

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA

TOMO XLVI-1-1990

ACÍLIO ESTANQUEIRO ROCHA

Hermenêutica e Estruturalismo

FACULDADE DE FILOSOFIA

BRAGA — 1990

Hermenêutica e Estruturalismo

O incessante diálogo com outros filósofos e correntes de pensamento, que a obra de Paul Ricoeur, desde o início, manifesta, fazem dela o protótipo não somente quanto à atitude de *escuta* e de capacidade receptiva, mas também quanto ao rigor e pertinência da *crítica*: além disso, um cunho de originalidade, enquanto rememoração filosófica criadora, torna-a um gênero de “suma filosófica” para o nosso tempo. O encontro com as grandes questões suscitadas pelo estruturalismo, e particularmente pela obra de Lévi-Strauss, fazem dela ainda um caso exemplar, quer como paradigma do debate filosófico em si, quer no que concerne ao confronto da problemática implicada pelo confronto entre estruturalismo e hermenêutica*.

* Algumas das obras mais utilizadas de Paul RICOEUR são referenciadas com as seguintes siglas:

II: Philoosophie de la volonté: 1. Le volontaire et l'involontaire (1950), Paris: Aubier, 1988.

Esprit: debate de P. Ricoeur (e M. Gaboriau, M. Dufrenne, J.-P. Faye, K. Axelos, J. Lautman, J. Cuisenier, P. Hador, J. Conilh) com C. Lévi-Strauss, “Réponses à quelques questions”, *Esprit*, 11 (322) Novembro 1963, pp. 628-653.

EF: De l'interprétation: essai sur Freud, Paris: Seuil, 1965.

CI: Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique, Paris: Seuil, 1969; nesta obra, que é uma recolha de trabalhos anteriores, referimo-nos além de outros, sobretudo aos seguintes textos:

- “Structure et herméneutique” (pp. 31-63) inicialmente “Symbolique et temporalité”, em E. Castelli (dir.), *Ermeneutica e tradizione* (Atas do Congrès International, Roma, Janeiro 1963) *Archivio di Filosofia*, 3, 1963, (pp. 12-31); o texto foi quase integralmente retomado em *Esprit*, [“La Pensée Sauvage” et le structuralisme], 11 (322) Novembro 1963 (pp. 596-627).
- “Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique” (pp. 64-79), inicialmente em *Cahiers International du Symbolisme*, 12, 1966 (pp. 59-71).
- “La structure, le mot, l'événement” (pp. 80-97), inicialmente em

Como a obra ricoeuriana claramente o documenta, para além dos grandes temas, são também as grandes obras da antiguidade grega à actualidade filosófica que participam na elaboração dessa *suma*: daí que a sua já vasta obra percorra a tradição reflexiva, o estudo das religiões, a concentração nas constelações simbólicas nucleares da nossa tradição, a psicanálise, o existencialismo, a filosofia da linguagem, questões relativas à filosofia social e política, etc.; contudo, a fenomenologia surge como a "matriz filosófica" desse diálogo tão peculiar. Embora essa matriz seja mais patente numa primeira fase da sua obra — precisamente aquela em que o autor se esforça por estabelecer uma "filosofia da vontade" —, parece-nos que ela subjaz também nas obras posteriores.

1. A questão da instância do sujeito: A teleologia

Na sua estratégia, Ricoeur manifesta quer uma recusa dos dualismos ou dum monismo, quer a consecução dum síntese de opostos mediante um processo dialéctico; o epítome dum a "dialectique à synthèse ajournée"¹ envolve a sua obra, mediante a qual não pretende uma dissolução das contradições na sua espe-

¹ *Esprit* ["Structuralismes: idéologie et méthode"], 35 (360) Maio 1967 (pp. 801-821).

² "La question du sujet: le défi de la sémiologie", anteriormente inédito em francês e retomado parcialmente de dois trabalhos, respectivamente de 1968 e 1967.

³ Usaremos os textos desta edição, excepto quando fizermos menção expressa ao texto inicial.

De Claude LÉVI-STRAUSS, as obras mais utilizadas são referenciadas com as seguintes siglas:

TT: *Tristes tropiques*, Paris: Plon, 1955.

AS: *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958 (recolha de artigos ou outros trabalhos, alguns mesmo essenciais para conhecer o pensamento do autor).

PS: *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962.

Esprit: "Réponses à quelques questions", *Esprit*, rev. cit.

CC: *Mythologiques: 1. Le cru et le cuit*, Paris: Plon, 1964.

HN: *Mythologiques: 4. L'homme nu*, Paris: Plon, 1971.

⁴ P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris: Seuil, 1955, p. 18; esta expressão significa uma "estrutura não concertada", isto é, por um lado "um apetite de reconciliação, quer na ordem metodológica, quer na ordem ético-cultural", e por outro, uma "desconfiança enérgica contra resoluções prematuras" (*ib.*).

eficácia, mas que funciona como horizonte de convergência: tal intuito corresponde à afirmação constitutiva da finitude humana, que pressupõe uma exigência de constante superação; é a via dum a "concordância discordante" a que é prosseguida por Paul Ricoeur, e que sugere a possibilidade da anterioridade ideal dum a síntese última. Deste modo, busca a reconciliação entre epistemologias da explicação e o ponto de vista da compreensão (fenomenológico); não pretende assumir Descartes por Descartes, mas Descartes através de Kant, Hegel e Husserl; convida a um livro uso do kantismo, mas um "kantismo mais para fazer do que para repetir", bem como indaga um "kantismo pós-hegeliano"²; recolhe também a imagem invertida de Hegel em Freud, isto é, pressente numa hermenéutica *arqueológica* (determinada pela *arché*) uma implícita *teleologia* (orientada pelo *telos*); e, se Husserl fez a fenomenologia, é Kant que a *limitou* e *fundou*³. Na verdade, a fenomenologia é, para Ricoeur, um projecto *in fieri*, susceptível de ser inscrita em diferentes sistemas, sem se identificar ou esgotar em nenhum deles; daí que "muitos investigadores tenham encontrado a sua própria via, (...) porque prolongavam uma linha magistralmente aberta pelo fundador e não menos magistralmente listrada por ele"⁴; deste modo, ainda que Ricoeur se declare fenomenólogo, não é estritamente husserliano, porquanto se esforça por dissociar dessa histórica interpretação idealista as virtualidades da fenomenologia⁵.

² Com efeito, escreve: "(...) Hegel vem depois de Kant; mas nós, leitores tardios, vamos de um ao outro; em nós algo de Hegel venceu algo de Kant; mas algo de Kant venceu algo de Hegel, porque somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos. Na minha opinião, é esta troca e esta permuta qu estrutura ainda o discurso filosófico de hoje. É, por isso, que a tarefa é pensá-los sempre melhor, pensando-os em conjunto, um contra o outro, e um pelo outro. Mesmo se começarmos a pensar outra coisa, este "pensar melhor Kant e Hegel" pertence, dum a maneira ou doutra, a este "pensar de modo diferente de Kant e Hegel" (*Cl.*, 403).

³ P. Ricoeur, "Kant et Husserl" [*Kantstudien*, 1954-55], *À l'écrit de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986, p. 250.

