

Em busca da identidade narrativa: um ensaio a partir de Paul Ricoeur

In search of narrative identity: an essay by way of Paul Ricoeur

Abraão Costa Andrade

Doutor em filosofia (USP, 2001)
Professor associado da UFPB
Email: abrandrade@hotmail.com

Resumo: A fidelidade a Paul Ricoeur está longe de ser alcançada pela consideração à literalidade de suas ideias. Ser fiel a ele é reproduzir, antes, seu próprio modo de ser fiel a outros autores: levando adiante o movimento do pensar que uma vez o animou, responsabilizando-se pelo que vem pela frente. Este ensaio, sobre um conceito tão íntimo dele, o de identidade narrativa, procura oferecer o modo como seu próprio autor, partindo de Ricoeur, o concebeu e o desenvolveu.

Palavras-chave: Identidade Narrativa; Experiência Hermenêutica; Ipseidade; Historicidade.

Abstract: Fidelity to Paul Ricoeur is far from being achieved by considering the literalness of his ideas. Being faithful for him is to play, before, his own way of being loyal to other authors, carrying on the movement of thought that once animated it, blaming yourself for what lies ahead. This essay on a concept so intimate of him, the narrative identity, it provides the way its author, from Ricoeur, conceived and developed it.

Keywords: Narrative Identity; Hermeneutics Experience; Selfhood; Historicity.

70

I Linguagem & Realidade

Seguindo uma sugestão de Jorge Luis Borges, que em *Otras inquisiciones* (nas peças “La flor de Coleridge” e “Kafka e sus precursores”), aprofunda o tema já tratado em *Ficciones* (“Pierre Menard, autor del Quijote”), a respeito, se podemos dizer numa frase, de certa comunidade extemporânea de todos os empreendimentos do espírito, acreditamos que algumas indicações, tanto de Sartre quanto de Merleau-Ponty, para a formulação do problema sobre ontologia e linguagem (sobre a realidade e o dizer), ganhariam em inteligibilidade se apanhadas sob a ótica da posteridade recente de Paul Ricoeur.

Se Kafka não tivesse existido, dizia Borges, deixaríamos de perceber uma verdadeira gama de autores dispersos e heterogêneos e que, no entanto, guardam entre si afinidades insuspeitas, desveladas apenas quando aproximadas deste escritor específico; na verdade, essas afinidades sequer existiriam caso o homem Kafka não tivesse escrito, ou se seu desejo de ter seus livros queimados tivesse sido atendido. O labor realizado pelo artista, tanto quanto pelo filósofo, “modifica nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro.” (BORGES, 1989, p. 90) Certamente, os paradoxos de Zenão jamais deixariam de ser encarados como proposições desconcertantes, mas o desconcerto neles existente toma uma feição inteiramente inusitada, quando Aquiles, a flecha e a tartaruga passam a ser vistos como “os primeiros personagens kafkianos da literatura” (BORGES, 1989, p. 88). Um novo autor, quando forte, nos ensina a ver melhor, e em outras dimensões, aqueles anteriores que, à força da revisão, se nos aparecem como não os teríamos visto antes.

Assim, Ricoeur nos orientaria na escolha das vias pelas quais se pode abordar o assunto; afinaria nossa visão a propósito de Sartre e Merleau-Ponty e, por uma espécie de choque a contrapelo, seria quicá melhor compreendido quando a eles relacionado. Desse modo, a relação entre o ser ou a realidade social (estudado pela ontologia ou pela ontologia do ser social) e o dizer literário (estudado pela teoria da lite-

atura), Ricoeur a antevê quando sustenta, em *La métaphore vive* (1975), que o enunciado metafórico suspende a referência ao mundo preexistente ao texto; mas o faz a fim de revelar um mundo muito mais significativo que aquele outro posto de quarentena pelo desvario da metáfora. “A suspensão da referência, no sentido definido pelas normas do discurso descritivo”, diz ele, “é a condição negativa para que seja desprendido um modo mais fundamental de referência, o qual é tarefa da interpretação explicitar” (RICOEUR, 1997, p. 288). Ora, nesta asserção é possível ver reunidas três posições filosóficas, de outro modo dispersas, a propósito das relações possíveis entre a linguagem metafórica e a realidade, entre o imaginário e o mundo: a do próprio Ricoeur, claro, mas também a de Sartre e de Merleau-Ponty.

Com efeito, que se releia a proposição: “A suspensão da referência, no sentido definido pelas normas do discurso descritivo” – a *suspensão da referência* remete imediatamente para a noção de *aniquilamento do real*, de que Sartre falaria – “é a condição negativa” – a alusão à negatividade também se refere a Sartre – “para que seja desprendido um modo mais fundamental de referência” – esse modo mais fundamental não deixa de nos fazer recordar o *ser bruto* ou a ontologia do mundo vivido como enlace inextrincável de sujeito e objeto proposta por Merleau-Ponty – “o qual é tarefa da interpretação explicitar” – a referência direta ao próprio Ricoeur, filósofo da interpretação, não poderia ser mais clara. Desenvolvamos isso.

Sartre, em *L'imaginaire*, afirmava, com efeito, que toda “postulação do imaginário se faz acompanhar por um desmoronamento do mundo” (SARTRE, 1940, p. 237). Fazer metáforas, na medida em que isso é uma atividade da imaginação produtora, é trabalhar no sentido de negar o mundo real, arrasá-lo, aniquilá-lo, em cada ponto que ele se dá como um dado estável; porque, poema em miniatura, a metáfora não diz o mundo como uma proposição descritiva de um estado de coisas. Ou, mesmo quando o diz, é para ressaltar aspectos, menos daquilo que o mundo é do que do que ele não é. A metáfora diz e não diz o mundo no sentido de que sua predicação – “meu amor é uma rede”, como diria Murilo Mendes –, ao mesmo tempo em que fala das coisas do mundo (o amor e a rede), o faz de um modo que não aponta diretamente para um estado de coisas que se possa apreender do mundo: um amor concreto em forma de rede ou uma rede concreta tecida de amor. Isto, sem dúvida, respalda certo núcleo de negatividade (ou crítica do real) pelo qual somente assim aquilo que o mundo é (essencial e efetivamente) pode vir à luz, vindo à linguagem, que o desmascara: se rede é descanso, e o mundo é de cabo a rabo mundo do trabalho (ou de sua exploração), então o amor, neste mundo, é um descanso impossível.

Dito de outro modo, aquilo que o mundo é essencial e efetivamente só pode ser dito pelas “vozes indiretas”, que nos dá acesso à abertura pela qual o ser do mundo não é uma sua representação completa, mas a exposição (como denúncia) de suas falhas. Merleau-Ponty, em *Le visible et l'invisible*, entende que isso “é para Sartre negação da negação, uma ordem em que a *nadificação se aplica a si própria*, e assim vale como posição do ser, embora não seja inteiramente o seu equivalente” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 239). Aniquilar o mundo, suspender a referência pela imaginação criadora, seria, para Sartre, corroer a pretensão de verdade que a aparência (do percebido) usurpa como coisa sua. O real não é o percebido, mas o que surge do solapamento desse percebido, o que surge do fundo da imagem *inventada* que, aniquilando-o, o revelou.

Para Merleau-Ponty, ao contrário, o imaginário, tanto quanto o ser, “são ‘elementos’ (no sentido de Bachelard, cf. FELÍCIO, 1994), isto é, não objetos, mas campos, ser doce, não-tético, ser antes do ser” (M.-PONTY, 1971, p. 239). Uma vez que imaginário e ser encontram-se mutuamente e se correspondem – compreendidos como estão em sua posição originária no “ser bruto” (CHAUÍ, 1981, p. 195) –, pensá-los como distintos e antagonísticos é permanecer presa de um modo de conceber o campo da filosofia ainda como um campo de batalha entre o sujeito e o objeto, como distintos e dispersos. Se o ser, como o imaginário, “é aquilo que exige de nós criação, para

que dele tenhamos experiência" (M.-PONTY, 1971, p. 187), no momento de sua expressão a força da imaginação, conjugada à força do *logos*, que é também poder de expressão, faz *ser* e *imaginário* transpor a distância entre objeto e sujeito em direção a uma experiência do mundo como algo ao mesmo tempo imaginário e real. Segundo esta compreensão, Merleau-Ponty respaldaria aqui a tensão da metáfora como um enunciado de algo que, ao mesmo tempo em que não é (Sartre), é (Merleau-Ponty).

De seu lado, Ricoeur, ao conceber o enunciado metafórico como um duplo trabalho de negação do mundo preexistente (Sartre) e expressão "mais fundamental" de um modo outro de visar o mundo (Merleau-Ponty), vinca a densidade do discurso ficcional. E, com isso, realça a necessidade de uma mediação entre ser e dizer, mediação a qual "é tarefa da interpretação explicitar". No torvelinho dessa tarefa se guarda e se mostra de uma só vez toda a especificidade da contribuição de Ricoeur, pela qual o "mundo outro" impregnado no imaginário revelar-se-ia como o mundo tal, antes aniquilado, mas agora apreendido em sua *verdade*...

Assim, quando Sartre concebe o imaginário como aniquilação do real, resguarda para a imaginação sua total independência das coisas, sua liberdade originária na configuração de um mundo que não é necessariamente *este* mundo, o mundo circundante em sua opacidade característica. Na verdade, o mundo forjado pela imaginação, para Sartre, seria antes um nada de mundo: a consciência, que, no entanto, tem forte vocação para ser mundo, conforme a maneira toda sartriana de ler o conceito husserliano de intencionalidade (SARTRE, 1947, p. 30). Com Sartre, Ricoeur defende esta aniquilação como forma de assegurar a incondicionalidade (social, histórica, numa palavra: mundana) da metáfora viva, mas – entendamos –, como etapa negativa de um processo de produção e apreensão de sentidos; como condição de possibilidade da emergência do imaginário (em toda a liberdade) no poema (em particular, e na obra de ficção, em geral). A poesia, como toda obra de arte, "com seu poder de palavra e seu poder de silêncio", como dizia Drummond, ao elidir sujeito e objeto o faz como um despertar e, neste sentido, é consciência, a consciência desperta para um mundo que se deseja pensar (e transformar, na exata medida em que ver algo de outra perspectiva é vê-lo diferente).

Já Merleau-Ponty, com sua densa concepção do ser, capaz de afastar de si todo dualismo estanque e abrir ao pensamento uma região bem mais originária do que o Ser-para-si sartriano, ao pensar o real e o imaginário em termos de uma correlação direta, assegura com isso a necessária inclusão do mundo no *campo* do imaginário, e vice-versa. Isto por um *ato de inscrição* que é também *criação* (M.-PONTY, 1971, p. 197). Nesse entremeio, Ricoeur, ao estudar a metáfora como *poema em miniatura*, leva em conta esta concepção, embora a transcenda em seguida graças à exigência de que a relação entre o ser e o imaginário seja, não tomada de antemão, simplesmente *pressuposta* devido à riquíssima compreensão *posta* de um "ser bruto", mas *exposta* pelo trabalho hermenêutico. "Por sua estrutura própria", diz ele, "a obra literária só desvela um mundo sob a condição de que seja suspensa a referência do discurso descritivo. Ou, para dizê-lo de outra forma, na obra literária o discurso desvela sua denotação como uma denotação de segunda ordem, em favor da suspensão da denotação de primeira ordem do discurso" (RICOEUR, 1997, p. 279). Essa denotação, referência ou significação de segunda ordem, sobrevindo da suspensão da primeira, só pode ser explicitada por uma leitura devidamente amparada por instrumentos lingüísticos e semânticos, mediante os quais nos habilitamos a haurir do campo do imaginário uma referência mais primordial (diríamos, crítica) ao mundo real nele impregnada.

Essa referência primordial que queremos chamar também de *crítica* não pode se confundir com algum Ser metafísico; não é um ser último como uma substância ou um fundamento trans-sensível. Ver algo *como* outro é sempre vê-lo melhor; é produzir um enriquecimento de visão, pelo qual a crítica (do real) se torna possível, mas não se trata, como alguém poderia pensar, de desprezar a dimensão literal do texto poético; o "barco ébrio" de Rimbaud, por exemplo, é um barco mesmo, e também é bêba-

do, e traz consigo tudo o que há de água e embarcação e viagem, assim como toda a vertigem de uma embriaguez; mas também não é nem barco nem está bêbado, porquanto é a poesia; é o poeta, e sua sede de infinito, quem sabe. Mas, no fundo, talvez não exista o barco, tampouco ébrio; o que existe é um modo novo de ver uma peregrinação, a existência; ou de ver a existência *como* peregrinação. Enfim, há mesmo de ser proibido ser monossêmico (BRITO, 1999)!

A metáfora, portanto, ao cifrar o mundo, ela o decifra às avessas; pois seu afastamento do mundo é sua forma toda própria de, nele, impregnar-se, multiplicando suas possibilidades de ser. Todavia, e isto é o que importa para Ricoeur, a impregnação do mundo ao imaginário permanece apenas latente e inexplorada se não se ex-põe por um trabalho de construção do que se poderia chamar “o arco hermenêutico” ou o *trabalho de leitura*, ocorrido na ida e vinda recíproca e laboriosa da explicação e da compreensão do texto, num percurso através do qual ampliamos, justamente, nossa experiência do texto e nossa experiência do mundo, porquanto exploramos aquelas possibilidades de ser que a metáfora empresta ao mundo.

