

TEORIA LITERÁRIA E HERMENÊUTICA RICCEURIANA

Um diálogo possível



Adna Candido de Paula
Suzi Frankl Sperber
(Organizadoras)

Universidade Federal da Grande Dourados

COED:

Editora UFGD

Coordenador Editorial : Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Redatora: Raquel Correia de Oliveira

Programadora Visual: Marise Massen Frainer

e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial - 2009/2010

Edvaldo Cesar Moretti | Presidente

Wedson Desidério Fernandes | Vice-Reitor

Paulo Roberto Címó Queiroz

Guilherme Augusto Biscaro

Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti

Rozanna Marques Muzzi

Fábio Edir dos Santos Costa

Impressão: Gráfica e Editora de Liz | Várzea Grande | MT

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

801 Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana : um diálogo
T314 possível. / Adna Candido de Paula, Suzi Frankl Sperber
(Organizadoras). – Dourados, MS : UFGD, 2011.
272p.

ISBN

978-85-61228-80-4

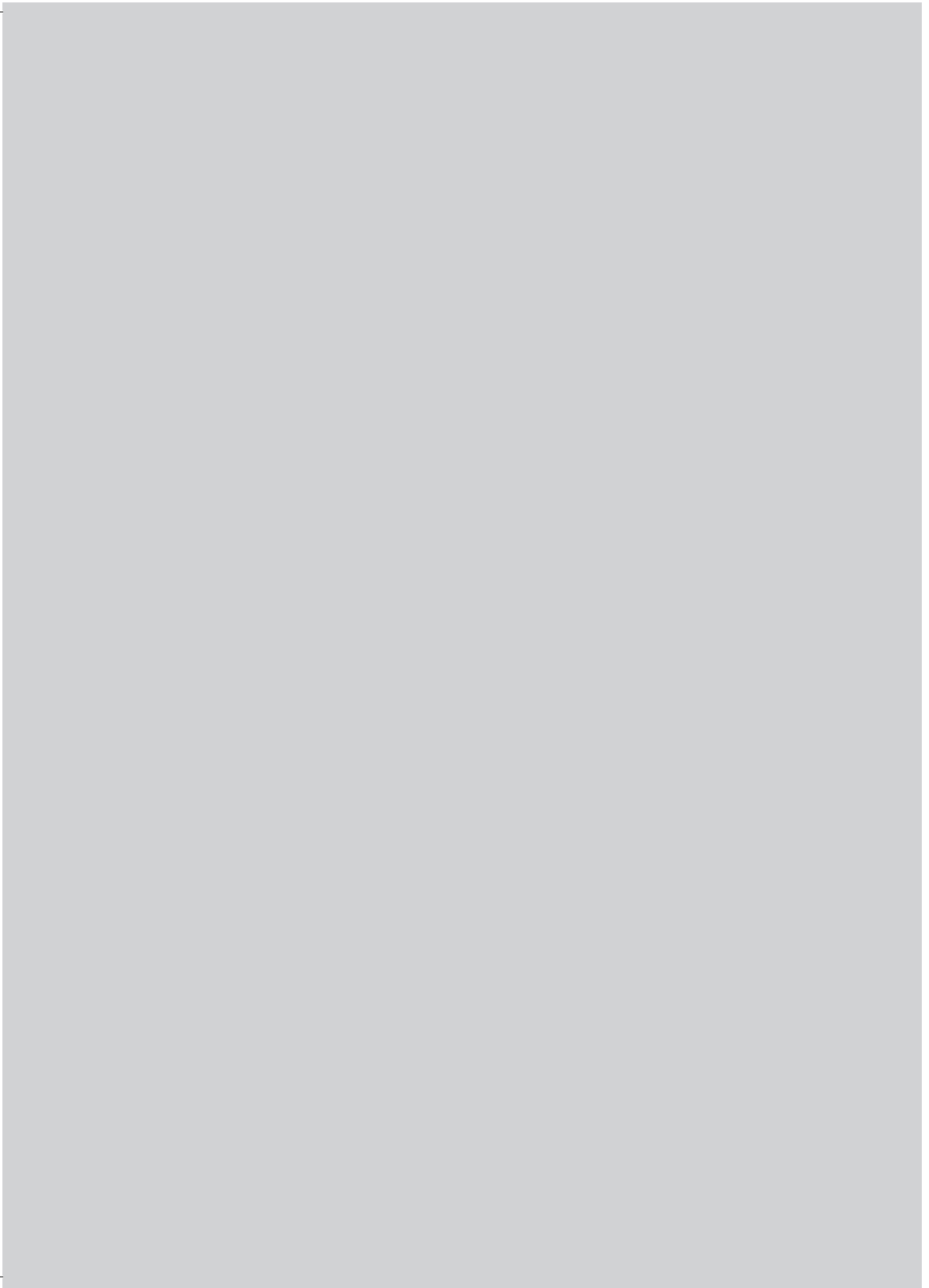
1. Teoria literária. 2. Filosofia hermenêutica. 3. Ricoeur, Paul,
1913-2005. I. Paula, Adna Candido de. II. Sperber, Suzi Frankl.

TEORIA LITERÁRIA
E HERMENÊUTICA RICŒURIANA
Um diálogo possível

Adna Candido de Paula
Suzi Frankl Sperber
(Organizadoras)



Dourados | MS, 2011



Sumário

Prefácio

Apresentação

Adna Candido de Paula e Suzi Frankel Sperber, 09

Passagem da exegese para a hermenêutica

Luís Henrique Dreber, 33

Debate entre idéias: o conceito de pulsão de ficção
e as teorias de Paul Ricœur

Suzi Frankel Sperber, 55

Lévi-Strauss e seu humanismo sem sujeito: uma reflexão
inspirada em Paul Ricœur

Celso Azzan Júnior, 81

Metáfora e função cognitiva da poesia: um diálogo
com Paul Ricœur

Juliana Pasquarelli Perez, 119

Semiótica e Semiologia: processos hermenêuticos

Rita de Cássia Pacheco Limberti, 135

A memória, a história, o esquecimento

Jeanne-Marie Gagnebin de Bons, 149

Temporalidade e literatura

Constança Terezinha Marcondes César, 165

Historicidade e compreensão das narrativas de ficção a partir
da hermenêutica de Paul Ricœur

Hélio de Salles Gentil, 177

Paul Ricœur e a orientação ética das narrativas ficcionais:
um problema hermenêutico

Adna Candido de Paula, 195

Du retournement poétique au paradoxe éthique

Olivier Abel, 215

Paul Ricœur e os horizontes do perdão

Maria Luci Buff Migliori, 247

Prefácio

O conceito de orientação, para Suzi, que orientou o trabalho de Mestrado, de Doutorado e de Pós-Doutorado de Adna, passa pelo estímulo à pesquisa, com um acolhimento que estimula a liberdade de opiniões, de direções, procurando, fundamentalmente, encontrar os eixos fortes da reflexão apresentada. Ao encontrar estes eixos, sublinha-os a partir de sugestões de idéias, de leituras, e até mesmo de interpretações. A idéia primordial é infundir, nos estudiosos, um espírito de generosidade – e não de competitividade. O trabalho conjunto estimula e leva a avanços. Esta é a idéia que norteou essa parceria. Não há parceria sem confiança e esta se faz presente quando o que orienta tem certeza do bom trabalho que realizou na formação daquele que esteve sob sua responsabilidade. A palavra de ordem aqui é *promessa*, palavra cara à filosofia de Paul Ricœur. Tanto no sentido filosófico quanto religioso, a promessa é uma via de mão dupla. Trata-se de um pedido feito a quem está investido de poder e de autoridade para concedê-lo. Para tanto, quem solicita é merecedor do benefício e, quem concede será um benemérito. É uma relação de reflexividade intimamente ligada à nossa condição de ser no mundo, como se verá nos textos que se seguem.

Foi assim, fazendo uma aposta em Adna, que Suzi a acolheu para a realização do projeto *Teoria da literatura e hermenêutica ricœuriana: um diálogo possível*, pesquisa pós-doutoral realizada na Universidade Estadual de Campinas, de julho de 2007 a setembro de 2008. A parceria, que se iniciou em

2000, com a primeira orientação, permanece ativa e produtiva ainda hoje, porque conta com outro elemento fundamental, o diálogo, outra palavra de ordem neste trabalho, herança da filosofia de Paul Ricœur. Por se pautar pelo diálogo interdisciplinar, essa filosofia amplia o entendimento do papel da teoria literária e a importância da hermenêutica para um melhor discernimento dos limites ou dos não-limites da interpretação literária. A aposta no diálogo entre as teorias literárias se apresenta como um paradigma de enriquecimento do discurso interpretante que respeita o texto literário em sua natureza heterogênea, o que, por si só, já legitima esse procedimento.

Foi considerando essa aposta que as organizadoras desta obra convidaram alguns dos estudiosos das obras de Paul Ricœur, ou de temas sobre os quais o filósofo se debruçou, para participarem do *Simpósio de Teoria Literária e Hermenêutica Ricœuriana*, realizado no período de 02 a 05 de setembro de 2008, na Universidade Estadual de Campinas. Os textos aqui reproduzidos representam as falas desse diálogo para o qual o leitor está convidado a participar.

Apresentação

O filósofo

Paul Ricœur nasceu em 27 de fevereiro de 1913, em Valence, numa família protestante. Órfão de mãe, que morre pouco depois de seu nascimento, Ricœur perdeu o pai na batalha de Marne, em 1915. O filósofo foi criado por sua tia e muito cedo desenvolveu o gosto pela leitura, o que o distinguiu futuramente. De acordo com François Dosse, autor de *Paul Ricœur – le sens d'une vie*, Ricœur substituiu, com os livros, a falta dos pais. Em 1936, licenciado em filosofia, criou a revista *Être*, inspirada nos preceitos de Karl Barth, um teólogo cristão suíço. Em 1939, servindo como oficial de reserva, Ricœur foi preso pelos nazistas e enviado ao campo Gross-Born e depois a Arnswalde na Pomerânia, atualmente Polônia. Nesse último campo, o filósofo se encontrou preso com outros sete companheiros: Roger Ikor, Jacques Desbiez, Paul-André Lesort Chevallier, Fernand Langrand, Savinas e Mikel Dufrenne. Com este, Ricœur estudou a obra de Karl Jaspers. Segundo Dosse, essa leitura comum resultou na primeira publicação de Paul Ricœur, em co-autoria com Dufrenne, em 1947: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Ainda nessa época, no cativeiro, Ricœur traduziu o filósofo alemão Edmund Husserl. No período de pós-guerra, o existencialismo de Jean Paul Sartre ganhava força em toda Europa, e Paul Ricœur não ficou indiferente à influência dessa nova filosofia. Contudo, suas convicções pessoais o conduziram a uma maior afinidade com

o existencialismo postulado por pensadores como Gabriel Marcel e Søren Kierkegaard, além de Karl Jaspers, evidentemente. Ao contrário do que defendia o existencialismo sartreano, Ricœur apostava no engajamento inteiro do ser como ato, de um ser-com. Ainda nessa linha, outra grande influência para Paul Ricœur foi a fenomenologia. O filósofo, juntamente com Emmanuel Lévinas e Merleau-Ponty foram os responsáveis pela introdução de Edmund Husserl na França. É dessa influência que vem sua reflexão a respeito da fenomenologia da ação. Nos anos 60, Paul Ricœur submeteu suas orientações fenomenológicas ao estruturalismo e estabeleceu um diálogo com Claude Lévi-Strauss. Nessa mesma época, o filósofo tomou conhecimento da obra de Hans-Georg Gadamer – *Verdade e Método*. Muitos outros filósofos, historiadores e pensadores farão parte desse diálogo, sempre aberto, sempre posto como convite àqueles que desejam pensar-junto.

Ler Paul Ricœur, como já disse Emmanuel Macron, é um trabalho singular, um exercício insólito. Seus livros e todos os seus escritos, artigos, ensaios e conferências, são povoados por muitos pensadores, tais como Aristóteles, Platão, Santo Agostinho, Emmanuel Lévinas, G. W. F. Hegel, Martin Heidegger, Jean Nabert, Henri Bergson, Simone Weil, e tantos outros. Paul Ricœur é um grande leitor do “outro” e em seus escritos faz com que todos os “outros” dialoguem entre si. A filosofia de Ricœur se assemelha a uma grande colcha de retalhos, na qual cada uma das partes só existe enquanto condição de um todo, guardando a importância que lhe é devida. Por outro lado, essa multiplicidade de leituras presentes no texto de Ricœur, mais a dificuldade interna de se chegar imediatamente à intenção dos textos, deixaram a sua obra, na opinião de alguns críticos, vulnerável às críticas. Alguns passaram a acusá-lo de ser, no fundo, mais um leitor dos outros que um inventor de conceitos originais e outros tentaram limitar sua obra a uma teologia disfarçada. O que fica evidente, para

além desse tipo de crítica, que tenta diminuir uma linha de pensamento pela impossibilidade de compreendê-la, é que Paul Ricœur foi considerado por muitos de seus pares um filósofo engenhoso, profundo e generoso; opinião unânime entre escritores como Jacques Derrida¹, Jean Starobinski² e Charles Taylor³.

1 “O discurso de Ricœur me impressionou: clareza, elegância, força demonstrativa, autoridade sem autoritarismo, pensamento engajado. Tratava-se já de história e de verdade, e também de problemas ético-políticos da atualidade. No verão seguinte, decidi consagrar meu “Mémoire” de estudos superiores ao problema da gênese em Husserl, eu passava longas semanas em minha casa, em El-Biar, a ler *Ideen I*. Esse livro, como todos sabem, foi traduzido, introduzido, comentado, interpretado por Ricœur em um muito rico aparelho de notas que iluminaram minha leitura. Verdade é que, até hoje volto à leitura dessas notas. Foi, então, esse grande leitor de Husserl que, mais rigorosamente que Sartre e mesmo que Merleau-Ponty, me ensinou, inicialmente, a ler a ‘fenomenologia’, e que, de uma certa maneira, me serviu de guia a partir desse momento. Lembro-me também de seus artigos sobre Kant e Husserl, sobre a *Krisis*, etc., que tornaram-se mais tarde referências maiores em minha introdução à *Origine de la géométrie* de Husserl”. Em 2004, *Les Cahiers de l’Herne* publicaram um volume consagrado a Paul Ricœur. Nesse número, coordenado por Myriam Revault d’Allonnes e François Azouvi figurava um artigo de Jacques Derrida intitulado “La parole. Donner, nommer, appeler” do qual o jornal *Le Monde* publicou alguns extratos em 22 de maio de 2005, por ocasião da morte do filósofo.

2 “Ricœur não pertence a essa categoria de filósofos que recomeçam ou destroem a filosofia (existiram muitos depois de Sócrates). Sua obra é a menos confinada, a menos monolôgica que existe. Algo que se constata observando a maneira, às vezes generosa e exigente, como ele fala das obras de filósofos do passado ou do presente. É só seguir a maneira como Ricœur conduz sua leitura das obras que o ajudam a tomar suas referências: é uma grande lição de método, pela forma fiel e respeitosa com que essa leitura acolhe e transmite um pensamento alheio, mantendo-se livre e independente, para fazer suas objeções críticas, de apontar o que é central e de indicar novos caminhos”. (STAROBINSKI, 2000, p. 29).

3 “Eu não saberia explicar aqui, de uma maneira exaustiva, o que aprendi com a obra de Paul Ricœur. Mas, em seu itinerário de múltiplas ramificações, através da tumultuada filosofia do século XX, há trilhas que ele encontrou na floresta que me indicaram um caminho a seguir”. (TAYLOR, 2000, p. 30).

O percurso⁴

Paul Ricœur atribui grande peso às influências que recebeu de Roland Dalbiez, seu primeiro mestre de filosofia. Foi de Dalbiez que Ricœur herdou a resistência à pretensão, à imediaticidade, à adequação e à apoditicidade do cogito cartesiano e do “eu penso” kantiano, assim como sua preocupação em integrar a dimensão do inconsciente à sua maneira de pensar marcada pela tradição da filosofia analítica. As demais influências vieram de Jean Nabert, da filosofia existencialista de Gabriel Marcel e de Karl Jaspers e da fenomenologia descritiva de Edmund Husserl.

As obras *La symbolique du mal*, *La métaphore vive* e a tríade *Temps et récit* apresentam, nas diferentes abordagens utilizadas pelo filósofo em cada uma delas, uma poética. Não se trata de uma poética no sentido da meditação acerca da criação original, mas de uma investigação sobre os elementos plurais que configuram um mundo habitável. O tronco comum dessas três obras é a constatação que Ricœur fez de que o sujeito não se conhece diretamente, mas somente através dos signos dispostos na sua memória, transmitidos pelas grandes culturas. É com o trabalho sobre a simbologia do mal que Ricœur busca na tradição hermenêutica uma possibilidade de compreender e interpretar o signo. Sua primeira formulação a respeito da hermenêutica dos símbolos é traduzida pela frase: *O símbolo faz pensar*. Nesse momento, Ricœur concebia a hermenêutica como um deciframento dos símbolos, entendidos como expressão de duplo sentido. O sentido literal, corrente, usual, guiaria a revelação do segundo sentido,

4 As obras de referência utilizadas na elaboração desse sucinto percurso foram: *Réflexion faite* – autobiographie intellectuelle, de autoria do próprio filósofo, e *Paul RICŒUR – les sens d’une vie*, de François Dosse.

efetivamente objetivado pelo símbolo através do primeiro. A concepção do símbolo como estrutura fundamental da linguagem religiosa, proposta por Mircea Eliade em *História comparada das religiões*, serviu de inspiração para o filósofo francês. Essa estrutura tornou-se a razão de ser da forma narrativa, pois, introduzida sobre a forma simbólica, ela pareceria apropriada à afirmação da contingência do mal. Inicialmente, Ricœur identificou que a fragilidade do homem, sua vulnerabilidade ao mal moral, seria uma desproporção constitutiva entre a relação dialética de infinitude e finitude. Tendo em vista o viés da dimensão simbólica presente na narrativa, Ricœur chegou à conclusão de que o mal vem e ressurge na forma de um acontecimento narrado.

Com o advento dos estudos estruturalistas, na década de 1960, Ricœur redefine sua hermenêutica. Era necessário pensar uma abordagem mais objetiva de todo o sistema de signos. O resultado dessa nova configuração está presente no livro *De l'interprétation – essai sur Freud* (1965). A necessidade de uma nova consideração a respeito do símbolo leva Ricœur a aprofundar seus estudos sobre a psicanálise. Mesmo identificando na psicanálise uma hermenêutica redutora, voltada para o arcaico, a infância, Ricœur percebe nela uma afinidade com a filosofia reflexiva, por conta de seu movimento progressivo, orientado em direção ao *telos* de uma completude significativa. À psicanálise, Ricœur vai opor a fenomenologia hegeliana. O que equivale a dizer que Ricœur opõe o movimento regressivo da psicanálise ao movimento progressivo da fenomenologia, que configura o conflito das interpretações. Entretanto, apesar de se tratar de linhas opostas, elas se assemelhavam em um ponto determinante – o da busca pela atribuição de sentido. O filósofo defende o direito equivalente de interpretações opostas, até mesmo rivais, o que, em sua opinião, faz parte de uma verdadeira deontologia da reflexão e da especulação filosófica. É nesse contexto que Ricœur postula e defende uma hermenêutica da “suspeita”, que faz apelo à investigação acerca do sujeito e do mundo, mediados pela representação simbólica.

Foi na transição da fase psicanalítica para a fase estruturalista que ocorreram episódios marcantes na vida e no pensamento do filósofo. Por quase duas décadas Paul Ricœur sofreu com um embargo em sua terra natal. O próprio Ricœur conta a origem do conflito, que ocasionou essa rejeição, em seu livro *Réflexion faite*. Segundo o filósofo, tudo se passou como em um jogo de gato e rato entre ele e o psicanalista e psiquiatra Jacques-Marie-Émile Lacan. Os dois se conheceram em Bonneval, na casa do psiquiatra Henry Ey, onde Paul Ricœur apresentou sua leitura sobre Freud. Lacan assistiu à apresentação e depois o convidou a participar de seu seminário ministrado na École Normale Supérieure. Tempos depois, quando Paul Ricœur publicou o livro *De l'interprétation* (Da interpretação) em 1965, já estruturado na ocasião do primeiro encontro, Lacan o acusou de plágio. Nesse período, a intelectualidade francesa fechou-se para o filósofo que encontrou guarida nos Estados Unidos, onde já havia lecionado por quase dez anos em Yale e Columbia. E foram eles também, os americanos, que o acolheram em outra ocasião difícil. Paul Ricœur era diretor da Universidade de Nanterre, que ajudou a fundar e que foi palco das manifestações estudantis de maio de 1968. Os estudantes franceses estavam descontentes, entre outros, com a disciplina rígida e com a grade dos currículos escolares. Paul Ricœur viu nessa rebelião a oportunidade de reformular a estrutura interna da universidade, porém, dois fatos o desanimaram de seguir com a empreitada. O primeiro deles foi o lamentável episódio em que alunos viraram uma lixeira sobre o filósofo. O segundo foi a ação do ministro do interior da época, Raymond Marcellin, que decidiu, sem comunicar ao diretor, enviar batalhões de policiais à universidade, travando um combate agressivo com os estudantes, que culminou com 187 feridos. Em 9 de março de 1970, Paul Ricœur pediu demissão do cargo, para o qual foi convidado a assumir sob a alegação dos colegas de que ele seria o único capaz de ser aceito pelos membros mais radicais do *campus*, por sua capacidade admirável de promover o diálogo. Soma-se a essa ex-

periência amarga, o fato de ter sido preterido à candidatura, em 1969, ao Collège de France; vaga assumida por Michel Foucault⁵. Ainda em 1970, Paul Ricœur assume a cadeira de professor junto ao departamento de filosofia da Universidade de Chicago, onde permaneceu até 1992. Nesse período, Ricœur se aproximou dos pensadores anglo-saxões, atentando para a filosofia analítica americana, principalmente de textos que tratavam da questão da justiça social e do multiculturalismo, de autores como John Rawls, Michael Walzer e Charles Taylor⁶, respectivamente.

A obra de Paul Ricœur foi redescoberta, na França, no final da década de 1980, quando foram publicados os três tomos de *Temps et Récit* (Tempo e Narrativa) e *Le mal - Un défi à la philosophie et à la Théologie*. Em 1988, Ricœur escreve *Soi-même comme un autre* (O si-mesmo como um outro), que será publicado em 1990. Dentre os temas abordados, destacam-se: o primado da ética sobre a moral, a promessa como base da instituição da linguagem, os componentes – *ipse* e *idem* – constituintes da identidade pessoal e o papel da identidade narrativa na constituição do sujeito. Quanto ao primeiro tema citado, Ricœur define o preceito ético em uma estrutura triangular apresentada pelo slogan: “La visée de la ‘vie

5 Conferir o dossier publicado em *Magazine Littéraire* – Paul Ricœur, morale, histoire, religion: une philosophie de l’existence. n.º. 390, setembro de 2000, p. 19-68.

6 Vale a pena citar a leitura que o filósofo-jornalista Roger-Pol Droit fez a respeito desse diálogo: “Com relação a John Rawls e sua *Theory of Justice* (1971), ou Charles Taylor e suas análises do multiculturalismo, sua maneira extremamente atenta de os ler não implicava, necessariamente, um acordo. Ao contrário, os pontos de divergência eram frequentes, e vivamente postos à luz. Entretanto, o que era próprio em Ricœur e que definia sua atitude mais constante era sua maneira de sempre começar por acordar ao outro uma parte de verdade. A repetição dessa forma de escuta e de reconhecimento podia, às vezes, dar a impressão de que ele manifestava seu acordo a todo tipo de escola antagônica ou de problemas incompatíveis uns com os outros. É um contra-senso. Paul Ricœur não estava de acordo com todo o mundo. Ele não sonhava com a reconciliação universal. Ele começava, isso sim, por reconhecer que existia, dentro de pensamentos muito diversos, às vezes disparatados, uma coerência capaz de fazer pensar. É a partir daí que o diálogo se engajava. Com o outro, consigo”. *Le Monde*, 22 de maio de 2005.

bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes⁷” (“A intenção da ‘vida boa’, com e pelo próximo, em instituições justas”). Essa frase é o pilar da “pequena ética” de Paul Ricœur⁸.

Teoria Literária e Hermenêutica Ricœuriana

Paul Ricœur jamais elaborou uma teoria literária. Na verdade, ele se voltou para a linguagem e para a questão da interpretação literária por considerar que nesse âmbito é que se pode compreender a dimensão da ação humana e sua implicação ética. Seu problema sempre foi filosófico. Mas, ao voltar sua atenção para o processo hermenêutico da interpretação literária, deparou-se com uma série de “problemas” comuns aos teóricos da literatura: a temporalidade do texto e do leitor, a dialética entre fundo e forma, a relação entre materialidade da obra literária e seus direcionamentos extraliterários, a especificidade da representação literária, a junção entre metáfora e símbolo, entre outros. A hermenêutica ricœuriana aposta na pluralidade das interpretações, chamando a atenção para o que denomina “nó semântico”. Essa visão revela como toda interpretação é limitada e coerente no interior de sua própria perspectiva, e, portanto, exige que se reflita sobre a ambiguidade da própria estrutura significativa da linguagem que funciona como símbolo. Tal consideração teórica, acerca dos limites da interpretação literária, representa um ganho para a pragmática de abordagem das obras.

A “forma” de escrever ricœuriana, que traduz muito bem os seus postulados hermenêuticos, pode ser representada pela imagem da teia de aranha: em seus textos, existe o fio condutor que trama um diálogo, à maneira de Sócrates (“maiêutica”), com diversos outros escritores, filósofos ou não. Como já foi mencionado, Paul Ricœur lê e faz ler todos esses

7 *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 202.

8 Conferir o livro *O si-mesmo como um outro*, 1991, p. 199.

pensadores. Para cada um dos tópicos pertencentes, ao mesmo tempo, à filosofia ricœuriana e à teoria literária, tais como a linguagem, a recepção, a representação, a referência metafórica, a identidade narrativa, entre outros, é possível apreender, dentro do texto de Paul Ricœur, uma fortuna crítica, constituída por textos que fazem parte da tradição de estudos acerca desse elemento.

O termo hermenêutica vem associado a diferentes momentos e tendências de pensamento ao longo da história. Verena Alberti divide a tradição hermenêutica em três abordagens: a que considera a hermenêutica como a ciência da interpretação de textos, independente ou menos dependentemente de uma concepção filosófica que lhe seja atrelada; a que postula uma hermenêutica epistemológica, que aposta nos laços entre hermenêutica e história; e, por último, a que toma a compreensão hermenêutica como pressuposto da existência humana. Hermenêutica, para Ricœur, é toda disciplina que procede por interpretação, em seu sentido forte, ou seja, é o discernimento de um sentido oculto num sentido aparente. Ricœur dialoga com diferentes pensadores dessas três abordagens referidas acima, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, assimilando elementos de cada uma delas na configuração que propõe para a hermenêutica moderna.

O filósofo considera a origem da hermenêutica na base da tradição exegética. A exegese busca a compreensão do texto bíblico a partir de sua intenção, procura o *sentido oculto*, a verdade moral do texto. Para Wilhelm Dilthey, filósofo da virada do século XIX, a interpretação dos clássicos e dos textos bíblicos está na base do surgimento de uma hermenêutica genuína, atrelada ao uso da gramática e às circunstâncias históricas. Para Ricœur, a exegese suscita um problema hermenêutico: *toda literatura, por mais que seja ligada à intenção do texto, sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo*⁹. A exegese implica uma

⁹ *Le conflit des interprétations* – essais d’herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, 1969, p. 07.

teoria do signo e da significação. O desígnio profundo da interpretação é *superar uma distância, um afastamento cultural, o de equiparar o leitor a um texto que se tornou estranho e, assim, incorporar seu sentido à compreensão presente que o homem pode ter dele mesmo*¹⁰. Ricœur parte da consideração de que o plano da linguagem é o plano de compreensão da ação humana para promover uma ontologia da compreensão: *uma compreensão simples permanece no ‘ar’ enquanto não mostrarmos que a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si; o enfoque semântico se encadeará, assim, como um enfoque reflexivo*¹¹. Compreender não é mais um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o modo desse “ser” que existe compreendendo. Também no plano da linguagem é possível diferenciar o “compreender” como forma de conhecimento, do “compreender” como forma de ser. O processo de compreensão do texto só é possível graças a uma desapropriação, por parte do leitor, de seu próprio mundo: *Alors j’échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte*¹². Nesse sentido, a compreensão não é um simples transporte de uma subjetividade em um texto, mas a exposição de uma subjetividade ao texto. Ao expor sua subjetividade ao texto, o leitor entra em contato com a alteridade do texto e estabelece a possibilidade do conhecimento de si, pois ao vencer, pela interpretação, a distância entre a época cultural à qual pertence o texto, e a sua própria, o intérprete pode se apropriar do texto e torná-lo seu. O que ele alcança, através da compreensão do outro, é a compreensão de si mesmo. Sob essa ótica, a interpretação é reflexiva no que diz respeito à cultura – interpretamos para manter viva a própria tradição na qual nos encontramos. Ricœur postula uma terceira temporalidade – o tempo do sentido – onde se entrecruzam as duas temporalidades: o tempo da tradição e o tempo da interpretação, o

10 Ibidem, p. 08.

11 Ibidem, p. 13.

12 *Temps et récit, tome 3: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 54.

primeiro transmite e o segundo renova. O tempo do sentido está intimamente ligado à constituição semântica do símbolo, visto que o *símbolo leva a pensar, faz apelo a uma interpretação porque ele diz mais do que diz e jamais termina de o dizer*¹³. Na hermenêutica não há enclausuramento dos signos: a interpretação concentra-se na articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida.

Ricœur defende a pluralidade irredutível dos conflitos interpretativos. Para ele, existem sempre diferentes maneiras de se ler um texto literário e uma leitura não exclui, necessariamente, a outra. É nesse ponto que se insere outra grande contribuição ricœuriana para a tradição dos estudos da teoria literária – a questão da recepção, com ênfase no ato de leitura: *A leitura é um tipo de lugar do conflito (...) central entre o que é proposto pela obra e o que o leitor traz para a leitura, com suas expectativas e suas recusas*¹⁴. Trabalhando com os conceitos de “leitor implícito” e “autor implícito”, herdados da Estética da Recepção, Ricœur amplia a discussão com a noção de *monstration*, o fato de que uma obra visa, para além da intencionalidade de seu autor, ser apreciada, ser divulgada, promovendo, com esse eterno desvelar, uma reinscrição temporal. A recepção, para Ricœur, é parte constituinte da obra. Em entrevista concedida a Jean-Marie Brohm e Magali Uhl, ele afirma que a obra só existe na sua capacidade de *monstration*, pois, sem recepção, sem leitor, não há obra que se configure como tal.

Paul Ricœur é considerado por muitos pensadores da atualidade como um intelectual engajado, no sentido de ser um pensador que se voltou para os problemas do seu tempo, que aproximou o discurso filosófico da vida real, atual, ao dar ênfase à questão da ação humana. O ponto alto desse engajamento está na forma como ele se dá, ou seja, na meto-

13 *Le conflit des interprétations* – essais d’herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, 1969, p. 28.

14 “Entrevista de Paul RICËUR com Alain Veinstein” – *France Culture* –, 17 de maio de 1994.

dologia que tem por princípio uma generosidade ímpar. Ricœur respeita o “outro” texto, posiciona-se inicialmente como leitor disposto, ou seja, como a abertura de aceitação do “outro”. Após esse trabalho de leitura, o filósofo inicia o procedimento hermenêutico, que, maior que a filosofia que abraça, é uma *praxis*. O passo seguinte ao da leitura é o da inserção desse texto na trama dialógica da qual já fazem parte outros textos, tanto modernos quanto tradicionais. Essa “abertura” ao texto pelo ato da leitura é um procedimento modelo para a aproximação do texto literário, assim como para a aproximação dos textos teórico-literários. Só o conhecimento investigativo do material analisado, obra ou teoria literária, é que permite a instauração da hermenêutica amplificadora. É preciso considerar que a obra literária, enquanto mundo que se manifesta, expõe diferentes elementos que suscitam diferentes abordagens, em que o diálogo entre as linhas teóricas, como teoria da interpretação, tornaria esta mais substancial. Paul Ricœur chamou a atenção para essa pluralidade de interpretações quando comentou a análise freudiana sobre o quadro da “Mona Lisa”, considerando-a redutora por ter como base o dado biográfico do arrebatamento do jovem Da Vinci dos braços de sua mãe para ser readaptado no lar paterno. O desejo recalcado, a recuperação dessa mãe para sempre perdida, é ainda uma análise que passa pelo símbolo, que por si só abre a possibilidade para “outras” leituras. Ricœur conclui, em sua análise, que o psicanalista deveria estar preparado, por sua própria cultura, para esse confronto: *não para aprender a limitar exteriormente sua própria disciplina, mas para descobrir nela as razões de levar sempre mais longe os limites já atingidos*¹⁵. Enquanto metodologia de abordagem do texto literário, os postulados ricœurianos são paradigmáticos para o procedimento da intertextualidade literária e para a interdisciplinaridade.

15 *Le conflit des interprétations* – essais d’herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, 1969, p. 175-176.

Na atualidade, com a profusão de teorias literárias emergentes, há de se pensar a possibilidade do diálogo entre elas, há de se apostar na possibilidade de troca, da intertextualidade dentro da própria “textualidade” da teoria e da crítica literária. Trata-se não somente de ler outras ciências e saberes, a fim de enriquecer o suporte teórico de abordagem do texto literário, mas de ler e dialogar com outros saberes pertencentes ao próprio domínio literário. Mas é preciso atentar para a radicalidade da ação inversa, a saber, a apropriação dos discursos das outras áreas de conhecimento, o desrespeito às peculiaridades desses discursos, uma espécie de canibalização mútua entre as áreas vizinhas. No que consta das contribuições oferecidas pela hermenêutica ricceuriana aos estudos da teoria literária esse tipo de canibalismo não tem lugar. Afinal, trata-se de um filósofo cuja aproximação do texto literário se deu anteriormente à aproximação filosófica, como o próprio afirma em *Réflexion faite*, o que o deixou sempre atento às sutilezas de cada discurso.

Para introduzir a questão nesse âmbito, uma pergunta se impõe: Por que Paul Ricœur, filósofo, utiliza o discurso literário para traçar suas considerações filosóficas? A primeira observação a ser feita é com relação aos “gêneros” literários eleitos; dentre a profusão desses, Paul Ricœur destacou dois: o poético e o narrativo. As considerações que fez a respeito desses dois gêneros estão presentes em *La métaphore vive* e nos três tomos de *Temps et récit*. *A metáfora viva* trata de figuras do discurso, da teoria dos tropos, enquanto a narrativa trata, efetivamente, de gênero literário. Tanto a metáfora quanto a narrativa são consideradas em suas capacidades de inovação semântica. Para Ricœur, o discurso poético traz para a linguagem aspectos, qualidades, valores da realidade aos quais o sujeito não tem acesso através da linguagem diretamente descritiva; valores que só podem ser atingidos por conta do jogo complexo entre a enunciação metafórica e a transgressão regrada de significações usuais de nossas palavras. Ricœur fala não somente do sentido metafórico, mas da referência metafórica, para traduzir esse poder do enunciado – o de “re-descrever” uma rea-

lidade inacessível à descrição direta. A metáfora é viva também porque promove a inscrição do fio da imaginação em um “pensar mais” no nível do conceito. É essa luta por pensar mais, sob a conduta do “princípio vivificante¹⁶”, que traduz a alma da interpretação. Ricœur estabelece uma relação comparativa entre o que ele denomina metáfora morta e metáfora viva tendo como valor a questão da subsistência ao tempo. As metáforas fazem referência a um sentido, a um referente e, portanto, precisam ser contextualizadas. Aquelas que não subsistem ao tempo, ou que caem no senso comum, que são assimiladas plenamente dentro da linguagem que anula seu poder metafórico são metáforas mortas. Já as metáforas vivas são aquelas capazes de ultrapassar as convenções da linguagem, assim como, de renovar o olhar: *somente as metáforas autênticas, as metáforas vivas são ao mesmo tempo acontecimento e sentido*¹⁷. Já que a metáfora pode surgir como fusão de sentidos, ela é o local, por excelência, do conflito entre o “velho” e o “novo”. Portanto, a metáfora não nasce de um grau zero da escritura, mas sim de um sentido sedimentado. O novo sentido tem sua origem no sentido antigo e, portanto, renova-o. A poética de Ricœur é concebida como uma poética da liberdade, aberta para o engajamento, aberta para a ação. É a metáfora viva que torna possível uma dimensão dinâmica da vida, que se realiza pela interação entre texto e leitor. No exato momento da leitura do poema, ocorre uma espécie de curto-circuito entre o “ver como”, característico do enunciado metafórico, e o “ser como” correlato ontológico desse último¹⁸. O mesmo se dá com a narrativa e é nessa relação que se observa a dimensão ética da obra literária.

A obra literária possui, entre outras, a característica da comunicabilidade; o que é comunicado ao leitor são as escolhas, as ações, dos perso-

16 *La métaphore vive*. Paris: Le Seuil, 1975, p. 384.

17 *Ibidem*.

18 *Temps et récit, tome 3: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 287.

nagens, que transformam esse leitor em testemunha. A literatura não tem por função ditar uma ética, mas essa relação que se estabelece entre personagem-sujeito que age, e leitor-sujeito que observa, engendra um correlato ético. Ricœur observa que a intriga de uma narrativa integra a assimilação predicativa, cara à metáfora. Na narrativa, a inovação semântica consiste na invenção de uma intriga que também é uma obra de síntese: *pela virtude da intriga, os objetivos, as causas, os acasos são reunidos sob uma unidade temporal de uma ação total e completa*¹⁹. É essa “síntese do heterogêneo” que aproxima a narrativa da metáfora. A metáfora *viva* produz uma nova pertinência na predicação e a narrativa produz a intriga ficcional. Nos dois casos, a inovação semântica é somada à inovação produtiva de sentido. Compreender, no caso da narrativa, é retomar a operação que unifica em uma ação, inteira e completa, o múltiplo constituído pelas circunstâncias, os objetos e os meios, as iniciativas e as interações, os adicionais da sorte e todas as consequências inesperadas da ação humana. Para ele, a função mimética da narrativa coloca um problema paralelo ao da referência metafórica. A narrativa é a aplicação “especial” da referência metafórica na esfera do agir humano: *enquanto a redescritção metafórica reina no campo dos valores sensoriais, fáticos, estéticos e axiológicos, que fazem o mundo habitável, a função mimética das narrativas usa da referência no campo da ação e de seus valores temporais*²⁰.

Ricœur entende que as intrigas ficcionais representam o espaço privilegiado onde o sujeito re-configura sua experiência temporal confusa. Por ocasião da redação da tríade *Tempo e narrativa*, Paul Ricœur formulou a hipótese de que no processo da constituição da identidade narrativa, pessoal ou de uma comunidade histórica, está inserida a fusão entre história e ficção. Como suporte dessa tese, Ricœur propôs as seguintes questões: não se tornam as vidas humanas mais legíveis quando são interpretadas

19 *Temps et récit, tome 1: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Le Seuil, 1983, p. 09-10.

20 Idem, 1983, p. 12.

em função das histórias que as pessoas contam a seu respeito; essas “histórias de vida” não se tornam elas, por sua vez, mais inteligíveis, quando lhes são aplicados modelos narrativos - as intrigas - extraídas da história e da ficção? A relação que se estabelece entre trajetórias pessoais e ficcionais pressupõe que o conhecimento de si próprio é uma interpretação. Já a interpretação de si próprio encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada, pois se serve tanto da história como da ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia ou, se o preferir, uma ficção histórica. Através da mediação narrativa, chega-se à constatação de que o conhecimento de si próprio passa pelo processo interpretativo.

A tese defendida pelo filósofo é de que ao interpretar-se, interpretando a ação humana que se desenvolve numa narrativa, o sujeito está diante de uma orientação ética. Ao observar as ações dos agentes ao longo da narrativa, o leitor avalia comportamentos, julga, interage, mas à distância, ou seja, ele pode observar esse “mundo” que é a configuração do seu mundo. A distância, garantida pelo ato de leitura, permite-lhe efetuar uma reflexão acerca dessa ação “outra”. O leitor, nesse caso, assume a consciência reflexiva, postulada por Edmund Husserl, necessária enquanto condição de observação do sujeito que age.

Apoiado nos pressupostos de Heidegger e de Gadamer, Ricœur associa a ontologia à hermenêutica e a partir dessa associação é criado o princípio investigativo da dimensão ética presente nas obras literárias, dimensão possível de ser observada na medida em que a obra literária configura um mundo “paralelo” ao mundo real, ao mundo humano. Martin Heidegger parte, em sua pesquisa, do problema do sentido do ser, entendendo o ser do homem como *Dasein*, isto é, como estar aí, ou ser aí, o que abarca tanto o ser como o tempo. Por estar aí, o homem pode se questionar a respeito do sentido deste ser. Como, para Heidegger, o homem já se encontra no mundo, onde ele realiza suas potencialidades e pos-

sibilidades existenciais, a questão do sentido do ser, do estar aí, da ação – o sentido da existência, enfim – é fundamental. A fim de chegar à resposta sobre a questão do sentido do ser, Heidegger aproxima a fenomenologia da hermenêutica. Em *Ser e Tempo* há trechos que o confirmam: "Ser-aí é compreensão" e "Compreensão é interpretação" (§§ 31 e 32). O ser-aí se caracteriza como ser-no-mundo, seu espaço existencial, dentro de uma conjuntura de ocupações e de seu projeto impessoal. O ser-no-mundo se move preocupado com os demais seres-no-mundo, compartilhando uma rede de significados e de compreensões comuns; entre estas está a sua auto-interpretação mediana enquanto "eu" (apreensão subjetiva efetuada a partir da tutela do impessoal), tendo em vista as noções de impessoal (*das Man*²¹) e de co-ser-aí (*mit-Dasein*) (ou com-ser-aí). Heidegger não fala explicitamente de ética, mas a interpretação que o ser-no-mundo faz de si mesmo decorre do posicionamento do ente neste contexto que é mundo, que é o sentido da existência e o estar com os outros.

Gadamer diz que

A hermenêutica designa antes de tudo uma práxis artificial. Isto sugere como palavra complementar a tecné. A arte de que aqui se trata é a do anúncio, a tradução, a explicação e a interpretação, e inclui, obviamente, a arte da compreensão subjacente, o que se requer quando não está claro e inequívoco o sentido de algo.²²

Gadamer propõe a hermenêutica como caminho filosófico em direção a uma compreensão do "cogito".

21 '*Das Man*' – conceito criado por Heidegger, constituído por 'man', pronome indefinido, substantivado - constitui uma possibilidade do *Dasein* do Ser. Portanto, "*das Man*" não se refere a alguém em particular. A existência de 'o Eles' se dá a conhecer, para nós, através de convenções linguísticas e de normas sociais. 'O Eles' define nosso ponto de vista e determina o que e como a gente vê.

22 GADAMER, Hans-Georg. "Hermenêutica Clásica y hermenéutica filosófica". In: *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992a. p. 95-118.

A faticidade do ser-aí, a existência que não é suscetível nem de fundamentação nem de dedução, é o que deve erigir-se em base ontológica do delineamento fenomenológico, e não o puro 'cogito' como constituição essencial de uma generalidade típica: uma idéia tão audaz como comprometida.²³

Gadamer fala na hermenêutica da pertença, que Ricœur contrapõe e reúne à hermenêutica do “ser-no-mundo”. Gadamer dá à hermenêutica um estatuto filosófico. É este o ponto de convergência entre Heidegger, Gadamer e Ricœur, passando pelo “cogito” – ferido – ricœuriano e a caminho da ética ricœuriana.

O diálogo que orientou a estrutura da presente obra

Os textos reunidos nesta obra contemplam, cada um à sua maneira, alguns dos temas sucintamente apresentados acima e amplamente estudados pelo filósofo. E seguem a linha reflexiva ricœuriana que, como observou Jeanne-Marie Gagnebin²⁴, não tem pretensão teórica totalizante.

Este volume se inicia com as reflexões filosóficas que partem da hermenêutica, passam pela mimese tripartite e pela metáfora viva, discutem fontes, referências de Paul Ricœur, desde o estruturalismo. Passa pela semiótica, para chegar a aspectos mais pontuais do pensamento de Paul Ricœur, tais como aqueles relativos a seus valores, discutidos com inquietação constante, em sua “hermenêutica da suspeita” – passando sempre por questões de ética, a partir dos temas da memória, do esquecimento, do perdão e do próprio conceito de ética.

23 GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Tradução Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1993, p. 319.

24 GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Uma filosofia do *cogito ferido*: Paul Ricœur. *Estudos Avançados*, v. 11 n. 30, 1997, p. 261-272.

O texto de Luís Henrique Dreher “A passagem da exegese para a hermenêutica” introduz a tradição dos estudos hermenêuticos e a relação também estudada por Paul Ricœur entre religião e hermenêutica filosófica. O aspecto de especial interesse é o Livro, o livro de referência, de partida e de chegada: a Bíblia – “a interpretação do Livro e a da vida correspondem entre si e se ajustam mutuamente²⁵”. A asserção de Paul Ricœur é discutida à luz das críticas da modernidade.

Em seguida, Suzi Frankl Sperber discute a questão da mimese tripartite ricœuriana a partir de um desenvolvimento e retomada desta idéia, propondo o conceito de pulsão de ficção, que engloba as três partes da mimese. O diálogo da autora com a mimese tripartite – em certa medida posterior à criação do conceito de pulsão de ficção – é ponto de partida para a relação entre a teoria literária e a hermenêutica ricœuriana. O texto discute ainda a noção da transferência diferida na pulsão de ficção, assim como a reciprocidade constitutiva de sentido, reciprocidade necessária para a relação entre o eu e o outro, ou o *si-mesmo como um outro*.

“Estruturalismo e hermenêutica”, de autoria de Celso Azzan Júnior, traz considerações acerca do diálogo empreendido por Paul Ricœur, ao longo de uma década, entre os estudos estruturalistas e pós-estruturalistas. O texto se inicia com a exposição de características elementares do estruturalismo de Lévi-Strauss, e argumenta que lhe é absolutamente inerente uma interpretação do Homem muito diversa daquela que o modelo mais tradicional de Humanismo propôs. A seu modo, o autor funda um novo modelo humanista, reinserindo o Homem na natureza; e ela, nele. Em seguida, são apresentadas as aproximações e distinções epistemológicas marcantes entre o estruturalismo e a hermenêutica de Ricœur, ao repor em questão a relação objetividade-subjetividade, por um lado; e, por outro, os tratamentos divergentes dados aos modelos de mito e de ideo-

25 RICŒUR, Paul, 1980, p. 63.

logia, presentes nas obras desses autores. O artigo tem dois objetivos. O primeiro, comemorando o centenário de Claude Lévi-Strauss, é o de argumentar em linhas gerais que a obra do estruturalista se constitui num libelo contra as mais diversas formas de etnocentrismo, e contra uma em particular, dissolvida nesse modelo de pensamento que desde o século XIX conhecemos sob o generoso título de Humanismo. Sob vários aspectos, a obra do antropólogo belga pode ser considerada anti-humanista, mas fundando, por si mesma, um novo modelo de Humanismo. O segundo objetivo é o de pontuar esse argumento com algumas considerações que o filósofo Paul Ricœur teceu a respeito da obra de Lévi-Strauss. Assim, um argumento que dialoga com a hermenêutica ricœuriana pode entender exemplarmente o estruturalismo, e analisá-lo; seja para a ele se unir, seja para dele discordar.

Juliana Pasquarelli Perez contribui com seu percuciente “Metáfora e função cognitiva da poesia: um diálogo com Paul Ricœur”. O conceito de metáfora recebe um estudo aprofundado do “conceito de poesia, dos diversos gêneros de poesia e das funções que eles assumem ao longo da história, bem como uma explicitação do conceito de conhecimento, no sentido de *Erkenntnis*”. Ela mostra como o escritor cria a metáfora (ou *função cognitiva da poesia*) através de relações tensivas entre dados do real. O leitor, por sua vez, precisa, diante da metáfora, descobrir a atualização das relações criadas. A literatura revela ter função cognitiva, na medida em que leva a que se descubram sempre novas relações, outras formas de conhecimento e outra relação do eu e do outro, em diálogo.

“Semiótica e Semiologia: processos hermenêuticos”, de autoria de Rita de Cássia Pacheco Limberti, apresenta o diálogo profícuo entre a filosofia ricœuriana, a semiótica e a semiologia. Paul Ricœur, como ficou dito, na sua ânsia de dar respostas a questões filosóficas e existenciais, sem deixar de lado o conjunto de desafios acadêmicos de diferentes estudos das décadas de 50 e 60 do séc. XX, aproveitou também reflexões semió-

ticas. A contribuição de Rita Limberti oferece, ao leitor, elementos para compreender este diálogo. Seu estudo a respeito do posicionamento de Paul Ricœur em relação à teoria semiótica de Greimas passa por alguns capítulos da obra *Lectures 2*. Cuidadosamente, Limberti mostra ao leitor como as considerações feitas por Ricœur a respeito da distinção entre gramática fundamental e gramática narrativa apresentam uma interface entre a teoria semiótica e a teoria lingüística.

Jeanne Marie Gagnebin traz, em “A memória, a história e o esquecimento”, as suas considerações sobre o livro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricœur. O próprio filósofo apresenta seu livro como segue:

Esta obra comporta três partes nitidamente delimitadas pelo tema e pelo método. A primeira, que enfoca a memória e os fenômenos mnemônicos, está sob a égide da fenomenologia, no sentido husserliano do termo. A segunda, dedicada à história, procede de uma epistemologia das ciências históricas. A terceira, que culmina numa meditação sobre o esquecimento, enquadra-se numa hermenêutica da condição histórica dos seres humanos que somos. Mas essas três partes não constituem três livros. Embora os três mastros sustentem velames entrelaçados, mas distintos, eles pertencem à mesma embarcação, destinada a uma só e única navegação. De fato, uma problemática comum corre através da fenomenologia da memória, da epistemologia da história e da hermenêutica da condição histórica: a da representação do passado. Perturba-me o inquietante espetáculo que apresentam o excesso de memória aqui, o excesso de esquecimento acolá, sem falar da influência das comemorações e dos erros de memória — e de esquecimento. A idéia de uma política da justa memória é, sob esse aspecto, um de meus temas cívicos confessos.

Jeanne-Marie critica os críticos de Ricœur, postulando que seu pensamento não pode ser caracterizado como meramente cristão. Na medida em que aborda estes temas, chega ao do perdão. O texto sublinha o debate filosófico, que, de Santo Agostinho a Heidegger, debruça-se sobre o enigma da temporalidade, isto é, sobre “o enigma do passado” perceptível nas

relações entre memória coletiva e historiografia, na *constituição do presente*, o qual, como diz, é um tempo que não é mais, mas que perdura. Ao falar do passado, da memória, da história, Gagnebin mostra como a cada presente surgem novas tentativas de contar e de lembrar. Assim, mesmo que o ponto de referência principal seja a história das nações, ela deixa em suspenso a história de cada existência.

“Historicidade e compreensão”, de Hélio Gentil Salles, apresenta de forma sucinta a relação fundamental entre história e o processo de compreensão das narrativas que fundamenta a poética de Paul Ricœur. O trabalho procura esclarecer de que maneira, a partir da hermenêutica filosófica de Paul Ricœur, é possível entender que a compreensão de uma narrativa de ficção tem uma dimensão existencial que não se reduz a uma “vivência” interior, constituindo-se objetivamente como ação no mundo e como expressão linguística acessível. Na medida em que nosso mundo da ação ou da vida é constituído pelo entrelaçamento das narrativas – significando isto que as narrativas não só “representam” de fora esse mundo, mas participam de sua própria constituição – é preciso reconhecer com Ricœur que a compreensão dessas narrativas pelo leitor implica em uma transformação deste e de seu mundo. Isso acontece porque a condição de sua existência e compreensão é justamente a nossa historicidade, esse dilaceramento que somos, essa distensão que se articula, segundo Ricœur, na ação e na narrativa. Pode-se afirmar com ele que há uma imbricação indissociável entre o narrar e o viver temporal, na qual se constitui a nossa identidade, de uma maneira tal que as narrativas de ficção têm aí um papel fundamental, tornando explícita, alargando e transformando nossa compreensão de nós mesmos e o nosso modo de ser.

“Temporalidade e literatura”, de Constança Terezinha Marcondes César, apresenta as considerações do segundo pilar da poética ricœuriana – a relação entre o tempo e a capacidade humana de interpretar o próprio tempo, o tempo narrado. E relaciona estes aspectos com a consciência, que abre o sujeito para um diálogo com o mundo e com os outros. Ao

falar sobre a temporalidade e a literatura, refere-se à mimesis tripartite, considerando que “o tempo se torna humano na medida em que ele é articulado narrativamente (...). O relato é significativo na medida em que desenha os traços da experiência temporal²⁶”.

Em “A orientação ética das narrativas ficcionais”, Adna Candido de Paula apresenta o ponto de convergência da poética de Paul Ricœur, ou seja, a configuração de um mundo habitável através das produções literárias e, em paralelo, o acesso a esse mundo pelo ato de leitura, prática necessária para o conhecimento da orientação ética presente nas narrativas ficcionais. Tendo em vista que a redescrição metafórica se destaca no campo do *páthos*, dos valores sensoriais, estéticos e axiológicos, que estruturam o mundo habitável, percebe-se que a função mimética das narrativas se exerce de preferência no campo da ação e de seus valores temporais. A partir dessa constatação, Ricœur configura o objeto primeiro de sua investigação – a dimensão ética das narrativas ficcionais. Esse texto problematiza a diferença entre injunção e orientação ética no tocante à tradição dos estudos literários. São problematizados, também, os conceitos de identidade-*idem* e identidade-*ipse*, sendo a última a identidade ética por natureza.

Olivier Abel, ex-orientando e amigo de Paul Ricœur, presidente do *Fonds Ricœur*, apresenta um texto um pouco mais longo, equivalente às duas palestras proferidas por ele no “Simpósio de Teoria Literária e Hermenêutica Ricoeuriana”. Seu artigo, “Du retournement poétique au paradoxe éthique”, apresenta e desenvolve uma série de perguntas. A primeira é que quando se fala em poética, fala-se de algo vago, fluido, sem regras, sem relação definida com a realidade, como se a poética fosse uma fuga. E por que ligar a ética ao imaginário, a alguma coisa de tão incerto? A segunda pergunta faz o detalhamento da precedente. Como se pode aumentar as

26 Cf. RICËUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Tradução Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papyrus Editora, 1994.

capacidades do sujeito ético, do sujeito responsável, de sua capacidade de agir, mas também de sentir? E como a moral não é somente argumentativa, haveria outros recursos para a moral a não ser o confronto regulado de argumentos – que procuram, juntos, uma regra comum suscetível de definir seus lócus respectivos? A última pergunta desenvolvida por Abel é: a pluralidade dos gêneros literários não traria também, nos seus flancos, um pluralismo ético? Mas então em que medida o pluralismo ético de Ricœur não seria um ecletismo fácil, um relativismo, porém constitutivo de um paradoxo ético e de uma ética paradoxal, porém coerente?

“Horizontes do perdão a partir das reflexões de Paul Ricœur”, de autoria de Maria Luci Buff Migliori, apresenta outra via de discurso filosófico aberta por Paul Ricœur, relacionada à questão da ética, aspecto que serviu de ponto de fuga para o pensamento ricœuriano, que é a da relação entre justiça, punição e perdão. O texto gira em torno da famosa frase de Ricœur: “É possível haver perdão?” Nas palavras da autora, o texto mostra algumas perspectivas do tema do perdão no percurso filosófico de Paul Ricœur.

Adna Candido de Paula
Suzi Frankl Sperber

A PASSAGEM DA EXEGESE À HERMENÊUTICA

Luís H. Dreher²⁷

Introdução

A literatura e a teoria que em toda sua variedade de posições lhe diz respeito dialogam, como é sabido, com outros saberes. Nesta análise é interessante perguntar pelo diálogo e inter-relação da literatura, e especialmente de uma faceta de sua teoria – aquela designada de “hermenêutica” – com a herança intelectual do cristianismo. O interesse em pauta é, nos limites desta contribuição, histórico, embora suscite questões que certamente exibem relevância sistemática.

A agora já longa tradição hermenêutica na filosofia e na teoria literária tem em geral, como ponto de partida histórico, uma reação tendencialmente romântica a formas de positivismo filosófico e ao prosaísmo literário intrínsecos ao iluminismo em particular e ao padrão moderno de ciência em geral. No geral, a hermenêutica recusa as condições de verdade da modernidade inicial em sua adoção unilateral, também na escrita literária, de um modelo de linguagem que Nothrop Frye – que nisso segue Vico – chamou de “demótico” ou descritivo, contraposto às fases e modelos

27 PhD em Systematic Theology pela Lutheran School of Theology at Chicago. Professor Associado do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF.

prévios, o “poético” e o “alegórico²⁸”. Neste aspecto, a hermenêutica não se desliga, quanto ao interesse fundamental, da teologia judaico-cristã da qual surgiu e aos poucos se destacou. Para tal teologia, a linguagem bíblica, predominantemente poético-mítica e alegórica, permanece como fonte do discurso, mesmo quando este discurso assume os padrões descritivo e “científico”.²⁹

Ora, tanto a teologia, naquilo que teve e tem de melhor, como a comparativamente mais recente tradição hermenêutica na filosofia e na teoria literária, nunca estiveram de todo desligadas das demais ciências ou estudos que também conformam juízos e valorações sobre os fenômenos religiosos em suas várias expressões concretas, sejam elas linguísticas, textuais ou fenomênicas. Contudo, como se pode ver em mais de um autor, e talvez de forma mais nítida em Paul Ricœur, o olhar hermenêutico se dirige antes àquilo que a expressão religiosa possui de mais curioso, inquietante e renitente: sua intencionalidade, que inclui pretensões de verdade; sua busca por “referência”; seu senso de realismo a despeito de todos os – no particular sempre válidos e salutares – gestos ou estratégias desmistificadoras da “autoridade” reivindicada pela religião e por seus textos.

Assim, as atuais disciplinas com qualidade “hermenêutica” prestam-se especialmente, já pela razão mencionada, à consideração do diálogo e inter-relação discursiva entre o literário e o religioso-teológico. Aliás, é sabido que a hermenêutica, já em sua pré-história enquanto conjunto de regras para a interpretação de textos surgida na sequência das modernas reformas protestantes, esteve bastante ligada à necessidade de comunidades religiosas articularem suas convicções de fé e visão de mundo. Devia-se, isso, à distância cada vez maior imposta entre elas e o mundo da vida,

28 FRYE, N. *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução F. Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 28, passim [1982.]

29 Para N. Frye, a Bíblia, que ainda é, arguivelmente, a maior fonte da teologia judaico-cristã, corresponde às duas primeiras fases da linguagem, com ênfase na primeira. *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução F. Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 52.

bem como entre o mundo da vida, do qual tais comunidades também faziam parte – e ainda fazem, mesmo em suas formas quer marginais, quer anacronicamente triunfalistas –, e aquele conjunto de documentos cada vez mais tidos como unicamente originais e originantes da religião, ou seja, suas escrituras sagradas. No caso do cristianismo, foi especialmente o Novo Testamento que passou a enfrentar problemas de legitimação por sua natureza “mitológica”, avessa ao racionalismo.

Não só no caso da hermenêutica “metodológica”, que da teologia estendeu-se ao direito e finalmente à teoria literária, mas também em figuras mais recentes, como nas várias “filosofias hermenêuticas”, que permitem até falar de uma “hermenêutica filosófica³⁰”, temos uma abertura bastante razoável para tematizar o diálogo e a inter-relação da literatura com a religião. Este é o caso mesmo que, como é já usual, a religião seja ali consistentemente desvinculada de seus elementos normativos, autoritativos e compromissivos, sobretudo aqueles estritamente doutrinários e teológicos, e recuperada apenas no registro poético-literário enquanto remetida a termos genéricos como o “sagrado”, o “símbolo”, etc. Exemplos de abordagens que refletem tal abertura são as desenvolvidas no século XX por M. Heidegger – e por H.-G. Gadamer depois dele –, bem como por P. Ricœur. Mas este abandono da normatividade doutrinária não deveria afastar nossa atenção do aspecto comum: nos autores mencionados, a possibilidade da verdade está presente mesmo em sua retração, e de algum modo é passível de mediação, mesmo que por traduções às vezes longas, e sem perder total contato com as pretensões do que se pode chamar de intencionalidade religiosa.