⁴ Cf. "Sur la phénoménologie" [*Esprit*, 1953], *ib.*, p. 836. A afirmação tem a ver com o facto de que uma leitura sucessiva da obra impressiona não somente "por uma certa *radicalização* dos problemas em direcção ao "primordial", ao "originário", mas também pelo *abandono*, pelo caminho, de possibilidades que não se são mais utilizadas", sendo o "tipo de obra não resolvida", "arborescente", a sua estrutura "implícava que aí não houvesse ortodoxia husserliana" (*ib.*).

⁵ Cf. *Cl.*, pp. 12-13.

1.1. A opção por uma "via longa"

No contexto geral da sua obra assumem especial relevância as disciplinas constitutivas do "campo semântico"; de facto, segundo Ricoeur, há sobretudo duas vias que permitem fundar a hermenéutica na fenomenologia. A tentativa pela denominada "via curta" acaba por manifestar a sua insuficiência em ordem à recuperação integral da experiência humana; com efeito, querendo chegar demasiado depressa é incapaz de recolher as dimensões singulares do itinerário. Daí que Ricoeur se decida por uma "via longa", na qual o rigor e as incidências das análises noético-nomáticas permitem uma discursividade mais plena do real; aliás, a improcedência dum "via curta", que mascara a riqueza do real, constitui precisamente uma das suas prevenções: essa fora a posição de Heidegger com a analítica do *Dasein* ou a de Merleau-Ponty acerca da linguagem⁶. Na verdade, "para se tornar concreta, a reflexão deve perder a sua pretensão imediata à universalidade, até ter fundido, uma na outra, a necessidade do seu princípio e a contingência dos signos através dos quais se reconhece. É precisamente no movimento de interpretação que essa fusão se pode realizar". A recompensa pelo esforço dum "via longa" é a recuperação mais estabelecida do sentido; este propósito clarifica quer a oportunidade do debate que Ricoeur empreende com o estruturalismo, quer, nessa sequência, a necessidade em tomar a sério os desenvolvimentos da linguística em ordem a uma filosofia da linguagem.

Tal estratégia contraria a opção apenas pela explicação ou apenas pela compreensão, superando a dicotomia instaurada por Dilthey, pois inscreve a explicação como momento e campo de referência para a compreensão. Pode dizer-se, pois, que Ricoeur

⁶ Segundo Ricoeur, Heidegger optou por uma "via curta", na medida em que, elidindo o problema do método, faz uma inversão da problemática que preconiza uma ontologia da compreensão no lugar da epistemologia da interpretação. Aceite logo à ontologia do ser, de que o *comprender* é um modo de ser (desenvolvido na analítica do *Dasein*): interroga sobre o ser a partir deste ser (*Dasein*) "que existe sobre o modo de compreender o ser", e não indaga metodologicamente as condições dum conhecimento objectivo (cf. *Cl.*, p. 10-11). Ricoeur, ao efectuar o longo percurso da linguagem, remontando dos signos para a origem, entende que a "nova problemática da existência" carece dos dados das disciplinas que praticam "a interpretação de maneira metódica" e que, desse modo, são constitutivas do "campo semântico" (cf. *ib.*, p. 14-15). Cf. sobre Merleau-Ponty, *Cl.*, pp. 243-246.

⁷ *ET*, 55.

é um "pensador dos desafios do pensamento"; a *sinérese*, sempre *utilizada*, que a determinação das oposições impõe, torna a via ricoeuriana também *ela dialéctica*, mas que não se caracteriza pelas definições clássicas que a história da filosofia documenta: "a dialéctica, no sentido kantiano, é, para mim — diz Ricoeur —, a parte do kantismo que, não somente sobrevive a uma crítica hegeliana, mas que triunfa do hegelianismo enquanto tal"⁷. É, pois, no desenvolvimento de um diálogo com outros campos teóricos do saber que a filosofia expõe e explicita o seu terreno original.

Deste modo, o desenvolvimento da obra de Ricoeur não se determina pelo registo positivista de *evolução*, susceptível de apenas ser esclarecido por um percurso fascado; resiste igualmente a uma metodologia *more geometrico*. Trata-se, mais propriamente, de um pensamento em espiral, que se desenvolve por círculos não fechados⁸; no seu ritmo global, cada novo nível é impulsionado por uma nova problemática, onde se discutem temas inesperados a partir de novos "diagnósticos" (os dados das ciências), dentro dum economia global da obra; por isso, ela aprende-se melhor segundo um movimento progressivo e regressivo: o "ciclo" seguinte pressupõe o "ciclo" anterior, e este surge reformulado no seguinte, estando a totalidade da obra sempre implícita como ideal regulador.

Já o seu projecto inicial dum *filosofia da vontade* o evidencia: ela começa por se desenvolver em torno de três "ciclos", temática e metodologicamente distintos: uma *eidética* do voluntário e do involuntário, uma *empírica* da vontade (reflexão acerca da culpabilidade) e uma *poética* da vontade (ontologia da Transcendência)⁹. Na eidética, como discurso do volitivo, recorre

⁸ *Cl.* 403-404.

⁹ Cf., por exemplo, *VI*, 20-21, 319; e *Histoire et vérité* (op. cit.), onde escreve: "ao nível da vida concreta dum civilização, o espírito de verdade está em respeitar a complexidade *das* ordens de verdade; é o testemunho do plural. Direi mesmo que ele sabe discernir, entre essas ordens de verdade, *circulos*, aí onde prematuramente instituímos *hierarquias*" (p. 175-176).

¹⁰ Este grande projecto inicial compreende as seguintes obras: *La volontaire et l'involontaire*, t.I (1950), Paris; Aubier, 1988; *Finitude et culpabilité*, t.II (1960), com dois volumes: *L'homme fâcheux* e *La symbolique du mal*, Paris; Aubier, 1988. As obras referidas dizem respeito aos dois primeiros ciclos — a eidética (t.I) e a empírica (t.II); o terceiro — a poética — opera teleologicamente nos anteriores e está subjacente à problemática ulterior, embora não ainda elaborada, como resposta à inquietude

já à possibilidade em fundar como um dos seus momentos o discurso científico, utilizando os resultados da pesquisa científica como "diagnósticos"¹¹. Neste sentido, *Le volontaire et l'involontaire* revela logo uma das grandes preocupações de Ricoeur, ao indagar acerca da questão da liberdade, penetrando assim em zonas recônditas do humano, sobretudo do domínio do incontrollável, isto é, inquirindo sobre o involuntário no voluntário; no intuito em reconciliar o eu com o corpo mediante uma descrição — de índole husserliana — das estruturas intencionais do *coigito* prático e afectivo, em ordem a um *coigito integral*, vai tornar-se necessária a abstracção da falta e da transcendência: com efeito, a falta "não é um elemento da ontologia fundamental que seja homogêneo com os outros factores que a descrição pura descobre: motivos, poderes, condições e limites. Ela apenas pode ser pensada como interrupção, acidente, queda. Ela não forma sistema com as possibilidades fundamentais contidas no querer e no seu involuntário"¹². Na verdade, o autor não assimila a falta a uma situação-limite, como Jaspers, nem a ordena entre os existenciais; inicial. Cf. a este propósito, o art. de M. Renaud, "Fenomenologia e hermenêutica: o projecto filosófico de Paul Ricoeur", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 41 (4) 1985, pp. 405-442.