É, com efeito, por causa dessa exigência de um trabalho de leitura, repleto de implicações para uma filosofia da experiência humana (ANDRADE, 2006), que Ricoeur estenderá seus estudos da metáfora para a narrativa. Em *A metáfora viva*, “o mundo do texto assinalava a *abertura* do texto para o que está ‘fora’ dele, para o seu ‘outro’, na medida em que o mundo do texto constitui relativamente à estrutura ‘interna’ do texto uma intenção absolutamente original.” (RICOEUR, 1997a, p. 275) O que é dizer que a metáfora inaugura um mundo, mas este, fora do tempo, dir-se-ia mesmo “instantâneo”, permanece “uma transcendência na imanência” (RICOEUR, 1997a, p. 275). O mundo aberto pela metáfora é e permanece sendo *somente* textual, se o trabalho da leitura não o atinge, mas esse trabalho da leitura, no nível do estudo das narrativas, desperta para uma relação que exige do estudioso, mais que o cuidado com o mundo que o texto abre, exige o cuidado com o mundo que o leitor experimenta. Qual a diferença? Em *Tempo e narrativa*, “uma reflexão mais precisa sobre a noção de mundo do texto e uma caracterização mais exata de seu estatuto de transcendência na imanência” convenceram o filósofo “de que a passagem da configuração à refiguração exigia o confronto entre dois mundos, o mundo fictício do texto e o mundo real do leitor” (RICOEUR, 1997a, p. 276). Isto reforça a exigência do trabalho de leitura como o operador necessário da mediação entre a mimesis configurada no texto e a experiência vivida fora da obra, pelo leitor, no mundo real da ação histórica e social, mas agora de um modo concreto, e não apenas postulado: a leitura seria uma práxis transformadora.

Tudo se passa como se pudéssemos reformular a décima primeira tese marxiana contra Feuerbach (MARX; ENGELS, 2007), e assertar: os filósofos até agora só leram e interpretaram o mundo, sem tentar transformá-lo: resta agora tomar consciência de que leitura, interpretação e transformação não podem advir senão juntas.

2 A dupla face da linguagem

Quanto a essa leitura que é, ao mesmo tempo, transformação concreta, a experiência mais comum é aquela da conversão religiosa via leitura da Bíblia. A propósito, se a humanidade ocidental pode ser pensada antes e depois da Bíblia (FRYE, 2003), cada homem bem pode ser concebido, sim, antes e depois da leitura de um grande livro: seja de ficção, biografia ou história. Talvez não seja mesmo exagero dizer: não só a Bíblia, mas não há um só grande livro que não seja, também, um livro de auto-ajuda. Com eles aprendemos a nos ver melhor como à própria realidade, num nível de compreensão superior àquele que nos supomos dotados antes da leitura, e que a realidade supõe como simplesmente dado.

A condição de possibilidade de se chegar a essa compreensão de leitura depen-

de, todavia, de uma formulação do conceito de linguagem de um modo que esta possa ser considerada como um todo, isto é, como ato do discurso, ato pelo qual ela *integra*, em si mesma, imanência e transcendência, sentido e referência, estrutura e mundo. Assim, ao pensar a linguagem como discurso (*Logos*), devemos procurar o nexo essencial entre o que no discurso (*discours*) é internamente estruturado – seus elementos lingüísticos ou semiológicos, de significação –, e o que nele ainda “acontece” para revelar a função do significar, que é dizer um mundo, exprimi-lo e pensá-lo.

Ora, se no campo dos *elementos* de significação temos as regras e sua coação, no campo das *funções* do significar como evento e advento do sentido temos as possibilidades de escolha e de invenção. Mas o fenômeno da linguagem seria inteiramente dilacerado – e se perderia do pensamento – se esses campos se mantivessem separados. Só quando o consideramos em sua incessante conversão “de um no outro através do discurso” (RICOEUR, 1978, p. 77) é que divisamos a possibilidade de apreendê-lo de um modo inteligível, quer dizer, de um modo ao qual podemos atribuir um valor de verdade, ou seja, apreendê-lo de uma maneira relevante para o pensamento. A este propósito, no *Crátilo*, lembra Ricœur, “Platão já mostrara que o problema da ‘verdade’ das palavras isoladas ou nomes deve permanecer indecído porque a denominação não esgota o poder ou a função da fala. O *logos* da linguagem requer, pelo menos, um nome e um verbo e é o entrelaçamento destas duas palavras que constitui a primeira unidade da linguagem e do pensamento” (RICOEUR, 1991, p. 13; PLATÃO. *Cratyle*, 1967).

Isto posto, é preciso reconhecer, não é possível mais somente contrapor uma fenomenologia da fala, contra a ciência da língua (como foi a proposta de Merleau-Ponty, sem embargo de ter sido ele quem mais incentivou, antes de Ricœur, o debate aberto entre filosofia e ciências humanas na França, cf. DOSSE, F. 1993, p. 59-62); nem pôr a primazia da língua em detrimento da fala (como sugeriu Saussure e seus seguidores. Primazia entretanto que chegou a ser matizada pelo próprio Saussure, como se pode depreender de seu interesse pelos anagramas, e por estudiosos como Oswald Ducrot, de acordo com as observações de F. Dosse, 1993, p. 73): necessária se faz a ousadia de pensar a possibilidade de “produzir o ato da fala no meio mesmo da língua, à maneira de uma produção de sentido” (RICOEUR, 1969; 1978, p. 86; 74). Para tanto, há que se levar até o fim a distinção de níveis, entre o semiológico e o semântico, pois essa distinção é de fato de suma importância para agarrarmos o ponto de inflexão a partir do qual veremos nascer a Hermenêutica textual de Paul Ricœur.

Em outras palavras, trata-se de fazer valer certa concepção fenomenológica da linguagem sem, todavia, abandonar as conquistas da lingüística. Quer dizer, o problema da linguagem, para a filosofia, não só permanece no limbo se a consideramos em seus elementos isolados (o entrelaçamento entre um verbo e um nome, ou seja, a frase, é o que constitui a unidade primeira, a partir da qual podemos falar em discurso e, no discurso, como também Aristóteles já notara, podemos decidir sobre a verdade ou falsidade dos enunciados (ARISTÓTELES, 1997), mas exige ainda que se recupere, desde já, no nível mesmo da fala, a unidade inestimável que, no nível da língua, cabia aos signos. Que unidade seria essa? “A nova unidade que iremos considerar agora, de forma alguma é semiológica – se entendemos por isso o que concerne às relações de dependência interna entre signos ou componentes de signos. Essa grande unidade é propriamente semântica, se tomamos esse termo em seu sentido forte, que é não somente o de significar em geral, mas o de dizer algo, de remeter do signo à coisa” (ARISTÓTELES, 1997, p. 87; 75). Nessa remissão, a linguagem, para Ricœur, que nisto segue Benveniste (BENVENISTE, 1976), “baseia-se em dois tipos de operação, a integração em todos mais vastos e a dissociação em partes constitutivas. O sentido promana da primeira; a forma, da segunda” (RICOEUR, 1991, p. 19) e se a análise formal (ou semiótica) diz respeito apenas aos signos, a síntese semântica, como síntese, oferece uma outra unidade, de maior porte: a frase. A frase é a desejada unidade com a qual acedemos à “instância do discurso”.

Certamente levado pela audição da conferência de Benveniste acima citada, Ricœur deixará de usar o termo 'semiologia' e preferirá o termo 'semiótica' como teoria do signo, para opô-lo ao termo 'semântica' como teoria da frase. É, com efeito, a unidade "frasal" a pressuposição básica de Ricœur em seu estudo da literatura no elemento da metáfora, pois para ele mais que a metáfora como transferência de sentido *na* palavra, o que dá a pensar é o "enunciado metafórico", que faz da metáfora um texto em miniatura, assim como, em última análise, faz do texto uma metáfora ampliada. (RICOEUR, 1997). Segundo Benveniste, a frase é o lugar no qual a palavra (*le mot*) serve de mediadora entre o nível semiológico e o semântico (BENVENISTE, 1976). O nível semiológico nos deixava com os bens teóricos da firmeza do sistema, da coerção social da língua e da delimitação do *corpus* com o fechamento do signo; nele a palavra é um sinal complexo, composto de significante e significado, mas esse significado, arbitrário (LEVI-STRAUSS, 1975; MOTTA, 1995; BENVENISTE, 1966), só faz valer seu sentido pela contigüidade com outros signos; é Saussure, sabemos, quem nos ensina que os signos nada significam quando tomados um a um; eles apenas indicam uma variação de sentido, um em relação aos outros, muito mais que exprimem eles mesmos um sentido. O nível semântico, ao contrário, com a exploração da frase no discurso, oferece-nos 1) a historicidade do sentido: "falar é um acontecimento atual, um ato transitório" (RICOEUR, 1969, p. 87; 1979, p. 75); 2) uma seqüência de escolhas: "o discurso consiste numa seqüência de escolhas pelas quais certas significações são eleitas e outras excluídas" (RICOEUR: 87; 75); 3) e, ainda, a possibilidade de variar as combinações, contrastando a finitude da língua com a infinidade dos modos de criar novas significações (RICOEUR, 1979, p. 121): "emitir frases inéditas, compreender tais frases, eis o essencial do ato de falar e de compreender a fala" (RICOEUR, 1969, p. 87; 1979, p. 87; 75). Essa a base a partir da qual o ato de fala nos remeterá à realidade do mundo histórico (como consumação da linguagem) e aos sujeitos (como atores ou actantes da comunicação). "Falar", assegurará Ricœur, arre-matando, "é o ato pelo qual a linguagem se ultrapassa como signo em direção à sua referência e ao seu *vis-à-vis*. A linguagem quer desaparecer, quer morrer como objeto" (RICOEUR, 1979, p. 85; 74). Ela quer ser, antes de tudo, *mediação, passagem*. Para onde? Evidentemente, para o próprio mundo, onde homens concretos interagem.

A possibilidade de considerar a frase como unidade lingüística fornece assim a via de acesso à elaboração de uma lingüística do discurso ao lado de uma lingüística do signo. A lingüística do discurso – pensa Ricœur – alimenta a ambição de construir-se, num passo além, a Hermenêutica do texto como extensão da semântica da frase. Diferentemente da semiótica, na qual o signo em nenhum momento é relacionado com as coisas denotadas nem se promove a relação entre a língua e o mundo (BENVENISTE, 1967), a semântica se ocupa justamente com esta relação, tendo em vista a referência acionada pela ativação dos sentidos na produção do discurso. "A semiótica, enquanto se atém na clausura do mundo dos signos, é uma abstração sobre a semântica, que coloca em relação a constituição interna do sentido com a visada transcendente da referência" (RICOEUR, 1975, p. 274). Atenta a esta possibilidade aberta pela semântica lingüística, mas sem deixar de levar em conta as contribuições, dentre outras, de G. Frege e L. Wittgenstein, autores de uma semântica filosófica (FREGE, 1978; WITTGENSTEIN, 1994), a hermenêutica ricœuriana, contudo, há de privilegiar o *texto* como objeto de estudo. Isto fará enorme diferença.

Ao assim fazer, de fato, exige por isso um conceito de referência que nem a semântica lingüística nem a filosófica poderiam satisfazer. Por quê? Simplesmente porque tanto Benveniste quanto Frege e o primeiro Wittgenstein, cada um, claro, seguindo interesses específicos, elaboram uma acepção da linguagem mediante a qual o mundo se destaca como elemento interno da própria linguagem e o que Ricœur busca é, não propriamente o mundo *na* linguagem ou o mundo *do* texto, mas o mundo, aberto pela linguagem e pelo texto, mas posto além da linguagem e do texto, o mundo do leitor, também chamado *práxis* ou mundo da ação; o mundo vivido. Em Frege

como em Benveniste a possibilidade de falar da dupla "sentido e referência" e, portanto, de reivindicar um mundo de que se fala, está guardada no uso da linguagem sob a frase, isto é no *dizer* propriamente dito. "Só, com efeito, a frase permite essa distinção. É somente no nível da frase, tomada como um todo, que se pode distinguir o que é dito e o sobre o que se fala" (RICOEUR, 1975, p. 97), de modo que ao falar, ao enunciar uma frase, está-se sempre de algum modo referindo-se a algo, seja ele verdadeiro ou falso. Com o Wittgenstein do *Tractatus*, o mesmo movimento: a linguagem é tal que não seria o que é sem o mundo, de forma que, como podemos ler na fórmula lapidar do aforismo 5.4711 daquele livro, "especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo". O mundo, como se percebe, é interior à linguagem; imanente a ela.