Nesse processo todo, insinua-se uma tendência forte a uma “passagem” da exegese à hermenêutica. Ela nunca se conclui, mas é marcada principalmente por uma tendência dominante de desnormalização, flui-

30 ROHDEN, L. Hermenêutica metodológica e hermenêutica filosófica. *Filosofia UNISINOS*, v. 4, n. 6, 2003, p. 109-132.

dificação e liberalização das interpretações doutrinalmente estabelecidas dos textos religiosos. Tal tendência preside a mudança de concepção da hermenêutica, que deixa de ser saber técnico ou conjunto de regras ancilar da exegese eclesiástica para arvorar-se à condição de hermenêutica como forma geral de teoria literária e abordagem filosófica. Tal desnortização, porém, é distinta da operada por outros movimentos de teoria como a atualíssima e ainda na moda “desconstrução”, na medida em que, para dizê-lo em termos gerais e usando a expressão ricœuriana, ela restabelece a possibilidade de uma “segunda ingenuidade”.

A título de gesto heurístico, parece também indicado excluir de antemão a leitura possível segundo a qual a passagem da exegese à hermenêutica significaria automaticamente que se passou de uma leitura mais “objetiva” de “fatos”, ou dados de qualquer espécie, para uma leitura unilateralmente subjetiva, até subjetivista, como na forma extrema dos “relativismos” e “historicismos” aos quais a hermenêutica foi amiúde associada³¹. Nesta linha, empreendimentos abarcados pelo termo “hermenêutica” não implicam, ao menos em geral, a desistência de toda e qualquer objetividade no sentido mínimo de “referência” intencional, desistência que se pode observar justamente na esteira de formas extremas de desconstrução enquanto nada mais que *radicalização da hermenêutica* – formas para as quais já não haveria “nada fora do texto”.

Em rumo inverso, cabe ponderar que a “hermenêutica” à qual se passa só implica uma superação daquelas formas de exegese, e das acepções deste termo, que o reduzem à garantia da possibilidade da apreensão imediata de fatos prontos e estáticos, aos quais o sujeito a quem se reve-

31 SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. 6 Aufl. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

lam não daria qualquer contributo, nem sequer a tonalidade individual de sua recepção. Com efeito, exemplos nessa direção são, antes, a negação da exegese, e aparecem geralmente em terreno ainda pré-teológico nas formas do fundamentalismo e do literalismo. Uma exegese desse tipo e nessa acepção estreita já foi, desde sempre, superada pela hermenêutica teológica naquilo em que pode ser superada. (Por outro lado, e naquilo em que, ainda hoje, não pode ser superada, é um problema prático das comunidades religiosas e políticas, e como tal não compete diretamente nem à filosofia hermenêutica, nem à teoria literária.)

Momentos Significativos da Passagem da Exegese à Hermenêutica

A modo de resumo, a passagem da exegese à hermenêutica considerada puramente como movimento histórico-intelectual consiste, de acordo com R. Palmer³², de uma condição inicial ou fundante à qual se seguem seis momentos ou fases desproporcionalmente importantes, das quais nos interessam, nos limites desta reflexão, apenas os três primeiros.

A condição inicial caracteriza a tarefa da interpretação como a mera “explicação” de uma situação. Nela o intérprete “aproxima-se do texto para dele obter um sentido”, o que Palmer chama de “modo ‘realista’ de interpretação”. Ao passo que este modo de interpretação corresponde ao propriamente exegético, o sentido buscado é “crucialmente moldado pela (...) pré-compreensão adotada pelo intérprete”. Esta última é, propriamente falando, o componente ou a “abordagem ‘hermenêutica’” intrínsecos a todo ato interpretativo.

32 *Apud* BRIGGS, R. S. “What Does Hermeneutics Have To Do With Biblical Interpretation?” *Heythrop Journal*, v. 47, n. 1, 2006, p. 57–58.

A partir dessa condição inicial, surge uma especialização. A ênfase no *primeiro* momento recai nitidamente sobre a tarefa explicativa, o que faz sentido devido à demanda de estabelecer o sentido consensual e compromissivo do texto para fazer frente a interpretações desviantes no seio do cristianismo em consolidação. Neste momento, e por séculos a seguir, hermenêutica” refere-se à “prática de refletir sobre a exegese bíblica”. Essa prática precede o termo, cunhado apenas em 1654 com a obra de J. C. Dannhauer intitulada *Hermeneutica sacra*.

O *segundo* momento, decisivo e de consequências desastrosas segundo os defensores de uma leitura realista-narrativa da Bíblia, associa-se a nomes como B. de Spinoza (1632–1677) e J. A. Ernesti (1707–1781). Neles, a *hermenêutica torna-se o estudo do que as palavras significavam em seus tempos e lugares específicos: uma metodologia filológica geral*. Temos aqui o desenvolvimento da interpretação histórico-crítica, fundamento metodológico das modernas ciências bíblicas e exegéticas.

Somente com F. D. E. Schleiermacher, num *terceiro* e igualmente decisivo momento, a hermenêutica torna-se “ciência ou arte geral da interpretação”, válida para todos os tipos de texto e focada na “relação entre texto e intérprete”. A hermenêutica começa aqui a desligar-se das suas peculiaridades teológicas e a trasladar-se para projetos teóricos de fundamentação das ciências humanas ou do espírito, por exemplo, com W. Dilthey, para a filosofia e para o amplo campo da teoria literária. Com a definição schleiermacheriana, a interpretação torna-se uma “arte”, indo, portanto, necessariamente além da leitura “mecânica”, ou seja, dos aspectos “gramaticais e técnicos” cunhados pela exegese e teoria da interpretação iluministas³³. De fato, agora o foco da leitura recai sobre a dimensão inter-

33 THISELTON, A. “Biblical Studies and Theoretical Hermeneutics”. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 98.

pessoal, mas não meramente psicológica, em que o elemento universal da língua e o singular da individualidade viva se encontram sempre só à guisa de aproximação (*ibid.*), com a concomitante comunicação de uma referência tencionada, aquilo que os filósofos costumam chamar de “verdade”.

De volta ao nosso ponto: R. Briggs, que nesse tocante segue D. Ihde³⁴, sustenta que os primeiros dois momentos da teoria da interpretação, caracterizados há pouco como fases de uma passagem da exegese à hermenêutica propriamente dita, corresponderiam à época mais antiga da hermenêutica em sentido amplo, época que a “liga à exegese e interpretação bíblicas”. Já seu período moderno exhibe sua *ramificação para dentro das ciências sociais e humanidades*, enquanto seu último período estaria a reboque da *preocupação peculiar do século XX com uma ontologia da existência humana*, denotando a vinculação da hermenêutica a projetos filosóficos, marcados pelo intento milenar de universalização.

O papel do terceiro momento, corretamente vinculado aos impulsos de Schleiermacher, é obviamente de transição. Só com ele surge a consciência da problematicidade da interpretação, na medida em que esta demanda, ao mesmo tempo, auto-interpretação. Com isso, abre-se a possibilidade de questionar duas perspectivas unilaterais. A primeira reza que a identidade do intérprete estaria garantida pela ingenuidade diante do texto sagrado, lido só enquanto “letra” inspirada, autorizada por Deus e autoritativa em si mesma. A segunda, posta decisivamente desde o século XVIII, reza que a identidade do intérprete estaria garantida pela auto-afirmação do “espírito” crítico, acrítica porque eivada, ela mesma, de pressupostos racionalistas e evolucionistas quanto à superioridade de sua cosmovisão.

34 BRIGGS, R. S. “What Does Hermeneutics Have To Do With Biblical Interpretation?” *Heythrop Journal*, v. 47, n. 1, 2006, p. 64.

A diferença de autocompreensão entre a exegese antiga e medieval e a especificamente moderna

Indício da ambivalência dos termos que compõem o título deste capítulo parece ser o duplo sentido que encontrou, na tradição, o termo “exegese”. Por um lado, como já vimos, o termo revestiu-se, durante a maior parte de sua história, de um significado prático. Ou seja: ele foi atrelado a um registro discursivo em que se salientava a importância de práticas comunitárias e de narração da identidade própria, vista como integrante de uma narrativa à qual cabia sempre reintegrar-se. O modelo para a exegese neste registro é, sabidamente, o que os críticos chamam de “retórica da proclamação” e os teólogos, desde há muito, o querigmático, ou da pregação. Seu saber prático é a *homilética*. Os “dados” e “feitos” dos quais a subjetividade ou inter-subjetividade crente devia constantemente reapropriar-se eram, neste longo período que se estende desde a história da Igreja Antiga e se acentua no Medievo, de natureza “histórico-salvífica”. Neste contexto, aquilo que na exegese mais antiga “tira-se para fora” (Ἔξ-εργεῖν) é a figuração da própria identidade³⁵, e não a suposta verdade de fatos tal qual ocorreram (“*wie es eigentlich gewesen ist*”, no dizer de L. von Ranke).

Por outro lado, a “exegese” como disciplina científica surge tardiamente. Ela corresponde mais ou menos ao conceito de “ciência da bíblia” ou estudos bíblicos calcados, desde os humanistas da Renascença e a Reforma protestante, no modelo histórico-filológico de investigação que adquiriu autonomia em relação à dogmática durante o Iluminismo do século

35 Curiosamente, a acepção fundamental do verbo grego é tirar “alguém” para fora de algum lugar, nesse sentido, também “libertar”.

XVIII (*Aufklärung*). Evidentemente que, dada a consideração contínua, na história do cristianismo, dos textos bíblicos como porções de uma grande e unitária narrativa sagrada, as ciências bíblicas buscavam, inicialmente ao menos, sempre acompanhar e servir a exegese entendida em seu sentido prático.

Não foi por acaso que esta tendência prática fundamental dominou o período de constituição do Ocidente cristão. Num momento que antecipa a moderna exegese científica e metodologicamente controlada que se tornou disciplina teológica e histórica independente, os grandes mestres da exegese, como Orígenes de Alexandria, aplicavam quase todos seus esforços para corrigir as rupturas da leitura apostólica. As leituras desviantes, mormente as heréticas, exigiam técnicas interpretativas para aplicações *ad hoc*, “táticas”, por assim dizer. Ora, também era tática, nesse momento, a reflexão sobre as técnicas e sua justificação. Com efeito, a principal razão por que a Idade Média não presenciou, grosso modo, problemas e progressos de ordem hermenêutica foi sua exegese ancorada na autoridade de uma instituição religiosa politicamente hegemônica, que não carecia de esforços interpretativos contra heresias significativas, já debeladas pela Igreja Antiga. No todo, portanto, o cristianismo medieval-tardio, detentor do saber então acessível, tinha bem menos consciência do problema hermenêutica que os Pais da Igreja.

Só as demandas de legitimação surgidas com a Reforma de fato alavancaram o desenvolvimento da exegese na direção de uma ciência, com a concomitante e exponencial consciência do problema hermenêutico, uma vez que a exegese científica passou a mostrar a pluralidade e heterogeneidade dos textos bíblicos. Aos poucos, problemas de datação, autoria, contexto histórico-cultural e linguagem, bem como de gênero narrativo e teologias discordantes, foram colocando dificuldades à concepção, cunhada por Lutero, de que a “Escritura é intérprete de si mesma” (*scriptura sui ipsius interpres*) devido à sua clareza interna, irretorquível para todo o crente.

Se no século XVII podia-se ainda invocar a tese de Flacius Illyricus de que a analogia da fé (*analogia fidei*) seria o critério da unidade da Bíblia diante de uma espantosa diversidade de vozes encontradas nos textos, e se as Escrituras ainda achavam seu centro no Cristo como última figura da salvação (segundo a forma e o conteúdo!), os progressos na filologia em geral e na crítica textual em particular³⁶ minaram a unidade formal implícita no conceito de “cânone”. Por outro lado, a unidade material pressuposta pela pregação e articulada pela dogmática foi severamente questionada por movimentos inequivocamente modernos como o deísmo³⁷, que, como estratégia aliada à exibição de inconsistências nos textos bíblicos, prescreviam uma leitura moral e a formulação de formas de “religião natural”, supostamente válidas de modo universal. Ora, são estes os movimentos e o “espírito do tempo” que acabaram levando ao que H. Frei chamou de “eclipse da narrativa bíblica³⁸”.

O moderno “eclipse da narrativa bíblica”

Dante, ainda um medieval, desenvolveu sua criação literária tendo como pano de fundo a Bíblia por ele assimilada em conformidade com a interpretação eclesiástica, garantida pelo catolicismo então hegemônico. Mas, segundo N. Frye, esta concepção da Bíblia já não seria possível para nós:

(...) o esquema de Dante supõe a verdade exclusiva de uma interpretação da Bíblia, a saber, aquela que o assimila ao cristianismo católico medieval. Não é possível, com tal base, entabular um diálogo conti-

36 KUMMEL, W. G. *The New Testament*. Tradução S. M. Gilmour, H.C. Kee. Nashville, New York: Abingdon Press, 1972, p. 44ss.

37 Idem, p. 51ss.

38 FREI, H. W. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974.

nuo com gente de visões de mundo muito diversas desta; é claro que isto restringe a utilidade desse esquema em nossa época. É claro que no contexto histórico de Dante uma tal visão da Bíblia era inevitável, tanto quanto era suficientemente compreensível em si mesma. Mas era uma visão que absorvia o estudo da Bíblia no sistema sacramental administrado pela Igreja.³⁹

Embora isso não diminua o valor de sua literatura, o esquema de Dante perdeu em credibilidade; para os modernos, o “elemento desinteressado⁴⁰”, ou a tese da possibilidade de crítica e confrontação com o mundo do texto acabou sendo determinante.

De modo semelhante, se até o século XVII mesmo os herdeiros da Reforma apostavam na “clareza das Escrituras”, já com o Iluminismo do século XVIII percebe-se uma pressão por ler as Escrituras, e especialmente o Novo Testamento, como qualquer outro livro. Aumenta exponencialmente a tensão entre os progressos do saber filológico e histórico e a pretensão da fé de que a Bíblia seria uma narrativa coesa dotada de autoridade especial. G. E. Lessing formulou a tensão ao detectar um “fosso largo e horrendo” (*ein garstiger, breiter Graben*) entre a razão e a história ou as tradições históricas, ou a razão eterna e imutável, sempre contemporânea, e a história [mítica!] de Cristo, para nós extemporânea e agora perdida, sem analogia, há dezenove séculos⁴¹.

A leitura cristã ocidental da Bíblia nos dias que precederam o surgimento da crítica histórica no século XVIII era por via de regra fortemente realista, isto é, à uma só vez literal e histórica, e não somente doutrinal ou edificante. As palavras e frases significavam o que diziam, e, por fazerem

39 FRYE, N. *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução F. Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 262.

40 Idem, p. 263.

41 LESSING, G. E. “Über den Beweis des Geistes und der Kraft”. *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam, 1965, p. 36.

isso, descreviam acuradamente acontecimentos reais e verdades reais que eram enunciadas corretamente apenas naqueles termos, e em nenhuns outros. Outras formas de ler porções da Bíblia, por exemplo, num sentido espiritual ou alegórico, eram admissíveis, mas não deviam causar ofensa contra uma leitura literal daquelas partes que pareciam exigi-la com maior obviedade.

(...) Muito antes de uma minoritária escola moderna de pensamento tornar a “história da salvação” bíblica em uma seqüência espiritual e histórica especial para a investigação historiográfica e teológica, os pregadores e comentaristas cristãos, dos quais o mais notável foi Agostinho, já tinham representado o mundo real enquanto mundo formado pela seqüência narrada pelas estórias bíblicas.⁴²

H. Frei retoma explicitamente, a partir daí, o conceito central de “figura”, já captado no seu pleno alcance teórico por E. Auerbach. Diferentemente da leitura moderno-científico-iluminista, o texto religioso maior do Ocidente é, na leitura figural, captado em seu incontornável movimento teleológico, que visa uma referência que não se esgota na história entendida linear, contínua e horizontalmente⁴³. A Bíblia se refere sempre a uma “história” indissociável da única história que, porém, não é reduzida a esfera da imanência, mas sim lida a partir de um evento portador de valor último, porque eterno. Nesse sentido, o último livro do Novo Testamento, o Apocalipse, perde boa parte de sua estranheza, pois ele só faz acentuar paroxisticamente esta dimensão transcendente da história narrada no texto numa dicção que não pretende ser, jamais, historiográfica. Agostinho de Hipona e Dante também captaram mais tarde, cada um a seu modo, essa dinâmica de três tempos em que algo real num segundo momento é a ver-

42 FREI, H. W. *The Eclipse of Biblical Narrative: A study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974, p. 01. Tradução do autor.

43 AUERBACH, E. *Figura*. São Paulo: Ática 1997, p. 50.

dade de um acontecimento anterior também histórico, seu tipo ou figura⁴⁴. Diz Auerbach: *A figura é algo real e histórico que anuncia uma outra coisa que também é real e histórica*⁴⁵. Esta verdade, por sua vez, não se deixa encapsular num fato ou conhecimento completo, mas aponta, por sua vez, para um preenchimento ou cumprimento derradeiro que ainda não é, mas já está presente; algo que não possui um estatuto isoladamente espiritual, metafísico ou moral, mas possui densidade real para uma leitura correspondente, ou seja, ela mesma “realista”.

Para H. Frei, os movimentos e forças intelectuais e culturais que no século XVIII contribuem para descolar o acesso à Bíblia da leitura realista, por ele tida como literal – sem incorrer porém em literalismo e fundamentalismo – são vários. Contudo, todos eles desembocam em formas de racionalismo, que acaba por isolar e desconectar, por um lado, a narrativa de sua pretensão a um valor objetivo de verdade, e, por outro, a narrativa de sua condição de matriz do valor subjetivo-existencial, vivenciado tradicionalmente na edificação espiritual indissociavelmente ligada à narrativa autoritativa.

Aquele “fosso largo e horrendo” detectado por Lessing teve consequências. A maior delas foi a maior ou menor perda de capacidade, por parte da Bíblia, de dar forma e unidade à vida humana individual e social como um todo significativo, justamente através das suas leituras figurais-tipológicas, ampliadas em sua maior parte pela grande literatura ocidental e acumuladas num vasto repositório dotado de qualidades intrinsecamente religiosas, no caso judaico-cristãs. Segundo Auerbach, era peculiar à figura, como também ao mito – que ele dela diferencia em alguns aspectos importantes – o fato de que *aspira[m] a interpretar e organizar a vida como um*

44 Idem, p. 36-7, 60-1

45 Idem, p. 27.

*todo*⁴⁶. E sem dúvida, até o século XVIII, mais ou menos, a Bíblia era, de modo indiscutível e auto-evidente, aquela escritura que, parafraseando F. Nietzsche a partir de sua *Gaia Ciência*, ligava a “terra ao seu sol⁴⁷”. Neste sentido, o eclipse da narrativa bíblica contribuiu em muito para o crescente eclipse do Deus judaico-cristão, do divino em geral e de outras convicções mais ou menos mítico-religiosas, imemorialmente imprescindíveis à vida especificamente humana. Antes deste eclipse – termo que, porém, deixa em aberto o prognóstico de sua permanência e definitividade! –, a Bíblia conseguia ainda veicular literariamente, praticamente sozinha, mas sem dispensar aditamentos literários à sua inspiração, o elemento que N. Frye denomina o “empenhado” – ou, numa tradução que considero mais adequada para “*the concerned*”, o elemento “interessado”. Este elemento é aquilo que se reveste de suma importância, que excita nossa “preocupação última” – para lançar mão da expressão do filósofo e teólogo Paul Tillich, notório expositor da teoria filosófica do símbolo religioso. Nas palavras de N. Frye:

Há ainda e permanecem dois aspectos do mito: um é a sua estrutura enquanto estória, que o liga à literatura; o outro é sua função social enquanto conhecimento empenhado, aquilo que uma sociedade deve conhecer e é importante para ela⁴⁸.

E, mais adiante:

O mito tem dois aspectos paralelos: enquanto estória, é poético e re-criado na literatura; enquanto estória com uma função social específica, é um programa de ação para uma sociedade específica. Tanto num aspecto

46 Idem, p. 49.

47 NIETZSCHE, F. “Die fröhliche Wissenschaft”. *Kritische Studienausgabe*. Berlin: de Gruyter, Berlin: de Gruyter, v. 3. 2. ed. Ed. G. Colli, M. Montinari, § 125, p. 481, 1999.

48 FRYE, N. *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução. F. Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 74.

como no outro ele não se relaciona com o real, mas com o possível. (...) a função da literatura não é a de fugir do real, mas de ver neste a dimensão do possível. É um programa de ação, não ignorando a história, pode muitas vezes ir de encontro a ela. Isto fica muito claro em mitos de libertação, que falam de algo em que a própria história não nos encoraja a crer⁴⁹.

Interpretação e auto-interpretação

A partir das últimas citações de N. Frye, chegamos bem mais perto de nosso objetivo. Toda grande literatura traduz um mundo real porque possível. Sua modalidade e tonalidade é a da imaginação que não se reduz à fantasia. Daí sua comunhão arcaica, no sentido positivo do termo, com a intencionalidade religiosa. A literatura busca, também, e sobretudo, aquela que no universo bíblico vai buscar sua inspiração, a “referência” que ainda é tarefa da teoria hermenêutica, em sua atual constituição, explorar. A prática hermenêutica a um só tempo reproduz e recria no presente, por participação e contraste, a auto-interpretação de textos dotados de densidade significativa. Para os seus sujeitos, tal auto-interpretação é (ou deveria ser), por um lado, interessada e decisiva, por outro aberta, ou, o que aqui dá no mesmo, desinteressada e sadiamente cética.

Dito de outro modo, e num retorno explícito ao nosso título: trata-se de mostrar, no tocante à auto-interpretação, e como sugere R. S. Briggs, que a *hermenêutica tem menos a ver com a interpretação bíblica do que com os intérpretes da Bíblia*⁵⁰, isto é, com os exegetas, que, assim como a Bíblia, não se interpretam sozinhos a si mesmos. Ou, noutros termos: a passagem da exe-

49 Idem, p. 76.

50 BRIGGS, R. S. “What Does Hermeneutics Have To Do With Biblical Interpretation?” *Heythrop Journal*, v. 47, n. 1, p. 55–74, 2006, p. 69.

gese em sua concepção inicial à exegese científica e à teoria hermenêutica que lhe sucede carrega em si implicitamente, e faz aflorar explicitamente, tanto nas comunidades como nos indivíduos, a possibilidade moderna da disjunção radical entre interesse existencial e distanciamento crítico, entre o elemento “empenhado” e o “desinteresse”, entre convicção e dúvida, entre fé e saber. Vimos que uma tal possibilidade só ficou evidente com a descoberta da complexidade da interpretação, estimulada inicialmente pelo surgimento da nova exegese em sua acepção e concepção moderna, crítico-científica. Aliás, é só em seu parentesco com esta tradição crítico-científica que se pode compreender, com a devida profundidade, as várias formas de “hermenêutica da suspeita” que surgem desde o século XIX.

Porém, a questão crucial, a meu ver satisfatoriamente cercada e articulada por Ricœur, é se com este primeiro movimento necessário de “crítica” e distanciamento chega-se a realmente apreciar o desafio hermenêutico em sua integralidade. Pois o desinteresse, a neutralidade que é marca de todo fazer científico, facilmente se articula e cristaliza na atitude cética, que acaba por imunizar-se contra a mensagem do texto naquilo que ela tem de mais profundo, e fica com o ônus de reinventar, do nada, a roda do sentido.

Mas o que o texto possui de mais profundo é, nas palavras de N. Frye, sua pretensão, inerradicável ao modo de existir humano, de criar uma “comunidade de visão⁵¹”. Ora, em sua luta e fuga que conduz finalmente à própria derrota, o desinteresse tem por resultado prático a cegueira e o real obscurantismo: aquele dos egoísmos e pessimismos que acompanham todo o culto meramente imanente, ou seja, não kierkegaardiano, da individualidade. Assim, a função social e humana da grande literatura está, quiçá, justamente em não ser – com o perdão da expressão diante

51 FRYE, N. *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução F. Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 269.

de sensibilidades mais puristas e ligadas ao ofício – “apenas literatura”, e sim em evocar aquilo que é mais que texto e qualidade estética, mas que só pode ser isso em todo seu alcance e profundidade mediante a forma do artístico e do literário.

A essa referência em seu processo de criação e revelação dirige-se, em última análise, a atividade hermenêutica, como nos ensina Ricœur, entre outros. E como não poderia ser diferente, parece justo ponderar que o que é mais que literatura e só através dela aparece vem a ser, em última análise, o elemento mítico ou religioso. Elemento que é mítico tanto porque se vale da forma narrativa – daí a significação geral e mais literária de “mito⁵²” –, como porque expressa um conteúdo de suma importância existencial, apresentado com densidade poética⁵³. Mas com isso já chegamos ao nosso terceiro ponto.

A Noção de “Escritura Sagrada” e de Escritura Como Literatura

O elemento “sagrado” na Escritura Sagrada é indissociável da condição literária da Bíblia, condição que, porém, não a esgota. O sagrado aparece necessariamente em *palavras eficazes*, que, todavia, ao menos no âmbito do literário e de sua interpretação, não têm mais a eficácia de tipo mágico, mas se apresentam como narrativa, como proposta de participação criativa num enredo. Conduzem, assim, à auto-interpretação em confronto com o objeto intencional do texto, com sua referência última de que só é possível acercar-se ao modo da prolepse ou antecipação. E

52 Idem, p. 57.

53 Friedrich W. J. Von Schelling foi, entre os filósofos associados ao romantismo, o que mais acentuou este aspecto de mútua pertença entre mitologia e poesia (cf. p. ex. SCHELLING, 1989. p. 81, 87-88).

é justamente na e pela auto-exposição poética do *mito* que convergem o sagrado e o literário.

Aqui faz sentido recorrer à compreensão mais ampla de mito espousada por N. Frye na comparação com E. Auerbach. Auerbach via no simbolismo utilizado pela produção de mitos uma função e um “poder mágico”, bem como uma contradição necessária com a pretensão histórica da forma figural, tipológica⁵⁴. Além disso, o mito conheceria na modernidade e na contemporaneidade apenas sobrevivências, sendo substituído quer pela alegoria, tendencialmente “pagã” ou “fortemente secular”, ou seja, filosófica, espiritualista e idealista; quer pela leitura figural, tendencialmente cristã e realista⁵⁵, e que, exemplarmente na longa Idade Média europeia, produziu aquela “mistura de espiritualidade e senso de realidade”, hoje “tão desconcertante para nós⁵⁶”.

Para N. Frye, ao contrário, o mito, na medida em que lança mão de forma mais intensa da poesia e do poético, não se distancia, por isso, da historicidade e realidade espessa dos acontecimentos, mas exhibe, no histórico, o seu sentido “universal”:

A relação íntima e inevitável entre mitologia e poesia parece, pois, estar operando também nestes assuntos, em algum grau. (...) É certo que as partes poéticas da Bíblia são genuinamente poéticas; ao mesmo tempo as partes históricas não são genuinamente históricas no mesmo sentido. E, se perguntarmos por que os mitos bíblicos estão mais próximos do poético do que do histórico, o princípio de Aristóteles, tão recorrente em meus trabalhos, dará uma resposta, pelo menos até certo ponto. A história faz afirmações particulares; portanto está sujeita a critérios externos de verdadeiro ou falso. A poesia não faz afirmações particulares; portanto não está sujeita

54 AUERBACH, E. *Figura*. São Paulo: Ática 1997, p. 49.

55 Idem, p. 54.

56 Idem, p. 52.

aos mesmos critérios. A poesia expressa o universal no evento, o aspecto do evento que o faz um exemplo do tipo de coisa que está sempre ocorrendo. Em nossa linguagem o universal na história é o que é veiculado pelo *mythos*, a forma da narrativa histórica. Um mito não é projetado para descrever uma situação específica, mas para contê-la de tal modo que não restrinja seu significado àquela única situação. Sua verdade está dentro da sua estrutura; não fora dela⁵⁷.

À Guisa de Conclusão: Verdade, Literatura e Outros Saberes

Dizer, com Northrop Frye, que a verdade do mito está dentro de sua estrutura é apenas dizer que tal estrutura é condição necessária, mas no âmbito do literário também suficiente, para a apresentação da verdade mítico-poética, sem que, contudo, essa verdade se dê como absoluta adequação e presença. Mais importante, porém, é uma segunda constatação: a referência à qual se dirige o mito não é idêntica, ou, menos, não se reduz ao elemento empírico-histórico-social passado ou presente, e sim o transcende. Isso equivale a dizer que, como para Schelling, antes dele, o mito não é “documento” objetificável sobre os inícios “do mundo e da história”, mas é “condição da consciência subjetiva que como tal quer ser levada a sério”. Num certo nível crucial, o mito é “tautegórico”, ou seja, fala por si mesmo e *torna-se autônomo, não podendo ser mais passível de tradução completa, como se daria no caso de uma alegoria*⁵⁸.

57 FRYE, N. *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução F. Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 73.

58 KNATZ, L. “Mythos/ Mythologie”. *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Meiner, v. 1. 1999. Col. 889b.

Ora, a concepção “externa” de referência contra a qual se volta N. Frye foi justamente aquela em parte aceita e em parte formulada pela exegese em sua acepção científica, a partir do século XVIII. Foi essa concepção notadamente histórico-filológica que permitiu degradar a Bíblia, e por uma consequência e extensão natural, toda grande literatura ocidental com qualidades mítico-poéticas, ao *status* de ser “apenas literatura”. Contra isso, elevou-se o protesto de T. S. Eliot no começo do século XX, que temia “que a Bíblia fosse lida apenas como literatura”, sugerindo que, *a partir do momento em que a Bíblia é objeto de discussão como ‘literatura’, sua influência literária já chegou ao fim, dado que ela é muito mais que isso*⁵⁹.

A Bíblia, porém, de forma semelhante ao *Tanach* para os judeus, prossegue com sua influência. Ela inspira literariamente, mas não só. Essa influência é, para comunidades de fé, ainda formativa da vida, ela promove, para usar expressões ricœurianas, “criações de enredo” ou “enredamentos”, e neste processo, finalmente, “refigurações”. Para aquelas comunidades e indivíduos, *a interpretação do Livro e a da vida correspondem entre si e ajustam-se mutuamente*⁶⁰. Nestes contextos, predomina a apreciação do elemento narrativo, a leitura ainda literal e histórica, e a exegese se perpetua na sua acepção clássica, com ênfase “na retórica da proclamação⁶¹”, com o risco sempre presente de recair, aqui e ali, no literalismo fundamentalista.

Ora, esta “retórica forte da proclamação”, com sua promessa de “objetividade” manifesta na – para nós – estranha proximidade à referência divina na Bíblia, é justamente o único elemento que agora ainda

59 *Apud* JASPERS, D. “Literary Readings of the Bible”. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 31.

60 RICŒUR, P. “Preface to Bultmann”. *Essays on Biblical Interpretation*. Ed. Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 63.

61 FRYE, N. *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução F. Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 271.

distingue o discurso literário-religioso do resto da grande literatura. Isso, ao menos quando nessa literatura ainda se afirma, de um modo ou de outro, “a resposta humana imaginativa”, sempre “hipotética⁶²” às pretensões permanentes do mito em sua qualidade intrinsecamente religiosa e ligada à crença, ou seja, ao mito entendido como narrativa sobre o real e o possível-concebível pelo qual se pode viver.

62 Idem, p. 271.



DEBATE ENTRE IDÉIAS: O CONCEITO DE PULSÃO DE FICÇÃO E AS TEORIAS DE PAUL RICÆUR

Suzi Frankl Sperber⁶³

Há mais de dez anos formulei o conceito de pulsão de ficção. De acordo com minha hipótese, a pulsão de ficção existe *ab ovo*. É inata, é uma potência – ainda que variem as competências em usá-la. Conforme o *infans* cresce, se torna adulto, tanto mais referências tanto da história particular como da coletiva penetram ou interferem nos sentidos pessoais. Assim mesmo, o lastro simbólico estende referências para um passado longínquo. Daí que os sentidos criados tenham a mobilidade e a versatilidade que conhecemos. Daí, também, que as leituras dos textos do passado dificilmente possam relacionar-se e fixar só nas referências do passado histórico, pessoal e coletivo.

A pulsão de ficção, a força que impele para a efabulação, explicaria porque é ficcional a primeira manifestação infantil com sentido e cunho de totalidade. Ela deixaria claro que o nível associativo e a inteligência se exercitam em um campo ficcional, também nos tempos iniciais de cada ser humano – ou, tão surpreendentemente, também na idade adulta, assim como em manifestações aparentemente não ficcionais.

63 Livre Docente pela Universidade Estadual de Campinas. Decana do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Neste ponto, já, posso começar a dialogar com Paul Ricoeur. Ele diz que não cedeu à tentação à qual certos teóricos narrativistas da língua inglesa sucumbiram, a de considerar a explicação histórica como uma simples província da inteligência narrativa, como se a *history* fosse uma espécie do gênero *story*. A pulsão de ficção, a partir de sua hipótese inatista, justificaria os teóricos narrativistas. Por que Ricoeur rejeita a relação entre *history* e *story*? Porque para ele existe, entre o relato histórico e o ficcional, uma oposição de princípio relativa à pretensão à verdade. Verdade é noção filosófica e moral. Filosofia e moral serão adquiridas num momento posterior aos primórdios da vida humana. O que não impede que – excluindo-se o problema da verdade – as relações entre *history* e *story* existam por causa de uma mesma pulsão de ficção.

A referida pulsão também explica porque, ao longo da vida de cada um de nós, e ao largo dos tempos, as formas da oralidade existem e subsistem simples, superpostas, entrecruzadas ou modificadas. A pulsão de ficção explica por que as populações da segunda metade do século XX, ou deste começo do século XXI, gostam de telenovelas; por que as crianças gostam de contos; porque trabalhadores rurais, vaqueiros reunidos, que se ocupam de alguma atividade manual, ou pessoas que esperam ser atendidas em um Posto de Saúde aproveitam o tempo que passam juntas para contar de sua vida, ou contar histórias, sejam notícias de jornais, sejam telenovelas, sejam filmes. *O conto de fadas, que ainda hoje é o primeiro conselheiro das crianças, porque foi outrora o primeiro da humanidade, permanece vivo, em segredo, na narrativa*⁶⁴, disse Walter Benjamin.

A pulsão de ficção é impulso – por isto o segredo, do qual fala Benjamin. Para o uso devido da efabulação, do imaginário e da simbolização,

64 BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W., HORKHEIMER, M. e ADORNO, T.W. *Textos escolhidos*. Tradução Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril, 1980 (Os Pensadores), p 69.

constitutivas da pulsão de ficção, ela necessita linhas de organização do que é efabulado. Esta organização se dá a partir da função que se busca imprimir no que será enunciado. Não se trata de uma organização da linguagem, ou de uma organização da estrutura narrativa, tal como poderá ser conhecida a partir dos relatos já mais estruturados feitos por adultos. O princípio organizativo vem de pulsões, também elas básicas: de vida e de morte, no limite. Até mesmo o princípio organizativo da pulsão de ficção é inato – e as funções que terão os relatos pedem determinadas formas e suas mesclas. As duas formas – simples, da oralidade, primitivas – são elas, também, básicas: o conto de fadas e o mito. O conto de fadas original representa, sobretudo, a positividade – neste sentido correspondente à pulsão de vida – e o mito, a negatividade, ou os limites à ação – neste sentido correspondente à pulsão de morte. “A aflição vinha do mito”, disse Walter Benjamin, ao estudar o narrador.⁶⁵ A pulsão de ficção busca uma forma na medida em que deseja exprimir a compreensão possível àquele enunciadador em um determinado momento, tendendo à repetição – conhecimento que adviria da vivência de um evento marcante. Combinando o conceito de pulsão de ficção com o de pulsões freudiano, as formas procuradas pela pulsão de ficção poderiam corresponder ao impulso para as superações, para a vida; ou a obediência e respeito às normas, tradições, preceitos da coletividade. Ou a mesclas entre ambos os impulsos, podendo tender mais para o conhecimento dos preceitos e à adequação a eles, ou mais à busca de saídas, com hesitações, angústias, ambivalências. A partir dos dois princípios organizacionais básicos referidos, constituem-se outras funções, derivadas destas duas organizações básicas, voltadas mais para a afirmação da vida, ou mais para o limite, o freio das ações, paralelos à morte.

Cheguei ao conceito a partir da oralidade e da infância. Os estudos hermenêuticos, narratológicos, fenomenológicos partem todos da

65 Idem, p. 70.

idade adulta, do ser formado, constituído. Mas o ser adulto não nasce adulto e o universo de referências psíquicas, históricas, éticas, morais, de linguagem são constituídas ao longo de um período não desprezível da vida humana. A hipótese aquisitiva é a de que a linguagem é adquirida a partir da interação com adultos. O pressuposto inicial de Cláudia Lemos, estudiosa da aquisição da linguagem, foi que o ser nasceria vazio e seria inteiramente preenchido pela interação com adultos: daí a aquisição. Num segundo momento Lemos verificou que a linguagem se auto-gerenciaria. Proponho, a partir de Freud, que o *infans* já nasce com um potencial virtual, que não só se desenvolve, como que esclarece uma série de fenômenos. A busca de linguagem, por exemplo, esta da busca das palavras, símbolos, imagens e da auto-correção, é fenômeno necessário para a expressão de algo que já é o si próprio, ainda que obscuro e aparentemente informe, que vem ainda bocejante da noite do sujeito - sobretudo com um instrumental comunicativo reduzido - mas que se encontra inscrito no corpo humano. Esta necessidade é imperiosa. O corpo - e o *bios* - revelaria as primeiras manifestações do ser humano, apresentando como repertório inicial uma espécie de memória simbólica e do imaginário, que é ativada pelas circunstâncias históricas do enunciador. E a linguagem tanto precisaria da interação para ir se formando, como se corrigiria obedecendo às hipóteses que a criança já faz acerca da linguagem e, sobretudo, do que quer exprimir. Este processo é simultâneo ao de busca de um instrumental que exprima aquilo que a criança quer articular.

Uma primeira enunciação com sentido mais holístico seria conseguida através de algo mais próximo de uma encenação. Consistiria em um jogo expresso por gesto e corpo, pelo uso de um objeto e com o enunciado de duas palavras, correspondendo a uma encenação em que os movimentos teriam um papel tão relevante quanto a palavra, a entonação ou a expressão. Em que o corpo emitiria uma energia que poderia ser pelo menos percebida, ainda que não decodificada facilmente pelo receptor

voluntário ou involuntário. Vale sublinhar este aspecto: a cena efabulada – penso em uma observada por Freud – não foi dirigida a um receptor terceiro. O receptor segundo a quem estava dirigida era si próprio. O desejo de conhecer leva a efabular para si mesmo. Neste ponto volto a dialogar com Paul Ricœur.

Naturalmente é preciso, ainda, um sujeito que fala para acolher a coisa do texto, para fazê-la (a coisa) sua, apropriar-se dela, para compensar o momento de distanciamento correlativo da textualização da experiência. Pode-se atestar que a textualização não implica o retorno subreptício da subjetividade soberana graças à necessidade de se desapropriar de si mesmo, necessidade imposta pela compreensão de si diante do texto.⁶⁶

A primeira enunciação decorre de uma necessidade de compreensão de algo ocorrido com o sujeito, que, na falta de palavras, emprega, além de palavras, outros recursos. Paul Ricœur se preocupa com a cadeia comunicativa e pontua a necessidade de existência de um receptor para a textualização da experiência. Estendo a noção de texto para “expressão articulada”, para “enunciação”, que poderá ser oral ou escrita. Uma vez feita a primeira enunciação, a sua destinação primeira é para o outro de si mesmo. Esta é a diferença entre as duas teorias. Concebo um receptor primeiro que se distancia do sujeito, mas que, sendo o outro de si mesmo, é um interlocutor crítico, atento, que procura adequar a expressão (textualização, em certa medida, mas prefiro expressão porque praticamente não há texto) ao vivido. A expressão ou textualização procurada leva a

⁶⁶ Certes, il faut encore un sujet parlant pour accueillir la chose du texte, pour la faire sienne, se l'approprier, pour compenser le moment de distanciation corrélatif de la textualisation de l'expérience. Que la textualisation n'implique pas le retour subreptice de la subjectivité souveraine, cela peut être attesté par la nécessité de se désapproprier de soi-même, nécessité imposée par la compréhension de soi devant le texte. RICËUR, Paul. *Réflexion faite. autobiographie intellectuelle*. Paris: Ed. Esprit, p. 57.

um retorno não da subjetividade soberana, mas do conhecimento a ser captado a partir da vivência. Não há uma desapropriação de si mesmo. Há um distanciamento de si mesmo. O afastamento corresponde à *necessidade imposta pela compreensão de si diante do texto*.

O receptor terceiro pode ser involuntário. No episódio narrado por Freud, a mensagem não se dirigia a ele. Assim mesmo, ele acabou recebendo e atribuindo um sentido ao que observou. Isto foi possível em razão de seu conhecimento do contexto em que vivia a criança, porque, enfim, as palavras eram poucas e não exprimiam tudo – e porque o pressuposto do interlocutor era de que a enunciação devia fazer um sentido que precisava ser respeitado e valorizado. O exemplo utilizado revela que, ainda que concorra o tempo da vida orgânica, este *bios* bastante desconhecido, a experiência já vivida e a ser elaborada gera narrativa. Esta precisa da palavra para seu desenvolvimento e comunicabilidade plenos. Mas pode manifestar-se através do corpo – e do jogo e de objetos complementares, auxiliares na composição do elenco das personagens. São elementos simbólicos. O tempo histórico suscita o outro tempo – ficcional – conferindo-se reciprocamente um sentido. O espaço é simultaneamente físico e simbólico e o ritmo das repetições, as fissuras entre as partes do que é expresso, abrem-se para associações, para outros sentidos e referências apenas esboçadas.

Formulei o conceito da reciprocidade constitutiva de sentido. O sentido não seria constituído de uma vez por todas, mas aos poucos, com o tempo, graças às repetições que revelariam que a idéia procurada ainda não fora expressa plenamente. O indivíduo tem a necessidade de construir uma efabulação que apanhe a circunstância, coloca-a inicialmente em um tempo circular e cíclico que, visto à distância, ressignifica a história desta pessoa. A circularidade reside no gesto efabulativo, que concita o emissor a pôr para fora de si o que sente e pensa ainda com certa imprecisão, informalidade. Foucault o diz:

Eu escrevo um livro somente porque não sei exatamente, ainda, o que pensar sobre isto sobre o qual gostaria tanto de pensar, de tal maneira que o livro me transforma e transforma o que penso.⁶⁷

O conceito de historicidade e de historicização implica a inserção da compreensão de um evento dentro de uma linha histórica, cronológica, linear.

A pulsão de ficção, reconhecida na criança, conserva características básicas semelhantes no adulto. A efabulação – ou a ficcionalização – precisa ser entendida como parte de um processo de ricochetes, de reciprocidades significantes. Estas permitem um movimento que parte do pontual, da circunstância, e passa pelo ciclo aparentemente fora da história, produzindo um distanciamento que recoloca a dimensão da história, agora não mais pontual, circunstancial, mas já inserida, integrada, absorvida e elaborada na história do ser humano que criou a referida efabulação. Esta história pessoal, por sua vez, será inserida na história de quem cerca o efabulador e assim por diante, sempre dentro dos limites de conhecimento e informação disponíveis para o efabulador. Ao mesmo tempo, os interstícios da efabulação poderão acenar para dimensões não calculadas, nem conscientes.

A reciprocidade constitutiva de sentido insere o evento em um contexto que inclui a alteridade e o outro, capaz de figurar um todo, consubstanciando-o. Em certa medida ela resolve o problema da dialética, colocada por Ricœur, entre explicar e compreender. Isto porque a primeira explicação ainda não é a última. Apresenta, portanto, inseguranças, hipóteses que terão uma primeira recepção do próprio emissor, que procura compreender o sentido da sua própria enunciação. Antes de chegar

67 FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Coleção Ditos & Escritos, Manoel Barros da Motta (org.), vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p 239.

a uma compreensão, o emissor repetirá e repetirá o relato. A repetição dificilmente será idêntica. As variações implicam um sutil movimento em direção à própria compreensão. Em que medida esta hipótese se aproxima do que diz Ricœur?

Na experiência da leitura surpreendemos o fenômeno de ressonância, de eco ou de reverberação, mediante o qual o esquema, por sua vez, produz imagens. Ao esquematizar a atribuição metafórica, a imaginação se difunde em todas as direções, reanima experiências anteriores, desperta lembranças adormecidas, irriga campos sensoriais adjacentes. No mesmo sentido que Bachelard, Marcus Hester, em *The Meaning of Poetic Metaphor*⁶⁸, faz notar que o tipo de imagem assim evocada ou excitada não é a imagem livre da qual trata a teoria da associação, mas a imagem *ligada*, engendrada pela *dicção poética*. O poeta é o artesão de linguagem que engendra e configura imagens apenas por meio da linguagem. Este efeito de ressonância, de reverberação ou de eco não é um fenômeno secundário. Se, por um lado, parece debilitar e dispersar o sentido na fantasia flutuante, por outro, a imagem introduz em todo o processo uma nota suspensiva, um efeito de neutralização, em suma, um momento negativo, graças ao qual o processo completo se situa na dimensão do irreal. O papel último da imagem não é só difundir o sentido em diversos campos sensoriais, mas suspender o significado na atmosfera neutralizada, no elemento da ficção. [...] só vemos imagens se primeiro as entendemos.⁶⁹

Neste momento Ricœur fala especificamente da poesia e da imaginação; da constituição de imagens, entre elas a metáfora. Soa muito próximo ao que pensei. Com a diferença forte de que estendo minha hipótese para todas as enunciações, desde o início da existência humana. A poesia já corresponde a alto nível de elaboração do discurso, não sendo exten-

68 HESTER, M. B. The meaning of poetic metaphor. Haya: Mouton, 1967. In: RICŒUR, Paul. *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 202-3.

69 RICŒUR, Paul. *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 202-3.

sível para todas as enunciações. Entendo que em todas as enunciações as reciprocidades de significação buscam um sentido. A busca inicial ainda não consegue recorrer a um repertório amplo de leituras, de informação histórica, de imagens poéticas. Nem se trata ainda de difundir o sentido em diversos campos sensoriais. A suspensão do significado na atmosfera neutralizada, no elemento da ficção... sim. O significado de fato é suspenso no elemento da ficção. Como não é pura ficção, mas a busca de conhecimento a partir da ficção, a partir da efabulação, a busca de entendimento se dá inicialmente pela mera repetição, para que o emissor se ouça, se perceba, e só a partir de diversas repetições ele poderá estruturar algo, um embrião de conhecimento, que ainda apenas um conhecimento provisório. Ricœur diz que a poesia faz uma redescoberta do real para tentar contar o segredo das coisas. O relato *tenta* contar o segredo do acontecido, ainda apenas intuído, portanto não claramente acessível ao emissor.

Pondera, ainda, Paul Ricœur:

O discurso era mais propriamente o lugar da intersecção de três problemáticas: a da mediação pelo império objetivo dos signos – ao que responde a tomada de consciência que chamei de *Cogito blessé* – mas também a do reconhecimento do outro, implicada no ato de interlocução; enfim, a problemática da relação com o mundo e ao ser implicada no olhar referencial do discurso.⁷⁰

Ricœur pensa em um sujeito constituído, adulto, capaz de consciência – não plena, justamente porque o *Cogito ferido* implica reconhecer os limites de nossa liberdade, e mesmo considerá-la ilusória – e, sobretudo,

70 Le discours était plutôt le lieu d'intersection de trois problématiques : celle de la médiation par l'empire objectif des signes – à quoi répond la prise de conscience qu'on a appelé du *Cogito blessé* –, mais aussi celle de la reconnaissance d'autrui impliquée dans l'acte d'interlocution, enfin la problématique du rapport au monde et à l'être impliqué dans la visée référentielle du discours. RICŒUR, Paul. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995, p. 41.

em toda reflexão ricœuriana, este seria um sujeito moral, que se confronta com a questão do mal e da culpa. A formulação de minha teoria partiu da produção do texto oral, do sujeito embrionário em formação e do seu potencial. Visava uma micro-luta pessoal, minha: a de comprovar que todos os seres humanos têm virtualmente um potencial para o conhecimento e para a produção semelhante, que basta ser estimulado para se desenvolver. Tratava-se, por um lado, de reconhecer os limites eventuais impostos a alguns seres pela natureza, pelas características com as quais o indivíduo vem ao mundo. E também não só os limites de nossa liberdade, mas a extraordinária possibilidade de romper tais limites, até o ponto possível – imprevisível – exatamente graças às componentes da pulsão de ficção: o imaginário, a simbolização e a efabulação, ou criação. A pulsão de ficção: trampolim para o conhecimento e desenvolvimento imponderáveis.

Verifiquei que a pulsão de ficção, pensada a partir do sujeito quase embrionário, apresenta características importantes para a compreensão da produção – e também, por extensão, da recepção. Por exemplo, a atribuição de sentido a uma encenação-enunciação correspondente a uma produção, ou criação, é tateada pela criança. Está integrada numa espécie de moto-contínuo lúdico, que não diferencia inicial e radicalmente o lá e o cá. Ambos, assim como o eu e o outro, estão no mesmo nível e fazem parte de um todo que se interpenetra. São aspectos correlatos. São reciprocamente complementares, aparentemente mutuamente relativos. A lógica subjacente ainda não está configurada. Ela será configurada culturalmente, *a posteriori*, conforme a lógica que corresponde ao sistema filosófico e cultural local (i.e., local, nacional, ou hemisférico). Este aspecto sim, recortado e ressignificado pelos adultos que convivem com a criança, será histórico e propriamente cultural. Pode tender mais para o religioso, filosófico, ético, social ou político, para a aprendizagem de normas de conduta moral e ética, ou para a sua transgressão, enquanto sistema de pensamento. Esta aquisição cultural e histórica leva a que o ser tenha variações

tanto da simbolização, como das enunciações, com ampliação do imaginário ao longo do tempo e das culturas, e simultaneamente possibilita que, apesar da passagem do tempo e das culturas, seja possível para um adulto abranger, entender outra lógica ou outro pensamento que não o de sua cultura e sociedade – mesmo que interfiram as molduras de sua cultura, ou os interesses de seu grupo – levando a recepções intolerantes. O sistema filosófico e cultural oriental e ocidental, por exemplo, diferem. O oriental tende a ser incluyente e o ocidental excluyente. Trata disto Chang Tung-Sun, em seu artigo "A teoria do conhecimento de um filósofo chinês". E como é o sistema de pensamento do Oriente Médio? E o indígena? As características que pudermos detectar são apenas dominantes. A inserção em uma das lógicas de pensamento e em outras características de organização dos relatos corresponde às marcas culturais e históricas (advindas das ressignificações das produções que são fruto da efabulação) feitas pelos interlocutores adultos. Mas as diferenças não excluem a essência das coisas, noção que corresponde à de “redução eidética” de Husserl.

Retomando Ricœur. Ele fala de uma tripla mediação⁷¹ para a interpretação de si. Neste ponto ele leva em conta o eu (o si mesmo) e não o relato. Vejamos:

O eu é a resposta à pergunta quem? *Soi-même comme un autre* (título de livro de Paul Ricœur⁷² O si mesmo como um outro.) faz o inventário de uma série de figuras do quem: quem pode falar? Quem pode agir? Quem pode contar (histórias)? Quem pode imputar-se seus próprios atos?⁷³

71 *L'interprétation de soi par soi passe par cette triple médiation.*

72 RICËUR, P. *O si mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1991.

73 Le soi est la réponse à la question *qui* ? *Soi-même comme un autre* inventorie une série de figures du *qui* : *qui* peut parler ? *qui* peut agir ? *qui* peut se raconter ? *qui* peut s'imputer ses propres actes? <<http://leportique.revues.org/document639.html#texte>>; parágrafo 10.

Se tomarmos as perguntas formuladas por Ricœur, teremos: quem pode falar? O emissor pode falar. Quem pode agir? O emissor não só pode agir, como já viveu e porque viveu age efabulando, usando a pulsão de ficção. Quem pode contar? O que viveu a experiência pode contar e quem ouve o relato também poderá contar. Ora, quem ouve em primeiro lugar é o próprio emissor. A pergunta *quem pode se imputar seus próprios atos* relaciona-se a uma questão moral e a uma questão filosófica. A memória dos atos, contudo, poderá variar, mais ou menos sutilmente. De modo que poderá haver variações com relação à imputação dos atos. Quanto à questão filosófica, ela é a noção de realidade. Grande parte de nosso conhecimento não se relaciona diretamente com o real e sim apenas com os pontos de vista a respeito dele, aqueles que num dado momento parecem melhor representar as experiências vividas. Semelhante espécie de conhecimento ocupa um grande lugar na existência humana. Na experiência infantil, a efabulação parte de acontecimentos, trabalha com eventos. Os receptores investirão esta re-presentação com um ponto de vista a respeito do fato de segundo grau que é a efabulação do outro, seja infantil, seja adulto.

Retomo a compreensão dos sistemas do pensamento, nas suas modalidades ocidental e oriental. A hipótese com a qual trabalho corresponde mais aos termos da lógica de correlação, do que da lógica de identidade. I.e., tendendo para a inclusão. Talvez porque proceda metodologicamente em movimento pendular entre os fatos e os saberes disponíveis. Explico a partir do conceito dos problemas de lógica e de fato de Carnap.

Segundo Carnap (escola de Viena), existe uma distinção entre os problemas de fato e os problemas de lógica. Os primeiros são os que surgem dos fatos, enquanto os últimos são problemas de palavras que simbolizam coisas, e dos julgamentos feitos a respeito das coisas. Tal distinção pode ser útil porque nos revela que grande parte de nosso conhecimento de adultos ocidentais não se relaciona diretamente com a coisa em si, mas

apenas com os pontos de vista a respeito dela. As crianças se relacionam diretamente com as coisas e com os eventos, construindo uma ficção pré-lógica, ou simplesmente inserida em outro tipo de lógica. Ao ficcionalizarem sua experiência, criam uma distância entre evento e relato que se amplia ao longo da existência humana.

O imaginário, a simbolização e a efabulação se movem entre fatos e busca de lógica, entre lá e cá, entre passado e presente, incluem no raciocínio não só cada lado, mas o próprio princípio do movimento – em certa medida, em espiral.

Os nomes que propus para os conceitos com os quais trabalho se aproximam de outros, com cujos conceitos os meus podem ser assimilados, ou mesclados. Por isto especificarei algumas diferenças, ainda que sutis.

O *poder de modelar as imagens das coisas, que se chama fantasia, enquanto gera e cria novas formas* se assemelha ao que chamei de efabulação. A palavra “fantasia” lembra o conceito de figuração.

A palavra figuração remete à conceituação de dois autores: Paul Ricœur e Sigmund Freud.

Segundo Paul Ricœur⁷⁴, o mundo, a vida, não corresponde apenas ao horizonte referencial no qual ocorre a ação cotidiana bastante automatizada. Quando o ser humano já tem condições de perceber a sucessão de situações e acontecimentos e quer referi-la, ela é articulada em unidades de sentido coligidas e pensadas pelo narrador. Os elementos dos relatos cotidianos – atores, circunstâncias, acontecimentos, ações, sequenciação das circunstâncias e acontecimentos – são indicadores da competência do indivíduo em elevar o mundo vivido do nível da pura pré-constituição passiva para o nível da estruturabilidade.

74 RICËUR, Paul. *Time and Narrative. (Temps et Récit)*, 3 vols. trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Para Paul Ricœur, os relatos explicitam algo que se encontra em estado latente no mundo atual e na experiência cotidiana. Esta experiência cotidiana teria uma qualidade pré-narrativa, na medida em que sempre revelaria o mundo na perspectiva de relatos possíveis, identificando nele e depois articulando “*histórias não contadas e recalçadas (reprimidas) na direção de histórias reais*”⁷⁵. Como podemos, contudo, reconhecer estas narrativas latentes? A premissa central para a legibilidade de circunstâncias e acontecimentos, segundo Ricœur, é sua intermediação simbólica: *Se de fato a ação humana pode ser narrada, é porque ela já está sempre articulada por signos, regras e normas. Ela sempre já está simbolicamente mediada.*⁷⁶

O domínio do relatável distinguir-se-ia da pletora dos demais acontecimentos, *a priori*. No entanto, nem todo movimento do corpo constitui ação relatável. A ação só se torna relatável quando receptível enquanto texto, enquanto criação, pois o signo (e o evento) só se torna contextualizável ao estabelecer relações com outras ações, relativas à experiência do indivíduo. Distingue-se do espectro total de nossa experiência, segundo Ricœur, uma camada qualitativa em que está prefigurado o que depois é configurado no relato explícito – refigurado, posteriormente na recepção do relato. Nesta mimese tripartite da narrativa, constituída de prefiguração (ou figuração), configuração e refiguração, o mundo e a vida humana ganham sentido, diz Ricœur⁷⁷. A refiguração tem o importante papel de atribuir sentido àquilo que foi enunciado.

Prefiguração, configuração e refiguração corresponderiam ao conceito de efabulação? De pulsão de ficção?

A efabulação equivale a um impulso do ser humano, que o leva a encenar um evento – graças ao imaginário e mediante a simbolização. O

75 “untold and repressed in the direction of actual stories”. (idem, p. 74.)

76 “If, in fact, human action can be narrated, it is because it is always already articulated by signs, rules, and norms. It is always already symbolically mediated”. (idem, p. 57).

77 Idem, p. 57.

real é caos. O evento, ou acontecimento, também é caos; também porque, em estado nascente, ainda não tem os signos, regras, normas, organizações, a não ser aquelas com as quais o indivíduo nasce: diretrizes e potenciais virtuais para a pulsão de ficção, que, com a simbolização, o imaginário e a efabulação buscam sinais que correspondam – ou respondam – ao vivido. Os sinais precisam ser procurados em meio a – digamos deleuzianamente – uma caótica de devires, aliás, ainda não disponíveis, a não ser – caoticamente – no imaginário. O acontecimento corresponde ao efeito do encontro, ou confronto, entre corpos reais, produzindo algo que pode ser expresso, mas que não é nem o próprio corpo, nem o outro corpo, mas algo que se deu além e aquém, algo que está num meio de caminho. Renato Ferracini chama o meio de caminho da criação de zona de turbulência. Independente do grau e potência da criação, a cifra ainda não é, nem está prefigurada. É cifra que pode ser virtualmente figurada, com dificuldade. Só *a posteriori*, depois da primeira efabulação, é possível vislumbrar signos, depois de serem encontrados pelo emissor. O emissor apreende estes signos e os repete, apalpando o seu enunciado. O evento, ou acontecimento, só é reconhecível pela sua intensidade. Daí ter um sentido de difícil apreensão, distinto da significação de palavras, de conceitos, de imagens, distinto do sentido lógico de uma proposição. Esta dificuldade e ao mesmo tempo esta imperiosa necessidade de encontrar ainda não palavras, conceitos, sentidos, imagens precisas, mas figuras, leva ao jogo cênico, ao investimento do corpo, de objetos, do espaço e do tempo de valores, eles também, ainda bastante aleatórios, ou aparentemente caóticos. Eles terão, pela cena, uma primeira configuração. As refigurações ricëurianas são o espaço do receptor. As repetições da cena, ou da efabulação, ainda são anteriores à participação do receptor externo. O primeiro receptor de fato é, como já disse, o próprio enunciador, que busca sentidos, signos, imagens, gestos, palavras, linhas, movimentos em meio ao caos de intensidades. A dificuldade existirá tanto para o *infans*, que ainda não dispõe de linguagem,

de um léxico, como para o adulto, tanto mais quanto mais intenso for o acontecimento vivido. E, para o adulto, outra dificuldade para a boa expressão pode advir do eventual escárnio do grupo ao qual pertence.