¹¹ Temos, assim, a teoria gestalista como um dos limites ao movimento em espiral descrito por Ravaisson; avalia também os "modelos psicóicos" de Lewin e Koffka; critica o realismo freudiano do inconsciente; intervém, acerca do fenómeno da atenção, Wundt, Piéron, Condillac e Mill, Minkowsky, James, Dallenbach, etc.; e ainda, quanto à psicanálise, uma semântica do desejo, com a análise da emoção e da afectividade.

¹² *II*, 27. Dirk F. Vansina observa que Ricoeur, em *La symbolique du mal*, introduz "formas do mal hiper-ético: o mal como poder de fascinação e de "ligamento"; a culpa existencial, o mal não escolhido como o inverso dum bem escolhido; e enfim, o mito de queda com o símbolo racional do pecado original". E pergunta se a metologia da *epoché* da falta para considerar as estruturas fundamentais do homem seria novamente retomada ("Esquisses, orientation et significations de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59 (2) 1964, p. 183). Ora, para Ricoeur, o paradoxo do mal reside quer na sua dimensão ética, quer hiper-ética (já aí está); só por si o homem não realiza a *esperança*, e esta problemática culmina na dimensão religiosa da libertação: este novo paradoxo, da relação da liberdade e da Transcendência não poderá ser integralmente expresso por um sistema conceitual — um género de "a-logica do paradoxo". Vansina insiste, no entanto, que a *epoché* da falta se impõe pela recusa do absurdo a que levaria uma "ontologização" da falta, como no existencialismo: "esta abstracção enigmática é ditada, em último lugar, pela *viva* oposição do jovem filósofo às consequências *no-fastas* dum pretendida "ontologização" da falta segundo S. Kierkegaard, K. Jaspers e M. Heidegger. Com efeito, nos seus primeiros escritos históricos, Ricoeur, embora sau-

em qualquer dos casos, a culpabilidade tenderia a constituir uma determinação fundamental deste "ente que nós somos". De facto, a *epoché* da falta e da transcendência resultam quer da necessidade em efectuar uma análise da origem das condições do exercício do querer na sua dimensão originária, quer porque se pretende alcançar um nível neutro que corresponda a um horizonte de possibilidades.

Na verdade, a redução transcendental, enquanto tal, não se mostra adequada, na medida em que, para Ricoeur, não há filosofia sem pressupostos, não somente pelas coordenadas que necessariamente envolvem a atitude filosófica, mas também porque o plano da acção não está apartado do plano do mistério. É "pondo entre parêntesis a *falta*, que altera profundamente a inteligibilidade do homem, e da *Transcendência* que encerra a origem radical da subjectividade, que se constitui uma descrição pura e uma compreensão do Voluntário e do Involuntário"¹³.

Deste modo, o pensamento vive do acolhimento e diálogo com as condições da sua própria realização; o alargamento do *coigito* faz-se restituindo o que, à primeira vista, lhe parecia mais estranho, inscrevendo o corpo no querer: o involuntário é compreendido no âmago da experiência integral do *coigito*. O acto voluntário envolve, então, três aspectos: decisão, como o acto da vontade que se efectua através dos motivos; a acção, que se explicita enquanto move o corpo; o consentimento, como o acto que anui à necessidade. A eidética reocouriana, intencionada como neutra, não pretende, contudo, eliminar qualquer dimensão do real; mas "a consideração da culpa e das suas ramificações passionais implica uma refundição total do método. A partir de um acidente, uma descrição eidética não é mais possível, mas será ulteriormente consagrado à culpa, às paixões e à lei, procederá de um método completamente diferente por convergência

dando a reintrodução pelo existencialismo da falta na reflexão filosófica, acusa os filósofos da existência de liquidarem o carácter ético e contingente do mal e de fazerem da finitude "o último alibi filosófico da culpabilidade" ("La problématique épochale chez Paul Ricoeur et l'existencialisme", *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 1972, p. 598; a citação final de Vansina é de P. Ricoeur, "Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté", em *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1952, p. 136.

¹³ *II*, 7.

de índices concretos; é o único que convém a uma topografia do absurdo"¹⁴.

1.2. A emergência da hermenêutica

Se o existencialismo aproxima finitude e culpabilidade, Ricoeur, em *L'homme faillible*, indaga acerca da sua diferença-gão e relação, na medida em que a finitude se mostra como falibilidade ou "desproporção do homem consigo mesmo"; a questão não é a análise da realidade do mal mas a da sua possibilidade — "insustentável" para o pensamento racional. A passagem da falibilidade à falta, isto é, da sua possibilidade à sua realidade, faz-se recorrendo a formas de linguagem indirectas; dalguem modo, o símbolo reconduz-nos à origem da linguagem, que radica na actividade da imaginação: tal como para Bachelard, se é a razão que *recomeça* é a imaginação que *começa*, expressando a compreensão da condição humana mediante a linguagem. O simbolismo — como um género de *a priori* dum a dedução transcendental — torna-se a chave da reflexão antropológica.

Assim, é em *La symbolique du mal* que se manifesta prioritamente a emergência do problema hermenêutico; como escreve Ricoeur, "não existe em nenhuma parte linguagem simbólica sem hermenêutica", e "o que era já discurso, mesmo incoerente, entra no discurso coerente pela hermenêutica"¹⁵. No entanto, se a "simbólica do mal" manifesta a emergência da hermenêutica, ela é também apenas um dos campos, e o inicial, de exercício da hermenêutica, como interpretação da semântica própria das linguagens simbólicas, incidindo sobre expressões com duplo sentido, reveladoras da experiência humana, e que se

¹⁴ *Id.* 17. 27. Esse estudo corresponde à passagem de *Le volontaire et l'involontaire* a *Finitude et culpabilité*. Quanto à introdução da Transcendência, ela corresponde a uma segunda revolução copernicana; se a primeira consistia num descentramento do objecto para o sujeito, a segunda desloca o centro do eu para a Transcendência, sem reduzir o eu ao objecto: ao contrário, é da Transcendência que o eu recebe uma mais alta garantia.

¹⁵ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, 2: *Finitude et culpabilité*. Livre II: *La symbolique du mal* (1960), Paris: Aubier, 1988, pp. 481-482. O significado do símbolo não é tão extensivo como em Cassirer, pois caracteriza-se como uma linguagem com duplo sentido, isto é, "qualquer estrutura de significação em que um sentido directo, primário e literal designa, além disso, um outro sentido indirecto, secundário e figurado, que apenas pode ser apreendido mediante o primeiro sentido" (*Id.*, 16).

exerce dum modo mais fecundo nos símbolos primários do que nas narrações míticas ou em racionalizações posteriores. Com efeito, os símbolos primários (mancha, escaridade, desvio, errância, etc.), como "matrizes de significação", constituem o nível mais significante enquanto ilustram com mais pregnância a realidade simbólica sem terem sido ainda submetidos às coordenadas do tempo e do espaço; as narrações míticas (mito adâmico, por exemplo), são já histórias exemplares sobre a origem do mal, com uma eficácia simbólica mais ténue, já que reduzem os símbolos primários a modos concretos, envolvidos pelas dimensões de tempo, de lugar, e animados por personagens; as racionalizações posteriores (pecado original) são já linguagens de terceira ordem que ofuscam o kerigma simbólico original.

