, na mímica e nos actos de comportamento humano. Em vez da aparência mais ou menos dissimuladora e ilusória, que, à maneira de véu, cobre o ser incognoscível como na Fenomenologia inibida de Kant, o fenómeno é aparecimento e manifestação do real, como escreveu M. Heidegger, ao procurar no conceito grego de *φαινόμενον* um antídoto contra as tendências desrealizadoras, que o reduziram a simples aparência ideológica. Assim, a Fenomenologia significa *ἀποφαίνεσθαι τα φαινόμενα*, isto é, deixar ver a partir dele mesmo o que se mostra e como se mostra<sup>51</sup>, o que traduz uma melhor concretização do imperativo de Husserl «ir até às coisas». Desde os *Elencos* de Aristóteles, os «ídola» de Bacon, a dinâmica das repressões de Freud, o carácter dissimulador da Metafísica em Nietzsche, a distorção da filosofia como ideologia em Marx, o carácter ingénuo e enganador da atitude natural em Husserl, se impôs à consciência filosófica quão difícil é «salvar os fenómenos», ser-lhes fiel ou, se quisermos, deixá-los exhibir e mostrar-se a si mesmos sem intervenções e sobreposições do sujeito, que inevitavelmente os disvirtuam e desfocam. Daí, a necessidade de submeter o «logos» da Fenomenologia a uma «destruição» ou depuração crítica, que transforme e liberte o sujeito, adequando-o à verdadeira tarefa da Fenomenologia, cujo tema expresso e necessário é exhibir e manifestar «o que precisamente se não mostra próxima e comumente, o que está oculto em relação ao que proximamente e as

<sup>50</sup> A. de Waelhens, *La Philosophie et les Expériences naturelles* (La Haye 1961) 47.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit, Erste Haelfte*<sup>6</sup> (Tuebingen 1949) 34.

mais das vezes se mostra mas, ao mesmo tempo, é algo, que, por essência, pertence àquilo, que se revela próxima e comumente, a ponto de constituir o seu sentido e fundamento»<sup>52</sup>. Na perspectiva heideggeriana, o que em sentido maior «permanece oculto ou de novo recai no obscurecimento ou apenas se mostra dissimuladamente», não é «este ou aquele sendo mas o ser do sendo», que, «pelo seu valor real mais intrínseco, exige ser fenómeno». O que, na maior simplicidade, se traduz por «deixar ser», implica, da parte do sujeito, uma verdadeira transformação ou mudança de atitude, que o torne conatural e lhe dê abertura participante para o que, na normalidade das posições assumidas, permanece esquecido e velado, não-fenómeno para nós por culpa do sujeito mas originariamente fenómeno em si mesmo. Por isso, «o conceito fenomenológico de fenómeno, enquanto o que se mostra a si mesmo, significa o ser do sendo, o seu sentido, as suas modificações e derivados»<sup>53</sup>. Só por uma transformação do sujeito se preparam os caminhos e se endireitam as veredas para que apareça o fenómeno do ser do sendo. A metáfora do caminho como lugar de recepção, de encontro, de surpresas, de acontecimentos, de transformações e de sofrimentos, invade o conceito heideggeriano de experiência: «Fazer uma experiência de algo, seja de uma coisa, de um homem, de um Deus, significa que algo nos acontece, nos encontra, nos sobrevém, nos derruba e transforma. Falar em 'fazer' não significa nesta acepção em rigor que nós efectuamos, por nós mesmos, a experiência; aqui, fazer significa: suportar, sofrer, receber o que vem ao nosso encontro, submetendo-nos»<sup>54</sup>. Por isso, a experiência histórica de mundo é traduzida por Heidegger com a expressão «eundo assequi», isto é, indo, pondo-nos a caminho, conseguimos entrar na novidade das coisas, sempre a caminho e andando atingimos a alteridade originária, que vem até nós e nos solicita<sup>55</sup>. Na questão do sentido do ser, somos guiados por aquilo mesmo, que é procurado e, por isso, a teoria do conhecimento é precedida por uma interrogação, que a precede e que versa sobre o modo como o sendo encontra o ser antes que ele o oponha a si mesmo como um objecto em face de um sujeito. É na viagem, co-significada na palavra alemã «experiência» (*Er-fahr-ung*), que o homem compreende o processo original do ser como sentido. Nesta ordem de ideias, o discurso jamais se reduz à força centrípeta da sua auto-glorificação mas pretende, em todos os seus usos, trazer à linguagem uma experiência, um modo de habitar e

---

<sup>52</sup> ID., *o.c.* 35<sup>14</sup>.

<sup>53</sup> ID., *o.c.* 35.

<sup>54</sup> ID., *Unterwegs zur Sprache* 159.

<sup>55</sup> ID., *o.c.* 169.



de ser-no-mundo, que precedem o discurso e solicitam ser ditos. Confessa P. Ricoeur que foi de *Ser e Tempo* de Heidegger e de *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer que herdou uma veemência ontológica «para fracturar a clausura da linguagem sobre si mesma», que, por sua vez, enriqueceu com a análise da referência dos enunciados metafóricos e narrativos <sup>56</sup>. Contudo não é do «homo habilis» da técnica mas do «homo sapiens» da culpa que parte a Fenomenologia da Vontade de P. Ricoeur.

Semearam-se de quedas os caminhos históricos do homem e, por isso, não é a existência autêntica a caminho do fenómeno originário do ser mas as narrações do homem lapso, que P. Ricoeur pressupõe na sua *Filosofia da Vontade*. No percurso temporal do *homo viator*, a falta é um acontecimento da liberdade pelo qual esta se torna escrava sem necessidade de regresso à natureza animal ou mineral. A falta não destrói as estruturas fundamentais oferecidas ao homem inocente e lapso como «o teclado comum de uma natureza humana sobre o qual tocam de maneira diferente a inocência mítica e a culpabilidade empírica» <sup>57</sup>. Para P. Ricoeur, só transcendendo a falta numa ontologia da liberdade se possibilita a sua descrição como queda, perda, absurdo, numa palavra, se torna patente o contraste, que faz sobressair a plena negação da fala e reduz a consciência culpável mais a uma máscara, que obtura o ser da condição humana do que a um fenómeno, que o manifesta. Isto não obsta a que a queda nos caminhos da existência seja a ocasião privilegiada da reflexão sobre a iniciativa do eu, feita não antes ou durante a acção mas depois na recordação, especialmente na retrospectiva do remorso, que nos revela um eu, que poderia e deveria ter sido outro. Pensar a inocência como aquilo a partir do qual aconteceu o desvio do mal ou como o paraíso donde o homem foi expulso, é afirmar que o pecado não é a nossa realidade originária e pressupor o estatuto ontológico bom do ser criado, que é a inocência anterior à queda e a possibilidade primeira, que a falta como «nada da vaidade» ou o mal radicalmente contingente interrompeu <sup>58</sup>. O mito torna-se guia heurístico para a fenomenologia da vontade, contanto que se elabore uma teoria filosófica do mito, que não seja redutora mas lhe restitua a sua intenção significativa. As quedas do homem narram-se, não se deduzem e, por isso, P. Ricoeur propõe uma Empírica da Vontade para descrever o «carácter opaco e absurdo da falta», que

<sup>56</sup> P. Ricoeur, *Du Texte à l'Action, Essais d'Herméneutique II* (Paris 1986) 34.

<sup>57</sup> ID., *Philosophie de la Volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris 1949) 28-29. Cf. M. B. PEREIRA, «Narração e Transcendência» in: *Humanitas XLV* (1993) 393-476.

<sup>58</sup> Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la Volonté II-Finitude et Culpabilité* (Paris 1960).

permanece um corpo estranho na Eidética do homem e é narrada numa Mítica concreta, diferente do discurso filosófico, porque os mitos da queda, do caos, do exílio, da cegueira de origem divina pertencem a um universo do discurso, acessível directamente a uma História Comparada das Religiões mas não a uma leitura filosófica imediata<sup>59</sup>. Estes mitos, porém, são «elaborações secundárias de uma linguagem mais fundamental» a que P. Ricouer chama «linguagem da confissão», eminentemente simbólica, que fala em termos indirectos e figurados da falta e do mal e que só uma Hermenêutica Filosófica pode interpretar, preparando a inserção dos mitos no conhecimento, que o homem constrói de si mesmo. Dada a situação de facto, é somente através da condição actualmente má do coração do homem que se pode entrever uma condição mais originária do que toda a maldade: «É pelo ódio e pela luta que nos podemos aperceber da estrutura intersubjectiva do respeito, que constitui a diferença das consciências; é através do mal-entendido e da mentira que a estrutura originária da palavra revela a identidade e a alteridade das consciências... É sempre através do lapso que o originário transparece»<sup>60</sup>. A consciência de si parece constituir-se nos seus estratos mais fundos por meio do simbolismo ou de uma linguagem primária, indirecta e imagética, cuja compreensão é já um exercício preparatório de Hermenêutica prolongado depois na interpretação dos símbolos secundários e terciários dos mitos e da gnose<sup>61</sup>. A linguagem elementar da confissão da falta, a linguagem desenvolvida do mito e a linguagem elaborada da gnose e da contragnose são inseparáveis entre si, pois o seu referente comum é uma experiência de falta jamais imediata, dita em símbolos primários e ainda carecida de elaboração mítica e especulativa. Os símbolos dão que pensar como pressupostos da actividade filosófica, que veiculam a contingência radical e os limites das culturas de origem. A «reflexão pura» não reclama qualquer mito nem símbolo, pois é um exercício directo da racionalidade, que deixa fora de si a realidade quotidiana e, de modo especial, o enigma concreto da liberdade serva. A ilusão da «reflexão pura» não é a procura de um ponto de partida mas a busca de um começo sem pressupostos. A articulação do pensamento com o reino dos símbolos sem abandonar a exigência racional e um tipo de interpretação, que respeite o enigma original dos símbolos sem sacrificar a autonomia racional são variações da resposta à experiência geral de que os símbolos dão que pensar. Todos os símbolos da culpabilidade (desvio, errância, cativo) e todas as

<sup>59</sup> ID., *Philosophie de la Volonté II*, 9-10.

<sup>60</sup> ID., *o.c.* 160.

<sup>61</sup> ID., *o.c.* 172-173.

narrações míticas (caos, cegueira, mistura, queda) dizem a situação do homem na realidade do mundo. A tarefa é agora elaborar a partir dos símbolos conceitos existenciais, que são estruturas não já da reflexão mas do ser da existência humana <sup>62</sup>.

Das narrações míticas chegaram-nos as metáforas da morada e do caminho, da rectidão da vida e da errância e foi ainda em termos de êxodo, que I. Kant definiu a *Aufklaerung* como ruptura inauguradora de uma nova época da razão: «*Aufklaerung* é a saída do homem da sua menoridade culpável» <sup>63</sup>. Esta libertação da casa-prisão da razão menor teve uma provocante tradução na secularização dos quatro sentidos da Escritura: em vez do sentido literal ou histórico da realidade, a posição transcendental constituinte de objectos para nós com a suspensão da inatingível coisa-em-si; em vez do sentido tropológico ou moral inseparável da teologia, a pergunta ética racional pelo que eu devo fazer; em vez do sentido alegórico ou simbólico a pergunta da razão pelo que se pode humanamente conhecer; em vez do sentido anagógico ou místico, a pergunta racional pelo que se pode esperar. A maioridade da razão está na redução de todas as perguntas à pergunta pelo homem e consequentemente, de todas as respostas a proposições racionais dentro dos limites humanos do conhecer, do agir e do esperar <sup>64</sup>. Após a eliminação kantiana do referente sob o nome de coisa-em-si e a exploração, dentro da filosofia da vida, da linguagem enquanto notificadora de vivências do sujeito, G. Frege distinguiu em 1892 na concepção global de sentido dois momentos, o do sentido propriamente dito e o da relação às coisas, que a versão francesa traduziu por «denotação» e a inglesa por «referência» <sup>65</sup>. À distinção entre a realidade material e as dimensões psicológica, lógica e referencial do signo G. Frege acrescentou que não é o acto do intelecto mas o signo, que, pelo sentido e pela referência, realiza a verdade como adequação ou trânsito do sentido para a referência modelarmente realizado pelas ciências <sup>66</sup>. Em 1900, B. Russell criticou toda a filosofia idealista

<sup>62</sup> ID., *o.c.* 181.

<sup>63</sup> I. KANT, «Beantwortung der Frage: Was ist *Aufklaerung*» in: N. HINSKE, Hrsg., *Was ist *Aufklaerung*? Beitrage aus der Berlinischen Monatschrift*<sup>3</sup> (Darmstadt 1981) 452.

<sup>64</sup> Cf. ID., *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Th. Valentiner (Leipzig 1906) 666; ID., *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. v. W. Kinkel<sup>3</sup> (Leipzig 1904) 27.

<sup>65</sup> G. FREGE, *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fuenf logische Studien*<sup>2</sup> (Goettingen 1966) 40-65; ID., «Sens et Dénotation» in: ID., *Écrits logiques et philosophiques* (Paris 1971); ID., «On Sense and Reference» in: ID., *Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford 1952).

<sup>66</sup> ID., *Funktion, Begriff, Bedeutung* 48. Cf. M. B. PEREIRA, *o.c.* 324-327.



do séc. XIX e propôs a análise da proposição como o ponto de partida da filosofia <sup>67</sup>, convencido de que as questões filosóficas se esclareceriam, mediante a análise da linguagem e o estudo da gramática — programa que o seu aluno, L. Wittgenstein, seguiu com rigor no *Tractatus Logico-philosophicus*, desenvolvendo a posição de Frege dentro do primado da proposição, pois os termos, que entram na proposição, só têm sentido no contexto formado pelo todo da proposição e não por si mesmos, como exige o referente da situação de facto, indecomponível em entidades isoladas ou indivíduos, que os termos pudessem traduzir. A prática do sentido e da referência, imanente a uma teoria do discurso, é reassumida pela «linguistic analysis» anglo-saxónica, que estuda a linguagem no seu lugar natural, que é a proposição ou acontecimento de sentido, diacrónico, locutório pelo que diz e ilocutório pelo que faz ao dizer <sup>68</sup>. Preocupada pela lógica do discurso e não por uma linguística estrutural, a filosofia anglo-saxónica situou a metáfora no quadro da proposição. Não são agora as palavras que são metafóricas mas os enunciados saídos da tensão ou inter-animação das palavras. Nesta matéria foi precursor I. A. Richards com a obra *The Philosophy of Rhetoric* (1936), a que se seguiu o artigo *Metaphor* assinado por Max Black em 1962 e, dentro da crítica literária, a obra de M. Beardsley, *Aesthetics* (1958) e *The Metaphorical Twist* (1962) do mesmo autor. Com *La Métaphore Vive* de P. Ricoeur, é o discurso o lugar próprio da metáfora, historicamente presa da palavra desde Aristóteles a Fontanier, quando é necessário analisar a metáfora do texto e do inter-texto desde a rede de metáforas de um poema, as metáforas típicas de uma comunidade de língua ou cultura ou de uma esfera cultural como a da Cristandade até certas metáforas tão radicais que parecem percorrer o discurso da humanidade inteira com arquétipos ou paradigmas simbólicos <sup>69</sup>.

Além da elevação da linguagem natural ao nível da meta-linguagem ou torrão originário de sentido a que apelamos quando explicitamos fórmulas ou as explicamos a outrem ou esclarecemos conceitos científicos, a análise linguística anglo-saxónica abriu uma nova região da referência — o campo semântico da acção. De facto, o Wittgenstein tardio escrevera nas suas *Investigações Filosóficas* (1953) que as palavras não designam primeiramente algo e só depois são usadas pelos homens mas,

<sup>67</sup> B. RUSSELL, *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, with an Appendix of leading Passages* (Cambridge 1900) 8; ID., *The Principles of Mathematics* (London 1903) 42.

<sup>68</sup> M. B. PEREIRA, *o.c.* 328.

<sup>69</sup> P. RICOEUR, *La Métaphore Vive* 63-321; ID., «Parole et Symbole» in: *Révue des Sciences Religieuses* 48 (1975) 158.

pelo contrário, é no uso prático da língua, nas diversas formas da praxis quotidiana, nos inúmeros jogos linguísticos do homem em situação que se constituem originariamente as significações das palavras. Foram precisamente os números 611 e 660 das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein<sup>70</sup> que inspiraram a literatura consagrada à linguagem da acção, distinta da linguagem dos movimentos e acontecimentos da natureza, porque é linguagem de «um conhecimento sem observação», de «um conhecimento prático», segundo expressão de E. M. Anscombe<sup>71</sup>. O universo de movimentos e de causas naturais e o seu respectivo discurso aparecem claramente distintos do universo das acções e interações humanas realizadas na esfera da intersubjectividade e do seu respectivo discurso. Daí, as análises da acção livre realizadas por A. I. Melden, o estudo do pensamento e acção de Hampshire, da intenção de E. M. Anscombe, das «acções de base» de A. Danto, da motivação de R. I. Peters, da causalidade teleológica de Ch. Taylor e da compatibilidade entre explicação causal e explicação teleológica de G. H. von Wright<sup>72</sup>. Porém, toda a acção, intenção e motivação convergem para um núcleo básico nelas implicado, que é o agente. Foi P. F. Strawson que viu no sujeito da proposição um indivíduo identificado através do nome próprio, dos pronomes pessoais, demonstrativos ou do artigo definido seguido de um determinante, do qual se predicam qualidades, relações, acções, etc. universais. Por isso, toda a proposição repousa sobre o duplo pólo da «identificação singular» e da «predicação universal» e a função singularizante identifica os «particulares de base», que são as pessoas como sujeitos individuais, idênticos e reidentificáveis de acções<sup>73</sup>. Com J. L. Austin a função predicativa atribui ao sujeito falante singular uma força diferente, conforme for uma constatação, uma ordem, uma promessa, um pedido, um contrato, etc., isto é, conforme o que o agente fizer, ao dizer. Neste contexto, o constativo e performativo são apenas formas diversas de uma força significativa presente em todas as proposições («illocutionary force») e que é uma dimensão dinâmica da significação, diferente do sentido e da referência estáticos e também do efeito psicológico (aspecto perlocutório) produzido pela frase no ouvinte. Foi J. Searle, aluno de

---

<sup>70</sup> L. WITTGENSTEIN, «Philosophische Untersuchungen» in: ID., *Schriften I* (Frankfurt/M. 1980) 470, 479.