A partir da repetição do jogo efabulativo – não idêntico à cena anterior – constrói-se um caminho de aproximação de um sentido – incompleto, em fuga. A repetição ao mesmo tempo envolve, atordoa, carrega a intensidade em busca de figura, a certos símbolos – recorrentes em rituais de iniciação – que também trabalham com a repetição. Sendo bios, este impulso para a busca de sentido (conhecimento) é inato como o imaginário, assim como é inata a simbolização.

A mimese tripartite ricœuriana da narrativa, constituída de prefiguração, configuração e refiguração, está voltada para a interpretação e não trata da pulsão do narrador, i.e. dos caminhos para a produção. Entendo que o sentido do evento vivido não é dado de uma vez por todas pela narrativa, porque a narrativa possível não é ideal e acabada desde a sua primeira enunciação. Ela é experimentada, refeita, ressignificada – e de novo e de novo refeita. Corresponde a um anseio de sentido, não obrigatoriamente realizável de maneira plena e feliz. E a refiguração importante – se posso me permitir o uso deste conceito ricœuriano – não é tarefa de um outro, mas do próprio emissor.

Se o imaginário é inato e se manifesta simbolicamente, se é capaz de manifestar-se bem antes de terminada a primeira fase de aquisição da linguagem (digamos do exercício da linguagem e do amadurecimento neurológico⁷⁸), então o processo é antes de significação de aspectos ainda não nomeados, mas já experimentados, vividos. Ele se assenta, pelo menos

78 Em certo sentido pode-se dizer que os bebês falam desde o nascimento. Uma grande parte das ligações cerebrais é feita depois do nascimento: o número de conexões entre os neurônios aumenta até a idade de quatro anos. Por outro lado, o aprendizado é essencial à linguagem, pois ela é um código que deve ser partilhado. Esse período permite sincronizar a capacidade inata de linguagem com a língua falada ao redor de si. (Steven Pinker, em entrevista concedida ao jornal *Libération*). Vide PINKER, Steven. *Como a mente funciona*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.

parcialmente, pelo menos num campo ainda vago e até certo ponto intuitivo, em intenções e significados inscritos no interlocutor (infantil) – e expressos através de seu corpo, eventuais poucas palavras ou sons, da simbolização de objetos e corresponde a uma necessidade inata e imperiosa: uma pulsão. A significação de aspectos internos corresponderia à necessidade de exprimir todo momento de passagem, da dor para o apaziguamento, da experiência de quase morte, ou de perda, ou de confronto com situações extremas marcadas pela separação, para a vida. A pulsão de ficção, no seu esforço e necessidade e graças ao imaginário e à simbolização, transporta o informe e intuitivo para um nível de maior consciência e conhecimento – em certa medida ainda bastante informe, do caos para o *mythos*, ou do caos para o *logos*. (Talvez sirva, também, para a reafirmação da vida, no caso de atribuição de sentido a uma intensidade alegre, ou feliz). Do mundo de lá (mundo dos mortos, no limite, ou da perda, mundo do confronto extremo) para cá (mundo dos vivos, ou da restauração de sentido para a vida, de fortalecimento para a luta, para os enfrentamentos). Diga-se de passagem, a pulsão de ficção parte de situações limítrofes – com diz Ricœur, retomando Karl Jaspers (*Grenzsituationen*). As situações-limite filosóficas são o pecado, a solidão, a morte, a frustração. Outro tipo de limite, agora a meu ver, é o ingresso no mundo do risco, portanto o medo. Enfim, a mais profunda necessidade de expressão do ser humano corresponderia à expressão de momentos diferentes de iniciação, de confronto. Daí a semelhança entre a simbologia recorrente e os rituais de iniciação, que também trabalham com a repetição e com os enfrentamentos. Sempre tendo em vista que, antes da expressão clara da consciência, existe um dado importante: a consciência se constrói a partir de sua característica básica, que é estar voltada para fora de si, para a sua alteridade, para o outro de si, como diz Paul Ricœur. Ela se constrói por movimento para fora, volta para dentro e de novo para fora. A vontade é de compreensão. A afetividade é uma necessidade – inata também. A imaginação (o imaginário) e a simbolização são constitutivas da possibilidade de construção da consciência

Na medida em que a efabulação corresponde a um movimento interno, imperioso, atribuidor de sentido à vida – ao evento intenso vivido – independentemente de ser o indivíduo criança, ou adulto, letrado ou não, de a efabulação se dar sob forma narrativa, poética ou dramática⁷⁹, coesa ou não, através de palavras ou de outros recursos de expressão, foi impelida pela pulsão de ficção.

A pulsão de ficção explica a necessidade de comunicação entre os seres humanos, seres gregários. Explica a criação ficcional como decorrente de uma pulsão de ficção mais intensa em certos e poucos indivíduos. E o acolhimento de relatos pelo público em geral. Explica, inclusive, porque a história tem aspectos da estória, uma vez que a busca do conhecimento, de compreensão dos eventos – não da narrativa – se constrói pelo mesmo exercício do uso da pulsão de ficção.

Fui criticada em surdina porque a hipótese sobre a qual construo o conceito de pulsão de ficção é inatista. Amparam-me, na hipótese inatista, os conceitos freudianos de figurabilidade (ou de representabilidade) e o de profantasia. Sirvo-me das definições encontradas no *Vocabulário da Psicanálise*⁸⁰ sobre figurabilidade:

O sistema de expressão que o sonho constitui tem as suas leis próprias. Exige que todas as significações, até os pensamentos mais abstratos, se expressem por imagens. Os discursos, as palavras, não são, segundo Freud, privilegiados a este respeito: figuram no sonho como elementos significativos, e não pelo sentido que têm na linguagem verbal.

Esta condição tem duas consequências:

79 Recordo fato relatado por Maria Nilde Mascelani. Dentre um grupo de alunos de curso noturno de 5ª série, uma jovem, diante da tarefa de redação, informa o professor que não sabe redigir continuado. Repete a informação e por fim faz o seu texto, que não é seguido: ela redigiu uma peça teatral, informando a ambientação, o vestuário de suas personagens, as características de cada protagonista, as cenas que envolviam operários e chefe, reproduzindo os diálogos.

80 LAPLANCHE, J. e J.-B. PONTALIS, 1977.

1. Leva a selecionar, "[...] entre as diversas ramificações dos pensamentos, essenciais do sonho, a que permite uma figuração visual". (FREUD, G. W. II-III, 349); em especial, as articulações lógicas entre os pensamentos do sonho são eliminadas ou substituídas mais ou menos felizmente por modos de expressão que Freud descreveu em *A Interpretação do Sonho* (3ª parte do cap. VI).

2. Orienta os deslocamentos para substitutos figurados. É assim que o deslocamento da expressão irá fornecer um elo – uma palavra concreta – entre a noção abstrata e uma imagem sensorial (ex.: Aristocrata vira altamente colocado, representado por uma alta torre)⁸¹.

[...] a transformação dos pensamentos em imagens visuais pode ser uma consequência da *atração* que a recordação visual, que procura resurgir, exerce sobre os pensamentos separados da consciência e que lutam por se exprimir. Segundo esta concepção, o sonho seria o *substituto da cena infantil modificada por transferência para o recente*. A cena infantil não consegue realizar-se de novo e tem de contentar-se com reaparecer sob a forma de sonho. (FREUD, G. W. II-III, 551-2; S. E. V, 546; Fr., 449).⁸²

A pulsão de ficção sem dúvida “transforma os pensamentos em imagens visuais” (expressas através de diferentes recursos, dos quais um é a palavra). Estes não são pensamentos já formulados. São bastante obscuros no seu momento inicial.

O conceito de figuração freudiano corresponde a uma simbolização. A imagem visual, abstrata, é representada por um símbolo. Leva ao desejo e à compulsão para a criação. A pulsão de ficção, ou de criação apresenta estágios diferentes de representação das imagens plásticas ou

81 Idem, p. 250.

82 Idem, p. 251.

verbais – compulsivas neste sentido de sua extrema necessidade e urgência de manifestação – com emprego de recursos diferentes ao longo da história tanto singular, como coletiva, tanto no presente, como no passado. Mais recentemente a civilização conseguiu ainda mais recursos de expressão, tais como a fotografia, o cinema, o vídeo, o CD ROM, a internet. Serão recursos do adulto para a expressão e uso da pulsão de ficção.

A pulsão de ficção tem um caráter tão compulsivo, que levou a que fossem formuladas teorias românticas sobre os impulsos criativos. Quando Coleridge disse que sonhara o seu poema *Kubla Khan*, a sua ‘teoria do sonho’ não corresponderia em certa medida ao conceito de figuração freudiano e às suas hipóteses sobre os sonhos?

Outro conceito freudiano que lembra a pulsão de ficção (com as consequentes efabulações) é o de protofantasia, resumido em verbete do mesmo *Vocabulário*⁸³:

Os chamados fantasmas originários (que Freud chama de *Urbphantasien*, noção que aparece nos escritos de Freud em 1915), ou protofantasia, ou formações fantasmáticas encontram-se de forma muito generalizada nos seres humanos, sem que em cada caso se possam invocar cenas realmente vividas pelo indivíduo; exigiriam, pois, segundo Freud, uma explicação filogenética em que a realidade retomaria o seu lugar [...]

É possível que todas as fantasias que hoje nos contam na análise [...] tenham sido uma realidade outrora, nos tempos primitivos da família humana, e que, ao criar fantasias, a criança apenas preencha, valendo-se da verdade pré-histórica, as lacunas da verdade individual. (*Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse*, 1915-17. GW., XI, 386). Por outras palavras, o que na pré-história foi realidade de fato ter-se-ia tornado realidade psíquica.⁸⁴

83 Idem, p. 486-490.

84 Idem, p. 487.

Os profantomas podem ter tido um papel na formulação da teoria junguiana dos arquétipos. *Exprimem de modo imaginário uma vida pulsional*. Exprimem a cena originária. Ainda que correspondam a uma vida pulsional e que sejam inatos, os profantomas são fenômenos que explicam a psique humana, mas não diretamente a criação, problema do qual me ocupo. Na medida em que a vida pulsional seria biologicamente determinada, portanto inata, se localizarmos formas ficcionais cuja função se relaciona com as pulsões, poderíamos ancorar este inatismo das formas à vida pulsional.

A teoria freudiana dos profantomas é filogenética. Pressupõe uma evolução das espécies que, para estas considerações sobre a ficção, não vem ao caso. Meu interesse maior residiu em constatar a existência da pulsão de ficção, ou pulsão de criação desde o nascimento, e a sua permanência no ser humano.

A hermenêutica como moldura?

A análise dos fatos textuais, no limite, literários e sempre ficcionais, no seu sentido mais lato, dependeria de uma reflexão hermenêutica? A hermenêutica é uma ciência que trabalha com os textos acabados, e com a sua recepção, ou interpretação. Vim falando de textos inacabados, em estado nascente, de sua produção e não da sua recepção. Os estudos hermenêuticos são pertinentes para o estudo da recepção – e mais propriamente da literatura e dos textos bíblicos. Que nem por isto deixam de ser fruto de pulsões de ficção, que dão forma textual a partir do uso do imaginário e do uso de símbolos, cujo repertório se amplia e diversifica desde os momentos iniciais da vida de cada autor.

A hermenêutica de Martin Heidegger foi explorada por Bultmann, Paul Ricœur e Derrida, mas o seu seguidor mais próximo foi Gadamer.

Como os demais estudiosos citados, Gadamer também insistiu em que recapturamos o contexto dentro do qual um autor escreveu, na medida em que levamos em conta o público previsto e as perguntas que o autor se teria feito quando escrevia. Uma interpretação pressupõe uma pré-compreensão historicamente determinada, um horizonte. Envolve a ‘fusão de horizontes’, os horizontes do passado e do presente. (Vale dizer que a integração de passado e presente em um novo horizonte dependeria de uma lógica da identidade, fundada na causalidade, em primeiro lugar. Em segundo lugar, não abriria espaço para que se pressupusesse a existência de universais).

Com Gadamer e os outros autores citados, a hermenêutica voltou a ser o que era nas suas raízes antigas e medievais. O leitor não mais procuraria saber o que o autor pretendia dizer com certo texto, mas o que este texto diz, ou significa para cada receptor. A justificativa medieval era que Deus podia inscrever no texto o sentido que Ele escolhesse, fosse alegórica, fosse anacronicamente, visto ser Ele o autor último de cada texto. Há tempo não se pressupõe mais uma verdade única em um texto e sabe-se que a intenção do autor é em geral inacessível, desconhecida, para o receptor. Quando existente, é indeterminada, ou pouco e variavelmente relevante. A liberdade interpretativa é legitimada pelo conhecimento de que os pressupostos de interpretação histórica variam no tempo e espaço. A extensão da hermenêutica de Dilthey para a vida ou para os acontecimentos históricos suporta esta tendência. A própria Revolução Francesa não tem o sentido ou valor que teve em seu tempo. Seu valor e sentido são determinados pelo que ela significou para os públicos que se sucederam e que aproveitaram a seu modo os seus planos e decisões.

A total abertura de interpretações, que obedecem a princípios, critérios e parâmetros do intérprete, levaria a que se duvidasse do princípio hermenêutico básico e inicial, ou que se supusesse o arbítrio das interpretações. No entanto, por mais voluntarioso que seja o intérprete, e por mais

que ele queira romper com paradigmas, a comunicação humana continua sendo pretendida, esperada, e este intérprete voluntarioso se move dentro de parâmetros que lhe são dados, quer ele disto tenha consciência ou não, pelas formas simples, ou formas da oralidade, primitivas, ancestrais, e ao mesmo tempo sempre atuais, reatualizadas, que, independentemente de sua vontade, estão inscritas em si, em sua memória existencial mais primeira – afora a memória coletiva inconsciente – arquetípica.

A publicação na Alemanha do livro de Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método*, em 1960, constituiu a reviravolta mais fundamental para a hermenêutica desde Schleiermacher, fundador da disciplina. A relação entre as palavras verdade e método é crítica, ou irônica. Gadamer ataca o pensamento de Descartes (como oposto a Vico), que separa radicalmente verdade e método e investe, por extensão, contra os pensadores que acreditam que o uso de métodos, na ciência, exclui a noção de verdade. Ele concorda com seu mestre – Heidegger – em que o crítico, ou intérprete, ou pensador, define-se pela posição que ocupa com referência à história. Mas isto não exclui o seu entendimento, porque os pré-julgamentos (*Vorurteile*) constituem a “realidade histórica” da qual o intérprete participa.

Heidegger fez relações entre a compreensão de textos históricos e a compreensão da vida. As epístolas de São Paulo, por exemplo, não podem ser entendidas apenas com a ajuda de dicionários e de gramáticas. É preciso conhecer o contexto histórico, social, da vida do autor e da situação do autor e de seus ouvintes.

O conhecimento referido acima organiza e disponibiliza o repertório do receptor, de modo a orientá-lo na direção de uma recepção, digamos, mais adequada, servindo para o que Ricœur chamou de refiguração.

Ricœur apresenta a refiguração como processo de recepção, que depende da dialética entre o compreender e interpretar; ele diz:

[...] o movimento do texto para a ação encontrava-se suscitado pela própria teoria do texto: quer porque a relação intersubjetiva inerente

ao discurso reorienta a análise em direção ao mundo prático do leitor que o texto redescreve ou refigura, quer porque a relação referencial, não menos essencial para o pleno exercício do discurso, volta a chamar a atenção para o primado do ser que age e sofre incluindo o do ser dizente com relação a dizer.⁸⁵

Ricœur propõe o mundo prático do leitor como referência para a compreensão e interpretação. Interpretação e mundo prático encontram-se vinculados à noção de ser enquanto ato e potência. A noção de ser depende do estatuto de identidade pessoal, constituído pela identidade-*idem* e pela identidade-*ipse*. Numa fase inicial de expressão do ser, a identidade-*ipse* mal está esboçada – ainda que este esboço já exista. As pulsões partem, pois, sobretudo da identidade-*idem*. O tempo e o amadurecimento afirmam e reafirmam a identidade-*ipse*. O que não impedirá que a criação, a produção criativa, sempre se componham de parcelas que dialogam entre si, divergem, convergem, retornam entre as duas identidades: a *idem* e a *ipse*.

Sugiro o mundo prático do emissor para entender o impulso para a produção. E entendo a recepção como fenômeno decorrente de transferência. Transferência de sujeito, no caso da função primeira da efabulação. Seria uma transferência de sujeito interno refletida no sujeito externo, outro de si mesmo. Há uma segunda transferência – diferida por se dirigir a ou ser apreendida por um terceiro receptor. No caso da literatura, ou de quaisquer textos, orais ou escritos, teremos sempre uma situação de transferência diferida. Ao ser diferida a transferência, a efabulação corre o

85 Ainsi, de deux façons différentes, le mouvement du texte à l'action se trouvait suscité par la théorie même du texte : soit que la relation intersubjective inhérente au discours réoriente l'analyse vers le monde pratique du lecteur que le texte redécrit ou refigure, soit que la relation référentielle, non moins essentielle au plein exercice du discours, rende à nouveau attentif au primat de l'être agissant et souffrant inclus dans celui de l'être-à-dire par rapport au dire. RICŒUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995, p. 61.

risco de ter nexos perdidos. O fenômeno não é tão diferente das sinapses. Como e por que se estabelecem conexões? Em primeiro lugar, porque existem universais – ou essências. A capacidade de simbolização e de imaginário é comum a emissor e receptor. Também são comuns as funções básicas que desejam ser expressas, encontráveis nas formas da oralidade. A pulsão de ficção, como universal, faculta a hipótese de Coleridge, da suspensão da descrença. A amplitude do repertório empático, de formas simples (conscientes ou não), textual, literário, cultural, de saberes diversos do receptor vai servir de instrumento sobre o qual repercutem os impulsos imagéticos, simbólicos, culturais do emissor. O ponto de encontro mais alto e pleno se dá graças às características estéticas do texto. Em nível mais baixo, o ponto de encontro se dá a partir de estímulos pontuais, já previamente codificados como capazes de acionar emoções. Estas últimas costumam ser imagens lacrimogêneas, substitutivas da emoção – mas elas, também e ainda, semelhantes às funções das formas simples e por isto aceitas e absorvidas.

A “situação hermenêutica”, necessária para a compreensão e interpretação de um texto, implica também o conhecimento das formas da oralidade, quer sejam elas consideradas automáticas e óbvias, menores, quer ignoradas, quer, ainda, quando recordadas, entendidas dentro de um estatuto diferente, como se o mito, por exemplo, fosse um fenômeno especial, extraordinário, encontrável em um grupo humano com características particulares deste grupo.

A noção hermenêutica também exige o conhecimento das características de função semântica das formas da oralidade. E talvez necessite que o intérprete realize um movimento pendular no jogo entre referências de produções locais e menos requintadas e produções mais elaboradas, literárias ou outras. As menos requintadas seriam os relatos populares ou seriam fatos contextualizados e contextualizáveis no presente e passado imediato. As produções mais elaboradas, literárias, sobretudo, mas também

bíblicas – que o hermenauta se empenha em compreender e interpretar - frequentemente são tendentes à ruptura de modelos. Isto é feito através de recortes, superposições, montagens de formas diferentes, com funções especiais - e novas, neste sentido - ou renovadas, cuja apreensão, contudo, só é possível a partir da compreensão de que o texto literário dialoga com, ou nega as formas simples – que são complexas e de mais sutil e rico sentido do que se possa inferir de imediato. A tarefa do hermenauta se torna difícil e sua compreensão e interpretação terá os limites de seu repertório de experiências vividas, lidas, históricas, econômicas... Portanto, diante da plethora de reverberações de imagens e sentidos, compelidas pela pulsão de ficção, o hermenauta apresentará os limites do universo de referências que possui – e que não precisam coincidir com as referências difundidas pela obra. A obra tem a seu favor a pulsão de ficção. Esta facilita justamente a difusão de símbolos, de imagens criadas pelo imaginário, trabalha com um aspecto lúdico, que a caracteriza, de modo a espargir mais sentidos que aqueles dos quais o autor tem clareza.

LÉVI-STRAUSS E SEU HUMANISMO SEM SUJEITO: UMA REFLEXÃO INSPIRADA EM PAUL RICËUR

Celso Azzan Jr.⁸⁶

Lévi-Strauss.
Neo-humanismo num mundo desumanizado.

Em sua análise estrutural dos mitos, Lévi-Strauss parte da relação entre os pensamentos selvagem e civilizado para chegar à conclusão de que um tipo de pensamento não difere do outro, em natureza. E, do mesmo modo que há semelhanças entre eles, também há entre o pensamento considerado “normal” e o chamado “patológico”, “doentio”. Na realidade, adianta o autor, há uma íntima relação entre todos tipos de pensamento, o que garante um ponto comum entre eles. Quem conhece Lévi-Strauss sabe que esse ponto comum do pensamento, de que o autor sempre fala, não pode ser de tipo junguiano, pois os traços universais, se realmente existirem, não devem ser encontrados – em especial para o pai do estruturalismo moderno – no repertório semântico dos pensamentos. Assim, afastando-se completamente do modelo dos “arquétipos” propostos por Jung, Lévi-Strauss argumenta que o que há de comum em todos os

86 Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Pesquisador Associado do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

modos de pensar não pode se referir ao conteúdo dos signos e símbolos que constituem o pensamento, mas, ao contrário, tem de ser localizado na sua dimensão sintática; na sua forma, portanto. Para um estruturalista, a premissa teórica da partilha de traços semânticos comuns a todos os tipos de pensamento, que em si mesma é inadmissível, não resiste às evidências empíricas que a antropologia, ao longo da sua história, trouxe ao conhecimento da ciência ocidental: aquilo que as sociedades pensam, os conteúdos de seus modos de pensar e de agir, por assim dizer, são simplesmente diferentes, diversos em quase tudo, uns dos outros. A catalogação e o registro de rituais, de costumes e de hábitos sociais comuns, que a disciplina já realizou, mostram-nos, hoje, o quanto somos, em todas as sociedades, diferentes uns dos outros.

Essas considerações nos levam a um conceito fundamental para o estruturalismo de Lévi-Strauss: o de inconsciente.⁸⁷ Neste caso, em particular, esse conceito é deveras importante porque estabelece uma mediação que remete diretamente a um tipo de Humanismo bastante peculiar, que o estruturalismo lévi-straussiano refunda, em meados do século XX. Por isso mesmo, o conceito remete igualmente, ainda que pelo contraste e pelas diferenças, àquele modelo de Humanismo mais tradicional, que conhecemos desde pelo menos um século antes, quando o Romantismo alemão o solidificou, dando-lhe o perfil teórico e moral(ista) que tem até nossos dias. Assim, privilegiando a face “significante” da realidade simbólica do mundo – em detrimento de seu lado mais “significado”, digamos –, o “inconsciente” lévi-straussiano é uma categoria formal e se constitui, antes de mais nada, numa espécie de *modus operandi*, num modo de operação lógica

87 Quem quiser se aprofundar no tema poderá consultar o interessante trabalho de Claude Lépine, dedicado especialmente à análise do conceito de inconsciente na obra de Lévi-Strauss. Cf. *O inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss*, São Paulo, Ática, 1979. Suas considerações o conduzem a argumentar que a obra do estruturalista constitui uma espécie de anti-humanismo.

e formal dos conteúdos que se lhe apresentam, e que ele tem por tarefa exatamente ordenar e significar.⁸⁸

Desse modo, baseado nessa estrutura inconsciente comum a todos os homens, – um modo de operação mental, não um repertório de conteúdos simbólicos –, Lévi-Strauss proclama a igualdade dos homens, que pensam todos segundo uma mesma lógica. É dessa forma que, na relativização dos homens e das culturas, ele propõe um tipo de recusa do *eu* mais subjetivo, e parte em busca de um *outro* objetivo⁸⁹ – ambos participantes de uma mesma estrutura inconsciente que os une e equilibra, desmistificando a ilusão colonialista da diferença e da hierarquia das sociedades, e vislumbrando a possibilidade de um novo tipo de Humanismo (realmente *humano*, em seu sentido mais amplo), que refute fronteiras geográficas e políticas.

Esse ponto marca fortemente a diferença entre esse novo Humanismo e o tradicional. Invocado sob a égide da forma (não do conteúdo), do significante (não do significado), da estrutura (não do sentido), o Humanismo estruturalista lévi-straussiano parece sepultar definitivamente as concepções valorativas, grandemente moralistas e políticas, do Humanismo tradicional. De fato, considerar as sociedades segundo a perspectiva do conteúdo dos valores morais equivale a antever, em nossas próprias sociedades ocidentais, os melhores... Esse novo Humanismo, contudo, define uma maneira diferente de conceber o Homem: longe do ranço valorativo que o etnocentrismo do século XIX (e dos inícios do XX) tão bem utilizou para provar a superioridade moral e intelectual do Homem

88 Diz Lévi-Strauss: “(...) o subconsciente, reservatório de recordações e de imagens, colecionadas ao longo de cada vida, se torna um simples aspecto da memória. (...) Ao contrário, o inconsciente está sempre vazio, ou, mais exatamente, ele é tão estranho às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, ele se limita e impor leis estruturais.” LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1975, pp. 234, 5.

89 Ver texto referido pela nota nº 8, mais adiante.

ocidental, verdadeiro agente de sua própria história, o novo Humanismo propôs um tipo de “igualdade lógica” entre todos – considerando-se cada cultura particular como uma espécie de solução intelectual diferente dada a problemas universais.

Numa perspectiva estruturalista, o problema ético posto pelo Humanismo novecentista tradicional é que ele acaba por racionalizar e autorizar ideais universalizantes e concepções de mundo tais como o Individualismo, por exemplo, pois inevitavelmente remete a concepções morais da pessoa (dita *humana*) que podem ser chamadas de *voluntaristas*. Aqui, o Homem é o *sujeito consciente* que age e transforma, é o sujeito da mudança; um ser volitivo, autônomo e realizador, por excelência (não é difícil entender porque as sociedades ocidentais capitalistas parecem tão apegadas a esse tipo de Humanismo...). Sua vontade é a lei incontornável da transformação da história, que ele conduz segundo seus interesses e de acordo com seus planos. Esse sujeito humano está fundamentado na idéia do *eu*, esse ser supremo que o modelo tradicional do Humanismo opõe ao *outro*. Nessa forma de ver as coisas, o *eu* sempre vem antes do *outro* (vale a pena não confundir as coisas, e colocar Freud ou Lacan, por exemplo, no mesmo time, mas muitas formas modernas de psicoterapia parecem se resumir a esse postulado elementar). Para os promulgadores desse modelo humanista, os ideais mais intangíveis da dignidade humana, os valores morais, as competências intelectuais, as artes e as ciências das nossas sociedades ocidentais eram simplesmente melhores que aqueles que encontrávamos nas culturas indígenas noutros cantos do planeta, e a nossa consciência histórica transformadora era a forma mais bem acabada da ação humana reflexiva.

Essa concepção humanista mais tradicional fundou no homem a certeza de que ele era o centro das transformações por que passava, e por que sempre passaria, plantando em sua consciência a ilusão do planejamento e da construção de sua história e de seu destino. Esse Homem

humanista, um *eu* ocidental num mundo de *outros* advindos dos mais ocultos recantos, supervaloriza sua consciência, pois acredita que nela reside a capacidade de formular e atribuir os conteúdos (éticos, morais, políticos, científicos, filosóficos, etc.) que norteiam sua vida, bem como a história de todas as sociedades. É assim que o mundo aparece, aos seus olhos, como o produto da consciência e da vontade humanas.

A mudança introduzida por Lévi-Strauss nesse panorama consistiu em propor a compreensão do *outro* no mesmo plano em que se encontra a do *eu*, em entender a vida e o próprio mundo antes do Homem. Em suas palavras, disse ele, *a tarefa mais importante das ciências humanas não é constituir o Homem, mas dissolvê-lo* – ou seja, não é interpretá-lo como algo *sui generis*, isolando-o em categorias exclusivas, de que só ele participa, mas exatamente tomá-lo como parte do mundo e de sua natureza. Ao reinseri-lo nessa natureza, e sugerir que uma cultura é uma variação de um tema universal, Lévi-Strauss retomou uma concepção iluminista que recolocou o Homem no mundo, fazendo deste não mais a realidade fragmentada pela nossa percepção (resultado do entendimento de múltiplas consciências), mas uma totalidade articulada que não mais oferece o *álibi* à desigualdade dos homens. *A origem da desigualdade dos homens*, para retomar Rousseau, autor muito caro a Lévi-Strauss, está neles próprios – na sua vontade, para ser mais preciso.

Para o pai do estruturalismo moderno, o *eu* é uma construção teórica que se faz por meio da concepção do *outro*; tal como Lacan, por exemplo, argumenta ao analisar o mito de Édipo: a elaboração da identidade pessoal passa pela mediação de uma *outra* presença, de um *outro*. O processo, para Lacan, se dá em três fases: 1ª. A identidade nasce da apreensão e da aceitação da imagem exterior; 2ª. A figura paterna interdita a fusão à figura materna e; 3ª. A criança se identifica com o objeto de desejo da figura materna, o falo, próprio à figura paterna, e, assim, com o próprio pai. Dessa forma, o *eu* se define como tal através do modo

como compreende o *outro*. Em princípio, isso parece nada ter a ver com a atitude filosófica lévi-straussiana já lembrada, mas tem. Ao se proclamar a concepção do *eu* por meio da do *outro*, deixa-se implícita a idéia de uma intersubjetividade que articula os sujeitos. Essa articulação só é possível porque o homem partilha com seus semelhantes uma estrutura inconsciente comum, e é ela mesma a recolocá-lo de volta na trama lógica de toda a natureza. Doravante, somos parte dela, e é por isso que também participamos de toda a estrutura ordenadora do mundo real. Assim, se uma espécie de intersubjetividade inconsciente garante a identificação do *eu* com o *outro*, e um tipo de objetivismo universal assegura o Homem na Natureza, e ela nele, objetividade e subjetividade devem ser enfim as duas faces de uma mesma moeda, elementos interdependentes e complementares da mesma realidade. É fundamental reter esta conclusão, pois voltarei a ela ao introduzir Paul Ricœur no debate. Por ora, importa saber que essa realidade é, em si mesma, objetiva porquanto seja inconsciente; ou seja, ela se encontra aquém e além da volição humana, não resultando dela, portanto. Assim, em termos pouco rigorosos, se a subjetividade pode ser entendida como uma espécie de “conversa consigo mesmo” – sendo a intersubjetividade uma “conversa com o si mesmo dos outros”, digamos –, ambas são mediadas por essa objetividade, ao mesmo tempo exterior e interior, imposta pelo inconsciente. Esse inconsciente é simbólico, como Lévi-Strauss não se cansa de afirmar, e é assim que se afirma que é igualmente simbólica a ordem do pensamento que constitui o Homem. Esse simbolismo, no entanto, pode ser objetivamente entendido como realidade exterior ao Homem, na medida em que o constitui e o define; mas igualmente pode ser subjetivamente interpretado como lhe sendo interior, intrínseco, pois é próprio ao sujeito experimentar como seu o conjunto de concepções e associações que dão a esse simbolismo sua concretude, sua atualização.

Esse novo Humanismo estruturalista começou a se desenhar juntamente à concepção da Antropologia como ciência semiológica, que se desenvolve ao longo da obra de Lévi-Strauss, e mais especialmente na abordagem dos átomos de parentesco como partes de uma estrutura mais complexa, na qual, pela relação que mantêm entre si, eles assumem seus valores próprios. Do mesmo modo, a interpretação do mito como um “ser da linguagem”, tal como o autor sempre afirmou, corrobora essa definição semiológica, pois não apenas as unidades temáticas mínimas do mito são denominadas mitemas (como os fonemas o são para a fonética), mas os próprios mitos só são identificáveis como o tema, do qual sabemos apenas as variações. Assim, seja pela proximidade da linguística, por um lado, ou da música, por outro, tudo parece relacionar a antropologia estruturalista aos modos semiológicos de abordar seu objeto. Essa constatação é importante porque, nesse contexto, o sujeito da análise antropológica pode ser então entendido como um *signo*, sendo, como tal, relacional, posicional. Isso está estreitamente ligado à recusa lévi-straussiana da suposta antinomia entre objetividade e subjetividade, que o Humanismo tradicional sempre proclamou. É dentro do que poderíamos chamar de uma estrutura homológica universal, que faz da subjetividade e da objetividade aspectos interdependentes de uma mesma realidade, que o signo encontra sua realidade de ente posicional. O que daí decorre é importante. Como coisa posicional, a definição do signo – sua “identidade”, digamos – está sempre alienada de si, encontrando-se na totalidade do sistema de que faz parte. Sua posição é sua relação com os outros.

Sob este aspecto, a crítica lévi-straussiana ao Humanismo tradicional parece ter como um de seus alvos principais o fato deste nunca ter realmente relativizado a condição humana, desconsiderando sua variedade quase incompreensível, distribuída por regiões, sociedades e culturas tão diversas e desiguais entre si. Ou seja, para o estruturalismo, é espe-

cialmente questionável que esse velho modelo de Humanismo não tenha relativizado nosso caráter humano, desconsiderando a totalidade de que fazemos parte – a própria humanidade, enfim –, preferindo, em vez disso, colocar o Homem, especialmente o ocidental, no centro das culturas, da história, da vida. E o fez sempre em nome da consciência e de seu domínio sobre o mundo. O Homem desse modelo tradicional de Humanismo está indissociavelmente atado a ela, parece ser definido por ela; é por ela que vive sua eterna ilusão de liberdade, de medir tudo por si mesmo. O sujeito consciente que, por atos de consciência, transforma o mundo à sua volta, tem, no entanto, correspondências insuspeitas: ele corresponde ao modelo proposto pelo criacionismo que a tradição judaico-cristã nos ensinou; o filho dileto da Criação, o que reina sobre uma natureza que aí se encontra exatamente para satisfazê-lo. Esse modelo de Humanismo, portanto, acha-se intimamente relacionado às concepções teológicas cristãs, e, de certa forma, lhe dá – ou lhe pretende dar – o verniz acadêmico. É por isso também que, nas suas inúmeras mitologias, das mais materialistas às mais “espiritualizadas”, esse modelo de Humanismo tem sempre tratado de forma bastante moralista a atividade humana (é preciso que haja um sujeito de consciência, afinal, se o que se quer é definir *de quem é a culpa e o pecado...*).

Assim, que sujeito é esse senão aquele que age pelo senso do bem – ou do mal – que pratica? Sua consciência é seu limite. Essa visão valorativa e etnocêntrica (quem define bondade ou maldade é nossa sociedade, afinal) se resume numa dependência permanente do Homem em relação ao conteúdo moral de sua ação, ou seja, aos significados que ele lhe imputa. É interessante notar que o significante, como entidade semiológica, não desempenha papel relevante na forma humanista mais tradicional de pensar e classificar. Isso, em parte, se deve ao fato de que o significante, essa entidade que Saussure tão bem compreendeu, amarra o significado ao acontecimento, formando o signo – não tendo, portanto, o significado, a liberdade de associação e de significação que esse modelo de Humanismo

gostaria de nele enxergar. Ele não é “livre” e não depende exclusivamente da escolha do sujeito para dar sentido e razão a um signo linguístico; ou seja, qualquer significado já associado – já “praticado”, digamos – está atado a um significante, e é por ele limitado. Talvez essa seja a razão pela qual certas teorias sociais caudatárias do Romantismo novecentista – como as variações mais “politizadas” da crítica literária européia do pós-guerra, além, é claro, das ciências sociais e da filosofia política marxistas na mesma Europa –, tenham menosprezado tão sistematicamente o debate com as teorias Iluministas e/ou neo-Iluministas, como o próprio estruturalismo. Nestas, o significado, como entidade *inteligível* do fenômeno semiológico, se limita pelo significante; e este, a parte mais propriamente *sensível* da significação, parece ser o que de fato apreendemos no processo cognitivo⁹⁰. Não é à toa que Lévi-Strauss foi tão “mal-falado” pelas esquerdas nos anos 1960 e 70: seu estruturalismo obliterava a ilusão da liberdade, e parecia, ao olhar mais superficial, negar certos engajamentos políticos apenas por mostrar que a liberdade da ação e da consciência não eram bem o que se desejava.

De fato, o que seria do Homem Romântico, idealizado pelo Humanismo, sem a ilusão da liberdade? Não sendo plenamente consciente das estruturas pelas quais é agido⁹¹, ele crê na liberdade de sua escolha, e vê nela o trunfo do domínio que supõe exercer sobre o mundo que o circunda. A ação do Homem é toda ela significativa; criadora de um sentido que ele imagina advir de sua reflexão consciente (no que ele, alias, crê correta-

90 A distinção entre inteligível e sensível, ou, noutros termos, entre concebido e vivido, se reporta à separação entre, por um lado a metalinguagem e os artefatos teóricos e intelectuais, e, por outro, o mundo empírico que em tese ela deve reportar. É a distinção entre estrutura e realidade: “O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mais aos modelos construídos em conformidade com esta.” LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1975, p. 315.

91 “Nós não pretendemos mostrar como os homens se pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e através deles”. LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968, p. 20.

mente, pois que todo processo de significação é certamente humano; seu erro é imaginar que controla o processo, quando apenas faz parte dele...). Para Lévi-Strauss, se assim se pode sugerir, o Homem é mais um signo relacional que um conjunto de significados que se auto-determina. Para ele, o número de estruturas inconscientes (das quais os modelos de organização social, por exemplo, são apenas uma decorrência mais ou menos imprecisa) é necessariamente finito, o que reduz e limita a liberdade da ação humana a uma escolha entre as alternativas possíveis no momento (é a isso que se dá o nome de conjuntura: um arranjo da estrutura, aparentemente diverso de si mesmo, mas organizando apenas elementos preexistentes; tal como as imagens formadas num caleidoscópio, que nunca são iguais, mas nunca podem ser realmente diferentes, pois seus elementos mínimos são sempre os mesmos). Sob esse aspecto, entendendo a coisa como um lévi-straussiano, a consciência humana se limita a “atualizar”, segundo a circunstância, esquemas estruturais que não se lhe apresentam como seu objeto, digamos, mas que sobre ela atuam (são dela o sujeito, ao menos parcialmente). Assim, o Homem só pode agir sobre o mundo real colando nele significados que pretende, agindo de consciência, em condições mais ou menos restritas – restritas pelo inconsciente. Desse modo, para Lévi-Strauss, o sujeito não é um produto significado de si mesmo (tal como os românticos pleiteiam), devendo ser entendido como uma entidade semiológica completa, cujo sentido advém das inter-relações que mantém – *a limitação imposta pela inconsciência à consciência equivalendo aos limites que a forma (o significante) impõe ao conteúdo (o significado)*. Em suma, esse sujeito já não faz o que quer, faz o que pode...

Um exemplo interessante para discutir esse aspecto da teoria é nosso conceito ocidental e individualista do progresso, assim como o sentimento de orgulho paterno que temos diante dele. De fato, a idéia que temos do progresso parece mais um mito de nossas sociedades ocidentais, coisa com que nos entretemos para manter as certezas a respeito do

futuro incerto e nosso domínio sobre ele, que uma categoria universal que poderia ser comparada com as de outras sociedades. Nossa mitologia individualista nos mostra que somos construtores de nós mesmos, que agimos diante das adversidades e sempre andamos para frente. Não nos mostra, porém, o quanto isso é precário quando se trata de entender a humanidade, pois que outras sociedades, diferentes da nossa, parecem desconsiderar completamente essa nossa crença na continuidade evolutiva e unidirecional que denominamos história. Lévi-Strauss nos adverte contra esse engano, argumentando que nossas concepções evolutivistas da história coletiva advêm da apreensão (aliás, ilusória) que temos de nossas vidas individuais, íntimas, como coisas que ocorrem continuamente através do tempo, sem interrupções, num sentido óbvio que vai da infância ao envelhecimento. Para o autor, esses processos, sejam os da vida individual, sejam os da coletiva, são cumulativos, não evolutivos. Disso advêm concepções não mais que provisórias, com as quais gostamos de nos iludir (o fato de comprar uma casa depois de passar a vida juntando dinheiro, por exemplo, não nos diz que *progedimos*, mas apenas que acumulamos). Entender coisas desse tipo como progresso nada tem a ver com a natureza do dinheiro ou das habitações, mas com o modo competitivo e individualista com que gostamos de encarar a coisa. Processos desse tipo, passados numa região das mentalidades individuais e coletivas a que dificilmente o sujeito comum tem acesso (chamados aqui e ali de ideologias, e tratados como pensamento mítico por Lévi-Strauss, com algumas distinções) são fundamentalmente inconscientes. Incontroláveis, portanto.

A idéia de progresso está, desse modo, intimamente ligada aos preceitos daquele modelo tradicional de Humanismo, que supõe poder tomá-lo como produto da ação humana transformadora da história. Contudo, se as culturas, como Lévi-Strauss afirmou várias vezes nas suas *Mythologiques*, são variações sobre um tema, então não há progresso que separe uma das outras, nem grau de evolução que as afaste ou aproxime de uma referência.

Por isso, progresso e evolução são noções de uma consciência etnocêntrica ocidental tanto quanto a atitude que tomamos diante da passagem de um tempo que parece carregar consigo a mudança. Parecemos precisar dela para viver, mas, afinal, o que vem a ser mudança? Para o modelo tradicional de Humanismo, é uma consequência da atividade do sujeito histórico que avança para além dos limites no seu tempo (sejam sociais, políticos, econômicos, culturais, científicos, religiosos, filosóficos, literários, artísticos e por aí vai) e rompe as estruturas intemporais. Para esse tipo de concepção, a mudança – associada atualmente ao conceito mais moderno, e muito valorizado, de “ruptura” – se confunde com a própria história, pois ela deve ser evolutiva e implica transcender a estrutura que pode ser quebrada, seja pela ação volitiva e pela consciência individual, seja como o resultando da transformação levada adiante pelo conjunto dos projetos humanos. Enfim, o homem de consciência age.

Para Lévi-Strauss, essas concepções assumem forma distinta. A mudança existe, mas, sem dúvida, com outros pressupostos, ganhando outra interpretação. Ela é a transformação pela qual um sistema semiológico passa (um sistema como o de parentesco ou o mitológico, por exemplo), quando seus elementos constitutivos mínimos se rearranjam, adquirindo assim, a estrutura, uma nova configuração. Dá-se no caso do caleidoscópio. Se, por um lado, ele é uma estrutura cujas configurações e combinações existem em número variável e finito, também permite, por outro, nos limites que impõe, a transformação dessas configurações e a consequente passagem de um estado a outro – ou seja, importa saber em que nível a mudança ocorre, a que princípios obedece. Como Lévi-Strauss adiantou, uma estrutura pode passar por transformações (tanto quanto pode o conteúdo do inconsciente, desde que se analise), mas seus elementos constitutivos, e a lógica que opera a mudança, devem ser sempre os mesmos, em todos os estados ou configurações (não é tão óbvio, mas os elementos de um trauma instalado na inconsciência já estavam lá antes

dele se tornar trauma...). Por isso, a mudança mais profunda não está ao alcance dos rearranjos históricos, na ação de seus sujeitos. Antes, reside na ordem invisível que opera tais rearranjos, coisa que o autor chamou de “estrutura inconsciente do espírito humano”.

Na perspectiva lévi-straussiana, o comportamento humano é determinado mais pelas leis inconscientes (que, a rigor, são naturais) que pelas regras sociais (estas, conscientes). Nos termos de Lévi-Strauss, aquelas leis constituem a ordem do *inteligível*, e seu raio de ação subsume a ordem que o autor denomina de *sensível*, esfera na qual o sujeito pode atuar e agir (com pequenas distinções, essas duas ordens são simétricas às que o autor denomina *concebido* e *vivido*). O *vivido*, nesse esquema, é precisamente aquilo que a sociedade e cada um de seus membros tomam como suas experiências, como a dimensão empírica de uma vida que, por certo, não existe apenas empiricamente. O *vivido* é aquilo que sabemos, que registramos, que fazemos. A ordem do *concebido*, por outro lado, só é parcialmente acessível à sociedade por meio da ciência e da especulação filosófica – ou seja, por modelos que constituímos para, em termos compreensíveis, traduzir o que se passa numa região de nosso pensamento (inclusive social) que desconhecemos amplamente. Ciência e filosofia, sob esse aspecto, são instrumentos com que tentamos desvendar o funcionamento profundo daquilo que, à primeira vista, parece sempre caótico e irracional (o paralelo entre o papel delas para as sociedades, e o da psicanálise, para o indivíduo que tenta desvelar o que também lhe parece caótico, mas dentro de si mesmo e de seu comportamento, não é casual). Por isso mesmo, elas não são, entre nós, apenas instrumentos de diagnóstico. É com elas também, e com as ideologias que por vezes delas decorrem, que queremos mudar os destinos sociais e políticos de nossas sociedades. Conseguimos fazê-lo, isso é certo, mas o que importa perguntar, nesse contexto, é menos o que mudamos, ou o quanto, e mais por que razão o fazemos, ou que forças nos levam ao movimento que a nós mesmos parece irresistível. O “progresso”, como já

vimos, é uma resposta que costumamos dar a isso (nas palavras de alguns, normalmente políticos conservadores, o progresso é uma coisa irresistível, inevitável, etc., mas também não podemos esquecer a fé inabalável que os revolucionários mantêm nos seus próprios planos, e nas sociedades muito mais justas que só poderão vir com eles⁹²). Enfim, o *vivido* justifica muita coisa. Na ordem do *concebido*, a história pode ser outra.

No mundo em que vivemos nossas vidas, o que se nos apresenta como *a verdade* é quase inteiramente mediado pelo que sentimos, pelo que nossas sensibilidades físicas nos informam. No entanto, a relação que a sensibilidade mantém com a verdade deve ser questionada (o é desde Platão), e esse é um dos grandes problemas postos à consciência que o sujeito tem de seu mundo e de si próprio. A crer nos seus sentidos, ele aliena de seu espírito o entendimento que tem da realidade; entendimento que só

92 Interessante notar o quão polissêmico pode ser o conceito de progresso. Pode ser entendido como a justificativa para se deixar levar pelos argumentos de quem diz estar ao lado dele (os modernos liberais da economia que argumentam ser ultrapassadas as tentativas de controlar o mercado...), ou como a razão para fazer exatamente o contrário disso (há os que argumentam que só pode haver progresso com bem-estar social e, portanto, com a intervenção do Estado que não expropria o trabalho alheio em proveito próprio). Em qualquer caso, o progresso está sempre aí. O que me parece mais notável é que essa idéia de progresso, como coisa que é boa em si mesma, como valor absoluto, impõe-se a ponto de ninguém discuti-la. Não seria mais fácil para os adeptos das regulações do Estado na economia, por exemplo, dizer simplesmente que essa conversa nada tem a ver com progresso; que foi o progresso a fazer ruir o mundo em que vivemos, e que portanto seria melhor pensar doravante numa sociedade que não tivesse o progresso como meta? A resposta é não, porque o marxismo, ele mesmo, muito utilizou a noção de progresso para nos fazer crer que ele leva da barbárie ao capitalismo, e deste ao socialismo. Levando a reflexão adiante, no entanto, seria interessante pensar o caso de alguns movimentos ecológicos, que parecem ser hoje os divulgadores de um pensamento que põe em questão o valor intrínseco do progresso, e em dúvida o que ganhamos com ele. Ainda assim, porém, estaremos em situação paralela: esses grupos de ativistas são precisamente aqueles que denominamos de “religiosos” ou “fanáticos”, por seus métodos para nós irracionais, ou de “utópicos”, pela impossibilidade capitalista de implementar o que propõem. Eles parecem estar contra o progresso, mas nossa sociedade parece estar contra eles. Nem de longe estou aqui a defendê-los, é bom que fique claro, mas talvez devamos pensar um pouco mais seriamente nossas concepções, também algo “religiosas”, do progresso incontornável.

poderá exercer completamente – ou menos incompletamente – por meio de uma atividade especulativa, científica ou filosófica, que ponha em questão o dado da experiência imediata. Mas a dúvida nunca o abandona – ou, de certo modo, nunca o alcança. Tanto no caso da experiência empírica imediata, como no da reflexão que tenta desvelar razões profundas que a aparência esconde, ele se encontra distante das estruturas inconscientes de pensamento que o fazem entender o que sente como o que sente, o que sabe como o que sabe. Sua reflexão educada e crítica (coisa que, de todo modo, permanece privilégio de uma minoria interessada no pensamento mais do que na matéria), formada pela ciência e pelas letras, pode levá-lo para além da contemplação ingênua do mundo (coisa que as maiorias deseducadas entendem como *o seu* grande privilégio...), mas não pode tirá-lo dele. Esse problema, o da crítica de médio alcance – que vai para além da manifestação imediata, mas não chega às estruturas –, é precisamente o que Lévi-Strauss quer corrigir. Se consegue ou não, é outra história, e a natureza do que aqui se discute parece depor contra a possibilidade de averiguá-lo com segurança, porém sua sugestão de que o inconsciente se encontra resguardado de nossa ação transformadora é provavelmente plausível. É a razão pela qual Lévi-Strauss interpreta o estruturalismo, ele mesmo, mais como uma mitologia da sociedade ocidental do que uma ciência pretensamente eficaz. Não é um tiro no pé; é a consequência lógica de si mesmo. Sob esse aspecto, Marx e suas teorias do socialismo científico, por exemplo, parecem ser mais um tipo de crítica de médio alcance – bem feita, em todo caso – do que uma ruptura real das estruturas de dominação, que por certo vão muito além do plano econômico, da mais-valia e dos motores da história.

Em casos de teorias como a marxista, que alguns nas ciências sociais batizaram de *teorias críticas*, podemos ver com clareza a distinção entre uma leitura estrutural e uma que assim se pretende, mas que, por razões diversas, ideológicas ou políticas, não chega a sê-lo. Aqui, o que me interessa

é mostrar que o Homem ocidental vive também seus mitos, e que isso que, entre nós, denominamos “política”, encontra-se intimamente relacionado com os modos míticos de operação do pensamento ocidental. Entre nós, o fundamento da força persuasiva desse mito reside em acreditarmos nos seus sujeitos; como se dele fôssemos os verdadeiros agentes. Lévi-Strauss nos ensina que somos, no máximo, seus personagens.

Isso nos põe em situação similar à dos povos indígenas, pois, assim como eles, nós também superamos nossas carências mais elementares de sentido – ou ao menos, no nosso caso, parte importante delas – recorrendo ao conjunto semântico e sintático de que o pensamento mítico nos provê. Que o significado fornecido pelo mito seja menos comprovável que aquele que temos nas ciências, por exemplo, pouco importa. Mais importante é que ele está disponível e pode ser conscientemente assimilado, pois se constitui grandemente num léxico que podemos reorganizar quase indefinidamente, atendendo às nossas necessidades. Teremos aqui um ponto interessante a debater com Ricœur, pois seu modelo de ideologia como representação, dominação e deformação, mostra aproximações e afastamentos em relação a esse modelo estrutural de mito. Voltaremos a isso mais tarde. Por ora, vale deixar claro que o mito político (ou o mito do fenômeno político como definidor da vida social, para ser mais preciso) é experimentado por nós como uma tentativa de controle sobre o mundo circundante, assumindo, contudo, um papel bastante peculiar. Nossa sobrevalorização da história guarda íntima relação com o fenômeno político exatamente porque, política, para nós, tem a ver com aquilo que mudamos; tem a ver com as transformações que impomos ao nosso destino. A história, nesse contexto, é o plano privilegiado em que vivemos nossas ilusões de liberdade e de autodeterminação porque é nela que vemos as transformações políticas que nos afetam. De certo modo, julgamos a história – ao menos, a história social – como uma decorrência do que se passa no mundo da política; e a política como a principal ordem de acon-

tecimentos históricos. Sendo, pois, a história o fato coletivo que nasce de nossa percepção íntima de evolução individual, o mito político assume o duplo status de definir a vida do sujeito na sociedade, e de definir a vida da sociedade, ela mesma, como ação conjunta de seus indivíduos. Desse modo, o mito político, amparado em seus diversos níveis de explicação ideológica, garante ao sujeito que ele é um ente histórico, que age historicamente ao vivenciar o mito (vemos isso em propagandas eleitorais, por exemplo). Sob esse aspecto, entre nós, o mito político é o mais importante e o mais persuasivo.

Agindo politicamente, fazemos nosso destino e nossa história – ou ao menos é isso que ouvimos dizerem o tempo todo. Mito de liberdade, que, no entanto, não trata igualmente as duas faces da moeda. O indivíduo livre para se organizar politicamente, e “conscientemente” se engajar e escolher – e querer que os outros sigam suas escolhas, claro –, é o mesmo que, quando se afasta da política, igualmente por um ato de liberdade, é denominado “alienado”, pois deixou nas mãos de outros a construção de seu mundo e a formação de sua consciência. Não deixa de ser paradoxal que o mesmo mito que aliena o sujeito das estruturas inconscientes de pensamento pode também aliená-lo da consciência de seus atos imediatos. É verdade que o Sujeito dedica sua atenção ao Objeto, e não o contrário (é por isso que é chamado de sujeito, aliás), mas o mito político nos ensina algo muito didaticamente: essa atenção, de fato, não provém do sujeito. É o mito que define o que o sujeito considera, bem como sua ação sobre o objeto considerado.

O sujeito continua qualificado pela atenção que dedica aos objetos, mas, para ele, ela é uma apropriação de sua consciência apreensiva de uma realidade que lhe escapa: o pensamento mítico, do qual participamos, sem contudo conhecê-lo a fundo. Para alguns, não parecerá conclusão muito animadora; e não é mesmo.

Ricœur & Lévi-Strauss. Aproximações epistemológicas, ocultas ou não.

Para não desfazer as conclusões, mas para torná-las mais densas e complexas, vale a pena introduzir mais detalhadamente aqui o argumento ricœuriano. Estariam os dois autores abordados neste texto tão distantes, um do outro?

Ao apresentar o argumento lacanianiano da constituição da subjetividade como identidade (em três fases: 1ª. A identidade nasce da apreensão da imagem exterior; 2ª. O pai interdita a fusão à mãe e; 3ª. A criança se identifica com o objeto de desejo da mãe, o próprio pai.), argumentei que Lévi-Strauss entendia a inter-subjetividade como a face objetiva que a subjetividade tem de assumir na constituição do ego. Esse é um dos aspectos mais mal-compreendidos na obra do autor, e poucos parecem tê-lo interpretado tão apropriadamente quanto Paul Ricœur. Seu argumento de que a separação objetividade-subjetividade é apenas metodológica, e de que foi exatamente o romantismo alemão do século XIX que o formulou, se encaixa exemplarmente nas conclusões aqui apresentadas. Em linhas gerais, lembremos seu argumento. Em textos como “Le modèle du texte, l’action sensée considérée comme un texte”, ou mesmo num livro-resumo, como *Teoria da interpretação*, Ricœur argumenta que o assim chamado “círculo hermenêutico” se compõe da interação dialética entre dois tipos de inteligência, que os românticos alemães novecentistas supunham separados: a inteligência que explica e a que compreende. Para ele, a relação entre *explicar* e *compreender* ganhou uma dimensão especial em Dilthey, na sua famosa divisão entre ciências da natureza e ciências do espírito, as primeiras explicando o mundo, as segundas compreendendo o homem. Para este autor, a explicação está permanentemente atada às ciências naturais por meio de uma lógica indutiva; a compreensão, ao contrário, em tudo irreduzível à explicação, justifica-se pela via psíquica – e, assim, às ciências do espírito,

das quais participam igualmente a história e a psicologia. É dessa forma que Dilthey encontra uma objetividade para as ciências do espírito: elas se tornam ciências na medida em que as expressões da vida sofrem um tipo de objetivação, mensurável em disciplinas como essas. Tal *objetivação*, nos termos de Ricœur, é a contrapartida da relação dialética entre *explicar* e *compreender*.

Essa mesma objetivação também está em questão, nos termos de Lévi-Strauss, quando a subjetividade e a objetividade, do eu do outro, se encontram. Vale a pena lê-lo aqui:

O risco trágico que sempre espreita o etnógrafo, lançado nessa empresa de identificação, é o de ser vítima de um mal-entendido; isto é, a apreensão subjetiva, à qual ele chegou, não apresenta, com a do indígena, nenhum ponto comum, além de sua própria subjetividade. Esta dificuldade seria insolúvel, sendo as subjetividades, por hipótese, incomparáveis e incomunicáveis, se a oposição entre mim e o outro não pudesse ser superada num terreno que é também aquele em que o subjetivo e o objetivo se encontram; isto é, o inconsciente. De um lado, de fato, as leis do inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (...) e de outro, porém, são elas que determinam as modalidades dessa apreensão.⁹³

E, um pouco adiante:

O inconsciente seria assim o termo mediador entre o eu e o outro (...). Assim, a apreensão, que só pode ser objetiva, das formas inconscientes da atividade do espírito, conduz do mesmo modo à subjetividade, pois, definitivamente, trata-se de uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, faculta-nos a reconquista, para nós mesmos, do nosso eu mais estranho e, na indagação etnológica, nos faz alcançar o mais estranho dos outros como se fosse um de nós. Nos dois casos é o mesmo problema que se coloca: o de uma comunicação procurada,

93"Introdução: A obra de Marcel Mauss"; *Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974, p. 18.

tanto entre um eu subjetivo e um eu objetivante, quanto entre um eu objetivo e um eu subjetivado.⁹⁴

Assim, a radicalidade daquela separação entre explicar e compreender, proposta por Dilthey, e que se mostra muito mais complexa (senão mesmo questionável) em Lévi-Strauss, é substituída por uma concepção bem mais maleável nas palavras de Ricœur:

(...) assim, a compreensão e a explicação tendem a se sobrepor e a transitar uma para a outra. Suporei, no entanto, que na explicação explicamos, *ou desdobramos o âmbito das proposições e significados*, ao passo que na compreensão compreendemos, *ou apreendemos como um todo a cadeia de sentidos parciais num único ato de síntese*.⁹⁵

E segue Ricœur, um pouco adiante:

Compreender o sentido do locutor e compreender o sentido da enunciação constituem um processo circular. O desenvolvimento da explicação como um processo autônomo parte da exteriorização do evento no sentido, que é completado pela escrita e pelos códigos generativos da literatura. Por conseguinte, a compreensão, que se dirige mais para a unidade intencional do discurso, e a explicação, que visa mais à estrutura analítica do texto, tendem a se tornar pólos distintos de uma dicotomia desenvolvida. Mas tal dicotomia não vai ao ponto de destruir a dialética inicial do significado do locutor e da enunciação.⁹⁶

E sua posição se define então:

O termo interpretado deve, pois, aplicar-se não a um caso particular da compreensão, a das expressões escritas da vida, mas a todo processo que abarca a explicação e a compreensão.⁹⁷

94 Idem, p. 19.

95 RICŒUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Ed. 70, p. 84. Itálicos meus.

96 Idem, pp. 85-6.

97 Idem, p. 86.

Mais ou menos como se disséssemos que a interação dessas duas inteligências, objetiva e subjetiva, se faz em todas as esferas da vida, aí presentes tanto as realizações conscientes quanto as limitações inconscientes a elas impostas. Não faltaria muito para que o argumento ricceuriano chegasse bem perto desse neo-humanismo lévi-straussiano. Nesse momento da história do pensamento ocidental de que ambos participam, não é estranho que suas posições se aproximem tanto, mesmo que se situem, em princípio, em campos epistemologicamente antagônicos.