Ora se os símbolos primários se encontram nas narrações míticas, deve aí intervir uma exegese através da hermenêutica; como escreve Ricoeur, "a dissolução do mito-explicação é o caminho necessário para a restauração do mito-símbolo"; e, deste modo, "abre-se diante de mim — diz Ricoeur — o campo da hermenêutica propriamente filosófica: não é mais uma interpretação alegorizante que pretende encontrar uma filosofia dissimulada sob a capa imaginativa do mito; é uma filosofia a partir dos símbolos que se esforça por promover, formar sentido, mediante uma interpretação criadora. Ousarei, ao menos provisoriamente, chamar a essa tarefa uma "'dedução transcendental' do símbolo", na medida em que "terei 'deduzido' — no sentido transcendental do termo — o simbolismo do mal humano"¹⁶.

A questão do mal é, por isso, também uma ilustração eloquente e bipolar — isto é, das possibilidades e da debilidade — do exercício da liberdade humana; e a descrição do mal manifesta ainda a dimensão escatológica em que se inscreve dum modo especial o projecto dum a "filosofia da vontade".

A problemática do mal e as questões relativas à culpa conduziram também Ricoeur a Freud, ocupando-se a psicanálise também dos símbolos — oníricos, religiosos, culturais —, que interferem numa interpretação geral da cultura, tal encontro seria inevitável: "eu não penso — diz Ricoeur — que possa confinar-se Freud na exploração do que, no homem, é menos humano; o meu empreendimento parte da convicção inversa: porque a psicanálise é de direito uma interpretação da cultura, por esse motivo

¹⁶ *Id.*, pp. 482, 486.

entra em conflito com qualquer outra interpretação global do fenómeno humano"¹⁷; a psicanálise aparece, portanto, como uma hermenêutica específica.

1.3. A circularidade "arqueologia" – teleologia

Contudo, com Nietzsche e Marx, Freud é um dos grandes mestres modernos da suspeita – a nova face da "dívida metódica"; se Descartes propunha metodicamente a dúvida com base na evidência, estabelecida pela consciência, com Marx a consciência reflecte as condições económicas das relações sociais num contexto determinado, e com Nietzsche ela mais não é que um fenómeno da força vital; com Freud, pelo dinamismo do inconsciente, duvida-se também da própria consciência. Em qualquer dos Mestres referidos, a análise desce, por vias diversas, às raízes da realidade humana – qual "arqueologia do sujeito" –, porquanto é o sujeito que está à busca da sua própria consciência.

Com Freud, trata-se dum "Cogito que apenas compreende a sua verdade originária no e pelo testemunho da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência actual"¹⁸; a arqueologia do sujeito tem a ver com "esta problemática da "apresentação afectiva", enquanto distinta da "apresentação representativa"; a psicanálise é o conhecimento fronteiro do que, na apresentação, não passa na representação. O que se apresenta no afecto e que não passa na representação, é o desejo do desejo"¹⁹. Trata-se de "dar mais um passo e falar, não mais somente em termos negativos da inadequação da consciência, mas em termos positivos da posição do sujeito", quer dizer "da posição anterior do "sum" no âmago do "cogito"²⁰. Também aqui não se trata de repetir Freud: na actividade psicanalítica Ricoeur perscruta uma leitura filosófica cujos sintomas reclamam a instância do sujeito; para isso recorre à *Fenomenologia do Espírito*, na medida em que nesta obra a consciência está já habitada por um movimento que a mediatiza e que esclarece a sua compreensão pelo movimento que a descentra: a dialéctica do Espírito é um movimento progressivo e sintético em que cada figura alcança a sua

verdade na figura seguinte. Ora, sendo a dialéctica hegeliana um *processo*, o encontro com Freud não anula a dimensão regressiva que a análise freudiana mostra.

Com efeito, para Hegel, "o espírito é da ordem do terminal", e, para Freud, "o inconsciente é da ordem do primordial"; assim, Ricoeur propõe-se mostrar que "a questão de Freud está em Hegel, a fim de (...) compreender que a questão de Hegel está em Freud. Encontrar a questão de Freud em Hegel, é encontrar a posição do desejo no âmago do processo "espiritual" do desdobramento da consciência, e a satisfação do desejo no reconhecimento das consciências de si"²¹. Conectando dialeticamente Freud e Hegel, Ricoeur mostra como a análise freudiana implica a reflexão hegeliana e como esta pode remeter para a análise freudiana. Esta dialéctica, inscrita nos meandros da circularidade "arqueologia" – teleologia, permite clarificar como uma teleologia implícita e não tematizada subjaz a uma arqueologia explícita e tematizada²². Assim, a dimensão projectiva, da finalidade significativa, constitui o pólo teleológico, numa posição antitética com o arqueológico – o campo da psicanálise; o primeiro determina uma hermenêutica restauradora – do sujeito da consciência – que se contrapõe a uma hermenêutica redutora. Então, Ricoeur retoma as conclusões de *Le volontaire et l'involontaire*: "O carácter, o inconsciente, a vida, dizia eu então, são figuras do involuntário absoluto; elas asseguram-me que a minha liberdade é uma "liberdade somente humana"²³; isto é, uma liberdade

¹⁷ *EF*, 8.

¹⁸ Segundo Ricoeur, manifesta-se em Freud uma teleologia implícita

não tematizada pela convergência de três espécies de indícios: primeiramente, *certos conceitos operatórios* no processo de terapia psicanalítica, que, em virtude da sua índole de intersubjectividade dialéctica, surgem como o análogo da dialéctica da "consciência de si" hegeliana; a operação de transferência, por exemplo, evoca a relação dialéctica do senhor e do escravo: "a tomada de consciência não somente passa pela consciência do outro, a do analista, mas comporta uma fase de luta que recorda a luta pelo reconhecimento" *EF*, 458); a consciência adquire a sua primeira verdade na consciência do outro, no intuito de superação da alienação. Depois, o processo de *identificação* clarifica também essa teleologia implícita, pois "a busca da satisfação passa pela prova do negativo desde que ela entre no campo da identificação, onde se reconhece o homólogo do desdobramento da consciência de si" segundo Hegel *EF*, 465). Enfim, o problema da *sublimação* não se esclarece apenas regressivamente, porquanto "a regressão reclama um conceito antitético que não parece ter lugar na economia freudiana, o conceito de progressão" *EF*, 474).

²³ *IL*, 453 ss.

¹⁷ *EF*, 8.

¹⁸ *EF*, 425.

¹⁹ *EF*, 438-439.

²⁰ *EF*, 426.

motivada, incarnada, contingente. (...) Nisso “querer não é criar”. Estas conclusões, ratifico-as ainda hoje (...). Um método hermenêutico, acoplado à reflexão, vai muito mais longe que um método eidético como o que eu então praticava: (...) não é de modo nenhum uma dependência sentida, é uma dependência decifrada, interpretada através dos sonhos, dos fantasmas, dos mitos, que constituem dalgum modo o discurso indirecto dessa muda escuridão”²⁴. Por isso, as obras de Hegel e Freud sugerem e descrevem as possibilidades oferecidas pela circularidade tensiva *arché* — *telos*, enquanto princípios constitutivos duma peculiar dialéctica da condigão humana.