<sup>71</sup> P. BASAKOS, «G.E.M. Anscombe: La Description de l'Action intentionnelle» in: VÁRIOS, *La Sémantique de l'Action* (Paris 1977) 141-160.

<sup>72</sup> Cf. P. RICOEUR, «Le Discours de l'Action» In: VÁRIOS, *La Sémantique de l'Action* 21-112.

<sup>73</sup> P. F. STRAWSON, *Individuals, An Essay in descriptive Metaphysics* (London 1959).



Strawson, que deu maior sistematização à teoria dos actos ilocutórios<sup>74</sup> com a construção de «modelos ideais», não colhidos numa introspecção ou num recolhimento na interioridade de uma consciência transcendental mas no uso concreto do discurso ou nos seus jogos linguísticos, cujas condições essenciais é possível explicitar, distinguindo na predicação o esboço de idealidade de sentido ou intenção de acção da sua carga psíquica e do seu reconhecimento pelos outros.

A crítica de P. Ricoeur a esta análise anglo-saxónica da linguagem da acção baseia-se na cegueira ontológica deste hermetismo linguístico, sem passagem para uma instância ou referente, que se diga nos variados usos do discurso e simultaneamente os transcenda. Todo o homem, que fala de si mesmo, age por si mesmo, se narra a si mesmo e se responsabiliza por si mesmo, não goza de certeza absoluta e da auto-afirmação do Cogito mas dá testemunho de si mesmo, um testemunho, que apesar de frágil, é uma espécie de crença, de confiança ou de segurança na verdade do discurso sobre si mesmo. Sendo o testemunho basicamente, neste caso, testemunho de si, a confiança nele implicada é confiança no poder de dizer, no poder de fazer, no poder de se reconhecer como personagem de narração, no poder de responder à interpelação, numa palavra, é testemunho da competência da consciência moral, certa de si enquanto agente e padecente<sup>75</sup>. Este testemunho da consciência credível e confiante é traduzido de modo inovador pela expressão aristotélica ser-verdadeiro de Met. E 2, isto é, segundo o testemunho da consciência moral, à auto-reflexão da pessoa, que fala de si, age por si, se narra a si e por si se responsabiliza, corresponde um ser real, que funda a linguagem da acção e permite distinguir o *thesaurus* das expressões linguísticas pertinentes dos preconceitos de uma gramática enganadora. Este argumento atinge criticamente o «linguistic turn» interpretado como recusa de sair da linguagem e desconfiança perante toda a ordem extra-linguística. O axioma «tudo é linguagem» conduziu frequentemente a um semantismo fechado, incapaz de traduzir o agir humano como acontecimento efectivo no mundo, «como se a análise linguística estivesse condenada a saltar de um jogo de linguagem para outro, sem que o pensamento pudesse alguma vez atingir um fazer efectivo»<sup>76</sup>. Esta veemência ontológica, que transcende o acontecimento linguístico do discurso, é acentuada por P. Ricoeur até nos usos linguísticos da metáfora e da ficção

<sup>74</sup> J. L. AUSTIN, *How to do things with Words, the William James Lectures delivered in Harvard University in 1955 (Oxford 1962)*; J. Searle, *Speech Acts, an Essay in the Philosophy of Languages (Cambridge 1969)*.

<sup>75</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un Autre (Paris 1990) 35*.

<sup>76</sup> ID., *o.c.* 349-350.



narrativa, em que a referência é menos evidente. O «actua exercitus» do ser falante a caminho do que se furta na própria dizibilidade, é o referente ontológico do «actus signatus» discursivo, proposicional, limitado, perspectivista e múltiplo.

A relação do sentido às coisas existentes em Frege e aos usos concretos e temporais da linguagem proposicional nos Analistas apaga-se já no conceito de significação traçado no começo do séc. XX por E. Husserl nas *Investigações Lógicas* com decisiva influência posterior em determinados ramos do Estruturalismo<sup>77</sup>. Ao analisar a expressão verbal em sentido rigoroso, Husserl distingue o aspecto físico do signo sensível, a corrente das vivências psíquicas, o sentido ou conteúdo e o objecto da representação<sup>78</sup>. Pela função comunicativa do signo, o sujeito transmite o sentido, que ele vive, a outrem, que percepção essa exteriorização sem a vivência correspondente<sup>79</sup>. Contudo, esta função notificadora e comunicativa não representa a essência da expressão, que se realiza plenamente na solidão da vida individual. O que é essencial à expressão como sua condição mínima, é que ela seja um «som verbal animado de sentido», cuja relação ao objecto intencional pode ser preenchida pela intuição ou pela representação<sup>80</sup>. Por isso, «jamais o objecto coincide com a significação»<sup>81</sup> e, contudo, só através da significação é que a expressão verbal mantém a sua referência ao objecto ou, se quisermos, o acto de significar é o modo determinado de visar o objecto, que pode mudar, permanecendo na sua identidade a direcção objectiva<sup>82</sup>. Enquanto para Husserl «ao conceito de expressão pertence possuir uma significação», que jamais coincide com o objecto, a referência de Frege acrescenta ao sentido uma relação ao objecto enquanto existente<sup>83</sup>. Na óptica husserliana, o investigador sabe que intui e descobre o ser ideal das significações e tem consciência da irreduzibilidade destas a um «ser psíquico no nosso espírito»<sup>84</sup>. A distinção entre a identidade rigorosa das significações e as vivências psíquicas da consciência, entre as unidades ideais lógicas e os sujeitos reais e os seus actos não é uma simples hipótese mas uma verdade imediatamente captável pela sua evidência, que

<sup>77</sup> M. B. PEREIRA, *o.c.* 337ss.

<sup>78</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen, II Band, I. Teil*<sup>5</sup> (Tuebingen 1968) 32.

<sup>79</sup> ID., *o.c.* 34.

<sup>80</sup> ID., *o.c.* 38.

<sup>81</sup> ID., *o.c.* 46.

<sup>82</sup> ID., *o.c.* 49.

<sup>83</sup> ID., *o.c.* 54.

<sup>84</sup> ID., *o.c.* 95.

é a autoridade última em questões gnosiológicas<sup>85</sup>. Por outro lado, há uma articulação arbitrária entre significação e signo, pois não há um nexó necessário entre as unidades ideais e os signos a que se encontram vinculadas e por cujo intermédio se realizam na vida dos homens. Por isso, nem todas as unidades ideais são significações de expressões, muitas realizam-se na criação de novos conceitos, outras permanecem apenas significações possíveis, que jamais atingem a expressão, dados os limites do conhecimento humano<sup>86</sup>. Só uma análise fenomenológica, intencional, holística, transcendental e a priori permite aceder à essência da significação e nunca uma explicação causal, fisiológica, atomista, sensista, individualista, naturalista e indutiva. Daí, o princípio fundamental husserliano de que todo o dado é condicionado por um campo ou horizonte e só pode ser entendido, tendo em conta a sua integração nesse todo de relações remissivas e a afirmação básica de que, para além dos processos fisiológicos e psicológicos, são as estruturas imanentes ao que se pensa e fala que fornecem as regras da sua articulação, servindo a Matemática de modelo da investigação destas estruturas invariantes<sup>87</sup>.

Em vez da percepção visual, terreno favorito da Fenomenologia de Husserl, a análise estruturalista toma por objecto a percepção auditiva, explicitando, por redução, as estruturas imanentes aos aspectos perceptivo-auditivo, articulador e acústico dos sons linguísticos, longe da explicação causal de tipo naturalista. Colocado em primeiro lugar o papel da relação em cujo traçado variado se recortam as unidades estruturais, segue-se-lhe como elemento determinante e caracterizador, o da fundação, recíproca ou não, cujas leis se traduzem por relações de implicação: se *a*, então *b*; se *a*, então não-*b*; se não-*a*, então não-*b*, etc.<sup>88</sup>. Não admira que, pelo que respeita a estratificação hierárquica dos sistemas linguísticos resultante das leis de implicação, R. Jakobson<sup>89</sup> se tenha apoiado na III investigação lógica em que Husserl analisa as leis da fundação segundo o princípio orientador de que «tudo o que verdadeiramente une, são as relações de fundação»<sup>90</sup>. A recepção da influência husserliana por parte de R. Jakobson realizou-se no sentido de uma acentuação do sistema de relações entre as unidades homogéneas, que são os fonemas, a par da correlativa eliminação de formas qualitativas intuitivas e heterogéneas,

<sup>85</sup> ID., o.c. 100.

<sup>86</sup> ID., o.c. 104-105.

<sup>87</sup> ID., o.c. 328-333.

<sup>88</sup> ID., o.c. 265.

<sup>89</sup> E. HOLENSTEIN, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Playdoyer fuer eine strukturelle Phaenomenologie (Frankfurt/M. 1976)* 31.

<sup>90</sup> E. HUSSERL, o.c. 279.

de acordo com a tese 22 do Congresso Internacional de Linguistas (Haia 1928) assinada por R. Jakobson<sup>91</sup>. O primado estruturalista do aspecto fonológico da língua promove simultaneamente a percepção auditiva e a imagem acústica em detrimento da percepção visual e da respectiva imagem, segundo o método da Psicologia da Forma e da Fenomenologia. A percepção auditiva de sons linguísticos, purificada do sentido e da referência, é reduzida ao sistema fonológico da língua, isto é, ao «repertório, próprio da língua, das diferenças significativas entre as imagens acústico-motoras». Por isso, necessário se tornou esclarecer e especificar os tipos destas diferenças, sobretudo as «correlações fonológicas» ou «séries de oposições binárias definidas por um princípio comum, que pode ser pensado independentemente de cada par de termos opostos» (tese 22 do Congresso)<sup>92</sup>. Encontramos dentro do primado da percepção auditiva a doutrina do todo e das partes, estabelecida por Husserl e por este assente no fenómeno básico da relação, nas seguintes formulações de F. Saussure: «Dans un état de langue, tout repose sur des rapports»<sup>93</sup> e «Tout este rapport»<sup>94</sup>. Só dentro de um sistema é possível a percepção auditiva e, por isso, todas as mudanças fonéticas são consideradas em função do sistema fonológico em causa, considerando-se eliminada a antinomia entre a fonologia sincrónica e a diacrónica, a ponto de «a fonética histórica se transformar assim numa história da evolução de um sistema fonológico» (tese 22 do Congresso). Ao relacionismo ou princípio da estrutura ou configuração segundo o qual o mais importante não é o facto singular do atomismo mas a relação entre factos, junta-se, por afinidade lógica, o formalismo ou funcionalismo, que define as unidades não pela sua substância ou matéria mas pela forma ou função, que desempenham e o estaticismo ou «essencialismo» interessado sobretudo na «essência» e não no fieri dos factos ou na evolução. Este espírito vincadamente oposto ao atomismo, ao substancialismo e ao evolucionismo servia, pelas categorias que apresentava, o mundo das Ciências do Espírito e dos objectos culturais em oposição ao naturalismo e à redução de toda a ciência à ciência da natureza, regida pelo princípio de causalidade. Como a Semiótica antepôs às dimensões gramatical e semântica do discurso a dimensão pragmática, dando relevância à comunicação, também R. Jakobson subordinou à percepção auditiva dos fonemas, lida segundo um gestaltismo fenomenológico mas essencial à comunicação, o estudo fisiológico da

<sup>91</sup> M. B. PEREIRA, *o.c.* 353-354.

<sup>92</sup> ID., *o.c.* I.c.

<sup>93</sup> F. DE SAUSSURE, *Cours de Linguistique Générale, éd. T. de Mauro (Paris 1975)* 170.



articulação das palavras e o físico da acústica. Nestes termos, o todo em cujo seio acontece a percepção auditiva, é instituição e não prática intermitente, é código de uma comunidade linguística e não mensagem, é sistema coerente e não processo temporal, é esquema e não simples uso. Afastada toda a explicação naturalista e psicologista e neutralizada a referência à existência, como na Fenomenologia de Husserl, as únicas relações possíveis entre signos são internas ao sistema e caracterizam-se por diferenças e oposições, pelo aspecto formal despido de todo o conteúdo e matéria, pela sincronia, finitude e hermetismo da sua totalidade sistemática. Repartido por várias escolas, defendido por cientistas independentes de vários países e aplicado a outras zonas de investigação como a Literatura, a Etnologia, a Psicologia, a Economia, o Direito, a Antropologia, etc., o Estruturalismo como explicação assenta na descoberta da configuração sistemática e na abolição daquela dimensão de sentido conhecida pelo nome de referência, com mais ou menos pronúncia obnubilada do sujeito como ponto de partida do sentido<sup>95</sup>.

A «ida até às coisas» é invenção semanticamente rica e plural, pois o fenómeno é alfobre incontornável de significações e a interpretação diz-se de muitos modos. Esta opulência de sentido, que pelos homens se deixa apropriar na distância crítica e nunca na presença de fusão definitiva, indicia um referente indomável, que, além de esquecido dos Analistas da linguagem, é o fora-de-texto das reduções fenomenológicas e do sistema hermético do Estruturalismo. A análise das funções da linguagem afigura-se um ponto de partida necessário a uma filosofia do texto, que se não exile numa constituição transcendental de mundo nem no espaço fechado de relações e oposições formais. Segundo K. Buehler, o signo linguístico é um facto material ou significante, que por uma tríplice relação exprime o falante, que o pronuncia (função notificativa ou expressiva), apela o ouvinte (função apelativa) e apresenta os objectos visados (função apresentativa), como se fosse um órgão ou instrumento com que nós dizemos a outrem algo sobre coisas<sup>96</sup>. Neste modelo, o signo linguístico é símbolo pela sua relação ao objecto, é sintoma porque exprime a interioridade do sujeito falante e é sinal apelante para quem o escuta, embora haja signos apenas com a função notificativa (indumentária) ou apelativa (sinais de trânsito) ou apresentativa (símbolos matemáticos). Em

<sup>94</sup> ID., *Cours de Linguistique Générale*, ed. R. Engler (Wiesbaden 1967) 278.

<sup>95</sup> M. B. PEREIRA, *o.c.* 355-356.

<sup>96</sup> K. BUEHLER, «Kritische Musterung der neueren Theorie des Satzes» in: *Indogermanisches Jahrbuch* 6 (1918) 1-20; ID., «Die Axiomatik der Sprachwissenschaften» in: *Kant-Studien* 38 (1933) 19-90; ID., *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Jena 1934).

1960, R. Jakobson a partir da teoria da comunicação e da proposição informativa complicou e desenvolveu o modelo de K. Buehler com a apresentação de seis funções do signo linguístico <sup>97</sup>. Para além da recuperação dos três elementos básicos de K. Buehler (emissor, receptor e contexto ou referente) e das respectivas funções (emotiva, conativa e referencial), R. Jakobson multiplica distinções na esfera apresentativa ou simbólica de Buehler, discriminando no paradigma da comunicação a informação, o meio físico-técnico ou psíquico de contacto e o código, a que faz corresponder as funções poética, fática e metalinguística, respectivamente. Apesar de a função fática se poder incluir na função apelativa de Buehler e a metalinguística na função apresentativa do mesmo autor e de o fenómeno poético se dever interpretar de modo diferente de uma mera modificação da informação, como propôs criticamente E. Coseriu <sup>98</sup>, são insuficientes estes modelos para uma análise do sentido do texto, porque outras relações dos signos integrados na actividade discursiva não são contempladas. Assim, há relações intra e intertextuais: um signo relaciona-se com outros signos singulares, com grupos de signos, com todo o sistema de signos de uma língua histórica determinada, com signos de outros textos ou de uma obra completa ou de uma tradição cultural e literária complexa; há relações extra-linguísticas e extra-textuais fundadas na sonoridade icástica dos signos; há relações entre signos e sistemas semânticos regionais, que mediam o conhecimento das coisas e entre o texto e um sistema universal de significações ou uma forma de interpretação de mundo, que lhe confere validade e sentido. O signo é envolvido pelo contexto não só no sentido da totalidade orgânica imanente ao texto mas também no de língua histórica singular a que o signo pertence e no de mundo exterior que explica o nascimento do sentido do texto, podendo coimplicar o mundo natural na sua riqueza empírica, a história regional, nacional e universal, o reino da cultura de uma comunidade ou de toda a humanidade, desde a mitologia à tradição científica, literária, filosófica e teológica. A polissemia oriunda dos múltiplos usos do signo nos textos constitui a cornucópia evocativa da palavra, que supera a mera função apresentativa directa. A esta riqueza polissémica de tão longas raízes no mundo real e nas suas variações imaginativas acrescenta-se ainda a singularidade única da obra original. Com efeito, da tematização das funções do signo no discurso contextualizado segundo o mundo complexo das suas relações, sem parcelamentos nem exclusões, não se deduz mecanicamente a interpretação correcta de qualquer texto, porque

---

<sup>97</sup> R. JAKOBSON; «Linguistics and Poetics» in: T. A. SEBEOK, Hrg., *Style in Language* (Cambridge, Mass. 1960) 350-377.

não é possível antecipar que relações mantêm os signos num texto individual determinado. Apenas se podem inventariar «possibilidades universais» de que o autor do texto dispõe para a gestação do sentido mas tal inventário está permanentemente aberto a possibilidades totalmente novas de constituição de sentido de textos únicos. Daí, a novidade e o excesso de sentido, a que a Retórica não teve acesso: «Não há qualquer processo mecânico de enumerar e de predizer todas as possibilidades pensáveis de construção e de interpretação de um texto. Na negação implícita deste facto está... uma das fraquezas da Retórica Antiga, que concebeu os textos precisamente como produtos de uma quantidade completamente numerada de processos de criação e, por isso, apareceu com a exigência implícita de poder oferecer um método universalmente válido de produção e de interpretação de textos»<sup>99</sup>. Por esta *Linguística do Texto* regressamos ao mundo, onde nasceram as metáforas da morada e do caminho e com elas a linguagem primeira da experiência hermenêutica.