Deve-se lembrar que essas relações entre objetividade e subjetividade, ou entre explicação e compreensão, são em tudo devedoras dessa cisão irreconciliável com que as sociedades ocidentais entenderam o mundo desde a Idade Média: a cisão entre o *eu* e o *outro*. A ruptura não é, portanto, responsabilidade dos românticos novecentistas, que apenas a aprofundaram e deram a ela um perfil mais moral e prescritivo, ao sugerir que *o outro do homem é a natureza*. Essa idéia, a de que o Homem é o contrário do meio natural do qual advém, baseia-se num pensamento bem ingênuo: o de que, por conceber intelectualmente a natureza, e agir materialmente sobre ela, transformando-a, ele é seu produto mais bem acabado, mais desenvolvido e, por isso, menos natural. Mais ou menos como achar que um diamante, pelo fato de sê-lo, não é mais um minério. Desde a Idade Média, época em que o conceito de Homem distinto da Natureza ganhou a relevância que tem ainda hoje, e filósofos como Kant, por exemplo, se puseram a pensar o que disso resultava para a filosofia e as ciências, a idéia de base se circunscrevia mais nos domínios do pensamento religioso do que no laico. É particularmente de dentro da Igreja Católica, que na época costumava queimar os recalcitrantes, que essa concepção moral da superioridade humana advém. Ela estava baseada nos textos sagrados, segundo os quais o Homem era um produto direto de Deus, chegado à Terra depois que a natureza edênica já se encontrava pronta, restando-lhe apenas dela se servir (apesar das suspeitas de que nos fez objeto, a intromissão da serpente,

parece, não acarretou mudanças significativas no caráter que a humanidade assumiria doravante, tendo-lhe adicionado porém os inconvenientes que, a rigor, nos trouxeram a necessidade de inventar as ciências: *a natureza já se tratava então de algo que teríamos de dominar!*). Assim, desenvolvida quase inteiramente no âmbito de um pensamento religioso que propunha nossa superioridade sobre o mundo natural, a relação antagonica que se estabeleceu entre a nossa subjetividade apreensiva, por um lado, e a objetividade apreendida da natureza, por outro, ganhou com o tempo e o crescimento das ciências um perfil menos divino. O Homem contrário da Natureza, posto que feito para dominá-la, progrediu lentamente, e se tornou o Homem que precisava entender (e dominar...) a si mesmo. E assim, já como um atributo moderno, essa subjetividade reflexiva que os homens aos poucos foram ganhando serviu não apenas para separá-los dos objetos que dominavam, mas igualmente para que se separassem entre si.

É nesse contexto dinâmico de relações entre homens e natureza, por um lado, e entre os homens, eles mesmos, por outro, que as reminiscências românticas da separação sujeito-objeto (ou subjetivo-objetivo) deixam de ser hegemônicas. Já no panorama intelectual do século XX, com sua multiplicação de universidades, de pensadores e de teorias, as ciências da natureza e as do espírito começam a se compreender como coisas menos antagonicas entre si, marcando a cultura ocidental erudita moderna com uma perspectiva intelectual mais integradora.⁹⁸ Esse modo moderno de

98 Não se tratou da generosidade do Papa, no entanto. Antes, pareceu mais o resultado das guerras do período, que fragmentaram a Europa em múltiplos Estados nacionais, pulverizando junto o poder da Igreja, que continuou participando de alguns desses Estados, mas não de todos. Deve-se contar também sua capacidade de adaptação, sendo notável a maleabilidade com que ela se moldou a um mundo no qual não podia mais pregar o terror e matar, porque as ciências, em termos weberianos, já o haviam *desencantado* quase completamente no início da era moderna, inaugurada aliás, pela Revolução Francesa. De certa forma, a integração objetivo-subjetivo deve grandíssima parte de sua razão de ser à República moderna...

reclassificar as coisas teve seus grandes desenvolvedores. Dentre eles, Ricœur se destaca pela qualidade de suas considerações (não apenas na epistemologia, mas também na fenomenologia da religião), contudo convém admitir que outros autores à primeira vista discordantes, como o próprio Lévi-Strauss, não estão assim tão distantes de seu ponto de vista. Todos são filhos legítimos de seu tempo. Lembro aqui, à guisa de exemplo, uma resposta que o pai do estruturalismo moderno deu a uma pergunta que lhe fora formulada por Ricœur. Ao argumentar que o fenômeno do simbolismo só se encontra numa estrutura, numa economia de pensamento, e portanto não deve ser buscado na natureza ou na biologia, Lévi-Strauss concluiu: *nunca se poderá fazer uma hermenêutica sem estruturalismo*.⁹⁹ Ao dizê-lo, ele não estava se referindo aos modelos hermenêuticos românticos de um século antes, mas precisamente àquilo que Ricœur sempre defendeu, ou seja, à interdependência entre as dimensões mais objetivas da realidade interpretada e as mais subjetivas da interpretação; assim como à necessidade de recorrer a elas para empreender qualquer movimento de entendimento pleno. Mais precisamente, Lévi-Strauss atacava os argumentos segundo os quais seu estruturalismo naturalizava o homem e o pensamento, para deles deduzir leis inumanas gerais. No entanto, ele não o fazia por discordar dessa “naturalização”, ou por não desejar realizá-la (o que o tornaria um romântico), mas precisamente porque via em seus críticos essa dicotomização radical entre natureza e cultura, ou entre o que é objetivo no mundo empírico e o que é subjetivo na sua apreensão. Estas palavras demonstram-no exemplarmente:

(...) a natureza é de tal modo organizada que é mais vantajoso, para o pensamento e a ação, proceder como se uma equivalência, que satisfaz o sentimento estético, correspondesse também a uma realidade objetiva. Sem que nos caiba aqui procurar por que, é provável que espécies

99 "Reponses a quelques questions", *Esprit*, nov. 1963.

dotadas de algum caráter digno de nota dêem ao observador o que se poderia chamar "direito de seguir": o de postular que esses caracteres visíveis são o signo de propriedades igualmente singulares, mas ocultas. Admitir que a própria relação entre ambos seja sensível (...) vale, a título provisório, mais que a indiferença a qualquer conexão.¹⁰⁰

Como se pode ver, a oposição radical entre o dado objetivo empírico (as espécies naturais) e nossa interpretação (a atribuição de significação e elas, correspondendo a características previamente presentes) não está em seu discurso. Seu argumento, aqui, parece ser exatamente o contrário; sugerindo que *a natureza, ela mesma, participe da interpretação que damos à nossa experiência do mundo empírico*, na medida em que, por sua organização própria, *ela organiza nosso modo de organizar – ou seja, nosso modo de pensar, de interpretar*. Para Lévi-Strauss, a natureza e a cultura sempre constituíram ordens paralelas e mutuamente remetentes da vida humana, só sendo possível entender o surgimento do fato cultural para a humanidade se considerar-se que a cultura parte da natureza que reinventa, e na qual todos nós estamos imersos.

Não se trata, pois, de interpretação apressada das obras desses dois autores a sugestão de que ambos, em pólos metodologicamente distintos, e epistemologicamente autônomos, representem uma complementaridade notável. Em Lévi-Strauss e em Ricœur, seja na defesa de métodos objetivos de análise da estrutura inconsciente do pensamento, seja na proposição de que reside na subjetividade dos conteúdos manifestos do pensamento o sentido que a estrutura adquire, podemos encontrar a necessidade do “círculo hermenêutico” que Ricœur teve o mérito de repor sobre a mesa de debates. O que interessa notar aqui é que, se as palavras do grande hermeneuta estão corretas, e o movimento pleno de interpretação só se

100 *O pensamento selvagem*. São Paulo: CEN e EDUSP, 1970, pp. 36,7. Itálicos meus.

dá mediante a interação entre explicação e compreensão, então não parecerá descabido afirmar que ambos os autores não apenas realizam suas próprias hermenêuticas (cada um procedendo às duas etapas dialéticas da interação, embora privilegiando uma delas), como igualmente o fazem conjuntamente, na totalidade epistemológica que seus pensamentos constituem. Ainda que de modo não muito explícito, Lévi-Strauss refaz pela segunda vez, em seu trabalho de dedução de traços estruturais, o mesmo movimento que o havia levado a eles, mas em sentido oposto: como bem diagnostica Ricœur, o movimento do sentido à referência é necessário ao seu contrário (da referência ao sentido), epistemicamente fundante para o método estrutural.

É o hermeneuta que o atesta, ao demonstrar que a análise estruturalista dos mitos implica a leitura e a compreensão de seu sentido. Lévi-Strauss não renuncia, pois, ao significado, mas o integra ao significante. Seguindo o pensamento de Ricœur, na análise do mito de Édipo, Lévi-Strauss reparte em feixes de relações, doravante paradigmáticas, os elementos significativos representativos dos conflitos existenciais que o mito tenta resolver. Como ele afirma: *Sem tais conflitos existenciais, não haveria contradições a vencer, não existiria nenhuma função do mito como tentativa para resolver as contradições.*¹⁰¹

Ricœur segue em seu argumento:

(...) as estruturas são igualmente tentativas para se medir com as perplexidades da existência e os conflitos profundamente envolvidos na vida humana. Nesse sentido, as estruturas, elas também, têm uma dimensão referencial. Elas apontam na direção das aporias da existência social, as mesmas aporias em torno das quais o pensamento mítico gravita.¹⁰²

101 RICËUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Ed. 70, p. 98.

102“Le modèle du texte, l'action sensée considérée comme un texte”. *Du texte à l'action*:

De fato, se considerarmos o que Lévi-Strauss afirma num pequeno, mas importante texto de 1960, veremos que ele propunha algo muito semelhante ao defendido pelo fenomenólogo. Esta frase em tudo lembra as palavras de Ricœur, embora em outros termos: "A prova da análise está na síntese".¹⁰³ Segue o estruturalista, então; demonstrando que seu estruturalismo não é um formalismo, pois empreende algo que o hermenêuta identificaria como aquele duplo movimento já descrito:

Para (o formalismo,) os dois domínios devem ser absolutamente separados, pois somente a forma é inteligível, e o conteúdo não é senão um resíduo desprovido de valor significativo. Para o estruturalismo, esta oposição não existe: não há, de um lado, o abstrato e, de outro, o concreto. Forma e conteúdo são de mesma natureza, sujeitos à mesma análise. O conteúdo tira a sua realidade da estrutura, e o que se chama forma é a estruturação das estruturas locais que constituem um conteúdo.¹⁰⁴

É a razão pela qual um estruturalista bem poderia assumir os dois movimentos já mencionados, pois que as tais "estruturas locais que constituem um conteúdo" são a matéria mais elementar da estrutura inconsciente, esta formal. Assim, se, para Ricœur, o círculo hermenêutico se dá no movimento do sentido à referência, e na volta desta àquele, encontramos em Lévi-Strauss a declaração de que "o conteúdo tira a sua realidade da estrutura", ou seja, de que a subjetividade (do conteúdo manifesto atribuído) se encontra presente na objetividade (da estrutura inconsciente que atribui), fazendo parte dela. Assim, a explicação que se apresenta na obra lévi-straussiana, mesmo que por meio de procedimentos formalizáveis, guarda em si a razão daquilo que suscita um ato de compreensão (ou é suscitado por ele). Ricœur descreve essa dialética,

essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1986, p. 210.

103 *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 140.

104 *Antropologia Estrutural II*, pp. 137, 8.

primeiro, como um movimento da compreensão para a explicação e, em seguida, como um movimento da explicação para a compreensão. Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos. No princípio a compreensão é uma conjectura. No fim, satisfaz o conceito de *apropriação* (...), uma espécie de distanciamento associado à plena objetivação do texto. *A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estágios da compreensão.*¹⁰⁵

É por isso que, (...) *mesmo na apresentação formalizada dos mitos, feita por Lévi-Strauss, as unidades que ele chama mitemas expressam-se ainda como frases que têm sentido e referência.*¹⁰⁶ Enfim, é a melhor demonstração de que sintaxe e semântica não podem, afinal, serem separadas completamente, e de que a estrutura e seus conteúdos manifestos constituem uma totalidade só divisível metodologicamente.

As estruturas, que são realmente descobertas pela explicação, ganham igualmente uma dimensão compreendida, além da naturalmente explicada, já que elas portam referências. Como conclui Ricœur:

(...) A compreensão é inteiramente mediada por um conjunto de procedimentos explicativos que ela precede e acompanha. A contrapartida dessa apropriação pessoal (...) é a significação dinâmica descoberta pela explicação, que nós identificamos mais acima como a referência do texto, a saber, *seu poder de abrir um mundo* (...) nós não somos autorizados a excluir o ato final do engajamento pessoal do conjunto total de procedimentos objetivos e explicativos que constituem a mediação.¹⁰⁷

Assim, é graças ao engajamento, ao envolvimento, que *devolvemos ao texto um referente* – ao sentido manifesto, retorna uma estrutura. Nesse

105 RICËUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Lisboa, Ed. 70, p. 86. Itálicos meus.

106 Idem, p. 97.

107 “Le modèle du texte, l’action sensée considérée comme un texte”. *Du texte à l’action: essais d’herméneutique*. Paris: Seuil, 1986, p. 210. Itálicos meus.

sentido, a interpretação pôde então se completar, e aquilo que havia sido explicado se tornou compreendido. É desse modo que, mesmo em Lévi-Strauss, o círculo se completou, dando origem a uma interpretação que partiu da empiria, encontrou suas estruturas profundas e a elas associou uma carga de sentido suficientemente forte para torná-las reais, sensíveis, para nós. E o fez porque esse sentido, também ele, se encontrava, embora oculto, presente no mundo que nos envolve. Enfim, não habitamos um mundo repartido.

Ricœur ou Lévi-Strauss.

Persuasão ideológica, eficácia simbólica e algo além.

O caso das distinções entre objetividade e subjetividade (e seus múltiplos desdobramentos e classificações) serviu para mostrar um insuspeito conjunto de aproximações entre Lévi-Strauss e Ricœur. As discussões comportam argumentos que vão muito além do que expus aqui, porém, para ser mais justo com nossos autores, uma breve discussão sobre o conceito de ideologia, que apareceu no final da primeira parte do texto, poderá nos fazer entender igualmente algumas diferenças significativas entre eles. Veremos porque um privilegia o estudo de um certo tipo de mito, enquanto o outro tenta se afastar desse modelo para entender o fenômeno ideológico.¹⁰⁸

108 RICŒUR aponta as razões pelas quais Lévi-Strauss analisa particularmente o mito totêmico, ao passo que a hermenêutica prefere interpretar os mitos querigmáticos. A oposição estrutura-história, acompanhada de outras, tais como sintaxe-semântica, estático-dinâmico, etc., pode dar uma idéia das conclusões a que o autor chega, sempre defendendo o ponto de vista segundo o qual os dois modelos de mito representam uma complementaridade epistemológica. Cf, RICŒUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978; especialmente a Parte I, “Hermenêutica e estruturalismo”. De minha parte, já analisei essa distinção ricœuriana, e sua importância para a compreensão da antropologia de Lévi-Strauss, em meu livro *Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias*

Ao tematizar a função de representação que a ideologia assume entre nós, diz Ricœur:

A ideologia é função da distância que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de repetir. Seu papel não é somente o de difundir a convicção para além do círculo dos pais fundadores, para convertê-la num credo de todo o grupo, mas também o de perpetuar sua energia inicial para além do período de efervescência. *Advém daí, segundo ele*, “o segundo traço da ideologia, nesse primeiro nível: seu dinamismo.”¹⁰⁹

Ora, o caráter inconsciente do modelo estruturalista do mito, oposto ao caráter preponderantemente consciente desse modelo de ideologia, serve para demonstrar uma distinção importante. Se tomarmos o modelo althusseriano da ideologia, por exemplo, poderemos ver com clareza o quanto ele se aproxima do modelo lévi-straussiano do mito, inclusive pelo seu perfil inconsciente.¹¹⁰ Assim, creio que o que mais fortemente distinguirá mito de ideologia, numa perspectiva estruturalista, é a permanência, a perenidade da narrativa mítica, por um lado, contraposta ao dinamismo, à instabilidade do discurso ideológico. As razões dessa distinção podem ser muitas, mas penso que a principal se deve ao fato de que a ideologia, tal como entendida por Marx, ele mesmo, responde a interesses conscientes;

de Lévi-Strauss e Geertz. Campinas: Editora da Unicamp, 1992. Se aqui desenvolvo a comparação do mito totêmico não mais com o querigmático, mas agora com o modelo de ideologia presente nas considerações de RICËUR, é porque julgo que este argumento pode se juntar ao de meu livro, enriquecendo-o, em vez de apenas repeti-lo.

109 *Ambas as passagens*; RICËUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, p. 68.

110 "Na verdade, a ideologia tem bem pouco a ver com a consciência (...) Ela é profundamente inconsciente, mesmo quando se apresenta sob uma forma refletida. A ideologia é bem um sistema de representações, mas essas representações não têm, na maior parte do tempo, nada a ver com a consciência: elas são imagens, às vezes conceitos, mas é sobretudo como estruturas que elas se impõem (...) Elas são objetos culturais submetidos, percebidos e aceitos, e agem sobre os homens através de um processo que lhes escapa". ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1968, pp. 239, 240.

de classe, principalmente; ao passo que o mito lévi-straussiano relata um conjunto de disposições que não podem mudar, seja porque narra a origem longínqua e inatingível das coisas (e, assim, não pode haver convicção de pais fundadores, porque a rigor não os há...), seja porque nos põe diante de fatos ancestrais e valores imutáveis que são e devem ser igualmente concernentes às vidas de todos. O que a ideologia nos diz depende diretamente de quem somos, como seus intérpretes, e dos interesses a que atende; dependendo, portanto, também de quem a formulou. Para o mito, no entanto, nada disso se apresenta. O que ele nos diz independe completamente de quem somos (porque ele se dirige a todos), de como ou por que ouvimos sua história (porque seu sentido nos une numa espécie em vez de nos separar em classes de indivíduos diferentes), de quem é seu autor (porque, a rigor, não tem autores, sendo obra coletiva de uma cultura). Por isso, respeitados os modelos aqui analisados, pode-se dizer, simplificando a coisa, que o mito nos diz quem somos e porque assim somos (e isso não pode mudar, ou seríamos *outros*); ao passo que a ideologia nos diz quem queremos ser (coisa que muda de indivíduo a indivíduo, de classe a classe, de tempos em tempos, etc.).

As distinções vão além. Ao abordar o que caracteriza a ideologia como processo de conhecimento, Ricœur afirma que:

o nível epistemológico da ideologia é o da opinião, da *doxa* dos gregos. Ou, se preferirmos a terminologia freudiana, é o *momento da racionalização*. É por isso que ela se exprime preferencialmente por meio de máximas, de *slogans*, de fórmulas lapidares. Também é por isso que nada é mais próximo da fórmula retórica – arte do provável e do persuasivo – que a ideologia. Essa aproximação sugere que a coesão social não pode ser assegurada a não ser que seja ultrapassado o *optimum* dóxico que corresponde ao nível cultural médio do grupo em questão. (...) Esse esquematismo, essa idealização, essa retórica, são o preço a ser pago pela eficácia social das idéias.¹¹¹

111 RICŒUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, pp. 69-70. Itálicos meus.

O princípio estruturalista, no entanto, difere amplamente disso. Ele permite a Lévi-Strauss afirmar que "os mitos se pensam através dos homens, e a despeito deles", assumindo que a *língua* fornece à *fala* não apenas os parâmetros virtuais de significação, mas igualmente a *possibilidade mesma de significação*. Se não há língua sem fala – poder-se-ia argumentar – porque sem ela a língua *não existe*, realmente; também não pode haver fala sem língua porque, neste caso, a fala não teria o que expressar, faltando-lhe não apenas o repertório de significados, mas igualmente a lógica de sua articulação. Desse modo, "o mito se pensa através dos homens" porque na constituição do *signo* é o *significado* que define e dá o sentido ao *significante*, diferenciando-o de qualquer outro signo. Assim, ainda que com um mesmo significante, um outro significado constitui um outro signo. Exemplos são desnecessários. O significante é a realidade desse processo de significação, sua materialidade; mas o significado é sua razão, a idéia expressa. Tal como o mito, o significado se faz por meio do significante que a ele dá materialidade. Por isso mesmo, a proposição ricœuriana (de que nada se encontra mais próximo da retórica, do *slogan* e das máximas do que a ideologia) pode ser entendida como uma declaração de que o estofado desta última é o das significações, dos signos prontos, da semântica, e não da forma, dos significantes e da sintaxe.

Há, no entanto, um outro aspecto que me parece ainda mais interessante notar. Como pudemos ver, Ricœur afirma que “esse esquematismo, essa idealização, essa retórica (próprios da ideologia), são o preço a ser pago pela eficácia social das idéias”. Retenhamos essa informação, pois uma passagem de Lévi-Strauss, absolutamente pertinente ao caso, põe uma série de questões (por demais complexas para abordar neste espaço tão exíguo), mas uma em especial deve ser tratada aqui. Diz ele:

Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta se tenha limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma sequência de acontecimentos

passados, cujas consequências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários. Mas para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: sequência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual.¹¹²

Como podemos notar, ambos os autores abordam aqui um dos temas mais importantes para o estabelecimento das distinções entre esses modelos de mito e de ideologia; a saber, o que põe em questão seu rendimento intelectual, ou mesmo afetivo, e que faz deles elementos aos quais o pensamento social pode aderir. Nas palavras dos dois autores, está em questão o tema da eficácia da ideologia ou do mito, e ambos têm explicações diferentes, apontando procedimentos epistemológicos distintos. Ao modelo desenvolvido por Ricœur, poderíamos, em princípio, associar a eficácia advinda da persuasão e das distorções de consciência que a ideologia proporciona àqueles que a ela aderem, constituindo-se, pois, essa eficácia, num recurso de ordem refletida, ponderada, mesmo que ancorada em operações inconscientes que, a rigor, escapam até mesmo ao domínio de quem se vê beneficiado pela ideologia.¹¹³ Não é esse, no entanto, o caso da eficácia simbólica do mito, tal como Lévi-Strauss o entende.

Ao analisar o caso de um parto complicado conduzido por um xamã, numa sociedade indígena, ele reafirma que a cura mágica ali em curso de-

112 LÉVI-STRAUSS, Claude. "A Estrutura dos Mitos". In: *Antropologia estrutural*, p. 241.

113 Diz Ricœur, comentando o conceito marxista de ideologia: "O fato decisivo é que a ideologia é definida ao mesmo tempo por seu conteúdo. Se há inversão é porque certa produção dos homens é inversão. Esta função para Marx, que neste particular segue Feuerbach, é a religião, que não é um exemplo de ideologia, mas a ideologia por excelência. (...) O que Marx tenta pensar, a partir desse modelo, é um processo geral pelo qual a atividade real, o processo da vida real, deixa de constituir a base, para ser substituído por aquilo que os homens dizem, se imaginam, se representam." RICŒUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, p. 73.

veu sua razão ao fato de “tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos”. Isso, por si só, seria suficiente para discutir uma série de elementos epistemológicos que opõem esse tipo de pensamento, dito mítico, àquele ideológico, tal como admitido no modelo ricœuriano. No entanto, se seguisse essa linha de argumentação, eu deixaria de fora o que me parece mais importante nessa discussão, pois a distinção mais aguda, mais sutil – e mais controversa – diz respeito a outra coisa. Leiamos com atenção a seguinte passagem, longa, porém importante:

O que a doente não aceita são dores incoerentes e arbitrárias, que constituem um elemento estranho a seu sistema (de conhecimento), mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto em que todos os elementos se apóiam mutuamente. Mas a doente, tendo compreendido, não se resigna apenas: ele sara. E nada disso se produz em nossos doentes quando se lhes explica a causa de suas desordens, invocando secreções, micróbios ou vírus. Acusar-se-nos-á talvez de paradoxo, se respondermos que a razão disso é que micróbios existem, e monstros não. (...) A relação entre micróbio e doença é exterior ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito; ao passo que a relação entre monstro e doença é interior a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente: é uma relação de símbolo a coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos linguistas, de significante a significado. O xamã oferece à doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não formulados, de outro modo in-formuláveis. (...) (Essa passagem à expressão verbal) permite viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável.¹¹⁴

Há muito a extrair desta passagem, mas penso que duas considerações serão mais importantes. 1ª. Diferentemente da ideologia, o mito, tal como aqui aparece, não justifica e legitima uma situação socialmente injusta, nem faz aceitá-la como fato irrecorrível e natural; ao contrário

114 LÉVI-STRAUSS, Claude. "A eficácia simbólica". In: *Antropologia estrutural*, p. 228.

disso, propõe a permuta da desordem injusta, vivida pela paciente (ou pela sociedade) por algo que atende às suas exigências conscientes e inconscientes de sentido, conferindo ordem e racionalidade a algo que não os tinha. O mito, portanto, não age por nós, ou por apenas alguns de nós, mas por si e para si. *Sua integridade é a integridade do pensamento que o produzju. Agindo por si, ele age em nós.* 2ª. A relação causa-efeito, modelo de eficácia semântica presente no pensamento ocidental, e encontrada nas formas justificadoras da ideologia, vê-se substituída, no pensamento mítico, pela relação símbolo-coisa simbolizada, igualmente eficaz; disto decorrendo que o mito não quer justificar nem explicar, tal como a ideologia o faz, mas apenas significar e, por isso mesmo, equilibrar.¹¹⁵ Assim, se a ideologia nasce de um desequilíbrio que tem por missão prolongar e ocultar, invertendo nosso modo de interpretá-lo; o mito advém de uma interpretação originária de um mundo naturalmente em equilíbrio, e tenta mantê-lo indefinidamente assim, cuidando para que nossa interpretação desse mundo permaneça sempre a mesma, reproduzindo-o indefinidamente por um mesmo molde.

As duas considerações conduzem à mesma conclusão geral. Por um lado, os modelos adotados por Lévi-Strauss (de mito) e por Ricœur (de ideologia) constituem a prova de um paradoxo: fenômenos semelhan-

115 Assim como equilibra a economia do pensamento. Diz Lévi-Strauss: “Em presença de um universo que está ávido por compreender, mas do qual não chega a dominar os mecanismos, o pensamento normal reclama sempre seu sentido às coisas, que o recusam; ao contrário, o pensamento dito patológico extravasa de interpretações e de ressonâncias afetivas, com as quais está sempre pronto para sobrecarregar a realidade, que seria de outro modo deficitária. Para um, existe o não-verificável experimentalmente, isto é, um exigível, para o outro, experiências sem objeto, ou seja, um disponível. Tomando emprestado à linguagem dos linguistas, nós diremos que o pensamento normal sofre sempre de uma carência de significado, ao passo que o pensamento dito patológico (...) dispõe de uma plethora de significante”. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 209, 10.

tes do mesmo mundo real podem ser tão diversos entre si quanto possível, ainda que na aparência sejam exemplarmente semelhantes. De certa forma, o que se está a argumentar aqui é que uma leitura estruturalista da incrível diversidade dos fenômenos humanos e naturais, tão evidente aos olhos de quem passa a vida pela vizinhança quanto aos do que vive nos aeroportos, não pode deixar de apontar para a grande ilusão em que a apreciação ingênua da diferença – ou da semelhança – se constitui. A diferença, ou a semelhança, podem estar apenas no nível das aparências. Dá-se no caso das distinções entre mito e ideologia, que, sob formas à primeira vista semelhantes, mostram-se de fato bem distintas – ao menos, o suficiente para entendermos que enquanto esse modelo de mito desfaz tensões entre a sociedade e o indivíduo, ao lhe fornecer uma nova linguagem e uma nova racionalidade; a ideologia apenas oculta os conflitos de que nasce, mostrando-os naturais e justos. Num caso, temos uma narrativa mítica, anterior e posterior ao fenômeno social ao qual emprestará uma nova ordem, literalmente epistemológica; no outro, um discurso ideológico que vale apenas enquanto durarem os conflitos que ocultará, morrendo, contudo, tão logo quanto necessário à sua sucessão, e desconhecendo transformações epistêmicas significativas.

Por outro lado, as distinções entre esses modelos de mito e de ideologia parecem feitas para atender também – quem sabe, principalmente – às exigências epistemológicas dos pressupostos teóricos assumidos pelos autores. Isso põe um problema: a fenomenologia do conhecimento e do pensamento é realmente tão diversa quanto os argumentos mostram, ou é a necessidade da teoria que torna exemplarmente desiguais dois fenômenos muito similares? Essa questão leva o argumento ao limite. Quando Lévi-Strauss estabelece distinções entre dois modos antagônicos de interpretar e sentir a doença (o ocidental e o indígena), afirmando que “a

relação entre micróbio e doença é exterior ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito; ao passo que a relação entre monstro e doença é interior a esse mesmo espírito”, está considerando para tal o ponto de vista científico, não o do paciente. Poderíamos facilmente, por exemplo, imaginar um hermenauta percorrendo um caminho inverso, desconsiderando a interpretação da ciência e estabelecendo relações de plausibilidade, no mundo semântico do paciente, entre a *realidade* de monstros, por um lado, e a de vírus ou bactérias, por outro – tão igualmente assustadores e intangíveis, para um sujeito comum.

De fato, o que se mostra mais importante, do ponto de vista de quem pretende estudar a epistemologia presente no modo estruturalista de entender a realidade, e com ele comparar o modo hermenêutico, é o fato de que o conhecimento, ele mesmo, parece ser, em ambos os casos, exatamente aquilo que não podemos conhecer. A frase é mais artilosa do que parece. O que estou afirmando não é apenas que o ato de conhecer desconsidera as limitações impostas pelo trabalho ou pelas suas condições (o que sabemos sobre micróbios depende da capacidade do microscópio; o que sabemos sobre monstros, depende do que *não* sabemos sobre o resto, e o que sabemos sobre saber depende de saber que sabemos...), mas também que a capacidade humana de conhecer não é a única medida razoável para entender o que é, e como ocorre, o conhecimento. Isso não significa apenas que conhecemos aquilo que de fato queremos e julgamos correto conhecer – o que, de certa forma, corrobora o argumento hermenêutico do interesse da ideologia –, mas também que conhecemos apenas o que se deixa conhecer (o que certamente concorda com a teoria estrutural do sujeito-objeto humano).

Todo esse argumento parece um pouco mais metafísico do que se deveria desejar – em si mesmo, isso dá uma idéia das dificuldades de abor-

dar esse tipo de questão com um léxico e uma linguagem científicos adequados –, mas quem às vezes passeia pela filosofia do conhecimento e pela epistemologia costuma provar dessas limitações. E talvez, de fato, essa seja a melhor demonstração de que conhecemos apenas o que se deixa conhecer... Se você concorda com isso, nosso Humanismo será realmente outro.



METÁFORA E FUNÇÃO COGNITIVA DA POESIA: UM DIÁLOGO COM PAUL RICËUR

Juliana Pasquarelli Perez¹¹⁶

Defunta e amputada, errática e fútil

Paul Ricœur inicia seu livro sobre a metáfora de modo quase provocativo: afirma que o “paradoxo histórico do problema da metáfora” é tal estudo ter feito parte de uma disciplina, a retórica, não só “defunta”, mas também “amputada”. À imagem – em si mesma uma metáfora – segue-se uma nova provocação. Ricœur diz que uma das causas da morte da retórica foi ter sido separada da teoria da argumentação e reduzida a uma teoria da elocução ou a uma teoria dos tropos. Diz Ricœur: [...] *ao reduzir-se assim a uma de suas partes, a retórica perdeu simultaneamente o nexus que a ligava à filosofia através da dialética, perdida esta ligação, a retórica tornou-se uma disciplina errática e fútil*¹¹⁷.

A observação de Ricœur refere-se a uma questão específica, mas poderia ser estendida a muitos dos nossos estudos de literatura: por haver uma profunda cisão entre a literatura e outras áreas de conhecimento, parece estarmos sempre a falar de uma matéria “defunta e amputada”,

116 Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo. Professora de Língua e Literatura Alemã na Universidade de São Paulo (USP).

117 RICËUR, Paul. *A metáfora viva*. Porto: Rés, 1983, p. 14.

bem como de uma disciplina “errática e fútil”. Paradoxalmente, talvez seja possível recuperar uma dimensão mais ampla de nossos estudos se nos concentrarmos em apenas um de seus aspectos: o do conhecimento ou da *função cognitiva* da poesia.

A questão não é simples. Ela exige tanto um estudo aprofundado do próprio conceito de poesia, dos diversos gêneros de poesia e das funções que eles assumem ao longo da história, como uma explicitação do conceito de conhecimento, no sentido de *Erkenntnis*. A questão tampouco é nova: já aparece nos textos de Platão que, preocupado com a dimensão ética da poesia, julgava que esta não apresentaria conhecimentos úteis para uma reta conduta dos cidadãos;¹¹⁸ aparece também, de forma inegável, nos textos de Aristóteles – em especial na *Poética* e na *Retórica* – que recuperam o caráter cognitivo dos textos literários ao dizer, por exemplo, que a origem da *mimesis* é o gosto de *aprender*.¹¹⁹

Redescobrir a dimensão cognitiva da poesia – e, portanto, pensar novamente suas relações com o real – talvez seja uma das tarefas mais

118 Cf. VILLELA-PETTI, Maria da Penha. “Platão e a poesia na República”. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 107, jun. 2003, p. 51-71; cf. Gazzola, R. Platão e a cidade justa: poetas ilusionistas e potências da alma“. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 116, dez. 2007, p. 399-415.

119 Cf. “Parece, de modo geral, darem origem à poesia duas causas, ambas naturais. Imitar é natural ao homem desde a infância – e nisso difere dos outros animais, em ser o mais capaz de imitar e de adquirir os primeiros conhecimentos por meio da imitação – e todos têm prazer em imitar. [...] Outra razão é que aprender é sumamente agradável não só aos filósofos mas igualmente aos demais homens, com a diferença de que a estes em parte pequenina. Se a vista das imagens proporciona prazer é porque acontece a quem as contempla aprender e identificar cada original” (Cf. *Poética*, 1448b) Curiosamente, nas traduções consultadas, há diferenças na tradução do termo *mimesis*, mas não se encontram divergências quanto à tradução do verbo “aprender”. Cf. as traduções do inglês (Perseus: (<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0056;query=section%3D%234;layout=;loc=1448b>); do alemão: http://www.digbib.org/Aristoteles_384vChr/De_Poetik_Ecce_Opera_-_deutsche_Ubersetzung_aus_dem_Griechischen_von_Manfred_Fuhrmann,_herausgegeben_als_Reclam-Heft_Nr._7828; do italiano: <http://www.filosofico.net/poeticaristotele.htm>; do francês: Tradução francesa de Ch. Emile Ruelle (1922) edição bilíngue (<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/poetique.htm>)

importantes dos atuais estudos ligados ao paradigma da hermenêutica, pois me parece que não tanto os textos primários, mas os estudos de literatura têm passado do extremo da idéia de autonomia estética, que liga os textos somente ao gênio que os produz, à busca exasperada de todas as suas relações e ao conseqüente desaparecimento do sujeito. Ressaltar a função cognitiva da poesia não implica um retorno ingênuo à categoria de “autor”, tampouco a atribuição de um sentido “fechado” aos textos ou a relação com uma realidade “objetiva” e já conhecida. Trata-se de buscar um equilíbrio entre as tensões presentes em um texto – entre a pessoa que escreve e o mundo sobre o qual escreve, entre ambos e o meio utilizado para tal, bem como entre o texto e a pessoa que lê.

Dadas a complexidade e a extensão do tema, o presente ensaio pretende dialogar com o texto *A metáfora viva*, de Paul Ricœur, a fim de destacar aspectos de sua reflexão que contribuem para uma fundamentação teórica da função cognitiva da poesia.

Da palavra à frase, da frase ao discurso

Os estudos de Ricœur que se referem à literatura foram escritos dos anos 70 (*O conflito das interpretações: ensaios sobre hermenêutica* foi publicado em 1969; *A metáfora viva* foi escrito em 1971, mas publicado em 1975) – até meados dos anos 80 (Ricœur encerra *Tempo e narrativa* em 1985) e estão marcados pela discussão do que, na época, se considerava a unidade fundamental de sentido: passou-se da palavra à frase, da frase ao enunciado ou ao discurso, deste ao texto ou à idéia de “obra”, nos termos de Ricœur. Certamente tais questões não revelam hoje o mesmo peso que possuíam quando Ricœur elaborou suas reflexões. Ele mesmo afirma que seus livros desejavam responder a questões específicas, que se apresentavam com

contornos precisos¹²⁰. Entretanto, muitas de suas observações podem contribuir para estudos de literatura que não desejam isolar seu objeto, até acreditá-lo realmente apartado dos demais, nem desejam vê-lo dissolvido em suas variadas relações.

Ao comentar o próprio percurso filosófico, Ricœur diz que seus trabalhos dedicados à função narrativa possuíam três preocupações principais:

*preservar a amplitude, a diversidade e a irredutibilidade dos usos de linguagem, associar as formas e as modalidades dispersas do jogo de narrar, e pôr à prova a capacidade de seleção e de organização da própria linguagem, quando esta se estrutura em unidades de discurso mais longas que a frase a que podemos chamar de texto*¹²¹.

Ao abordar o discurso literário, ele acrescenta que um dos traços da “intriga” é sua inteligibilidade. A *intriga*, o *mutbos*, seria a

*unidade inteligível que conjuga circunstâncias, finalidades, meios, iniciativas, sequências não desejadas. [...] é o ato de tomar em conjunto – de conjugar – estes ingredientes da ação humana que, na experiência cotidiana, permanecem heterogêneos e discordantes. Resulta deste caráter inteligível da intriga que a competência em seguir a história constitui uma forma muito elaborada de compreensão*¹²².

Em um passo ulterior de reflexão, que envolve a dialética entre compreender e explicar, Ricœur afirmará que, no campo da teoria do texto (bem como os campos da ação e da história),

120 RICŒUR, Paul. “Autocomprensión e historia”. In: *Los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Org. Tomás C. Martínez; Remedios A. Crespo. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 28.

121 RICŒUR, Paul. “Da interpretação”. *Do texto à ação*. Ensaios de hermenêutica II. Trad. M. J. Sarabando, A. Cartaxo. Lisboa: Rés, 1985, p. 23-25.

122 Idem, p. 26.

el momento de la comprensión está caracterizado por una aprehensión intuitiva y global de lo que está en cuestión en este campo, por una anticipación de sentido que roza con la adivinación, por un compromiso del sujeto que conoce el momento de la explicación, y en contrapartida está marcado por el predominio del análisis, la subordinación del caso particular a reglas, leyes o estructuras, por el distanciamiento del objeto de estudio con relación a un sujeto no implicado.¹²³

A “irreducibilidade dos usos da linguagem”, primeira questão levantada por Ricœur, interessa, aqui, por reservar à poesia um espaço – nem melhor nem maior que outros, mas singular – no conjunto de discursos que fazem parte da vida de uma “comunidade de comunicação”, conforme o termo utilizado por Karl Otto-Apel¹²⁴. A capacidade de “organização e seleção”, ou a capacidade de organizar a intriga, o *mutbos*, também é considerada aqui como uma “leitura” do real, uma forma similar de compreensão “apreensão intuitiva e global” da realidade. Embora Ricœur se concentre na interpretação de uma obra e, portanto, na figura do receptor de um texto literário, a relação que ele estabelece entre narração e metáfora permitiria dizer que o ato de criação é um ato de leitura do real. Pois a relação entre a narração e a metáfora deve-se à possibilidade de inovação semântica: para ele, tanto a metáfora quanto o relato estariam ligadas à *innovación de los modos de expresión hablada en grandes unidades de discurso. En los dos casos, la innovación, la producción de un sentido nuevo está ligada a operaciones de síntesis que crean nuevos seres de discurso*¹²⁵. Em suas palavras, o relato surge

123 RICËUR, Paul. “Autocomprensión e historia”. In: *Los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Org. Tomás C. Martínez; Remedios A. Crespo. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 35.

124 Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II*. O a priori da comunidade de comunicação. Trad. P. Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

125 RICËUR, Paul. “Autocomprensión e historia”. In: *Los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Org. Tomás C. Martínez; Remedios A. Crespo. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 38.

de uma “síntese do heterogêneo”, por selecionar dados para um enredo unificado, por combinar intenções, causas e acidentes e lhes atribuir uma configuração temporal¹²⁶.

Embora Ricœur não pretenda deduzir daí uma teoria geral da criatividade, tampouco fira as diferenças existentes entre escritos em prosa e em verso, seus textos alimentam uma questão que ainda deve ser objeto de muitos estudos: seria possível dizer que a origem de todo ato criativo é uma experiência de conhecimento – não exato, não mensurável, mas ainda assim, efetivo? E ainda: seria possível dizer que o ato da leitura oferece uma mesma possibilidade de conhecimento? Mas, afinal, o que se conheceria?¹²⁷

Não se pretende responder, aqui, a estas questões, mas apontar pistas encontradas nos textos de Ricœur para enfrentar o problema.

Dupla referência?

A metáfora viva analisa a discussão sobre a metáfora em diversos níveis: no nível da palavra, a metáfora seria uma “denominação desviante”,

126 Idem, p. 38.

127 Em outro artigo, Ricœur complementarará este questionamento acrescentando a questão da imaginação e do sentimento: “Este artigo vai focalizar um problema específico, o campo, de certa forma ilimitado, da teoria da metáfora. Embora esse problema possa parecer meramente psicológico, no sentido em que ele inclui termos tais como “imagem” e “sentimento”, eu prefiro caracterizá-lo como um problema resultante da delimitação entre uma teoria semântica da metáfora e uma teoria *psicológica* da imaginação e do sentimento. Por teoria semântica quero me referir a uma análise da capacidade da metáfora de fornecer informação intraduzível e, ao mesmo tempo, a pretensão da metáfora propor um verdadeiro *insight* da realidade. A questão a que vou me referir está em verificar se tal indagação pode estar completa, sem incluir como componente necessário um momento psicológico do tipo habitualmente descrito como “imagem” ou “sentimento”. RICŒUR, Paul. “O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento”. In: *Da metáfora*. Org. Sheldon Sacks. São Paulo: Pontes/EDUC, 1992, p. 145.

uma figura de discurso baseada na idéia da semelhança; no nível da frase, a metáfora seria uma “predicação impertinente”; no nível do discurso, a metáfora deveria ser compreendida como um enunciado. Ricœur organiza seus argumentos a favor da última concepção, e imagina que a metáfora seja criada a partir da tensão entre identidade e diferença, entre o que “não é” realmente, mas “é” metaforicamente¹²⁸.

Não reconstruirei, aqui, todos os passos de seu debate com filósofos e linguistas, uma vez que é possível considerar como pacífico um dos questionamentos ricœurianos: atualmente, não parece mais necessário “defender” a metáfora como um fato de discurso, nem indicar novamente o limite das análises estruturalistas.¹²⁹ O pêndulo da discussão oscila para a questão do relacionamento deste discurso específico com o que chamamos de “realidade”, mas de forma diversa: se, na época em que Ricœur elaborou seu estudo, era necessário defender o “real” de uma objetivação totalizante – ou seja, de sua redução ao empírico –, redescobrimo a dimensão discursiva dos enunciados metafóricos e, portanto, a dimensão de uma referência de “segundo nível”, agora parece necessário “salvar” o real de sua redução à construção linguística – ou seja, de sua total subjetivação. A necessidade de recuperação do caráter discursivo da metáfora – “alguém diz algo sobre alguma coisa” – tem hoje outra justificativa: “alguma coisa” não é mais o dado extralinguístico que não caberia à literatura descrever, mas parece ter perdido seu caráter *extralinguístico* e só existir *intralinguisticamente*.

É preciso lembrar que, a rigor, Ricœur não fala de função *cognitiva* da metáfora, mas se apóia no conceito de “inovação semântica”, que seria criada a partir de uma *tensão* entre duas forças presentes na linguagem,

128 Cf. RICËUR, Paul. *A metáfora viva*. Porto: Rés, 1983, p. 5-11; 380.

129 Afirma o próprio Ricœur: “El conflicto entre hermenéutica y estructuralismo está hoy quizá sobrepasado, al menos en los términos en que toma forma en los años setenta.” (1991, p. 35).

nem sempre perceptíveis na linguagem cotidiana, mas evidentes nos textos literários: uma, “centrípeta”, que se dirige à própria linguagem, e outra, centrífuga, que se dirige ao mundo.

Se trata de una lucha en el seno del lenguaje entre dos orientaciones divergentes [...]. De un lado, el lenguaje parece exilarse fuera del mundo, encerrarse en su actividad estructural y finalmente elogiarse a si mismo en una soledad gloriosa: el estatuto literario del lenguaje ilustra esta primera orientación. De otro lado, a la inversa de su tendencia centrífuga, el lenguaje literario parece capaz de aumentar el poder de descubrir y de transformar a realidad – y antes que nada la realidad humana – justamente en la medida en que se aleja de la función descriptiva del lenguaje ordinario en la conversación.¹³⁰

Assim também a metáfora – entendida com Ricœur como um acontecimento no nível discursivo, cujo efeito se percebe na palavra – criaria uma inovação semântica ao suspender a referência primeira e fazer emergir uma referência de “segundo grau”. Segundo Ricœur, a referência de segundo grau seria uma “redescrição do mundo” e poderia ser comparada aos “modelos” utilizados para conhecimento científico¹³¹.

Entretanto, Ricœur não soluciona a questão da *referência de segundo grau, denotação de segunda ordem* ou *referência duplicada*¹³² – e creio que aqui esteja um dos pontos de seu estudo que mereceria maior atenção. Ao final de *A metáfora viva*, ele falará de uma interessante “pertença primordial ao mundo¹³³” – o que poderia se aproximar do “a priori da comunidade de comunicação”, de Apel –, “pertença” que seria novamente revelada a partir dos enunciados metafóricos. É compreensível que o longo estudo

130 RICŒUR, Paul. “Autocomprensión e historia”. In: *Los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Org. Tomás C. Martínez; Remedios A. Crespo. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 39.

131 Idem, p. 39.

132 Cf. RICŒUR, Paul. *A metáfora viva*. Porto: Rés, 1983, p. 330; 461.

133 Idem, p. 463; 477-478.

de Ricœur se esquivar a dizer *a qué* o enunciado metafórico se refere – pois, sendo a metáfora um acontecimento de discurso, só seria possível apontar referências de modo específico e não generalizante. Em *Teoria da interpretação*, escrito em 1976, Ricœur volta a formular o problema:

... se a suspensão do discurso ordinário e da sua intenção didática assume um caráter urgente para o poeta é porque a redução dos valores referenciais do discurso comum é a condição negativa que permite novas configurações, exprimindo o sentido da realidade que se deve trazer à linguagem. Por meio das novas configurações trazem-se também à linguagem novos modos de estar-no-mundo, de aí viver e de nele projetar as nossas possibilidades mais íntimas. [...] O que liga o discurso poético é, pois, a necessidade de trazer à linguagem modos de ser que a visão ordinária obscurece ou até reprime.¹³⁴

A colocação do problema da referência em *dois* níveis, um de “primeiro grau” e outro de “segundo”, cria uma delimitação importante com respeito ao *uso* de um enunciado metafórico, mas também uma redução do problema em si. Pois não se trata, na verdade, de *dois* níveis de referência ao real, e sim de *modos de referência distintos, múltiplos e concomitantes*. De fato, além de abrigar inúmeras “metáforas mortas” ou “triviais” – as imagens que já não são percebidas como metáforas –, muitas vezes o uso cotidiano caracteriza-se pelo mesmo movimento de apreensão de semelhança entre campos semânticos distintos que, na visão de Ricœur, dão origem à “metáfora de invenção”. Seria preciso recordar, por isso, que os diferentes níveis de referência ao real, expostos por meio do enunciado metafórico ou de uma narrativa, não se excluem, mas convivem uns com os outros.

Uma segunda observação seria necessária: na maior parte dos poemas, uma metáfora dá origem a outras; a partir da primeira se desenvolvem muitas. Ao falar das relações entre metáfora e símbolo, no texto de 1976, Ricœur chega a admitir uma “rede de metáforas”:

134 RICËUR, Paul. *Teoria da interpretação*. O discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 72.

Com efeito, uma metáfora exige outra e cada uma permanece viva ao conservar o seu poder de evocar toda a rede. [...] A rede gera o que podemos chamar metáforas de raiz, metáforas que, por um lado, têm o poder de conjugar as metáforas parciais tiradas dos diversos campos da nossa experiência e, assim, de lhes garantir uma espécie de equilíbrio. Por outro lado, possuem a capacidade de engendrar uma diversidade conceptual, quero dizer, um número ilimitado de interpretações potenciais a um nível conceptual. As metáforas de raiz congregam e dispersam. Coadunam as imagens subordinadas e dispersam os conceitos a um nível superior. São metáforas dominantes, capazes de gerar e organizar uma rede que serve de junção entre o nível simbólico, com sua lenta evolução, e um nível metafórico mais volátil.¹³⁵

Embora esse não fosse seu tema principal – pois nesse texto Ricœur se ocupa do traço distintivo entre a metáfora e o símbolo –, aqui não se observa que a “rede de metáforas” pode ocorrer no interior de um mesmo texto poético, não somente como desenvolvimento de uma metáfora inicial, mas como uma sucessão de campos semânticos aproximados. Entretanto, em *A metáfora viva*, Ricœur relaciona a força heurística dos modelos científicos à função cognitiva de uma “rede metafórica”.¹³⁶ Assim, a percepção de semelhanças seria necessária não apenas no momento de criação de uma “metáfora de raiz”, a ser desenvolvida analiticamente ao longo de um poema, mas seria responsável tanto pela continuidade da criação poética, quanto pela possibilidade de leitura do poema. Por isso, se apenas raramente um poema se apóia em apenas *uma* metáfora ou em uma metáfora principal, ou dito de outra forma, se na maior parte das vezes um

135 RICŒUR, Paul. *Teoria da interpretação*. O discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 76.

136 Antes de mais, o correspondente exato do modelo, do lado poético, não é exatamente aquilo a que chamamos enunciado metafórico, ou seja, um discurso breve reduzido, as mais das vezes, a uma frase; o modelo consiste mais numa rede complexa de enunciados; o seu correspondente exato seria, portanto, a *metáfora continuada* – a fábula, a alegoria; o que Toulmin chama a “desdobralidade sistemática” do modelo tem o seu equivalente numa rede metafórica e não numa metáfora isolada.” (1983, p. 363)

poema se faz a partir de uma rede de metáforas, parece-me mais adequado considerar a existência não apenas de dois, mas de *diversos níveis de referência*.

Na verdade, com sua distinção entre os graus de referência, Ricœur aponta a um primeiro momento do enunciado metafórico: há de imediato uma “suspensão da denotação da primeira ordem do discurso” que libera uma “denotação de segunda ordem”, chamada assim apenas *no que tange à prioridade da referência da linguagem comum*¹³⁷. Mas é preciso ressaltar que este segundo nível de referência, que diz respeito a “estruturas profundas da realidade”, organiza-se em inúmeras outras camadas. É por este motivo que a idéia mais produtiva de seu estudo sobre a metáfora – para além da importante distinção de que a metáfora não acontece no nível da palavra, mas no nível da frase – talvez seja a idéia da *tensão*.

Tensão e conhecimento

O estudo de Ricœur sobre a metáfora está apoiado em um deslocamento de foco: a metáfora não é mais compreendida como “denominação desviante” (metáfora-palavra), mas como “predicação impertinente” (metáfora-enunciado): não se trata de substituir uma palavra por outra, mas de atribuir a um sujeito um predicado inesperado. Cabe lembrar que *o significado metafórico não consiste meramente em um choque semântico, mas em um novo significado predicativo que surge a partir do colapso do significado literal*¹³⁸.

Até aqui as reflexões de Ricœur possibilitam dizer que o texto literário – e mais especificamente, a poesia – possui um lugar específico no interior da linguagem, ou seja, que realiza uma função irredutível a

137 RICËUR, Paul. “O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento”. In: *Da metáfora*. Org. Sheldon Sacks. São Paulo: Pontes/EDUC, 1992, p. 154.

138 RICËUR, Paul. “O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento”. In: *Da metáfora*. Org. Sheldon Sacks. São Paulo: Pontes/EDUC, 1992, p. 148.

outras; que a metáfora acontece como evento discursivo criado por uma atribuição insólita que, por sua vez, torna possível outra forma de referencialidade¹³⁹. Mas tais afirmações só são aceitáveis a partir da idéia de *tensão*. Como resume Olivier Abel: *il y a moins substitution sémantique que tension entre des aires sémantiques hétérogènes, soudain rapprochées par l'attribution de prédicats ordinairement impossibles avec le sujet. [...] On peut ainsi parler d'une référence tensivo*¹⁴⁰ [...].

Aceita a idéia de que a metáfora é um *desvio de predicação*, ela poderia ser compreendida como uma *relação tensiva* que se dá não somente entre sujeito e predicado, mas entre um sujeito e ao menos dois predicados possíveis. Continuando o raciocínio de Ricœur, a estrutura do enunciado metafórico não parece ser dupla, mas, em sua menor forma, *trinária*: *um sujeito e ao menos dois predicados*, um próprio da linguagem comum, outro metafórico.

É o aspecto de tensão da metáfora que lhe concede sua força heurística. Diz Ricœur, ao estabelecer uma analogia entre a *mimêsis* e a metáfora:

A tensão própria à mimêsis é dupla: por um lado, a imitação é simultaneamente um quadro do humano e uma composição original, por outro lado, consiste numa restituição e num deslocamento para o cima. [...] Recolocada sobre o fundo da mimêsis, a metáfora perde todo e qualquer carácter gratuito. [...] Considerada formalmente, enquanto

139 Diz RICŒUR: “[...] a metáfora e, por excelência, a metáfora de invenção, é um fenómeno de discurso, é uma atribuição insólita. [...] Para que a própria seleção seja livre é necessário que ela resulte de uma combinação inédita criada pelo contexto e, conseqüentemente, distinta das combinações pré-formadas no código; dito de outro modo, é do lado das ligações sintagmáticas insólitas, das combinações novas e puramente contextuais, que se deve procurar o segredo da metáfora. [...] É de esperar que a função referencial da metáfora seja suportada por uma rede metafórica mais do que por um enunciado metafórico isolado.” (1983, p. 363).

140 ABEL, Olivier, Porée, J. Le vocabulaire de Paul Ricœur, Paris, Ellipses, 2007. In: Grands thèmes, Métaphore vive. Disponível em : <<http://www.fondsricœur.fr/index.php?m=37&lang=fr>>. Acesso em: 20 jun. 2009.

desvio, a metáfora é apenas uma diferença no sentido; referida à imitação das melhores ações, participa na dupla tensão que caracteriza esta: submissão à realidade e invenção fabulosa; restituição e sobrelevação. Esta dupla tensão constitui a função referencial da metáfora em poesia.¹⁴¹

Estabelecer a *tensão* como elemento constitutivo da metáfora traz como consequência afirmar que sua força heurística depende do nível de tensão existente: seria possível dizer que, na relação trinária sugerida, tanto maior será a possibilidade de conhecimento quanto mais “tensiva” for a relação entre eles. Em outras palavras, quanto maior for a *percepção simultânea* da distância e da semelhança.¹⁴² Nesse sentido, a função cognitiva da metáfora equivaleria à descoberta de relações possibilitada não tanto pela suspensão da referência de primeiro grau, mas pela suspensão de uma categorização já conhecida, como permite afirmar Ricœur:

Não se poderá dizer que a estratégia de linguagem posta em prática na metáfora consiste em obliterar as fronteiras lógicas estabelecidas com vista a fazer aparecer novas semelhanças que a classificação anterior impedia de serem apercebidas? Dito de outro modo, o poder da metáfora seria o de romper uma categorização anterior para estabelecer novas fronteiras lógicas sobre as ruínas das precedentes. Avançando ainda mais um degrau, não poderemos pôr a hipótese de que a dinâmi-

141 RICËUR, Paul. *A metáfora viva*. Porto: Rés, 1983, p. 68.

142 “Epífora, recordamo-lo, é o termo de Aristóteles: é a transposição, a transferência enquanto tal, ou seja, o processo unitivo, o tipo de assimilação que se produz entre ideais estranhas entre si, estranhas porque afastadas. Enquanto tal, esse processo unitivo emerge de uma apercepção – de um **insight** – que é a da ordem do **ver**. É essa apercepção que Aristóteles designava ao dizer: ‘Metaforizar corretamente é ver – contemplar, ter um olhar para – o semelhante’” (RICËUR, 1983, p. 291). RICËUR afirma mais adiante: “Ora, é a metáfora que revela e estrutura lógica do “semelhante”, porque, no enunciado metafórico, o “semelhante” é apercebido **apesar** da diferença, **apesar** da contradição. A semelhança é, então, a categoria lógica correspondente à operação predicativa na qual o ‘tornar próximo’ enfrenta a resistência do ‘estar afastado’. (id., p. 294) Em outro texto, RICËUR retorna ao tema: “O *insight* da semelhança está na percepção do conflito entre a incompatibilidade anterior e a nova incompatibilidade. O ‘distanciamento’ está preservado dentro da ‘proximidade’. Enxergar a *semelhança* é ver o mesmo apesar e, através da diferença.” (1992, p. 150).

ca de pensamento que abre caminho através das categorias já estabelecidas é a mesma que engendra toda e qualquer classificação?¹⁴³

Ricœur resume os diferentes níveis de tensão da seguinte forma: a) *tensão no enunciado: entre tenor e vehicle, entre focus e frame, entre tema principal e tema secundário*; b) *tensão entre duas interpretações: entre uma interpretação literal que a impertinência semântica desfaz e uma interpretação metafórica que faz sentido com o não-sentido*; c) *tensão na função relacional da cópula: entre a identidade e a diferença no jogo da semelhança*¹⁴⁴. Ricœur ainda pretenderá estender o conceito à referência:

*A nova aplicação diz respeito à própria referência e à pretensão do enunciado metafórico em atingir de certa forma a realidade. Para exprimir o mais radicalmente possível, é necessário introduzir a tensão no ser metaforicamente afirmado.*¹⁴⁵

Seria possível dizer que, na teoria ricœuriana, tal tensão está presente no próprio signo.¹⁴⁶ Nesse sentido, a metáfora apenas ampliaria uma

143 RICŒUR, Paul. *A metáfora viva*. Porto: Rés, 1983, p. 296.

144 Idem, p. 368-9.

145 Idem, p. 369.

146 “... o narrativo dera-me ocasião de tomar posição sobre um problema que não podemos resolver nem com as línguas artificiais nem com a linguagem vulgar: a dupla vertente do signo. Por um lado, o signo não é a coisa, está retirada em relação a ela e a engendra, por isso uma ordem nova que se ordena numa intertextualidade. Por outro lado, o signo designa alguma coisa, e é preciso estar extremamente atento a esta segunda função, que intervém como uma compensação a respeito da primeira, porque compensa o exílio do signo na sua ordem própria. Recordei a expressão admirável de Benveniste: a frase faz regressar a linguagem ao universo. *Fazer regressar ao universo*: o signo opera uma retirada em relação às coisas e a frase faz regressar a linguagem ao mundo. Disse já que fiz esta dupla função do signo num vocabulário particularmente apropriado ao narrativo, distinguindo a *configuração* – a capacidade que a linguagem tem de se configurar a si mesma no seu espaço próprio – e a *refiguração* – a capacidade que a obra tem de reestruturar o mundo do leitor ao desarrumar, contestar e remodelar suas expectativas. Qualifico a função de refiguração como *mimética*. É extremamente importante, porém, não se enganar sobre sua natureza: ela não consiste em reproduzir o real, mas em reestruturar o mundo do leitor [...]. [...] foi quando a pintura, no século XX, deixou de ser figurativa que pudemos, por fim, avaliar plenamente a *mimese*, que não tem por função ajudar-nos a reconhecer objetos, mas a descobrir dimensões da experi-

estrutura constitutiva da própria linguagem. Utilizando também uma metáfora, talvez seja possível dizer que a linguagem metafórica possui uma estrutura *fractal*: parece haver na linguagem uma estrutura mínima trinária que se multiplica em diferentes escalas, até atingir um alto grau de complexidade.

Admitindo, com Ricœur, que a metáfora é um *insight*, uma *captação instantânea das possibilidades combinatórias*¹⁴⁷, seria possível falar em *conhecimento* mediante a poesia quando houver *uma descoberta de relações, em diferentes níveis*. Nesse caso, o que chamamos de “conhecimento” seria diretamente proporcional à qualidade e quantidade das relações descobertas em um trecho singular do fractal da linguagem. A *função cognitiva da poesia* – ou especificamente, da metáfora – realiza-se, por parte do escritor, como criação de relações tensivas entre dados do real, e, por parte do leitor, tanto como descoberta das relações criadas quanto como atualização de tais relações. É na possibilidade de descobrir sempre novas relações, sem que uma nova descoberta distorça a anterior, que o estudo da literatura realiza sua função cognitiva, complementa outras formas de conhecimento¹⁴⁸ e talvez possa readquirir sua dignidade humana e acadêmica.

ência que não existiam antes da obra.” RICŒUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Conversas com François Azouni e Marc de Launay. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 235-236.