Sem dúvida há nisso um lastro fundamental a partir do qual Ricœur, contra certo Estruturalismo que demite o mundo quando pensa a linguagem, sobretudo, como signo, pode reivindicar a transcendência da linguagem, quer dizer, sua relação com o outro de si a partir de si mesma, e assim aceder a uma Hermenêutica depois do Estruturalismo, porque, tal como este, estará falando a partir da linguagem, porém numa acepção demais a mais ampla, que não se encaixa nas relações formais dos signos entre si. A linguagem, com efeito, é, como dizíamos, mediação, aquilo através de que, por meio de que nos expressamos e exprimimos as coisas. A linguagem é aquilo que, ao atravessá-la, somos atravessados por ela e, nessa travessia dupla, o que dizemos *faz sentido*, mesmo quando não damos por isso. Se as coisas são o que não serve para designar algo, pois elas apenas existem, os signos (o outro das coisas), uma vez utilizados na frase, se definem precisamente por ser usado para denominar seu outro, o mundo, as coisas. "Por isso denominamos *coisas* aquelas que, como uma *vara*, uma *pedra*, um *animal* e outras do gênero não são utilizadas também para denominar algo", enquanto "as palavras só são usadas para significar alguma coisa com elas" (AGOSTINHO, 1984, p. 40s). Essa intuição da essência da linguagem como transitividade não é, evidentemente, partilhada pela lingüística de cunho estrutural; ao contrário, o Estruturalismo toma a linguagem como um objeto, tão cognoscível quanto mensurável: "é um objeto para a ciência empírica", entendendo-se por empirismo não só o "primado da observação mas ainda a subordinação das operações indutivas à dedução e ao cálculo" (RICOEUR, 1979, p. 70). No entanto, a simples emenda crítica de que nenhum objeto é um dado absoluto, mas algo construído mediante finos procedimentos metodológicos, ela nos faz pôr de quarentena essa afirmação da linguagem como objeto; ela é tão certa quanto limitada, pois a *realidade* da linguagem (sua força e sua vida, por assim dizer) não se manifesta no agenciamento dos signos, mas em sua utilização; é quando alguém fala a alguém de alguma coisa que a linguagem *acontece*. O acontecer da linguagem é a abertura na qual o mundo se dá como tempo e templo, como habitação.

A noção de acontecimento, com efeito, traz consigo toda uma gama de elementos temporais: como evento, a linguagem é o *medium* no qual (e pelo qual) os homens se fazem como seres *temporais* e edificam o mundo como um lugar *habitável*. "Enquanto a redescritção metafórica reina principalmente no campo dos valores sensoriais, práticos, estéticos e axiológicos, que fazem do mundo um mundo *habitável*, a função mimética das narrativas exerce-se de preferência no campo da ação e de seus valores *temporais*" (RICOEUR, 1994, p. 11). A linguagem é a realidade da imbricação recíproca entre a) sujeitos concretos; b) um mundo significativo; c) e suas relações. Com isso deve ficar claro o seguinte: o Estruturalismo não anula a significação, apenas nos instrui a reconhecer, com a distinção de Benveniste entre o semiótico e o semântico, o lugar próprio do sentido em sua historicidade (TODOROV, 1980). Essa a verdadeira acepção do famoso voto de Ricœur, de *fazer parceria* com o adversário, de pensar com o Estruturalismo e além dele. Não é preciso nem sequer escolher entre uma filosofia do signo e outra da representação, como ainda pensava possível Merleau-Ponty, compreendendo-se aqui por 'representação' o recurso da linguagem em sua capacidade de *figurar* um mundo: "A primeira articula o signo no nível dos siste-

mas virtuais oferecidos à performance do discurso. A segunda é contemporânea da efetuação do discurso” (TODOROV, 1980, p. 248; 211). O ponto nevrálgico consiste em não negligenciar esse fato: o nível semiótico trabalha com a *diferença* entre os signos (“A língua se processa por diferenças sem termos, ou mais exatamente seus termos só surgem pelas diferenças que apresentam entre si”, MERLEAU-PONTY, 1960); o semântico se abre à *referência* a um mundo possível. Ambos, porém, continuam no domínio da lingüística, pois a palavra (*le mot*) do discurso, que faz a mediação de um nível ao outro, não é um gesto¹, mas uma entidade lingüística: “a passagem pela língua restitui à análise da palavra seu caráter propriamente lingüístico, o qual não pode ser preservado se o buscamos no prolongamento direto do ‘gesto’” (RICOEUR, 1969, p. 249; 1979, p. 212) Sendo o *medium* entre signo e frase, forma e sentido, semiologia e semântica, a palavra pode ser considerada sob dois ângulos diferentes, o das condições de *articulação* no conjunto da língua (ângulo semiótico) e o das *atualizações* na instância do discurso (ângulo semântico).

Ao definir a palavra, portanto, como lugar de encontro entre semiótica e semântica, Ricœur, com Benveniste, não só faz justiça ao Estruturalismo como também reivindica um alargamento do que se pode entender por “lingüística”. Na ordem semiótica, como recordamos, o signo possui um significante e um significado (este último surgido da diferença na contigüidade com outros signos). A questão, para o filósofo, é: “Significante e significado manter-se-iam juntos se a visada da significação não os atravessasse como uma flecha em direção a um referente possível, que existe ou não existe?” (RICOEUR, 1979, p. 250; 212). A introdução da ordem semântica, portanto, apela para uma operação na qual a semiótica alcança seu destino: pois se é verdade que a linguagem não existiria sem os signos articuláveis, também é verdade, por outro lado, que ela não se realizaria – no duplo sentido de realizar-se: consumir-se e alcançar êxito – sem sua atualização no discurso.

Mais uma vez: a transitividade da linguagem revela esta última como mediação e, nisto, ressalta seu caráter eminentemente comunicativo. Ora, como se percebe, há certa homologia entre uma concepção de linguagem como transitividade e uma concepção de linguagem como mediação. Se, para Saussure, a relação direta entre signo e coisa é ingênua, isso só é verdadeiro no nível da língua. No nível da fala, do discurso, a linguagem é considerada segundo sua formulação na frase e, na frase, transitividade (isto é, a capacidade de remeter-se para além de si mesma ao referir-se ao mundo) e mediação (isto é, a capacidade de configurar-se em comunicação entre sujeitos falantes) recobrem-se mutuamente e fazem parte de um mesmo fenômeno, aquilo que chamamos a “transcendência da linguagem” (“Meillet já dizia: na linguagem, precisamos considerar duas coisas: sua imanência e sua transcendência. Diríamos hoje: sua estrutura imanente e o plano de manifestação em que seus efeitos de sentido são ofertados à mordida do real”, (RICOEUR, 1979, p. 73). Além disso, e para falar rapidamente do lugar do sujeito, não esqueçamos que, no ato do discurso, alguém sempre fala a alguém: “a subjetividade do ato de fala é, de imediato, a intersubjetividade de uma alocação” (RICOEUR, 1979, p. 88; 76). A situação do discurso é, de uma forma primordial, uma situação comunicativa: a linguagem se consuma quando se transforma em abertura de mundos possíveis. Assim, se a significância, compreendida como o ato de produzir um ou mais sentidos na frase considerada como “evento do discurso” (RICOEUR, 1986, p. 113), se ela é o pólo da destinação da linguagem, então é a ela que devemos aceder em última análise; é essa potência da linguagem o que nos deve ocupar efetivamente e, ao fazê-lo, logo percebemos que, com ela, ao mesmo tempo franqueamos a soleira da Hermenêutica e trazemos à baila dois elementos que o estudo estrutural preso à semiologia simplesmente interditava: os sujeitos falantes e o mundo circundante (como mundo histórico).

Com efeito, vale observar que, se a pergunta “quem fala?” não tem sentido quando nos aportamos à esfera da língua, com o evento da frase “apresenta-se a questão do sujeito falante” (RICOEUR, 1969, p. 250; 1979, p. 213); certamente não en-

contramos aí, ainda, uma identidade pessoal, podemos nunca chegar a responder “sou eu, és tu, é ele quem fala”, mas há pelo menos um lugar a ser ocupado por esses sujeitos. Ora, esse lugar, Ricoeur irá explorá-lo junto a Benveniste quando este oferece o sólido apoio das investigações “sobre os pronomes pessoais e as formas verbais aparentadas, sobre o nome próprio, sobre o verbo e os tempos verbais, sobre a afirmação e a negação, e, em geral, sobre as formas de alocação inerentes à instância do discurso” (RICOEUR, 1979, p. 250; 213). No mesmo movimento de pensamento que forjou a duplicação de níveis da linguagem, mostrará que, se numa primeira etapa “*eu* e *tu* opõem-se conjuntamente a *ele*, como a pessoa à não-pessoa, e opõem-se entre si, como aquele que fala àquele a quem se dirige” (RICOEUR, 1979, p. 250; 213), se o pronome pessoal “é um signo vazio do qual qualquer um pode se apoderar” (*id., ibid.*: 251; 214), num segundo momento, naquele mesmo a que Benveniste chamaria de *instância do discurso*, “a significação *eu* só é formada no instante em que aquele que fala apropria-se de seu sentido para designar a si mesmo” (RICOEUR, 1979, p. 251; 214). Não por acaso Ricoeur se pergunta: “Vale dizer que o *eu* é uma criação da linguagem?” (RICOEUR, 1979, p. 251; 214). O lingüista escreve: “Só a linguagem funda na realidade, em sua realidade, que é a do ser, o conceito de *ego*” (BENVENISTE, 1990, p. 259). Mas a capacidade do locutor de se colocar como sujeito e de se opor a outro como interlocutor é a pressuposição extralingüística ou extra-semiológica do pronome pessoal (RICOEUR, 1969, p. 252; 1979, p. 214). É na mesma camada de organização e efetuação da língua no episódio da fala que a linguagem reclama sujeitos e exibe um mundo. É também nesta instância que a linguagem desponta como um campo completo de experiência, no qual ou por meio do qual se pode colocar a questão da verdade, do tempo e da história, isto é, pode-se ter a proximidade mais viva com o mundo.

Aqui duas pontas de nossa análise se juntam: o caráter comunicativo da linguagem apanha esta última como discurso; e o discurso, considerado, como já será visto, como texto, nos oferece em suas malhas uma experiência de mundo. O mundo configurado pelo texto revelar-se-á como o envolvente e sempre múltiplo e multifacetado mundo da ação e do sofrimento, posto a compor o tempo da experiência humana e, não por acaso, essa experiência é considerada por Ricoeur, na esteira de E. Cassirer e C. Geertz (RICOEUR, 1994, p. 91-93), como ontologicamente “*lingueira*” (*langagière*). Ricoeur não se satisfaz em dizer que a linguagem, configurada num texto, revela um mundo, precisamente o “mundo do texto” (BEUCHOT, 1991, p. 213); ele afirma ainda que esse mundo do texto nos instrui na invenção ou reinvenção do mundo situado para além do texto, o mundo propriamente da ação e do sofrimento, o mundo do leitor.

As duas pontas de nossa análise se juntam ainda no fato de que a leitura é a busca de um mundo habitável e o conceito de “mundo habitável” está intimamente ligado ao de comunicabilidade: J. L. Borges, resenhando um livro do místico sueco Emmanuel Swendeborg, diz que para este o inferno se caracteriza como uma região onde todos conspiram contra todos. Não existe comunicação, somente mal-entendidos. Por isso podemos chamar inabitável um mundo em que, como no inferno, ninguém se compreende; ninguém se comunica de fato (BORGES, 1994). “o problema central que está posto é o da comunicação” (LIMA, 1966, p. 42; 1986).

3 O trabalho da interpretação

Como, da confluência entre semiótica (o nível do sentido na organização dos signos) e semântica (o nível do sentido e da referência na organização das frases) se pode aceder ao nível hermenêutico, o nível de uma leitura de texto que é, ao mesmo tempo, uma leitura de si e do mundo? A resposta que se tem dado a esta pergunta é a de que o leitor dialoga com o autor de seu livro, porquanto o compreende. O ato de comunicar presente no diálogo supõe, de fato, a mútua compreensão. A compreensão, com efeito, tem sido considerada a categoria fundamental da Hermenêutica contem-

porânea. Friedrich Schleiermacher, que primeiro tentou sistematizar as múltiplas formas de interpretação, procurando um princípio que as unificasse numa Hermenêutica geral, encontrou de fato na noção de compreensão a demanda comum de todo ato de interpretação (SCHLEIERMACHER, 1999; TODOROV, 1980; SZONDI, 1989; 1974). Schleiermacher viveu nos começos do século XIX e foi discípulo do maior dos românticos alemães, F. Schlegel. Isto significa de certo modo que seu pensamento hermenêutico pode ser considerado “romântico” (NUNES, 1999: 31ss). Mas todos nós conhecemos o perigo que existe na tentativa de definir o que é o romântico, e não vamos nos arriscar aqui (LÖWY, 1990). O importante é recordar que a “situação hermenêutica”, isto é, a ocasião na qual o surgimento de um mal-entendido constitui demanda de compreensão e, logo, de interpretação, toma como paradigma, na Hermenêutica romântica, a experiência do diálogo.

O diálogo era, entre os românticos, o modelo paradigmático do ato interpretativo. A relação entre falar e ouvir era considerada como a situação propícia (e central) ao trabalho de interpretação; a partir disso, o interpretar ganhava forma como descoberta da intenção do autor (aquele que diz). Ora, para Ricoeur, a “situação hermenêutica”, depois de tudo o que se aprendeu com o Estruturalismo, não pode mais, como entre os românticos, pensar que compreender é compreender a mente do autor: mente do autor – podemos dizer depois de Nietzsche, Freud e Lévi-Strauss – não é menos intransparente que nossa própria mente. Encontrar, no confronto com o Estruturalismo, um lugar para falar do sujeito e do mundo não significa dar vazão à com razão questionável centralidade do eu, ou da consciência. A consciência não é mais, depois do Estruturalismo (e da Psicanálise), um foco de sentido; é antes uma busca por ele (ANDRADE, 2000). A situação do diálogo perde seu lugar de centralidade quando o que é posto em foco para o estudo e para a tentativa de compreensão já não é mais a relação locutor/interlocutor (RICOEUR, 1986), mas o próprio texto.