### III

A teoria da argumentação é uma via filosófica directa do regresso contemporâneo da Retórica. O abandono crítico de uma apofântica dogmática significa a permuta das «afecções da alma» (παθήματα τῆς ψυχῆς) e da sua referência às coisas (τὰ πράγματα), em que, segundo o *Peri Hermeneias*, 16 a, 3-4 de Aristóteles, assentava a segurança do signo (σήμα) e do símbolo (σύμβολον), por uma convenção ou acordo entre os homens (θέσει, νόμω, ἔθει, ὁμολογία, ξυνθήκη )<sup>100</sup> cujo arbítrio decidiria do conteúdo, da validade e da verdade da linguagem. A teoria consensual da verdade pode ler-se numa tríplice perspectiva: o consenso é o acordo de opiniões, porque a verdade é impossível; o consenso é o meio de revelação da verdade e, por isso, o acordo ou verificação intersubjectiva como «argumentum ex consensu» é critério de uma verdade, que transcende o consenso em que se manifesta; o consenso é a única verdade possível, que nada é fora do consenso<sup>101</sup>. Foi a

<sup>98</sup> E. COSERIU, *Textlinguistik* 58 ss.

<sup>99</sup> ID., *o.c.* 112.

<sup>100</sup> ID., *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart, Eine Uebersicht I* (Tuebingen 1975) 33, 39, 42 ss., 80.

<sup>101</sup> H. SCHEIT, *Wahrheit, Diskurs, Demokratie. Studien zur «Consensustheorie der Wahrheit»* (Freiburg/Muenchen 1987) 23-122.



instância última da razão consensual como medida de todas as coisas que o filósofo da Retórica Protágoras de Abdera transmitiu à Escola de Bruxelas e a duas relevantes figuras do pensamento alemão contemporâneo, K.-O. Apel e J. Habermas.

O conceito de «necessidade» de E. Dupréel, o de evidência em Metafísica de Ch. Perelman e o de razão proposicional de M. Meyer<sup>102</sup> situam-se precisamente na apodítica de *Peri Hermeneias* de Aristóteles e inserem-se numa estratégia contrastiva de reabilitação da razão retórica. Para E. Dupréel, o pensamento clássico vinculou indissoluvelmente a necessidade e o ser e, por isso, «é sobre a necessidade apenas que se vai alicerçar o valor do conhecimento. Decidir-se-á com efeito que uma afirmação é a própria expressão da natureza do nosso pensamento desde que a tenhamos reconhecido como universalmente verdadeira e ela é universal quando for *necessária*. A filosofia torna-se o inventário das verdades universais e necessárias, a descoberta e a dedução das categorias ou leis do pensamento»<sup>103</sup>. Fundado na ideia de verdade necessária, o racionalismo afirmou-se, segundo Dupréel, com maior fulgurância nas épocas em que o centralismo e o despotismo se afiguravam remédios únicos contra as pequenas tiranias e os interesses individuais, porque propunham um reino de ordem superior e necessária sem lugar para arbitrariedades. Só através da prova de fogo da necessidade se descobrem as leis do pensamento, as verdades a priori e universais, em que toda a explicação filosófica se baseia. Fazer um exame crítico das ideias de necessidade, de lei necessária do pensamento, de evidência ou de conhecimento simples é o caminho real para o que de mais específico há no pensamento clássico, desde os seus mais longínquos fundadores até aos nossos contemporâneos, que se julgam defensores legítimos da tradição racionalista<sup>104</sup>. As deduções dialécticas das doutrinas idealistas representam o uso mais sistemático da ideia de necessidade segundo o ritmo crescente e progressivo da verdade e da inteligência. É este modelo de racionalismo que a tese de Dupréel pretende destruir, porque a necessidade é uma quimera, que, uma vez afastada, permite o começo da filosofia<sup>105</sup>. As verdades imediatas, que parecem necessárias, não

---

<sup>102</sup> E. DUPRÉEL, «De la Necessité» in: VÁRIOS, *L'Homme et la Rhétorique, L'École de Bruxelles Sous la Direction d'Alain Lempereur* (Paris 1990) 17-53; Ch. PERELMAN, «Die l'Évidence en Métaphysique» in: VÁRIOS, *L'Homme et la Rhétorique* 55-67; M. Meyer, «De la Fin da la Raison propositionnelle» in: VÁRIOS, *L'Homme et la Rhétorique* 69-86.

<sup>103</sup> E. DUPRÉEL, *o.c.* 18.

<sup>104</sup> ID., *o.c.* 29.

<sup>105</sup> ID., *o.c.* 38.

exprimem o nosso saber mas a nossa ignorância e com ela a impotência de as contestar. Isto quer dizer que neste caso o essencial é o acordo segundo o qual nos servimos destas verdades do mesmo modo, não a sua perfeita inteligência mas a incapacidade completa de as analisar. Não dispomos, portanto, de um ponto de apoio inconcusso nem de uma lanterna onde brilha a luz pura, que seja fonte de toda a clareza mas vogamos rodeados de todos os lados pelo desconhecido<sup>106</sup>. O pensamento clássico pressupõe, sem o saber, uma escolha arbitrária das verdades absolutas donde parte para conhecimentos menos evidentes, «porque a vocação verdadeira do pensamento clássico é o *acordo* universal e integral, o paralelismo perfeito dos espíritos e dos comportamentos, a unidade e a homogeneidade da sociedade»<sup>107</sup>. Opor-se à tirania da verdade única e das suas instituições, opor-se ao fundamento de uma razão total, defender a liberdade da inspiração moral contra um código demasiado farisaico, salvar a existência de um grupo social, que recusa fundir-se numa sociedade homogénea, são formas diferentes e variadas de conceber de outro modo «o progresso do espírito», que é múltiplo e incerto, mutável na mudança de instrumentos ou no seu aperfeiçoamento e avança em todas as direcções, fazendo recuar todas as barreiras do desconhecido. Por isso, o fundamento para Dupréel não é uma substância lógica ou dinâmica nem o simples desenvolvimento de uma natureza inteira já presente no seu germen mas é sempre algo elaborado e fabricado, cujas qualidades mais importantes provêm da feliz combinação das suas partes. Por isso, o pensamento não é um desenvolvimento natural mas uma operação técnica ou um processo, que arranca de uma dispersão de materiais previamente disponíveis, de formas ou de ordens convenientes, de forças algures em actividade mas susceptíveis de aplicações novas, de regras adaptáveis a um resultado, que se pode observar, isto é, o pensamento é construção, raciocinar é construir<sup>108</sup>, como defendera E. Goblot no seu *Tratado de Lógica*<sup>109</sup>. Se o pensamento é construção e técnica, a sua actividade não é mecânica, porque, em primeiro lugar, enuncia problemas, recolhe princípios e adapta regras, discorre, em segundo lugar, de um termo para outro e, finalmente, lê o resultado, que se torna independente dos trabalhos, que o produziram. Todas estas operações assentam sobre convenções ou acordos entre vários, porque os princípios não são conhecimentos perfeitos mas devem o seu estatuto à incapacidade geral de deles discordarmos. Algo de novo, decisivo e de

---

<sup>106</sup> ID., *o.c.* 39.

<sup>107</sup> ID., *o.c.* 41

<sup>108</sup> ID., *o.c.* 43.

<sup>109</sup> E. GOBLOT, *Traité de Logique*<sup>9</sup> (Paris 1952) 263-267.

superior chega, quando se instituir uma regra e em seguida se respeita essa regra: é o espírito. Nesta óptica de Dupréel, o espírito não é um ser completamente dado nem uma força, que se auto-dirige nem uma ordem totalmente estabelecida mas cria-se no acto de acordo, na convenção, na comunhão de vários em que a força é subsumida sob uma regra. O ser individual só é uma consciência e uma unidade durável pelo facto de respeitar regras, que ele não instituiu e que não valem apenas para ele, pois o espírito está nas convenções pelas quais se determina o conteúdo da consciência e nas resoluções pelas quais uma consciência aceita as consequências destas convenções <sup>110</sup>.

Em 1925, E. Dupréel iniciou a reabilitação dos termos «convenção» e «convencionalismo» <sup>111</sup>, dada a importância da correspondência e do acordo na génese de uma organização ou de uma actividade unificada. A convenção gera a realidade, por exemplo, do nome de uma criança e sobretudo a força e a actividade orientada e intensa de grupos e de comunidades, como a aliança de duas nações, capaz de vencer uma terceira. Como actividade proveniente de um acordo de vontades, a convenção é fonte de séries de actividades, de articulações entre realidade e acção e, por isso, explora tipos anteriores de ordem, de encadeamento causal, de sequência cronológica, de legislação, de ordem lógica, em cujo estabelecimento ela não interferiu, mas que servem de motivo para nova actividade convencional <sup>112</sup>. Daí, o «princípio das razões diversas» de Dupréel, a que corresponde uma concepção formal de convenção: «Os autores de uma convenção podem ser determinados por causas diferentes e variáveis e por motivos diferentes e variáveis» <sup>113</sup>. É que o acordo dos espíritos, de que resulta algo de unificado, não é mero resultado de uma multiplicidade de causas idênticas e concorrentes, porque neste caso não passaria de um fruto necessário dos seus antecedentes. Pelo contrário, a diversidade das condições torna urgente uma operação consensual de que resulte uma realidade nova. O acto convencional ou a convenção mais ou menos implícita não seria um momento distinto relevante, se houvesse uma causa única e constante, que funcionasse do mesmo modo em todos os sujeitos do acordo. Precisamente quando as causas, que determinam individualmente os interessados, são variadas ou variáveis, então o sistema de actos e de resoluções, que forma ou exprime o acordo, assume

---

<sup>110</sup> E. DUPRÉEL, *o.c.* 49.

<sup>111</sup> ID., «Conventionnalisme: Convention et Raison» in: VÁRIOS, *L'Homme et la Rhétorique* 89-115.

<sup>112</sup> ID., *o.c.* 94.

<sup>113</sup> ID., *o.c.* 95.



importância e torna-se relevante, como, v.g., um tratado de paz, eminentemente distinto dos seus antecedentes e das razões variadas das partes. Daí, a síntese de Dupréel: «Uma regra formal só é rigorosamente instituída por uma convenção expressa, quando aqueles, que ela vai reger, não são conduzidos a adoptá-la pelos mesmos motivos, querendo-a uns, porque lhes é proveitosa, outros porque a consideram justa, e ainda outros por conciliação, complacência ou acção comunicativa»<sup>114</sup>. Quando os homens se curvam sob o peso da mesma força, a noção de convenção torna-se inútil, inoportuna, metafórica mas à medida que o poder, a iniciativa, o conhecimento e a liberdade dos homens crescem, provocando a divergência e a desordem e, simultaneamente, exigindo a criação de uma ordem nova ou a manutenção deliberada de um regime antigo, a ideia de convenção torna-se oportuna, indispensável e adequada à natureza das coisas. Quanto mais expressa, explícita e livremente consentida for uma convenção, tanto maior será a síntese de conhecimentos e de vontades, de liberdade e de disciplina, de mudança e de regularidade, de variedade e de unidade. A convenção é querida por um uso da nossa liberdade e é realizada por um sacrifício consentido através de um sistema de inibições, que possibilita a cada participante fazer o que é necessário para que a identidade dos efeitos seja garantida, não obstante a diversidade das causas. A operação de acordo, síntese de conhecimento e de actividade, de lógica e de moral, criadora de coisas e de leis, é «o acto espiritual por excelência»<sup>115</sup>, cujo valor está na sua independência de causas factuais e pode ser instituído pela liberdade individual ratificada numa convenção. O que se revela cada vez mais insuficiente no kantismo, é o seu formalismo único e necessário, contrariado pelos adversários do sistema de moral única e do espaço e tempo absolutos. Porém, esta crítica da Filosofia Moral e da Teoria do Conhecimento do kantismo usa reiteradamente a noção de convenção quer ao reconhecer e propor, num acordo implícito ou expresso, uma nova propriedade amovível do espaço e do tempo quer ao formular uma regra de comportamento fundada num ideal comum aceite e apropriado por quem a ele se submete<sup>116</sup>. O progresso em marcha após Kant não desconstrói definitivamente o formalismo mas apenas substitui o formalismo unitário e previamente fixado por um formalismo múltiplo e indeterminado, amovível e renovável. O que é caduco no kantismo, é a universalidade e a necessidade do seu formalismo único, que exclui totalmente a noção de convenção e, por isso, apoia as formas

---

<sup>114</sup> ID., *o.c.* 99.

<sup>115</sup> ID., *o.c.* 101-102.

<sup>116</sup> ID., *o.c.* 104.

universais e necessárias, quer queira ou não, «numa natureza anterior ao momento da sua aplicação», como se fosse uma realidade antecedente, donde dependia com todo o rigor o conhecimento e o comportamento do homem. O benefício profundo do formalismo é a libertação de antecedentes, que o determinem mas Kant teme esta libertação, porque formas livres no conhecimento introduziriam o cepticismo de Hume e regras múltiplas no comportamento inviabilizariam a justificação da moral, fariam da virtude um capricho, uma fantasia, um cálculo interessado ou um efeito dos sentidos. A raiz profunda desta atitude de Kant é, para Dupréel, comum a quase toda a filosofia tradicional: a persistência em abordar o problema do conhecimento e da moralidade a partir de um só espírito e de uma só consciência. A reforma necessária da filosofia visa inscrever todos os problemas filosóficos e, em particular, os do conhecimento numa pluralidade de espíritos em relação recíproca <sup>117</sup> ou de seres espirituais, inteligentes e volitivos, livres e disciplinados, que fazem e observam convenções. Para Dupréel, esta ideia de filosofia de espíritos múltiplos é um racionalismo contra a concepção anti-racionalista do convencionalismo perfilhada por todos aqueles que procuram ver na convenção um «deficit» da razão como os cépticos e os empiristas no passado, os pragmatistas e os «intuicionistas» no presente <sup>118</sup>. O que é necessário reconhecer, é que a descoberta de uma convenção nos princípios até então proclamados universais e necessários, não significa uma cedência ao anti-racionalismo mas uma prova de que a razão se não pode identificar com uma ordem racional definitiva e acabada, superior a tudo o que for «instituído» como rocha sólida do edifício da certeza e da moralidade. O convencionalismo como filosofia da multiplicidade de espíritos não opõe a realidade à convenção, não aceita o primado do real sobre o convencional e vê convenções onde o racionalismo clássico apenas lobrigava realidade ou necessidade lógica. A ideia de convenção é uma ideia inteligível, que se pode analisar nos seus termos e nas relações, que ordenadamente tecem entre si, segundo o espírito do racionalismo, que seria destruído pelo recurso da convenção à realidade <sup>119</sup>. Neste caso, a hierarquia das convenções remete para uma condição última imanente à razão convencional, porque «é indiferente ver na lógica ou no racional puro aquilo que é superior a todas as convenções como sua condição absoluta ou considerá-los a primeira ou a mais elevada convenção» <sup>120</sup>, uma vez que se não oponha radicalmente o convencional

---

<sup>117</sup> ID., *o.c.* 105.

<sup>118</sup> ID., *o.c.* 108.

<sup>119</sup> ID., *o.c.* 109.

<sup>120</sup> ID., *o.c.* 110.

ao não-convencional e se não elimine a pluralidade de sujeitos. É a luz da convenção que nos parece «o mais caro e precioso» dos bens, pois «o bem, o belo, a própria verdade... não são nem a emanção de uma Natureza, Universo ou Necessidade nem a obra da nossa natureza própria de ser individual» mas algo eminentemente espiritual proveniente no seu todo de nós mesmos e de outrem, um fruto da nossa vontade fecundada pela resolução dos outros, que nós podemos amar como filho e adorar como Deus <sup>121</sup>. Nesta união de vontades, descobre-se uma relação social positiva baseada num valor comum, que cimenta o acordo e o sentimento dos sujeitos, pois à unidade e à estrutura sólida de um grupo subjazem valores, que unem os membros e permitem que estes influenciem outros por persuasão. É que «convencer ou persuadir é induzir alguém a concordar com a existência de um valor comum» <sup>122</sup>.