147 RICŒUR, Paul. “O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento”. In: *Da metáfora*. Org. Sheldon Sacks. São Paulo: Pontes/EDUC, 1992, p. 149.

148 Diz RICŒUR, mais uma vez: “... a imaginação e o sentimento não são extrínsecos ao surgimento do sentido metafórico e da referência dividida. Eles não são substitutos para certa carência de conteúdo informativo nas expressões metafóricas, mas completam sua intenção cognitiva global. 3. No entanto, o preço a pagar pelo último aspecto é uma teoria da imaginação e do sentimento que ainda está no início. A idéia central de meu argumento é a de que a noção de *imagem poética* e de *sentimento poético* precisa ser explicada de acordo com o componente cognitivo, entendido como uma tensão entre a congruência e a incongruência em nível de sentido, entre *epoché* e comprometimento em nível de referência. 4. Meu estudo sugere que há uma *analogia estrutural* entre os componentes cognitivos, imaginativos e emocionais do ato metafórico completo e que o processo metafórico delinea sua solidez e sua totalidade a partir dessa analogia estrutural e desse funcionamento complementar”. RICŒUR, Paul. “O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento”. In: *Da metáfora*. Org. Sheldon Sacks. São Paulo: Pontes/EDUC, 1992, p. 159-160.



SEMIÓTICA E SEMIOLOGIA: PROCESSOS HERMENÊUTICOS

Rita de Cássia Pacheco Limberti¹⁴⁹

As relações entre semiótica, semiologia e hermenêutica são absolutamente estreitas, sobretudo em se tratando de seu objeto: a significação. Percorrendo caminhos diversos e debruçando-se mais especificamente sobre um *corpus* ou outro, estas “ciências” se evocam mutuamente, numa relação que, se não consideradas complementares, as perfilam entre as teorias que se postam em percursos adjacentes. Se a trajetória desses percursos não permite um paralelismo, considerando a natureza e a gênese de cada uma das teorias, intersecções pontuais ocasionam profícuos debates, proporcionando a oportunidade de um redimensionamento crítico não só a respeito dos pontos instáveis e vulneráveis do aparato teórico, como também daqueles ancorados na tradição e na aparente estabilidade que os sucessivos processos de homologação, proporcionados pela aplicação e experiência, conferem.

Nossa proposta, neste trabalho, é realizar um estudo a respeito do posicionamento de Paul Ricœur em relação à teoria semiótica de Greimas, contido em alguns capítulos de sua obra *Lectures 2. La contrée des philosophes*.¹⁵⁰ Ressalte-se que nossa formação em semiótica greimasiana demar-

149 Doutora em Linguística pela Universidade de São Paulo. Professora da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

150 RICËUR, Paul. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris : Éditions Du Seuil, 1999.

cará o lugar de que falaremos, estabelecendo um diálogo com sujeitos de concepções bastante definidas, considerando que o tom crítico que Ricœur inevitavelmente assume para abordar a gramática narrativa de Greimas (e seus conceitos) o coloca, de antemão, na posição da hermenêutica. Salvo engano, o que Ricœur faz, ao levantar relevantes questionamentos, é aplicar, no aparato teórico metodológico da teoria semiótica greimasiana, uma abordagem hermenêutica, ou seja, ele estará perscrutando o percurso que Greimas fez para construir um percurso. Da mesma forma, procuraremos construir nossa análise a partir de nosso próprio aparato, com a intenção de desmistificar, para ele e para nós mesmos, alguns percursos postos em questão.

Considerando que possivelmente teremos mais leitores que conhecem a tradição dos estudos sobre a hermenêutica que a semiótica, permitir-nos-emos ir fazendo, ao longo das considerações, esclarecimentos a respeito da gramática narrativa de Greimas.

O foco inicial das considerações de Ricœur a respeito da gramática narrativa de Greimas¹⁵¹ incide sobre os quatro patamares de narrativização, quais sejam:

- primeiramente, o nível que o autor denomina *gramática fundamental*, que inaugura a noção de “*narrativização*”;

- em segundo lugar, a passagem da gramática fundamental à “*gramática narrativa*”, onde são introduzidas as considerações do “*fazer*”, do “*querer fazer*” e do “*poder fazer*”, sobre as quais se estabelece a noção de “*enunciado narrativo*”, a partir de um eixo sintagmático;

- em terceiro lugar, o “nível discursivo” (ou de superfície), em que se realizam investimentos semânticos a partir de um eixo paradigmático.

p.389-458.

151 GREIMAS, Algirdas Julien. « Éléments d'une grammaire narrative » in: *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris: Le Seuil, 1970.

A quarta consideração que Ricœur coloca já não se encontra exatamente na sequência dos níveis, mas sim no desenvolvimento da gramática de superfície. Trata-se das representações topológicas, ou seja, as alternâncias esféricas das operações geradoras da narrativa, que sucedem, estabelecem e homologam lugares, descrevendo as “sequências narrativas”.

Um primeiro apontamento se esboça quando o autor coloca a questão a respeito da manutenção do modelo inicial durante o percurso. Ele observa que os graus sucessivos de narrativização se limitam a reiterar a força lógica inicial do modelo, a explicá-la, de modo a manifestá-la, dando aparência à estrutura profunda.

Não são poucas as críticas que a gramática narrativa de Greimas sofreu/sofre, sendo considerada uma “camisa de força” para a análise, onde se “enformariam” (colocar em uma forma) todos os textos – verbais ou não. Vale enfatizar, contudo, que esse aparato teórico-metodológico se engendrou nas pesquisas que remontam aos formalistas russos, à teoria embrionária de Propp, as quais descrevem um percurso de gradual construção dessa teoria: ela emergiu dos próprios textos, ela nada mais é do que o registro de uma sintaxe invariante que foi observada à exaustão, primeiramente em estruturas narrativas “elementares”, populares, como os contos de fadas, posteriormente nas estruturas mais complexas, como os romances, as novelas, os poemas da literatura, atingindo, também, textos de todas as outras artes, como filmes, quadros, esculturas, músicas, coreografias, espetáculos teatrais e até mesmo textos não categorizáveis ou enquadrados em algum tipo de gênero.

A apresentação esquemática, o rigor e a minúcia com que os patamares da análise são articulados, embora aparentem – talvez por ter um núcleo invariante – o “engessamento” a que nos referimos no parágrafo anterior, consistem num magistral trabalho de *mediação*. Ricœur avalia essa *mediação* como uma análise que privilegia a progressão em detrimento da

pertinência. Nós diríamos que a observância da progressão não prescindir de um exercício de análise e de interpretação, a qual, por si só já se autoriza a avaliar a pertinência concomitantemente. Embora a análise se esquematize em níveis, sabe-se que o objeto de análise não se apresenta des-segmentado. O que se tem é um todo significativo (condição para ser texto), cuja desconstrução decorre do processo analítico – calcado em um procedimento formal estabelecido – do fazer interpretativo.

Greimas já teria afirmado, em “Du sens” que

Pour ce faire, on doit concevoir la théorie sémiotique de façon telle qu’entre les instances fondamentales *ab quo*, où la substance sémantique reçoit ses premières articulations et se constitue en forme signifiante, et les instances dernières *ad quem*, où la signification se manifeste à travers de multiples langages, un vaste espace soit aménagé pour l’installation d’une *instance de médiation* où seraient des structures sémiotiques possédant un statut autonome – parmi lesquelles les structures narratives –, lieux où s’élaboreraient des articulations complémentaires de contenu et une sorte de grammaire, à La fois générale et fondamentale, présidant à l’instauration des discours articulés.¹⁵²

Esse espaço de mediação a que o notável estudioso se refere encerra, entretanto, elaborações muito mais complexas do que possa parecer a princípio, considerando que as articulações ali operadas extrapolam os procedimentos de preenchimentos de componentes de uma gramática narrativa para depreender mecanismos de inteligibilidade que compreendem a construção de objetos culturais (como a literatura, a mitologia), os quais, ao partirem de elementos simples, descrevem um percurso complexo, que consiste em uma sucessão de contratos e escolhas de operações especializadas. Greimas, nesse célebre artigo, se dispõe a, segundo suas próprias palavras, “dar uma primeira idéia desse percurso”.¹⁵³

152 GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris: Le Seuil, 1970, p.159-160.

153 GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris: Le Seuil, 1970, p.135-155.

Interessante é notar que a discussão proposta por Ricœur apresenta, ela mesma, os argumentos apresentados acima, notadamente com a intenção de realizar um cotejo desse que são pontos nevrálgicos da teoria. A proposta do autor é discutir os níveis separadamente, o que acataremos como forma de organizar nossa discussão. Deter-nos-emos no nível fundamental, onde se apresentam problematizações suficientes para a abordagem a que nos propusemos neste trabalho.

O nível da gramática fundamental: o primeiro patamar da “narrativização”

O nível fundamental é constituído de um nível chamado de “imância”, que se coloca anterior ao nível “de manifestação”, dentro de uma substância linguística qualquer, ou mesmo de uma substância não-linguística (textos visuais, por exemplo). A manifestação contém/é contida por um caráter *discursivo*, constituído de unidades mais vastas que o enunciado (o qual se manifesta como frase). Essas duas interfaces, que também podem ser chamadas de contratos, definem o nível *semiótico* de análise. É importante sublinhar que o segundo contrato (discursivo) introduz a condição mínima de narratividade, considerando-se que ela comporta o desencadeamento de uma *composição* (usando-se uma terminologia aristotélica) de frases em enunciados, o que não garante, obviamente, a produção de um discurso com um conteúdo determinado e fixo, considerando que

la génération de la signification NE passe pás, d’abord, par la production des énoncés et leur combinaison em discours; elle est relayée, dans son parcours, par les structures narratives et ce sont elles qui produisent Le discours sensé articule em énoncés.¹⁵⁴

154 Idem, p.159.

Este modelo inicial que opera essa articulação constitui, segundo palavras de Ricœur, “le coup de génie”, pois apresenta uma estrutura lógica o mais simples possível, qual seja, a “estrutura elementar da significação”.

Esta estrutura contém as condições da irrupção do sentido, qualquer que ele seja. Se alguma coisa – qualquer que seja – *significa*, não é porque se tem alguma intuição de que ela significa, mas porque se pode apreender um sistema absolutamente elementar de relações: branco significa porque se pode articular com este significante três relações: uma relação de *contradição*: branco – não-branco; de *contrariedade*: branco – preto; e de *pressuposição*: não-branco – preto. Trata-se do famoso *quadrado semiótico*, cuja força lógica orienta todos os enriquecimentos posteriores do modelo. Para compreender a primeira narrativização, aquela contida no nível fundamental, é preciso perceber a maneira pela qual sintaxe e semântica se conjugam nesse nível.

O modelo da oposição de base, que opera com dois termos em oposição no eixo da contrariedade, representados, geralmente, por dois termos abstratos, é semântico à medida em que encerra uma significação.

Com melhores palavras, do próprio Greimas: *cette structure élémentaire de signification fournit un modèle sémiotique approprié pour rendre compte de l'articulation du sens à l'intérieur d'un micro-univers sémantique*.¹⁵⁵ Por micro-universo semântico entenda-se a propriedade de um elemento simples de significação – o *sema*, por exemplo – entrar no jogo da tripla relação mencionada acima. *Le modèle constitutionnel n'est, dès lors, que la structure élémentaire de la signification, utilisée, en tant que forme, pour l'articulation de la substance sémantique d'un micro-univers*.¹⁵⁶

155 Idem, p.161.

156 Idem, p.161.

Esta estrutura elementar, diz o autor, *est en mesure de mettre le sens en état de signifier*.¹⁵⁷ Dito de outra forma, ela faz da unidade de sentido um micro-universo, um micro-sistema relacional. Aquilo que constitui é também aquilo que organiza. Tanto é assim que, posteriormente, permitirá “manipular” o sentido, ou seja, presidirá todas as transformações subsequentes.

Sobre esse ponto da discussão a respeito da gênese da significação, Ricœur estabelece algumas correlações (de congruência/incongruência) entre os modelos propostos por Greimas e outros autores. Ele diz: para o leitor de *Eléments pour une grammaire narrative*, a representação do quadrado sob a forma puramente morfológica, independentemente das operações que introduzem o primeiro conceito de narrativização, parece transparente. O que ele problematiza é a situação em que se tenta reconstituir as etapas da constituição do modelo de Greimas em *Sémantique structurale* (1966), passando por *Les jeux des contraintes sémiotiques* (1968). Segundo seu ponto de vista, as dificuldades transpostas, das quais a apresentação em qualquer forma axiomática de 1968 e de 1969 apaga os traços, não podem ser restituídas se não se comparar o quadrado greimasiano com seus precursores lógicos e linguísticos e se medir a distância que o separa de seus antecedentes.

A linha de raciocínio do respeitável autor não reconhece a relação entre o quadrado semiótico de Greimas e o quadrado de Aristóteles, ou mesmo o de Apulée. Ricœur coloca: o quadrado de Apulée concerne proposições (denominadas A, E, I, O), enquanto que o nível no qual opera Greimas é o da análise da significação em semas, ou seja, em unidades que contêm lexemas, cujos traços distintivos são seus fonemas. (É por esse primeiro traço, acredita o autor, que *Les jeux des contraintes sémiotiques* (1968) e *Eléments pour une grammaire narrative* se ligam à *Sémantique structurale*).

157 Idem, p.162.

Segundo sua análise, as oposições no quadrado de Apulée repousam sobre a escolha de dois traços pertinentes de proposições: *a qualidade* (afirmação-negação), *a quantidade* (universal-particular), das quais o sentido dado à *contradição* como *oposição completa* se dá entre universal afirmativo (A) e particular negativo (O), e entre particular afirmativo (I) e universal negativo (E); e a *contrariedade* como *oposição parcial* se dá entre particular negativo (I) e particular negativo (O).

Diferentemente, em Greimas *contradição* e *contrariedade* não se distinguem sobre esta base, pois S^1 , não S^1 , S^2 , não S^2 são, enquanto semas, termos *simples*. Trata-se de predicados pertencentes à mesma categoria de pensamento, cuja base de construção é um eixo semântico que liga semas. O quadrado semiótico de Greimas parte da tese saussureana segundo a qual um signo se define por sua diferença com os outros do mesmo sistema, porém o nível saussureano do signo é abandonado em privilégio do nível do sema.

Também apresenta outra abordagem o grupo de Piaget (aplicação psicológica do grupo de Klein), que funda a distinção entre *contradição* e *contraditoriedade*, como no quadrado de Apulée, sobre o caráter duplo de termos em oposição (quadrado preto, quadrado branco, redondo preto, redondo branco). A *contradição* é uma inversão total (quadrado preto *vs* redondo branco, redondo branco *vs* quadrado preto) e a *contrariedade* é uma oposição parcial (quadrado preto *vs* quadrado branco, etc.). Das duas formas pode-se derivar a relação: AB, AB, AB, AB.

Encontra-se, também, entre outras abordagens, a epistemologia da linguística de Bröndal, o papel da oposição na teoria do mito de Lévi-Strauss e, sobretudo, as oposições binárias aplicadas sobre o plano fonológico por Jakobson nos traços distintivos, e nas entidades de nível subfonológico.

Colocar essas vertentes em estudo comparado faz aparecer dificuldades na teoria greimasiana, que a observação de sua própria construção

didática é capaz de apagar. Em particular, é bem difícil fazer corresponder à *contrariedade* e a *contradição* segundo Greimas a uma ou outra oposição binária de Jakobson, em particular aquelas em que Greimas se refere em *La Mythologie comparée*¹⁵⁸, a saber: a *vs* não a (marcado *vs* não marcado) e a *vs* –a, onde –a é a negação de a. Frédéric Nef, em sua obra *Structures élémentaires de la signification*¹⁵⁹, tenta fazer essas equivalências, mas suas comparações não são muito convincentes.

Uma delas é a respeito da *contrariedade* entre S¹ e S². Ele a põe em questionamento a partir do fato dessa oposição tratar de dois semas igualmente positivos. Segundo sua avaliação, um não é o contrário do outro, pois se pode opô-los polarmente como os extremos de uma série graduada, por consequência são as qualidades polares de uma mesma categoria (do tipo grave *vs* agudo, ou branco *vs* preto). Ele ainda questiona: *Les conditions rigoureuses de cette opposition polaire entre sèmes seront-elles toujours respectées au cours des enrichissements successifs du modèle constitutionnel?*¹⁶⁰

Em resposta, nós diríamos que a grande condição, segundo a teoria semiótica, para dois termos estarem em oposição, é justamente pertencerem à mesma categoria. A justificativa se respalda na tese de que não se pode comparar, ou pôr em oposição, duas “grandezas” diferentes, como por exemplo, grave *vs* preto, ou branco *vs* agudo. A mera exemplificação já torna irrefutável a condição à qual os termos em oposição devem atender, qual seja, de pertencerem à mesma categoria. Além disso, o fato de serem termos polarizados nas extremidades de uma gradação já lhes confere a condição de oposição e a relação de contrariedade.

158 GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris: Le Seuil, 1970, p.129.

159 NEF, Frédéric et al. *Structures élémentaires de La signification*. Bruxelas: Complexe, 1976, p. 21.

160 RICËUR, Paul. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Éditions Du Seuil, 1999. p.393.

A indagação mais contundente, porém não irrespondível, é posta por Ricœur, que questiona: como esse modelo constitucional vai se narrativizar uma primeira vez? A primeira *narrativização* se dá no momento em que um termo que se encontra em *imanência* passa à *aparência*. Essa “passagem” se dá (se é que se pode chamar assim) quando o seu termo oposto também se apresenta. Qualquer um dos termos só terá sentido – e, portanto, só será narrativizado – quando se puder articulá-lo a outro por três relações: de *contradição*, de *contrariedade* e de *pressuposição*. A relação de oposição a que nos referimos não se dá, necessariamente, *in presencia*, ou seja, os dois termos não precisam passar da *imanência* à *aparência* ao mesmo tempo. A memória e a experiência se incubem de promover essas relações de produção de sentido quando um dos termos se encontra *in absentia*, possibilitando a *narrativização*. Além disso, a dinâmica do uso e da natureza das substâncias linguísticas e não linguísticas – que são o suporte da *narrativização* – possibilita novas situações de relações de gradação e oposição, potencializando as possibilidades de novos sentidos.

Ricœur continua suas considerações. No aspecto semântico – ou do ponto de vista morfológico – o modelo é completamente anacrônico. É uma *taxinomie*, ou seja, um sistema de relações não orientadas. A interdefinição dos pólos do modelo compõe uma rede absolutamente estática. Mas pode-se lhe dar uma representação dinâmica. Basta passar do ponto de vista *morfológico* ao ponto de vista *sintático*, ou seja, de tratar as *relações* constitutivas do modelo taxionômico como *operações*. A sintaxe não é, com efeito, outra coisa senão a regência, o regulamento dessas operações. Tratar as relações como operações é considerar a significação *comme une saisie ou comme la production du sens par le sujet*¹⁶¹. Ele insiste: a semântica é taxionômica, a sintaxe é operatória. Aquilo que ela opera são as *transformações*. Ao dizer isso, esboça-se a noção-chave que orientará todos os enriquecimen-

161 GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris: Le Seuil, 1970, p.164.

tos posteriores do modelo, a de um *façon sintático*. A idéia de um sujeito produtor de sentido marca a dinamização do modelo constitucional, o qual condiciona a narrativização. Reformuladas em termos de operação, as três relações de *contradição*, de *contrariedade* e de *pressuposição* aparecem como *transformações* pelas quais um conteúdo *nasce* e um outro *se afirma*. A transformação por negação chama-se *disjunção* e a transformação por afirmação chama-se *conjunção*; ao se considerar que condição de narratividade. E isto não é outra coisa se não o acionamento do modelo taxionômico.

O que Ricœur tenta problematizar no parágrafo acima é a distinção entre relações e operações, entre morfologia e sintaxe. Entretanto, o próprio Greimas afirma, em *Éléments...*, que o rigor exige que se reservem à morfologia as *relações* de contrariedade, de contraditoriedade e de homologia, assim como a noção de *termos* contrários, contraditórios e homólogos. Sobre o plano sintático é que se pode falar de *operações* de negação/asserção (manifestando os termos contrários sobre os *eixos*), de negação/asserção (manifestando os termos contraditórios sobre os *esquemas*), de implicação/pressuposição (manifestando os termos homólogos sobre as *déixis*).

Várias são as questões levantadas pelo eminente estudioso a respeito da gramática fundamental. Ele elenca três: primeira – a distinção entre gramática fundamental e gramática narrativa; segunda – a consistência lógica do modelo constitucional; terceira – a “narrativização”. Tais questões, nos parecem, merecem um diálogo – e que a interlocução não seja tomada aqui como “respostas” a esses questionamentos –, considerando que o sujeito por nós instaurado fala do lugar da Semiótica, e, sobretudo, porque a teoria semiótica também se auto-problematiza e, ousamos dizer, ela evolui a partir de sua própria problematização. Talvez seja essa a gênese do impasse que se dá quando uma teoria tenta problematizar a outra: justificado por um percurso epistemológico diferente, o olhar do sujeito problematizador, ao apontar as questões, levanta pontos revelados por

uma leitura cujo ponto de vista não permite divisar o lastro teórico que os sustenta. Entrincheirada em suas próprias convicções, a teoria inquisidora não consegue, além de apontar questionamentos, propor alternativas ao constructo teórico objeto de suas preocupações.

Dessa forma, as considerações feitas por Ricœur a respeito da distinção entre gramática fundamental e gramática narrativa apresentam uma interface entre a teoria semiótica e a teoria linguística. Apresenta-se um questionamento se a gramática narrativa não seria mais rica em relações e operações que a gramática fundamental. O que se tem é um conjunto de argumentações e não exatamente uma resposta que aborda a distinção entre estrutura imanente e manifestação, a qual põe em jogo os aparatos teóricos da Semiótica e da Linguística. A questão posta – e não só por Ricœur – é a hierarquização desses dois níveis, a qual implica uma discussão de outra ordem, qual seja: entre a Semiótica e a Linguística, qual é a precedente? Entre a semiótica e a linguística, longe de ser uma relação vertical, tem-se uma relação horizontal e convergente. A semiótica por sua generalidade, a linguística por sua exemplaridade. A primeira, por seu poder heurístico, é inerente a todo e qualquer sistema de significação, inclusive o linguístico; a segunda é o suporte teórico de base que subsidia a primeira. A semiótica é plenamente articulada com a linguística. Considerá-la anterior à linguística é atribuir ao fenômeno da *imanência/manifestação* um aspecto puramente semiótico, desvinculado do aparato linguístico, o que inviabilizaria sua existência. A ordem linguística, segundo Saussure, é um sistema semiótico entre os outros e um eixo paradigmático sobre o qual se podem distinguir os traços da semiótica em geral.

A semiótica e a linguística se precedem mutuamente sob pontos de vista diferentes: primeiramente, a consideração de que a linguística é o paradigma da semiótica, na medida em que seu objeto, o código linguístico, constitui-se como o suporte de acesso ao sentido; por outro lado, a semiótica pode também ter essa relação paradigmática em relação à linguística

porque ela se constitui como um instrumento de inteligibilidade prévia, ou, dito e outro modo, é um meio de acesso ao sentido de todo e qualquer sistema de significação, não só linguístico. O linguístico sistematiza e torna inteligível. A análise semiótica paira na dimensão sensível da apreensão do sentido, dotada de uma latência imanente que se dá a conhecer na e pela linguagem, desencadeando (sem a preceder) a narratividade. É um processo múltiplo, multifacetado, complexo, que, ao ser descrito teoricamente, se torna vulnerável mediante a inevitável hierarquização dos níveis que os métodos descritivos regem.

Nesta perspectiva, a análise semiótica possui um aparato teórico-metodológico que orienta seus próprios procedimentos, o qual, ao sistematizar os processos de significação, atua nos – e através dos – eventos cognitivos, promovendo uma meta-representação, ou seja, ao mesmo tempo em que apreende/produz o significado, ela produz significado nela mesma e em toda sua teoria.



A MEMÓRIA, A HISTÓRIA, O ESQUECIMENTO¹⁶²

Jeanne Marie Gagnebin de Bons¹⁶³

Quando Paul Ricœur publicou, em setembro de 2000, *A Memória, a História, o Esquecimento*, muitos pensaram que se tratava de seu último livro, uma espécie de testamento. O próprio Ricœur, então com oitenta e sete anos, talvez também o tenha pensado. Em 2004, porém, saiu ainda o volume intitulado *Parcours de la Reconnaissance*, e, em 2007, uma coletânea de reflexões póstumas sob o belo título: *Vivant jusqu'à la mort (Vivente/vivo até a morte)*. Mesmo que *A Memória, a História, o Esquecimento* não seja, então, o último livro de Paul Ricœur, é, sem dúvida, uma obra de integração e de acabamento da produção do filósofo.

Ricœur é muitas vezes chamado de “filósofo cristão”, uma apelação que ele sempre recusou, mesmo que aceitasse, no plano da vida pessoal, confessar sua fé cristã protestante; muitas vezes também ele é lido rapidamente demais, em particular no Brasil, na base desse *apriori* como um autor sem grande interesse para pessoas não religiosas. Ora, ele sempre distinguiu com precisão o registro do pensamento reflexivo do domínio da fé pessoal, e gostava de definir seu pensamento, contra os clichês em

162 Esse texto retoma e desenvolve vários motivos elencados num artigo da Revista “Mente. Cérebro”, série “filosofia”, número 11, São Paulo, abril 2008, Ed. Duetto.

163 Livre Docente pela Universidade Estadual²⁴⁷- de Campinas. Professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

vigor, como “uma filosofia sem absoluto”¹⁶⁴, à maneira do filósofo e fenomenólogo suíço Pierre Thévenaz. Poderíamos até dizer que essa separação estrita o tornou mais vigilante que muitos dos seus contemporâneos em relação à hipostasiação de alguns conceitos como “estrutura”, “alteridade” ou “diferença”, que podem tomar o lugar abandonado pela divindade na filosofia contemporânea. A filosofia é o domínio da sobriedade e da argumentação, sem pretensão de estabelecimento de uma verdade universal.

No entanto, a recepção de *A Memória, a História e o Esquecimento* foi marcada, em particular na França, por esse preconceito anti-religioso, notadamente porque Ricœur desenvolve, na última parte do livro, consagrada ao esquecimento, uma longa reflexão sobre as possibilidades e as dificuldades do *perdão*, entre outros nos contextos candentes de políticas de memória e reconciliação. Vários comentadores reagiram como se os temas da memória reconciliada, apaziguada e do *perdão* fossem propriedades exclusivas do cristianismo. Na mesma época, Jacques Derrida (que não é nenhum filósofo cristão e que ninguém ousaria definir como sendo meramente um filósofo judeu!) também escreveu sobre o tema do perdão, aliás ambos os autores dialogaram a esse respeito, compartilhando da mesma admiração por Nelson Mandela e de interrogações semelhantes sobre a política instaurada na África do Sul pela “Comissão Verdade e Reconciliação”, uma tentativa de retomar a vida política em comum depois da dilaceração da comunidade nacional pelo *apartheid*¹⁶⁵.

Essa obsessão pelo cristianismo do pensamento de Ricœur levou intérpretes como Rainer Rochlitz (na revista *Critique*), Annette Wieworka (no *Le Monde*) e Alain Badiou, que no entanto dirige com Barbara Cassin a coleção da Editora Seuil onde saiu *A Memória, a História, o Esquecimento*,

164 RICŒUR, Paul. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994, p. 247.

165 A esse respeito, ver a bela tese de doutorado de Maria Luci Buff Migliori, *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul RICŒUR e de Jacques Derrida*. PUC/SP, São Paulo, 2007.

a suspeitar Ricœur de querer “a vitória da visão cristã do sujeito histórico contra aquela que hoje se impõe cada vez mais e cuja proveniência é, principalmente, judia” (assim Badiou)¹⁶⁶. A virulência desses ataques aponta para o contexto polêmico das questões da memória e da história na França do fim do século XX. Trata-se da possibilidade – ou não – de “uma política da justa memória”, alvo principal da busca de Ricœur, numa paisagem política marcada pelas numerosas comemorações, muitas vezes oficiais, que deveriam responder às exigências do “dever de memória”, em particular à rememoração da *Sboah* (uma denominação menos sacrificial que *Holocausto*), essa catástrofe que marcou de maneira definitiva a humanidade do século XX e sua percepção de si mesma como humanidade, justamente. Trata-se, para Ricœur, de pensar uma “política da justa memória” que saiba criticar tanto a complacência dos exageros comemorativos, quanto a negligência irresponsável do “não querer saber”, do esquecer leviano. Essa problemática sempre o ocupou, seja no contexto mais teórico de uma reflexão sobre o passar e o narrar do tempo (os três volumes de *Temps et Récit*¹⁶⁷), seja num contexto mais político, como em *La Critique et la Conviction*¹⁶⁸, um belo livro de entrevistas onde precisava as injunções políticas dessa temática do lembrar e do esquecer, introduzindo, aí, o conceito de perdão, diferenciando-o radicalmente do de *amistia*, em particular a partir de uma reflexão sobre a África do Sul e sua política de tentativa de reconciliação nacional a partir da dolorosa exposição da verdade – e não de sua denegação (uma temática que, atualmente, ocupa vários pesquisadores estudiosos e críticos da relação do Brasil a seu passado).

As reflexões de Ricœur também se inscrevem numa dupla linhagem teórica que eu gostaria de resumir rapidamente a seguir: um debate histo-

166 Ver a esse respeito o artigo de François Dosse, “Lieux, travail, devoir de mémoire chez Paul RICŒUR”, Cahiers de l’Herne, número 81, consagrado a RICŒUR. Paris, 2004.

167 Respetivamente 1983, 1984, 1985, Seuil, Paris.

168 Paris: Calmann-Lévy, 1995.

riográfico e filosófico, em particular na França, que, após a herança traumática da Segunda Guerra, notadamente da Shoah, tenta definir melhor as relações entre memória coletiva e historiografia, isto é, o papel decisivo para a *constituição do presente*, das relações ao passado; e um debate mais genuinamente filosófico, que, de Santo Agostinho a Heidegger, debruça-se sobre o enigma da temporalidade, em particular, como o chama Ricœur, sobre “o enigma do passado”, esse tempo que não é mais, mas que perdura.

Devemos a Pierre Nora, historiador francês que organizou os três volumes intitulados *Les lieux de mémoire*¹⁶⁹, a enunciação contundente do estatuto histórico de nossa contemporânea preocupação arquivista e memorialística. Na sua introdução mais teórica, “*Entre mémoire et histoire*”, Nora esboça uma história das relações complementares entre aquilo que chamamos geralmente de “memória” e aquilo que compreendemos como “história”, no sentido de uma disciplina científica. Implicitamente, ele retoma uma hipótese já enunciada pela sociologia alemã do Século XIX (Tönnies, Simmel) e retomada por pensadores como Walter Benjamin, entre outros, para realçar um traço específico de nossa contemporaneidade, traço identificável *grossa modo* desde a Primeira Guerra Mundial, mas já preparado há muito mais tempo pelo desenvolvimento do capitalismo industrial: a saber, o fim de uma relação de continuidade natural e imediata do presente ao passado, aquilo que Walter Benjamin chamou de fim da *experiência* (*Erfahrung*) no sentido enfático de uma experiência comum, de uma tradição compartilhada e transmissível, isto é, que possa ser narrada, contada de geração em geração sem que seu sentido se perca.

O grande mérito do texto de Pierre Nora consiste em tematizar a historicidade da própria memória, isto é, em realçar as mudanças históricas que determinam sua definição, seu exercício, seus usos e seu valor. Como

169 *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.

“historiador da memória”, Nora nos faz refletir, em particular, sobre o atual entusiasmo em relação à preservação, à conservação, ao assim chamado “resgate”. Tal cuidado, observa Nora, não nasce espontaneamente de uma vontade natural de lembrança, mas muito mais da consciência aguda, mesmo que nem sempre explícita, da fragilidade e da caducidade de tradições e valores culturais que queremos preservar, justamente porque percebemos o quanto estão ameaçados de extinção, como bichos raros ou línguas indígenas. Essa nossa vontade de conservação – que não crítico, só tento refletir historicamente sobre ela! – decorreria, então, antes de mais nada da consciência dos processos acelerados de obsolescência e destruição e não de uma deliberação mais tranquila sobre o valor (ou não) daquilo que nos esforçamos em preservar. Nós nos exercemos então em inúmeras práticas de conservação, criamos coleções, museus, bibliotecas, organizamos gravações, arquivos, arquivos mortos, que têm, sem dúvida, o mérito de dar emprego a historiadores e conservadores, mas que, paradoxalmente, talvez até em razão de sua profusão, não garantem nenhuma memória social viva, somente permitem (e isso já é digno de menção, certamente) o acesso dos pesquisadores atuais e futuros a dados de um passado tido como morto.

Antes de deixar o texto de Pierre Nora, gostaria de fazer ainda uma pequena observação crítica a seu respeito. Nora me parece continuar preso, apesar de toda sua consciência histórico-crítica, a uma dicotomia questionável entre aquilo que ele chama de “memória verdadeira”, hoje, diz ele, “refugiada no gesto e no hábito”, nos “saberes do silêncio” e “do corpo” e a memória transformada em história, isto é, uma disciplina rigorosa, “voluntária e deliberada”, crítica e auto-consciente¹⁷⁰, uma memória distanciada que, no fundo, não é mais memória, mas sim história. Essa separação não é inocente. Ela acarreta uma certa condescendência do his-

170 Nora, op. cit., p. XXV

toriador, voz crítica da reconstrução dos valores e do passado da nação, como alguns historiadores se estilizam, hoje, na paisagem francesa, em relação e oposição à emocionalidade de reivindicações ligadas à memória de grupos minoritários ou/e explorados. A atitude de Pierre Nora, hoje quase historiador oficial da República sob Jacques Chirac, não é desprovida dessa arrogância pretensamente científica.

Ora, já no fim do século XIX, Nietzsche descrevia essas transformações culturais dos usos e do valor da memória; denunciava, em particular, a acumulação obsessiva e a erudição vazia do historicismo cujo efeito maior não consistia numa conservação do passado, mas sim numa paralisia do presente¹⁷¹. Recentemente, o linguista e ensaísta Tzvetan Todorov também escreveu um pequeno panfleto, intitulado *Os Abusos da Memória*¹⁷², no qual denuncia, nas pegadas de Nietzsche, a complacência em demorar-se na celebração, na comemoração do passado em detrimento do presente: da ação e da intervenção no presente. Tal intervenção exige uma certa forma de esquecimento, um virar a página, uma não-permanência no ressentimento e na queixa. “Sacralizar a memória”, diz Todorov, “é uma outra maneira de torná-la estéril”.¹⁷³

Esse pequeno panfleto de Todorov foi, originalmente, uma conferência pronunciada em Bruxelas, em 1992, num colóquio a respeito da Shoah: “*História e memória dos crimes e genocídios nazistas*”¹⁷⁴. Não sei quais foram as reações do público. Só sei que, até hoje, o nome de “Auschwitz”, símbolo da Shoah, continua sendo o emblema daquilo que *não pode, não deve ser esquecido*: daquilo que nos impõe um “dever de memória”, como se

171 NIETZSCHE, Friedrich. *Zweite unzeitgemässe Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Berlim, Ed.cítica Colli-Montinari, DTV, 1988, vol. I, p. 243 e seguintes.

172 *Les abus de la mémoire*, Arlea, 1995.

173 Idem, p. 33.

174 “Histoire et mémoire des crimes nazis”, Bruxellas, novembro de 1992.

diz, às vezes. No seu belo livro, recentemente traduzido para o português, *Lèthè. Arte e Crítica do Esquecimento*¹⁷⁵, Harald Weinrich descreve, de maneira positiva, várias figuras do esquecimento, em particular na tradição filosófica e poética; o nono capítulo do livro traz, porém, de maneira exemplar, o seguinte título: “Auschwitz e nenhum esquecimento”¹⁷⁶.

Em *A Memória, a História, o Esquecimento*, Ricœur retoma esses fios de pesquisas anteriores e os tece num texto cerrado, cuja densidade erudita deixa sempre transparecer a intensidade do questionamento ético e político: como ter uma atitude de verdadeiro lembrar num contexto histórico pontuado por inúmeras comemorações oficiais, às vezes com bandeiras e fanfarras, por pedidos públicos, às vezes espetaculares, de perdão e por declarações de arrependimento por parte de entidades coletivas que querem, com isso, colher reconhecimento; pontuado igualmente por discussões sobre uma história das vítimas que não evita sempre a armadilha da vitimização complacente.

Ricœur retoma a exigência do lembrar, mas o faz de maneira crítica através da necessidade de uma pesquisa histórica rigorosa (que deveria ajudar a prevenir os abusos emotivos da memória) e, também, através de um hino à força plástica da vida, isto é, na linhagem do Nietzsche da *Segunda Consideração Extemporânea* e do Freud de *Luto e Melancolia*, às forças de renovação e de imaginação da vida através de um esquecimento bem entendido (Ricœur distinguirá entre um esquecimento que apaga e aquilo que chama de “esquecimento de reserva”). São três passos principais nesse empreendimento que correspondem às três partes do livro: uma fenomenologia da memória, uma epistemologia da história, uma hermenêutica da condição histórica.

175 *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, Beck, Munique, 1997.

176 “Auschwitz und kein Vergessen”, idem, p. 228 e seguintes.

Cada uma dessas três partes é precedida por uma “nota de orientação geral” que se desdobra, a cada capítulo, em outras notas de orientação menores, num notável esforço de auxílio a encontrar um rumo nessa suma de informações e de discussões. Cada parte principal também possui um “prelúdio”, isto é, um curto esboço das dúvidas suscitadas pela problemática em questão, seja a explanação dos conceitos de história e de *historiografia* (Ricœur retoma aí Platão e sua crítica à escrita como instrumento memorativo), seja a questão da condição histórica humana (Ricœur recorre a Nietzsche e à sua defesa da necessidade do esquecimento para a vida); no entanto, nessa construção tão elaborada, chama atenção a falta de um tal “prelúdio” para a primeira parte, a fenomenologia da memória. Essa assimetria me parece ser o indício da tese maior da obra: a saber, a predominância ontológica e antropológica da memória em relação a todas as construções históricas. Ricœur reabilita a *memória viva* contra sua relativização por historiadores imbuídos de objetividade que tendiam a criticar a memória por sua ligação ao sujeito (individual e coletivo) e às emoções. O livro é, nesse sentido, um elogio racional e analítico da *justa memória*, de uma relação subjetiva e viva ao passado, e não um tratado epistemológico de correção historiográfica. Agora, essa ênfase implícita na questão da memória não impede uma discussão metodológica cerrada de questões de epistemologia da história (como disciplina e pesquisa), justamente para ajudar a corrigir aquilo que a experiência de memória pode apresentar de parcial e preconceituoso. Mas o pólo metodológico só se equilibra pela presença do pólo ético e político: o conhecimento do passado tem por alvo não só a si mesmo, numa pretensa objetividade desinteressada, mas muito mais uma relação de intensidade ao passado que possibilite uma atitude e uma ação mais justas no presente.

Nesse contexto, proponho uma rápida análise de alguns conceitos-chave que mapeiam a delimitação de uma “justa memória” no pensamento de Ricœur, concentrando nosso esforço de leitura nesse eixo principal do

livro. Vale retomar a dupla nomeação da memória em Platão e Aristóteles, sua transformação em Bergson e, a partir dessas premissas, tentar se perguntar com Ricœur, de maneira mais ampla, o que significa para os homens “estabelecer uma ligação com o passado”, assim como o diz Peter Kemp num excelente artigo¹⁷⁷. Por fim, a distinção do duplo sentido do passado (*vergangen/gewesen*) induz Ricœur a opor um “dever de memória”, abstrato e facilmente manipulável, um “trabalho de memória”, inspirado pelo conceito de perlaboração em Freud, trabalho que pode levar a uma reflexão sobre as questões do esquecimento e do perdão. Mais fundamentalmente, ainda, a questão da relação ao passado é também a questão da nossa relação à morte: à morte dos outros e à minha própria morte.

Ricœur reflete primeiro sobre o fato de que existem em grego duas palavras para designar a memória: *anamnèsis*, o ato de recordar e de lembrar, o recolher ativo de lembranças, ato próximo do ato de nomear e de encontrar uma ordem, do *logos*; e *mnème*, a imagem lembrada, a impressão deixada na alma, uma imagem que indica um ser afetado (*pathos*) de maneira muitas vezes passiva, involuntária. No diálogo *Teeteto*, Platão elabora essa teoria da memória graças à metáfora mestra de um pedaço de cera (a alma) no qual viriam inscrever-se impressões exteriores, de força variável, que deixariam aí vestígios, marcas, *rastros*. Essa metáfora da impressão e do rastro orienta muitas teorias posteriores da memória até a comparação freudiana da “lousa mágica” e as hipóteses da neurologia contemporânea. Ela explica, segundo Platão, por que algumas lembranças são mais nítidas e outras mais “apagadas”: essas qualidades dependem tanto da qualidade da cera (mole e virgem ou já endurecida) quanto da intensidade da impressão; quando essa é fraca, quase não marca – e quando é forte demais, poderíamos dizer com Freud, marca demais, danifica a alma, produz *trauma*.

177 Peter Kemp, “Mémoire et Oubli: de Bergson à RICËUR”. *Cahiers de l’Herne*, número 81, op. cit.

Observemos, com Ricœur, que a teoria platônica trata da memória e do lembrar dentro de uma reflexão maior sobre a confiabilidade das *imagens*: aquelas oriundas dos sentidos, isto é, as sensações, e aquelas oriundas da memória, as lembranças. Em relação às primeiras, as lembranças são mais duvidosas porque não provêm de uma impressão exterior (que pode também ser uma ilusão) produzida por um objeto *presente*, mas sim de uma impressão interior, vestígio deixado por algo que não é mais presente, mas *ausente*. Assim, o rastro indica simultaneamente a ausência da presença e a presença da ausência, um enigmático ser do não-ser que adere às imagens e as tinge de dúvida: na metafísica clássica, a mesma desconfiança se dirige às imagens sensíveis e às imagens mnêmicas, ambas fontes de ilusão e de erro.

Ricœur ressalta que essa inserção exclusiva da teoria da memória numa teoria da imagem sofre uma mutação essencial em Aristóteles, no pequeno tratado *Peri mnêmnes te kai anamnêseôs* (geralmente traduzido por *Da Memória e da Reminiscência*). Aristóteles introduz algo que pode nos parecer trivial, mas que é fundamental, a saber que “a memória é do passado” (*tou proterou*), que ela não consiste somente num outro tipo de imagem que as sensações, mas que ela sempre comporta um indício temporal, sempre remete ao passado: não pode haver, segundo Aristóteles, memória nem do presente nem do futuro. Assim, a reflexão sobre a *distância* temporal que separa o presente do passado, o momento presente de atividade de recordação da época passada das lembranças, acompanha sempre o movimento da memória e o inscreve na reflexão sobre a temporalidade e a historicidade da condição humana.

Na leitura de Ricœur, o grande filósofo moderno Henri Bergson retoma a teoria aristotélica e a aprimora quando distingue entre dois tipos de memória: a memória adquirida e a memória espontânea. A primeira é fruto de um aprendizado transformado em hábito pelo exercício constante; a tal ponto que não associamos mais a ele a atividade do lembrar, porque

já aprendemos tão bem que não precisamos mais lembrar, mas sabemos: assim quando sabemos falar correntemente uma língua, quando sabemos um poema de cor ou quando sabemos dirigir. A segunda, a memória espontânea, é a memória “verdadeira” ou autêntica, segundo Bergson; em oposição ao princípio de *repetição* da primeira, ela inova porque traz de volta à nossa atenção presente algo que aconteceu num momento e num lugar singulares do passado, algo que *pode muito bem ter sido esquecido*, fazendo ressurgir esse momento único do passado na intensidade do presente, encontros felizes a que Proust dará o nome de pequenas “ressurreições da memória”.

Num artigo publicado na *Revue de Métaphysique et Morale*¹⁷⁸, pouco antes do seu livro maior, Ricœur ressalta de maneira muito clara e condensada as dificuldades da teoria da *imagem* como base de uma compreensão da memória. Poderíamos dizer que a noção de imagem ainda introduz uma substancialidade que atrapalha mais do que ajuda, porque não se sabe bem como definir nem a origem da *impressão* ou do rastro (quem imprimiu? Por quê? Com que força? E onde?) nem sua semelhança (ou sua remissão) com o acontecimento que a provocou¹⁷⁹. Em outros termos, a teoria da imagem mnêmica sofre da “pressuposição de um agente”, que continua obscuro nas suas intenções ou na sua falta de intenções, e igualmente, da indeterminação da relação de remissão (*renvoi*) da imagem ao original¹⁸⁰. É aqui que Ricœur introduz, na sua reflexão sobre a historiografia, e mais fundamentalmente, sobre a nossa relação ao passado, uma exigência simultaneamente epistemológica e ética: pensar a presença, o passado no presente, não em termos de “representação” (*représentation, Vorstellung*) mas

178 “La marque du passé”. *Revue de Métaphysique et Morale*, número 1, março de 1998.

179 “L’énigme est à deux degrés, à deux étapes. C’est d’abord le recours à la métaphore de l’empreinte, telle celle imprimée par un sceau dans la cire; c’est ensuite la postulation d’une relation de similitude entre l’évocation présente et la marque en creux.” (ibidem, p. 12).

180 Ibidem.

em termos daquilo que ele chama de “representança” (*représentance, Vertretung*), uma relação orientada pelo reconhecimento da *dívida*, que o presente tem em relação ao passado, e pela responsabilidade narrativa e linguística de *testemunho* que os vivos assumem em relação aos mortos.

Ali ganha toda sua força a dupla aceitação do adjetivo e do substantivo *passado*: não é somente aquilo que *passou*, ficou caduco e se extinguiu, mas também é, ao mesmo tempo, aquilo que *perdura* nesse seu ser findo nas dobras do presente e para todo futuro, como o diz a citação de Jankelevitch colocada por Ricœur na abertura do livro. Essa permanência do passado (daquilo que foi, *a été* diz o francês, *gewesen*, diz o alemão) não abole a morte dos mortos, mas faz dos vivos de hoje seus herdeiros e interlocutores.

Se a escrita literária, como escrita ligada à invenção de outros mundos, tem uma relação intrínseca com a morte e a ausência, poderíamos esperar que outros tipos de escrita, ditos mais objetivos ou científicos, fossem poupados de tal associação. Ora, no que diz respeito à historiografia, à escrita da história (e não mais de histórias), essa relação com a morte, parece, pelo contrário, só se aprofundar. A época feliz na qual os historiadores tinham como ideal metodológico relatar o passado “tal qual realmente foi”¹⁸¹, como o apontou com ironia Walter Benjamin, essa época pertence a um passado revogado. Mesmo que o passado tenha realmente acontecido e deixado no presente marcas reais de sua existência, nada garante o estatuto unívoco de tal realidade. Ela só pode ser postulada, mas nunca se pode rigorosamente demonstrar, como num axioma de geometria, que apresentou somente e unicamente tais qualidades e não outras. A “descrição” do passado é uma construção que obedece à inter-

181 “Wie es eigentlich gewesen ist”, citação de Leopold von Ranke, que Walter Benjamin elegia como mote do historicismo em suas teses “Sobre o conceito de história”.

pretação de rastros de diversa ordem (documentos, arquivos, testemunhos etc.) e a injunções singulares de enunciação, ligadas ao presente específico do historiador. Essa complexidade provém, entre outras razões, do duplo estatuto ontológico do passado, ressaltado em particular por Heidegger e pela filosofia hermenêutica. O passado é aquilo que não está mais, que foi extinto e não volta, no sentido de *vergangen/révolu*, mas também é aquilo cuja passagem continua presente e marcante, cujo ser continua a existir de forma misteriosa no presente: aquilo que tem sido, *gewesen/été*. A história não é somente uma narração – e, nesse sentido, participa também de uma elaboração subjetiva e imaginativa –, mas aquilo que ela pretende narrar, o passado, não pode ser objeto de apropriação unívoca já que não está mais, que escapa e foge das tentativas de o presente se apoderar dele de maneira definitiva: como o presente é destinado em breve, aliás em muito breve, a se tornar passado também, suas pretensões de dominação também caducam. E com cada presente muda a memória do passado, como bem o sabem historiadores e também psicanalistas, mesmo que haja tentativas de contar e de lembrar que obedecem ao estabelecimento de uma única narração e de uma única memória dominantes.

Isso não significa que devamos cair num relativismo generalizado e preguiçoso, mas, pelo contrário, que se deve realçar a relevância não tão só epistemológica, mas também, e antes de tudo, ética e política da construção do passado. Esse tema, caro a Walter Benjamin, se tornou candente nos debates posteriores sobre a historiografia da Segunda Guerra, em particular sobre a história da Shoah, uma história que proíbe tanto o comodismo do relativismo, quanto o dogmatismo do positivismo científico, invocado justamente pelos assim chamados negacionistas. Ora, como contar uma história cuja lei de estruturação inclui o apagamento consciente dos rastros e dos documentos (estratégia de apagamento praticada pelos nazistas quando compreenderam que iam perder a guerra, portanto que

não poderiam impor sua versão da história, como o relata Primo Levi¹⁸²), ou, então, que deve tentar se articular na consciência dolorosa da insuficiência inerente de qualquer relato e no balbuciar da repetição traumática.² As categorias de testemunho e de atestação, categorias fortes da tradição teológica desde sempre, adquirem um sentido renovado na historiografia contemporânea. Elas levam Paul Ricœur a afirmar que a noção usual de “representação” (*Vorstellung/représentation*) no discurso histórico deve ser substituída pela noção, que ele cunha, de “representância” (*Vertretung/représentance*), isto é, uma atitude narrativa que segue também uma injunção ética em relação ao passado, em particular aos mortos do passado.

Ressurge, aqui, com uma insistência notável a antiga ligação entre escrita e túmulo, que o epos homérico já materializava. A relação do historiador ao passado e a escritura da história são tantas práticas de sepultamento, como já o afirmava com força Michel de Certeau, que compara as obras dos historiadores aos cemitérios de nossas cidades. Esse “rito de sepultamento”¹⁸³ (*rite d'enterrement*) pode ser interpretado, de maneira clássica, como expressão da vontade humana de honrar a memória dos mortos, de respeitar os antepassados, de opor à fragilidade da existência singular a esperança de sua conservação na memória dos vivos – Ricœur também diria o reconhecimento da *dívida* que nos liga ao passado. Seria um ritual ético e religioso, mesmo que secularizado, no sentido da inscrição dos vivos de hoje na continuidade reconhecida e assumida de uma temporalidade que ultrapassa o mero espaço da atualidade imediata. Mas esse rito também permite, como aliás outras práticas de sepultamento e de luto, marcar uma separação clara entre o domínio dos mortos e o dos vivos, isto

182 Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, Ed. Paz e Terra, São Paulo, 1990, em particular o prefácio.

183 Michel de Certeau, *A escrita da história*, Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1982. O original francês (*L'écriture de l'histoire*) é de 1975.

é, impedir que os mortos, invejosos ou raivosos, ou somente nostálgicos, possam voltar à luz do nosso (dos vivos) dia.

Num sentido muito semelhante a essas reflexões sobre sepultamento e sobre luto no trabalho do historiador em Michel de Certeau¹⁸⁴, Ricœur critica a injunção ao famoso “dever de memória” como sendo uma exigência abstrata que se presta a todas manipulações do poder vigente; opõe a ela, nas pegadas da reflexão freudiana, aquilo que chama de *trabalho de memória*, termo inspirado pelo conceito freudiano de trabalho, de perlaboração (*Durcharbeitung*) da memória viva, em contraste com a compulsão à repetição, isto é, opõe um trabalho de *luto* e de sepultamento à queixa infinita da *melancolia*. Essa ênfase simultaneamente no reconhecimento da dívida que temos em relação aos mortos, mas também na importância de um trabalho de luto para podermos nós vivermos melhor no presente, marca um distanciamento notável de Ricœur em relação a Heidegger, em particular em relação à predominância que o filósofo alemão dedicava à consciência da própria morte, em oposição à dor pela morte dos outros. A consciência da morte não diz só respeito, de maneira realmente autêntica, à minha morte futura, isto é, à solidão da minha existência singular e à singularidade do meu projeto de vida; ela igualmente concerne, de maneira autêntica também e não só como preocupação subalterna que me afastaria da angústia da própria morte, minha relação ao(s) outro(s): minha dor diante do desaparecimento de um amigo, minha (nossa) herança e nossa dívida em relação ao passado, precisamente, em relação aos mortos do passado. Ricœur recusa com determinação um certo solipsismo da filosofia de Heidegger, que enfatiza a consciência da própria morte e da própria finitude, consciência que repousa sobre a prevalência da dimensão

184 Sobre as relações entre Michel de Certeau e Paul Ricœur, ver, entre outros: Andris Breitling, “L’écriture de l’histoire: un acte de sépulture?” *Cahiers de l’Herne*, op. cit. e François Dosse, *Paul RICŒUR, Michel de Certeau. L’histoire: entre le dire et le faire*, Ed. de l’Herne, Paris, 2006.

de futuridade da existência como projeto. À minha própria morte futura, Ricœur substitui um duplo comprometimento ético e político (cuja ausência ele denuncia discretamente na reflexão de Heidegger¹⁸⁵): a saber, um elo de testemunho, de *représentance*, em relação aos mortos do passado, vínculo que não deve nos manter presos melancolicamente a eles, mas, pelo contrário, nos permitir viver de maneira mais justa e mais alegre no nosso presente. No centro desse artigo de 1998 sobre “a marca do passado”, encontramos a bela afirmação que ecoa no título de seu livro póstumo, organizado por Olivier Abel e Catherine Godenstein¹⁸⁶. Cito: *Dans le temps du propre, ni la naissance n'est un souvenir, ni la mort l'objet d'une attente. Je m'attends à mourir, je n'attends pas la mort. Je souhaite rester vivant jusqu'à la mort*¹⁸⁷.

E com esse desejo de vida e com essa insistência no presente que gostaria de concluir este texto: ambos constituem, com efeito, as balizas que orientam a reflexão luminosa de Ricœur sobre a história, a memória e o esquecimento.

185 “L’erreur, ici, serait de construire le futur de la communauté sur le modèle du destin tragique de chaque mort. Et cette erreur peut – hélas – conduire à une faute politique. Du *Dasein* au *Mitsein*, il y a sur ce point discontinuité.” (“La marque du passé”, op. cit. p. 23).

186 RICŒUR, Paul. *Vivant jusqu’à la mort, suivi de Fragments*. Paris: Ed. Seuil, 2007.

187 “La marque du passé”, op. cit., p. 22: “No tempo do próprio (isto é, da minha existência própria) nem o nascimento constitui uma lembrança, nem a morte o objeto de uma espera. Eu espero que vou morrer, não espero pela morte. Desejo permanecer vivo até à morte.” É difícil traduzir o jogo de palavras entre “je m’attends à” et “j’attends”.

TEMPORALIDADE E LITERATURA

Constança Marcondes Cesar¹⁸⁸

Em Ricœur, duas categorias possibilitam a compreensão do homem: a *consciência* e a *temporalidade*.

Tornar-se consciente de si, ter a consciência como tarefa primordial da existência, é um dos objetivos maiores do ser humano. A consciência não se reduz à imediata presença a si, mas é passível de amplificação constante. Essa amplificação, realizada ao longo de toda a vida do sujeito, abre-o ao universal, no diálogo com o mundo e com os outros.

O desenvolver-se ao longo da existência faz da consciência, essencialmente, *tempo*. O homem não apenas está no tempo, na sucessão cronológica dos dias e das horas, mas *é* tempo, isto é, existe num horizonte que, pela *memória*, abarca o passado e, pela *prospecção*, pelo projeto, indaga e delinea o futuro. Desdobrando-se em passado, presente e futuro, tornando o passado *presente* a si pela memória, e o futuro também *presente* pela antecipação e projeto do agir e do ser, o homem *presente a si*, consciente de si, se expressa no tempo e como tempo. Assim, a consciência é, para o homem, consciência de *si*, desvendada ao longo da vida, no tempo. A hermenêutica de Ricœur se apresenta como uma decifração do si, do núcleo essencial que caracteriza o ser humano.

188 Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC).

Embora a meditação de Ricœur *se inscreva*, desde os seus primeiros textos importantes, como *A Simbólica do Real*, no horizonte de uma reflexão sobre a poética da linguagem, do discurso, e *prossiga* o trabalho de decifração do homem através do exame da metáfora e da narrativa em *História e Verdade*, *A Metáfora Viva*, dentre outros textos, é nos três volumes de *Tempo e Narrativa* que o laço entre filosofia e literatura alcança sua maior expressão.

Em *Tempo e Narrativa*, o pensar sobre a linguagem simbólica – campo hermenêutico por excelência – focaliza o elo entre consciência de si, narratividade, temporalidade, de modo original, tecendo juntos o percurso do conhecimento de si e o do reconhecimento do outro, através da introdução de um novo conceito, o de *identidade narrativa*, e da consideração da circularidade entre *tempo e narrativa*.

A enorme complexidade dos textos fez com que centrássemos nossa atenção em alguns aspectos, apenas, da sua obra monumental. Consideramos, por isso, especialmente aspectos do segundo volume de *Tempo e Narrativa*, no qual o filósofo enfoca a problemática da temporalidade e da narrativa no âmbito da literatura.

Os textos – três volumes – de *Tempo e Narrativa* foram publicados entre 1983 e 1985. No primeiro volume, dividido em duas partes, Ricœur aborda na primeira o círculo entre narrativa e temporalidade, recorrendo às tradições aristotélica e agostiniana para explicitar a noção de “tessitura da intriga” e as características da experiência humana de temporalidade. Retornaremos adiante a esse ponto. Na segunda parte, trata da narrativa histórica e aponta a problemática da epistemologia histórica contemporânea. O objetivo do primeiro volume da obra é mostrar a possibilidade dos laços entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção, tema que levará às últimas consequências no segundo volume.

Reconhecendo uma *identité structurale entre l'historiographie et le récit de fiction*¹⁸⁹, o filósofo mostra seu parentesco, seu denominador comum: a busca da verdade sobre o ser humano. Tal busca, como sabemos, caracteriza também a filosofia, achando-se resumida no imperativo délfico. A identidade estrutural entre historiografia e narrativa de ficção é possível dado *le caractère temporel de l'expérience humaine (...)*¹⁹⁰.

Há, diz Ricœur, uma circularidade entre narratividade e temporalidade, pois *le temps devient humain dans la mesure ou il est articulé de manière narrative (...). Le récit est significatif dans la mesure ou il dessine les traits de l'expérience temporelle*¹⁹¹.

Recorrendo à noção aristotélica de *mythos*, nosso filósofo a traduz como *mise en intrigue*, trama, *synthèse de l'hétérogène*¹⁹², isto é, articulação do acontecer factual (história) ou fictício (narrativa), numa totalidade significativa, pela *mimésis*, imitação criadora da experiência temporal, da vivência humana no tempo. Retoma, para essa tarefa, a meditação agostiniana sobre o tempo, experiência misteriosa, enigmática, distensão da alma, que experimenta a discordância entre sua aspiração à eternidade e sua finitude, vivida como queixa, tristeza, agonia.

Ligando os estudos sobre o *mythos* aristotélico e a teoria do tempo de Agostinho, o pensador francês trata de estabelecer, como fio condutor de suas reflexões, o tema da *mimésis*, imitação criadora da vida, que se hierarquiza em três níveis, que veremos no que segue.

Mimésis I é a representação de uma pré-compreensão da ação, de suas categorias e de sua temporalidade transpostas sob a forma narrativa.

189 RICËUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983, vol.1, p.17.

190 Id., *ibid.*, p. 17.

191 Id., *ibid.*, p. 17.

192 Id., *ibid.*, p. 55, p.11.

As narrativas, os contos, supõem uma compreensão do encadeamento dos fatos, da linguagem do fazer e da tradição cultural nos quais se inscrevem. O que é narrado é *dès toujours symboliquement médiatisée*¹⁹³, articulado segundo o tempo. O objetivo da *mimésis I* é, pois o de *imiter ou représenter l'action (...)* [*pré-comprendre*] *ce qu'il en est de l'agir humain: de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité. C'est sur cette pré-compréhension (...)* *qui s'enlève la mise en intrigue et, avec elle, la mimétique textuelle et littéraire*¹⁹⁴.