Não se trata, assim, de compreender o autor melhor do que ele a si mesmo se compreendeu, porém “compreender-se diante da obra”; franquear, pela leitura do texto, uma compreensão melhor de si e do mundo. A relação passa a se efetuar entre a escritura e a leitura, ou seja, entre o discurso que se sedimenta no texto e a leitura que capta esse discurso, de modo que é o texto o que passa a regular os movimentos de interpretação. Neste caso, interpretar é discernir, não mais o que se passava na mente do autor, mas aquilo mesmo que o texto diz: “a coisa do texto”, segundo uma expressão tomada de Hans-Georg GADAMER (1997). Aquilo que, para além de uma “semântica de superfície”, uma “semântica profunda” instiga e investiga.

Mas de onde o texto retira sua primazia na situação hermenêutica, como ele se torna um “paradigma” da interpretação? Segundo Ricoeur, o texto pode reivindicar primazia na situação hermenêutica primeiramente porque, na medida em que possui como característica própria o poder de fixar a significação pela escrita (significação que, uma vez fixada, é dissociada da intenção mental do autor), ganha uma universalidade que falta à situação do diálogo; além disso, as referências desdobradas pelo texto não correspondem ao que Ricoeur chama de “referência ostensiva” que se apresenta imediatamente, por exemplo, no momento da fala, num diálogo oral. Com o texto, não são apenas mundos possíveis que pipocam em sua multiplicidade, mas, por fim, abre-se ainda o leque universal de seus destinatários (RICOEUR, 1986, p. 222). Se no diálogo aquele que fala esforça-se por ser compreendido por quem o escuta (locutor e interlocutor estão presentes e são bem determinados, de modo que a qualquer mal-entendido o locutor pode objetar: mas não foi bem isso o que eu quis dizer), com o texto, ao contrário, o locutor se apaga no que diz, e o que diz já não se destina a um ouvinte determinado, mas a um número potencialmente infinito de “leitores”.

Além disso, o que é dito num diálogo recebe sua significação com o apoio da situação viva na qual o diálogo acontece; “aquela árvore seca” significa aquela árvore a que o meu dedo aponta quando frente a frente conversamos talvez sobre botânica. Com a fixação da significação, o que é dito no texto não pode mais contar com o apoio

de uma circunstância preestabelecida e, então, “aquela árvore seca” pode não significar exatamente apenas uma árvore seca, mas – quem sabe? – também um homem que perdeu o seu desejo de existir; ou, ainda, uma mulher mal amada. A fixação da significação pelo texto desdobra a referência e pode descrever um mundo que não é necessariamente o mundo circundante. A metáfora é testemunha disso, mas não esgota esse fenômeno (ANDRADE, 2000, p. 41; LIMA, 1989, p. 123). Ele é próprio de todo texto enquanto não é definido como uma sucessão de frases, mas como um todo composto de partes interrelacionadas, que exige para sua interpretação ser reconstruído. “A reconstrução de um texto enquanto todo oferece, em consequência, um caráter circular, no sentido em que a pressuposição de uma certa espécie de todo está implicada no reconhecimento das partes” (RICOEUR, 1986, p. 224). O exame das partes dá-se como um movimento pelo qual o todo pressuposto vai pouco a pouco sendo posto, revelado, ao mesmo tempo em que a exposição desse todo corrobora as prováveis proposições de suas partes.

O “caráter circular” dessa operação é reconhecido, não para designar viciosa a interpretação, mas para atestar e enfatizar a unidade do próprio objeto interpretado, o texto. A esse respeito, Ricoeur compara o texto ao ser vivo, com tudo que ele tem de organicamente estruturado; e, como o Kant dos juízos teleológicos, diz ser necessária, nessa reconstrução, a recorrência ao tipo de juízo reflexivo elaborado na *Crítica do Juízo*. Como todos sabem, o juízo reflexivo é aquele que parte do particular sem universal que o preceda e busca um universal que lhe seja próprio. A busca desse universal desde sempre perdido, mas não necessariamente impossível de ser encontrado, faz parte, no ato de interpretação, daquilo a que Ricoeur chama de “conjectura”. A conjectura já é por si uma figura da “compreensão”, ocorrida como etapa prévia da interpretação textual, segundo uma primeira modulação daquilo que foi chamado “o arco hermenêutico”, a via que segue da compreensão à explicação. Com os novos recursos da lingüística e da semiótica, o referido arco pode reivindicar, para além da dicotomia de Dilthey entre explicar e compreender (DILTHEY, 1984, p. 149; AMARAL, 1994, p. 12; ANDRADE, 2004, p. 113), que deixava a explicação de fora das chamadas “ciências do espírito”, pode reivindicar a explicação como pólo necessário de um mesmo gesto interpretativo e, portanto, depois da conjectura, demandar a validação, perfazendo a segunda figura do arco, a via da explicação rumo à compreensão.

O arco, portanto, é o movimento que vai da compreensão à explicação, e desta última à primeira, e isto no interior da leitura de um mesmo “texto”. O texto comporta um conjunto de enunciados. O tecido do texto é linguagem. A linguagem é organização de sentido, mas o sentido aponta para além de si, o sentido se espicha em direção a uma referência, e esta referência, na grande maioria das vezes, extralingüística, é, não um mundo subsistente, uma realidade preposta, mas um mundo possível: o texto, portanto, possui tanto uma estrutura, que o organiza por dentro, e oferece seu(s) sentido(s), quanto um discurso que, saído dessa estrutura, projeta, pelos fios da linguagem que o compõe, um mundo habitável e a ser ainda habitado. Para sermos mais precisos, teríamos de dizer: o texto estrutura um discurso, e é pelo discurso estruturado que ele projeta um mundo, a ser acolhido na interpretação.

Se, assim, o texto é um todo composto de partes, conjecturar é analisar essas partes em vista de aceder ao todo pressuposto. Como diz Ricoeur: “é construindo os detalhes que construímos o todo” (RICOEUR, 1986, p. 224). Certos estudiosos do texto poético, por exemplo, ao desmembrar o poema em segmentos sucessivos, examinando as relações entre as rimas nas estrofes e as sílabas no verso, o uso dos verbos e suas aproximações com os substantivos, etc., propõem essas correlações muitas vezes em vista de certa compreensão que *já* têm da totalidade da obra do poeta ou do poema em questão, uma espécie de pré-compreensão, que não poderia vir à baila antes daquele detalhamento. A pré-compreensão do todo orienta a pesquisa dos detalhes. Mas nessa investigação primeira, “nenhuma necessidade, nenhuma evidência se relaciona ao que é importante ou não importante, ao que é essencial ou não essencial.

O juízo de importância é da ordem da conjectura” (RICOEUR, 1986, p. 224) e uma conjectura, todavia, permanecerá apenas um esquema se não for validada. Isto é, não basta supor uma interpretação de um texto como um todo, é preciso que seus elementos isolados sejam convocados para que, reunidos, a interpretação suposta possa ser posta e se apresentar como internamente válida.

A validação deve ser o movimento de retorno do todo (desvelado pelo exame das partes) às partes (cujo exame revelou aquele todo); deve ser a explicação das possibilidades de aceitação de certa compreensão alegada. “A validação”, diz Ricoeur, “é uma disciplina argumentativa comparável aos procedimentos jurídicos de interpretação legal. É uma lógica da incerteza e da probabilidade qualitativa” (RICOEUR, 1986, p. 225). Ou seja, ela fornece objetividade ao trabalho do intérprete toda vez em que o intérprete siga as pistas suscitadas pelo estudo do texto a fim de verificar, não a verdade de uma conclusão, mas a probabilidade de sua pertinência. Neste sentido, sempre é possível escolher entre interpretações rivais, arbitrar no conflito delas e levar cada vez mais adiante o processo de elucidação do texto, sem afinal precisar decidir de uma vez por todas o que está ou não em questão, e esgotá-la. Ricoeur chega mesmo a dizer que essa decisão, se ela é possível em questões jurídicas, deixa de ser viável quando se trata de um texto. Se num tribunal a decisão pode ser feita “é porque a decisão do juiz é imposta pela força do poder (*puissance*) público. Nem em crítica literária nem nas ciências sociais há lugar para uma última palavra. Ou, se existe um, nós lhe damos o nome de violência” (RICOEUR, 1986, p. 230). A explicação é, neste caso, aberta, no sentido de que ninguém tem a última palavra sobre o texto que analisa e estuda.

Entretanto, no percurso do mesmo arco hermenêutico, que vai inversamente da explicação à compreensão, essa *abertura* da “explicação” pode ser matizada. Essa figura do arco é aquela que segue da abordagem estrutural ou semiótica às perquirições hermenêuticas. Como se sabe, a análise estrutural faz economia do mundo visado pelo texto e se interessa apenas pelas entidades sem mundo que o texto articula. A relativa falta de “abertura” da explicação estrutural ocorre exatamente por isso, porque ela se dá dentro de limites bem delimitados e, nesses limites, ela pode oferecer a última palavra. Essa última palavra, todavia, é a última de uma etapa do processo e não do processo como um todo. O processo como um todo é a leitura, ou a “dialética da leitura”, que tanto pode legitimamente centrar-se, à maneira do Estruturalismo, nas dependências do texto, e considerá-lo sem referência e sem autor, suspendendo-os, pondo-os de quarentena; quanto pode ainda investigar essa referência e esse autor e “acabar o texto em falas (*paroles*), restituindo-o à viva comunicação” (RICOEUR, 1986, p. 163). Seria o momento final, porém provisório, da compreensão.

Segundo Ricoeur, a abordagem estrutural responde por elucidar o texto a partir da explicitação de uma sua semântica de superfície, que melhor seria designar uma semiologia, ou como se disse, uma semiótica; aqui o texto tem “somente um sentido, isto é, relações internas, uma estrutura” (RICOEUR, 1986, p. 172); mas, vimos, o texto é um todo vivo e, portanto, há que se procurar a presença, em seu interior, de uma semântica profunda, para cuja efetivação trabalharia a abordagem hermenêutica. O profundo, aqui, não pode ser um sentido que esteja somente no texto – e é por isso que a abordagem estrutural, presa às articulações semióticas, não dá conta dele – mas algo que surge da relação tensa entre o texto e o leitor.

O profundo é muitas vezes uma questão posta pelo texto – e não uma resposta – a quem o investiga, a quem o lê. Hermenêutico deve designar aqui justamente o encontro entre o conjunto dos múltiplos efeitos de sentido ofertados à leitura e o conjunto das expectativas postas no ato da leitura pelo leitor. Esse encontro não aconteceria, ou aconteceria de um modo truncado, se a análise estrutural não facilitasse o acesso entre texto e leitor. É nesse sentido que Ricoeur pode dizer: explicar mais é compreender melhor, numa demonstração viva de reconhecimento da relevância do método estrutural. Este regula o estudo dos elementos textuais; esses elementos, uma

vez explicados, oferecem ao leitor um caminho em direção à “coisa do texto”. Mas “a coisa mesma” ainda não é, neste nível, atingida. O semiótico chega até mesmo a duvidar de que ela seja algo atingível: o sentido último do poema, diz-se em *Semiótica*, é informulável. Todavia o caminho foi, por ele mesmo, aberto, e resta somente ousar ir além do que a disciplina semiótica, por pudor metodológico, não franqueia. Quando esse “sentido último” é teoricamente reformulado em termos de “referência desdobrável”, a *Semiótica* deixa seus limites e se transforma em *Hermenêutica*.

Ao analisar o mito de Édipo, por exemplo, Lévi-Strauss se satisfaz em mostrar as várias articulações que modulam as relações familiares: Édipo mata seu pai; Édipo casa com sua mãe, etc. Mas, diz Ricœur, “por trás do mito há uma questão que é uma questão altamente significativa, uma questão sobre a vida e sobre a morte” (RICOEUR, 1986, p. 173). A questão é a coisa do texto. É em sua busca que o método hermenêutico emerge. O que significa: quando ultrapassamos a abordagem estrutural em direção ao sentido profundo do texto, descobrimo-nos a nós mesmos como implicados no texto, implicados ou interpelados, fustigados e instigados. Isso não quer dizer, quanto ao “profundo”, que não haja profundidade na análise estrutural (DOMINGUES, 2004, p. 76-83), mas que há mais de um nível de um mesmo texto, e o nível estrutural, em toda sua profundidade, não esgota as possibilidades do texto.