Para além de valores comuns a dois indivíduos, a um grupo ou a várias sociedades, há valores universais, que são reconhecidos como valores independentemente dos interesses particulares e das conveniências dos grupos sociais. Tais valores universais são, na terminologia filosófica, valores absolutos, que se apresentam como um bem comum a todos os indivíduos capazes de estabelecer entre si relações sociais. Libertos das contingências dos interesses privados ou de grupos, os valores tidos por universais são, para Dupréel, meios de persuasão, forças sociais eficazes e instrumentos espirituais puros, que exercem a sua eficácia sem limitação nem acepção de pessoas e de grupos, pois ocupam na inteligência, na vontade e no sentimento o lugar paralelo ao da verdade, da bondade e da beleza na Ontologia, que é reduzida a uma convenção universal e integrada na Retórica: «Os valores universais ou absolutos podem repartir-se muito classicamente por três ordens: os valores de *conhecimento* ou de *crença* ou ainda valores *teóricos*, os valores de *acção* ou valores *morais* ou valores *práticos* e os valores de *sentimento*, de *contemplação* ou valores *estéticos*. Esta classificação corresponde aos três elementos de toda a actividade consciente — o conhecimento, os sentimentos e a vontade — e resume-se na fórmula consagrada: o Verdadeiro, o Belo e o Bem» <sup>123</sup>. Os valores universais enquanto meios ou técnicas de persuasão reduzem-se no homem a figuras daquela força social eficaz, que pode convencer alguém da verdade de uma proposição, de uma acção conforme ao dever e da admiração do objecto belo.

---

<sup>121</sup> ID., *o.c.* 112.

<sup>122</sup> ID., «Communauté et Pluralisme des Valeurs: Les Groupes à base de Persuasion» in: VÁRIOS, *L'Homme et la Rhétorique* 170.

<sup>123</sup> ID., *o.c.* 172.



Por seu lado, Ch. Perelman acredita na significação e na importância da filosofia mas não na necessidade e na evidência das suas teses, porque as controvérsias e as discussões intermináveis dos filósofos não se devem à sua falta de lucidez ou aos seus erros mas resultam da própria tarefa da filosofia, que é elaborar princípios humanamente razoáveis e não axiomas eternos e imutáveis como pensou a Metafísica tradicional, ao recorrer a um tipo de evidência irreductível a um dado puramente psicológico <sup>124</sup>. Para purificar a única evidência, que nos é dada — a subjectiva — de todos os elementos variáveis e contingentes de modo a justificar o trânsito para a evidência objectiva, Perelman apresenta dois tipos históricos de garantia, que, aliás, se complementam: a intervenção de um Deus iluminador da razão ou raiz da faculdade natural de atingir a verdade e a própria natureza do objecto da evidência. Resultando todo o conhecimento derivado da transposição da evidência das premissas para a conclusão, é preciso que a verdade das premissas seja garantida pela evidência de um objecto presente e manifesto, a fim de se evitar um processo «in infinitum». Esta evidência objectiva, porém, pode entender-se ou como uma relação particular do sujeito cognoscente ao seu objecto ou como uma relação necessária entre os elementos do próprio objecto <sup>125</sup>. A evidência subjectiva fundada na intuição íntima dos estados de alma foi já prevista por Aristóteles em *Met. B 1011 a* e aprofundada por S. Agostinho no *De Trinitate XV*, na convicção de que a intuição directa dos nossos estados internos não nos podem induzir em erro e é a base de qualquer certeza. Esta tese longamente desenvolvida por J. Duns Escoto está, para Ch. Perelman, na raiz do Cogito cartesiano e na tradição fenomenológica inaugurada por F. Brentano. A evidência objectiva ou, na expressão de Duns Escoto, a «evidentia rei in se» é a base última das proposições necessárias «per se notae», cuja evidência directa ressalta da análise dos próprios termos «ex suis terminis ut sui sunt», realizada por todo o intelecto, que compreenda o sentido próprio dos termos e veja a inclusão necessária do predicado no sujeito segundo o princípio da identidade, como defenderá Leibniz. A evidência cartesiana, porém, fundada na intuição imediata das ideias claras e distintas de natureza simples só pela garantia da veracidade divina se torna verdadeira, ao passo que F. Brentano, ao prescindir do recurso a Deus, se vê coagido a definir a verdade como um conhecimento imediato e evidente. Porém, a

<sup>124</sup> Ch. PERELMAN, «De l'Évidence en Métaphysique» in: VÁRIOS, *L'Homme et la Rhétorique* 56.

<sup>125</sup> ID., *o.c.* 58.

evidência dos juízos analíticos pressupõe a univocidade dos seus termos e daí a pergunta de Ch. Perelman: «Mas o que é que garante esta univocidade? Somente uma convenção quanto ao manuseamento de signos equiformes»<sup>126</sup>. A pretensa evidência do princípio de identidade e dos axiomas de sistemas dedutivos é mera expressão de convenções linguísticas e de regras operatórias admitidas. Contra o que Descartes e Brentano pensaram, Ch. Perelman nega que o juízo se possa fundar sobre a evidência de certas intuições, porque ele necessita da intervenção da linguagem, que, enquanto meio de comunicação, não pode coincidir com uma intuição egóide incomunicável. Embora se não corte cerce a relação à intuição, só a linguagem assegura o carácter intersubjectivo do saber, que ultrapassa a intuição particular de um sujeito determinado. A comunicabilidade de uma asserção carece «de certa extrapolação relativamente à intuição, que é o seu objecto e que, por natureza, é única, inteiramente subjectiva e limitada no tempo» e de modo algum se identifica com a asserção<sup>127</sup>. Os enunciados linguísticos são constituídos por signos, que, pela sua diferença, não podem coincidir com aquilo que eles designam e, por isso, a verdade do juízo não se pode identificar com a evidência de uma intuição. Descartes afirmou a coincidência da ideia e da realidade ao intuir as naturezas simples, porque supôs a existência de um mundo de essências objectivas, isoladas e independentes de todo o contexto. Ora, contrapõe Ch. Perelman, uma noção é clara não por ser independente do seu contexto mas porque nos contextos conhecidos não se entrevêm casos em que a sua aplicação pudesse gerar controvérsia. Uma noção clara nos contextos conhecidos continuaria clara, se o homem possuísse um conhecimento exaustivo de todos os contextos possíveis. Se exceptuarmos a limitação formal de aplicações num contexto construído, a clareza de uma noção permanece sempre uma hipótese submetida a provas imprevisíveis de aplicação e, por isso, a clareza cartesiana não passa de uma falta de imaginação ou de uma penúria de experiência. O conhecimento completo das naturezas simples é a visão mecanicista do universo, que só admite uma ciência apodítica e rejeita a opinião, o probabilismo e a verosimilhança. No império da evidência cartesiana, a tradição é preconceito, o saber é absoluto e perfeito sem qualquer necessidade de educação ou formação da razão. Daí, o carácter a-social e a-histórico de todo o conhecimento científico, pois o espírito deve purgar-se de toda a ganga social e histórica, de toda a prática a fim de penetrar no reino contemplativo da evidência pura. O conhecimento evidente na sua identi-

---

<sup>126</sup> ID., *o.c.* 61.

<sup>127</sup> ID., *o.c.* 62.

dade ou paralelismo perfeito entre objecto e ideia de objecto elimina todas as deformações provenientes da linguagem como véu enganador, que o racionalismo procura tornar transparente, quer concebendo uma linguagem perfeita quer reduzindo-a a um instrumento puramente convencional sem influência no nosso conhecimento. Toda a evidência racional ou sensível torna inútil a distinção entre o sujeito e o objecto, pois as essências objectivas, situadas ou não no pensamento divino, são o modelo do sensível e só por meio de uma intuição evidente se reencontram sem qualquer pluralismo metodológico mas apenas mediante a purificação do individual, do subjectivo, do social e histórico, que condiciona o acesso a uma razão universal comum a todos os homens e reflexo parcial da razão divina <sup>128</sup>. A epistemologia terá apenas de eliminar todos os obstáculos, que se opõem a um conhecimento perfeito, rasgando os véus enganadores das opiniões, dos preconceitos e de outras causas de erro. O conhecimento humano está dado, basta vê-lo e esta visão está ao alcance de todos, pois não é produto do esforço humano nem de qualquer tradição, que reunisse num todo coerente o que o génio dos criadores produziu através dos séculos e se inculca aos jovens mediante uma paciente iniciação. Ch. Perelman considera teológica esta evidência absoluta, que gera o desprezo por tudo o que é produto histórico-cultural, originalidade ou criação humana. Nesta perspectiva, toda a diversidade é sinal de erro e o desacordo ou é expressão de má vontade ou falta de clareza e de distinção, que prova a intervenção de elementos perturbadores <sup>129</sup>.

Além do acesso indirecto à Retórica através da destruição da evidência e do conhecimento apodítico, Ch. Perelman escreveu em 1950 com L. Olbrechts-Tyteca um artigo sobre a «Nova Retórica» <sup>130</sup>, que, situada nos confins da Lógica e da Psicologia, inauguraria o estudo dos meios de argumentação distintos dos da Lógica Formal e capazes de gerar ou aumentar a adesão de outrem às teses propostas ao seu assentimento. Na pegada de Dupréel, o que movia Perelman não era qualquer intento psicológico mas a preocupação do lógico perante a realidade social ou, por outras palavras, a investigação dos meios de argumentação, que geram noutrem um estado de consciência particular caracterizado por certa intensidade de adesão. Saindo dos quadros de um racionalismo estreito e examinando os diversos meios de obter a adesão dos espíritos, não pode

<sup>128</sup> ID., *o.c.* 66.

<sup>129</sup> ID., *o.c.* 67.

<sup>130</sup> Ch. PERELMAN-L. OLBRECHTS-TYTECA, «Nouvelle Rhétorique: Logique et Rhétorique» in: VÁRIOS, *L'Homme et la Rhétorique* 117-151.



persistir-se na oposição entre convicção e persuasão e há que incluir na argumentação lógica outros processos, que os lógicos de hoje recusam aceitar. A Lógica Moderna deve o seu desenvolvimento ao estudo do raciocínio matemático e, por isso, a concepção actual de Lógica resulta da análise do raciocínio formal das Ciências Matemáticas de tal modo que não aparece na Lógica Formal a argumentação, que não for utilizada naquelas ciências. Não basta reconhecer a fecundidade da análise das ciências formais e dos seus modelos de argumentação mas é necessário para Perelman empreender um trabalho semelhante nos domínios da Filosofia, do Direito, da Política e de todas as Ciências Humanas, pondo a descoberto um tipo de argumentação, que se não pode reduzir a uma mera arte de sugerir nem ao raciocínio formal de cariz matemático. Após ter realizado neste espírito uma pesquisa em textos filosóficos e em certos discursos de figuras contemporâneas, Ch. Perelman apercebeu-se de que os processos encontrados eram em grande parte os da *Retórica* de Aristóteles, cujas preocupações se cruzavam com as suas<sup>131</sup>. Este facto surpreendente contrastava com o desaparecimento da palavra «Retórica» dos dicionários de filosofia, com o desprezo e a suspeita, que em geral rodeavam esta palavra, e com a necessidade de pedir desculpa, quando algum autor dos últimos cem anos ousava escrever sobre «um assunto tão indigno»<sup>132</sup>. Tornou-se elucidativa pela sua actualidade a distinção aristotélica entre o conhecimento verdadeiro e necessário dos *Analíticos* e a função da *Retórica*, que era «tratar dos assuntos sobre que devemos deliberar sem para tal possuímos as técnicas, perante ouvintes, que não possuem a faculdade de inferir através de degraus numerosos nem de seguir um raciocínio desde um ponto afastado» (*Retórica*, I, 1357 a). Foi, portanto, para responder à ignorância humana da técnica de tratar assuntos, que fugiam ao âmbito dos *Analíticos*, e à incapacidade de os ouvintes seguirem um raciocínio complicado, que Aristóteles construiu a sua *Retórica*, que, privada do verdadeiro e do certo, perseguia como objecto o opinável e o verosímil e fornecia os tipos de argumentação adequada para defender as opiniões do orador e convencer e persuadir os ouvintes da sua viabilidade. Perelman pensa que o opinável deve ser substituído pelo preferível e, por isso, desloca o campo da *Retórica* para o domínio axiológico, justificando a sua reposição actual na temática filosófica. Na lógica do preferível situam-se as «provas retóricas», que se distinguem das provas admitidas nas ciências dedutivas ou experimentais, por se dirigirem a um «auditório», cujo interesse por um

---

<sup>131</sup> ID., o.c. 123-124.

<sup>132</sup> ID., o.c. 124.

problema comum é necessário suscitar. A argumentação retórica revela já a sua eficácia na persuasão do auditório de que vale a pena escutar o «orador», pois o problema em causa é do seu interesse. Para que a adesão se produza, é necessário que o auditório admita as premissas do raciocínio, as suas fases e aceite a argumentação na sua totalidade, embora o orador, quando estranho ao auditório, não adira pessoalmente à argumentação, que usa. Neste contexto, um capítulo importante da *Retórica* é dedicado às provas admitidas explicitamente pelo auditório ou pelo adversário antes de iniciar a exposição ou a discussão, pois tais argumentos são as condições da sua adesão. Dois auditórios merecem para Perelman uma atenção especial pelo seu interesse filosófico: o de uma só pessoa e o da humanidade inteira. O assentimento de uma só pessoa assegura-se a cada passo mediante a formulação de questões, a resposta a objecções num discurso, que é diálogo. O auditório universal, porém, não é real mas ideal enquanto produto da imaginação do autor e, por isso, não está submetido às condições sociais ou psicológicas do meio ambiente. A adesão do auditório universal e ideal obtém-se mediante premissas admitidas por toda a gente ou, pelo menos, por uma suposta assembleia hipercrítica e independente das contingências de tempo e de lugar, em que se inclui o próprio orador ou autor e que exige uma argumentação objectiva, assente em valores universais. Porque o homem pode ter vários interlocutores, «acontece necessariamente» que o auditório universal coincide de facto com um auditório particular, que transcende oposições da sua consciência actual. Esta transcendência espelha-se na construção de todo o modelo de homem e da sua capacidade exemplar de adesão a argumentos universais, variável segundo o conhecimento dos outros homens, das outras civilizações, dos outros sistemas de pensamento, da concepção de facto indiscutível ou de verdade objectiva. Por isso, todas as épocas, culturas, ciências e mesmo indivíduos têm o seu auditório universal <sup>133</sup>.

Na argumentação retórica, a eficácia intersubjectiva não só depende do conhecimento que do auditório tem o orador, mas também da opinião, que o auditório forma do orador e a opinião do auditório quanto à pessoa do orador (competência, autoridade, prestígio) interfere na sua adesão à argumentação, que este último apresenta. Enquanto na Lógica e na ciência, as ideias reproduzem o real ou exprimem o verdadeiro sem que a proposição seja um acto pessoal, na Retórica a pessoa contribui pela sua adesão para o valor de uma proposição: «Uma proposição vergonhosa

---

<sup>133</sup> ID., *o.c.* 134. Cf. ID., *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation* (Paris 1958) 40 ss.

lança o opróbrio sobre quem a enuncia e a honorabilidade daquele, que a formula, dá peso a uma proposição»<sup>134</sup>. Isto não impede a existência de técnicas retóricas para dissociar os actos da pessoa e travar a interacção, embora de modo limitado e precário. Desenrolando-se no interior de um sistema, a argumentação lógica coage o pensamento em virtude das premissas e das regras unívocas de dedução, ao passo que as provas retóricas não coagem o pensamento nem põem limites à sua acumulação útil. Em princípio, não se pode dizer de antemão quantas provas serão suficientes para gerar uma adesão, pois toda a argumentação retórica implica a ambiguidade e a confusão dos termos, que usa e não pode formalizar numa linguagem artificial. A condição da argumentação necessária é a univocidade, que Perelman restringe à Lógica, porque a argumentação social, jurídica, política e filosófica não pode eliminar toda a ambiguidade. Neste contexto, as noções confusas analisadas por E. Dupréel formam com os juízos de valor um instrumento indispensável ao estudo da Retórica e, apesar de purificadas de certos equívocos, jamais serão eliminadas num pensamento totalmente claro<sup>135</sup>. A argumentação retórica não coincide com uma lógica do provável, porque as condições de aplicação do cálculo de probabilidades são determinadas com uma precisão suficiente, que a Retórica exclui, apesar do parentesco de certos processos de argumentação, como a prova pelo exemplo, e dos argumentos baseados na normalidade e na competência quando comparados com os processos de uma lógica da probabilidade. Noutra extremo, situam-se os processos destinados sobretudo a aumentar a intensidade da adesão do auditório através da impressão de presença ou de realidade, como a analogia nas suas diferentes formas e de modo especial a metáfora e outros processos de figuração. Entre a lógica da probabilidade e a sugestão psicológica criada por uma processualidade impressiva situa-se o núcleo da Retórica como lógica dos juízos de valor<sup>136</sup>. O que a correcção é para a Gramática, é a validade para a Lógica e a eficácia dos juízos de valor para a Retórica. O único critério, que permite distinguir o êxito do charlatão da eficácia do filósofo eminente, é o discernimento dos ouvintes a quem a argumentação retórica se dirige, sobretudo do auditório universal, que é sempre visado nos raciocínios mais elevados da filosofia, embora permaneça ficção de um autor humano. Dirigir-se a este auditório universal e ideal constitui para um espírito honesto «o esforço máximo de argumentação, que lhe pode ser reclamado» e sem o

---

<sup>134</sup> ID., «Nouvellhe Rhétorique: Logique et Rhétorique» 135.

<sup>135</sup> ID., *o.c.* 141-142.

<sup>136</sup> ID., *o.c.* 144.



qual se não pode construir a Filosofia nem as Ciências Humanas <sup>137</sup>. Este ideal de auditório universal, estranho à Lógica do Ocidente e próprio da Retórica, preside à argumentação religiosa, moral, artística, à Filosofia e ao Direito. O triunfo do dogmatismo, a princípio platónico, depois estóico e mais tarde religioso, vibrou um novo golpe na Retórica, reduzida progressivamente a um simples meio de exposição por não se poder desenvolver onde triunfava o monismo axiológico. A deliberação, que distingue o homem do autómato, incide sobre a obra do homem, os valores e as normas, que ele criou e que a discussão permite promover. O cuidado pelo homem e por tudo o que escapa à jurisdição de uma lógica puramente formal e da experiência positiva, tem de recorrer aos processos de argumentação utilizados em todos os domínios da cultura humana para corresponder às aspirações humanistas da nossa época <sup>138</sup>.