O reino da ficção se abre através da análise da *mimésis II*, configuração narrativa ficcional. *Mimésis II* consiste na configuração narrativa entendida como ordenação de fatos, enumeração de eventos organizados numa totalidade inteligível que integra elementos heterogêneos. Seu objetivo é estabelecer paradigmas que reformulam as relações do homem com o tempo. Daí Ricœur dizer: *Mimésis III marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur, a intersecção do mundo configuré par le poème e o mundo da ação, do tempo*¹⁹⁵.

Vemo-nos, assim, perante a *configuração* e a *refiguração* do acontecer, confrontadas com a possibilidade de um leitor que as aprecie e reformule sua imagem do mundo a partir do impacto produzido pela obra de arte.

O que se narra é o tempo, a ação que se desenvolve no tempo e que é refigurada pela narração. O problema central que Ricœur se propõe a examinar é o *de savoir jusqu'à quel point une réflexion philosophique sur la narrativité et le temps peut aider à penser ensemble l'éternité et la mort*¹⁹⁶.

No segundo volume de *Tempo e Narrativa*, cujo interesse é maior para a discussão das relações entre filosofia e literatura, o pensador aborda *la configuration du temps dans le récit de fiction*¹⁹⁷, mostrando que a história e a ficção têm por objetivo *refigurar* o tempo.

193 Id., *ibid.*, p. 91.

194 Id., *ibid.*, p.100.

195 Id., *ibid.*, p.109.

196 Id., *ibid.*, p. 129.

197 Id., *ibid.*, vol. II. Prefácio, p.7

Narrativa de ficção é, para o filósofo, aquela que não pretende alcançar o estatuto de narrativa verdadeira, que a história se propõe a ser. Contudo, há uma verdade na ficção: a de simbolizar a condição humana e a de conduzir a um aprofundamento da consciência de si.

Para mostrar esse papel da ficção na vida humana, Ricœur busca na tradição aristotélica, como já assinalamos, a noção de *tessitura da intriga*, que ele tratará de aprofundar, enriquecer e vincular à noção de *mundo da obra*, examinando a temporalidade que lhe é própria: a da experiência fictícia e do tempo.

Desse modo, nosso autor evidencia a permanência das características essenciais do mito trágico, nas diferentes formas de ficção, à luz da narratologia e da semiótica. Trata de explicitar o laço entre vivência, tempo histórico e tempo fictício, desdobrando os modos de narrar e mostrando como as obras literárias instituem modos de habitar o mundo que convidam o leitor a refletir sobre sua condição.

Assinala também a complexificação da noção de *intriga* ao longo dos séculos, que tem como correlato a complexificação da noção de *tempo narrativo*. O estudo dos jogos com o tempo, nas narrativas de ficção, passa pelo exame das estruturas dos tempos verbais e das sentenças, relacionando-as ao vivido temporal. A arte da configuração está ligada ao mundo *narrado*, que se opõe ao mundo real, *comentado* pela história. Assim, o tempo passado a que os contos, lendas, romances recorrem refere-se à entrada no mundo da narração¹⁹⁸; por outro lado, o texto se desenrola no tempo e exige tempo para ser lido. Ademais, a experiência do tempo levada a efeito pelas personagens do romance, complexifica ainda mais a experiência do tempo característica da narrativa de ficção. Sua finalidade, ao jogar com o tempo, é conduzir à *déchiffrage de notre condition effective et de*

198 Id., *ibid.*, p.110.

*sa temporalité*¹⁹⁹, dado que narrar é, de certo modo, experimentar uma certa forma de viver.

Condensando o tempo, a narração apresenta a vida como uma totalidade, fazendo aparecer sua relação com a experiência vivida do leitor e pondo em relevo a relação entre o quantitativo e o qualitativo do tempo.

Estabelecendo um vai-e-vem entre passado e futuro, no interior de si mesma, a narrativa de ficção impõe ao leitor um ritmo temporal novo, complexificando, desse modo, a experiência imediata do tempo vivido. Essa interpenetração entre as experiências reais e as fictícias do tempo mimetizam a vida do narrador e recriam uma nova experiência do mundo. Ricœur a exemplifica referindo-se à obra de Proust, a *Recherche*, que pode ser lida em muitos níveis (ideológico, fraseológico, temporal, psicológico), culminando numa poética da composição, da configuração narrativa.

A experiência temporal fictícia é estudada por nosso filósofo através de três obras contemporâneas: *Mrs. Dalloway*, *A Montanha Mágica*, *Em busca do tempo perdido*. O objetivo é mostrar como a narrativa, ao configurar o texto, provoca uma refiguração do tempo, ao promover *la confrontation entre le monde du texte et le monde de vie du lecteur*²⁰⁰. A experiência fictícia do tempo exporia *une expérience virtuelle de l'être au monde*²⁰¹, que repercute sobre o leitor, provocando nele uma mudança de perspectiva sobre a vida e sobre o mundo.

A escolha das três obras citadas prende-se, para Ricœur, ao fato de todas serem *fables sur le temps*²⁰², que põem em relevo a meditação sobre o significado do tempo para o homem, através das *variações imaginativas do eu*. Estas propiciam ao leitor a refiguração da temporalidade ordinária²⁰³. As

199 Id., *ibid.*, p.113.

200 Id., *ibid.*, p. 150.

201 Id., *ibid.*, p. 151.

202 Id., *ibid.*, p. 151.

203 Id., *ibid.*, p. 152.

obras exploram também a relação entre o tempo e a eternidade, o amor e a morte, propondo ao leitor uma ampliação da consciência mediante reflexão sobre as possibilidades de seu existir.

O confronto entre o tempo e a eternidade, entre o tempo psicológico e o cronológico, entre o fluir da existência e as experiências do amor e da morte expressam-se no romance de Virginia Woolf, através da pontuação da vida dos personagens pelas badaladas do Big Ben, emblema, no romance, do tempo cronológico.

O romance refigura o tempo, contrastando o tempo oficial, dos relógios, com o tempo interior, psicológico, dos personagens. Revela, assim, *l'expérience de la mortelle discordance entre le temps intime et le temps monumental (...), público*²⁰⁴.

O horror ao tempo, visto como o negativo da eternidade; alia-se, aí, à experiência do amor como perda. Mas, em vez de produzir só desespero e morte, a decisão do romance dá-se a favor da vida, *de la beauté périssable*²⁰⁵, superação do horror.

As diferentes atitudes dos personagens perante o fluir do tempo não aparecem hierarquizadas no romance de Virginia Woolf. A artista apenas mostra a experiência do tempo como *le retentissement (...) d'une expérience solitaire* em outra *qui fait face dans un rapport complexe et instable, au temps monumental*, oficial e público²⁰⁶.

A complexidade dos jogos com o tempo é aí levada a uma alta expressão: implica a consideração da experiência íntima do fluir das horas, diversa em cada personagem; a consideração do tempo dentro do romance, como confronto entre o cronológico e o psicológico, entre a vida e a morte, o amor e a morte. É ainda a expressão do leitor maravilhado com tais jogos e com a mudança interna que a leitura do romance desencadeia.

204 Id., *ibid.*, pp. 161-162.

205 Id., *ibid.*, p. 165.

206 Id., *ibid.*, p. 167.

Outro enfoque sobre a problemática do tempo e de sua relação com a consciência humana aparece no exame ricœuriano de *A Montanha Mágica*. Definindo o livro como um romance sobre o tempo, nosso filósofo assinala a presença desse tema nas experiências do confronto dos personagens com a vida e a morte; na decorrente abolição do sentido da medida do tempo, vivida por um deles; na exposição dos laços *entre le temps de la narrative et le temps raconté*²⁰⁷.

Contrapondo a experiência de abolição do tempo cotidiano pelos doentes que vivem num sanatório da montanha à experiência da vida quotidiana da vida marcada pelos calendários e relógios, Thomas Mann mostra, ao longo do romance, o vai-e-vem entre os que estão na montanha e os que vivem na cidade, como a ambiguidade do confronto entre a vida e a morte. O laço entre as duas experiências se dá através da irrupção de um evento novo, o desencadeamento da guerra, *fête de la mort*, que mergulha os que habitam no sanatório uma vez mais nas exigências da vida comum.

A estrutura do texto também mostra a dimensão de temporalidade *inscrita* no próprio romance, dividido em sete capítulos, que abarcam sete anos. Cada capítulo narra um tempo e leva um certo tempo para narrá-lo, através de um número de páginas onde é marcante a desproporção entre o *tempo narrado* e o *tempo de narrá-lo*. A finalidade da construção do romance desse modo é provocar, no leitor, uma perspectiva que focaliza a luta do herói *avec la perte du sens du temps*²⁰⁸.

A extraordinária complexidade dos jogos com o tempo em *A Montanha Mágica* aponta um explorar de possibilidades que ultrapassam amplamente o conflito entre o tempo interior e o tempo cronológico mostrado no romance de Virginia Woolf.

207 Id., *ibid.*, pp. 168-169.

208 Id., *ibid.*, p. 170.

Englobando, também, esse conflito, o texto de Thomas Mann examina o laço que une os opostos: amor e morte, inscrevendo-os num domínio mais amplo. O romance *à la fois le roman du temps et le roman de la maladie mortelle*²⁰⁹ é metáfora da crise da cultura e metáfora da aprendizagem espiritual, via de desilusão que busca integrar *éternité, amour et vie*²¹⁰ sem nunca realizar sua unidade. Daí Ricœur afirmar que *La conjonction, par la technique narrative entre le roman du temps, le roman de la maladie et le roman de la culture, est le médium que l'imagination du poète produit pour porter aux extrêmes la lucidité que pareille exploration requiert*²¹¹.

Assim, a complexificação da consciência do tempo, que se realiza em *A Montanha Mágica*, pela vinculação metafórica entre a *crise do sujeito individual*, expressa pelo confronto dos doentes com o amor e a morte, e a *crise da cultura*, exposta pela oposição entre os que vivem na montanha, fora do tempo quotidiano, e os da planície, que se inscrevem no tempo cronológico, na faina do dia-a-dia, é também mostrada, ao longo do romance, pela narração da guerra, metáfora da catástrofe, da morte e do tempo destruidor que atinge a todos.

De Virginia Woolf a Thomas Mann, a narrativa torna-se mais complexa, envolvendo novos elementos; assim, também se complexifica a relação consciência/ temporalidade, mantendo-se, contudo, um fio condutor nas peripécias dessa complexificação. É a essencial tensão entre o tempo mortal e a eternidade, já assinalada por Agostinho e repetidamente mencionada por Ricœur, que aí reaparece caracterizando a condição humana.

Mas é no exame da *Recherche* que a reflexão sobre os laços entre consciência, tempo e verdade assumem sua dimensão maior. Meditação sobre o tempo, aprendizagem e decifração do mundo da arte, do amor, o

209 Id., *ibid.*, p. 172.

210 Id., *ibid.*, p. 193.

211 Id., *ibid.*, p. 193.

romance de Proust é também a aprendizagem da desilusão, do desgosto desencadeado pelo fluir do tempo, assim como aprendizagem da transcendência do tempo perdido, pela criação da obra de arte, que resgata o passar do esquecimento e da morte, ao eternizá-lo na arte.

Recriação de um mundo, de uma época, transfiguração da precariedade humana e leitura dos tipos, dos personagens, como paradigmas do existir, a *Recherche* alcança uma universalidade única, pela travessia do tempo, enfocado como lugar de decifração de si, lugar da descoberta da vocação, pelo artista: *L'apprentissage (...) est seul à faire coïncider la recherche du temps perdu avec la recherche de la vérité (...)*²¹².

O tempo redescoberto, último livro da *Recherche*, é a descoberta da eternidade, do extra-temporal, no qual se ancora a possibilidade de transcendência da morte, vinculada à meditação sobre o significado da arte. Esta é fixação do fugidio *dans un oeuvre durable*²¹³; é a única felicidade, o único prazer impercível de que o homem é capaz.

O que a *Recherche* narra é a transição, diz Ricœur, entre o tempo perdido, o tempo que passa e se esvai, e o tempo redescoberto, o tempo da obra de arte. Daí o filósofo dizer: *Le temps retrouvé (...) est le temps perdu éternisé par la métaphore*²¹⁴, é aquele que estabelece a relação entre a vida e a arte.

Ricœur funda, através dessas análises dos romances sobre o tempo, uma nova racionalidade, que envolve o que ele chama de *inteligência narrativa*. A inteligência narrativa sintetiza o heterogêneo da experiência ou da imaginação, desvelando a verdade, dita de modo simbólico, a respeito do homem.

O *mundo do texto* tem, por correlato, o *mundo da vida do leitor*, para o qual a obra é escrita, visando levá-lo a tornar-se, como pretendia Proust, “leitor de si mesmo”.

212 Id., *ibid.*, p. 207.

213 Id., *Ibid.*, p.214

214 Id., *ibid.*, p. 219.

Em resumo:

a) A filosofia é busca da verdade e de autoconhecimento; pretende conduzir o homem a um saber de si;

b) A literatura, mediante a linguagem simbólica, reformula a experiência imediata do homem no mundo, tornando-a inteligível;

c) Vivendo no plano do imaginário variações do eu, pelo confronto com textos literários, o homem amplia a consciência de si, destrói ilusões e compreende melhor a si e aos outros;

d) Refigurando o sentido do existir humano, visando o extra-temporal, através da obra criadora, a literatura, como filosofia, desvela o ser do homem, e ajuda a superar, em certa medida, o abismo intransponível entre a eternidade e o tempo;

e) Consciência e tempo são temas comuns à filosofia e à literatura; é decifrando, fazendo a hermenêutica dos símbolos, *da linguagem simbólica, de que a literatura é uma das expressões*, que a filosofia pode desvelar, cada vez mais profundamente, o homem a si mesmo.



HISTORICIDADE E COMPREENSÃO DAS NARRATIVAS DE FICÇÃO A PARTIR DA HERMENÊUTICA DE PAUL RICËUR

Hélio Salles Gentil²¹⁵

Na dupla conclusão com que encerra seu ensaio “Explicar e compreender”²¹⁶ – cujo subtítulo, “sobre algumas conexões notáveis entre a teoria do texto, a teoria da ação e a teoria da história”, indica o conjunto de relações de que consideramos aqui um aspecto – Ricœur oferece-nos um ponto de partida para a investigação das relações entre historicidade e compreensão. Na primeira delas, relativa ao plano epistemológico, esclarece:

... não há dois métodos, o método explicativo e o método compreensivo. Estritamente falando, só a explicação é metódica. A compreensão é sobretudo o momento não metódico que, nas ciências da interpretação, se compõe com o momento metódico da explicação. Esse momento precede, acompanha, fecha e assim *envolve* a explicação. Em contrapartida, a explicação *desenvolve* analiticamente a compreensão. (...) ²¹⁷

215 Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor da Universidade São Judas Tadeu (USJT).

216 RICËUR, Paul. *Du text à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986, p.179-203.

217 Idem, p. 201.

Na segunda conclusão, ele acrescenta que essa reflexão epistemológica

... conduz, pelo próprio movimento do argumento, (...) a uma reflexão mais fundamental sobre as condições ontológicas da dialética entre explicar e compreender. Se a filosofia se preocupa com o “compreender”, é porque ela testemunha, no âmago da epistemologia, um pertencimento do nosso ser ao ser que precede toda colocação de objeto, toda oposição de um objeto a um sujeito. (...) Reside aí a rica ambiguidade da palavra “compreender”, visto que designa um momento na teoria do método, aquilo a que nós chamávamos o pólo não metódico, e a apreensão, em outro nível que não o científico, de nosso pertencimento ao conjunto do que é.²¹⁸

Como se articulam esses dois sentidos da compreensão em torno das narrativas de ficção? Ou como as narrativas de ficção participam, se o fazem, desses dois momentos, o do nosso pertencimento ao ser e o da apreensão esclarecedora ou metódica desse pertencimento? Trata-se, aqui, de esclarecer alguns aspectos do enraizamento das narrativas de ficção na vida, procurando elucidar seu pertencimento à história e as relações entre esse pertencimento e sua compreensão.

Desfazendo-se da noção de interpretação como busca de uma suposta intenção do autor ou até mesmo da própria vivência desse autor, Ricœur reafirma várias vezes que o que interessa à interpretação é “a intenção do texto”, entendendo esta como “a direção que ele abre ao pensamento”. Assim, no ensaio “O que é um texto?”, esclarece os termos, escrevendo que “explicar é destacar a estrutura, quer dizer, as relações internas de dependência que constituem a estilística do texto; interpretar é tomar o caminho de pensamento aberto por este texto, pôr-se em marcha para o oriente do texto”²¹⁹. Isso vai significar, numa idéia importante a que

218 Idem, p.202.

219 Idem, p.153-178, aqui, p.174-5.

voltaremos depois, que a interpretação não é uma “operação subjetiva”, um “ato *sobre* o texto”, mas é “uma operação objetiva, que seria o ato *do* texto”, uma operação “intratextual”.

Apesar das múltiplas vezes em que interpretação e compreensão foram diferenciadas em seus trabalhos, essa caracterização da interpretação como “tomar o caminho de pensamento aberto por este texto” será especificada como “compreender” no ensaio “O modelo do texto: a ação sensata considerada como texto”²²⁰. Ricœur escreve aí que “compreender um texto é seguir o seu movimento do sentido para a referência, daquilo que ele diz para aquilo de que fala”²²¹. Esse movimento do sentido para a referência é parte do movimento que traz o texto novamente para a vida, mas não como um diálogo entre o autor e o leitor, já que quem “diz” algo, aqui, é o texto e não mais o autor. Assim, esclarece ele,

... o que precisamos compreender não é alguma coisa escondida atrás do texto, mas alguma coisa exposta diante dele. O que se dá a compreender não é a situação inicial do discurso, mas o que visa um mundo possível. A compreensão tem, menos que nunca, a ver com o autor e sua situação. Ela se aplica sobre os mundos propostos que abrem as referências do texto.²²²

Ao mesmo tempo em que se distancia de qualquer “co-genialidade” com o autor e suas vivências, a compreensão também se afasta de uma mera vivência imediata ou apreensão intuitiva do sentido do texto pelo leitor, na medida em que ela só é alcançada pela mediação do momento da explicação, momento de análise da estrutura do texto que “retifica” a abordagem subjetiva. Retificação não significa exclusão da participação de um sujeito na interpretação de uma obra; significa, antes, a garantia de uma

220 Idem, p.205-236.

221 Idem, p.233.

222 Idem, *ibidem*.

certa objetivação desta interpretação, redução de sua arbitrariedade que evita também o puro relativismo, como ele esclarece no final do primeiro ensaio já citado, indicando, também, o que seria uma das contribuições da hermenêutica ao entendimento do que seja interpretar:

A idéia de interpretação, compreendida como apropriação, não é, por isso, eliminada; ela é apenas remetida ao término do processo; ela está na extremidade do que mais acima chamamos de *arco hermenêutico*; é o último pilar da ponte, a ancoragem do arco no solo do vivido. Mas toda a teoria da hermenêutica consiste em mediatizar esta interpretação-apropriação pela série de interpretantes que pertencem ao trabalho do texto sobre si mesmo. A apropriação perde, então, algo de sua arbitrariedade, na medida em que ela é a retomada disso mesmo que está em obra, no trabalho, em trabalho, quer dizer, em gestação de sentido, no texto. O dizer do hermeneuta é um re-dizer, que reativa o dizer do texto.²²³

Daí a conclusão desse ensaio, a que voltaremos adiante:

No fim da investigação, aparece que a leitura é este ato concreto no qual se conclui o destino do texto. É no próprio coração da leitura que, indefinidamente, se opõem e se conciliam a explicação e a interpretação.²²⁴

Como se sabe, a hipótese de base, que é “posta à prova” ao longo de toda a obra *Temps et Récit*, é a de que há uma correlação necessária e não acidental entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana – em seus termos, *o tempo torna-se humano na medida em que é articulado de um modo narrativo; em contrapartida, a narrativa é significativa na medida em que desenha os traços da experiência temporal*²²⁵.

223 Idem, p.178.

224 Idem, ibidem.

225 RICŒUR, Paul. *Temps et récit*, t. I, t.II, t.III. Paris: Seuil, 1983, p.17.

Mesmo que ao final do volume III, em suas conclusões, Ricœur reconheça que “a narrativa não é tudo”²²⁶ – o tempo pode ser apreendido por outras formas de discurso que não as narrativas e também continua, ainda assim, mantendo-se “inescrutável” – aquela “correlação necessária” demonstrada ao longo da obra continua tendo seu valor, tanto para esclarecer o tempo, quanto para esclarecer as narrativas. Isso porque as atividades de narrar, escutar e compreender uma história se enraízam na condição humana pela sua temporalidade, por essa condição humana ser propriamente temporal, e a própria experiência ou modo de ser temporal, incluindo sua compreensão, se dá mesmo imbricada às narrativas, implicando o ato de narrar e as narrativas configuradas como obras. A distensão que somos – primeiramente nomeada por Agostinho como *distentio animi* – esse “estiramento” entre o nascimento e a morte, esse dilaceramento que experimentamos como seres lançados no mundo e no tempo – ganha com a narrativa uma articulação de sentido – como significação e direção – e nossa identidade de seres temporais ganha, com a narrativa, uma configuração.

Assim, ainda que não dando conta da totalidade de nosso ser, nem sendo a única maneira de dizer o tempo, a narrativa tem um lugar importante, para não dizer essencial, nessa existência que somos. Ela se insere na própria experiência temporal que fazemos do mundo, dos outros e de nós mesmos como mediação significativa, mediação entre o sujeito e o mundo, entre o sujeito e outros sujeitos, entre o sujeito e si mesmo, respectivamente, como indica Ricœur em vários momentos, em relações de referência, de comunicação e de auto-compreensão.

O próprio sentido da configuração narrativa – afirma e mostra Ricœur no desenvolvimento de sua obra – advém desse seu lugar de mediação, por sua função de mediação entre um ponto de partida e um ponto

226 Idem, 1985, p.485-6.

de chegada, cuja elucidação cabe a uma hermenêutica filosófica, como complementação a uma “ciência do texto” dedicada apenas às leis internas desse texto (é bom lembrar que no horizonte da discussão de Ricœur está a presença quase maciça do estruturalismo como perspectiva teórica para a leitura de textos, em particular os de ficção). Na expressão clara e precisa de Ricœur:

É tarefa da hermenêutica reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra eleva-se do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada, por um autor, a um leitor que a recebe e por consequência muda seu agir. Para uma semiótica, o único conceito operatório que resta é o do texto literário. Uma hermenêutica, em compensação, preocupa-se em reconstruir o arco inteiro das operações pelas quais a experiência prática se dá obras, autores e leitores. Ela não se limita a colocar mimesis II entre mimesis I e mimesis III. Ela quer caracterizar mimesis II por sua função de mediação.²²⁷

É na totalidade desse arco hermenêutico, tão bem descrito pelo desdobramento da *mimesis* aristotélica em três momentos realizado por Ricœur²²⁸, que a configuração narrativa ganha sentido. A perspectiva de uma hermenêutica filosófica, ao abarcar a totalidade do processo, insere a narrativa e sua significação nessa existência temporal, ressaltando também com isso seu caráter de inovação semântica no plano dos discursos, ao lado e semelhante à do enunciado metafórico no plano das palavras. Sua significação ou seu sentido – não nos preocupando nesse momento em precisar a diferença entre esses termos de tão vasta história, precisão imprescindível em outros momentos – advém desse lugar de mediação, como inovação semântica e como produção de um conhecimento, como articulação de uma certa inteligibilidade. Produz-se, aí, um saber e uma inteligibilidade próprias dessa forma de discurso.

227 Idem, 1983, p.106-7.

228 Idem, 1983, p.105-162.

O que a reflexão filosófica faz nesse sentido é elucidar as condições dessa produção e as condições de sua validade, reconhecendo sua especificidade, seu valor e, até certo ponto, seu alcance. E, com isso, também alarga seus próprios horizontes, encontrando o que pensar a partir dessa experiência temporal trazida à linguagem pela forma da narrativa, encontrando, aí, uma possibilidade de compreender melhor essa dimensão temporal de nossa existência.

O compreender, como vimos no início com as palavras do próprio Ricœur, diretamente inspirado em Heidegger, antecede e circunda a interpretação, que explicita uma compreensão prévia e produz uma nova compreensão, que é também transformação da própria experiência que se faz do que é então compreendido. Reconhece, Ricœur, que é graças ao trabalho de linguagem levado a cabo por Heidegger em *Ser e Tempo* – obra que, como ele escreve em *Temps et Récit III*, *representa um imenso canteiro de obras onde são formados os existenciais que são para o ser-aí o que as categorias são para os outros entes*²²⁹ – que

se constitui a diferença entre interpretar (*auslegen*) e compreender: interpretar, com efeito, é desenvolver a compreensão, explicitar a estrutura de um fenômeno *enquanto (als)* tal e tal. Assim pode ser trazida à linguagem e com isso ao enunciado (*aussage*), a compreensão que desde sempre temos da estrutura temporal do ser-aí.²³⁰

Mas essa compreensão explicitada pela interpretação – tanto a compreensão narrativa (narrar já é dar, construir ou revelar uma inteligibilidade a essa experiência), quanto a compreensão reflexiva – está implicada, no entendimento de Ricœur, nessa própria experiência, tem implicações no modo de ser desse sujeito que interpreta.

229 Idem, 1985, p.115.

230 Idem, *ibidem*.

Isso não significa, como já indicamos no início, reduzir a interpretação e a compreensão de uma narrativa a uma perspectiva subjetiva. Uma característica importante da hermenêutica de Ricœur é justamente a crítica e a superação da “psicologização” da interpretação, sem, com isso, deixar de considerar a implicação ou implicações insuperáveis do sujeito nesse processo.

Não se trata, de negar o caráter subjetivo da compreensão, na qual se completa a explicação. É sempre alguém que recebe, faz seu, se apropria do sentido.²³¹

Mas se trata de “despsicologizar” a interpretação, o que significa, num primeiro momento, distanciar-se da hermenêutica romântica e de seu foco na intenção do autor de um texto e/ou, ainda mais, da vivência do autor por trás dessa intenção, vivência que estaria expressa em seu texto ou obra. Compreender uma obra, dessa perspectiva “romântica”, seria, então, alcançar essa vivência original, compartilhar dela, revivê-la, “ter” essa vivência como o autor teve. O reconhecimento da “autonomia do texto” em relação ao autor significa o reconhecimento de que há uma distância insuperável entre as vivências e as intenções do autor e a obra realizada, deixando para trás todas as dificuldades metodológicas, para não dizer impossibilidades mesmo, de alcançar ou determinar essas vivências e intenções. Coloca-se como foco da interpretação a própria obra, o que ela e não o autor quer dizer, a intenção da obra.

Se esse foco na intenção ou no querer dizer da obra, por um lado, tira de cena o autor, por outro lado, coloca em cena o leitor. Na verdade, exige a presença desse leitor. É ele que a faz dizer o que ela quer dizer, é o leitor que atualiza o dito da obra, faz com que ele seja dito realmente por

231 Idem, 1986, p.187.

meio de sua leitura. Como já vimos, “o dizer do intérprete é um re-dizer, que reativa o dizer do texto”, “a leitura é este ato concreto no qual se conclui o destino do texto”²³². É essa leitura que dá vida à obra, tornando presente aquilo que a obra quer dizer. A obra só diz o que tem a dizer através do leitor, através da “apropriação” que o leitor faz dela. Mas essa “apropriação” é também uma “desapropriação”, ensina-nos Ricœur, uma desapropriação de si: exige uma entrega à obra, significa um deixar-se levar pela obra em lugar de um impor-se à obra²³³.

Assim, interpretar/compreender uma obra é, nesse sentido, tomar o rumo de sentido proposto por ela, como já vimos. É habitar o mundo proposto por ela, com “um dos meus possíveis mais próprios”, um possível ser do leitor, que não está já dado na realidade, anterior ao encontro do leitor com a obra, mas que se revela nesse encontro, se torna realidade efetiva, ainda que ao modo de um poder ser e não um ser dado, a partir desse encontro.

Encontro que, além de ser do leitor com a obra, é o encontro entre o mundo do leitor e o mundo da obra, entre o “mundo da ação” e o “mundo do texto” – em que o leitor é o veículo, o mediador de um acontecimento que o ultrapassa e o atravessa, algo que acontece além de seu controle e de seus procedimentos metódicos, ainda que preparado por estes procedimentos. Atravessado por esse encontro, o leitor é transformado por ele, recebendo da obra um si-mesmo transformado e alargado, como veremos – o que leva Ricœur a dizer que o sujeito está muito mais no ponto de chegada do que no ponto de partida do processo. Ele é muito mais resultado do que princípio da interpretação – outra maneira ou outro aspecto dessa “despsicologização” da interpretação que mantém a implicação do sujeito.

232 RICËUR, Paul. *Du text à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986, p.178.

233 Cf. Idem, p.129-131; 1995, p.133-138.

Se essa implicação também é evidente no reconhecimento – de raiz fenomenológica, mas que ganha ênfase e esclarecimento com o “enxerto hermenêutico” na trajetória do pensamento de Ricœur – de que a perspectiva teórica com que se interroga uma obra é determinante do que essa obra vai dizer quando esse processo se realiza reflexiva e metodicamente, é necessário que se reconheça, como o faz Ricœur, que a implicação desse sujeito não é apenas teórica e reflexiva, mas é a implicação do sujeito em sua totalidade, em seu modo de ser: é todo o seu mundo que está implicado, é todo o horizonte de sentido em que ele se situa no mundo e a partir do qual age e se compreende que está implicado.

Daí o resultado do processo de interpretação aparecer como uma “refiguração” desse mundo do leitor, sendo o seu mundo da ação refigurado pela fusão do seu horizonte com o horizonte do mundo do texto, a muito evocada “fusão de horizontes” de Hans-Georg Gadamer. Essa fusão inclui o trabalho consciente, metódico e reflexivo que o leitor pode fazer para compreender o que a obra quer dizer, para acompanhar e desvelar o mundo e a experiência que nela são narrados, mas não se resume a essa dimensão explícita ou conscientemente realizada, abrange a totalidade desse ser-no-mundo que é o leitor, ocorrendo à revelia ou fora do controle desse sujeito leitor consciente e metódico.

Com isso pode-se dizer que o sujeito é, mais uma vez, destituído de sua proeminência metodológica sem ser desimplicado do processo; em outros termos, sem se desconhecer ou negar a presença inexorável do sujeito, liberta-se a interpretação de sua psicologização, tanto no processo quanto no resultado. Na dimensão do processo a hermenêutica de Ricœur faz isso ao incorporar a explicação do texto, a análise e elucidação de sua estrutura ou de sua “semântica profunda”, como um momento indispensável do trabalho, momento objetivo ou objetivante que estabelece um terreno sólido ou um território básico de objetividade, sobre o qual ou em relação ao qual as múltiplas interpretações podem ser confrontadas umas

com as outras e avaliadas, tendo como parâmetro essa estrutura objetiva do texto revelada pela explicação. Como se sabe, Ricœur entende ser preciso ultrapassar a dicotomia epistemológica que opunha explicação e compreensão como métodos distintos, adequados a distintos objetos de estudo ou distintas regiões do ser, incorporando os dois procedimentos como momentos de um único processo, o da interpretação, que se realiza como uma dialética entre explicação e compreensão, em que “explicar mais é compreender melhor”.

Agora podemos retomar uma certa confusão que volta sempre na forma da pergunta: se a explicação é esse momento de objetividade, a compreensão é o momento da subjetividade? Pode-se dizer que sim, desde que não se entenda por isso a redução da compreensão a uma apreensão subjetiva, interior ou meramente “vivencial”, que seria estritamente relativa a cada sujeito.

Trata-se, por um lado, daquela implicação do sujeito pela transformação de seu mundo e da compreensão de si mesmo que se dá como resultado, pela mediação da obra, como um encontro de si-mesmo depois de um perder-se, uma compreensão que é transformação de si e de seu mundo. Mas trata-se também, por outro lado, de uma compreensão que se dá como discurso, como realização linguística, portanto pública, portanto objetivada. Inscrevendo-se na linguagem, formulada em palavras, articulada em discurso, a compreensão é objetivada e insere-se numa história à qual já pertencia, participando da formação de uma tradição, objetivada em linguagem como uma inovação disponível à discussão, à avaliação de sua validade e, por fim, à sedimentação, a tornar-se base para novas interpretações e compreensões.

Ao trazer o termo “historicidade” e não “história” para o título do trabalho, o que pretendemos é chamar a atenção para essa dimensão da compreensão que se dá na existência, como implicação da obra na vida. Como se sabe, esse termo designa, na analítica do *dasein* de Heidegger,

um dos níveis da temporalização constitutiva desse *dasein* (*ser-ai*) que somos – os outros dois níveis são a temporalidade ou o ser-para-a-morte e a intratemporalidade ou o ser-no-tempo – nomeando o nível da experiência de ser-entre-nascimento-e-morte, “estiramento” ou extensão, “ek-stase” entre o nascimento e a morte²³⁴, justamente essa “distensão” ou “discordância concordante” de que a narrativa faz a “concordância discordante”, nos termos de Ricœur.

A historicidade distingue-se da história, tanto no sentido da história vivida quanto da história narrada, da história enquanto acontecimento e da história enquanto historiografia ou ciência da história. A historicidade seria a condição de possibilidade existencial (ou existenciária – a distinção entre os níveis ôntico e ontológico, importante em Heidegger e expressa na distinção dos dois termos, não é aqui tão relevante assim e, como escreve Ricœur, muitas vezes difícil de sustentar) de todas as outras, como parte do modo de ser deste ente que coloca o problema da história e que torna possível a história e sua interrogação justamente por ser “temporalização”, desdobramento temporal. A historicidade designa essa extensão ou, melhor dizendo, este estender-se entre o nascimento e a morte deste ente cujo ser é ser-para-a-morte e é ser-no-tempo.

Mesmo na discussão que Ricœur empreende da historicidade em sua reflexão sobre a historiografia, ele é levado a passar do plano epistemológico – com o exame das condições de produção do conhecimento pela história enquanto ciência ou saber específico – ao plano ontológico – com o exame do que ele nomeia como sendo a “condição histórica” em que se enraíza a experiência e o saber da história, examinando as condições “existenciárias” deste ser que é inapelavelmente histórico²³⁵. Passar

234 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/RJ – Bragança Paulista: Vozes – Editora Universitária São Francisco, 2006, p.463-497.

235 Cf. RICŒUR, Paul. *Temps et récit, t. I, t.II, t.III*. Paris: Seuil, 1983-1985, p.131-146; RI-

dessa reflexão sobre a história a uma reflexão sobre a literatura exige o esclarecimento das diferenças e semelhanças entre as narrativas históricas e as narrativas de ficção, cujo entrecruzamento é a base da constituição da identidade narrativa.

Elas têm em comum, de modo mais evidente, o seu caráter de configuração, a sua estruturação como composição linguística, para cuja descrição e elucidação Ricœur foi buscar, como se sabe, o paradigma do tecer da intriga tal como elaborado por Aristóteles na *Poética* e precisado e ampliado por Ricœur com o auxílio de algumas das principais teorias contemporâneas da literatura e da linguística. De modo menos evidente, mas, parece-nos, irrefutavelmente esclarecido por Ricœur, elas têm também em comum uma função mimética, indissociável de seu caráter de mediação.

Além da fonte aristotélica, esse caráter mimético das narrativas tem como pano de fundo a concepção da linguagem como discurso – em que “alguém diz algo sobre alguma coisa a alguém” – e o reconhecimento do princípio mais amplo da “veemência ontológica” da linguagem, com cuja sustentação Ricœur contribuirá para resgatar o valor heurístico do discurso poético, tanto no plano dos enunciados metafóricos quanto no plano das narrativas de ficção. A linguagem abordada como discurso revela que é de sua própria natureza remeter para além dela mesma, dizer algo “sobre alguma coisa”, referindo-se a “alguma coisa” que não simplesmente ela própria, ainda que nem sempre seja tão evidente de que “coisa” se trata.

É no modo de realizar essa função referencial que está a principal diferença entre as narrativas históricas e as narrativas de ficção. Não se trata de uma ter e a outra não ter uma referência, nem de uma fazer referência à realidade e a outra não. Dizer dessa maneira é compreender mal tanto uma quanto a outra. Trata-se de “intenções referenciais” distintas, com alvos e modos de fazer referência diferentes, que têm em comum

CŒUR, 2000, p.480-500.

tanto a configuração já nomeada quanto uma ausência imediata do objeto referido, daquela “alguma coisa” a que se refere, seja por ser “do passado”, que não existe mais, seja por ser “fictícia” ou “imaginária”.

Na verdade, como nos mostra Ricœur, há um entrecruzamento entre as duas: através da mediação da ficção ou do imaginário, as narrativas de ficção nos dão a conhecer algo do “mundo da vida” e, para nos dar a conhecer algo de passado que já não existe mais, as narrativas históricas precisam do imaginário produzido pela configuração narrativa, precisam da “imaginação semântica”, mesmo que regulada por uma série de procedimentos que garantem sua veracidade. Se uma se submete a esses procedimentos de avaliação e sustentação de sua veracidade e, portanto, ao crivo da suspeita ou da descrença, e a outra pede justamente a “suspensão da descrença”, mesmo esta, a narrativa de ficção, acaba por nos dizer algo da realidade. A afirmação desse poder heurístico das narrativas de ficção e a elucidação do modo como este poder funciona – como *mimesis*, como “inovação semântica” e como mediação – parece-nos ser uma das grandes contribuições, entre tantas, da hermenêutica de Ricœur.

A função mimética das narrativas, intimamente relacionada à sua função de mediação, tais como elucidadas por Ricœur, insere as narrativas históricas e as narrativas de ficção numa história, história à qual pertencem e de cuja constituição participam. Esse seu pertencimento e participação têm como condição de possibilidade a historicidade desse ser-aí que somos, ser-aí caracterizado pela “abertura” ao mundo e pela compreensão, bem como por sua temporalização própria. Essa última é a temporalização originária desse ser-aí que nós somos, esse distender-se no tempo de uma existência que se define pelo “cuidado”, pela “decisão” diante da morte antecipada e por essa ex-tensão entre o nascimento e a morte que se dá a cada instante como estiramento ou dilaceramento, como esse lançar-se para o futuro em direção à própria morte. Essa temporalização, essa ex-tensão, esse distender-se como temporalização, é que nos parece ganhar

uma clareza ou uma face explícita com o desdobramento da *mimesis* realizado por Ricœur, onde se entrelaça com a compreensão.

No esquema de tríplice *mimesis* que ele estabelece há uma compreensão que antecede a configuração narrativa, uma compreensão que aparece como a pré-figuração do mundo da ação, compreensão prática ou existencial que se faz presente nas ações, na orientação dessas ações, e na “semântica da ação” com que se expressa essa compreensão ou pré-figuração do mundo, vocabulário e gramática com que nomeamos e entendemos o que é uma ação, vinculando na prática um sujeito à sua ação, seus motivos e suas consequências, etc. E há uma compreensão que sucede a configuração narrativa, aparecendo como a refiguração do mundo da ação, nesse momento em que o leitor “compreende a si mesmo diante do texto”, recebendo da narrativa um si-mesmo ampliado e transformado pela passagem pelo mundo da obra, pela fusão dos horizontes dos dois mundos, o “mundo do texto” e o “mundo da ação”. Assim, do mesmo modo que em Heidegger mas com os mecanismos expostos detalhadamente, a compreensão circunda a interpretação, sendo esta uma explicitação daquela, explicitação transformadora.

A própria narrativa, em sua estruturação, como operação do tecer da intriga, já é uma articulação dessa distensão temporal que somos e é ela que torna o tempo propriamente humano – como uma certa forma de compreensão dele, compreensão antes de mais nada existencial ou “existenciária”, que pelo trabalho de interpretação torna-se “reflexiva”, explícita ou explicitada reflexivamente.

Mas, como mostra Heidegger²³⁶, a historicidade do *dasein* antecede a história e, numa generalização que nos parece cabível, antecede qualquer

236 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/RJ – Bragança Paulista: Vozes – Editora Universitária São Francisco, 2006, p.463-497.

articulação narrativa: é na decisão antecipadora da morte que ela se unifica ou se articula, lançando-se ao porvir como apropriação de uma herança. Essa unificação prática tem em Ricœur a figura da iniciativa²³⁷, mas pode-se reconhecer, mais uma vez, a distância ou diferença entre a via curta de um e a via longa de outro, com a insistência de toda a obra de Ricœur em reconhecer o lugar inultrapassável das mediações – simbólicas, linguísticas e reflexivas – na experiência humana do mundo. Reconhecimento que o leva a, depois de constatar que “a existência de que pode falar uma filosofia hermenêutica permanece sempre uma existência interpretada”, concluir o ensaio de 1965 intitulado “Existência e hermenêutica” – que significativamente abre a coletânea *O Conflito das Interpretações*²³⁸ – com a imagem de Moisés e a terra prometida: “Assim, a ontologia é bem a terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão; mas, como Moisés, o sujeito que fala e reflete pode apenas vê-la antes de morrer.”²³⁹

É assim que podemos reconhecer, no pensamento de Ricœur, a imbricação entre historicidade e compreensão na objetividade ou objetivação da linguagem em suas várias formas de discurso, todas elas participando e, mais do que isso, compondo essa historicidade propriamente humana, desdobrada como tradição e articulada como narrativa, constituindo, o conjunto dessas narrativas entremeadas, o mundo temporal em que vivemos e no qual construímos nossa identidade.

Colocando em questão a oposição do senso comum que, apesar de se referir ao intervalo entre o nascimento e a morte com a expressão “história de vida”, diz também que “a vida é vivida e a história é narrada”,

237 Cf. RICŒUR, Paul. *Du text à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986, p.289-307.

238 RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p.7-28.

239 Idem, p.28.

Ricœur, no belo ensaio, “Life in quest of narrative”, indica que, por um lado, *ler já é por si mesmo um modo de viver no universo fictício da obra, donde nesse sentido, podemos dizer que histórias são narradas, mas são também vividas ao modo imaginário*²⁴⁰. Por outro lado, lembra que “uma vida não é mais do que um fenômeno biológico enquanto não tenha sido interpretada” e que nessa interpretação, “a ficção exerce um papel mediador”, contribuindo *para fazer a vida, no sentido biológico do termo, uma vida humana*. Daí a sua conclusão, com que encerramos aqui como um convite à pesquisa: *ficção, em particular narrativas de ficção, são uma dimensão irredutível da nossa auto-compreensão*.

240 RICËUR, Paul. “Life in quest of narrative”, in David Wood (ed.). *On: Paul RICËUR: narrative and interpretation*. London, Routledge, 1991, p.27.



PAUL RICËUR E A ORIENTAÇÃO ÉTICA DAS NARRATIVAS FICCIONAIS: UM PROBLEMA HERMENÊUTICO

Adna Candido de Paula²⁴¹

Paul Ricoeur adotou a prática dialógica na formatação de seus textos o que marcou sua filosofia com o signo da pluralidade. Bem entendido, pluralidade jamais foi sinônimo de relativismo em Ricoeur, apenas de generosidade em relação ao texto alheio, tanto no domínio da filosofia quanto das diferentes áreas do saber que o filósofo inseriu em sua teia dialógica. Certa vez, François Dosse, autor do livro *Le sens d'une vie*, afirmou que “ler Ricoeur é ler outros”. De fato, subjaz ao texto filosófico ricœuriano uma espécie de fio condutor do discurso que, no momento em que se alcança o limite de cada teoria interpretativa, colocada em jogo na discussão com outras, uma nova teoria é convidada ao diálogo. Essa prática *sui generis* empreendida por Paul Ricoeur na elaboração de seu pensamento filosófico representa, sem dúvida, um paradigma de interdisciplinaridade para a área das ciências humanas, e a propósito dessa contribuição, não intencional, de sua filosofia para a Teoria Literária, trabalhei em outro momento²⁴².

241 Doutora em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Professora da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Autora do projeto “Teoria Literária e Hermenêutica Ricoeuriana: Um Diálogo Possível”.

242 Por ocasião do XI Congresso de Literatura Comparada da ABRALIC – “Tessituras, Interações, Convergências”, ocorrido entre os dias 13 e 17 de julho de 2008, no simpósio

Esta primeira contribuição também foi indicada na “Apresentação” desta obra. Por ora, gostaria de centrar a discussão na segunda contribuição ricœuriana para os estudos literários, tão importante quanto a primeira, que só foi possível por conta de uma escolha, a da opção pela via longa, que coloca a filosofia ricœuriana na tradição dos estudos hermenêuticos.

A inserção na tradição hermenêutica se estabelece através do diálogo com dois autores, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Heidegger transpõe a antiga dicotomia entre sujeito e objeto postulando a condição ontológica do ser-aí, no mundo, como ponto de partida para o entendimento da compreensão. Assim sendo, transforma a interpretação numa condição do ser, ou de ser. O ser é à medida que se interpreta no mundo, dentro da temporalidade do *Dasein*. A hermenêutica ontológica postulada por Heidegger oferece outra função para o processo de compreensão que, fundado na fenomenologia, passa a ter o caráter de autocohecimento do sujeito que interpreta, o que equivale a afirmar que, com Heidegger, a hermenêutica deixa de ser uma forma de compreender para ser uma forma de ser. Seguindo essa concepção ontológica da hermenêutica, Gadamer determinará o sentido de suas pesquisas acerca da tarefa hermenêutica, não como a busca por uma teoria geral da interpretação, mas como investigação sobre as condições gerais de todos os modos de compreender e mostrar que a compreensão não é um posicionamento subjetivista diante do objeto, mas faz parte da compreensão do ser:

O fenômeno da compreensão perpassa não somente tudo o que diz respeito ao mundo do ser humano. Tem vitalidade independente também no terreno da ciência e resiste à tentativa de se deixar ser reinterpretado como um método da ciência.²⁴³

“Literatura e Hermenêutica”, coordenado por mim e por outros dois colegas, Prof. Dr. Luís Henrique Dreher e Prof. Dr. Marcos Lopes. O texto comunicado nessa ocasião, “A Teia Dialógica da Teoria Literária: Uma Proposição Hermenêutica” está publicado nos *Anais* e disponibilizado no site da Abralic: <www.abralic.org>.

243 GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis:

Gadamer volta sua investigação para a compreensão das obras de arte. A ele interessa a verdade do texto que não pode ser conhecida através de um procedimento científico, mas sim através da experiência da arte e da tradição histórica. Gadamer ultrapassa a dicotomia clássica entre explicação e compreensão, definida anteriormente por W. Dilthey, e afirma que nenhum processo interpretativo pode ser puramente objetivo ou subjetivo. Além dessa atestação, a hermenêutica gadameriana aponta para dois outros elementos de fundamental importância no processo interpretativo: o receptor e o mundo real como referência primeira do mundo transformado esteticamente. A idéia da imagem refletida no espelho como jogo da arte amplia a noção de *mimesis* como cópia da realidade. No jogo da arte tem-se o rastro do mundo real, como referência, e a alteridade do próprio mundo refletido no espelho. Quanto ao receptor, Gadamer entende que este é solicitado pela obra no ato de compreensão, pois é ele que garante a *fusão de horizontes*, ou seja, a releitura do passado da obra a partir de seu efeito no presente. A fim de promover a *fusão de horizontes* será necessário considerar, no ato interpretativo, as presenças da pré-compreensão e da pré-concepção implícitas no ato de leitura. Gadamer não postula o controle das inferências, que são promovidas exatamente pelas pré-concepções, como fez Roman Ingarden com sua leitura *pré-estética*. O hermeneuta defende que

quando se empreende uma leitura, não é necessário que se esqueçam todas as opiniões prévias sobre seu conteúdo e todas as opiniões próprias. O que se exige é simplesmente a abertura à opinião do outro ou à do texto.²⁴⁴

Vozes, 1997, p. 31.

244 Idem, p. 404.

Sem que haja essa abertura, não haverá *fusão de horizontes*.

A incursão da filosofia de Paul Ricœur pela tradição hermenêutica se dá pela escolha que ele mesmo considerou um caminho próprio, quando, diferentemente de Heidegger, opta pela *via longa* no processo de enxerto [*la greffe*] da hermenêutica sobre a fenomenologia. Trata-se de um percurso que passa por considerações linguísticas e semânticas. A fim de compreender a epistemologia da interpretação, o filósofo francês inicia sua investigação com uma reflexão sobre a exegese e segue problematizando diferentes processos interpretativos, tais como o método da história, a psicanálise e a fenomenologia da religião, tendo como horizonte uma ontologia da compreensão. O primeiro procedimento defendido por Ricœur para a realização dessa empreitada é a renúncia à idéia de que a hermenêutica seja um *método* digno de lutar com as mesmas armas que as ciências da natureza. É preciso também sair da problemática relação entre o sujeito e o objeto e se interrogar sobre o ser, sobre o ser-no-mundo, como fez Heidegger. Nesse sentido, também para Ricœur, o ser investigado é o ser que existe compreendendo. A fenomenologia que interessa nesse processo de enxerto é a última fenomenologia de Husserl, onde sua crítica ao objetivismo postula o *mundo da vida*, que se traduz por uma unidade de significações da vida intencional que existe antes da relação sujeito-objeto. Somada à concepção desse mundo da vida anterior à experiência, tem-se o fato de que a compreensão histórica é, em última instância, uma compreensão do *ser-com*. *L'explicitation de ce caractère historique est donc préalable à toute méthodologie*²⁴⁵. Essas considerações foram suficientes para Heidegger aproximar a hermenêutica da fenomenologia, mas, para Ricœur, antes de subordinar o conhecimento histórico à compreensão ontológica, era necessário demonstrar como se dá esse processo. O caminho escolhido para essa atestação é o da investigação sobre a linguagem, o meio pelo qual a

245 “A explicitação desse caráter histórico é logo anterior a toda metodologia”. RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations – essais d’herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969, p. 13.

compreensão é um modo de ser, pois é através dela que se poderá elucidar uma semântica do conceito de interpretação. Essa semântica se constitui em torno do tema da significação, da multiplicidade de sentidos e de sua capacidade simbólica. O objetivo de Ricœur foi mostrar que a compreensão de expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si. Esse sujeito que se interpreta não é mais o sujeito cartesiano, mas um *existente* que descobre, pela exegese de sua vida, que ele é colocado em seu ser antes mesmo de se possuir²⁴⁶.

Ricœur determina que o elemento comum a toda atividade interpretante, da exegese à psicanálise, é o duplo sentido ou o múltiplo sentido, que tem como função, de uma maneira geral, desvelar encobrendo. A essas expressões multívocas Ricœur denomina-as simbólicas. Para ele, é símbolo toda a estrutura de significação onde um sentido direto, primário, literal, designa, a mais, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser compreendido através do primeiro²⁴⁷. A valorização do duplo sentido inerente às estruturas simbólicas surgiu com o estudo de Ricœur sobre o mal e a grande diferença de valores e interpretação acerca do mal cometido e do mal sofrido. Essa investigação o direcionou para a compreensão de que a consciência de si deveria passar pela interpretação dos signos e das obras dispostos no mundo da cultura. Ricœur aposta na interseção entre a teoria do símbolo e a teoria da metáfora, sendo que a última se apresenta como a *ossatura semântica do símbolo*²⁴⁸. A metáfora é responsável pela

émergence d'une nouvelle pertinence sémantique sur les ruines de la pertinence sémantique littérale, de même la référence métaphorique procéderait de l'effondrement de la référence littérale.²⁴⁹

246 RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations – essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

247 Idem.

248 RICŒUR, Paul. *Réflexion faite*: autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995, p. 47.

249 “Emergência de uma nova pertinência semântica sobre as ruínas da pertinência semântica literal, por outro lado, a referência metafórica procederá do desmoronamento da

O que está implícito nessa associação de contaminação entre símbolo e metáfora é a capacidade de renovação permanente do sentido e a capacidade de plurissemantização da linguagem, que é para onde a metáfora reenvia a dimensão simbólica. O símbolo não se transforma em metáfora porque, diferente dessa que ocorre no *logos*, ele ocorre na linha limítrofe entre *bios* e *logos*. O símbolo nasce no eixo congruente onde força e forma coincidem. A diferença entre os dois é crucial – a metáfora é uma *invenção livre do discurso*, já o símbolo possui algo que não pode ser reduzido a uma transcrição linguística, semântica ou lógica. É esse elemento irreduzível que propicia a descontextualização do símbolo e a recontextualização em outros momentos. Essa característica particular do símbolo permite a Ricœur radicar o discurso numa ordem não semântica. O símbolo coloca em ação todo um trabalho com a linguagem e só atua quando sua estrutura é interpretada, ou seja, ela incita a compreensão. Contudo, o símbolo necessita da metáfora, não a prescinde nem lhe é superior, pois é a metáfora que organiza o símbolo dentro da linguagem.

O estudo da dimensão metafórica inicia-se com a palavra, passa pela frase e chega ao discurso, o objeto configurado da pesquisa ricœuriana. A Ricœur importa a referência do enunciado metafórico enquanto poder de redescrever [*redécrire*] a realidade:

La métaphore se présente alors comme une stratégie de discours qui, en préservant et développant la puissance créatrice du langage, préserve et développe le pouvoir *heuristique* déployé par la *fiction*.²⁵⁰

referência literal”. Idem, pp. 46-7.

250 “A metáfora se apresenta então como uma estratégia de discurso que, preservando e desenvolvendo a potência criativa da linguagem, preserva e desenvolve o poder heurístico desenvolvido pela ficção”. RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975, p. 10.

A inovação semântica da metáfora, quando esta se configura em linguagem narrativa dentro do enredo ficcional, evoca o caráter polissêmico desse enredo que, heurísticamente, representa um mundo *habitável*. A configuração do mundo habitável que é manifesto pela leitura do enredo da narrativa ficcional, dentro da hermenêutica ricœuriana, tem como fundamento a questão da temporalidade que só pode ser reconhecida e interpretada quando disposta em narrativa²⁵¹. A temporalidade humana é a temporalidade narrada. Tendo em vista que a redescrição metafórica se destaca no campo do *páthos*, dos valores sensoriais, estéticos e axiológicos, que estruturam o mundo *habitável*, percebe-se que a função mimética das narrativas se exerce de preferência no campo da ação e de seus valores temporais²⁵². É a partir dessa constatação que Ricœur configura, enfim, o objeto primeiro de sua investigação – a dimensão ética das narrativas ficcionais.

Para Ricœur, a teoria do texto defendida em sua hermenêutica se reinscreve na teoria da ação, pois os textos, em especial os literários, apresentam-se como um conjunto de signos que mantém, mais ou menos, ligação com os elementos que não deixa de designar. Dentre esses signos estão homens agindo e sofrendo ações. Ao se considerar que o laço mimético entre o ato de dizer e o agir efetivo jamais foi rompido, mas que só está distante, mais complexo e de acesso indireto, é possível avaliar a orientação ética presente nesses discursos. Contudo, para explicitar de maneira mais clara essa passagem da hermenêutica do texto para uma poética da ação é necessário considerar outra contribuição relevante de Ricœur para os estudos da teoria literária, a proposição da tríplice *mimesis*. A primeira *mimesis* é a *pré-figuração*, ou seja, é a pré-compreensão comum do mundo

251 Na entrevista concedida a François Azouvi e Marc de Launay e publicada em livro, *La critique et la conviction*, Paul Ricœur afirmar ter mudado de idéia e percebido que há uma temporalidade disposta, não só nas narrativas históricas ou ficcionais, mas também na poesia.

252 Conferir RICËUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

que Gadamer considerou como pré-concepção presente, e atuante, no ato interpretativo. A segunda *mimesis* é a *configuração*, trata-se ainda da recepção e do ato de apreensão e compreensão do agenciamento dos fatos, ou seja, das ações, e do seguimento dessas até à peripécia, à mudança de fortuna. Ao agenciamento dos fatos Ricœur denomina de *concordância* e aos reveses *discordância*. A configuração é o intermédio entre a pré-figuração e a *refiguração* que representa a terceira *mimesis*. É na refiguração que se dá a junção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, visto que é no ato de leitura que esse primeiro se manifesta.

Ao que tudo indica, Ricœur elaborou o conceito da tríplice *mimesis* com o foco na recepção. Nesse sentido, tanto a pré-figuração como a configuração e a refiguração fazem parte do complexo processo interpretativo de desdobramento da linguagem simbólica, ficcional, disposta na narrativa. Considerando o fato de que o filósofo dialogou tanto com a semiótica quanto com a linguística e que partiu do esquema de comunicação descrito por Roman Jakobson, dividido em seis fatores – o locutor, o ouvinte, o meio ou o canal, o código, a situação e a mensagem – é possível depreender da tríplice *mimesis* uma estrutura que comporta três elementos fundamentais da constituição do objeto literário: o produtor, a obra e a recepção. Nesse sentido, a pré-figuração é, também, o movimento primeiro da elaboração literária. Trata-se da observação, vivência e eleição de ações, sujeitos, temporalidades e espacialidades a serem configurados na obra literária. Em termos literários, a pré-figuração representa as escolhas que o escritor faz dos elementos que ele elege no mundo real, na referência, para serem transformados esteticamente no mundo ficcional da poesia ou da prosa. A configuração pode ser traduzida por trabalho estético; dá-se pela relação entre escritor e obra. Mais especificamente, é o trabalho de configuração estética empreendida pelo autor no tratamento dado ao material “eleito” no processo da pré-figuração. O texto ganha, na configuração, autonomia em relação ao autor e ao contexto, visto que ela constrói um

todo heterogêneo que tem por referência o mundo mimetizado, mas que, por outro lado, se distancia dele pela inovação metafórica; nesse sentido, toda narrativa é uma *concordância discordante*. Concordância no sentido da referenciação e discordância no sentido da transformação da linguagem, da inscrição direta do discurso na *littera*²⁵³. Como referência primeira, que se abre potencialmente para a segunda referência, a narrativa ficcional oferece à realidade comum novas possibilidades de ser no mundo. Segundo Olivier Abel, a leitura não deixa o leitor intacto²⁵⁴, pois sua subjetividade é colocada em suspense por sua exposição ao texto, o qual apresenta a ele novas possibilidades de agir e de sentir. A mudança operada no mundo real só é possível porque o mundo do texto perturba, suspende e reorienta as expectativas prévias do leitor. A narrativa ficcional problematiza o mundo e permite a aparição de outros mundos possíveis. Por outro lado, o sujeito que lê e interpreta é um sujeito problemático e, diante do texto,

il est dépossédé de sa naïvité première par la critique, mais au terme de son parcours une naïvité seconde lui est offerte, la naïvité poétique ou la naïvité éthique qui sont celles d'un monde à enfanter²⁵⁵.

Após considerar a configuração do *mundo habitável*, é necessário compreender ainda outro elemento da filosofia ricœuriana que torna pertinente a consideração acerca da orientação ética das narrativas literárias – a identidade narrativa.

A fim de estruturar a identidade narrativa, Ricœur a pensa em concomitância com a identidade pessoal. Para tanto, ele procura uma

253 RICËUR, Paul. *Réflexion faite*: autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995, p. 41.

254 ABEL, Olivier. *L'éthique interrogative*: herméneutique et problématique de notre condition langagière. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 158.

255 “Ele é despossuído de sua ingenuidade primeira pela crítica, mas, ao final de seu percurso, uma ingenuidade segunda lhe é ofertada, a ingenuidade poética ou a ingenuidade ética que é aquela de um mundo a nascer?”. Idem, p. 161.

nova noção do sujeito humano que anima sua hermenêutica, implícita ou explicitamente, e esse sujeito não é o *Cogito* exaltado de Descartes nem tampouco o *Cogito* humilhado de Nietzsche. Para Ricœur, inspirado pela filosofia reflexiva americana, o homem é uma mediação, mas uma mediação imperfeita, ou seja, um *Cogito* ferido. Ricœur quer marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, como ele se exprime na primeira pessoa do singular “eu penso” e “eu sou”. Segundo o filósofo, a identidade pessoal se define a partir de quatro questões: - Quem fala? - Quem age? - Quem se conta (narra)? - Quem é o sujeito moral da imputação?