O texto poético (é o que podemos ver, por exemplo, na análise do poema “Cerâmica”, de Carlos Drummond de Andrade (feita por João Batista B. de BRITO, 1997, p. 16ss), apesar de sua independência com respeito ao mundo-ambiente e graças a essa independência, pode manter uma relação com a experiência segundo uma concepção muito rica e sutil de “mundo”. É sobre essa concepção de mundo que pode trabalhar com proveito a *Hermenêutica*, ainda que ela pareça ser totalmente incongruente em relação à lógica do real:

82

*Os cacos da vida, colados, formam uma
estranha xícara.
Sem uso,
ela nos espia do aparador.*

O analista começa por chamar a atenção não só para o fato de que a expressão “cacos da vida” não tem muito sentido quando pensada em termos de lógica (pois a vida não é nenhum objeto de gesso, vidro ou cerâmica que possa ser quebrado e ficar em cacos), como ainda que o próprio termo /vida/ não tem qualquer cabimento nos campos semânticos explícitos do poema, como o formado por /xícara/, /cacos/, /colados/, /Sem uso/, que encontrariam seu lugar no cadinho de sentido posto à luz pelo título /Cerâmica/. No entanto, há a ambivalência da expressão / Sem uso/, que pode dizer tanto da xícara (que, mal colada, não pode mais ser utilizada) quanto da vida (que, metaforicamente em cacos, dispersa na inquietação, não tem finalidade ou sentido), de modo que se cria uma possibilidade de entrelaço dos campos semânticos de /xícara/ e /vida/. Compreendida segundo esta última acepção, pensa B. de Brito, logo surge a oportunidade de aproximar /vida/ e /estranha/ formando-se no interior do poema um campo semântico anteriormente imprevisível – o da existência como enigma decaído, como logo veremos. Isso sem contar a proximidade entre /xícara/ e /aparador/, que nos remete forçosamente ao campo semântico da cozinha. “Sem dúvida”, diz, “a metáfora do início [os cacos da vida], e o poema por inteiro, nos conduz a imaginar um eu lírico pensante que faz um retrospecto de sua própria existência e, ao invés de descobrir um sentido, tem a sua identidade diluída, problematizada, questionada mesmo, transformando-se, de repente, não mais no observador do cenário, mas no ser observado”: /ela nos espia/. Porém, “a existência não é tanto estranha por seu sentido de construção”, como indicaria o título, a existência como uma cerâmica, “mas mais pela sua banalidade de cozinha”. Vislumbrada em retrospecto, com efeito, “a existência humana é uma xícara absurda e sem sentido que nos olha e, no entanto,

o ponto de fuga de sua perspectiva não é algum topos misterioso e insondável do universo, e sim, o espaço fechado, pequeno, doméstico e mesquinho da cozinha” (BRITO, 1997, p. 23). O que parecia nada ter a ver com o mundo revela-se afinal, *textualmente*, como um momento de sondagem de algo extremamente humano e comezinho. E o analista nem precisou buscar as causas psicológicas ou psicanalistas de o poeta conceber assim a existência, tampouco averiguou os condicionantes do mundo exterior que forçariam o poema a se construir dessa e não de outra maneira. O que o poema nos oferece, por meio da leitura, não é um reflexo do mundo ou do poeta, mas justamente uma compreensão mais ideada – uma reflexão – do que *sejam* o homem e o mundo. Certamente, assevera o crítico, nenhum desses campos semânticos esgota a totalidade do poema, que pode ser lido em vários outros sentidos, e a própria inesgotabilidade do texto assegura a impossibilidade de formular, na análise, um sentido último do poema. Mas esse sentido último, o chamado “sentido poético”, se é inofensível nos limites do trabalho crítico, é por outro lado o que instiga o pensamento e exige uma modalidade de reflexão nova e diferente.

É aqui que entra a Hermenêutica. A Hermenêutica interroga o texto a fim de descobrir, dentre os vários elementos por ele articulados, a “coisa” que ele esconde-e-mostra e que é, na maioria das vezes, como dissemos, menos uma resposta que uma questão ao leitor que o procurou (NUNES, 1983, p.188-207). Enquanto explicar é levantar, segmentar e reorganizar esses elementos textuais, compreender é tirar proveito desse levantamento, dessa segmentação e reorganização com o fito de entrar na direção a que o texto aponta, “é tomar o caminho do pensamento aberto pelo texto, pôr-se na rota em direção ao *oriente* do texto” (RICOEUR, 1986, p. 175). É retomar o “sentido” do texto rumo àquilo que esse sentido abre.

Para a Hermenêutica, esse sentido poético revela uma *referência* ao mundo e esta referência, de segundo grau, convoca o trabalho de pensamento. O crítico, no exercício de leitura do poema, pode dar-se por satisfeito sem o recurso ao estudo dessa sobredita referência – que, dissemos, não é o mundo-ambiente preexistente ao poema, mas um mundo aberto pela obra, mundo que não pensaríamos senão mediante o poema. É o que Ricoeur chamaria de “referência metafórica”, o mundo atingido ou conquistado depois do trabalho da metáfora. Sendo assim, a poética de Ricoeur, a ser estudada justamente a partir de seu conceito de “referência metafórica”, se não é uma ruminação infinita acerca do poético em si, também não seria, diga-se, um instrumento metodológico de análise de poemas. Seria antes um instrumento metodológico a serviço da filosofia, e não da crítica. A crítica é que presta um serviço (aliás, primoroso) à filosofia.

A partir do sentido poético (para o crítico) inofensível (a cerâmica é e não é a existência comezinha), mas dado a pensar pelo poema analisado, uma síntese é buscada para além dos limites da análise literária. O trabalho da interpretação, de que Ricoeur faz a teoria, trabalho através do qual certo modo de fazer filosofia ganha corpo, não é reivindicado para o incremento da análise, mas para a efetuação da síntese filosófica: o pensar junto o que de outro modo se nos daria como separado. Nesses termos, o crítico literário pode sem problemas prescindir da interpretação e mesmo rechaçá-la por princípio (BRITO, 1999). O filósofo, porém, não pode dispensar o crítico, e começa a trabalhar somente ali onde este último findou sua tarefa. O crítico pode não precisar de filosofia; o filósofo só começa a filosofar depois de *passar pelo poético*, passagem que demanda justamente as instruções da crítica. Pois a filosofia, para Ricoeur, começa no meio das coisas (*in media res*), como afinal já notara os românticos alemães (NUNES, 1999, p. 39; SUZUKI, 1998, p. 94), e a linguagem literária é quem melhor oferece as coisas a serem pensadas (BUTOR, 1974). Com este apelo ao trabalho poético e crítico, Ricoeur parece operar na filosofia contemporânea, numa época que anuncia o próprio fim da filosofia, aquela mesma “segunda navegação” mediante a qual Platão, também numa época em crise, fundava de novo a metafísica. Com a diferença de que o pensamento aí nascente nada tem de metafísico

– é “hermenêutico”, ou seja, situado no coração do mundo vivido e sedimentado em obras e textos ofertados à leitura e interpretação.

Neste sentido, a leitura do texto – vale dizer – o trabalho hermenêutico proposto Ricœur, apresenta-se como uma espécie de segunda navegação com respeito à análise literária. Dá-se como uma fundação poética da filosofia. A partir disso, filosofar é pensar, isto é, explicitar discursivamente o mundo e a realidade humana, sim, mas mundo e realidade deixados em aberto pelo poema (ou discurso ficcional em geral) e pela crítica desse discurso. O texto é então tomado como obra, não só “obra aberta” às múltiplas interpretações como também verdadeira “abertura” ao mundo do leitor que a interpreta. O que o texto abre, porém, não é o mundo preexistente a ele, mas um mundo cheio de possibilidades de existir, um potencial de mundos possíveis a partir do que o leitor pode variar suas perspectivas em relação a seu próprio e, muitas vezes, estreito mundo – e questioná-lo, e questionar-se (LIMA, 2002; BARBOSA *apud* NOVA; GLENADEL, 2005, p. 50). A leitura, destarte, é a soleira da ação.

4 Do texto à ação social como texto

“O texto”, diz Ricœur, “é uma entidade complexa de discurso cujos caracteres não se reduzem aos da unidade de discurso ou frase” (RICOEUR, 1997, p. 277). Por texto, continua ele, “não entendo somente nem principalmente a escritura, se bem que a escritura põe, por ela mesma, problemas originais que interessam diretamente à sorte da referência; entendo, prioritariamente, a produção do discurso como obra. Com a obra, como a palavra o indica, novas categorias entram no campo do discurso [filosófico], essencialmente categorias práticas, categorias da produção e do trabalho” (RICOEUR, 1997, p. 277). Com a obra, encontramos um acesso privilegiado à estruturação e compreensão da experiência humana, e é neste ponto que o texto se consolida como “forma de ação”. Ricœur sabe que seria ingenuidade pretender conhecer essa experiência sem o esforço prévio de estruturá-la, de torná-la inteligível (fazer ciência não é outra coisa senão a tentativa de realizar esse esforço), e sabe também que o texto é um modo adequado de efetuar essa exigência, por assim dizer, “crítica e metodológica”. Isto é, *pelo texto temos acesso não-imediato (logo, não-ingênuo) ao mundo da ação como objeto de pesquisa*. E, neste caso, a obra literária, como texto, se expõe facilmente como fonte segura de apreensão da inteligibilidade do real.

Ora, o desenvolvimento desta ideia é, quiçá, uma das contribuições mais fecundas que a Hermenêutica pode oferecer às Ciências Sociais (OLIVEIRA, 2000), já que, como veremos, se isto é assentado, pode-se esperar que a metodologia dessas ciências se apresente como eminentemente “hermenêutica” (ou explicativo-compreensiva). Para tanto, mais do que alegar, é preciso mostrar que o objeto das Ciências Sociais seja mesmo isto: *a ação social*. Ora, em seu clássico *As etapas do pensamento sociológico*, Raymond Aron, à guisa de conclusão, escreve: “T. Parsons dedicou seu primeiro livro importante, *The structure of social action*, ao estudo das obras de Pareto, Durkheim e Weber, consideradas como contribuições à teoria da ação social que deve servir de fundamento à Sociologia.” E continua: “Ciência da ação humana, a Sociologia é, ao mesmo tempo, compreensiva e explicativa. Compreensiva, identifica a lógica ou a racionalidade implícita das condutas individuais ou coletivas; explicativa, estabelece as regularidades e insere as condutas parciais em conjuntos que lhes dão um sentido.” (ARON, 1999, p. 535) É notável, neste passo, como Aron busca na autoridade de um colega a sustentação de uma concepção de Sociologia pela definição de um objeto comum aos grandes pensadores das Ciências Sociais do século XX. Para Durkheim, o objeto da Sociologia é, nomeadamente, o *fato social*; para Pareto, as *ações lógicas e não-lógicas*; para Weber a terminologia exata seria, mesmo, *ação social*. Aron, todavia, gostaria de mostrar que, malgrado a diferença terminológica, o que está em jogo em cada um desses casos, e mesmo no caso de Marx, para quem o

objeto da Sociologia seria antes a *luta de classes*, o que subjaz como elemento definidor da Sociologia é o conceito de *ação social*.

Se, entretanto, é possível mostrar que tal objeto de estudo é comum a todos os sociólogos, foi, porém, Max Weber o único que o definiu de um modo denso e grávido de consequências: “Ação ‘social’, diz ele, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este em seu curso” (WEBER, 2000, p. 3; RICOEUR, 2008, p. 149). O caráter *social* de uma ação encontra-se na eventualidade de que ela não é somente um gesto, na verdade ela pode ser mesmo ausência de qualquer gesto, um “deixar de fazer”, mas de um modo que o seu *sentido* brote da eminente existência das outras pessoas. É porque outras pessoas existem, de fato, que eu ajo ou deixo de agir desta ou daquela forma, e é essa relação possível ou imaginável entre mim e os outros que, conformando minha conduta, faz do meu gesto ou da minha omissão uma ação com sentido e, logo, social. O *social*, aqui, nem diz da quantidade de gente, nem tampouco da efetividade da ação no mundo, como um fazer de resultados (*poiésis* ou *tekné*), mas designa a simples eventualidade de ter um sentido, isto é, de se moldar em uma determinada direção que não é, em última análise, escolhida pelo agente, ou pelos agentes, mas lhes vem de fora: uma dada ação social é aquela que o agente efetua orientado pela suposição de que outros, em igual situação, assim também o fariam. Seu sentido, portanto, não é dado pelo agente, mas pelo outro apenas suposto.

A Sociologia, por seu lado, seria “uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos” (WEBER, 2000, p. 3). Esta citação weberiana ajuda a compreender outro aspecto da citação que fizemos de Aron: não se trata somente de definir o objeto da Sociologia como “ação social”, mas também atinar para a maneira como ela aborda o seu objeto: ela é, ao mesmo tempo, diz Aron, secundando Weber, compreensiva e explicativa. Assim, haveria, para Weber, além da compreensão interpretativa, a necessidade de um segundo procedimento, a explicação causal, que W. Dilthey, o famoso filósofo das ciências do espírito, não poderia pensar como cabível no interior das ciências humanas. Mas esta distância de Weber em relação a Dilthey não ocorre só no caso de que a explicação passa a fazer parte do método das ciências sociais, como também pela própria noção weberiana de compreensão proposta: ela não tem a menor chance de ser confundida com a tendência psicológica (tampouco psicologista), ainda forte em Dilthey. Em Weber, a compreensão tem a ver, não com o agente, mas com o *sentido* da ação, e isto significa dizer que a possibilidade de uma ação ser compreendida é homóloga à afirmação de que há, nela, alguma racionalidade (COHN, 2003, p. 121). De modo que compreendê-la é apreender a lógica de sua racionalidade possível.

Mas não basta destacar essa lógica interna da ação. Para Weber é necessário, ainda, “explicá-la causalmente”. A explicação causal, em Weber, nada tem que ver com alguma concessão ao velho Positivismo, que buscava explicar a regularidade das ações humanas fazendo referências a leis gerais de uma hipotética natureza humana. Sem abrir mão da contingência própria das ações humanas, Weber ainda assim acredita poder deslindar uma explicação dessas ações por via da descoberta de causas que as sustentam. Como isso é possível? “A solução imediata de Weber consiste em não falar diretamente de causalidade, mas de *atribuição* causal a nexos *particulares* entre fenômenos” (COHN, 2003, p. 135). O que significa, no fundo, o seguinte: a causa ou as causas não estão no objeto de um modo como o lagarto está no ovo. Atribuída, a causa é como que “inventada” pelo estudioso, a fim de testar uma hipótese, e vale tanto quanto conseguir reconstruir nexos sem os quais a explicação fracassa. Este procedimento ocasiona, assim, a possibilidade de dizer, não só que a explicação, em Weber, é da ordem da possibilidade objetiva (é partícipe do campo do provável), como também que ela permanece nos limites internos do universo dos objetos estudados; ou seja, a causa é buscada no próprio campo dos objetos, e não em alguma coisa transcendente, como a natureza humana. Sem renunciar à busca de leis gerais, não

pretende extrapolar essa busca em direção a uma legalidade estranha aos objetos de estudo; é a isto, com efeito, que se relaciona seu precioso conceito de “tipo ideal”.