A força da afirmação metafísica é alvo preferencial da argumentação retórica. É precisamente na negação do discurso sobre Deus enquanto cúpula da «razão proposicional» que M. Meyer situa a desconstrução de toda a fundamentação, a incerteza quanto aos valores e ao sentido da existência e a perda da garantia do conhecimento das coisas. Sabemos que tudo é permitido se Deus (ou outro fundamento absoluto) morre e que, cedendo o solo, começa a errância <sup>139</sup>. Da perda de fundamento provém o niilismo, o neopositivismo e a impossibilidade de resolução de qualquer problema por carência da primeira razão, que sustente a cadeia de razões <sup>140</sup>. Toda a questão reduz-se a saber «como é que o logos foi concebido para ter de postular um princípio absoluto, que o encerre e que seja primeiro princípio do ser, de tudo o que é, do ser como um todo». Para responder a este magno problema, há que regressar a Sócrates donde tudo partiu, pois o caminho que leva a Platão e a Aristóteles e à divinização do logos, é directo. Daí, a tese de M. Meyer: «A teologia impôs-se na história como a consumação inelutável da Metafísica ontológica, como a clausura necessária do logos sobre si mesmo, como a realização última deste logos» <sup>141</sup>. A imagem oferecida de Sócrates é a de um interrogador, que se não preocupava com respostas únicas, porque as julgava impossíveis. Neste caso, se o logos era aporético, problemático, se nenhuma resposta podia incluir o seu contrário, então a resposta

---

<sup>137</sup> ID., *o.c.* 147.

<sup>138</sup> ID., *o.c.* 150-151.

<sup>139</sup> M. MEYER, *De la Fin de la Raison propositionnelle* 71.

<sup>140</sup> ID., *o.c.* 73.

<sup>141</sup> ID., *o.c.* 75. Cf. ID., *A Problematologia, Trad. (Lisboa 1991)* 183-202.

verdadeira era uma ilusão e apenas a pergunta continuava intocável <sup>142</sup>. Platão concebeu uma teoria do logos em que a resposta se tornou possível mas esta pretensão implicou, na interpretação de M. Meyer, o abandono da dimensão interrogativa do logos em benefício de uma concepção, que apenas conhece a ordem do juízo, que tem o ser como referente. O modelo proposicional alia a verdade como adequação à justificação imediata ou mediatamente evidente, o que dá à ciência um estatuto de privilégio e exclui o campo da Retórica semeado de discussões e de conflitualidades. Enquanto a proposição é posição de verdade perante o homem, o debate retarda, impede a verdade ou até joga com a não-verdade e com a pluralidade possível de proposições, o que torna a argumentação necessariamente manipuladora ou, no melhor dos casos, pré-racional e logicamente débil. Toda a dificuldade provém de o proposicionalismo coincidir com a racionalidade ocidental desde Platão e Aristóteles <sup>143</sup>. No logos proposicional da dialéctica e da ciência platónicas alicerçou-se a rejeição do questionamento socrático, que deu ao logos o sentido de uma invencível problematidade, a que os notáveis da cidade não poderiam fugir. O célebre paradoxo do Menon — se sei o que procuro, o questionar é inútil; se ignoro o que devo saber, o questionar é impossível — não é solucionado por Platão mediante um processo aporético indefinido mas pela memorização de um saber adquirido numa pré-existência, que seria traduzido em proposições indubitáveis. Com Aristóteles, a dialéctica cessa de ser científica para se confinar ao domínio retórico-argumentativo, o modelo proposicional desenvolvido na silogística apodítica fica solidamente estabelecido e a argumentação dialéctico-retórica não ultrapassa a figura de uma demonstração débil.

Aristóteles sabe que estamos expostos ao ser, que se diz de muitos modos mas recoloca a apoditicidade na esfera do essencial e na lógica da verdade necessária, subalternizando o discurso sobre o contingente e o possível. A irredutibilidade da lógica da verdade necessária ao discurso do que simplesmente pode ser, obrigou Aristóteles a teorizar os dois discursos, nascendo uma silogística ao lado da Retórica e da Poética, que, segundo M. Meyer, adquiriram autonomia mas não foram valorizadas, porque o modelo continuou o do discurso apodítico. É certo que a proposição vai agora permitir enunciar predicados possíveis e opostos, pois a Retórica trata do que é mas poderia não ser e a Poética do que não é mas poderia ser. Este discurso do contingente e do possível não passa

---

<sup>142</sup> ID., De la Fin de la Raison propositionnelle 76; ID. *A Problematologia* 67 ss.

<sup>143</sup> ID., «Problématique: Pour une Rhétorique de la Raison» in: VÁRIOS, *L'Homme et la Rhétorique* 154-155; ID., *A Problematologia* 123 ss.

do reverso do logos apodítico e, nesta ordem de ideias, M. Meyer vê na argumentação retórica uma filha deficiente do logos apodítico e, portanto, um proposicionalismo inferior ou uma «Retórica restringida» (G. Genette)<sup>144</sup>.

Ao contrário de Ch. Perelman, que se insurge a favor da Retórica contra o logicismo proposicional sem lhe mudar os pressupostos, M. Meyer critica todo o campo proposicional isolado da problematidade, que lhe subjaz, como se fosse um universo evidente de verdades em si, e nivela a lógica e a argumentação, porque não há proposições sem oposições e pluralidade conflitual, o que mantém viva a relação entre todas as proposições e as questões respectivas<sup>145</sup>. Lógica e argumentação não são duas realidades distintas, a argumentação não é inferior à Lógica mas trata-se apenas de duas modalidades do mesmo processo de questionamento. Responder a uma questão, preservando-a pelo debate contraditório é respeitar a «diferença problematológica», que separa a filosofia daquele discurso quotidiano, que, ao resolver as questões, as elimina imediatamente, quando filosofar é manter viva a problematidade radical e reflectir sobre ela. O que unifica a razão, é o problema e não a proposição apodítica e, por isso, a racionalidade humana é constituída pela articulação entre a diferença ineliminável do perguntar e a conflitualidade de respostas plurais<sup>146</sup>.

Ao contrário da razão retórica, a razão hermenêutica mantém-se na morada da natureza e do mundo, que é raiz constante da mobilidade polissémica do conflito de interpretações, cujo centro de convergência é o logos como recolha primária das coisas. Enquanto M. Heidegger no § 2 de *Ser e Tempo* nos apresenta o ser como o perguntável radical<sup>147</sup>, E. Coreth constrói a sua *Metafísica* e H.-G. Gadamer a sua obra *Verdade e Método* a partir do núcleo da pergunta pelo ser ou pela verdade<sup>148</sup> e G. Poeltner reconhece o mistério ontológico na raiz da pergunta<sup>149</sup>, M. Meyer despe o perguntável de toda a consistência ontológica como se fosse uma incógnita sem ser, que Sócrates já teria antecipado, ao for-

<sup>144</sup> ID., «Anthropologie: Les Figures de l'Humain» in: VÁRIOS, *L'Homme et la Rhétorique* 189-191.

<sup>145</sup> ID., *Problématologie: Pour une Rhétorique de la Raison* 157.

<sup>146</sup> ID., *o.c.* 159-160.

<sup>147</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 5-8.

<sup>148</sup> E. CORETH, *Metaphysik*<sup>2</sup> (Innsbruck/Wien/Muenchen 1964) 82-176; H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*<sup>2</sup> (Tubingen 1965).

<sup>149</sup> G. POELTNER, *Zu einer Phaenomenologie des Fragens, Ein fragend-fraglicher Versuch* (Freiburg/Muenchen 1972).



mular perguntas sem vínculo ontológico e passíveis de afirmações múltiplas, opostas entre si e sem qualquer ponto de convergência, que travasse a disseminação. Quando G. Marcel prefere o nome de Neo-socratismo a Existencialismo para designar o seu pensamento, lê de outro modo a provocação filosófica de Sócrates, que não separa da experiência de espanto e de admiração, para Marcel sempre «ligada ao facto de que alguma coisa se revela a nós», pois «as ideias de admiração e de revelação são na realidade correlativas» e a recusa e a incapacidade de admirar traduzem uma indisponibilidade fundamental para a realidade<sup>150</sup>, um encerramento do sujeito em si mesmo, com a correspondente cegueira para o dom e todas as formas de criação, uma inércia interior e uma atonia espiritual, que tornam o homem indisponível para se jogar numa resposta<sup>151</sup> ou numa reacção totalmente interior provocada por um apelo<sup>152</sup>. O núcleo donde irradia este modelo de pensamento, é o questionamento do homem por si mesmo ou o pensamento interrogativo. Por isso, a todos os que procuraram integrar G. Marcel de modo artificial no Existencialismo, ele declarou que o termo Neo-socratismo traduzia com muito maior rigor o seu percurso desde a época em que começou a pensar por si mesmo<sup>153</sup>. O pensamento interrogativo opõe-se em última análise a tudo o que se apresenta como asserção ou ao que os ingleses chamam «statement» e que é proposição definitiva sem réplica, como «dois e dois são quatro» ou «Napoleão morreu em Santa Helena». Ora, o que G. Marcel chama questionamento do homem por si mesmo, apresenta o carácter singular de se não prender de nenhum «possible statement» ou, por outras palavras, de se estender a todo o «statement» possível, que verse sobre as origens, a essência ou o destino do homem. O «ponto crucial» do seu pensamento é assim enunciado por G. Marcel: «Um ser cuja originalidade mais profunda consista talvez não só em questionar a natureza das coisas mas em interrogar-se sobre a sua própria essência, situa-se por isso mesmo para além de todas as respostas inevitavelmente parciais a que esta interrogação pode conduzir»<sup>154</sup>. Tal questionamento ou interrogação de si mesmo transmuta-se no limite num apelo interminável dirigido à liberdade e que só por ficção se pode converter numa afirmação ou «statement». Em flagrante contraste com esta vinculação entre ser, apelo e liberdade e na exploração de um conceito coisista de ser, opina M. Meyer que o logos problemático é incompatível

<sup>150</sup> G. MARCEL, *Essai de Philosophie Concrète* (Paris 1940) 77.

<sup>151</sup> ID., *o.c.* 79-80.

<sup>152</sup> ID., *o.c.* 82.

<sup>153</sup> ID., *L'Homme Problématique* (Paris 1955) 72.

<sup>154</sup> ID., *o.c.* 73.

com o logos proposicional, que o ser garante a necessidade do discurso e das coisas, que não podem não ser o que são, gera respostas, que matam as perguntas com a «ontologização» do logos ou a apofântica da realidade. A silogística aristotélica teoriza as relações inter-proposicionais assentes na eliminação do problemático e regidas pelo princípio de não-contradição, que permite a resolução de alternativas com a figura terminal de uma proposição necessária, verdadeira, não-problemática e a priori <sup>155</sup>. A ciência elimina constantemente as alternativas ou por contradição ou por compatibilidade numa coerência superior. Porém, a rede proposicional da ciência realiza-se como o autêntico discurso ontológico, ao dizer o que é como não podendo ser de outro modo ou considerando ser o que é necessariamente. Daí, o papel paradigmático de *episteme*, que é o discurso por excelência da necessidade, da proposição que impõe a sua verdade, tornando necessariamente falsa ou não-proposicional a tese oposta. A velha questão de saber como dizer e pensar o não-ser assoma à convicção grega de que o discurso plural pode tratar do que não é, do que pode não ser e do que não sendo se pode dizer. Este pluralismo proposicional e o jogo de alternativas caros à Retórica indiciam com a polissemia do ser a problematicidade originária e infirmam para M. Meyer o postulado ontológico da unicidade da resposta <sup>156</sup>. A Teologia Cristã veio consumir plenamente o destino originário da ontologia consubstancial à razão proposicional, propondo um Deus Criador como abóbada absoluta do discurso do ser. Ora, o logos proposicional, que está na base desta onto-teologia, está totalmente morto, segundo M. Meyer, mas não o logos interrogativo, esquecido sob a apofântica do real e do seu Deus. A aspiração metafísica não pode ser ontológica mas coincide com a interrogação inaugural, pois pensar é formular questões, é procurar respostas múltiplas num processo interrogativo interminável. A verdade reprimida do proposicionalismo é a problematologia, a interrogatividade reflexiva, cuja única necessidade é a multiplicidade irreduzível de respostas diferentes. A fundação é, em sentido ontológico, impossível por ser busca sem êxito, expressão de uma resposta, que fracassa por se não poder dizer, clausura de um logos sempre aberto, resposta à necessidade de suprimir toda a resposta, identificando facciosamente a necessidade de um originário com uma fundação das coisas e do pensamento das mesmas <sup>157</sup>. Apesar de o logos proposicional nascer da pretensão de ultrapassar a problematicidade sem a pensar, ele continua a pressupor a

---

<sup>155</sup> M. MEYER, *Problématologie: Pour une Rhétorique de la Raison* 77-78.

<sup>156</sup> ID., *o.c.* 80; ID., *A Problematologia* 213-270.

<sup>157</sup> ID., *Problématologie: Pour une Rhétorique de la Raison* 83.

problematicidade fundadora e não a ontologia, que encerra o logos sobre si mesmo de modo definitivo. O cogito cartesiano substituiu o sujeito divino em virtude da incapacidade do modelo aristotélico-cristão para encerrar hermeticamente a ontologia proposicional. Porém, o sujeito do cogito/sum reinstalou o proposicionalismo escolástico com seus juízos evidentes e a sua lógica da exclusão e, por isso, a dúvida cartesiana desvanecia-se e o logos recupera a sua apoditicidade. A razão proposicional grega, medieval e moderna morreu com a sua onto-teologia, deixando como resíduo um novo sentido de transcendência, que é precisamente a questão inscrita em cada um de nós e em todos os nossos actos, apesar do universo de respostas avançadas. A interrogação, que nós somos, habita-nos como transgressão de toda a razão proposicional ou de toda a exclusão de alternativas. A reflexão sobre a transcendência como problematicidade distancia-nos dos seres e das coisas, ultrapassa a nossa existência, angustia-nos pela evocação de que tudo poderia ter sido diferente, abre o espaço da ficção face à realidade do quotidiano, descobre a vaidade da nossa positividade e da nossa lógica proposicional. Com a problematicidade, a transcendência é questionamento humano, que todos somos no fundo de nós mesmos <sup>158</sup>. Esta transcendência é a mobilidade errante de um Hermes condenado ao abandono reiterado das significações construídas prometicamente sem qualquer enraizamento no mundo.

A filosofia de Protágoras é uma fundamentação da Retórica, pois o «homo-mensura» enquanto «homo loquens» condensa a Antropologia da Retórica em que o acordo é realizado no e pelo discurso no interesse de possibilidades práticas de cooperação e de socialização, porque faltam no ponto de vista biológico «regulações prévias» e «estruturas de adaptação» e esta falha não pode ser compensada com êxito por evidências teóricas e normativas nem por mecanismos de coacção política <sup>159</sup>. A Sofística como resposta à crise provocada pela perda de crença nas grandes narrações colectivas tentou criar uma comunidade de consenso gerado na comunicação linguística, sem qualquer referente real mas com poder de decidir do sentido da realidade. Com o abandono do absolutismo da verdade e do valor, deixou a Retórica de emprestar roupagens a verdades nuas para se tornar uma forma de racionalidade inultrapassável e jamais definitiva mas sempre convencional e provisória. Com o «linguistic turn» proveniente da Filosofia Analítica da Linguagem e sobretudo desde o *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein, a linguagem deixou de ser mera expressão da consciência mas o acontecimento da própria

<sup>158</sup> ID., *o.c.* 85.

<sup>159</sup> H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten, in denen wir leben* (Stuttgart 1981) 108-109.



consciência, cuja estruturação linguística se tornou objecto da reflexão filosófica <sup>160</sup>. Enquanto J. Habermas só no começo dos anos 80 realizou a sua viragem linguística, tomando por modelo de acção comunicativa a concepção de linguagem de K. Buehler <sup>161</sup>, os estudos realizados por K.-O. Apel nos anos 50 prepararam já a transformação linguístico-hermenêutica do Kantismo e a sua tese de habilitação intitulada *A Ideia de Linguagem na Tradição do Humanismo de Dante até Vico (1960)* realizava apenas uma parte de um projecto mais amplo concebido em 1953 sobre a ideia de linguagem no pensamento moderno. A Filosofia da Linguagem tornou-se a nova «Prima Philosophia», que substituiu a velha Ontologia, por ser a radicalização da crítica kantiana do conhecimento e a sua transformação em crítica da linguagem, que é uma grandeza transcendental <sup>162</sup> cimentadora de uma comunidade ideal de comunicação sem exclusões nem repressões. A valorização da Sofística e da Retórica não reprimiu a consciência dos perigos dos equívocos históricos do discurso retórico e, por isso, K.-O. Apel distingue da Retórica da persuasão psicológica a Retórica da convicção, cuja lógica de argumentação pragmática permite reconstruir idealmente as condições de um consenso verdadeiro e universalizável ou do auditório universal, segundo a terminologia de Ch. Perelman <sup>163</sup>. Na comunicação argumentativa de J. Habermas é indissolúvel a vinculação de teoria e praxis, pois a ciência não é neutra mas orientada por determinados interesses, que são as suas condições transcendentais de possibilidade. J. Habermas apropriou-se de uma divisão do saber, que em 1929 Max E. Scheler propusera na sua obra *Visão Filosófica de Mundo: «saber de domínio», «saber formativo» e «saber salvador»* <sup>164</sup>. As Ciências Empíricas colocam a natureza ao serviço do

<sup>160</sup> Cf. R RORTY, *The Linguistic Turn. Recent Essays in philosophical Method* (Chicago/London 1967); H. Schnaedelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie* (Frankfurt/M. 1977); K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*<sup>2</sup> (Bonn 1975); ID., *Transformation der Philosophie, I-II* (Frankfurt/M. 1973).