O que dissemos revela já um dos eixos preponderantes da obra ricœuriana: a superação quer do subjectivismo de índole cartesiana, quer a diluição da *instância do sujeito* aí onde ela se pressente mais problematizada. Partindo meramente do sujeito, a consciência ligada ao *cogito* é tão certa como vã: “Importa dizer primeiramente — afirma Ricoeur — que o famoso *Cogito* cartesiano, que se aprende directamente na prova da dúvida, é uma verdade tão vã quanto invencível; não nego que seja uma verdade; é uma verdade que se põe a si mesma; a esse título, nem verificada nem deduzida (...). Mas esta verdade é uma vã verdade, é como um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro, enquanto o *ego* do *ego cogito* não se recupere no espelho dos seus objectos, das suas obras e finalmente dos seus actos”²⁵; quer dizer, os seus actos e os seus objectos constituem o “texto” privilegiado para esse acesso, que ilustra não somente um dos modos como se implementa o convívio da filosofia com as ciências sociais e humanas, mas também configura uma zona de *transdisciplinaridade*, tornada clara pelo exercício duma *interdisciplinaridade*, e que remete para o terreno do filosófico.

2. Paradigma estruturalista de inteligibilidade

O debate de Ricoeur com o estruturalismo, nomeadamente Lévi-Strauss, é tão mais interessante, quanto ele se inscreve no itinerário da “via longa”, postulado pelo imperativo que se

coloca à filosofia quanto a esse irresistível diálogo com outros saberes: “outrora desmantelada pelas ciências matemáticas e físicas, depois pela biologia, ela [a filosofia] sente-se agora ameaçada no seu próprio coração pelas ciências humanas”, e entre estas, “pela psicanálise e pela linguística estrutural, que permitem pôr do modo mais radical a *questão do sujeito*, que é a referência central, senão de toda a filosofia, pelo menos da corrente filosófica à qual me ligo, a da filosofia reflexiva”²⁶.

2.1. A eficacidade simbólica

É na obra de Lévi-Strauss que melhor se revela o paradigma estruturalista de inteligibilidade; e a intuição do inconsciente, que se tornou um dos seus conceitos básicos, foi, de início, penetrando na sua obra através das teorias psicanalíticas, da geologia e do marxismo — “mes trois maîtres”²⁷ — como gosta de dizer. As teorias psicanalíticas, sobretudo Freud, manifestaram-lhe o seu fundamento de certas antinomias como racional/irracional, intelectual/afectivo, lógico/pré-lógico; tais

²⁴ P. Ricoeur, “La philosophie à l’âge des sciences humaines”, *Cahiers de Philosophie* [“Anthropologie”], Paris, (1) Janeiro 1966, p. 93.

Interessa-nos aqui o debate entre Ricoeur e Lévi-Strauss, com quem ele foi efectivamente estabelecido, cuja obra é, aliás, a mais ilustrativa do paradigma estruturalista de inteligibilidade. No entanto, as obras de Lacan, Foucault ou Althusser orientam-se também no sentido duma *afanise do sujeito*, sustentadas por anti-humanismo epistemológico (Cf. a propósito dos temas, a seguir, apenas mencionados, o nosso trabalho *Problematiza do estruturalismo: Linguagem, estrutura, conhecimento*. Lisboa: INIC, 1988).

A divergência, por exemplo, com a concepção lacaniana do inconsciente, radica na dimensão teleológica do projecto ricœuriano, que implica a instância do sujeito. Por outro lado, se Foucault releva a incidência dos enunciados, estes constituem unidades mais amplas (como os conjuntos discursivos que as *epistemes* configuram), onde a referência à coisa é substituída por uma “materialidade” própria, disseminada numa certa autonomia intra-discursiva. Enfim, quanto a Althusser, Ricoeur revê a teoria da ideologia; questiona a autonomia relativa das superestruturas, que se traduz no marco de “efectividade” pela “subordinação da acção reciproca à acção que se move somente numa direcção”, mediante a determinação em “última instância” do económico, e substitui esse marco da “efectividade” pelo marco conceptual da “motivação”; daí que não siga a demarcação althusseriana das obras de Marx, situando-a, antes, entre os *Manuscritos de 1844* e a *Revolução Alemã*: “enquanto eu sustenho que o deslocamento se produz desde a consciência ao indivíduo, Althusser afirma que estes dois termos estão no mesmo campo” (P. Ricoeur, *Idiologia v. utopia*, compl. por G. H. Taylor, tr. do inglês por A. L. Bixio, Barcelona: Editorial Gedisa, 1989).

²⁷ *TT*, 62-63.

²⁴ *EF*, 443.

²⁵ *CF*, 21.

"oposições não o eram verdadeiramente, pois que são precisamente os comportamentos na aparência mais afectivos, as operações menos racionais, as manifestações consideradas como pré-lógicas, que são ao mesmo tempo as mais significantes".³⁸ A geologia patenteou-lhe como "esta linha pálida e difusa, esta diferença muitas vezes imperceptível na forma e na consistência dos fragmentos rochosos testemunham que aí onde vejo hoje um terreno árido, se sucederam outrora dois oceanos", possibilitando assim "recuperar um sentido-mestre, obscuro sem dúvida, mas de que cada um dos outros é a transposição parcial ou deformada"; por isso afirma: "sinto-me banhado por uma intelligibilidade mais densa, no seio da qual os séculos e os lugares se correspondem e falam linguagens enfim reconciliadas"³⁹. Finalmente o marxismo ensinou-lhe "como a ciência social não se constrói mais sobre o plano dos acontecimentos tal como a física a partir dos dados da sensibilidade"⁴⁰. Por outro lado, com a antropologia estrutural, Lévi-Strauss pretende superar também as orientações que predominavam em antropologia: a de tipo "histórico-cultural"⁴¹ (Tylor, Lowie, Kroeber) e o funcionais-

³⁸ 171. 56-57. Ainda recentemente, Lévi-Strauss confirmou tais influências, ao afirmar que "o pensamento de Freud desempenhou um papel capital na minha formação intelectual (...). Ensinou-me que mesmo os fenómenos na aparência mais lógicos eram susceptíveis duma análise racional" (*De près et de loin*, Paris: Ed Odile Jacob, 1988, p. 151).

³⁹ 171. 60-61.

⁴⁰ 171. 62. Instado sobre a sua ligação a Marx, esclarece: "Não sob o ângulo político; mas indubitavelmente sob o ângulo filosófico. Marx foi o primeiro a utilizar sistematicamente nas ciências sociais o método dos modelos. Todo *O Capital*, por exemplo, é um modelo construído no laboratório que o seu autor faz funcionar para em seguida confrontar os resultados com os factos observados. Também em Marx encontrei esta ideia fundamental, que não podemos compreender o que se passa na cabeça dos homens sem o referir às condições da sua existência prática: o que tentei fazer ao longo de *Mythologiques*" (*De près et de loin*, op. cit., p. 151-152).

⁴¹ Esta orientação estava, para Lévi-Strauss, afectada por uma limitação de base: "Buscar-se-á retilhar as culturas em elementos isoláveis por abstracção, e a estabelecer, não mais entre as próprias culturas, mas entre elementos do mesmo tipo no seio de culturas diferentes, essas relações de filiação e de diferenciação progressiva que o paleontologista descobre na evolução das espécies vivas" (15, 6), nada nos ensinando "acerca dos processos conscientes e inconscientes traduzidos nas experiências concretas, individuais ou colectivas, pelas quais homens que não possuíam uma instituição vieram a adquiri-la, quer por invenção, quer por transformação de instituições anteriores, quer por tê-la recebido de fora" (15, 9).

mo⁴² (Malinowski, Radcliffe-Brown).