Explicar um objeto a partir de seus nexos internos é referir-se à gênese, ao movimento de aparição pelo qual não só o objeto se torna visível, mas também pelo qual ele se forma como algo significativo para a ciência. Este objeto, porém, não é qualquer objeto, mas, como fora dito, a *ação humana*. A ação, contudo, é algo evanescente; ela ocorre e, tão logo ocorre, desaparece. Daí, para Ricoeur, a necessidade de fixá-la: “A ação dotada de sentido torna-se objeto de ciência somente sob a condição de uma espécie de objetivação equivalente à fixação do discurso pela escrita” (RICOEUR, 1986, p. 213). Como é sabido, Ricoeur chega ao conceito de texto depois de um cerrado diálogo com a lingüística e com a semântica. Cada uma dessas disciplinas tomava em consideração uma unidade de base a partir da qual elaborava seus objetos de estudo. Se para a lingüística, o signo seria a instância adequada para o estudo da linguagem; para a semântica, a frase era a unidade do discurso, que lhe importava estudar. O signo lingüístico, nós o sabemos, não possui qualquer sentido intrínseco; ele é arbitrário, retira seu sentido de relações com outros signos; não precisa de um sujeito que o sustente e é a condição de toda comunicação sem, contudo, ser por si só significativo. A frase, todavia, como um discurso em miniatura, é sempre dita por alguém, sobre alguma coisa, a outrem capaz de compreendê-la; ela é temporal, pois dizer algo é sempre ocupar certo tempo; possui um conjunto de fatores de auto-referência, como os pronomes e os dêiticos, pelos quais o sentido se forma nela própria, sem a recorrência a outra frase que porventura viria a seu socorro, como entre os signos, mas possui um mundo de referências possíveis, porque dizer é sempre dizer algo sobre alguma coisa. A frase, ainda, é intersubjetiva, já que dizer algo sobre alguma coisa é sempre possivelmente dizê-lo a alguém; e, por tudo isso, a frase, como instância mínima do discurso, é um ato de comunicação: o discurso é, diz Ricoeur, um acontecimento, um evento.

Mas, assim como a ação, esse evento corre o risco de se perder no vento, caso não seja fixado pela escrita, ou pela *escritura (écriture)*. Aludindo a Platão, que no *Fedro* desconfiaria dessa manobra contra o esquecimento (PLATÃO, 1985, p. 475), Ricoeur escreve: “A escritura foi dada aos homens para ‘proteger-se’ contra a ‘fragilidade do discurso’, fragilidade que é a do evento. O dom dos *grammata* – dessas ‘marcas externas’, desta alienação material – não é senão um ‘remédio’ aplicado à nossa memória” (RICOEUR, 1986, p. 207). Este “remédio” – nós o sabemos – é a tradução do grego *pharmakon*, que é tanto solução de saúde quanto veneno mortal. Platão se refere ao rei egípcio que teria recusado essa invenção, a escrita, alegando que serviria antes para perdermos a capacidade de lembrar, do que como reparo à fraqueza da memória. Contudo, Ricoeur dirá ser “a destinação do discurso” tornar-se escrita. Mas acrescenta: o que, na escritura, é fixado, não é bem o “dizer” de quem falou, senão que o “dito” do que fora falado.

O dito é o que precisa ser alcançado pelo ato de dizer. Dizer é esgarçar-se em direção ao que precisa ser trazido à linguagem para vir a ser coisa do mundo. Dizer é trazer o ser à linguagem, e pela linguagem espalhá-lo como “mundo”, onde habitamos. Ora, a ação, uma vez fixada como um texto, tem, assim, essa mesma capacidade de trazer, à linguagem, o mundo que ela, uma vez acontecida, uma vez efetivada, configurou. “Gostaria”, diz Ricoeur, “de falar aqui da estrutura noemática da ação. É sua estrutura noemática que pode ser fixada e destacada do processo de interação e tornar-se um objeto interpretado” (RICOEUR, 1986, p. 215). Se a *noésis* é o ato, o *noema* da ação é sua cristalização em objeto significativo para a ciência; é sua potencialidade de trazer, em suas dobras e em seus desdobramentos, um universo que, por isso mesmo, é, mesmo passado, perfeitamente reconstituível.

Ora, para precisar essa ideia de reconstituição de um mundo mediante a interpretação da ação social consolidada em textos, o primoroso livro *Homens livres na ordem escravocrata*, de Maria Sylvia de Carvalho Franco (FRANCO, 1997, tese de

doutorado defendida em 1964), é um exemplo notável, pois essa ideia está no centro da análise sociológica ali desenvolvida. Com o estudo deste livro, podemos entender de um modo concreto como uma boa compreensão se destila em excelente explicação, de modo que, ao reconstruir os detalhes da vida e do mundo dos homens livres, no Brasil, por volta do século XIX, consignados como texto em autos de processos judiciais, vemos, ao longo de sua análise, formar-se, sem alarde, uma verdadeira teoria da formação social brasileira. O livro *Homens livres na ordem escravocrata*, embora aqui e ali registre seu débito com as formulações de Max Weber, não desenvolve qualquer discussão conceitual acerca de seus usos metodológicos. A teoria, nele, não é algo que se constrói à parte: ela brota da análise e é inteligível sem esta última. Poder-se-ia dizer que a tensão da análise é a “forma objetiva” (LUKÁCS, 2000) pela qual ganha corpo a teoria da tensão que ela inaugura com a ideia de país ali apresentada. Também não se poderia, do mesmo modo, dizer, sem arbitrariedade, que, nesta obra, podemos ver realizadas indicações de método oferecidas por Ricœur, ainda mais porque se trata de uma pesquisa feita nos começos dos anos 1960, e nessa época Ricœur sequer tinha formulado seu conceito de texto, muito menos sua ideia de ação social como texto. E, no entanto, é notável como essas concepções são perfeitamente coadunáveis com o trabalho realizado por Carvalho Franco. O lugar, portanto, do encontro entre o método e sua realização, não é aquele no qual a teoria orienta a prática, senão que aquele lugar pelo qual a teoria se confirma sobre uma prática já efetivada. Tudo se passa, não como se Carvalho Franco realizasse na prática um modelo de estudo vindo da Europa, mas como se o trabalho do autor europeu ganhasse em consistência por poder ser atestado por uma pesquisa já realizada, e bem sucedida, aqui.

Assim, pode-se ler o livro de Carvalho Franco, para além das intenções de sua autora, como a concretização de uma teoria hermenêutica que, sendo-lhe alheia, nem por isso lhe é estranha, como é possível provar, pela filiação comum a Max Weber. Se, com efeito, por um lado, a teoria ganha, por essa prova, uma abrangência vigorosa; por outro lado a análise desenvolvida no livro recolhe um motivo a mais de confirmação de sua relevância. Há mesmo uma passagem, central para o argumento do livro, que poderia, por ricochete, servir de pórtico para o pensamento de Ricœur: aquela em que a autora toma posição em face de uma teoria, corrente, sobre a formação da sociedade brasileira, segundo a qual o Brasil poderia ser dividido em dois, um arcaico e outro moderno: “Não basta constatar que produção para subsistência e produção para mercado estejam arranjadas numa estrutura e sejam interdependentes. Ainda assim se correrá o risco de chegar a uma visão dissociativa dos componentes do latifúndio e indicar que, nele, formações socioeconômicas distintas estão combinadas, compondo uma dualidade” (FRANCO, 1997, p. 11). Isto, a dualidade (que não é suficiente para uma compreensão adequada da formação histórica da sociedade brasileira, nem para a explicação conseqüente dos motivos pelos quais esta sociedade não consegue se desvencilhar de seus impasses) está para a pesquisa de Carvalho Franco, como estão as dicotomias metodológicas encontradas por Ricœur ao longo da história da Hermenêutica contemporânea, entre interpretação gramatical e interpretação psicológica, legada pelos escritos scheiermacherianos; entre explicar e compreender, conhecida posição diltheyana; entre ontologia e epistemologia, de cunho heideggeriano; entre verdade e método, oposição gadameriana (ANDRADE, 2004, p. 113), a saber: como entres as serem ultrapassados.

Assim como essas dicotomias deixavam de perceber a unidade de base, e complexa, que compunha seu objeto de estudo, objeto que Ricœur formulou como sendo especificamente “o texto”, assim também a teoria da dualidade brasileira deixava escapar a complexidade da formação social do Brasil. Assim, preparando uma formulação que será, no mínimo, lapidar, Carvalho Franco faz o seguinte voto do ordem do método, que realizará com maestria singular: “Respeitar-se-á, ao invés, sua integridade, ao se apreender aquelas duas modalidades de produzir como *práticas que são constitutivas uma da outra*. Dessa perspectiva, os princípios opostos de ordenação

das relações econômicas aparecem sintetizados e, ao observá-los, não seremos levados a representar a economia colonial como *dualidade integrada*, mas como uma *unidade contraditória* (FRANCO, 1997, p.11). Sem deixar de registrar entusiasmo por tão límpida formulação, que possibilita falar, a respeito do pensamento de Ricoeur e de sua relação com a tradição da Hermenêutica contemporânea, de uma *unidade tensa*, garantida pela noção de texto, entre os vários momentos da interpretação; pode-se perceber como a descrição teórica de um estado de coisas não é, de modo algum, politicamente irrelevante, ou neutra. Entre a ideia de uma "dualidade integrada" e a de uma "unidade contraditória" perpassa, com efeito, toda uma carga de sentido com vasto peso político-ideológico.

A formulação, de fato, de uma ordem dual, porém integrada, não guardaria em si, como lastro econômico, o germe da ideologia segundo a qual o Brasil é um país das misturas, sem preconceitos nem violência, e por isso capaz de integrar as muitas faces que o compõe? E, por outro lado, a formulação de que, antes, ele forma uma "unidade contraditória", na qual a violência não é uma exceção, como mostram as análises de Carvalho Franco, porém o próprio chão das relações sociais; não seria, por sua vez, a descrição de quem pretende ver de modo aceso certo estado de coisas, porém em vista de sua superação? Ora, não é à toa que, nas conclusões, a autora escreva: "Duas ordens de reflexão podem ser feitas a partir da reconstrução da velha sociedade do café. A primeira diz respeito à sistematização dos resultados conseguidos na pesquisa e a segunda se refere ao significado presente desse conhecimento" (FRANCO, 1997, p. 235). A referência ao "significado presente" do conhecimento obtido reforça, uma vez mais, o alcance hermenêutico da pesquisa: compreender bem e explicar melhor um passado remoto são atos de uma interpretação feitos para se alcançar uma forma *deviada* de orientar-se no presente da história.

Este presente (os anos de 1960) se defrontava com uma realidade desencontrada e um diagnóstico de época, como logo se viu, desastroso: a ideia de que o Brasil era semifeudal e semimoderno enlaçava-se com a ideia de que era preciso fazer-se uma aliança política entre proletários, classes médias e a pequena e a grande burguesias nacionalistas contra os grandes latifundiários, representantes do Brasil arcaico, e o imperialismo, suposto obstáculo do desenvolvimento, para se alcançar, paulatina, uma revolução modernizadora. Quando o ano de 1964 *explodira nas ruas*, já dava para ver o alcance de tamanho despautério (PRADO, 1966). Quando 1968 veio à baila, com o infame Ato Institucional V, o recrudescimento do autoritarismo poderia constituir uma novidade para qualquer um, exceto para quem descobrira que "a contradição que encontramos nas origens da sociedade brasileira, no nível da economia – produção direta de meios de vida e produção mercantil –, desdobrou-se no nível da organização social, na síntese difícil das associações morais e das constelações de interesses e desenvolveu-se, no nível da organização política, na unidade da vida pública e da vida privada", de modo que o passado brasileiro (FAORO, 2000), construído sob essas contradições, "encontra plena vigência em condições presentes de nossa sociedade" (FRANCO, 1997, p. 240). A autora leva seu leitor a pensar que insistir num diagnóstico dualista que enaltesse o filão moderno da constituição social do Brasil e jogasse pedra às "sobrevivências feudais", vistas como empecilho para o desenvolvimento do país, é algo da mesma ordem do recalque psíquico: quanto menos se dá vazão à compreensão do que, nele, nos machuca, tanto mais danos ele nos traz, quando advém ou retorna de nossa falta de consideração para com a efetividade do passado. Pensar o Brasil como uma unidade contraditória, porém, é levar em conta as duas figuras de uma mesma formação social, figuras tomadas simultaneamente como inseparáveis e insustentáveis, como mostram as análises feitas pela autora das ações realizadas por aqueles homens livres do século XIX, ações registradas, como dissemos, em autos de processos que, como documentos, foram *lidos* pela autora.