<sup>161</sup> W. REESE-SCHAEFER, *Juergen Habermas* (Frankfurt/M.-New York 1991) 9 ss.; H. GRIPP, *Juergen Habermas* (Paderborn/Muenchen/Wien/Zuerich 1986) 82 ss.; J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns, I-II*<sup>5</sup> (Frankfurt/M 1988).

<sup>162</sup> K.-O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus* 22. Cf. M. B. PEREIRA, «Modernidade, Racismo e Ética Pós-convencional» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 3 (1993) 33 ss.

<sup>163</sup> K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie I* 64. Cf. J. HABERMAS, «Wahrheitstheorien» in: H. FAHRENBAACH, Hrsg., *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen 1973) 211 ss.; Ch. PERELMAN/L. OLBRECHTS-TYTECA, *La nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation* 40 ss.

<sup>164</sup> MAX SCHELER, *Philosophische Weltanschauung* (Bonn 1929) 84-123.

homem, pois nelas o real é o que se pode usar tecnicamente e elas são um saber de domínio; as Ciências do Espírito ou Hermenêuticas praticam um saber formativo, cujo interesse é a praxis da comunicação através da interpretação dos símbolos ou da linguagem dos povos; as Ciências Sociais, porém, exploram o «saber salvador», que na Modernidade secularizada é a emancipação e a libertação rumo a uma comunidade ou situação ideal do discurso e do consenso. Há uma corrente progressiva e ascensional, que liberta o homem da submissão à natureza pela praxis técnica, das estruturas de coação da sociedade pela praxis comunicativa, ambas fundadas na força emancipadora e crítica de uma sociedade ideal sem repressão nem exclusão<sup>165</sup>. Ao preconceito e à pré-compreensão da Hermenêutica contrapõe Habermas o seu conceito de interesse libertador, às Ciências do Espírito como reinterpretações da tradição cultural o papel crítico das Ciências Sociais, à má compreensão como obstáculo interno ao entendimento a ideologia ou distorção sistemática da comunicação e ao diálogo, que nós somos, de H.-G. Gadamer a ideia reguladora de uma comunidade ideal de comunicação, na melhor tradição kantiana dos ideais reguladores. A esta crítica da comunicação argumentativa a uma comunidade de interpretação construída com os materiais de *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer é sensível a Hermenêutica de P. Ricoeur com a exploração do conceito crítico de distanciamento, que reduz a ingenuidade de qualquer apropriação precipitada.

#### IV

O texto da Retórica herdado pela Hermenêutica não é o do homomensura idealizado por Protágoras mas inscreve-se noutra sentença de Retórica defendido por Platão no *Fedro*, como a propósito observa H.-G. Gadamer: para além do domínio de várias técnicas do discurso oral, a Retórica é indissociável da verdade e do conhecimento da alma humana, pressupostos comuns à *Retórica* de Aristóteles, que é mais uma filosofia da Vida, que acede ao discurso e o determina, do que uma arte formal de bem falar<sup>166</sup>. A redescoberta da Antiguidade Clássica coincidiu com a invenção da imprensa e com o impulso dado à difusão do livro e da leitura pela Reforma e a entrada em penumbra da oralidade. A com-

<sup>165</sup> J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*<sup>3</sup> (Neuwied 1969); ID., *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt/M. 1968); ID., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt/M. 1968); ID., *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Tübingen 1967).

<sup>166</sup> H.-G. GADAMER, «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe» in: *Rechtstheorie* 9 (1978) 261-262; ID., *Rhetorik und Hermeneutik* 14.

preensão teológica da Bíblia e a análise filológica do texto clássico desenvolvem uma ciência interpretativa da leitura, que rivaliza com o estilo de ciência forjado na interpretação matemática do «livro» da Natureza. Antes mesmo que J. Conrad Danhauer usasse pela primeira vez o nome Hermenêutica em 1626<sup>167</sup>, a prioridade e o relevo da escrita fizeram insensivelmente deslocar para a Hermenêutica a tarefa da Retórica, que a era do discurso oral consagrara. Nesta transferência, o sentido aleteiológico, que justificava a Retórica, anima agora a interpretação de textos paradigmáticos, cuja verdade é o ideal da *imitatio*. Melanchton estimou a importância da Retórica, porque por meio dela os jovens exercitavam a *ars bene legendi*, isto é, a capacidade de compreender e de julgar os discursos, as disputas mais longas e sobretudo os livros e os textos<sup>168</sup>. Para a compreensão do texto, a tónica dominante, segundo Melanchton, é a intenção fundamental, o ponto de vista central ou o *scopus* do discurso. A partir da intenção global do texto bíblico seleccionou Melanchton os passos decisivos, que à maneira de partes confirmam o todo do texto: é a doutrina dos *loci praecipui*. Esta relação todo-partes, que distingue a circularidade hermenêutica e funda a anatomia do texto, não se extingue no mundo das funções e totalizações teóricas mas é dinamizada por um sentido prático, cujos jogos lógico-linguísticos se encontram exemplarmente documentados na Retórica, na Ética e Política de Aristóteles, no Direito e na Teologia do Ocidente<sup>169</sup>. Após ter sido durante séculos uma «ars interpretandi» distribuída pela Bíblia, pela Filologia Clássica e pela Jurisprudência, a Hermenêutica foi promovida a disciplina filosófica por F. Schleiermacher com a criação do paradigma «compreensão/interpretação» e mais tarde a Filosofia Hermenêutica da Vida por W. Dilthey. Este filósofo, porém apercebeu-se da insuficiência da descrição das estruturas psíquicas para traduzir o fundo da vida histórica dos homens, porque uma obra do espírito humano, como, v.g., uma poesia, se não poderia compreender através da reconstrução dos processos psíquicos do autor mas a partir dela mesma: «A compreensão deste espírito não é conhecimento psicológico. É o regresso a uma criação espiritual com uma estrutura e legalidade próprias». O que se compreende numa obra, «não são os processos internos do literato mas um conjunto por eles produzido e deles destacável»<sup>170</sup>. É precisamente o texto

<sup>167</sup> ID., *Kleine Schriften IV-Variationen* (Tuebingen 1977) 164.

<sup>168</sup> ID., *Rhetorik und Hermeneutik* 8.

<sup>169</sup> ID., *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe* 257-274.

<sup>170</sup> W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften VII* (Stuttgart 1965) 85. Cf. A. LAKS/A. NESCHKE, Eds., *La Naissance du Paradigme Herméneutique*, Schleiermacher, Humboldt, Boekh, Droysen (Lille 1990).



autónomo o núcleo central da Hermenêutica do P. Ricoeur, cuja originalidade já foi distinguida na expressão «more gallico demonstra»<sup>171</sup>.

O conceito de texto tem de submeter-se a uma análise rigorosa para que seja possível justificar-se o seu lugar central numa Filosofia Hermenêutica. É a linguística da frase que serve de suporte à dialéctica dos acontecimento e do sentido ou da passagem da língua ou código para o discurso ou mensagem como ponto de partida de uma teoria do texto. Além de ser um acontecimento temporal de sentido, o discurso reenvia para um locutor, versa sobre um tema ou assunto e troca mensagens com outrem, segundo as funções expressiva, apresentativa e apelativa da linguagem. Porém, o discurso efectuado como acontecimento evanescente é compreendido como significação identificável e repetível e é este trânsito do acontecimento para a significação que atesta a intencionalidade da linguagem ou a relação noesis-noema e caracteriza o discurso como tal. A significação dita no discurso é um acto proposicional ou locutório, que diz algo, é um acto ilocutório, que faz algo, ao dizer, é um acto perlocutório pelos efeitos, que provoca noutrem — aspectos da exteriorização da significação, que está na raiz da obra e da escrita. De facto, a obra é uma sequência mais longa do que a frase, uma totalidade finita e acabada, que suscita um problema novo de interpretação, se integra como composição em géneros literários e exhibe uma configuração única ou estilo, que a assemelha a um indivíduo. Só por categorias de produção e de trabalho pode a linguagem ser elaborada e configurada à maneira de matéria disponível e o discurso na sua evanescência temporal surgir de uma *praxis* e de uma *techne*<sup>172</sup>, que individualizam a obra como um todo significante irreduzível à mera soma das suas frases. A obra é um acontecimento hiperfrástico, uma produção temporal em relação dialéctica com uma situação concreta complexa, percorrida por tendências e conflitos. A estilização enquanto criação singularizante da obra, ao mergulhar no seio de uma experiência já estruturada nas possuidora de aberturas, de possibilidades de jogo, de indeterminações, é uma reestruturação em processo de uma situação, que transcende por sua heterogeneidade e rebeldia a organização anterior. Sendo o discurso uma obra, o seu autor não é um simples locutor mas um produtor, que abarca a significação da obra como um todo estruturado. Em virtude das características de organização e de estrutura, pode estender-se ao discurso como composição o método estrutural proveniente da fonologia e da semântica,

<sup>171</sup> J. GREISCH, Hermeneutik und Metaphysik 8.

<sup>172</sup> P. RICOEUR, Du Texte à l'Action 107 ss.

tornando-se a análise estrutural um momento necessário e um caminho obrigatório da compreensão, pois a objectivação do discurso numa obra estruturada não suprime os traços fundamentais e primeiros da linguagem, isto é, as funções expressiva, apresentativa e apelativa, pelas quais o autor diz algo a alguém acerca de alguma coisa. A interpretação sabe ler este triângulo na objectivação do homem nas obras e nos textos, vencendo o distanciamento a que todo o autor é coagido pelos produtos do seu trabalho e da sua arte <sup>173</sup>. Com a escrita, para além da fixação do texto, cava-se um movimento de distanciamento, que torna o texto autónomo relativamente à intenção do autor, mediante a suspensão de toda a situação concreta e de todas as condições psico-sociológicas da produção da obra, isto é, a escrita «descontextualiza» o texto no ponto de vista psicológico e social para permitir a sua «recontextualização» nas novas situações dos diferentes actos possíveis de leitura. O que a escrita traz de novo, é a distanciamento, que liberta a mensagem do seu emissor, da sua situação inicial e do seu destinatário primitivo e possibilita que a palavra longínqua chegue até nós com seu sentido e referência. A fixação pela escrita acontece no lugar onde a palavra poderia ter nascido e pode inscrever directamente na letra o que o discurso pretende dizer. O livro separa o acto de escrever do acto de ler, que não comunicam entre si, dado que o leitor está ausente da escrita e o escritor não está presente à leitura, isto é, o texto produz uma ocultação dupla, a do escritor e a do leitor <sup>174</sup>. Para P. Ricoeur, ler um livro é considerar o seu autor como já morto e o livro como póstumo, porque a relação ao livro só se torna completa e de algum modo intacta, quando o autor está morto e, portanto, incapaz de responder às perguntas do leitor, que, neste caso, terá de seguir a via única da interpretação. É por isso que o movimento libertador da escrita, que a coloca no lugar da palavra oral, é o acto do nascimento do texto, cuja referência diferida espera a intervenção do leitor. A autonomia do texto conquistada pela escrita faz surgir a «coisa», o assunto ou o «mundo» do texto, aberto ao público que o souber ler nas situações mais díspares e, por isso, liberto da concreção da situação dialógica propriamente dita com interlocutores definidos e referências mostrativas. A objectivação distanciadora do texto não é uma construção da razão mas a acentuação da função referencial da linguagem como dimensão prioritária do texto contra a hermenêutica romântica, cujo culto da função expressiva da linguagem transformou a compreensão no acesso à genialidade alheia através da objectivação da escrita. Para Dilthey, que em 1900 escreveu

---

<sup>173</sup> ID., *o.c.* 110.

<sup>174</sup> ID., *o.c.* 139.



sobre a origem e desenvolvimento da Hermenêutica, a região do espírito é a das individualidades psíquicas para as quais todo o psiquismo é capaz de se transpor por meio da compreensão e interpretação dos sinais exteriores do génio estranho como as «manifestações fixadas de maneira durável», os «testemunhos humanos conservados pela escrita», os «monumentos escritos». Um abismo, porém, separou a genialidade romântica, frequentemente arbitrária e céptica, da sua exteriorização em sinais estudados pela lógica da interpretação. A compreensão romântica pretendeu coincidir com a interioridade do autor, igualá-la e reconstruir o processo interior, que engendrou a obra, servindo-se da forma exterior e interior da obra, da sua conexão e encadeamento textuais. Dilthey sentiu agravada a tensão entre interioridade e objectivação expressiva sob a influência das *Investigações Lógicas* de E. Husserl, sobretudo do conceito de sentido como «idealidade», que não exista na realidade externa do mundo nem na interna do psiquismo. Porém, a exigência científica corporizada na pesquisa da objectivação tende para «despsicologizar» cada vez mais a interpretação e a compreensão de si e de outrem, tornando-as progressivamente indirectas e mediadas<sup>175</sup>, isto é, em termos husserlianos, caminhando na submissão do noético ao noemático, mediador do sujeito intencional. Ao preferir a função referencial, a Hermenêutica afasta-se da genialidade romântica e também do sistema hermético de relações intratextuais, das oposições e das diferenças hierárquicas do Estruturalismo para perseguir no texto o mundo, que nele se diz, sem as possibilidades da função ostensiva ou mostrativa de que pode usufruir o discurso dialógico na situação concreta vivida pelos interlocutores. Assim, para P. Ricoeur, «é sem dúvida esta abolição do carácter mostrativo ou ostensivo da referência, que possibilita o fenómeno, a que chamamos 'literatura', onde toda a referência à realidade dada pode ser abolida»<sup>176</sup>. Por isso, a abolição da referência a mundo do primeiro grau operada pela ficção e pela poesia é, nesta perspectiva, a condição de possibilidade para que se liberte uma referência de segundo grau, que visa o mundo para além dos objectos manipuláveis, como aparece na expressão husserliana *Lebenswelt* e na heideggeriana ser-no-mundo. O «problema hermenêutico mais profundo» para P. Ricoeur é posto pela dimensão referencial absolutamente original da obra de ficção e da poesia ou pelo mundo nelas proposto e não pelas intenções psicológicas de outrem escondido atrás do texto ou pela desmontagem das estruturas, que o compõem. Por isso, o que se deve interpretar nos textos, são propostas de mundo, que podemos

---

<sup>175</sup> ID., *o.c.* 143-145.

<sup>176</sup> ID., *o.c.* 113-114, 184-190.



habitar para nele realizarmos as nossas possibilidades mais próprias. É o que P. Ricoeur chama o mundo do texto, que a distanciação criada pela ficção e pela poesia aprofunda, apresentando novas possibilidades de ser-no-mundo. O texto aberto dirige-se a quem o souber ler e é, portanto, uma mediação pela qual o homem-leitor se compreende a si mesmo, apropriando-se do mundo do texto, que a suspensão das condições psicológicas e sociais de produção tornou distante para poder ser apropriado por quem o ler. Neste caso, compreender é compreender-se perante o texto, é expor-se ao texto e receber dele uma modificação de existência, que responda de modo mais apropriado à proposta de mundo nele contida. As metamorfoses de mundo oferecidas pelo texto devem corresponder variações imaginativas do *ego*, que só perdendo-se se encontra, de tal forma que a metamorfose do mundo é pelo jogo de possibilidades, que oferece, a transformação lúdica do *eu*. Pela desapropriação avançamos da função expressiva e conativa do discurso situado para o mundo aberto pela função apresentativa e referencial e, por isso, a objectivação deixa de ser uma exteriorização alienante do sujeito para se tornar uma representação de mundo. No ritmo da compreensão de si formado pelo binómio desapropriação-apropriação situa-se a crítica das ilusões do sujeito e, por isso, a Hermenêutica não se opõe à crítica das ideologias enquanto desvio necessário a uma compreensão de si orientado pelo assunto do texto e não pelos preconceitos do leitor <sup>177</sup>.

A ocultação do autor e do meio ambiente inicial operada pelo mundo do texto engendra duas possibilidades: ou tratar o texto sem mundo nem autor e explicá-lo pelas suas relações e oposições internas, segundo o modelo estruturalista, ou levantar a suspensão do texto e acabá-lo nas palavras, restituindo-o à comunicação viva segundo o paradigma hermenêutico. A leitura só é possível porque o texto não está fechado sobre si mesmo mas aberto para algo diferente de si e, por isso, ler é encadear um discurso ao discurso do texto aberto <sup>178</sup> e nutrir a reflexão. A inteligência do texto acaba na inteligência crítica de si mesmo, pois a hermenêutica do texto e a filosofia reflexiva são correlativas. A reflexão nada é sem a mediação dos signos e das obras, isto é, a constituição de si mesmo e a do sentido são contemporâneas. Daí, a apropriação é uma luta mediada pela tradição contra a distância cultural, contra o afastamento relativamente ao sentido e, por isso, a interpretação «aproxima», «igualiza», torna contemporâneo, semelhante e próprio o que era distante e estranho. A leitura actualiza possibilidades semânticas do texto,

---

<sup>177</sup> ID., *o.c.* 117.