Então, com vista a decifrar metodicamente os códigos que subjazem às condutas culturais, inspira-se também no modelo da linguística estrutural, tal como foi elaborado por Saussure e prosseguido pela Escola linguística de Praga; em consonância com tais pressupostos, a sua análise é predominantemente sincrónica, interessando-se, ao invés do atomismo linguístico, não propriamente pelos termos mas pelas *relações* entre os termos dum dado sistema, com vista a apreender, entre os encadeamentos sintagmáticos, as respectivas relações paradigmáticas: aí, a significação não é determinada mediante conteúdos privilegiados, mas pelas relações lógicas suscitadas — relações de *posição* e de *oposição*. Do mesmo modo que a linguagem é concebida como um sistema articulado, os sistemas simbólicos são também considerados mediante as suas relações lógicas; por outro lado, tal como a tipologia de significação dum língua, que selecciona e elabora o seu sistema sonoro entre a infinda gama dos sons possíveis, extraindo daí o seu universo semântico, Lévi-Strauss procura estabelecer as leis naturais (inconscientes) dos diversos conjuntos culturais (conscientes) das populações que estudou⁴³; assim, o que a um primeiro nível pode revelar-se como um sem-sentido, ou como significações fictícias ou simuladas, adquire a sua significação profunda e oculta a um nível de estrutura inconsciente. Por isso, se a fonologia origina "nas ciências sociais, a mesma função renovadora que a física nuclear desempenhou nas ciências exactas", é porque, "em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenómenos linguísticos *conscientes* para o da sua infra-estrutura *inconsciente*"; "recusa tratar os *termos* como entidades independentes, tomando ao

⁴² Esta orientação, abstraindo do factor histórico, aprende, segundo o autor, as sociedades particulares por uma coerência análoga à dos organismos biológicos (através das funções).

⁴³ Segundo Lévi-Strauss, linguagem e cultura elaboram-se, nesta perspectiva, por meio de oposições e correlações, isto é, relações lógicas. Neste sentido, observa o linguista Émile Benveniste: "Longe da língua se abolir na sociedade, é a sociedade que começa a reconhecer-se como "língua". Analistas da sociedade perguntam se certas estruturas sociais ou, num outro plano, esses discursos complexos que são os mitos não seriam de considerar como significantes de que se teria de procurar os significados. Estas pesquisas inovadoras fazem pensar que o carácter fundamental da língua, ser composta de signos, poderia ser comum ao conjunto dos fenómenos sociais que constituem a cultura" (*Problèmes de linguistique générale*, t.I, Paris: Gallimard, 1966, p. 43-44).

contrário como base da sua análise as *relações* entre os termos”, e “introduz a noção de *sistema*”; e, citando Trubetzkoy, “a fonologia actual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros dum sistema, ela *mostra* sistemas fonológicos e põe em evidência a sua estrutura”, indagando as *leis gerais* encontradas por indução ou deduzidas logicamente, “o que lhes confere um carácter absoluto”.³⁴ Deste modo, a atitude estruturalista afirma a preeminência da totalidade e visa a organização do modelo que traduza a estrutura mediante a determinação das relações em acção, seja estabelecendo o encadecamento dos diversos enunciados, seja, depois, pelo refluxo dos agrupamentos paradigmáticos; o estruturalismo manifesta-se como uma teoria do *corpus*, enquanto objecto delimitado: os termos definem-se por oposições multilaterais e o código apresenta-se como um todo em equilíbrio, na interdependência dos seus elementos constitutivos. Tal como a linguística mostra que as estruturas que analisa radicam a um nível inconsciente, mas determina os diversos modos de significação, assim o estruturalismo concluirá que as estruturas dos sistemas que indaga assumem as mesmas prioridades; assim como em linguística se visa apreender leis determinantes dos processos inconscientes na linguagem, assim também com o estruturalismo no domínio das ciências sociais e humanas, relativamente aos sistemas simbólicos analisados.

Como observa Ricoeur, “os sistemas de parentesco fornecem a Lévi-Strauss o primeiro análogo rigoroso dos sistemas fonológicos”, na medida em que os pares de oposição, isto é, os elementos diferenciais (pai e filho, tio materno e filho da irmã, marido e mulher, irmão e irmã) — como a estrutura mais elementar do parentesco —, mostram que a compreensão desses sistemas se obtém através das *relações* entre os termos, surgindo como “sistemas em que o peso da inteligibilidade está do lado da sincronia”.³⁵ Na verdade, segundo Lévi-Strauss, o que determina o parentesco como facto social não é o que “ele deve conservar da natureza”, mas o fluxo essencial pelo qual dela se separa; ele não consiste tanto nos laços objectivos de filiação ou de consanguinidade estabelecidos entre os indivíduos: existe apenas na consciência dos homens e é um sistema arbitrário de representações; não é, de modo nenhum o desenvolvimento

duma situação de facto.³⁶ Podem assim resumir-se as teses lévi-straussianas acerca da análise desse fenómeno complexo, desenvolvidas segundo um vasto itinerário complexo de pesquisas: as relações de parentesco constituem sistemas; estes explicam-se por estruturas inconscientes; tais estruturas determinam a *reciprocidade*, cuja expressão negativa é dada pela interdição do incesto e a positiva pela emergência da *troca* e da *aliança*. Para Lévi-Strauss, o enigma da lei do incesto não reside propriamente na inquirição das suas várias configurações históricas, segundo os grupos e determinantes das modalidades da instituição nesta ou naquela sociedade. A questão é apreender que causas profundas e omnipresentes fazem com que exista nas sociedades essa regulamentação; querer proceder de outro modo seria imitar o linguista que julgasse esgotar pela história dos vocábulos o conjunto das leis fonéticas ou morfológicas que determinam o desenvolvimento dum língua.³⁷ Ora, para o autor, as regras de casamento e as nomenclaturas, nas sociedades primitivas, são aspectos indissociáveis da estrutura do sistema considerado, e é a regra do incesto que vai permitir que a cultura seja vista como um “espaço de comunicação”; ela, como “grau zero das regras”, gera um campo em que o idêntico e o mesmo se evadem da monotonia dum repetição tautológica.³⁸ Cultura e natureza não são, deste modo, visadas como ordens antagónicas; elas vinculam-se nessa instituição originária; como arquétipo de todas as regras — como *grau zero da sintaxe* — é também o núcleo dum *semântica profunda*. A regra-paradigma, inscrita na intersecção entre natureza e cultura, faz transbordar todo um processo de comunicabilidade; regra, portanto, do *Dom por excelência*.

Linguagem e exogamia têm uma função análoga: a comunicação com o *outro* e a integração social; linguagem é *troca* e *diálogo*: trocar mensagens entre os indivíduos, como trocar mulheres entre os grupos, são susceptíveis dum análise similar. A diversidade dos sons que as cordas vocais podem emitir é praticamente limitada; cada língua, porém, retém apenas um

³⁶ Cf. AS, 61.

³⁷ Cf. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Mouton, 1971, p. 27.

³⁸ Cf. J.-M. Benoit, *La révolution structurale*, Paris: Grasset, 1975, p. 142-143.

³⁴ Cf. AS, 40, onde Trubetzkoy é também citado.