A investigação em torno da identidade pessoal promoverá o diálogo de Ricœur com David Hume, para quem não existe uma permanência do sujeito através da multiplicidade de suas experiências. Segundo Hume, quando o sujeito se interroga sobre suas experiências, ele só encontra a multiplicidade de percepções e nada, nelas, indica a permanência do sujeito. A resposta para essa pergunta, que implica a questão da temporalidade, só virá com Derek Parfit que, apoiado na neurociência e na literatura de ciência-ficção, afirmará a condição de uma identidade variante que irá se unir como fato complementar ao processo físico-químico da percepção. Ricœur não se fecha num dualismo ontológico entre corpo e alma, e também não se deixa ser levado por um esvaziamento reducionista da identidade pessoal. Irá preferir, com as fontes da fenomenologia, restabelecer um “dualismo semântico”. Existe, portanto, para Ricœur, um dualismo interno na identidade pessoal.

Para ampliar o sentido do dualismo semântico intrínseco à identidade pessoal, a filosofia ética postulada por Emmanuel Lévinas é convidada a entrar na teia dialógica ricœuriana. A perspectiva ética de Emmanuel Lévinas “quebra” a unidade interna do si em benefício de uma preocupação extrema em relação ao outro. Para elucidar sua filosofia da alteridade, Lévinas desenvolve o conceito do *rosto* [*visage*], mas esse rosto não é aquele

que contém olhos, boca e nariz. O rosto, enquanto fenômeno, aparece no momento em que vemos além da fachada. A melhor maneira de conhecer o outro é não notar a cor de seus olhos. Para Lévinas, o *outro* é mais do que aquilo que eu posso saber sobre ele. Eu posso até descrevê-lo, mas ele ultrapassa essa descrição. O *outro* é um fenômeno, ele pode se manifestar sempre de outra forma que a já manifestada; ele é imprevisível. Essa apreensão da figura do *outro*, desenvolvida por Lévinas, tem uma implicação ética em termos deontológicos, como se verá a seguir, e Ricœur reagirá contra a impossibilidade do acesso ao outro. Ambos, Emmanuel Lévinas e Paul Ricœur, apostam no primado da ética sobre a moral. Contudo, Lévinas desenvolve a idéia do *apelo ético do rosto: la mise en question de ma responsabilité par la présence d'Autrui*²⁵⁶. Lévinas escreveu dois livros que tratam da orientação ética ligada à questão do *apelo do outro: Totalité et Infini* e *Autrement qu'être au delà de l'essence*. A diferença marcante, em relação à alteridade, nessas obras, é o fato de que, na segunda, Lévinas postula a radicalização do *outro*. Assim sendo, abordar o outro é colocar em questão a liberdade do sujeito, o seu domínio sobre as coisas e, mesmo, o direito de matar. O *outro* traz em sua face a interdição: “Tu não matarás!” Para Lévinas, a relação por excelência que representa a força do *apelo* feito pelo *outro* é a relação entre o pai e seu filho. O filho convoca a responsabilidade do pai, uma responsabilidade infinita. O *outro* não é o próprio sujeito, mas ele é uma parte deste, o *outro* faz referência ao sujeito:

Le père ne cause pas simplement le fils. Etre son fils, signifie être moi dans son fils, être substantiellement en lui, sans cependant s'y maintenir identiquement. [...] Le fils reprend l'unicité du père et cependant demeure extérieur au père : le fils est fils unique.²⁵⁷

256 “A colocação da questão acerca da minha responsabilidade na presença do Outro”. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini - essais sur l'extériorité*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, p. 217.

257 “O pai não causa simplesmente o filho. Ser seu filho significa ser eu em seu filho, ser

Paul Ricœur, por sua vez, afirma que a interpelação do *outro* à responsabilidade do sujeito não seria reconhecida como tal sem uma *estima de si* capaz de responder, como deseja Lévinas: “Aqui estou!”²⁵⁸ A transcendência do outro se afirma com tal assimetria, em Lévinas, que Ricœur interroga se essa *hipérbole paroxística* não condenaria todo sujeito a ser *refém* do *outro* e, portanto, se isso não o obrigaria a se esvaziar. Ricœur entende que a absoluta radicalização da exterioridade do outro promove o efeito de ruptura que esvazia toda possibilidade de acolhimento deste pelo sujeito. A fim de responder ao apelo do *outro*, é necessário um *Eu*, um homem capaz de imputação moral. Opondo-se à *hipérbole paroxística levinasiana*, Ricœur postula uma passividade excepcional, vinda da parte mais íntima do sujeito: a voz da consciência. É a voz da consciência que atesta a identidade-*ipse* do sujeito, confirma o imperativo da estima de si e, igualmente, convoca o sujeito a responder “aqui estou”.

Nesse ponto da questão é que se pode esclarecer a relação entre identidade pessoal e identidade narrativa. É na estrutura narrativa que Ricœur percebe o princípio de permanência enquanto suporte da identidade pessoal. Por isso, inscreve os procedimentos da narração no horizonte de uma *hermenêutica do si*. Afinal, como Heidegger observou, a compreensão de si é uma interpretação de si e essa encontra nas narrativas, histórica e ficcional, uma mediação privilegiada. O primado, na compreensão do si e, portanto, na interpretação deste, das narrativas ficcionais está relacionado ao distanciamento garantido pela experiência estética.

substancialmente nele, sem, entretanto, se manter nisso identicamente. [...] O filho retoma a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai: o filho é filho único”. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini - essais sur l'extériorité*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, p. 311.

258 Que representa a resposta de Moisés ao chamado de Deus.

L'expérience esthétique tient ce pouvoir du contraste qu'elle établit d'emblée avec l'expérience quotidienne: parce que *réfractaire* à toute autre chose qu'elle même, elle s'affirme capable de transfigurer le quotidien et d'en transgresser les normes admises. Avant toute distanciation réfléchie, la compréhension esthétique, en tant que telle, paraît bien être application.²⁵⁹

A distância reflexiva promovida pela transformação da linguagem comum, pelo trabalho estético, permite, por parte do leitor, a dupla operação de transferência: a concordância discordante que se estabelece entre a personagem e o si-leitor. A síntese *concordante-discordante* dos acontecimentos, ou seja, a elaboração do enredo, consiste em dar uma unidade de significação a todas as peripécias e a todos os acontecimentos que chegam à história do personagem e afetam sua identidade. A identidade narrativa, assim como a identidade pessoal, deve ser entendida em sua estrutura profunda como identidade-mesmidade, cujo radical latino é *idem*, e como identidade-ipseidade, cujo radical latino é *ipse*. Ambas têm relação com a permanência no tempo, mas de maneiras específicas. O paradigma da identidade-mesmidade é o *caráter*, que representa, aqui, as marcas distintivas e as identidades assumidas pelas quais um indivíduo pode ser reconhecido como sendo o *mesmo* ao longo do tempo, tanto no nível físico, quanto no psicológico. Quanto à identidade-ipseidade, cujo paradigma é a *promessa*, encontra-se nela a base da constituição do si. A identidade-ipseidade é atestada pela figura da “palavra dada”, é o *Dasein* do ser, sua forma de estar no mundo. De acordo com François Guery, estar no mundo é

259 “A experiência estética tem esse poder de contraste que ela estabelece imediatamente com a experiência cotidiana: porque refratária a qualquer outra coisa que não ela mesma, ela se afirma capaz de transfigurar o cotidiano e de nele transgredir as normas admitidas. Antes de qualquer distanciação reflexiva, a compreensão estética, enquanto tal, parece ser aplicação”. RICŒUR, Paul. *Temps et récit, tome III: le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985, p. 322.

uma preocupação [*souci*], faz de nós inquietação²⁶⁰, e o filósofo relembra as palavras de Martin Heidegger na obra *Ser e tempo*, quando esse afirma que, exatamente porque o ser-aí é, essencialmente, inquietação, que podemos interpretar o ser do sendo disponível como preocupação, e o ser em coexistência com o *outro*, de tal forma que esse último se encontre no interior do mundo como assistência. A noção de *souci de soi*, inquietação ou preocupação do eu reflexivo, empregada por Gery e outros tantos filósofos, foi traduzida por Paul Ricœur como *estime de soi*. A identidade-ipseidade, enquanto palavra dada e estima de si, é, por excelência, a identidade ética do sujeito.

Donons tout de suite un nom à ce soi-même réflexif, celui de « ipséité ». [...] L'ipséité ne disparaîtrait totalement que si le personnage échappait à toute problématique d'identité éthique, au sens de la capacité à se tenir comptable de ses actes. L'ipséité trouve à ce niveau, dans la capacité de promettre, le critère de sa différence ultime avec l'identité mêmété.²⁶¹

A identidade pessoal encontra ressonância na identidade narrativa, que, por sua vez, via ato de leitura, sofre uma operação de transferência dialética que se conclui quando da transposição da identidade da personagem da narrativa na identidade pessoal. Grosso modo, a *promessa*, símbolo da identidade-ipseidade, só pode ser acessada por meio da identidade-mesmidade. Para Ricœur, a narrativa não é uma simples cópia do real. A *mimesis* é criação e inovação, é desautomatização, como dizia os

260 GERRY, François. "Le temps du souci". *Magazine Littéraire* – Le souci: éthique de l'individualisme; n.º 345, juillet-août, 1996, p. 27.

261 "Demos imediatamente um nome a esse si-mesmo reflexivo, o de 'ipseidade'. [...] A ipseidade só desaparece totalmente se o personagem escapa à toda problemática da identidade toda problemática da identidade ética, no sentido da capacidade a se assumir como responsável por seus atos. A ipseidade encontra nesse nível, na capacidade de prometer, o critério de sua diferença última com a identidade mesmidade". RICŒUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Éditions Stock, 2004, p. 155.

formalistas russos, o que provoca uma distanciação, aquela necessária para a compreensão da orientação ética presente na obra literária. A teoria da narrativa não implica somente em um agenciamento interno no plano da configuração. A proposição de mundo permite um retorno à vida e uma transformação das identidades pessoais, sob o modo da refiguração – *mimesis III*. Para Ricœur, a síntese do heterogêneo, que a narrativa ficcional dispõe, permite a compreensão da obra como um modelo heurísticamente articulado que possibilita o movimento de *reconhecimento* entre identidade pessoal e identidade narrativa. Todo o trabalho de Ricœur sobre o conceito do reconhecimento, notadamente na obra *Parcours de la reconnaissance*, tem implicação ética e vai ao encontro de sua proposição da perspectiva ética, articulada em três pontos: o desejo da vida boa, com e para os outros, dentro de instituições justas²⁶². Reconhecer, em primeiro plano, é reconhecer no outro o desejo da vida boa, e também as ações tomadas nessa direção. Por conseguinte, o que importa é a ação de eleição da *boa ação*, que visa a alcançar a vida feliz, como afirmou Aristóteles, em *A Poética*:

Com efeito, a tragédia é representativa [*mimesis*] não de homens, mas de ação, de vida [*bion*] e de felicidade (a infelicidade também reside na ação), e o fim visado [*télos*] é uma ação [*práxis tis*], não uma qualidade [*ou poiotés*]; ora, é consoante a seu caráter que os homens têm esta ou aquela qualidade, mas é segundo suas ações que são felizes ou o contrário.²⁶³

Reconhecer, portanto, dentro da narrativa ficcional, é reconhecer o valor da ação. O reconhecimento, nesse caso, não está distante do elemento estrutural, de mesmo nome, da tragédia, que não representa a

262 RICËUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991, p. 202.

263 *Apud* RICËUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991, p. 181.

aniquilação da dor do herói trágico, mas sim o apaziguamento desta pelo sentido e pela verdade desvelada. Por outro lado, há também exemplos de reconhecimentos na epopéia. Basta lembrar que Ulisses, na *Odisséia*, foi reconhecido pela cicatriz, sua marca corporal, sua identidade-mesmidade, mas o que foi acessado, naquele momento, por sua serva, como observou Ricœur, foi sua identidade-ipseidade. Nesse sentido, reconhecer a verdade e reconhecer a promessa são formas de acesso à identidade-ipse, à identidade ética, por natureza. Considerando que tanto a identidade pessoal como a identidade narrativa têm relação com a permanência no tempo, e que o acesso à identidade-ipseidade passa pela identidade-mesmidade, pode-se afirmar que a identidade narrativa mantém juntas as duas extremidades da corrente – a permanência no tempo do caráter e da manutenção do si. É igualmente no plano do reconhecimento que se tem a dimensão do viver-com e do viver-por, afinal, reconhecer no outro o desejo da vida boa e a promessa *vers l'autre* é se reconhecer inserido nessa dialética do agir humano; é se reconhecer *com* no mundo habitável da obra. O terceiro elemento do *slogan* da sabedoria prática postulada por Ricœur – dentro de instituições justas – merece um novo estudo que os limites desse trabalho não me permitem fazer, visto que seria necessário entrar em considerações acerca do direito e da justiça. De qualquer forma, é possível indicar, somente, que o mundo habitável manifesto nas narrativas ficcionais também se constitui heurísticamente como instituições de justiça, perversas ou legítimas.

Ao falar sobre a implicação ética das narrativas ficcionais, Ricoeur tinha, certamente, consciência de entrar em terreno delicado e, porque não dizer, minado. Muitas críticas poderiam e ainda poderão surgir a respeito dessa consideração, sobretudo no que diz respeito à refiguração, ou religação da literatura com a vida. Apresento, agora, duas críticas feitas por Jean-

Pierre Bobillot²⁶⁴ e que estão presentes no livro *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* de Johann Michel. A primeira consideração de Bobillot diz respeito ao romance contemporâneo. Segundo ele, a tessitura da intriga, ou construção do enredo, é, para Ricœur, uma atividade regrada, uma inovação da linguagem governada sempre por regras. Bobillot, que parece não ter lido nas entrelinhas a obra de Ricœur, utiliza o romance contemporâneo como argumento contrário à idéia de *construção do enredo*. Para ele, a literatura moderna cortou definitivamente os pontos com o paradigma da *mise-en-intrigue*. *Il n'y a pas de règles, l'une n'est pas le négatif critique de l'autre, mais leur conflit est générateur, à la fois, d'une irrésistible dynamique et d'une fragmentation infinie qui, au bout du compte, constituent le texte en tant que tel*²⁶⁵.

Segundo Bobillot, Ricœur parou na configuração e não chegou à *desfiguração* narrativa, onde todos os elementos comuns às narrativas ficcionais – tempo, espaço, personagem e narrador – estão desfigurados. Para reforçar sua leitura, Bobillot relembra o romance da década de 50, período em que foi decretada a morte do romance, onde os personagens dos romances são, no limite, inexistentes. Com base nas considerações de Bobillot, Michel aponta para a impossibilidade de transferência concordante da identidade narrativa à identidade pessoal, pois o leitor do romance contemporâneo não pode esperar ordenar e unificar sua própria identidade. Contudo, é o próprio Michel que admite que a teoria narrativa de Ricœur é muito mais complexa que o entendimento de Bobillot. Ricœur disserta sobre a variedade de formas narrativas e se concentra no romance contemporâneo, dando ênfase, como não soube observar Bobillot, à frag-

264 As considerações reportadas por Johann Michel foram retiradas do artigo “Le ver(s) dans Le fruit trop mûr de la lyrique et du récit”, de autoria de Jean-Pierre Bobillot, em *Temps et récit en débats*, p. 73-120, *apud* MICHEL, Johann. *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*. Paris: Les Éditions du CERF, 2006.

265 “Não há regras, uma não é o negativo crítico da outra, mas seu conflito gerador, às vezes, de uma irresistível dinâmica e de uma fragmentação infinita que, no final das contas, constituem o texto enquanto tal”.

mentação estética que incorpora a do sujeito do mundo moderno. Ricoeur observa, como fez Walter Benjamin, a transformação operada, ao longo da história, da arte de contar.

Peut-être, en effet, sommes-nous les témoins – et les artisans – d’une certaine mort, celle de l’art de conter, d’où procède celui de raconter sous toutes ses formes. Peut-être le roman est-il en train lui aussi de mourir en tant que narration. Rien en effet ne permet d’exclure que l’expérience cumulative qui, au moins dans l’aire culturelle de l’Occident, a offert un style historique identifiable soit aujourd’hui frappée de mort [...]. Rien donc n’exclut que la métamorphose de l’intrigue rencontre quelque part une borne au-delà de laquelle on ne peut plus reconnaître le principe formel de configuration temporelle qui fait de l’histoire une et complète.²⁶⁶

Ricœur afirma que mesmo as inovações do romance contemporâneo são, ainda, feitas em relação aos paradigmas sedimentados e essa variedade de formas narrativas confere uma história à imaginação produtiva. Nesse sentido, ao fazer um contraponto com a sedimentação das formas de narrar, tem-se uma tradição narrativa. Essa consideração ricœuriana acerca da dialética interna à tradição narrativa faz com que Michel considere seu modelo narrativo mais *prescritivo* que *descritivo*, mais próximo de uma ética narrativa que de uma teoria narrativa geral. Segundo Michel, Ricœur procura preservar a responsabilidade individual e manter a coesão do *viver junto*, por isso, assume a defesa de um paradigma clássico da

266 “Talvez, com efeito, sejamos as testemunhas – e os artesãos – de certa morte da arte de contar, de onde procede a de contar sob todas as formas. Talvez o romance esteja, ele também, morrendo enquanto narração. Nada, com efeito, permite só excluir a experiência cumulativa que, ao menos no ar da cultura do Ocidente, ofereceu um estilo histórico identificável seja hoje batido de morte [...]. Nada então exclui que a metamorfose da intriga encontre em outro lugar um limite além do qual não se pode mais encontrar o princípio formel de configurações temporais que faz da história uma e completa”. RICŒUR, Paul. *Temps et récit, tome II: la configuration dans le récit de fiction*. Paris: Le Seuil, 1984, p. 57.

construção do enredo. O que Michel parece desconsiderar, em sua crítica, são os estudos ricœurianos dos casos aporéticos de despersonalização dos personagens literários, assim como sua análise dos *puzzling cases* de Derek Parfit e das variações imaginativas da ciência-ficção. Ricœur considerou, igualmente, os romances de fluxo de consciência, ao estudar o caso de Virgínia Woolf e o *bouleversement* do tempo no romance de Marcel Proust. Foi com base nesses estudos que o filósofo apresentou quatro modalidades de identidades presentes na ficção literária: a *extremo-invariável*, onde o caráter do personagem é sempre identificável como o *mesmo*, por exemplo, os personagens de contos de fadas e das narrativas folclóricas; a *intermediário-variável*, onde o caráter, como *mesmo*, decresce, mas não desaparece, como, por exemplo, os personagens dos romances do século XVIII até os dos romances de Dostoiévski e Tolstói; a *extremo-variável*, onde o personagem deixou de ser um caráter – por exemplo, as personagens dos romances de fluxo de consciência – e há, ainda, aquilo que Ricœur chama de *casos desconcertantes*, onde os personagens estão desguarnecidos da ipseidade por perda do suporte da mesmidade. Essa última tipificação de personagens contradiz o modelo narrativo prescritivo imputado ao filósofo. Afinal, não há afirmação de um modelo único de narrativas.

O grande equívoco, a meu ver, na leitura que se faz da poética de Paul Ricœur é de não se considerar o lugar do enunciador. Ricœur é um filósofo. A ele importava a estrutura narrativa e a configuração de um mundo habitável enquanto modelo heurístico para pensar, filosoficamente, o agir humano. É uma filosofia que apresenta limites, principalmente quando estudada sob o viés da teoria literária? Sem dúvida. É possível questionar, por exemplo, se a sabedoria prática, a da implicação ética das narrativas ficcionais, não está circunscrita a um pequeno grupo de leitores. É possível questionar, ainda, sobre o papel dessa recepção, sobre os limites da refiguração. A poética de Paul Ricœur oferece elementos e provocações, ao se debruçar sobre esses mesmos elementos comuns aos

estudos literários, que fomentam em teóricos e críticos, assim como em literatos, a reflexão acerca de seu objeto de investigação, enquanto objeto simbólico, como aquele que *exige* um preparo para a *confrontação* de teorias interpretativas: *non point certes pour apprendre à borner extérieurement sa propre discipline, mais bien pour retrouver en elles les raisons de reporter toujours plus loin les bornes déjà atteintes*²⁶⁷.

267 “[...] não certamente para aprender a limitar exteriormente sua própria disciplina, mas para encontrar nela as razões para estender sempre mais os limites já esperados”. RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations – essais d’herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969, p. 206.

DU RETOURNEMENT POÉTIQUE AU PARADOXE ÉTHIQUE

Olivier Abel²⁶⁸

Ricœur a écrit quelque part que la philosophie consiste à faire travailler les apories. C'est en ce sens que je voudrais ici faire travailler avec vous quelques-unes des questions qu'il nous pose, plus encore que les diverses réponses qu'il propose éventuellement au passage à ces questions. En voici quelques-unes. La première c'est que lorsqu'on parle de poétique ce mot évoque quelque chose de flou, de trop vague, sans règles, sans rapport défini avec la réalité, comme si la poétique était une fuite. Et pourquoi lier l'éthique à l'imaginaire, à quelque chose d'aussi incertain ? La seconde détaille la précédente : comment peut-on augmenter les capacités du sujet éthique, du sujet responsable, ses capacités à agir mais aussi à sentir ? Et pourquoi la morale ne serait-elle pas seulement argumentative, y a-t-il d'autres ressources pour la morale que la confrontation réglée d'arguments — qui cherchent ensemble une règle commune susceptible de définir leurs places respectives. Dernière question : la pluralité des genres littéraires ne porterait-elle pas aussi dans ses flancs un pluralisme éthique ? Mais alors en quoi le pluralisme éthique de Ricœur n'est-il pas un éclectisme facile,

268 Doutor em Filosofia pela Sorbonne Paris X. Presidente do “Fonds Paul RICŒUR” – Paris. Professor da Faculté de Théologie Protestante de Paris – França.

un relativisme, mais constitutif d'un paradoxe éthique et d'une éthique paradoxale mais cohérente ?

Il est important de laisser jouer ces diverses perplexités vives de Ricœur pour ne pas faire de sa pensée une nouvelle scolastique, et chercher plutôt à chaque fois les embarras et les difficultés. La rigueur de la méthode fait aussi l'acuité de l'interrogation éthique et de la démarche de Ricœur. Autour de toutes ces questions, tout reste à faire, à dire, à explorer à tour de rôle, et chacun des chercheurs qui entrent en matière avec ces questions peut tout renouveler autrement. Pour ma part, au long de ce premier exposé, je proposerai un parcours dans le labyrinthe des textes de Ricœur autour de trois tournants, de trois difficultés, de trois retournements, ou de trois bifurcations

- le tournant herméneutique de l'éthique de Ricœur
- le tournant poétique de l'herméneutique de Ricœur
- le tournant éthique de la poétique de Ricœur.

Pour le second exposé, je repartirai des analogies entre la pluralité des genres littéraires convoqués par Ricœur et la pluralité des genres éthiques qu'il déploie, avant d'en venir à ce que j'ai appelé le paradoxe éthique, qui tient à l'embarras que peut susciter la sorte de pluralisme éthique qu'il soutient.

Le tournant herméneutique de l'éthique de Ricœur

Rappelons d'abord que les premiers grands thèmes de la philosophie de Ricœur sont éthiques, au sens large du terme : il dialogue avec Spinoza, Nabert, et Nietzsche autour du mal, de la volonté, de l'homme coupable et capable, mais aussi de l'homme faillible, de la fragilité et de la violence, de la non-violence, de la guerre et de l'Etat. Avec Karl Jaspers

il travaille la responsabilité. Et les textes qui l'ont d'abord fait connaître dans la revue du *Christianisme social* ou la revue *Esprit* concernent le *socius*, la société, le prochain, le paradoxe politique après le coup de Budapest en 1956. Il vient à l'herméneutique ensuite. Il faut donc expliquer les motifs philosophiques (et même on pourrait dire « heideggériens ») du tournant herméneutique de l'éthique elle-même. Pourquoi l'éthique doit-elle passer par une herméneutique ? Pourquoi ce virage ?

Je me servirai d'un texte de 1960 publié dans le recueil *Histoire et vérité*, et qui s'intitule *Civilisation planétaire et culture nationale*, où l'on trouve les grandes orientations de toute la philosophie de Ricœur — un peu comme dans *Race et Histoire* de Lévi-Strauss on trouve l'axe essentiel de sa démarche structurale. Le plan en est simple : il existe une civilisation planétaire que l'on peut décrire, mais qui est ambiguë. D'une part elle est positive, et apporte un progrès, un développement, mais d'autre part ce développement amène des effets pervers terribles, et notamment le scepticisme dans le rapport entre les cultures et le rapport à soi de chaque culture. Ricœur cherche alors à découvrir ce qui fait qu'une culture est créatrice et vivante, ce qui lui permet d'entrer en dialogue avec les autres cultures.

Pour cela, il faut aller jusqu'à ce qu'il appelle les noyaux éthico-mythiques des cultures. C'est une idée centrale, et même nodale chez lui, très proche de l'idée de l'identité narrative ou de l'idée d'un noyau éthico-narratif ou éthico-poétique du sujet. Quand il parle, dans *Soi-même comme un autre*, des implications éthiques du récit, il suggère ce noyau éthico-narratif du sujet. Son idée est qu'on ne peut séparer l'éthique du mythique, du narratif, du poétique. Par exemple, on ne pourrait pas, en philosophie morale, prendre la morale sans la fable. Un important philosophe français, lecteur de saint Paul, Alain Badiou affirme quelque part qu'il ne croit pas à la fable, mais qu'il en garde la morale universelle. Mais c'est impossible. On ne peut pas séparer la morale de la fable. La narration, l'intrigue sont trop intriqués avec la morale, qui doit être interprétée en contexte.

Voici donc un texte où Ricœur propose une herméneutique de l'ethos, du noyau éthico-mythique des cultures. Il dit qu'on ne peut pas avoir accès directement à l'ethos, à ce noyau éthique: on ne peut que le déchiffrer, cela suppose un déchiffrement.

Il me semble que si on veut atteindre le noyau culturel (...) il faudrait pouvoir creuser jusqu'aux rêves permanents qui constituent le fonds culturel d'un peuple et qui alimentent ses appréciations spontanées et ses réactions les moins élaborées (...) images et symboles constituent ce qu'on pourrait appeler le rêve éveillé d'un groupe historique (...) c'est dans ce sens que je parle du noyau éthico-mythique.²⁶⁹

L'idée exprimée par ce texte est assez proche de ce qui fait le cœur même de l'éthique : avant la morale (la morale est conscience, elle dit non), il y a une orientation éthique primordiale, une affirmation originaire, c'est à dire une sorte de socle éthique d'évaluation, de vouloir, de désir, de volonté au sens nietzschéen, de préfiguration, de précompréhension. C'est bien pour cela qu'il y a besoin d'une herméneutique, d'un déchiffrement de ce qui est implicitement compris comme bon, heureux, et souhaitable.

Or ce noyau éthico-mythique se donne dans *des* noyaux, l'humanité se donne dans des humanités, il y a des cultures, des styles, des volontés, des évaluations, une pluralité des figures éthiques, des *ethos* qui coexistent à la face du monde. Au long de l'histoire aussi d'ailleurs il y a une discontinuité et c'est là qu'on voit apparaître la rupture entre la civilisation proprement technique relativement cumulative, et le temps discontinu des cultures, qui connaît le phénomène des générations :

Il y a pour l'humanité deux façons de traverser le temps : la civilisation développe un certain sens du temps qui est à la base d'accumulation

269 RICŒUR, Paul. *Histoire et vérité*. Troisième édition augmentée de quelques textes. Paris: Le Seuil, 1967, p. 292.

et de progrès, tandis que la façon dont un peuple développe sa culture repose sur une loi de fidélité et de création : une culture meurt dès qu'elle n'est plus renouvelée, recrée ; il faut que se lève un écrivain, un penseur, un sage, un spirituel pour relancer la culture et la risquer à nouveau dans une aventure et un risque total.²⁷⁰

Ce que Ricœur veut dire, c'est qu'il y a dans la culture quelque chose de tragique, qui tient à la mort et à la naissance, à la succession des générations.

Il y a donc au cœur de l'herméneutique cette loi tragique de la pluralité des cultures, avec le décalage entre ce qui continue et ce qu'il faut recommencer à chaque fois parce qu'il y a la mort et la naissance. C'est pourquoi il ne faudra pas oublier qu'au cœur de l'herméneutique, il y a la génération — c'était l'une de mes thèses dans *L'éthique interrogative*²⁷¹. Comme il l'écrit, *Nous survenons au beau milieu d'une conversation qui est déjà commencée et dans laquelle nous essayons de nous orienter afin de pouvoir à notre tour y apporter notre contribution*²⁷².

C'est parce que nous sommes « au beau milieu » que nous sommes autorisés à paraître à notre tour, parmi d'autres. Et c'est ainsi que se trouve au cœur de toute culture une dialectique de la tradition et de l'invention, de la sédimentation et de l'innovation, de l'écart et de la réduction d'écart, que nous retrouverons jusque dans la poétique de la métaphore et du récit :

c'est pourquoi les paradigmes constituent seulement la grammaire qui règle la composition d'œuvres nouvelles — nouvelles avant de devenir typiques (...) Mais l'inverse n'est pas moins vrai : l'innovation reste une conduite gouvernée par des règles : le travail de l'imagination ne

270 *Idem*, p. 296-7.

271 ABEL, Olivier. *L'éthique interrogative: herméneutique et problématique de notre condition langagière*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

272 RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986. p. 48.

naît pas de rien et (...) se déploie entre les deux pôles de l'application servile et de la déviance calculée, en passant par tous les degrés de la déformation réglée.²⁷³

Il y a des écarts et des règles. Il faudrait même dire que nous sommes placés entre la répétition et l'invention, comme entre deux limites à la rigueur impossible : il n'y a pas d'invention pure, il n'y a pas de répétition pure. Et ce jeu, ce va-et-vient, cette dialectique tragi-comique de la reproduction et de l'invention est la dialectique même de la culture soumise à la généalogie et au fait des générations.

Ce qui fait la vivacité d'une tradition, entendue ici comme vouloir-vivre ensemble qui enjambe les générations, ce qui fait la puissance d'un noyau éthico-mythique, c'est sa faculté de rétention et de protention, la tensivité de sa faculté d'imaginer, de rapporter à soi le passé, d'anticiper le futur, de rouvrir les promesses non-tenues²⁷⁴.

On comprend mieux le tournant herméneutique de l'éthique : on n'accède à ce noyau que par un déchiffrement, au sens schopenhauerien : ce vouloir-vivre est oublié, il est trop profond et il n'apparaît de manière discontinue que dans des moments de crise historique, des moments de grande débâcle — par exemple la débâcle française face à l'armée allemande en 40, lorsqu'on se sent touché au cœur de notre culture, de notre civilisation. Parlant de l'éthique, mais de l'éthique à la première personne du pluriel, Ricœur écrit : *Il est peut-être raisonnable d'accorder à ce vouloir vivre ensemble le statut de l'oublié. C'est pourquoi ce fondamental constitutif ne se laisse discerner que dans ses irrptions discontinues au plus vif de l'histoire sur la scène politique*²⁷⁵.

273 RICŒUR, Paul. *Temps et récit, tome I: l'intrigue et le récit historique*. Paris: Le Seuil, 1983, p. 108.

274 Conferir. RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986. p. 276.

275 RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 230.

Le vouloir vivre ensemble est oublié et on ne peut y accéder que par l'interprétation, par le déchiffrement ou par la poésie — c'est déjà l'intention de la philosophie de Ricœur, dès sa thèse de doctorat, que de viser une *poétique de la volonté*. Si le mot d'ordre quasi-nietzschéen de l'éthique de Ricœur c'est *soyez vivants, vivez, ayez le désir d'exister*, ce désir lui-même doit sans cesse être interprété, et interprété avec l'autre, interprété à plusieurs. Dans ce même texte de 1960, il écrit *pour avoir en face de soi un autre que soi, il faut avoir un soi*²⁷⁶.

Pour conclure ce premier moment, on dira donc que la rencontre des cultures se fait toujours sur deux pieds. D'un côté on aura la traduction, car la confrontation des cultures suppose la faculté de se transférer dans une autre langue que la sienne, dans un autre ordre de perspective que le sien. Et la traduction restera chez Ricœur, depuis ce texte de la fin des années 50 à sa mort, le cœur de la rencontre des cultures, entendue comme une confrontation possible mais difficile. De l'autre côté on aura la création, dans un sens quasi-artistique : une culture rencontre une autre culture là où elle est créatrice. Ricœur écrit *lorsque la rencontre est une confrontation d'impulsions créatrices, une confrontation d'élans, elle est elle-même créatrice. Je crois que, de création à création, il existe une sorte de consonance, en l'absence de tout accord*²⁷⁷. C'est ainsi qu'une culture vivante peut saluer admirer et respecter ce qu'il y a de vivant dans les autres cultures.

276 RICŒUR, Paul. *Histoire et vérité*. troisième édition augmentée de quelques textes. Paris: Le Seuil, 1967, p. 337.

277 RICŒUR, Paul. *Histoire et vérité*. Troisième édition augmentée de quelques textes. Paris: Le Seuil, 1967, p. 299.

Le tournant poétique de l'herméneutique de Ricœur

Le mot *poétique* apparaît très tôt chez Ricœur car, dans *La philosophie de la volonté*, il propose une poétique de la volonté, dans une démarche phénoménologique qui aurait déplié successivement une eidétique, une empirique, et une poétique de la volonté. Et dans ses travaux récents, il est plus encore passé par le langage, il s'est retourné vers l'être humain comme sujet parlant, être de langage. Ainsi la poétique va se greffer entre l'herméneutique et la rhétorique, comme on trouve dans un texte qui s'appelle *Herméneutique, rhétorique, poétique*.

La conversion de l'imaginaire, voilà la visée centrale de la poétique. Par elle, la poétique fait bouger l'univers sédimenté des idées admises, prémisses de l'argumentation rhétorique. Cette même percée de l'imaginaire ébranle en même temps l'ordre de la persuasion, dès lors qu'il s'agit moins de trancher une controverse que d'engendrer une conviction nouvelle.²⁷⁸

L'idée de ce texte c'est que la poétique ne se contente pas comme la rhétorique d'argumenter à l'intérieur de ces prémisses déjà admises et des présuppositions acceptées par l'auditoire, ni même comme l'herméneutique de reconnaître, d'explorer et déchiffrer les présuppositions déjà déposées là, dans la précompréhension que nous avons des textes. Elle s'intéresse à ce qui peut bouleverser l'imaginaire tout entier, l'horizon de l'interprétation. Il ne s'agit plus pour elle d'interpréter, ni d'argumenter, mais de bouleverser les présuppositions de l'argumentation. Or on a le sentiment que la poétique est comme appelée par l'herméneutique elle-même, au moment où Ricœur aborde le tragique, le mythe, la métaphore,

278 RICŒUR, Paul. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Le Seuil, 1992, p. 487.

le récit. Ses œuvres principales s'intéressent de plus en plus résolument à ce versant poétique et plus seulement à l'herméneutique au sens classique, si l'on peut dire, au sens gadamérien. Ricœur un jour m'avait dit *avez-vous remarqué que depuis dix ans je ne parle plus tellement d'herméneutique ?* Bien sûr on parle toujours de l'herméneutique de Ricœur car une grande partie de son œuvre est consacrée à des questions herméneutiques, et même à certains égard elle l'est du début à la fin ; mais lui-même avait fait basculer l'axe de recherche de l'herméneutique vers la poétique, et nous voudrions tenter de comprendre davantage la raison de ce changement.

Pour cela nous devons garder en mémoire que l'herméneutique de Ricœur a sans cesse tenté de garder un équilibre entre d'une part une herméneutique qui met l'accent sur l'appartenance du sujet interprétant au monde interprété, dans la ligne de Heidegger ou de Gadamer qui insistent sur cette dimension ontologique, et d'autre part une herméneutique plus classique, plus critique au sens d'une conscience de la distance historique et langagière et archéologique des contextes. C'est ainsi Ricœur qui a tenu à maintenir dans son herméneutique un « bougé » entre l'appartenance et la distance, le dedans et le dehors. Le caractère subtil de l'herméneutique de Ricœur, c'est qu'avec lui on est à la fois dedans et dehors, qu'on appartient au même monde et qu'en même temps on prend une distance, par le jeu de l'écart, mais aussi de l'empiètement, éventuellement du rapprochement même des contextes qui fait mesurer leur distance. *Le texte est le paradigme de la distanciation dans la communication*²⁷⁹.

A cet égard, et à la différence de Gadamer, Ricœur ne présuppose plus une entente, une compréhension mutuelle quasi-orale dans laquelle on serait amené à entendre directement les questions de Platon, de Socra-

279 RICËUR, Paul. *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986. p. 114.

te ou de Moïse, mais au contraire il ne cesse de rappeler au respect de la distanciation. C'est justement ici que se glisse l'importance accordée par Ricœur à l'épaisseur poétique du texte, à son autonomisation par rapport aux intentions de l'auteur. Le texte s'autonomise par rapport au contexte initial et va prendre dans d'autres contextes des significations imprévues et inédites. C'est pourquoi il va parler d'herméneutique critique, une herméneutique capable de prendre en compte cette distance par rapport au contexte initial, cette épaisseur propre au texte qui lui permet de se recontextualiser de mille façons, surtout s'il s'agit d'un « grand » texte, d'un classique. Et c'est sur le même point que l'on peut greffer la morale de Ricœur, plus exactement sa définition de la responsabilité. De la même façon que le texte est lâché par l'auteur pour prendre des significations imprévues au long de sa réception, notre agir, notre dire, nos paroles, nos actions sont lâchés dans le monde, et y prennent des tours et des conséquences imprévues, involontaires, inintentionnelles. Nous entrons dans la morale quand nous découvrons que nous n'avons pas fait ce que nous voulions faire, qu'il y a d'autres résultats que ceux que nous désirions. Ce schème de la morale, il nous faut aussi l'exercer sur le texte lui-même, ne pas le réduire à ses intentions, ne pas prétendre le comprendre en déchiffrant ce qui serait caché derrière le texte, mais se retourner vers ce qu'il montre, devant lui, vers ce monde qui n'existait pas avant le texte et que ce dernier fait voir.

Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à ce texte unique. (...) Nous l'avons dit, une récit, un conte, un poème, ne sont pas sans référent. Mais ce référent est en rupture avec celui du langage quotidien ; par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne ; fiction et poésie visent l'être non plus sous la modalité de l'être-donné mais sous la modalité du pouvoir-être. Par là même, la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce que qu'on

pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel.²⁸⁰

Dans ce très beau texte, très central, que ce soit pour la métaphore ou pour le récit, on sent le rapprochement de la poétique ici proposée avec la phénoménologie : c'est l'idée que la suspension de la référence première permet une réouverture seconde sur un monde, dans une temporalité différée. Et ce que ce texte sur la poétique indique aussi, sur le plan philosophique, c'est une double réaction à Heidegger. C'est qu'on ne cherche plus une sorte de philosophie radicale. Heidegger cherchait la racine de la compréhension dans la temporalité et le schématisme de Kant, il rapporte à la source commune d'une sorte de schématisme transcendantal qui serait une sorte de temps pur. Ricœur quant à lui renonce à chercher un schématisme radical, transcendantal : ce qui l'intéresse ce sont les variations mêmes du schématisme poétique proposé par le texte, car c'est le texte qui apporte le schématisme. Le schématisme de la compréhension est poétique.

par là est retrouvé l'essentiel de la théorie kantienne du schématisme (...) En bref, le travail de l'imagination est de schématiser l'attribution métaphorique. Comme le schème kantien, elle donne une image à une signification émergente. Avant d'être une perception évanouissante, l'image est une signification émergente (...) En schématisant l'attribution métaphorique, l'imagination se diffuse en toutes directions, réanimant des expériences antérieures, réveillant des souvenirs dormants, irriguant les champs sensoriels adjacents.²⁸¹

C'est ici une des flexions essentielles du tournant poétique de l'herméneutique de Ricœur. La parole, la poésie, l'intrigue, la poétique ou-

280 Idem, p. 115.

281 Idem, p. 219.

vrent des chemins dans l'imagination et la compréhension des temps passés, des textes qui nous viennent du passé, mais aussi dans la perception et dans l'action, dans nos facultés d'agir et de sentir. La parole, le poème, le récit ouvrent en nous un schématisme nouveau, nous ne sommes pas condamnés à revenir toujours à un schématisme originaire, car nous pouvons greffer des schématismes neufs, élargir nos capacités par ce schématisme poétique, généré par la configuration texte, et dû aux variations imaginatives que le texte exerce sur le sujet lecteur, sur son monde. Tranquillement, dans *La métaphore vive*, Ricœur parle d'un schématisme métaphorique, de même qu'ensuite dans *Temps et récit* il parlera de schématisme narratif.

Si maintenant on s'interroge sur les raisons de ce privilège de la métaphore et de la mise en intrigue, il faut se tourner vers le fonctionnement de l'imagination productrice et du schématisme qui en est la matrice intelligible. Dans les deux cas, en effet, l'innovation se produit dans le milieu du langage et révèle quelque chose de ce que peut être une imagination qui produit selon des règles. Cette production réglée s'exprime, dans la construction des intrigues, par le passage incessant entre l'invention d'intrigues singulières et la constitution par sédimentation d'une typologie narrative.²⁸²

Or ce premier écart avec à Heidegger en recoupe un autre. Au début du *Conflit des interprétations*, Ricœur écrit que l'herméneutique de Heidegger n'est pas destinée à traiter et à résoudre des problèmes d'exégèse, de critique historique ou littéraire que le lecteur attentif rencontre avec un texte du passé, ou du lointain, mais à les dissoudre. Du coup, l'herméneutique heideggerienne ne rencontre pas les questions de critique historique ou littéraire, d'archéologie qui, pour lui, sont des questions de méthode, des questions secondaires. Mais pour Ricœur ce sont cependant de vraies questions, c'est par l'explication qu'on peut mieux comprendre et par le

282 RICŒUR, Paul. *Temps et récit, tome 1: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Le Seuil, 1983, p. 21.

travail du questionnement littéraire, poétique, historique, qu'on parvient à la compréhension. C'est pourquoi justement la poétique n'est pas quelque chose de flou, de vague, mais de beaucoup plus complexe, et plus rigoureux que le fonctionnement du langage de premier degré, qui dit par exemple que *le ciel est bleu*, ou que *les arbres sont en fleurs*. C'est un usage extraordinairement réglé, très construit, et qui n'a rien de flou, même si ébranlant notre monde il en brouille les catégories.

le discours poétique porte au langage des aspects, des qualités, des valeurs de la réalité, qui n'ont pas d'accès au langage directement descriptif et qui ne peuvent être dits qu'à la faveur du jeu complexe de l'énonciation métaphorique et de la transgression réglée des significations usuelles de nos mots.²⁸³

C'est aussi exactement le cas de l'intrigue narrative, du récit :

Le monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la consistance et la plausibilité. Cette expérimentation avec les paradigmes relève de ce que nous appelions plus haut l'imagination productrice.²⁸⁴

La poétique chez Ricœur est donc presque un moment épistémologique, qui a beaucoup à voir avec la réalité, avec le travail de la référence, avec le travail sémantique du sens et des significations des mots. C'est un moment de respect du texte, car le respect de la configuration propre au texte est central dans la poétique. La métaphore propose une configuration inédite. La mise en intrigue narrative propose une configuration, une *mimésis* qui met ensemble un disparate, un divers, et cherche une concor-

283 RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action* – essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986. p. 24.

284 Idem, p. 17.

dance discordante. Dans une bonne intrigue, d'ailleurs, il y a autant de discordances que de concordances, une concordance pure ne voudrait rien dire, une dissonance pure non plus. Nous avons donc ce jeu perpétuel de la discordance et de la concordance, de la sédimentation et de l'innovation qui construit une configuration nouvelle. Pour la poétique cela culmine dans une sorte de paradoxe qui tient à la tension constitutive de la référence métaphorique.

Le paradoxe consiste en ceci qu'il n'est pas d'autre façon de rendre justice à la notion de vérité métaphorique que d'inclure la pointe critique du n'est pas (littéralement) dans la véhémence ontologique du est (métaphoriquement).²⁸⁵

Ce paradoxe poétique est lui-même porteur d'une sorte de paradoxe éthique : il faut regarder ce qui est et ce qui n'est pas ensemble, avec une vision assez large pour voir ce qui est et qui ne devrait pas être, et ce qui n'est pas et qui devrait être, voudrait être.

Le tournant éthique de la poétique de Ricœur

La poétique aurait pu signifier une sorte d'évasion en dehors de la réalité, une fuite et comme un refuge dans un monde de rêve, ou dans un monde de pur langage formel — semblable en cela aux mathématiques, ou même à une philosophie analytique lorsque celle-ci sert à échapper aux responsabilités et aux impasses de l'engagement politique. Or dans une bonne partie de ce parcours la poétique de Ricœur est en débat avec et contre un certain structuralisme. D'une part c'est le structuralisme qui

285 RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975, p. 321.

le rend plus attentif à l'énigmatique épaisseur du texte, et il en emprunte bien des outils, bien des détours, qu'il a tendance à incorporer comme des moments dans sa propre approche. Mais d'autre part, à l'encontre d'un structuralisme excessif qui voudrait nous faire croire qu'il n'y a que des codes, qu'il n'y a pas de réalité en dehors de la langue, le travail de Ricœur est justement de rappeler la présence d'un monde, d'un référent, d'une vérité possible. Le langage doit éclater sans cesse vers son autre et l'énoncé métaphorique fait voir le dédoublement de la référence entre référence littérale et référence métaphorique — de même qu'il y a le sens littéral et le sens figuré. La poétique désigne ainsi dans la réalité elle-même quelque chose qui est et quelque chose qui n'est pas, la réalité est en travail, en tension, elle est dans l'enfantement. A la différence de Sartre ou de Levinas, Ricœur affirme qu'il y a dans l'être du non être, du néant, de l'autre, de l'altérité — c'est son côté spinoziste, platonicien aussi. La poétique suspend le rapport au réel pour ouvrir un autre rapport au réel.

Il se peut que l'énoncé métaphorique soit précisément celui qui montre en clair ce rapport entre référence suspendue et référence déployée, qui acquiert sa référence sur les ruines de ce qu'on peut appeler, par symétrie, sa référence littérale.²⁸⁶

Comme il écrit un peu plus loin : *Il faut introduire la tension dans l'être métaphoriquement affirmé.* (MV 311). Il écrit quelque chose de très voisin dans *Du texte à l'action : la fonction neutralisante de l'imagination à l'égard de la thèse du monde est seulement la condition négative pour que soit libérée une force référentielle de second degré*²⁸⁷.

Mais tout cela a une orientation éthique, et cette contestation, cette protestation contre la clôture du signe quand elle prépare une clôture du

286 Idem, p. 279.

287 Idem, p. 221.

langage, prépare ou annonce une réorientation éthique de la littérature, et peut-être aussi de l'ontologie poétique de Ricœur toute entière.

On peut tenter de refuser le problème lui-même, et tenir pour non-pertinente la question de l'impact de la littérature sur l'expérience quotidienne. Mais alors, d'une part, on ratifie paradoxalement le positivisme que généralement on combat, à savoir le préjugé que seul est réel le donné tel qu'il est empiriquement observé et scientifiquement décrit. D'autre part, on enferme la littérature dans un monde en soi et on casse la pointe subversive qu'elle tourne contre l'ordre moral et l'ordre social. On oublie que la fiction est très précisément ce qui fait du langage ce suprême danger dont Walter Benjamin, après Hölderlin, parle avec effroi et admiration.²⁸⁸

La littérature n'est pas sans rapport avec l'exigence éthique et répond elle-même toujours à un appel : de même qu'il y a dans les choses elles-mêmes ce que Ricœur appelait une orientation vers le « oui », un désir d'être, il y a dans l'être humain une demande à être dit, parlé, et nommé. Oui, il y a des choses qui demandent à être dites :

S'il est vrai que tout emploi du langage repose sur un écart entre les signes et les choses, il implique en outre la possibilité de se tenir au service des choses qui demandent à être dites, et ainsi de tenter de compenser l'écart initial par une obéissance accrue à la demande de discours qui s'élève de l'expérience sous toutes ses formes.²⁸⁹

L'expérience du réel demande à être dite, parlée, racontée autant dans le bonheur, la joie, la gratitude que dans l'atroce, le malheur, et le désastre. Dans ce tournant éthique de la poétique, on peut aussi compren-

288 RICŒUR, Paul. *Temps et récit, tome I*: l'intrigue et le récit historique. Paris: Le Seuil, 1983, p. 120.

289 « Mimésis, référence et refiguration dans Temps et Récit ». *Etudes Phénoménologiques*, n°11, 1990, p.40.

dre comment passer du texte à l'action : on passe du texte à l'action par l'imagination. La poétique bouleverse l'éthique en nous faisant imaginer, sentir des choses que nous ne sentions pas, et en nous rendant capables de les exprimer. Voici une série de citations qui soulignent ce point.

C'est dans l'imagination que d'abord se forme en moi l'être nouveau. Je dis bien l'imagination et non la volonté. Car le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de se décider et de choisir. (...) Déjà il apparaît que l'imagination est bien ce que nous entendons tous par là : un libre-jeu avec des possibilités, dans un état de non-engagement à l'égard du monde de la perception ou de l'action. C'est dans cet état de non-engagement que nous essayons des idées nouvelles, des valeurs nouvelles, des manières nouvelles d'être au monde.²⁹⁰

L'imagination incite à l'action, à l'initiative, à l'intervention, parce qu'elle montre que le monde n'est pas fini, qu'il n'est pas clôt sur sa présence. En termes de philosophie quasi-analytique, Ricœur résume cela de façon magnifique : *Si le monde est la totalité de ce qui est le cas, le faire ne se laisse pas inclure dans cette totalité. En d'autres termes encore, l'agir véritable fait que la réalité ne soit pas totalisable*²⁹¹. C'est donc le travail de l'imagination de faire sentir ce qui n'est pas là, de faire sentir l'absence, ce qui manque, dans le deux directions d'une poétique du sentir et d'une poétique de l'agir. Du côté du sentir l'imagination va notamment me permettre de me transférer à la place d'un autre, de m'imaginer le monde vu d'un autre point de vue ; l'imagination travaille cette sensibilité qui me manque par le seul fait que je suis pris dans l'étroitesse de ma perception du monde. Du côté de l'agir, l'imagination me permet d'anticiper ce que je vais faire, je me dis-

290 RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action* – essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 132 e 220.

291 Idem, p. 270.

pose à agir, et l'imagination prépare en moi les chemins de mon pouvoir-faire, de ma capacité d'agir : on ne saurait apprendre à conduire, à jouer d'un instrument de musique, à parler une langue nouvelle sans y mettre de l'imagination.

Mais le tournant éthique de la poétique est aussi lié au troisième moment de la *mimésis*, au moment de la refiguration. C'est le lecteur qui, ayant reçu du texte des capacités neuves, refigure son monde. Le troisième moment de la *mimésis* a une forte orientation éthique, au sens large de ce terme.

Le postulat sous-jacent à cette reconnaissance de la fonction de refiguration de l'oeuvre poétique en général est celui d'une herméneutique qui vise moins à restituer l'intention de l'auteur en arrière du texte qu'à expliciter le mouvement par lequel un texte déploie un monde en quelque sorte en aval de lui-même. Je me suis longuement expliqué ailleurs sur ce changement de front de l'herméneutique post-heideggerienne par rapport à l'herméneutique romantique. Je n'ai cessé, ces dernières années, de soutenir que ce qui est interprété dans un texte, c'est la proposition d'un monde que je pourrais habiter et dans lequel je pourrais projeter mes pouvoirs les plus propres. Dans *La Métaphore vive*, j'ai soutenu que la poésie, par son muthos, re-décrit le monde. De la même manière, je dirai dans cet ouvrage que le faire narratif re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action selon l'invite du poème.²⁹²

La refiguration du réel par la poésie, par l'intrigue, par la métaphore, n'est pas seulement une re-présentation neuve, mais ouvre la voie à une refiguration du réel par le récepteur, le lecteur

292 RICŒUR, Paul. *Temps et récit, tome I: l'intrigue et le récit historique*. Paris: Le Seuil, 1983, p. 122.

La lecture « apparaît tour à tour comme une interruption du cours de l'action et comme une relance vers l'action. Ces deux perspectives sur la lecture résultent directement de sa fonction d'affrontement et de liaison entre le monde imaginaire du texte et le monde effectif du lecteur. En tant que le lecteur soumet ses attentes à celles que le texte développe, il s'irréalise lui-même à la mesure de l'irréalité du monde fictif vers lequel il émigre; la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause. En revanche, en tant que le lecteur incorpore — consciemment ou inconsciemment, peu importe — les enseignements de ses lectures à sa vision du monde, afin d'en augmenter la lisibilité préalable, la lecture est pour lui autre chose qu'un lieu où il s'arrête; elle est un milieu qu'il traverse.²⁹³

Il est temps de récapituler tout cela. L'éthique n'est pas sans lien avec la précompréhension du sujet dans le monde, et la refiguration peut bouleverser les préfigurations du lecteur. Le texte poétique augmente les capacités de sentir et d'agir, augmente la sensibilité, la réceptivité du lecteur, mais augmente aussi ses capacités, son adresse, sa disponibilité à l'action. C'est le moment proprement éthique de la refiguration. On pourrait même mettre en lien l'éthique de Ricœur avec sa *Mimésis 1*, dans la mesure où l'éthique a à voir avec la *préfiguration*, avec la précompréhension des attentes, des visées, des orientations du sujet dans le monde. Poursuivant la mise en rapport analogique, on pourrait mettre en lien la règle morale, que ce soit dans l'épaisseur des textes sacrés, des textes juridiques, ou des textes classiques avec la *Mimésis 2*, où ce qui compte c'est la dialectique concorde-discorde, argument-règle, ou sédimentation-innovation constitutive du moment de *configuration* qui lui est spécifique. Enfin on pourrait alors relier la *refiguration* propre à la *Mimésis 3* avec la sagesse pratique, entendue comme capacité à refigurer, à ajuster dans un contexte inédit, à réinterpréter dans le monde et la situation singulière où nous sommes.

293 RICŒUR, Paul. *Temps et récit, tome III: le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985, p. 262.

Il me reste une remarque véhémente : le plus grave qui puisse arriver à l'éthique c'est l'affaïssement de l'imagination, l'incapacité à se mettre à la place des autres qui entraîne immédiatement l'affaïssement de la capacité éthique. Il me semble que l'affaïssement de l'imagination est aussi l'affaïssement des capacités narratives. Ce n'est pas un hasard si les études sur le sujet éthique et donc sur le sujet responsable dans *Soi-même est un autre* viennent juste après les études sur les capacités à parler, à raconter : on ne peut pas construire un sujet responsable sur un sujet incapable de suivre une histoire, de raconter une histoire et d'entendre les histoires des autres. Il est très dangereux de croire que tout est récit ou pire que tout est fiction mais il est encore plus dangereux de ne plus rien raconter, de ne plus être capable de rien raconter. La faiblesse des capacités narratives entraîne celle de la responsabilité.

Puis-je ajouter une dernière conclusion ? Quand je dis « poétique », je ne parle pas uniquement du narratif, il n'y a pas que les capacités narratives dont parle Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. On rencontre aussi par exemple l'injonction, l'impératif qui n'a rien à voir avec la narration, mais qui est moins le mode des militaires, selon les exégètes, que celui des amoureux — Rosenzweig cité par Ricœur : « toi, aime-moi ! ». Il y a également la promesse, le pardon, l'accusation, l'argumentation, la louange, l'hymne, la joie, la gratitude, la lamentation, la plainte. Tout cela ce sont des genres langagiers et littéraires divers, des genres poétiques divers qui sont autant que la narration porteurs de capacités éthiques. Mais ce sera l'objet de mon exposé suivant.

Interlude: genres littéraires, genres éthiques

Avant d'en venir à ce que j'ai appelé le paradoxe éthique, en guise d'interlude et de transition, je voudrais montrer au moyen de quelques

exemples l'importance de la pluralité des genres poétiques, des genres littéraires, sur la pluralité des grandes attitudes éthiques — et sur cette pluralité même comme paradoxe éthique. Il faut commencer par remarquer que souvent, quand on pense morale, on pense à des règles, et à des argumentations autour de la formation ou de l'application de règles. Or autant Ricœur accorde d'importance à l'argumentation (il y a même chez lui ce qu'il appelle une « fureur argumentative »), autant il résiste à l'idée que la morale serait réductible à des règles, à des questions de droits et de devoirs. Il me semble notamment que si la morale n'est pas identifiable à la loi, ni à l'argumentation, c'est que cette dernière nécessite des sujets bien élevés, éduqués, capables de bien argumenter ; or dans la vie, on n'est pas tous toujours capables de bien argumenter. Et Ricœur, pourtant si attaché au niveau proprement argumentatif du raisonnement moral, observe que

dans les discussions réelles, l'argumentation sous formes codifiée, stylisée, voire institutionnalisée, n'est qu'un segment abstrait dans un procès langagier qui met en œuvre un grand nombre de jeux de langage ayant eux aussi un rapport au choix éthique dans des cas de perplexité.²⁹⁴ (SA 334).

Parmi ce grand nombre de jeux de langage, l'argumentation se trouve au milieu de bien d'autres. Il y a donc des sources non argumentatives de la morale, et l'on pourrait même dire des sources non morales de la morale : par exemple les tragédies sont immorales, mais ce sont des sources importantes de la pensée morale. Ou bien les romans, la poésie, sont des ressources immenses pour raconter les embarras, les transformations et les parcours de la conscience morale. Le texte biblique lui-même est loin d'être moral de A à Z, mais c'est parfois lorsqu'il est le plus immoral qu'il est le plus intéressant pour la morale.

294 RICŒUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1991, p. 334.

Dans le livre que Ricœur a consacré à *Penser la Bible*, il part justement de la distinction entre plusieurs grands genres littéraires, qui sont chaque fois plus ou moins associés à un nœud de questions : il y a la Création, qui est un récit ; il y a la loi, le Deutéronome ; il y a les Prophètes, le Cantique des cantiques, les Psaumes, et donc toute une série de genres différents. Quand il cherche à établir la typologie de ces genres, parfois il propose cinq grands genres, parfois trois grands genres. Et cela m'intéresse, dans la mesure où nous pouvons voir une analogie entre les trois genres littéraires dans lesquels il rassemble les genres bibliques et les trois grandes postures qu'il propose de l'éthique, de la morale et de la sagesse.

Plaçons au centre la morale, c'est à dire que l'on met au milieu la Torah, la loi, et donc l'obéissance - ce que Ricœur appelle « une obéissance aimante » — cet impératif amoureux dont nous parlions plus haut. Cette obéissance aimante développe une forme de temporalité qui dit la permanence : « Honore ton père et ta mère ». C'est le temps de l'antériorité, et la loi à cet égard est au fondement du monde, elle propose les grandes différences fondatrices : le jour et la nuit, l'homme et la femme, le grand et le petit et en même temps, elle propose des réciprocitys, des mutualités organisatrices, des pactes, des alliances. Mais dans le même temps la loi biblique est inséparable de la narration, du récit dont elle fait partie, et qui distribue et redistribue sans cesse les rôles. C'est tout cela qui fait le lien entre la loi, genre Torah, et le genre moral.

Deuxième grand genre biblique, c'est le genre prophétique. Ricœur propose ici à titre d'exemple une lecture d'Ezéchiel sous le titre « Sentinelle de l'imminence ». Surgit ici le temps de l'irruption, le surgissement discontinu de ce qu'on avait oublié, de ce qu'on avait refoulé, de ce qu'on ne voyait plus. Et cette imminence, c'est la présence du malheur auquel on s'était insensibilisé, mais c'est aussi la promesse radicale qu'on avait écartée : rouvrir la perception de l'imminence du malheur et de l'imminence de la promesse, rouvrir une bifurcation vers un autre présent, un autre avenir

du passé, un présent prophétique, voir le présent autrement, telle est la fonction prophétique. On peut faire là aussi une analogie approximative, quoique incertaine, et mettre en lien le prophétique et l'éthique, la visée éthique étant justement le rapport à ce qui est déjà là mais oublié et qu'il faudrait rouvrir comme une promesse radicale et fondatrice.