<sup>178</sup> ID., *o.c.* 152.

vencendo a distância cultural, fundindo a interpretação do texto com a compreensão de si mesmo e dando ao texto actualizado um ambiente, uma audiência e o movimento da referência a um mundo e a sujeitos concretos. A intenção do texto, a que já respondeu a comunidade dos interpretantes com a sua cadeia de interpretações, é pôr o leitor de novo a caminho do oriente da sua referência, é interpretação dinâmica pela linguagem e não simplesmente sobre a linguagem. Com a apropriação do sentido do texto, que transcende as vivências da cogencialidade, fecha-se o «arco hermenêutico», que, pela interpretação apropriante, se reancora no solo da vida <sup>179</sup>.

Há uma homologia profunda entre texto, acção humana e história, que justifica o topos paradigmático do texto. Na teoria do texto, apareceram «novos modelos de explicação, que são do domínio dos signos linguísticos e extra-linguísticos» e se apoiam em correlações estáveis entre unidades discretas, sem necessidade de recorrer ao modelo explicativo das *Ciências da Natureza*. Para o analista, que pretendesse uma explicação sem compreensão, «o texto seria uma máquina em funcionamento puramente interno», onde, para além do cruzamento de códigos, não caberia qualquer questão acerca da intenção do autor, da recepção pelo leitor ou da espessura de sentido, pois seria reintroduzir o psicologismo. Assim, em nome da objectividade do texto, a explicação estruturalista elimina toda a relação subjectiva e intersubjectiva da Hermenêutica romântica, que, por sua vez, repudiaria a objectivação maquinal da rede sistémica estrutural em defesa da comunicação entre a alma do leitor e a do autor. A esta exclusão mútua opõe P. Ricoeur uma interpenetração entre compreensão e explicação, porque a compreensão chama a explicação sempre que não haja uma situação de diálogo com a respectiva sequência de perguntas e de respostas <sup>180</sup>, como acontece com obras escritas, que romperam o seu laço inicial com a intenção do autor, com o auditório primitivo e com a situação comum aos interlocutores, explorando, por isso, indefinidamente a distância entre o dizer fugaz e o dito, que permanece. Na verdade, o discurso põe em marcha o processo de exteriorização de si mesmo, começando pela distância entre dizer e dito, continuando pela inscrição do dito na letra e terminando nas codificações complexas das obras do discurso. Esta progressiva exteriorização do discurso torna necessária a mediação da compreensão pela explicação estrutural mas, inversamente, não há explicação que não termine na compreensão, porque, após o discurso ter sido despojado da sua actualidade como acontecimento e ter sido reduzido ao estado de variável

---

<sup>179</sup> ID., *o.c.* 158-159.

<sup>180</sup> ID., *o.c.* 165.

de um sistema, é a marcha inversa que se refaz, do virtual para o actual, do sistema para o acontecimento, da língua para o discurso, a que H.-G. Gadamer chama «aplicação»<sup>181</sup>. Neste caso, a explicação estrutural não passa de um segmento do «arco interpretativo», que se estende da compreensão ingénua pela análise estrutural até à compreensão sábia e ao compromisso do homem no mundo com outros homens. Fiel à regra da imanência da sua análise, o Estruturalismo recusa, v.g., na narração toda a psicologia do narrador e do leitor e toda a sociologia do auditório, limitando-se a descrever o código pelo qual narrador e leitor são significados no texto narrativo. Porém, tais signos procurados no texto integram-se no movimento da compreensão, que rasga as fronteiras do sistema da análise estrutural sem cair no psicologismo. Como reconhece P. Ricoeur, nada prejudicou mais a teoria da compreensão do que a identificação, central em Dilthey, entre compreensão e compreensão de outrem, cuja figura psicológica estaria oculta atrás do texto. O sentido do texto, v.g., narrativo é aquilo de que nele se fala ou o assunto, «a coisa do texto», que é a espécie de mundo, que a obra de algum modo desenvolve perante o texto. Entre a análise objectiva das estruturas, v.g., de uma narração e a apropriação do sentido pelos sujeitos estende-se o mundo do texto, o significado da obra e, no caso da narração, «o mundo dos trajectos possíveis da acção real». O sujeito é chamado a compreender-se perante o texto, porque este não se encerra em si mesmo mas abre-se para o mundo, que reescreve e refaz<sup>182</sup>.

Há uma convergência extraordinária entre a teoria do texto e a teoria da acção: o texto é o paradigma da acção humana e esta é o seu referente maior e, em muitos aspectos, um «quase-texto». De facto, a acção humana exterioriza-se de um modo comparável à fixação característica da escrita, desvincula-se do seu agente e adquire uma autonomia semelhante à independência semântica do texto, inscreve-se no curso das coisas como o sentido na materialidade do texto, torna-se arquivo e documento pelos traços e marcas, que deixa, tem um peso, que se não reduz à sua importância na situação inicial do seu aparecimento, como o texto prescinde das condições iniciais psico-sociais da sua produção e, por isso, pode reinscrever-se em novos contextos. Finalmente, a acção humana é, como o texto, uma obra aberta, dirigida a uma série indefinida de «leitores» possíveis e julgada não pelos contemporâneos mas pela história ulterior<sup>183</sup>. Daí, seguindo o paradigma do texto, podemos falar do conteúdo

<sup>181</sup> H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* 290-295, 298 ss., 312 ss., 315 ss., 322 ss., 381, 491.

<sup>182</sup> P. RICOEUR, *Du Texte à l'Action* 167-168.

<sup>183</sup> ID., *o.c.* 175.



proposicional de uma acção distinta da sua realização temporal, do noema locutório e ilocutório da acção, das marcas da sua realização, da autonomização da acção enquanto inscrição social, sedimentação, instituição e arquivo, da pertinência da acção na situação inicial distinta da sua importância, que ultrapassa as condições iniciais da produção e pode ser reefeutuada em novos contextos sociais, da acção humana como obra aberta capaz de referência e de pertinência novas na realidade da praxis<sup>184</sup>.

Com o paradigma do texto entram em cena as relações estruturais com seu tipo de explicação intra-linguística, que desempenham no movimento da compreensão uma etapa necessária e relevante. De facto, há no texto uma objectividade inegável, de tipo linguístico e não naturalista, visível na fixação da significação, na sua autonomização quanto à intenção mental do autor no desenvolvimento de referências não-ostensivas nem situacionais e na relação comunicativa a todo o que o puder ler. Esta capacidade ilimitada de ser lida marca a espiritualidade da escrita (apesar da materialidade espacial por ela imposta ao discurso), conseguida pela suspensão do carácter evanescente do discurso oral, das coacções vividas pelo autor e da estreiteza da referência ostensiva. Para além desta exposição da frase a um leitor desconhecido, invisível, é necessário construir o sentido do texto enquanto tal, porque este não é uma simples sucessão de frases iguais e compreendidas em separado mas é um todo, cuja relação com as partes requer um tipo especial de juízo, que Kant teorizou na *Crítica da Faculdade de Julgar*. A totalidade do texto é uma hierarquia de tópicos, de temas primários e subordinados, cuja reconstrução oferece um carácter circular, porque o todo está implicado no conhecimento das partes e só com a edificação dos elementos se constrói o sentido do todo. Como um indivíduo, o texto pode ser abordado de diferentes lado e, como um volume no espaço, apresenta os «relevos» dos diferentes temas, que sobressaem de modos diversos. Daí, a inevitável reconstrução perspectivística do todo do texto, semelhante à da percepção, a possibilidade constante de se relacionar a mesma frase de modo diferente com uma ou outra frase considerada a pedra angular do texto, a unilateralidade implicada no acto de leitura e, finalmente, o carácter conjectural da interpretação. Para P. Ricoeur, a conjectura corresponde ao que Schleiermacher chamara o momento de «divinação», cuja validação incumbiria ao momento «gramatical» da interpretação. Não é, porém, a incomunicabilidade da experiência psíquica do autor mas a intenção verbal do texto irredutível ao somatório das significações das

---

<sup>184</sup> ID., *o.c.* 190-197, 333-377.

frases individuais que funda a plurivocidade do texto, a pluralidade de leituras e de construções e o conflito de interpretações<sup>185</sup>. Pela lógica das probabilidades poder-se-ão validar as conjecturas sem proceder a qualquer verificação, pois a validação «é uma disciplina argumentativa comparável aos processos jurídicos da interpretação legal», que são uma «lógica da incerteza e da probabilidade qualitativa»<sup>186</sup>. Porém, o texto é um campo limitado de construções possíveis, onde as interpretações situadas entre os limites do dogmatismo e do cepticismo não são equivalentes mas afectados de maior ou menor grau de probabilidade. Por isso, «é sempre possível argumentar por ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrá-las, visar um acordo, mesmo se este acordo permanecer fora de alcance»<sup>187</sup>. A dialéctica entre conjecturar e validar alicerça-se na plurivocidade específica da acção humana, que é um campo limitado de construções possíveis como o texto. De facto, a compreensão da acção humana implica o conhecimento da sua motivação e não apenas da sua causa e, deste modo o campo da motivação abre possibilidades de argumentação lógica por ou contra outras interpretações da motivação da acção. Argumentar acerca dos motivos da acção é desenvolver uma espécie de plurivocidade, que confirma o carácter textual da acção, a sua leitura conjectural e é raiz do conflito de interpretações.

O momento do texto enquanto suspensão do mundo circundante origina duas atitudes opostas de leitura: ou prolongar o estado de suspensão de toda a espécie de mundo, como procedem as diferentes escolas estruturalistas da crítica literária ou efectuar as referências potenciais não-ostensivas do texto na situação nova do leitor. A suspensão ou *epoche* da referência ostensiva é essencial ao primeiro momento da leitura, que, ao prolongar essa *epoche*, se transporta para o lugar «acósmico», que é a clausura do texto. A constituição do texto enquanto texto e da relação entre textos ou génese da literatura justifica a conversão da produção literária num sistema fechado de signos, análogo ao sistema, que a fonologia descobriu na raiz de todo o discurso e a que F. Saussure chamara *língua*. Segundo esta óptica limitativa, a literatura torna-se um análogo da *língua*, como, aliás, o mito em *A Antropologia Estrutural* de Cl. Levi-Strauss<sup>188</sup>. A concepção do mito, porém, ultrapassa uma álgebra de unidades constituintes, pois os «mitemas» enunciam-se como frases portadoras de significação e de referência, o feixe de relações da «lógica»

<sup>185</sup> ID., *o.c.* 199-201.

<sup>186</sup> ID., *o.c.* 202.

<sup>187</sup> ID., *o.c.* 202-203.

<sup>188</sup> ID., *o.c.* 206-207, 147 ss.

do mito descreve-se também em proposições e o sistema inteiro de oposições e das combinações da explicação estrutural do mito perderia todo o sentido, se ele não visasse em última análise o nascimento e a morte, a cegueira e a lucidez, a sexualidade e a verdade. A função da análise estrutural é avançar da semântica de superfície da simples narração mítica para uma semântica da profundidade, que é a das situações-limite, como referente do mito. É ineliminável a referência às aporias da existência em torno das quais gravita o pensamento mítico e se a apagássemos, a teoria do mito não passaria de necrologia dos discursos insensatos da humanidade. A análise estrutural é um estágio necessário entre uma interpretação ingénuo e uma interpretação erudita, entre uma interpretação de superfície e uma interpretação de profundidade e, por isso, explicação estrutural e compreensão são dois estádios diferentes do único arco hermenêutico. Esta semântica profunda do texto é o objecto próprio da Hermenêutica e requer uma afinidade específica entre o leitor e o referente, que possibilite uma real apropriação e um compromisso pessoal <sup>189</sup>.

A acção transporta a estrutura do texto para o núcleo do mito, da narrativa de ficção e da narração histórica, de que se distingue o texto retórico. Logo no primeiro estudo de *A Metáfora Viva* sobre Aristóteles, a poesia, sobretudo trágica, é um universo do discurso distinto do da Retórica, em que se não visa a persuasão mas a purificação pelas paixões de temor e de piedade, não se argumenta mas apenas se compõe uma representação essencial das acções humanas, que diz a verdade através da ficção, da fábula e do mito trágico <sup>190</sup>. Este último ostenta uma ordem e uma organização internas, que são o fruto lídimo de uma criação poética ou de uma mimesis animada pela tensão entre a submissão à realidade da acção humana, como se fosse uma cópia, e o trabalho criador, que é a poesia em si mesma, porque o real da referência mimética não é algo cristalizado e inerte mas o reino da natureza enquanto fonte dinâmica e criadora, de que só há mimesis, quando também se cria. Por isso, toda a poiesis é mimética e toda a mimesis é poética <sup>191</sup>. Nesta perspectiva, a mimesis aristotélica subentende que a imaginação criadora e o fascínio da poesia têm verdade, porque revelam como «mimesis physeos» o real enquanto acto, isto é, dizem o que a simples descrição é incapaz de revelar ou as possibilidades latentes de existência, que só vivem na expressão viva da metáfora <sup>192</sup>. P. Ricoeur procura investir o ternário «mi-

<sup>189</sup> ID., *o.c.* 208.

<sup>190</sup> ID., *La Métaphore Vive* 13-61.

<sup>191</sup> ID., *o.c.* 56.

<sup>192</sup> ID., *o.c.* 60, 323-398.



mesis, mito e catarse» em campos culturais afastados da Grécia Clássica e em géneros literários cada vez mais distantes da tragédia grega. A estratégia decisiva consiste no alargamento de mimesis, mito e catarse ao campo do texto narrativo em geral, marcando neste caso a «mimesis praxeos» uma ruptura com a concepção metafísica de Platão, ao situar-se no campo da praxis humana num terreno vizinho da Ética. Como a mimesis, também o mito é referido por Aristóteles à espera prática mediante a sua articulação ou intriga e a catarse é o traço de união entre a acção imanente ao drama e o mundo praxístico do espectador, podendo ser investida noutros sentimentos para além das duas paixões trágicas e usada à escala de uma estética da recepção<sup>193</sup>. A ordenação e a configuração da narrativa protagonizadas no mito não exaurem o mundo vário das possibilidades da praxis e, por isso, não ultrapassam os limites de uma concordância discordante, de uma ordenação ou encadeamento do heterogéneo, que a ficção, como mimesis criadora, opera pelo seu poder efabulador, mediante a suspensão do curso da praxis efectiva. A *epoche* de todo o real necessária para abrir o espaço da ficção de configurações novas faz sentir a sua eficácia na estética da recepção, cujos sujeitos — leitores, ouvintes, espectadores — se podem converter em agentes diferentes e novos. Confrontados com o tempo, os textos narrativos produzidos pela mimesis criadora exploram modos possíveis de temporalização da acção, que escapam à linearidade do tempo cronológico e pretendem tornar inteligível e dizível o enigma do tempo e também dos sujeitos, que emergem sempre diferentes da metamorfose dos paradigmas da narração ou do espaço lúdico da ficção, onde se ensaiam as preferências e as avaliações éticas, pois «a criação da intriga da personagem não é menos importante que a da acção»<sup>194</sup>. O enigma da ficção como suspensão criadora reside precisamente na novidade de textos, que ostentam agora uma «referência produtiva», isto é, não referida apenas a dados anteriores mas a uma realidade possível, que se diz, compõe e estrutura numa criação, como nas ícones estéticas, nos «modelos» epistemológicos e nas utopias políticas<sup>195</sup>. Como toda a obra poética, a ficção narrativa, que re-descreve o que a linguagem convencional já descreveu, procede de uma *epoche* do mundo ordinário da acção humana e das leituras, que dele faz o discurso humano. Neste contexto, a re-descrição acontece sobre a

---

<sup>193</sup> ID., «Une Réprise de la Poétique d'Aristote» in: VÁRIOS, *Nos Grecs et leurs Modernes. Les Structures Contemporaines d'Appropriation de l'Antiquité* (Paris 1992) 309.

<sup>194</sup> ID., *o.c.* 319.

<sup>195</sup> ID., «Pour une Théorie du Discours narratif» in: VÁRIOS, *La Narrativité, Recueil préparé sous la Direction de Dorian Tiffeneau* (Paris 1980) 56.

suspensão da descrição da realidade, que frequentemente é exagerada pelos críticos literários empenhados em dar à literatura um estatuto autónomo. A função poética de uma mensagem não se opõe à sua função referencial, pois a supressão de uma referência de primeira ordem, que é a descrição do mundo, é a condição de possibilidade da referência de segunda ordem ou re-descrição do mundo. Por isso, «uma obra literária... não é uma obra sem referência mas uma obra com referência dupla, isto é, uma obra, cuja última referência tem por condição uma suspensão da referência da linguagem convencional»<sup>196</sup>. Por esta dupla referência podem dizer-se igualmente verdadeiras a história e a ficção e, por isso, a vinculação estreita entre acontecimento e a sua narração, que justifica o duplo sentido da palavra «história», avança, na sua pertença mútua, para os mundos da ficção e dos seus textos e da sua história e da sua narração de tal modo que o conceito de verdade tem de englobar, ao mesmo tempo, «a pretensão referencial indirecta das narrativas de ficção e a pretensão referencial directa das narrações históricas»<sup>197</sup>. O «mundo do texto» oferece-se à apropriação crítica pelos leitores<sup>198</sup>, pois é capaz de entrecruzamento com o mundo do leitor e com a experiência quotidiana, isto é, a refiguração praticada após a leitura «procede de um mundo para outro, de um mundo fictício para um mundo real através de um mundo potencialmente real»<sup>199</sup>.