³⁵ Cf. AS, 38 ss; cf. também AS, pp. 37-62.

pequeno número e opera uma selecção entre as associações possíveis, em função de certas regras que o linguista procura dilucidar. De igual modo um grande número de atitudes são possíveis no domínio dos sistemas de parentesco; mas também somente algumas delas se processam, por razões que o antropólogo se esforça por clarificar. Essencialmente, é a categoria da *comunicação* que intervem na interpretação dos fenómenos socioculturais; de facto, Lévi-Strauss inscreveu novos rumos na análise antropológica mediante a intervenção dos modelos duma teoria da comunicação.

2.2. O inconsciente: "transcendental sem sujeito"

Em contraposição com a tradição cartesiana, à antropologia estrutural interessam primordialmente as categorias e estruturas lógicas, que as formulações particulares já pressupõem; a questão é sobretudo, de índole antropológica. Ao analisar os sistemas simbólicos, Lévi-Strauss insiste na capacidade activa e operativa do *espírito humano* — qual "hóspede presente entre nós, ainda que ninguém tenha sonhado em convidá-lo para os nossos debates"³⁹. Neste sentido, a especificidade dos humanos caracteriza-se pela actividade simbólica.

Na perspectiva ricœuriana, "o leitor que passa da *Antropologia estrutural* para *O pensamento selvagem* fica impressionado pela mudança de frente e de tom: já não se procede gradualmente, do parentesco para a arte ou para a religião; é antes todo um nível de pensamento, considerado globalmente, que se torna o objecto de investigação; esse nível de pensamento é considerado ele próprio como a forma não domesticada do pensamento único; (...) ele não é pré-lógico, mas o homólogo do pensamento lógico; homólogo no sentido forte: as suas classificações ramificadas, as suas nomenclaturas subitís são o próprio pensamento classificador, mas que opera, como diz Lévi-Strauss, a um outro nível estratégico, o do sensível. O pensamento selvagem é o pensamento da ordem, mas é um pensamento que não se pensa. Nisso ele responde às condições do estruturalismo mais acima evocadas: ordem inconsciente — ordem concebida

como sistema de diferenças — ordem susceptível de ser tratada objectivamente, "independentemente do observador"⁴⁰.

Com efeito, Lévi-Strauss, com a designação de "pensamento selvagem" pretende designar um sistema de postulados e axiomas, que se apresenta articulado por oposições e grupos de transformações, nele se inscrevendo os vários níveis de representações — uma espécie de cosmovisão em que a *res extensa* se desposa com a *res cogitans*. O impulso vigoroso conferido a este tema está na transformação do interesse etnográfico em problema de interesse lógico. Assim, o totemismo é o efeito duma lógica original, uma espécie de "operador lógico" que funciona como integrador de oposições: "os animais do totemismo deixam de ser, somente ou sobretudo, criaturas temidas, admiradas ou apetecidas: a sua realidade sensível deixa transparecer noções e relações, concebidas pelo pensamento especulativo a partir dos dados da observação. Compreende-se enfim que as espécies naturais não são escolhidas por serem "boas para comer" mas por serem "boas para pensar"⁴¹. São boas para pensar, pois sugerem a ideia de género, que serve de elemento lógico distintivo dum grupo por relação a outros; as distinções e oposições entre géneros animais ou vegetais são assumidos como categorias que explicitam uma situação de vínculo culturalmente definido entre grupos humanos diversos e, não obstante, ligados entre si pelo facto de pertencerem a um sistema.

Por outro lado, também a actividade mítica, como uma das expressões do "pensamento selvagem", é objecto da análise privilegiada de Lévi-Strauss; o escopo permanece o mesmo: pers-

³⁹ (71. 43-44. No entanto, segundo Lévi-Strauss, com *La pensée sauvage*, não se trata da "última etapa dum processo gradual de generalização", "uma sistematização terminal", "um estado terminal", conforme observava Ricœur; trata-se de algo diverso: "Do mesmo modo que *La pensée sauvage* é um prefácio a *La pensée sauvage* (...), também *La pensée sauvage* é um prefácio a um livro mais importante [referência aos quatro volumes de *Mythologiques*]; (...). No meu pensamento, trata-se antes duma espécie de pausa, de etapa, dum momento em que tomo o tempo para respirar e em que me permito contemplar a paisagem circundante, paisagem onde não irei, onde não posso nem quero ir: essa paisagem filosófica que diviso ao longe, mas que deixo no vazio porque não se encontra no meu itinerário" (C. Lévi-Strauss, *Esprit*, p. 630).

⁴¹ C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: P.U.F., 1962, p. 128; estas expressões são dirigidas polemicamente a Malinowski e à sua tripla explicação do fenómeno do totemismo.

³⁹ AS. 81. O próprio Ricœur sublinha a recorrência a esta terceira instância, em (71. 42.

crutar as estruturas profundas e inconscientes do espírito humano — “esse hóspede não convidado” —, o que significa que pretende mostrar como os mitos, apesar da sua aparente variedade e variabilidade, procedem do funcionamento de leis inconscientes. Não há, para o autor, significados precisos directamente conectados com certos temas: quer dizer, não existe um simbolismo arquetípico como o proposto por Jung; o significado de cada elemento depende de *relação posicional* adentro do sistema mitológico. A sua significação é virtual e englobante: não se confina ao conteúdo aparente da narrativa mas supõe uma peculiaridade complexa do *tempo mítico*, ao mesmo tempo diacrónica e sincrónica. Os códigos culturais, do parentesco ao totemismo e aos mitos, são construções teóricas que racionalizam a realidade; na mente, o mito é um espelho da natureza; no mito, a natureza é um espelho da mente. Neste sentido, a vida mental está articulada por restrições de ordem categorial e lógica: e, assim, o sentido da ordem e da simetria, das oposições e contradições, apreende-se a partir dos signos sociais. Este é também o significado desses quatro volumes — a série *Mythologiques*, verdadeira “suma mitológica” —, afinal quatro pontos de partida e quatro grandes viagens “em espiral”⁴², que se resumem finalmente a “um só mito”⁴³, ilustrativas da passagem da natureza à cultura; tal itinerário, longo e austero, não busca tanto mostrar como “os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens”; e, sobretudo, como “os mitos se pensam entre si”⁴⁴, isto é, o valor operativo da mente⁴⁵, ilustrativa da arquitectura inconsciente do espírito humano.

⁴² *CC*, 12.

⁴³ *HN*, 503.

⁴⁴ *CC*, 20.

⁴⁵ P. Ricoeur, *Esprit*, p. 600. Lévi-Strauss aceita de bom grado a expressão ricœuriana de “*kantismo sem sujeito transcendental*” como expressão do seu pensamento — e eptome que traduz o seu entendimento como uma “transposição da investigação kantiana para o domínio etnológico, com esta única diferença de que em lugar de utilizar a introspecção ou de reflectir sobre o estado da ciência na sociedade particular em que o filósofo se encontra, transportamo-nos para os limites: pela investigação do que pode haver de comum entre a humanidade que nos parece mais afastada, e a maneira como o nosso espírito trabalha; tentando, portanto, discernir prioridades fundamentais e constitutivas de todo o espírito, seja ele qual for” (*C. Lévi-Strauss, Esprit*, p. 631). Sobre esta questão, cf. o nosso trabalho, *Problematiza do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, op. cit., pp. 123-140, 159-221, 287-304).