Essa leitura reconstitutiva, ao mesmo tempo em que, recolhendo os dados implicados nas múltiplas relações vividas por pessoas concretas, demonstra uma com-

preensão arrojada da vida desses homens pobres e livres na ordem escravocrata, também adianta uma explicação básica do país, a desfazer ingenuidades, ou má-fé. O Brasil se faz texto e é lido, no avesso e no direito, pelas estruturas econômicas e pelas projeções sócio-político-ideológicas, como uma tensão viva, como uma ação cuja racionalidade é preciso apontar para melhor desmontar-lhe sua lógica perversa. Como texto, o país se dá à inteligibilidade, não como dois países em um, mas como um país semanticamente sobredeterminado, como uma *unidade plural*, como um tempo em tensão. Neste caso, sua identidade, como produto deste confronto entre o texto e o mundo, precisaria ser pensada em dois níveis: diferentes, porém combinados: um ético-ontológico e outro crítico-metodológico: em um caso, seria o nome da própria experiência de entrecruzamento de ficção e realidade pelo qual um sujeito (individual ou coletivo) chega a si como consciência de ser todo ele um processo de formação, de invenção de si por uma variedade de narrações contadas e recontadas ao logo de reiterados percursos; em outro caso, seria o nome do *trabalho de leitura* pelo qual o leitor capaz – notadamente certa espécie de crítico literário – fornece uma compreensão da passagem do ficcional ao real, facilitando com isso uma formulação lúcida da especificidade de um dado processo histórico, cuja verdade ele busca atingir quando “chama o tostão pelo verdadeiro nome de tostão” (frase atribuída a Mario de Andrade). Ler o país como texto é marcar um encontro consigo mesmo, encontro no qual saber do país é saber de si.

5 A identidade narrativa

Se o caso é mediar a passagem da consideração de si à consideração do país, então a pergunta que precisa ser feita é esta: como pensar, hoje, a *identidade* entre consciência (como produtora e produto de ficção) e história (como produtora e produto de realidade)? A literatura de ficção e a historiografia são, com efeito, modos de narrar (LIMA, 1989, p. 15-122). A narração, por sua vez, é, como sabemos, uma forma de configurar o tempo (GENTIL, 2004, p. 75-120). Todavia, modos de dar corpo ao tempo pela narração, ficção e historiografia não se efetuam de uma mesma maneira. A narrativa de ficção configura o tempo, sim, mas de um modo subjetivo; a historiografia, não o faz menos, mas objetivamente. Sem dúvida, essas afirmações, feitas tão singelamente, trazem consigo sérios problemas *epistemológicos* (RICOEUR, 1994; VEYNE, 2008; WHITE, 1995; LIMA, 2006; LEAL, 2002); mas, sobretudo, elas trazem um problema, digamos, *ontológico* muito preciso: o ser do tempo (a sua identidade a si) jamais pode ser apreendido e pensado enquanto o tempo permanecer cindido em um tempo objetivo e outro subjetivo (RICOEUR, 1997a; ANDRADE, 2006). Se, mesmo com o recurso à imaginação, o ato de pensar não renuncia a si mesmo, e, como já foi dito, pensar permanece sendo apreender junto o que de antemão dá-se como dilacerado; aceder ao tempo é, portanto, aceder à identidade do tempo subjetivo e do objetivo: apreender o liame, o núcleo vivo, o limiar a partir do qual um e outro são – o mesmo.

Isto posto, todavia, forçoso é acrescentar: essa unidade temporal, ela não é um dado absoluto, nem se propõe ao pensamento fora de alguma mediação; esse tempo fundamental capaz de cingir a tensão própria de ficção e realidade, ele precisa ser trazido à linguagem; precisa ser *dito*. Mas, para nós, *dizer o tempo* (GAGNEBIN, 1997, p. 69-79) tem, porém, neste âmbito de uma meditação sobre o trabalho da leitura, um sentido preciso: é dizer a época; é falar do curso do mundo contemporâneo. Pois, como é possível entender, o tempo do real é o tempo da “substância” social-histórica que a historiografia procura apreender e expor (por meio do trabalho do historiador, o que implica a incidência de certa subjetividade); o tempo da ficção, por sua vez, é o tempo da consciência configurado como narração que, por isso mesmo, já traz consigo certo cruzamento com a história, pois que, com a narração, a consciência emerge da história, e ganha com isso certa objetividade (MARX; ENGELS, 1971:

39). Assim, como um e outro tempos de algum modo se imbricam a partir de cada campo de atuação; do romancista (com a história) e do historiador (com a subjetividade) (LIMA, 1989), pode-se perfeitamente postular seja tarefa de certo tipo de crítico literário o trabalho de junção dessas mútuas (e díspares) temporalidades, de modo que, se de um ponto de vista ontológico a tarefa de uma filosofia da literatura seja apreender, *depois da diferença*, a identidade possível entre o real e o ficcional, do ponto de vista epistemológico (ou crítico-metodológico) essa apreensão só poderia ocorrer concretamente pela leitura dos resultados daquele tipo de crítica literária acima aludido. Ou seja, se aquela crítica literária é o órgão de apreensão daquela identidade profunda (que é, no fundo, uma tensão) entre o real e o ficcional, a filosofia da literatura se desenvolve como escuta e discussão da crítica literária assim concebida.

A crítica literária seria, assim, o órgão de produção daquela identidade que, advinda da leitura de história e ficção, se chamaria "identidade narrativa", cujo conceito pede ser vislumbrado como entrelaço, choque ou tensão do tempo da consciência e do tempo da história. Esta tensão ocorre num limiar de uma tomada de atitude face ao passado, que é uma forma de responder por uma necessidade de ação, por uma demanda de experiência a um só tempo ontológica, epistemológica e, em última análise, política, ou ético-política. Desse modo, se, como assegura Ricoeur, para que isso se torne possível é preciso poder *contar* (com) o passado, que por isso, para usarmos uma linguagem psicanalítica, precisa ser "desrecalcado", é preciso também recuperar, pelo estudo, o que, no passado narrado, permanece vigente e à espera de compreensão e ultrapassagem ou conservação (conforme for o caso).

O desrecalque, porém, neste caso não pode se limitar a ser apenas a solução de um problema "tópico-analítico" (nos limites da clínica), mas precisa ser também a retomada das promessas do passado histórico (nos limites da crítica e da ação política), a fim de fazer do presente, conforme a expressão de Ricoeur, "um mundo habitável" (RICOEUR, 1994, p. 11), pois "talvez haja crimes que não se devam esquecer, vítimas cujo sofrimento peça menos vingança do que narração. Só a vontade de não esquecer pode fazer com que esses crimes não voltem *nunca mais*" (RICOEUR, 1997, p. 327). Como Walter Benjamin dizia, em cada época "é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela" (BENJAMIN, 2004, p. 224). Se quem procura o divã do psicanalista está insatisfeito consigo e busca, na decifração dos nós de sua vida íntima, um pouco de realização e auto-estima, esta última corre o perigo de se tornar abstrata e vazia se não consolidada juntamente com a resolução de outras insatisfações, nascidas dessa vez não dos *desajustes* psíquicos, mas das *injustiças* do mundo exterior (MATOS, 1997, p. 81).

Se "a imagem da felicidade" está "indissolavelmente ligada à da salvação", o mesmo "ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção" (MATOS, 1997, p. 223). Se, diz Ricoeur bem a propósito, "com Walter Benjamin deploramos a mutação mortal que seria a passagem da humanidade a um estágio em que ninguém teria mais uma experiência a comunicar a alguém" (RICOEUR, 1997, p. 459), é sem dúvida porque a redenção do passado, além de servir à reconstrução do sujeito, obriga este último a pagar suas dívidas para com ele no presente vivo da história: "contamos histórias porque afinal as vidas humanas têm necessidades e merecem ser contadas. Essa observação adquire toda sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda história do sofrimento clama por vingança e exige narração" (RICOEUR, 1994, p. 116). No terceiro tomo de *Temps et récit*, Ricoeur faria a seguinte correção: "O horror é o negativo da admiração, como a execração o é da veneração. O horror está ligado a acontecimentos que é necessário *nunca esquecer*. Ele constitui a motivação ética última da história das vítimas. (prefiro a expressão 'história das vítimas' a 'história dos vencidos', pois os vencidos são, por um lado, candidatos fracassados à dominação.) As vítimas de Auschwitz são, por excelência, os delegados junto à nossa memória de todas as vítimas da história. A

vitimização é esse reverso da história que nenhuma astúcia da razão consegue legitimar e que, antes, manifesta o escândalo de toda teodiceia da história” (RICOEUR, 1997a, p. 325). O clamor de vingança impõe, como uma necessidade a ser suprida, a tarefa (GAGNEBIN, 1994, p. 64) de uma constituição da identidade de si a si, que é também, como enfatizamos, uma busca de apreender a especificidade da formação histórica de um país face ao movimento global da história mundial.

Cada leitor comum, em particular, e o crítico literário, de uma maneira geral, busca, em cada leitura conjunta de história e ficção, respectivamente, a si mesmo como um todo e à totalidade do país em si. Assim, se o si do conhecimento de si “é fruto de uma vida examinada”, e uma vida assim concebida “é, em ampla medida, uma vida depurada, explicada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto ficcionais veiculadas por nossa cultura” (RICOEUR, 1997a, p. 425), ler, em geral, e fazer crítica literária, de uma maneira particular, é comprometer-se com certa busca de felicidade, esta última entendida como uma perspectiva de vida emancipada. Nesta acepção, é importante observar, a identidade antevista na experiência da leitura não é uma conquista sólida e definitiva, porém apenas um convite para uma ação passível de efetivar-se ou não no mundo da vida.

O termo “identidade”, Ricoeur enfatiza “é aqui tomado no sentido de uma categoria prática” (RICOEUR, 1997a, p. 424). Ora, “prática”, aqui, deve ser tomada sem dúvida no sentido kantiano do termo, segundo o qual o prático é o que se relaciona com a liberdade, e é por isso que, a essa identidade, ele chama de “o frágil rebento” nascido do jogo cruzado de história e de ficção. Esse “frágil rebento” ou, segundo Ricoeur, “a atribuição a um indivíduo ou a uma comunidade de uma identidade específica que podemos chamar de *identidade narrativa*” (RICOEUR, 1997a, p. 424), o reconhecimento de si – a *ipseidade* – traçado mediante a narração e a leitura daquilo que foram suas lutas e resignações, seus compromissos e quedas, suas vitórias e derrotas, é, como liberdade, ou melhor, como perspectiva de liberdade, posto na emergência de uma consciência lúcida, que sabe que, no mundo da vida, nada está completa e definitivamente assegurado: o que dizemos de nós e o que o próprio país fala de si está sempre aberto a reviravoltas que ninguém é capaz de, por si, prever ou evitar. Em outras palavras, o tema da identidade como um *produto* de uma poética da narrativa e de uma experiência de leitura, e como um produto *frágil*, desdobra-se, então, na exigência, filosófica, de pensar uma mediação entre o objetivo e o subjetivo. Ao mesmo tempo, de pensar essa mediação – na constituição do si, da ipseidade – não como uma totalidade portentosa, mas como um processo em andamento e, por isso mesmo, passível de ser, a qualquer hora, *fraturado*. “A identidade narrativa”, assegura Ricoeur, “não é uma identidade estável e sem falhas” (RICOEUR, 1997a, p. 428), não cessa de se fazer e se desfazer e é por isso que nela tudo se passa menos como constatação de uma unidade alcançada que como provocação para uma *eventual* sutura, já que o “objetivo” e o “subjetivo” em jogo é o próprio tempo, cuja natureza rebelde à especulação Ricoeur não cansou de enfatizar. O que significa que, como categoria prática, a noção de identidade narrativa desliza fácil para uma consideração filosófica cujo fundo ético-prático não cessa de vir à baila.

A identidade narrativa é, para Ricoeur, a experiência hermenêutica responsável pelo processo de constituição, não de uma identidade “ingênua” e “hipócrita”, já mascarada pelos “mestres da suspeita”, Marx, Nietzsche e Freud (“O si do conhecimento de si não é o eu egoísta e narcísico cuja hipocrisia – e ingenuidade –, bem como o caráter de superestrutura ideológica e o arcaísmo infantil e neurótico as hermenêuticas da suspeita denunciaram”, (RICOEUR, 1997, p. 425), mas de uma identidade compreendida no sentido de um si-mesmo, de uma *ipseidade* (RICOEUR, 1990, p. 167-198). O que dá a garantia de que a pessoa permanece a mesma, depois de passado muito tempo, não é só a possibilidade, assegurada pela memória, de narrar a sua história, mas também a de realizar ou cumprir seus compromissos. Parafraseando conhecida expressão de Aristóteles a propósito do ser, Ricoeur assevera alhures que também

o ego se diz de várias maneiras e, quando afirma isso, certamente não está fazendo um mero trocadilho; para ele, a maioria dos teóricos e filósofos que se desesperam da noção de sujeito o faz porque não consegue apreender a multiplicidade de sentidos que identidade de si a si resguarda. Como ele bem anota, não há apenas uma identidade como mesmidade (*idem*), de que vive o caráter, mas também essa outra como ipseidade (*ipse*). “A ipseidade, tenho afirmado muitas vezes, não é a mesmidade. E é por que essa grande distinção é desconhecida que as soluções trazidas ao problema da identidade pessoal, ao ignorar a dimensão narrativa, malogram” (RICOEUR, 1990, p. 140). Já em *Tempo e narrativa* podíamos ler: “Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, com efeito, fadado a uma antinomia sem solução: ou se coloca um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou se considera, na esteira de Hume e Nietzsche, que esse sujeito idêntico é somente uma ilusão substancialista” (RICOEUR, 1997a, p. 424). “A diferença entre *idem* e *ipse* não é senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa” (RICOEUR, 1997a, p. 425). A possibilidade de traçar uma distinção entre o *idem* e o *ipse* reserva ao filósofo o direito não só de formular uma “dialética da mesmidade e da ipseidade” (RICOEUR, 1990, p. 168), como ainda resgatar a viabilidade de um novo sujeito sem recair nas armadilhas do idealismo. Por quê? Porque o sujeito agora não é mais aquela pura identidade “a é a”, mas a permanência a si como conquista de si mesmo mediante a *decifração* (ou *leitura*) proporcionada pelas narrativas de sua vida e também da vida de sua comunidade.