Ao meta-género da narração concretizado no tesouro de textos históricos e de narrativas de ficção da humanidade fez P. Ricoeur corresponder a experiência familiar e opaca de tempo, descrita paradigmaticamente pela pena de S. Agostinho: «Que é o tempo? Se ninguém me perguntar, sei; se pretender explicá-lo a quem me pergunte, não sei»<sup>200</sup>. Sem acesso lógico directo ao tempo, a historicidade da experiência humana só pode dizer-se em narrações, que requeiram o jogo e a intersecção da história real e da narrativa de ficção. A memória do que passou, a atenção ao presente e a expectativa do futuro são os pressupostos fundamentais do acto de contar, de re-contar e de «seguir uma história», pois, ao contar ou ao ouvir um conto, compreende-se o presente de qualquer acontecimento na sua relação imediata com o passado, que é retido, e em relação ao desenvolvimento futuro da intriga, que é antecipado. Esta estrutura tríplice do presente torna possível a sequência

<sup>196</sup> ID., *o.c.* 57.

<sup>197</sup> ID., *o.c.* 58.

<sup>198</sup> ID., «Mimesis, Référence et Réfiguration dans *Temps et Récit*» in: *Études Phénoménologiques 11* (1990) 33-34.

<sup>199</sup> ID., *o.c.* 35.

<sup>200</sup> AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 14.

da intriga, enquanto esta reúne recordação, expectativa e atenção <sup>201</sup>. A tensão dialéctica do passado, do presente e do futuro é, na expressão augustiniana, uma «distensio animi» <sup>202</sup> e nela reside o princípio do acto narrativo, isto é, aquele alongamento temporal da mente, que torna possível a extensão da história e resiste aos paradigmas intemporais do Estruturalismo e à pluralidade caótica de um diverso temporal sem qualquer unidade. A tecitura da experiência temporal não se compadece com séries anedóticas, singelas e desfiguradas de acontecimentos diversos e descontínuos nem com as matrizes acrónicas de puras relações lógico-linguísticas mas requer a conjunção intacta da dimensão configurativa e da dimensão sequencial, que define a narração como totalidade temporal, sucessão ordenada ou combinação variável de duas dimensões, a cronológica e a não-cronológica, a episódica e a configurativa. Com a revalorização da narração e dos seus recursos de inteligibilidade destrona-se o modelo nomológico-dedutivo, evidenciando precisamente na narração o que transcende o seu carácter episódico, isto é, assinalando a sua capacidade de explicação localizada na própria estrutura configurante imanente a toda a narração <sup>203</sup>.

A intenção relevante de *Tempo e Narração I* é a investigação das relações entre a escrita da História e a operação de «pôr em intriga», que Aristóteles elevava à categoria dominante da arte de compor obras, que imitam a acção humana. Com a Historiografia expande-se e, ao mesmo tempo, complica-se o modelo da narração ou da concordância discordante, agora liberto das contrafacções a que era coagido pelos «géneros» e «tipos» da *Poética* de Aristóteles <sup>204</sup>. Por outro lado, o homem é, por essência, um narrador nato e, por isso, há uma correlação necessária entre a actividade de contar uma história e a dimensão temporal da experiência humana de tal modo que o tempo se torna humano, quando articulado narrativamente e a narração alcança o seu sentido pleno, quando se converte numa condição da existência temporal <sup>205</sup>. Na mimesis distinguem-se três momentos, que se relacionam como o pré-texto, o texto e o pós-texto: a mimesis I é a pré-compreensão ou narração inicial do viver humano, a mimesis II é a criação da intriga ou da estruturação da narração à base de códigos narrativos internos ao discurso e a mimesis III é a referência concreta da construção da intriga ao mundo da vida no acto

<sup>201</sup> P. RICOEUR, *Pour une Théorie du Discours Narratif*, 60; ID., *Temps et Récit*, Tome I (Paris 1983) 19-33.

<sup>202</sup> AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 26.

<sup>203</sup> P. RICOEUR, *Temps et Récit*, Tome I, 203-246.

<sup>204</sup> ID., *o.c.* 319.

<sup>205</sup> ID., *o.c.* 85.



da leitura <sup>206</sup>. É por isso que na própria significação do termo «mimesis» se deve preservar uma referência a montante da composição poética, isto é, ao pré-texto ou pré-figuração da mimesis I, ao mesmo tempo representado e aumentado iconicamente pela configuração da mimesis II. Porém, o termo do dinamismo criador da mimesis II não é apenas o texto poético mas também a sua recepção pelo espectador ou leitor, localizando-se deste modo a jusante da composição poética a mimesis III. P. Ricoeur reencontra a metáfora do caminho na experiência de sentido, cuja elaboração é o salto criador da actividade mimética enquadrado à maneira de um rio entre a operação fontal da pré-compreensão a montante e a actividade de recepção e apropriação poética pelo mundo do espectador ou leitor a jusante <sup>207</sup>. Em termos de temporalidade, o caminho é o espaço de viagem, que do tempo pré-figurado do pré-texto ou da pré-compreensão avança através do tempo configurado da composição sequencial para o tempo refigurado do mundo do leitor, que é o «fora do texto» da construção estrutural da criação poética. Contra a Semiótica do texto, que se confinasse apenas à abstracção isolada do momento das mimesis II ou da configuração e abandonasse a mimesis I da pré-compreensão ou da pré-figuração e a referência da imitação criadora da mimesis II ao mundo da vida do leitor, a Hermenêutica reconstrói o conjunto das operações pelas quais uma obra histórica ou de ficção se eleva sobre o fundo opaco do viver, do agir e do sofrer e é confiada pelo seu autor ao leitor, que a recebe e por ela pode mudar o seu agir <sup>208</sup>. Na mimesis I domina a experiência de tempo de Agostinho reassumida por Husserl e Heidegger, na mimesis II o primado é concedido à *Poética* de Aristóteles, liberta agora dos limites impostos pelo paradigma da tragédia grega. Porém, a narração configurante só alcança o seu sentido pleno quando restituída ao tempo do agir e do sofrer na mimesis III. A progressão da mimesis I para a mimesis III é a de uma pré-narração ou narração incoativa e potencial através de configurações narrativas para o mundo da vida do leitor ou ouvinte, é a de uma pré-história, formada pela «imbricação viva de todas as histórias vividas», para uma história narrada <sup>209</sup>, sem que algum dia se elimine a tensão entre a concórdia e a discórdia do tempo narrado ou se dispense o trabalho da imaginação criadora. Há uma afinidade oculta entre o segredo, donde emerge a história e o segredo a

<sup>206</sup> ID., *Mimesis, Référence et Refiguration* 32.

<sup>207</sup> ID., *Temps et Récit I*, 76-77.

<sup>208</sup> ID., *o.c.* 86-87.

<sup>209</sup> ID., *o.c.* 114. Cf. ID., *Temps et Récit, II-La Configuration dans le Récit de Fiction* (Paris 1984) e *Temps et Récit, III-Le Temps Raconté* (Paris 1985).

que regressa, após a mediação pelos paradigmas da narração. O tempo inescrutável é o referente comum último da narrativa de ficção, da narração histórica e da fenomenologia do tempo vivido de Agostinho, Husserl e Heidegger, apesar da «longa e difícil conversação triangular entre a Historiografia, a Crítica Literária e a Filosofia Fenomenológica», interlocutoras que «ordinariamente se ignoram mutuamente»<sup>210</sup> e que P. Ricoeur inter-relaciona de modo original.

O «fora-do-texto» do texto ricoeuriano é o referente, que aparece no horizonte inescrutável do tempo - a «concepção polissémica do ser» recebida de Platão e de Aristóteles dentro de um programa, que pretende despertar, libertar e regenerar ontologias do passado<sup>211</sup>. Ao Aristóteles do ser-substância é preferido um Aristóteles mais radical, o da ontologia do acto e da potência, que rasgou um espaço de variações de sentido, que a exploração tradicional do ser como substância não esgota. Apesar do parentesco com o discurso platónico sobre o mesmo e o outro no *Teeteto*, no *Sofista*, no *Filebo* e no *Parménides*, nem a ipseidade nem a alteridade de P. Ricoeur se deixam simplesmente reformular na linguagem cristalizada de uma ontologia da repetição mas apenas naquelas filosofias do passado abertas à reinterpretação, à reapropriação em virtude do potencial de sentido reprimido pelo processo de sistematização e de escolarização dos grandes corpos doutrinários. Se não fosse possível libertar e reencontrar o tesouro escondido e adulterado pelas máscaras dos grandes sistemas, «nenhuma inovação seria possível e o pensamento hoje não teria outra escolha que não fosse entre a repetição e a errância»<sup>212</sup>. Ao investigar o ser do homem de acção, P. Ricoeur reapropria-se das quatro acepções primeiras do ser tratadas por Aristóteles sob a distinção do acto e da potência em *Met. Δ 12* e *H 1-10*, para que remeteria a unidade analógica do agir humano. É esta a polissemia do ser aristotélico de que P. Ricoeur se apropria na sua filosofia da ipseidade como existência. Não teria, porém, qualquer alcance uma ontologia, que se reduzisse à extrapolação do modelo artesanal e do correlativo conceito de praxis mas somente é fecundo um conceito polissémico de acto-potência, que irrigue outros campos de aplicação, que transcendem o agir humano e, por isso, o descentram. Como centro descentrado, o agir da ipseidade ou existência é lugar da legibilidade por excelência do fundo do ser, potente e efectivo, donde se destaca o agir humano e a existência se pode dizer agente<sup>213</sup>.

<sup>210</sup> ID., *Temps et Récit I*, 125; ID., *Temps et Récit III*, 10.

<sup>211</sup> ID., *Soi-même comme au Autre* 345-346, 32.

<sup>212</sup> ID., *o.c.* 347.

<sup>213</sup> ID., *o.c.* 357.

A interpretação ricoeuriana do acto e da potência requer também a mediação de Espinosa. A *energeia*, que os latinos traduziram por *actualitas*, designa globalmente aquilo em que nós somos efectivamente e que não deve ser atenuado pela ideia limitativa de facticidade, a fim de se manter intocado o fundo energético e dinâmico, onde se enraiza o agir e o padecer do homem. Há uma tensão entre potência e efectividade que parece a P. Ricoeur essencial na ontologia do agir e que se afigura apagada na equação entre *energeia* e *facticidade*. «É, contudo, desta diferença entre *energeia* e *dynamis*, como do primado da primeira sobre a segunda, que depende a possibilidade de se interpretar conjuntamente o agir humano e o ser como acto e potência»<sup>214</sup>. Abandonada a facticidade heideggeriana, é o *conatus* de Espinosa que enlaça a fenomenologia do sujeito agente e paciente com o fundo efectivo e dinâmico de que se destaca a ipseidade. Espinosa foi uma presença constante na investigação e no ensino de P. Ricoeur<sup>215</sup>, que releu a obra de Espinosa dentro da noção de vida como potência de existir. O essencial, neste caso, é que um deus-artesão, que se esforçasse por realizar uma obra conforme a um modelo, foi substituído por uma potência infinita, uma energia agente, uma *essentia actuosa*. Deste fundo desprende-se a ideia de *conatus* ou de esforço por perseverar no ser, que faz a unidade do homem e de todo o indivíduo. É no homem que o *conatus* ou a potência de ser de todas as coisas é legível com a maior clareza e é pelo *conatus* fundado na *essentia actuosa* que tem de ser mediada a consciência de si<sup>216</sup>. É esta instância ontológica em processo, úbere em possibilidades inauditas mergulhadas num tempo inescrutável, o «fora-de-texto» último da grafia humana.

## V

Há um excesso de sentido, que a ciência não domina no seu discurso apofântico, como há algo que acontece para além da nossa vontade e da nossa acção e cuja compreensão solicita um tipo de razão, que já não é meramente reflexivo nem transcendental nem apenas crítico mas hermenêutico. O conflito de interpretações na «idade hermenêutica da razão» trava-se num terreno, que outrora se chamou «Filosofia Primeira», isto é, pergunta-se pelo que apela a razão a pensar mesmo que se

<sup>214</sup> ID., o.c. 365.

<sup>215</sup> ID., o.c. 365. Cf. M. B. Pereira, «Narração e Transcendência» in: *Humanitas XLV* (1933) 463.

<sup>216</sup> P. Ricoeur, o.c. 367.



interprete como ser (Heidegger), uma exigência ética incontornável (Levinas), uma ideia reguladora da razão prática (K.-O. Apel), um envio e uma destinação (Derrida) <sup>217</sup>. Porque a interpretação se diz de muitos modos, os próprios adversários entram no debate aberto pela razão hermenêutica, como provam os temas «Hermenêutica e Racionalismo Crítico», «Hermenêutica e Dialéctica», «Hermenêutica e Crítica das Ideologias», «Hermenêutica e Desconstrução». A Hermenêutica circunscreve o horizonte do pensamento contemporâneo, porque não só abarca o universo das interpretações mas também, na sequência do «linguistic turn», elevou a linguagem ao modo privilegiado da actividade interpretativa e do nosso ser-no-mundo <sup>218</sup>. O avanço da polissemia da interpretação para uma reposição em contexto actual da polissemia aristotélica do ser não só se vislumbra nas metamorfoses do objecto da compreensão, que no pensamento alemão foi sucessivamente a vida, os valores e o ser, mas também na vinculação da Hermenêutica à Metafísica «na idade hermenêutica da razão» <sup>219</sup>, o que implicará uma releitura ontológica do espanto humano perante a natureza e a vida. Por outro lado, não pode a hegemonia da razão persistir nas suas construções gnosiológicas de domínio, prolongando a sua cegueira perante a natureza e a vida, como se a «idade da razão ecológica» pudesse acolher a «esquizofrenia» do *homo divisus*, especialista na exploração científico-técnica do mundo e vítima numa terra a caminho do extermínio.

O texto ricoeuriano da acção humana e seus pressupostos tem de alargar-se ao «élan criador» da história da natureza e da vida como reverso do espelho da consciência humana segundo a bela expressão de K. Lorenz <sup>220</sup> e sub-solo de *Lebenswelt* ou do humano ser-no-mundo. É o pré-texto da natureza dinâmica em processo, com saltos qualitativos imprevisíveis, com ordens sempre novas, que dão forma ao tumulto das forças, como na viragem do nosso século previu Th. de Chardin com a sua teoria das fases ascendentes da cosmogénese, biogénese, noogénese e cristogénese <sup>221</sup>. Um novo tipo de assombro nos invade perante a

<sup>217</sup> J. Greisch, *L'Âge Herméneutique de la Raison* (Paris 1985) 7-8.

<sup>218</sup> ID., *Hermeneutik und Metaphysik* 12; J. GRONDIN, *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine* (Paris 1993) 7-13.

<sup>219</sup> Cf. H. S. SCHÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (Frankfurt/M. 1983/174-262; J. Grisch, o.c., 9-27.

<sup>220</sup> K. LORENZ, *Die Ruckseite des Spiegels, Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*<sup>8</sup> (Muenchen 1985). Cf. M. B. PEREIRA, «O Sentido de Fulguração na Gnosologia Biológica de K. Lorenz» in: *Revista da Universidade de Aveiro/Letras* 3 (1986) 21-95.

<sup>221</sup> L. EBERSBERGER, *Der Mensch und seine Zukunft. Natur- und Humanwissenschaften naehern sich dem Weltverstaendnis von Teilhard de Chardin* (Olten 1990).

história da natureza e da vida, que nos envolve e constitui e para a nossa consciência e liberdade é realidade em processo, que transcende a imanência da consciência e das construções gnosiológicas do homem, e não esquema analítico-causal nem combinatória de elementos psíquicos nem mundo objectivo organizado por um eu transcendental nem exteriorização dialéctica do espírito nem processo material dialéctico sem interioridade nem consciência nem *mathesis* precisa de uma linguagem ideal nem comunicação cibernética em luta contra uma entropia vitoriosa <sup>222</sup>. À praxis aristotélica e ao cuidado heideggeriano acrescenta-se a «*venratio vitae*» de S. Schweizer nesta conversão ao ser real e único do «planeta verde» ameaçado. O «élan vital», que avançou descontinuamente por saltos fulgurantes, concentrando energia e informação, é o «pré-texto» da consciência humana ou desta original forma de vida, que quer dizer a sua raiz e o seu destino, reflecte sobre a história natural, que a produziu, articulando num magno texto a narrativa do reverso da evolução das espécies ao anverso da multimilenária gesta humana, envolvida por possibilidades sempre novas, que a torna irremediavelmente extática e inconclusa. Sem esta relação do homem ao seu passado biológico e humano aberto a possibilidades em que ele mesmo se inscreve mas que não exaure, é ininteligível o estatuto do homem como ser no mundo biológico e humano, pessoa corpórea, histórica e concreta, capaz de pensar o património herdado e de por ele se responsabilizar, cuidando outrossim das possibilidades de futuro da vida, que se encontram potenciadas na expressão bíblica «novo céu e nova terra». Por isso, a hermenêutica do texto de P. Ricoeur postula o complemento da interpretação filosófica dos resultados das Ciências da Natureza e da Vida, que lêem um texto já iniciado antes da linguagem dos homens. Continua actual a produção científica e filosófica de C. F. von Weizsaecker com obras como *A História da Natureza, O Homem na sua História* e a suma recente *Tempo e Saber* <sup>223</sup> em que a inescrutabilidade do tempo abarca o céu, a terra, as plantas, os animais e os homens e a ciência iniciada na multiplicidade das coisas prossegue na pergunta permanente pela legibilidade e coerência do texto crítico do universo.

<sup>222</sup> M. B. PEREIRA, «Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma Holístico» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 1 (1992) 18 ss.

<sup>223</sup> C. F. VON WEIZSAECKER, *Die Geschichte der Natur, Zwölf Vorlesungen*<sup>6</sup> (Zuerich 1964); ID., *Der Mensch in seiner Geschichte* (Muenchen/Wien 1991); ID., *Die Sterne sind gluehende Gaskugeln und Gott ist gegenwaertig* (Freiburg-Basel-Wien 1993); ID., *Zeit und Wissen* (Muenchen 1992).