Enfin le troisième grand genre littéraire qui recouvre plusieurs petits sous-genres, c'est le genre sapiential, les livres de sagesse comme Job, l'Ecclésiaste, mais les Psaumes aussi qu'on peut mettre dans le sapiential : c'est ce qui dit en même temps la louange, la gratitude et la plainte, la lamentation. C'est tout ce qui exprime l'expérience que le mal excède la loi de l'équivalence, de la restitution, que le malheur est injuste, que tout est décalage. La littérature sapientiale ne se rapporte pas à des grandeurs, mais au petit, elle prend garde à ce qui est vulnérable, fragile. Elle n'annonce pas le temps de l'extraordinaire, mais se rapporte au temps très ordinaire de la quotidienneté. Pour la sagesse ce temps de l'ordinaire est aussi celui de la gratitude, et de la louange.

Sans aller trop loin dans cette analogie entre éthique, morale, sagesse, et littératures prophétique, deutéronomique, et sapientiale, on peut noter que chacun des grands genres littéraires dans le texte biblique est porteur d'un temps différent, mais aussi d'une conception différente du soi et de l'autre, d'une conception différente du lien social, d'une conception différente du monde — et d'une conception différente de Dieu. Il y a donc une pluralité des perceptions éthiques du monde qui sont véhiculées par ces grands genres littéraires.

Jusqu'ici je suis parti des grands genres bibliques, mais on peut repartir d'autres grandes différenciations ou typologies. Notamment la grande opposition entre les deux grandes orientations éthiques de l'amour et de la justice se trouve appuyée chez Ricœur, dans son ouvrage *Amour et justice*, sur l'opposition de deux grands genres littéraires. Pour l'amour, c'est le genre poétique, le langage du Cantique des cantiques, de la métaphore, le

chant. Pour lui dans l'amour le sexe est toujours en même temps métaphore d'autre chose, tout est métaphore, tout est dans tout, tout se tient. Alors que pour la justice au contraire, c'est le genre argumentatif qui l'emporte, la prose, la rhétorique de la discussion qui établit les distinctions, les séparations, les répartitions, les imputations. L'amour et la justice sont ainsi portés par des genres littéraires, des styles différents. L'argumentation cherche à penser les généralités, la justice ne cesse de construire des comparaisons. Dans l'amour à l'inverse rien n'est semblable, tout est singulier, on est dans l'incomparable. Or pour Ricœur, on a besoin de cette dualité de l'amour et de la justice. L'amour tout seul manquerait de respect, serait flou, immoral, lâche, injuste. Mais la justice sans l'amour serait froide, sans compassion, utilitariste, purement instrumentale. On a besoin de la correction mutuelle que s'apportent l'amour et de la justice.

Pour achever cet interlude littéraire, on peut désigner un troisième exemple, celui que propose la mise en ordre des grands genres littéraires selon Aristote reprise par Hegel : l'épopée, la tragédie et la comédie. L'épopée est narrative, c'est même le genre littéraire narratif par excellence, on y trouve des vicissitudes, des épreuves, des problèmes ou des combats, des luttes et finalement une reconnaissance. Au cœur de l'épopée, il y a cette lutte pour la reconnaissance de soi-même par les autres, des autres par soi-même, ce travail de la reconnaissance. Cette lutte pour la reconnaissance en est le moteur – c'est très hégélien-. Le sujet de l'épopée n'est pas un « moi » individuel, elle se fait à plusieurs, elle est collective, elle peut même être anonyme. Elle peut même être drôlatique ou dramatique, au fond elle présente tous les genres indistinctement mêlés, c'est la littérature dans son indistinction quasi-orale et inchoative. Dans l'épopée, la narration véhicule de l'argumentation, de la tragédie, de la fable, de la louange, de la plainte, tous les genres littéraires en même temps. La grande vertu de l'épopée c'est l'amitié. Comme vous le voyez peu à peu je rapproche l'épopée de l'éthique : on y vise une vie bonne à plusieurs, une vie bonne

dans l'amitié. Et le malheur éthique est bien un malheur collectif, un désastre épique, et non une petite culpabilité individuelle. Il y a de l'épopée dans le bonheur mais aussi dans le malheur.

Deuxième genre littéraire de cette série : la tragédie, qui elle aussi est importante pour Ricœur car elle est la source de son anthropologie et de son éthique. Que dit la tragédie ? La disproportion entre l'intention et le résultat. Je veux quelque chose mais je fais ce que je ne veux pas, je ne savais pas ce que j'étais en train de faire. Elle dit aussi la disproportion entre la capacité et la fragilité : l'homme se croit capable mais s'avère faible, vulnérable. La tragédie met en scène la disproportion dans l'humanité entre sa face de capacité, de responsabilité et sa face de vulnérabilité, de fragilité qui existent en même temps. Il y a un tragique lié à la morale quand elle rencontre des conflits de grandeurs, des conflits de devoirs comme Antigone et Créon. Il y a du tragique car chacun de ces devoirs prétend à l'universalité, prétend s'imposer comme universel. On entre dans la morale en entrant dans le tragique, dans ces conflits de devoirs où chacun doit tenir sa voix, jouer son rôle parfois même jusqu'à la mort : c'est cela le tragique, quand je suis pris dans mon rôle jusqu'à la fin, alors que dans le comique on peut changer de rôle. C'est pourquoi il y a dans le tragique un rapport à la mort, au sacrifice, au deuil. Le tragique est une condition endeuillée. On peut toujours argumenter politiquement, mais il y a toujours quelque part de la vulnérabilité, de la faiblesse, de l'injuste, du deuil. Ce sont les femmes en deuil au bord de la scène politique dans l'Athènes tragique qui rappellent ce deuil par leurs chants, leurs lamentations, ce que Ricœur appelle « *la plainte* ».

La troisième figure de cette série est la comédie. Pour Ricœur, la sagesse est post-tragique, et il me semble possible de faire le lien entre la sagesse et le sens du comique en tant que c'est un sens de la relativisation. Il faut cesser de chercher toujours la grandeur, et accepter de revenir vers le petit, le relatif, accepter le bancal, cesser de croire que tout est simple.

Comme l'écrivait Ricœur au moment de la guerre froide : *Compliquons, compliquons tout, le manichéisme en histoire est bête et méchant*. Le travail philosophique de compliquer, de mélanger, de bricoler des compromis, est un travail de la sagesse, mais c'est aussi un travail comique pour sortir du manichéisme, accepter que la situation est trop compliquée pour les règles générales. On voudrait faire de grandes choses, mais avant même qu'on ait fini tout s'éboule et il faut toujours recommencer, comme Sisyphe : la sagesse de Sisyphe qui remonte inlassablement la pierre c'est absurde, mais c'est tragi-comique. Le comique est moralement important : les comiques ont un grand rôle moral dans nos sociétés, car ils font sentir la possibilité d'avoir d'autres points de vue sur le monde, de ne pas rester enfoncés dans nos points de vue exigus, étroits. Je ne peux pas sortir de l'étroitesse de mon point de vue, mais je sais qu'il y a d'autres points de vue possibles sur le monde. C'est aussi la figure du fou de Shakespeare.

Le paradoxe éthique

Ce que je me propose de faire pour terminer ce parcours, c'est de déplacer l'analyse célèbre du paradoxe politique selon Ricœur sur le champ de son éthique. Nous trouvons en fait plusieurs paradoxes éthiques, et j'en aborderai ici deux aspects. On a vu qu'il y a des sources immorales de la morale et aussi sans doute des sources morales de l'immoralité. Je veux le bon, le bien, je veux appliquer la bonne règle et ce faisant, je fais du mal en plus, je suis encore plus injuste, plus immoral. C'est cela qui est comique dans la démarche de Ricœur, cette espèce de retournement des sources immorales de la morale mais aussi des sources morales de l'immoralité : on veut faire le bien, on fait le mal, et les règles les plus morales peuvent justifier le pire. Les plus grandes espérances sont le lieu des plus grands périls, et comme le dit Ricœur du politique *le plus grand mal adhère à la plus grande ra-*

tionalité. Et dans un commentaire de la parabole du bon grain et de l'ivraie qui croissent ensemble sans qu'on puisse les séparer, il s'attarde à ce genre de paradoxe, que les possibilités du meilleur et la plus grande rationalité sont aussi des possibilités du pire et de la plus grande irrationalité.

Pour ma part je vais m'attacher à deux aspects de ces paradoxes éthiques. D'une part on va voir que l'éthique de Ricœur boite, qu'elle est bancale, qu'elle n'est pas droite : c'est vraiment le cœur du paradoxe éthique et cela ressemble beaucoup au paradoxe politique. D'autre part le pluralisme éthique lui-même soulève une question du genre : l'éthique est-elle dans chaque morale ou bien dans une sorte de méta-éthique, dans le rapport entre ces différentes postures morales ?

La première question est celle d'une bifurcation constitutive de la démarche de Ricœur, entre l'éthique et la morale. Analysant le paradoxe politique au moment du coup de Budapest en 1956, Ricœur opposait une rationalité proprement politique à une irrationalité proprement politique. C'était une critique de l'analyse marxiste en tant qu'elle réduisait tous les malheurs à l'exploitation économique et ne pouvait reconnaître l'existence de malheurs spécifiquement politiques. L'idée était qu'en éliminant l'exploitation économique on allait éliminer aussi la domination politique : mais Ricœur pointait l'irréductibilité de la rationalité politique qui n'est pas pour lui seulement un effet secondaire de la rationalité économique. Or je crois que cette analyse peut s'appliquer à l'éthique : il y a une rationalité proprement éthique et une irrationalité proprement éthique et elles sont liées. Il y a peut-être d'autant plus d'irrationalité éthique qu'il y a de rationalité éthique. Et ici encore on peut souligner deux traditions différentes. Certains auteurs ont majoré le côté positif de la rationalité éthique, l'orientation vers le bien : Aristote, Spinoza, Hannah Arendt sont des auteurs qui ont une vision positive de l'orientation éthique. Alors que d'autres, comme Kant, Hobbes, Freud, vont insister sur la capacité qu'ont les humains à faire du malheur, à être méchants, à faire leur propre ma-

lheur. Le paradoxe éthique tient au fait qu'il faut penser l'éthique dans cette double perspective. Rappelons la phrase programme qui annonce les trois études qui constituent ce qu'il appelle sa « petite Ethique » dans *Soi-même comme un autre*, et qui affirme : 1) *la primauté de l'éthique sur la morale* ; 2) *la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme* ; 3) *la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques*²⁹⁵.

La première annonce la visée éthique, qui est tournée vers le bon. Ricœur commence donc par l'approbation, la confiance, le crédit fait à la bonne volonté, à la capacité au bon. On sait comment cette visée heureuse se déploie sur les trois niveaux du je, du tu, et du il, selon la phrase fameuse qui définit son propos : *Appelons visée éthique la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes*²⁹⁶. Ou selon les résumés qu'il en donne dans *Réflexion faite* : *Ce ternaire relie le soi appréhendé dans sa capacité originelle d'estime, au prochain, rendu manifeste par son visage, et au tiers porteur de droit sur le plan juridique, social et politique*²⁹⁷.

La seconde est plutôt tournée vers la protection contre le mal, sous l'idée plus négative de défense. *Quant au passage de l'éthique à la morale, avec ses impératifs et ses interdictions, il me paraissait appelé par l'éthique elle-même, dès lors que le souhait de la vie bonne rencontre la violence sous toutes ses formes*²⁹⁸. Ricœur disait aussi *N'exerce pas ton pouvoir sur autrui de façon à le laisser sans contre-pouvoir sur toi*. Tel est donc le paradoxe : il faut bien *pouvoir*, car si nous ne pouvions rien, nous serions impuissants, mais avec le pouvoir du bon apparaît la violence, la faculté de faire mal. Cette seconde ligne analyse donc les malheurs spécifiquement moraux : il existe une méchanceté morale, des violences purement morales, et c'est pourquoi il faut faire passer nos désirs, nos souhaits, nos motivations par le crible de la règle morale.

295 RICŒUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991, p. 201.

296 Idem, p. 202.

297 RICŒUR, Paul. *Réflexion faite*. autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995, p. 80.

298 Idem, p. 80.

La première orientation de l'éthique est de viser le bon, la seconde orientation morale est sensible aux maux, au mal : on entre dans la morale lorsqu'on découvre qu'on est potentiellement des animaux dangereux. S'il y a un rapport à soi ou à l'autre comme soi-même, dans l'estime, il y a un rapport à l'autre dans le respect de la vulnérabilité de l'autre, dans la distance respectueuse. Ces deux grandes traditions morales sont présentées par Ricœur comme antagonistes. On ne peut pas en faire aisément une synthèse pacifiée en les intégrant comme si elles étaient complémentaires.

Restera à montrer de quelle façon les conflits suscités par le formalisme, lui-même étroitement solidaire du moment déontologique, ramènent de la morale à l'éthique, mais à une éthique enrichie par le passage par la norme, et investie dans le jugement moral en situation²⁹⁹ », notamment ces « situations de détresse, où le choix n'est pas entre le bon et le mauvais, mais entre le mauvais et le pire.³⁰⁰

On le voit, la sagesse n'est pas une synthèse, mais un compromis bancal, une improvisation par le va et vient induit par la situation indécise, un retour de la norme vers la visée première pour en retrouver le sol ou le cap, mais aussi l'invention de *conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle*³⁰¹. La sagesse pratique a à voir avec la métaphore, ces exceptions qui font voir la règle justement par son inversion. La sagesse pratique consiste à savoir quand inverser les règles.

Il est temps de passer à la seconde question du paradoxe éthique : on a vu la pluralité des attitudes, tantôt éthique, tantôt plutôt morale, tantôt sagesse — et l'ordre incertain entre ces différentes postures. Mais ce

299 Idem, p. 237.

300 RICŒUR, Paul. *Réflexion faite. autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995, p. 81.

301 RICŒUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991, p. 312.

pluralisme éthique est-il cohérent, ou bien n'est-il qu'un éclectisme facile, une juxtaposition baroque qui n'est peut-être elle-même qu'une forme de sagesse comique ? D'abord il faut commencer par rappeler le tragique, que de part en part l'histoire humaine sera toujours une histoire du conflit. Or la morale règle en quelque sorte la circulation, la plupart des conflits qui surgissent entre les visées hétérogènes des individus. Cependant il peut y avoir des perceptions différentes du malheur lui-même, et plus largement il y a des cultures, des images différentes de la vie bonne dans le monde, dans sa géographie comme dans l'histoire. C'est pourquoi il faut accepter la conflictualité morale elle-même. Une morale est toujours parmi d'autres.

L'éclectisme ce serait de croire qu'on peut garder le bon d'une morale en laissant le mauvais. Mais la démarche de Ricœur est inverse : c'est de montrer que l'on ne peut bénéficier des vertus d'une morale, si je puis dire, sans prendre en charge ses effets pervers. On ne peut pas avoir l'un sans l'autre. Toute morale a des effets pervers, tout désir du bon porte dans ses flancs des possibilités du pire. C'est justement pourquoi il faut explorer les formes de rationalité et de cohérence éthique, tout en reconnaissant qu'il y a des maux éthiques spécifiques. Et le cœur de cette critique est l'analyse du mal radical par Kant, quand il montre, dans *La religion dans les limites de la simple raison*, que la racine du mal tient à l'inversion des motifs par laquelle la morale elle-même n'est plus pratiquée qu'en vue d'autre chose, comme un simple moyen pour obtenir un bénéfice. Toute morale a sa forme d'immoralité, et l'immoralité d'une morale, par excellence, consiste à dénier ses propres faiblesses, à se prétendre valable toujours et partout. C'est pourquoi il faut mettre autant de soin à déployer la rationalité propre à chaque morale que ses irrationnels, ses bévues, pour reprendre l'image de l'Évangile, que l'on voit mieux la paille dans l'œil du voisin sans voir la poutre dans le sien.

Il y aurait ainsi quand même une sorte de morale des morales, et c'est sans doute l'exercice de la sagesse qui n'est pas une synthèse mais un

mode d'emploi des morales elles-mêmes : c'est de les corriger les unes par les autres. Une société vivante a besoin du débat entre plusieurs éthiques ; et ne pas se contenter d'une réponse, même bonne, à chaque problème, ni à tous. Les morales aussi ont des limites. Pour Ricœur, on a besoin d'un pluralisme moral, d'une correction mutuelle des différentes morales, de la même manière qu'il n'y a pas un seul genre poétique, ou qu'il n'y a pas un seul genre philosophique. Et de la même façon que nous sommes jusqu'au bout dans une conversation des genres littéraires, l'existence a jusqu'au bout besoin d'une conversation des différentes éthiques, sans que l'une d'entre elles puisse prétendre conclure.



PAUL RICËUR E OS HORIZONTES DO PERDÃO

Maria Luci Buff Migliori³⁰²

A proposta deste capítulo é mostrar algumas perspectivas do tema do perdão no percurso filosófico de Paul Ricœur.

Inicialmente, é preciso sempre confessar uma certa apreensão ou perplexidade ao falar sobre o perdão, por ser, em muitos aspectos, um empreendimento arriscado, um território de dilemas, resistências, por vezes de descrédito. Fazendo fronteira com diversos campos, que o irrigam com seus paradigmas, tais como o religioso, teológico, político, jurídico, ético, terapêutico, o perdão é um domínio espinhoso, no qual se busca algo que vá além da *espessura do mal*, do sofrimento, os quais sempre o antecedem e que leve a novas promessas, a uma vida melhor.

O tema envolve a resignificação não só do passado, mas do presente e do futuro. Ele põe em proximidade, numa zona de incandescência, a indignação, a maldade, o horror, a violência, o trauma, o pecado, mas também a inocência, a generosidade, o reconhecimento, o dom, segundo Ricœur. Ele propicia uma forma de pensar, agir e sentir diferente da usu-

302 Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Procuradora do Estado.

al, inserindo em seu itinerário e espírito outras lógicas, outras categorias, muitas delas vistas, talvez, como fora de moda.

Numa primeira guinada do eixo das discussões habituais sobre o assunto, Ricœur ensina que a questão maior neste terreno não é perdoar, mas pedir perdão. No entanto, o perdão não é exigível e aquele que pede pode enfrentar uma recusa.

O perdão está num lugar povoado de enigmas, cujo acesso parece limitado apenas a tudo o que o circunda. Sempre envolto numa espécie de mistério, que testa a medida humana, implica num não-saber confessado, em aporias, convoca outros saberes, além do filosófico. A sua investigação pode ensejar, no entanto, um espaço de aprendizagem, de exercício e experiências de *si como um outro e do outro*, que podem ser transformadoras. Talvez, então, seja importante superar resistências para contrapor a experiência renovadora do perdão, tornando-a tão comunicativa e contagiosa quanto a violência e a vingança conseguem ser³⁰³.

O tema do perdão esteve presente em vários momentos no percurso filosófico de Ricœur, de forma direta ou indireta. A partir de suas inquietações, ele não se furtou a refletir sobre as dificuldades desta matéria e a participar de diálogos sobre o assunto, em especial com Jacques Derrida, preservando sempre um profundo enraizamento de sua filosofia na vida. Nos seus encontros com o discurso bíblico e na sua antropologia encontram-se inúmeros elementos da via do perdão, em que mantém, como em todo seu percurso filosófico, os registros distintos de sua filosofia e de sua fé cristã, interessando a ele as intersecções e as relações do filosófico com os seus *outros*.

303 ABEL, O. *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*. Paris: Autrement, (Série "Morales") 1992, p. 14.

Ricœur meditou sobre o perdão como uma *aporia produtiva*, a exemplo de sua posição a respeito do mal, que veio reelaborando constantemente. Para ele, a problemática específica do perdão é a da culpabilidade e da reconciliação com o passado³⁰⁴.

Na vertente da culpa, inicialmente nos defrontamos com a contingência do mal, que, como ensina o filósofo, está na conexão inter-humana, como a linguagem, a ferramenta, a instituição, aquilo que cada um encontra e prossegue, mas também, por sua vez, começa³⁰⁵. O mal não é apenas um problema especulativo para Ricœur, mas exige convergência de pensamento, ação e uma transformação espiritual de sentimentos através do que denomina *imaginação ética*, este poder de abrir novas possibilidades, de olhar as coisas de outro modo.

Nesta matéria, propõe uma mudança de interpelação que leve a *pensar mais e de forma diferente*, pois, segundo ele, não se trata de procurar a origem do mal, que é *inescrutável*, um dos maiores desafios reconhecidos da filosofia e da teologia, mas, tornando esta *aporia produtiva*, no plano das exigências da ação, e sob o ângulo do futuro, considerá-lo como aquilo que deve ser combatido. A pergunta não é apenas aquela imemorial, de onde vem o mal, mas no plano prático “o que fazer contra o mal?” O mal é contra o que se luta, quando se renuncia a explicá-lo. Explicar o mal seria inscrevê-lo na ordem das coisas e então torná-lo de qualquer maneira necessário, explica o filósofo³⁰⁶. Acentuando-se a luta prática contra o mal, a vantagem, diz Ricœur, é não se perder de vista o sofrimento. *Ao contrário*,

304 RICŒUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Editions du Seuil, 2000, p. 536 (MHO).

305 RICŒUR, P. *Finitude et culpabilité*. I, *L'homme faillible*. II, *La symbolique du mal*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, (Coll. *Philosophie de l'esprit, Philosophie de la Volonté*), 1960, pp. 237-243.

306 RICŒUR, P. “Le scandale du mal”, Paris : *Esprit*, juillet-août, 1988, p. 60.

*todo mal cometido por um ser humano, é um mal sofrido por outro. Fazer mal é fazer sofrer alguém*³⁰⁷.

A violência, para Ricœur, não pára de refazer a unidade entre mal moral e sofrimento. A partir disso, toda ação política ou ética que diminua a quantidade de violência exercida pelos homens uns contra os outros diminui a taxa de sofrimento no mundo. “Que se retire o sofrimento infligido aos homens pelos homens e ver-se-á o que ficará de sofrimento no mundo; para dizer a verdade, não o sabemos, de tal modo a violência impregna o sofrimento.”³⁰⁸ A liberdade não é só o que torna possível o mal, mas o que permite dele escapar.

A sua proposta para enfrentar o fascínio exclusivo do mal e de sua simbólica é pensar o bem e o mal conjuntamente. Lembra, por exemplo, que, no plano simbólico, as Erínias, instrumentos da vingança divina, as lúgubres e implacáveis cadelas vingadoras da mitologia grega, e as Eumênides, entidades benfezas, benevolentes, são as mesmas. Nesta ambivalência há sempre a possibilidade de uma metamorfose ou transformação, de um começo que faz emergir algo diferente, como mostra Ésquilo, na tragédia *Oréstia*, na parte do julgamento de Orestes. O perdão pode funcionar como o desencadeador desta catarse, segundo Ricœur, fazendo emergir o benéfico³⁰⁹.

Os símbolos, para o filósofo, efetivamente mostram a situação do homem no mundo e *dão em que pensar*, como experiências existenciais. Uma filosofia que se deixe ensinar por eles tem por tarefa uma transformação qualitativa da consciência reflexiva e esta é a sua aposta. Assim, na sua obra *Finitude et Culpabilité. I, L'homme faillible. II, La symbolique du mal*, a

307 RICŒUR, P. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1986, p. 48.

308 RICŒUR, P. *op.cit* (5), p. 48.

309 RICŒUR, P. *O Justo ou a essência da justiça*. Tradução Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia, 1997, (J) p. 187.

partir da palavra, da linguagem indireta dos símbolos e sua interpretação, o filósofo investiga os sentidos que eles promovem no tocante à evolução da culpabilidade. Mostra, então, que “os símbolos do mal, tanto no nível semântico quanto no nível mítico sempre são o avesso de um simbolismo mais amplo, de um simbolismo da Salvação”. Isso já é verdadeiro, diz ele, no nível semântico: ao impuro corresponde o puro; à errância, o pecado, o perdão em seu símbolo de retorno; ao peso do pecado, o alívio; e, mais geralmente, à simbólica da escravidão, a da libertação. À figura do primeiro Adão respondem as figuras sucessivas do Rei, do Messias, do Justo sofredor, do Filho do Homem, do Senhor do Logos. À pergunta sobre o que significa essa correspondência termo a termo, entre dois simbolismos, Ricœur responde: “Significa, antes de tudo, que o simbolismo da salvação confere seu sentido verdadeiro ao simbolismo do mal. Este é apenas uma província particular no interior do simbolismo religioso”.³¹⁰

O itinerário de Ricœur se desloca do homem culpado para o homem capaz, de uma interrogação sobre a culpa, a uma reflexão sobre as condições de *retomada ética de si*. O liame entre estas duas temáticas é constituído pela questão do mal que fornece uma via de entrada privilegiada numa antropologia, que ele, em muitas retomadas, qualificou de filosofia do “homem que age e que sofre”. A capacidade, segundo o filósofo, não se compreende senão sobre o fundo de negatividade e do irracional. A capacidade de um ser que *age e sofre*, na sua fragilidade e vulnerabilidade, é necessariamente uma capacidade reencontrada ou reconquistada.

A tensão entre a *espessura do mal e a potência de si* atravessa toda a filosofia de Ricœur. É depois de uma situação efetiva de culpabilidade ou de sofrimento que o sujeito pode esperar reconquistar a capacidade de agir. Trata-se da passagem de uma vontade culpada a uma vontade regenerada

310 RICËUR, P. *Da interpretação*: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977, p. 43. Série Logoteca.

(com poder de criação, desligada dos limites que a culpabilidade faz pesar sobre ela), de novo capaz³¹¹. Da mesma maneira que existem mitos da culpabilidade, existiriam mitos da inocência, que servem de início para pensar a capacidade reconquistada da vontade, um nicho para o perdão. O dever de se abster do mal é aumentado pela possibilidade de ser capaz disto.

Quase já no final de sua vida, em *La Mémoire, L'Histoire et L'Oubli*, de 2000, o filósofo continuou o seu diálogo com os historiadores sobre a *justa memória*, ocupando-se do perdão no *Epílogo* da obra, no texto denominado *Le pardon difficile*, em que trata de sua equação, fornecendo, com didatismo e preocupação com o leitor, uma *Nota de Orientação* e ainda achados de releitura.

Neste *Epílogo* enfrenta o que denomina o “enigma do perdão”, indagando se o perdão existe e tem um sentido, e esta é sua proposta de trabalho. Ensina então que o perdão constitui o horizonte comum dos três temas desenvolvidos na obra – a memória, a história e o esquecimento. Os seus efeitos se entrelaçam com todas as operações constitutivas destes três campos. No final de seu livro, o filósofo coloca a pergunta: o que acontece com a memória, a história e o esquecimento quando tocados pelo espírito do perdão?

No registro do passado, é preciso lembrar inicialmente que a ocasião para o perdão se dá num cenário de perdas, de figuras de negatividade. Estas figuras tomam a forma, segundo Ricœur, do *inextrincável* do passado, do que não se pode deslindar; emaranhado; do *irreconciliável*, das diferenças insolúveis e do *irreparável*, do mal feito aos outros, que já aconteceu. Enfim, a problemática do perdão se coloca ante a irreversibilidade dos efeitos dos atos injustos praticados.

311 FOESSEL, M. « Le mal et la vie ». *Esprit Revue Internationale La pensée RICCEUR*. Paris, n° 323, mars-avril 2006, p. 290.

Existe, pois, uma espécie de *dívida* – metáfora empregada aqui para designar uma relação de crédito e débito, que vincula vítimas e ofensores – a ser saldada nos campos jurídico, político, ético, religioso, em especial na tradição judaico-cristã, no caso do perdão, mediante às condições da confissão, arrependimento, expiação e novas promessas.

Esta dívida é, no entanto, ambígua. Existe, por um lado, em geral, uma impossibilidade de se restituir as coisas ao estado anterior às perdas e ofensas. Nesta linha, há sempre uma desproporção na possibilidade de reparação, entre o que teria de ser saldado – a dívida das vítimas, dos mortos, a *dívida infinita* – e as possibilidades humanas e os mecanismos do direito. Além disso, no caso do perdão, ele deve ser sempre pessoal, circunscrito à relação entre vítima e ofensor, segundo Ricœur, e este é um dos elementos de seu enigma.

É imensa, hoje, a dimensão do desafio da discussão do perdão, da qual participou Ricœur, refletindo e mantendo abertos os livros de outros tantos pensadores sobre esta questão e suas perspectivas.

No primeiro plano da problemática que o perdão enfrenta não está a escala de pecados privados (o que já seria suficientemente amplo), mas o mal na esfera global e pública, o que obrigou, após a Segunda Guerra, a se repensar o político, o jurídico, o ético, ante os crimes massivos praticados. A experiência da guerra é fundamental no pensamento de Ricœur, ele próprio prisioneiro de guerra. Estes acontecimentos motivaram a reação da comunidade internacional, a partir da criação da Organização das Nações Unidas, da Declaração dos Direitos Humanos de 1948, da tipificação dos crimes contra a humanidade, bem como da criação de rede internacional de compromissos de promoção e proteção aos direitos humanos, além de instâncias como os Tribunais Penais Internacionais, buscando a responsabilização dos agentes infratores, para que não se repetissem as atrocidades. Neste aspecto, a *Shoah*, o genocídio dos judeus na Segunda Guerra – aquilo que se tinha como *o impossível* e que aconteceu – aparece como pano de fundo dos grandes debates sobre o tema do perdão, sendo

de se recordar também a força instituinte desta catástrofe, que reconfigurou a idéia de justiça, no que se refere aos mecanismos políticos e jurídicos aludidos, preventivos e repressivos, inclusive os de reparação adotados, nas suas várias espécies: política; material, sob a forma de indenização, o *blood money* – como é chamada, por vezes – e simbólica, aquela que procura superar um acontecimento histórico por um gesto que exprime remorso, pela construção de memoriais às vítimas, por exemplo.

A problemática da reparação é hoje acentuadamente deslocada para o plano histórico, e com ela a problemática do perdão, com seus imensos desafios. A tendência, que exige crítica e reservas, é a de se cogitar, retroativamente, da reparação de todas as ofensas e injustiças históricas sofridas pelos povos, por grupos étnicos, por comunidades, etc., o que leva a pensar numa *reparação* interminável, intemporal, com o risco dos abusos de toda sorte, da memória à vitimização e concorrência de vítimas, além de tantas imagináveis dificuldades³¹².

Pedidos de perdão, atos públicos de contrição, por representantes estatais, empresas, comunidades religiosas, etc., com as finalidades mais diversas, estão todo dia na mídia, podendo-se dizer que fazem parte de um fenômeno global, que Derrida chama de publicização do perdão³¹³. Embora estes gestos de reconhecimento possam ter importantes efeitos, não se confundem com o perdão propriamente dito, para Ricœur, pois, segundo ele, só a vítima pode perdoar. O perdão é pessoal e excepcional, como foi dito. Assim, o abuso do pedido de perdão, por mais nobres que sejam os fins utilitários e estratégicos visados, pode concorrer para a dissipação de sua força, sua vulgarização, fato a que o filósofo esteve muito atento.

312 GARAPON, Antoine, *Pent-on réparer l'histoire?* Colonisation, esclavage, Shoah. Paris: Odile Jacob, 2008, pp. 20 e 171.

313 DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, suivi de *Le siècle et le pardon*. Paris: Editions du Seuil, 2000, p. 108.

Esses pedidos de desculpa podem ser considerados uma espécie de reparação simbólica, através do reconhecimento do erro cometido ao longo da história dos povos, ao lado das penas e das indenizações materiais. Estas últimas, como anota Garapon, por si só, muitas vezes não satisfazem e podem gerar mais ressentimento, se desacompanhadas de gestos de reconhecimento ou pedidos de perdão.

A reconciliação política sob o ângulo da anistia é analisada por Ricœur, que acena para os riscos deste instituto que visa recobrar a paz civil, na transição para um regime em geral democrático, após graves acontecimentos de desestabilização social. A reconciliação política com estas finalidades pragmáticas, todavia, tem seus próprios fundamentos e pressupostos, mas anistiar crimes e criminosos leva certamente às indagações sobre o imperdoável e a ocasião para o perdão propriamente dito.

Assinala Ricœur que, apesar das aparências, a anistia não conduz, de modo nenhum, à justa compreensão da idéia do perdão e em alguns aspectos constitui sua antítese, como a interdição de toda perseguição, julgamento e punição dos criminosos. A anistia de fato dá ensejo a muitas críticas, no seu uso e abuso para fatos graves. O filósofo fala numa verdadeira *anistia institucional*, que equivale a fazer como se o acontecimento não tivesse acontecido. “O que há de desesperado, de mágico nesta iniciativa de apagar até os vestígios dos acontecimentos traumáticos, como se pudessem apagar as manchas de sangue de Lady Macbeth, o que é visado é a reconciliação nacional. Sob este aspecto é perfeitamente legítimo reparar pelo esquecimento as feridas do corpo social”. Todavia, não um esquecimento de apagamento dos fatos, dos vestígios, mas o que ele denomina o *esquecimento de reserva*, aquele que pode imediatamente trazer à lembrança os fatos que ficaram conhecidos e sua verdade³¹⁴.

314 RICËUR, P. (J), p. 183. Sobre o esquecimento de reserva v. MHO, p. 542.

O preço a pagar pelo apagamento das ações lesivas cometidas, pelo não-saber, pelo fingir não saber, é pesado. Para Ricœur, todas as más ações do esquecimento estão contidas nesta pretensão inacreditável de apagar os traços das discórdias públicas. Neste sentido, diz ele, “a anistia é o contrário do perdão que requer memória, não interfere com a ordem da justiça e, por si só, não exime o culpado de ser julgado”.³¹⁵

Para perdoar é preciso saber o que aconteceu, nomear crime e ofensor. Só se pode perdoar o que não foi esquecido. O perdão tem vínculo com a verdade, seja judiciária ou extra-judiciária, como aquela apurada pelas Comissões de Verdade e Reconciliação, através da narrativa em que a memória é trazida à linguagem (a possibilidade da história ser contada *de outra maneira, do ponto de vista do outro*), dos testemunhos, cada vez mais utilizadas na transição para os regimes democráticos. A verdade passa por um reconhecimento do que se passou.

Ricœur, que, como Derrida, manteve um engajamento cultural e político na luta contra o *apartheid* na África do Sul, evocou no texto do *Perdão Difícil*, em grandes linhas, a experiência da Comissão Verdade e Reconciliação (CVR) da África do Sul, no contexto da análise de um *modelo de troca* implementado pelo novo regime democrático sul-africano (anistia individual condicionada à confissão dos crimes e à revelação detalhada da verdade) e do projeto nacional de reescritura da história. Denominou o trabalho da Comissão, em favor de toda uma população ferida, como “as irrupções de bondade e de inocência no tempo”.

Adotando as propostas terapêuticas de Freud, Ricœur fala num necessário trabalho de elaboração e num trabalho de luto, que são os meios de enfrentar o trauma e o esquecimento comandado. O lugar do perdão e a sua possibilidade de cura, afirmada pelo filósofo, estaria num ponto de convergência entre o trabalho de lembrar e o trabalho de luto, por uma

315 Idem, p. 183.

espécie de duplo parentesco com ambos. Ele agiria sobre a *dívida*, cuja carga paralisa a memória, a capacidade de se projetar de maneira criativa no futuro. O que o perdão agrega a estes dois trabalhos é a sua generosidade³¹⁶.

Na África do Sul, como diz o arcebispo Desmond Tutu, que presidiu a CVR, ao se referir ao passado, “eles olharam a besta nos olhos”. No Brasil, passados tantos anos da Lei da Anistia, de 1979, diante das recentes medidas judiciais interpostas especialmente em função da tortura de presos políticos, que vêm suscitando a discussão nacional sobre os limites e aplicação da anistia, hoje se cogita a criação de uma Comissão de Verdade e Justiça, pois se conhece tão pouco do passado do período da ditadura militar, seus abusos e violações, que não se pode falar propriamente em perdão, pois ainda não se sabe sequer o que perdoar e a quem perdoar.³¹⁷

Diante do excesso do mal, da proporção dos crimes contra a humanidade, da introdução da criminalidade no domínio público, com os Estados criminosos, a própria atuação do direito encontra limites para a retribuição penal e civil, pois é difícil imaginar qual a medida para punir proporcionalmente estes crimes ou saldar esta dívida irreparável. Hannah Arendt, da qual Ricœur foi leitor atento, alinhando-se a muitas de suas posições, fala desses crimes aos quais não se pode punir adequadamente e nem perdoar, por transcenderem todas as categorias morais e explodirem todos os padrões de jurisdição – e que impuseram aprender e rediscutir as

316 RICÆUR, P. « Le pardon peut-il guérir? » *Esprit, Revue Internationale*. Paris: n. 3-4, março-abril de 1995, p. 77 e segs.

317 Jornal *O Estado de São Paulo* de 06 de dezembro de 2008 – A 4: Um grupo de ex-ministros, juristas, advogados, militantes históricos e ex-presidente da OAB começa a elaborar um plano concreto para propor a criação de uma “comissão de verdade e justiça” para investigar o que ocorreu no regime militar. A revelação é de Paulo Sergio Pinheiro, ex-ministro de Direitos Humanos do governo Fernando Henrique. “A comissão precisa ser estabelecida pelo governo. O que estamos fazendo é elaborar um plano de como deve funcionar. A democracia brasileira precisa finalmente se olhar no espelho. O Brasil precisa saber a verdade isso é mais importante do que colocar alguém na prisão”.

lições aprendidas na tradição, e que seriam ensinadas de novo, tanto dentro como fora dos tribunais. É diante deste *imperdoável* (discutido na obra dos filósofos Jankelevitch e Derrida, em especial, entre outros), que se coloca então a prova central do perdão. Existiria uma força para perdoar o imperdoável, que seria, afinal, a única coisa que se poderia perdoar, como concordam Ricœur e Derrida?

O perdão é difícil, no dizer de Ricœur. Difícil de conceder, difícil de receber, de pedir, mas também de conceber, tais as suas infinitas portas. Como ele diz, nem fácil e nem impossível. Que força, então, existe que leva uma pessoa a perdoar ou a pedir perdão, indaga o filósofo?

Ricœur coloca o perdão na perspectiva do dom ou da dádiva. Parte da analogia de que, na maioria das línguas europeias, perdoar é composto de dar, como se vê em *pardonner* (francês), *to forgive* (inglês), *vergeben* (alemão), *perdonar* (espanhol), etc. O perdão, como excesso de dom, escaparia da exatidão contábil da culpa e do castigo. O perdão tem a estrutura de um excesso, de um excesso de dom. Ele é uma exceção da contabilidade da dívida e da justiça, que proporciona o castigo à culpa segundo princípio de retribuição. Dar, por si só, já implica que se sai da igualdade e da reciprocidade. Segundo a definição do Dicionário *Petit Robert* (1993), utilizada por Ricœur, dar é “abandonar” alguma coisa a alguém sem nada receber de volta.

O perdão representaria mais uma parada, um estancamento, um ponto final, para poder partir do zero³¹⁸. Naturalmente, esta é uma metáfora, pois como observa Garapon, é um sonho pensar que se possa, um dia, saldar todas as dívidas da História e da história de cada um, mas é da

318 CASSIN, B. (dir). *Vocabulaire européen des Philosophies*. Paris: Seuil, 2004, verbete *pardoner*, pp. 893 -895.

natureza do perdão descarregar o passado, liberar a dívida e a culpa que aprisionam³¹⁹.

Perdoar, então, não é como punir, restabelecer o equilíbrio de contas (lógica da equivalência); é, ao contrário, aceitar saldar uma conta mesmo que ela seja inexata, deficitária, que ela não seja justa (lógica da abundância). Perdoa-se uma falta para saldar completamente a conta.

No modelo jurídico, o que prevalece é uma *lógica da equivalência*. O ideal do Direito e o ponto de honra do Direito Penal é, efetivamente, o de que a pena seja igual à falta e, neste sentido, o esforço de que a punição de um crime, a reparação de um dano, seja proporcional, o mais exatamente possível, à lesão, embora neste ponto seja vasta a zona cinza da lógica da punição, como mostra Ricœur, ao estudar as aporias da pena, no seu trabalho para compreender a arqueologia da infração penal e a genealogia do discurso do Direito³²⁰.

A *lógica de generosidade*, de dar mais, que permeia o perdão, é um ponto dos comandos extremos do Evangelho, como se manifesta nas parábolas, nos provérbios de Jesus. Este dar mais, nas palavras de Jesus e de Paulo (em especial na *Epístola aos Romanos* – Capítulo 5), como ensina Ricœur, representa uma revolução de pensamento, pois ultrapassa a lógica da equivalência, da igualdade, das trocas cotidianas, do comércio, do Direito. Para superar a vingança, ou até mesmo a justa punição, o Evangelho propõe assim uma *atitude nova*, e o perdão está no centro desta *atitude nova*. Ao tratar do poder de perdoar e de que o perdão é o corretivo necessário aos danos inevitáveis da ação no espaço público, Hannah Arendt mostrou, também, que o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré, num cenário religioso e enunciado em lin-

319 GARAPON, Antoine, op. cit. p. 247.

320 RICËUR, P. *O conflito das Interpretações: ensaios de Hermenêutica*. Tradução F. Sá Correia. Lisboa: Rés Editora, 1969, p. 43.

guagem religiosa, como se vê em Lucas (5-21-42) e Mateus (18-35). A pensadora esclarece que certos aspectos desta descoberta não se relacionam apenas com a mensagem religiosa cristã, mas decorrem das experiências da pequena comunidade de seus seguidores, empenhada em desafiar autoridades públicas de Israel, muitas vezes subestimada no pensamento político por preconceitos seletivos.

Comentando os artigos da fase americana de Hannah Arendt, Ricœur mostra³²¹ que todos eles têm como último recurso, não por acaso, a aliança entre liberdade no sentido político, vale dizer, a adesão consentida a um corpo de instituições, e a liberdade na tradição judaica ou cristã, ou seja, a possibilidade de *começar algo novo*, que interessa sobremaneira ao tema do perdão, no qual a pensadora tanto avançou. Sobre esta “infinita possibilidade” – como ela diz no ensaio “O que é liberdade” – isto é, sobre a capacidade de interromper a fatalidade, repousa, segundo Ricœur, a aposta anti-totalitária que encerra todos esses artigos. Cita então, a conclusão do ensaio “O que é liberdade”: “São os homens que fazem milagres, esses homens que, por terem recebido o duplo dom da liberdade e da ação, são capazes de instaurar uma realidade que lhes seja própria³²²”.

A possibilidade de começar algo novo no mundo está profundamente relacionada com a concepção de perdão de Ricœur e com o resgate de sua importância nos negócios humanos e na esfera política, promovido por Hannah Arendt. A problemática do perdão é atravessada pela dialética do ligar e do desligar, como ensina Ricœur³²³. No pensamento político de Arendt, as faculdades humanas do par perdão e promessa encontram-se na esfera pública, a esfera em que tem curso a ação. Assim, desligando-se pelo perdão e ligando-se por novas promessas, que devem ser lembradas,

321 RICŒUR, P. *Leituras I, Em torno do político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, pp. 19-20.

322 ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992, pp. 214-220.

323 RICŒUR, P. MHO, p.637 e segs.

ambas faculdades humanas inerentes à própria ação, pode-se começar ou fundar algo novo. Ser livre e começar estão, pois, intimamente relacionados. A base do perdão na política não é o amor, categoria anti-política, mas o respeito (*philia politike* aristotélica), uma amizade sem intimidade ou proximidade, explica Hannah Arendt, uma consideração pela pessoa, também largamente aplicada por Ricœur.

No domínio ético, o perdão e sua economia do dom, governados pela lógica da superabundância, do excesso, da mesma família do amor, explica Ricœur, talvez possam fazer surgir algo dessa generosidade num contexto moderno nacional e internacional; corrigir, por intervenções positivas, as desigualdades oriundas precisamente da lógica da equivalência a todas as relações econômicas e comerciais, num convite a viver a lógica da superabundância³²⁴.

No *Perdão Difícil*, Ricœur, buscando elementos para refletir sobre as obrigações de dar, receber e retribuir, faz uma revisitação do modelo arcaico encontrado nas populações estudadas pelo antropólogo Mauss, buscando investigar outra forma de troca, que não a mercantil, que auxilie na pesquisa da equação do perdão.

O que interessa a Ricœur, no desenvolvimento da análise deste modelo é a questão da persistência do arcaísmo presumido do *potlatch* (denominação dada por certas tribos do Norte-Oeste americano a uma forma singular de troca) no plano da prática da troca não mercantil na era da ciência e da técnica³²⁵. É a energia deste liame que subentende a obrigação do dom em retorno, segundo os representantes das populações que Mauss estuda. A obrigação de retribuir procede da coisa recebida, a qual não é inerte: “nas coisas trocadas no *potlatch* há uma virtude que força os dons a

324 RICËUR, P. « Équivalence et surabondance. Les deux logiques ». *Esprit Revue Internationale, La pensée Ricœur*. Paris, n° 323, mars-avril 2006, p. 173.

325 RICËUR, P. MHO, p.626.

circular, a serem doados e serem retribuídos”. “Dê ao mesmo tempo que receba, tudo estará muito bem”, diz um provérbio maori³²⁶.

Segundo Mauss, o que esta forma de troca entre prestação e contra-prestação valoriza é a competitividade de generosidade ou liberalidade, o excesso no dom suscitando o contra-dom. As dádivas são trocadas e há obrigação de retribuí-las, segundo regras de generosidade (Polinésia). Os donatários de um dia são os doadores da vez seguinte.

Para Ricœur, são especialmente as “conclusões de moral” do ensaio de Mauss que interessam no exame da problemática do perdão, mostrando um novo horizonte, inclusive através da crítica ao nosso sistema de vida: *Não temos senão uma moral de mercadores*, diz Mauss. Em páginas belíssimas ele fala sobre outras maneiras de sentir e agir no mundo:

*Assim, de uma ponta à outra da evolução humana, não há duas sabedorias. Que adotemos, então, como princípio de nossa vida o que sempre foi um princípio e sempre o será: sair de si, dar, de maneira livre e obrigatória; não há risco de nos enganarmos.*³²⁷

Na sua última obra, *Parcours de la reconnaissance – Trois Études*, Ricœur retoma a pesquisa do dom auxiliado pela leitura de Marcel Henaff. Coloca o acento principal sobre o gesto mesmo de dar, afirmando sua qualidade de antecipação. Por que dar? O compromisso no dom constitui o gesto que começa o processo inteiro. A generosidade do dom suscita não uma restituição, que no sentido próprio anularia o primeiro dom, mas alguma coisa como a resposta a uma oferta. No limite, é preciso ter o primeiro dom por modelo do segundo dom, e pensar, se é possível dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom³²⁸.

326 MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Segunda parte, ensaio sobre a dádiva. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, pp. 214 e 265.

327 MAUSS, Marcel, op.cit. pp. 259 e 299.

328 RICŒUR, P. *Parcours de la reconnaissance, Trois Études*. Paris: Les Essais Stock, 2005, p.

Ricœur fala, neste ponto do festivo, daquilo que escapa à moralização, mencionando expressamente o exemplo do perdão e a solenidade do seu gesto ou do pedido de perdão, como o gesto do chanceler Brant se ajoelhando ao pé do monumento de Varsóvia em memória das vítimas da *Shoab*. Ele anota:

Estes gestos não podem ser institucionalizados, mas trazem à luz a justiça de equivalência e abrindo um espaço de esperança no horizonte da política e do Direito no plano nacional e internacional, estes gestos disparam uma onda de irradiação e de irrigação, que de maneira secreta e desviada contribui para o avanço da história em direção aos estados de paz. O festivo que pode habitar os rituais da arte de amar, nas suas formas eróticas, amigáveis e sociais, pertencem à mesma família espiritual que os gestos de pedido de perdão evocados agora. O festivo do dom está, no plano do gestual, o que por outro lado é o hino no plano verbal³²⁹.

O discurso da chefe de governo da Alemanha Angela Merkel no Parlamento de Israel, em março de 2008, no qual se diz envergonhada, como alemã, pelos judeus mortos pelos nazistas e pelo sofrimento dos sobreviventes da *Shoab*, é um ato de reconhecimento com a força de irradiação mencionada por Ricœur, no âmbito das reparações simbólicas.

Segundo Ricœur explica no *Perdão Difícil*, o enigma do perdão é duplo: o da culpa, que paralisaria a potência de agir deste homem capaz que nós somos e o da eventual superação desta incapacidade existencial³³⁰.

Ao formular a equação do perdão, ele revela a desproporção que existe entre a culpa e o perdão, uma profunda diferença de altitude, um abismo entre uma região do Alto e do Baixo. No plano baixo, encontram-se a culpa e sua confissão, as situações ou experiências-limite; no plano alto, o hino ao perdão. Estes dois pólos constituem a equação do perdão.

343.

329 RICŒUR, P. op. cit 27, p. 354.

330 RICŒUR, P. MHO, p. 593.

São dois atos de discurso colocados em ação, sobre os quais se dá a reflexão do filósofo.

O plano baixo é o lugar da acusação moral, ou seja, da imputabilidade, pela qual o agente se liga à sua ação e dela se reconhece responsável. No plano alto está a grande poesia sapiencial que, num mesmo sopro, diz Ricœur, celebra o amor e a alegria. O perdão existe, diz a voz. A tensão entre a confissão do culpado e o hino é levada pelo filósofo a um ponto de ruptura, em que o impossível do perdão responde ao caráter imperdoável do mal moral.

É por meio da reflexão sobre a experiência da culpa, como um *dado*, que Ricœur avança na sua análise, mostrando ser a imputabilidade de nossos atos a estrutura fundamental em que se inscreve esta experiência. Não pode haver perdão onde não se pode acusar uma pessoa ou declará-la culpada. A *imputabilidade* constitui uma dimensão integrante do que ele chama de homem capaz de falar, de agir, de se expor, de ser responsável pelos seus atos – é esta capacidade do sujeito, esta atitude em virtude da qual as ações podem ser atribuídas a alguém. Nesta região da imputabilidade é que a culpa deve ser investigada.

Na radicalidade da experiência da culpa, a forma específica que toma a *atribuição a si* é a confissão. A confissão é um ato de linguagem pelo qual um sujeito reconhece, assume a acusação.

A linha denexo causal entre a ação e o agente – este abismo entre este ato e o agente, que é fundamental na pesquisa do perdão – é o que faz incidir a condenação moral, política, jurídica de uma ação. Do lado objetivo, a falta consiste na transgressão de uma regra – seja ela qual for, importando, em consequência, uma falta cometida contra o outro.

Ricœur recorre ao *Hino ao amor*, que São Paulo proclama na *Primeira Epístola aos Coríntios*, mostrando que o perdão não corresponde a um movimento qualquer do pensamento, mas a uma dádiva espiritual, a um carisma dado pelo Espírito Santo. Assim, diz o apóstolo: *Pelo que são os dons*

espirituais, irmãos, eu não quero vos ver na ignorância (1 Cor., 12, 1). No Intróito: Aspirai aos dons espirituais. Eu vou lbes mostrar uma via que supera todas (12, 31), vem, então, invocada a litania famosa: “Quando eu...”. Depois: “Se eu não tiver caridade, eu não sou...” e que diz que a caridade é isto, é aquilo. Ela desculpa tudo, crê tudo, espera tudo, suporta tudo.

Se a caridade não pede contas ao mal, é que ela não desce ao lugar da acusação, da imputabilidade, que pede conta de si mesmo.

Ela é enunciada no presente, por ser o tempo da permanência, da duração mais abrangente. Ela não passa nunca. Ela fica. Ela permanece mais do que as outras grandezas: em resumo, a fé, a esperança, a caridade permanecem todas as três, mas a maior dentre elas é a caridade. Porque ela é a Altura mesmo. Se a caridade desculpa tudo, no todo está compreendido o imperdoável, pois, caso contrário, ela própria seria negada³³¹.

Neste ponto, Ricœur concorda plenamente com Derrida, quando este último diz *o perdão se dirige ao imperdoável, ou não é. É incondicional, sem exceção, sem restrição. Não pressupõe um pedido de perdão. Não se pode ou deveria perdoar, não há o perdão senão onde há o imperdoável³³².*

A noção de crime contra a humanidade, como se viu, está no horizonte de toda geopolítica do perdão. É o desafio maior para o Alto, a prova última do imperdoável, uma experiência-limite.

O perdão não pertence à ordem jurídica, não é alternativa para a não responsabilização. Na sede das instituições encarregadas da punição, se a justiça deve ocorrer, sob pena de consagrar a impunidade dos culpados, o perdão não pode se refugiar senão em gestos incapazes de se transformar em instituições. Esta é a posição conclusiva adotada por Ricœur. Estes gestos, que constituiriam a *incognito* do perdão, designam o lugar inelutável da *consideração* devida a todo homem, singularmente ao culpado.

331 RICŒUR, P. MHO, p. 605.

332 RICŒUR, P. MHO, p. 605.

Sob o signo da acusação, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas, somente de forma marginal o culpado, e esta dissociação é crucial. É preciso que a justiça atue. De acordo com Ricœur, não se ousa substituir a graça pela justiça. Perdoar – ratificar a impunidade – é inadmissível e constituiria grande injustiça cometida em prejuízo da lei e, mais ainda, das vítimas.

O desejo de vingança, a pretensão de fazer justiça por si mesmo, com o risco de crescer a violência à violência, o sofrimento ao sofrimento (como se vê na autotutela e nas penas extrajudiciais) é o maior obstáculo ao que Ricœur chama de *justa distância*. A grande conquista é, então, a separação entre vingança e justiça. A justiça substitui o curto-circuito da vingança pela colocação da distância (através da intervenção de um terceiro imparcial) entre os protagonistas, cujo símbolo, em Direito Penal, é o estabelecimento de um distanciamento entre crime e castigo. A própria sanção só toma sentido de penalidade porque ela pode fechar o processo.

No campo jurídico, a coisa julgada, ou a sentença definitiva, põe fim a uma cadeia de feitos e acontecimentos em conflito, por meio do Judiciário, que representa a maneira como os homens, coletiva e publicamente, chegam a um acordo sobre o seu passado e preparam o caminho para o seu futuro. O perdão também tem esta propriedade de colocar fim a algo e projeta seus efeitos benéficos no campo da vingança.

É curioso notar que é na negativa do perdão, tão comum, que começa o caminho de refletir sobre a Justiça. A negativa do perdão é, então, produtiva. Mais se diz, porque não se perdoa e, portanto, se põe em conexão com o castigo, suas formas, sua finalidade. Não basta dizer que o perdão não pertence à ordem jurídica, não é exigível, se dá numa esfera de absoluta liberdade, que o ato ofensivo ao direito deve ser punido, que a sanção deve ser aplicada, que o perdão não substitui a justiça. As questões que se apresentam na temática interdisciplinar e transversal do perdão atravessam o campo vizinho do direito, e interpelam, pedem uma

apuração de como é aplicada a justiça, de quais são as suas propostas diante dos crimes e de sua irradiação na sociedade. As formas de construção da Justiça foram objeto de reflexões de Ricœur, como aqui acentuado, no domínio do direito e da ética, que para ele é *o viver com e para os outros em instituições justas*³³³.

Cada vez mais corriqueiras são as propostas de endurecimento das penas, de aplicação da pena de morte, da autotutela. No entanto, no plano da reabilitação, por outro lado, mesmo depois de cumprida a pena pelo condenado, ou seja, saldada a dívida com a sociedade, não se dá a inclusão e integração do punido nesta sociedade, como sujeito capaz. Toda esta crise do direito nos leva a repensar as formas de justiça menos violentas e na finalidade da sanção. Para Ricœur, a sanção deve ter um futuro. Este futuro é dado, segundo o autor, sob as formas da reabilitação e perdão, e neste par o reconhecimento é fundamental.

Ricœur fala, pois, na *reabilitação* não só no sentido estritamente jurídico, que é uma causa de extinção da culpabilidade, mas como um conjunto de medidas que acompanham a execução da pena, visando restaurar a capacidade do condenado de voltar a ser cidadão de corpo inteiro, no fim da sua pena. A idéia que a preside é o restabelecimento de direitos duma pessoa, da sua capacidade, de um estatuto jurídico que tinha perdido. *Apagar as incapacidades, restabelecer os direitos*. Este restabelecimento da capacidade do sujeito é uma das idéias-chaves da equação do perdão para Ricœur. Assim, ele indaga se não deveríamos orientar a punição em direção à emenda mais do que à expiação. No paradigma de justiça contido no que se chama hoje *justiça restaurativa*, os laços sociais de autor e vítima são considerados, e há uma busca por restaurá-los e reabilitar vítimas e ofensores, através da responsabilização e da reparação do dano.

333 RICËUR, P. *Soi même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 201.

Nesta linha, o perdão é colocado por Ricœur como horizonte da sequência sanção-reabilitação-perdão e, segundo o filósofo,

*constitui uma lembrança permanente de que a justiça é apenas a justiça dos homens e não poderá erigir-se em juízo último. Aceita como nascidas do perdão para a justiça, todas as manifestações de compaixão e benevolência, no interior da própria administração da justiça, como se ela, tocada pela graça ou dádiva, visasse, na sua esfera própria, a este extremo, que, desde Aristóteles, se denomina equidade.*³³⁴

A punição restabelece, talvez, a ordem, ela não dá a vida.

A possibilidade de desligar o agente do seu ato é a proposta na qual desemboca o ensaio do *Perdão Difícil*. O culpado capaz de recomeçar, esta será a figura do desligamento que comanda todas as outras. Este desligamento ou separação é possível, afirma Ricœur. Como ensina Hannah Arendt, de outra forma, o culpado por um ato ficaria eternamente a ele ligado, sem possibilidade de qualquer outra coisa, com a sua capacidade de agir atrofiada³³⁵.

Esta dissociação íntima significa que a capacidade de engajamento do sujeito moral não está esgotada por suas inscrições diversas no curso do mundo. Esta dissociação exprime, segundo Ricœur, um ato de fé, um crédito dirigido às fontes de *regeneração de si*. Ricœur faz uma espécie de conclamação ou convocação de que é preciso assumir o último paradoxo que propõem as religiões do Livro, e ele encontra inscrito na memória abrahâmica. É preciso endossar um último *ato de confiança*.

Se há perdão, ele habita no hino que celebra a sua grandeza (como é dito a respeito do amor). Se ele é a altura mesmo, ele não permite nem

334 RICŒUR, P. (J) pp. 176-177.

335 ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 10. ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 249.

antes, nem depois. A resposta ao arrependimento, esta sim, chega no tempo, quer ela seja repentina, (como em certas conversões espetaculares) ou progressiva, à prova de uma vida inteira. Com fundamento em Kant, entende então o filósofo que o mal, por mais radical que seja, não é originário. Radical é a tendência ao mal, original é a “disposição” ao bem³³⁶.

Diante disso, sob o signo do perdão, o culpado seria considerado capaz de uma outra coisa, diferente de seus delitos e faltas. Ele teria restituída a sua capacidade de agir, e com isso, aquela de continuar, de começar. É desta capacidade restaurada que decorreria a *promessa* que projeta a ação em direção do futuro. Ricœur oferece, por fim, a fórmula desta palavra libertadora, abandonada à nudez de sua enunciação: *you vale mais do que os seus atos*³³⁷.

Quem sabe, a via do perdão, o seu espírito, possam ser como as flores da areia de que nos fala Camus, referindo-se à espera de uma nova surpresa celeste – a chuva no deserto. *Basta aquele véu de umidade para que areia e pedras desapareçam, em uma noite, sob as flores. A água molha quase de supetão a superfície da vasta planície e, no dia seguinte, um mar deslumbrante desdobra as suas pequenas crinas floridas.*

Camus fala do inseto e da fera e de sua vontade de existir:

*Aqui o inseto e a fera depois de milênios dão uma lição ao homem. Da própria esperança fizeram uma esperança. Pacientes a se esfomear, pacientes a viver e a morrer eles esperam ocultos no solo. Quase souberam que, no coração do silêncio e do ardor, caminha através das estações uma promessa percebida somente por eles: uma promessa que de quando em quando, em uma noite, cobre de flores o deserto.*³³⁸

336 KANT, I, *A religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, pp. 25-60.

337 RICËUR, P. MHO p.642.

338 CAMUS, A. “Flores da Areia”. *Revista Crisís*. São Paulo, nov. 1989.