Pautada em uma exigência prática, portanto, poder-se-ia dizer, talvez, que a identidade narrativa se consuma numa ação possível, e se esfuma na omissão. Neste sentido, outra não seria a acepção em que se pode falar da identidade narrativa como o nome a ser dado à unicidade do tempo. É também por esse ângulo que se pode afirmar a interdependência, em Ricoeur, entre ética e ontologia (GREISCHE; KEARNEY, 1991, p. 337). Pois esse traço do *ser* do tempo – a unicidade – é alcançado mediante um longo processo de *formação* dessa identidade, que envolve de fato certa perspectiva de uma vida boa (verdadeira), de uma vida realizada, e que dá forma à seu conceito de “redução transcendental”: “a redução, diremos, é o começo de uma vida significativa” (RICOEUR, 1978, p. 216). Ricoeur, com isso, pensa o transcendental como cultura, como condição de possibilidade, inscrita na cultura, de um ser cultural ir além do simplesmente posto. Como? Mediante a experiência da leitura. “A identidade narrativa só equivale a uma verdadeira ipseidade em virtude desse momento derrisório” (o da iniciativa após a leitura), “que faz da responsabilidade ética o fator supremo da ipseidade” (RICOEUR, 1997a, p. 428). Neste caso, a unicidade do tempo não é alcançada – devemos insistir – pelo trabalho do conceito a tudo envolvente, como coisa sua, cristalizando em pensamento já pensado o curso do mundo mal vivido; mas pelo empenho e desempenho do “estar-no-tempo”, no sentido forte de viver decidido no calor da hora dos acontecimentos e saber reconhecer, a partir da linguagem criativa da narração (e, perceba-se, pois é fundamental, também da memória vigente enquanto não deixa o sujeito escapar pelas frestas de uma vida dissoluta, porquanto não examinada), reconhecer o vetor da história. Somente assim se pode, entre alerta e disposto, perguntar-se: *Que horas são?*

Não foi à toa que Roberto Schwarz, um dos maiores críticos literários brasileiros, deu a um de seus livros esse título acima. A importância do ato de ler se mistura ao alcance ético e político do ato crítico. O sujeito, afirmava Ricoeur, já supondo esse “sujeito” tanto como indivíduo quanto como a própria coletividade, “não se conhece a si próprio diretamente, mas somente através dos signos depositos em sua memória e seu imaginário pelas grandes culturas” (RICOEUR, 1995, p. 30). Esse autoconhecimento – e é isso o que gostaríamos de enfatizar –, na medida em que não é uma exclusividade do indivíduo, mas pode dizer respeito *também* a uma coletividade, a uma instituição, etc., esse autoconhecimento ocorre no sentido não só de pagar dívidas para consigo mesmo, como ainda para com o passado de toda uma população (a

indígena, por exemplo, ou a afrodescendente). Conhecer-se a si mesmo, nesse âmbito, não significa apenas ter acesso à compreensão do caráter, mas também, e principalmente, reconhecer-se na *palavra considerada*, nas promessas feitas, na história por fazer. “Existe, com efeito, um modelo de permanência no tempo diferente daquele do caráter. É o da palavra mantida na fidelidade à palavra dada. Vejo neste modo de proceder a figura emblemática de uma identidade polarmente oposta à do caráter” (RICOEUR, 1990, p. 148). Ora, a ninguém talvez passe despercebido o resultado mais evidente dessas afirmações: a identidade, pensada como *ipseidade*, faz a questão da unicidade do tempo – questão teórica por excelência – transformar-se na questão da *permanência* no tempo. Este um problema eminentemente prático. “É precisamente porque o tempo está implicado na sucessão das ocorrências da mesma coisa que a reidentificação do mesmo pode suscitar a hesitação, a dúvida, a contestação” (RICOEUR, 1990, p. 141). Contestação; dúvida; hesitação são elementos de uma filosofia da ação que alertam para o campo da experiência hermenêutica como um campo de relações abertas, precárias e, por isso mesmo, tensa, entre o mundo e o ser humano, entre o si mesmo e a história. Essa tensão, nós o sabemos (ANDRADE, 2006), dá-se também como a tensão entre o reconhecimento do que é e a necessidade de querer mudar o que está sendo.

O mundo e o próprio ser humano – e é isto o que significa *historicidade*, e é isto o que significa *experiência hermenêutica* – passam a ser concebidos não como o simplesmente dado e já feito, mas como o que pode vir a ser diferente e por fazer, porquanto são interpretáveis e reinterpretáveis, de uma forma inesgotável. A formação da ipseidade implica a inserção da pessoa no mundo social e histórico, seu envolvimento com práticas que, enquanto dá espessura ao tempo vivido, libera, pelo exercício da *memória*, seu passado individual e coletivo. É pela memória, com efeito, que vemos “como a história de uma vida se constitui por uma seqüência das retificações aplicadas a narrativas anteriores, da mesma forma como a história de um povo, de uma coletividade, de uma instituição procede da seqüência das correções que cada novo historiador traz às descrições e às explicações de seus predecessores e, aos poucos, às lendas que precederam esse trabalho propriamente historiográfico” (RICOEUR, 1990, p. 426). Assim, à pergunta sobre quem sou não respondo por uma ontologia direta de mim mesmo, por uma espécie de introspecção, porém lembrando-me do que tenho sido. Sou aquilo que tenho sido e só sei quem efetivamente sou se narro minha própria história – que nunca é apenas *minha*. Por aí me encontro comigo mesmo e reencontro o tempo por mim cumprido, com os outros. “A história narrada diz o *quem da ação*” (RICOEUR, 1990, p. 424) e o papel da memória aí se delinea não só como instrumento de conservação de si, à medida em que o sujeito permanece sendo ou se faz o que é pelo contato, mediado pelas narrativas, com os documentos (psíquicos ou culturais) de sua vida passada (a limpo), mas também como garantia de que o tempo não servirá de aguarrás de nossos compromissos e de nossa palavra empenhada (PEDROSA, 1994). “A psicanálise constitui um laboratório particularmente instrutivo para uma investigação propriamente filosófica sobre a noção de identidade narrativa” (RICOEUR, 1997a, p. 426). A fecundidade da noção de identidade narrativa mostra-se ainda mais quando ela se aplica não só ao indivíduo quanto também à comunidade, sob a noção de cultura (RICOEUR, 1997a, p. 425). Com efeito, aquilo que eu sou, eu não sou apenas por mim e sozinho; sou o resultado de minhas escolhas, sim, mas não sou o doador das alternativas que se me oferecem: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (MARX, 1997, p. 21); daí que sou o que sou no caldo de um movimento maior, que é a história de minha comunidade ou, mais propriamente, da sociedade a que pertença (LIMA, 1995). E o que sou é, *em alguma medida*, também o que essa sociedade é.

Referências

- AGOSTINHO. Acerca da doutrina cristã. In: *Textos de hermenêutica*. Lisboa: Rés, 1984.
- ANDRADE, A. C. *Ricœur e a formação do sujeito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. Dois modelos de hermenêutica: W. Dilthey e H.-G. Gadamer. In: *Vivência*, Natal, n. 26, 2004.
- _____. *O pote e a rodilha*. tempo e imaginação como história por fazer segundo o pensamento de Paul Ricœur. Natal: EDUFRN, 2006.
- AMARAL, M. N. de C. P. *Período clássico da hermenêutica alemã*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.
- ARISTÓTELES. De l'interprétation. In: *Organon*. I. Paris : Vrin, 1997.
- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. Trad.: Sérgio Barth. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BARBOSA, M. V. Em todo lugar, em lugar nenhum. In: NOVA, V. C.; GLENADEL, P. (Org.) *Viver com Barthes*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.
- BENJAMIN, W. "Sobre o conceito de história", in: *Obras escolhidas*, v. I. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENVENISTE, E. *Problemas de linguística geral*. Porto Alegre: 1966.
- _____. La forme et le sens dans le langage. In: *Problèmes de linguistique general II*. Paris : Gallimard, 1976.
- BEUCHOT, M. Ricœur: el giro hermenéutico de la filosofía del lenguaje. In: *Tópicos de filosofía del lenguaje*. México : Universidad Nacional, 1991.
- BORGES, J. L. Kafka e sus precursores. In: *Otras inquisiciones*. Obras Completas, v. II. Buenos Aires: Emecé, 1989
- 94 _____ Borges oral. In: *Obras completas*, v. IV. Buenos Aires : Emecé, 1994.
- BRITO, J. B. B. Isotopias em Drummond. In: *Leituras poéticas*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997.
- _____. É proibido ser monossêmico: uma leitura de Blake. In: *Graphos*. Revista da Pós-graduação em letras, UFPB, v. IV, n. 1, dezembro de 1999.
- BUTOR, M. O romance como pesquisa. In: *Repertório*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CHAUÍ, M. *Da realidade sem mistério aos mistérios do mundo*. SP: Brasiliense, 1981.
- COHN, G. *Crítica e resignação*: Max Weber e a teoria social. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DILTHEY, W. As origens da Hermenêutica. In: AGOSTINHO et al. *Textos de Hermenêutica*. Lisboa: Rés, 1984.
- DOMINGUES, I. *Epistemologia das ciências humanas*. Tomo I: positivismo e hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2004.
- DOSSE, F. *História do estruturalismo*, v. I. O campo do signo. SP: Ensaio, 1993.
- FAORO, R. *Os donos do poder*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- FELÍCIO, V. L. G. *A imaginação simbólica nos quatro elementos bachelardianos*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.
- FRANCO, M. S. de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. SP: UNESP, 1997.
- FREGE, G. Sentido e referência. In: *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- FRYE, N. *O código dos códigos*. A Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2003.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método I*. Trad.: Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GAGNEBIN, J.-M. "Não contar mais?", in: *História e narração em W. Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- _____. Dizer o tempo. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de

- Janeiro: Imago, 1997.
- GENTIL, H. S. *Para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et récit* de Paul Ricœur. São Paulo: Loyola, 2004.
- GREISCHE, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricœur les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991.
- LEAL, I. A. *História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricœur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- LIMA, L. C. *Por que literatura*. Petrópolis: Vozes, 1966.
- _____. *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- _____. *C. A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- _____. *Lira e antilira*. Mário, Drummond, Cabral. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.
- _____. (Org.) *A literatura e o leitor*. Textos de estética da recepção. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2002.
- _____. *História, ficção, literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural 1*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÖWY, M. *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. Um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades/34 letras, 2000.
- MARX, K. *O 18 brumário*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- MARX, K.; ENGELS, F. *La ideologia alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1971.
- _____. *A ideologia alemã*. Tradução: Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MATOS, O. C. F. Da impossibilidade da repetição à compulsão a repetir: Walter Benjamin, o marxismo, a psicanálise. In: *História viajante*. São Paulo: Studio Nobel, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MOTTA, L. T. da. O abismo da palavra. In: *Catedral em obras*. Ensaios de literatura. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- NUNES, B. "Literatura e filosofia (*Grande sertão: veredas*)", in: LIMA, L. C. (Org.) *A teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- _____. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Humanitas, 1999.
- OLIVEIRA, R. C. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15/São Paulo: Unesp, 2000.
- PEDROSA, C. *Antonio Candido: a palavra empenhada*. São Paulo: Edusp, 1994.
- PLATÃO. *Cratylo*. Paris: Flammarion, 1967.
- _____. Phaedrus. In: *The collected dialogues*. Editado por Edith Hamilton e Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- PRADO JR. C. *A revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1966.
- RICŒUR, P. Creativity in language: word, polysemy, metaphor. In: REAGAN, C. E. *The philosophy of Paul Ricœur: an anthology of his work*. Boston: Bergon, 1978.
- _____. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil (Points Essais), 1986.
- _____. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Tempo e narrativa*. I. Campinas: Papirus, 1994.
- _____. *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.
- _____. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1997.
- _____. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papirus, 1997a.
- _____. Categorias fundamentais da sociologia de Max Weber, in: *O justo 2*. Trad.: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

SARTRE, J.-P. *L'imaginaire*. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris: Gallimard, 1940.

_____. Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité. In: *Situations I*. Paris: NRF, 1947.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica*: arte e técnica da interpretação. Petrópolis: Vozes, 1999.

SZONDI, P. *Introduction à l'herméneutique littéraire*. Paris: Cerf, 1989.

_____. L'herméneutique de Schleiermacher. In: *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Paris: Minuit, 1974.

SUZUKI, M. *O gênio romântico*: crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel. São Paulo: Iluminuras, 1998.

TODOROV, T. *Simbolismo e interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1980.

VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Trad.: Alda Baltazar e M. A. Kneipp. Brasília: UnB, 2008.

WEBER, W. *Economia e sociedade*. Trad.: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 2000.

WITHE, H. *Meta-história*. A imaginação histórica do século XIX. Trad.: J. L. de Melo. São Paulo: Edusp, 1995.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.

Texto recebido e aprovado em abril de 2011.

Text received and approved in April 2011.