3. Do estruturalismo à hermenêutica

Destra breve incursão pelo paradigma estruturalista resultam algumas das teses fundamentais, que são também objecto de avaliação pelo próprio Ricoeur; assim escreve: “A minha intenção não é opor a hermenêutica ao estruturalismo, a historicidade dum a diacronia do outro. O estruturalismo pertence à ciência; não vejo actualmente abordagem mais rigorosa e mais fecunda do que o estruturalismo (...). A interpretação da simbólica apenas merece ser chamada hermenêutica na medida em que ela é um segmento da compreensão de si mesmo e da compreensão do ser; fora deste trabalho de apropriação do sentido, ela não é nada”⁴⁶. Não há, pois, oposição entre as duas vias; a sua confrontação sugere mesmo a complementaridade: por um lado não há análise estrutural sem “doação indirecta de sentido que institui o campo semântico a partir do qual possam discernir-se homologias estruturais”, e, por outro, a busca do sentido pressupõe um mínimo de compreensão das estruturas, porque, isolado, o símbolo é demasiado polissémico; a análise estrutural não é um entendimento exterior para a compreensão dos símbolos, mas o intermediário necessário para a incidência hermenêutica.

3.1. *Inteligibilidade e sentido*

Deste modo, avaliando as limitações quer da fenomenologia⁴⁷ quer do estruturalismo⁴⁸, mas animado pelas possibilidades

⁴⁶ *Cl*, 33. Ricoeur distingue o estruturalismo da hermenêutica nestes termos: “A explicação estrutural incide 1) sobre um sistema inconsciente 2) que é constituído por diferenças e oposições [por desníveis significativos] 3) independentemente do observador. A interpretação dum sentido transmitido consiste 1) numa retomada consciente 2) dum fundo simbólico sobrede-terminado 3) por um intérprete que se coloca no mesmo campo semântico que aquilo que ele compreende e assim entra no “círculo hermenêutico” (*Cl*, 58).

⁴⁷ Neste sentido, afirma: “Queria explorar uma outra via e propor uma interpretação da redução que a tornasse estreitamente solidária com a teoria da *signification*, da qual reconhecemos a posição axial na fenomenologia. Renunciando, pois, a identificar a redução com a clareira directa que, imediatamente, de um só salto, faria brotar a atitude fenomenológica da atitude natural e arrancaria a consciência ao ser, tomaríamos o longo desvio dos signos [referência à “via longa”]; e procuráremos a redução entre as condições de possibilidade da relação significante, da função simbólica enquanto tal” (*Cl*, 253).

abertas, conclui pela superação de ambas, evitando a atitude unilateral e a rejeição de qualquer uma delas, afirmando: "a questão da origem da função simbólica parece-me suscitar uma interpretação completamente nova da redução fenomenológica: a redução, diremos nós, é o começo duma vida significante, e esse começo é não cronológico, não histórico; é um começo transcendental, assim como o contrato é o começo da vida em sociedade. Os dois começos, assim compreendidos na sua radicalidade, são apenas um só e mesmo começo, se, segundo a observação de Lévi-Strauss, a função simbólica é a origem e não o resultado da vida social: "Mauss cré ainda possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, enquanto que é possível, evidentemente, procurar uma origem simbólica da sociedade"⁴⁹. No entanto, se uma explicação semiológica não implica a questão do sujeito, remetendo para as "categorias inconscientes do pensamento", o plano semântico envolve o campo da consciência; com efeito, a linguagem é mais que o plano semiológico; é, além da língua, também o discurso, e apenas então se pode falar de significação⁵⁰. Por isso, Ricoeur, à questão — "O que é que na filosofia reflexiva tem futuro?" — responde: "uma filosofia reflexiva que, tendo inteiramente assumido as correcções e as instruções da psicanálise e da semiologia, toma a via longa e desviada duma interpretação dos signos, privados e públicos, psíquicos e culturais, onde venham exprimir-se e explicitar-se o desejo de ser e o esforço para existir que nos constituem"⁵¹.

No fundo, a posição de Ricoeur caracteriza-se por confrontar o estruturalismo, como ciência dos signos, com a hermenêutica, como filosofia do sentido dos símbolos. Estruturalismo e

⁴⁸ E escreve também: "Certamente, esta fenomenologia da fala e do sujeito falante mantém em reserva questões que o estruturalismo ilude e não resolve: como é que um sistema autónomo de signos, suposto sem sujeito falante, entra em operações, evolui para novos equilíbrios, se presta a um uso e a uma história? Pode um sistema existir algures que não seja no acto de fala? É diferente dum corte transversal numa operação viva? É a língua mais do que um sistema em potência, nunca completamente em acto, carregado de mudanças latentes, pronto para uma história subjectiva e intersubjectiva?" (I, 245-246).

⁴⁹ Cf. 254; a frase de Lévi-Strauss é extraída da "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: P.U.F., 1968, p. XXIII.

⁵⁰ Cf. I, 255-256.

⁵¹ Cf. I, 262.

hermenêutica percorrem itinerários divergentes: a análise estrutural por um trabalho perseverante de descodificação, procura revelar as regras constitutivas das mensagens; e, assim como "o estruturalismo visa pôr à distância, objectivar, separar da equação pessoal do pesquisador a estrutura de uma instituição, de um mito, de um rito, assim também o pensamento hermenêutico mergulha no que se pôde chamar "o círculo hermenêutico" do compreender e do crer, que o desqualifica como ciência e o qualifica como pensamento meditante"⁵². O objectivo hermenêutico inscreve-se no interior do campo de análise; o símbolo não é somente matéria de reflexão, mas orienta para o ser: tem o poder de se projectar no real.

O sujeito produtor de sentido na hermenêutica torna-se sujeito já inscrito no sentido no estruturalismo; de facto, a análise estrutural supõe que o sujeito se descentra relativamente ao objecto. A hermenêutica procura recuperar e assumir pela reflexão progressiva e regressiva a actualidade de compreensão das mensagens, projectadas numa totalidade, presente como ideal regulador e actuante como teleologia. No estruturalismo, as estruturas aprendidas remetem para as do próprio pensamento; assim como a teoria da informação, que se ocupa da transmissão das mensagens, e é indiferente ao sentido veiculado e a quem são transmitidas, atendo-se à sua forma e às operações de descodificação nelas implicadas, assim também como a significação para a lógica é definida pela estrutura dos enunciados, do mesmo modo como na linguística estrutural se releva a sintaxe por relação à semântica (versando a língua como uma combinação de elementos e cada elemento pela sua estratégia diferencial e opositiva), assim o estruturalismo postula um sentido imanente ao sistema e decorrente duma combinatoria. Daí que Ricoeur afirme: "(...) as leis linguísticas designam um nível inconsciente e, nesse sentido, não-reflexivo, não-histórico do espírito; este inconsciente não é inconsciente freudiano da pulsão, do desejo, na sua potência de simbolização, é mais um inconsciente kantiano que freudiano, um inconsciente categorial, combinatorio; é uma ordem acabada ou o finitismo da ordem, mas de tal modo que se ignora. Digo inconsciente kantiano, mas somente por relação à sua organização, porque se trata muito mais dum sis-

⁵² Cf. 33-34.

tema categorial sem referência a um sujeito pensante (...).⁵³ Consequentemente, para Lévi-Strauss, não há propriamente sentido-*para*: os termos, em si mesmos, são apenas do não sentido; o sentido está na relação, oposição, em suma, na diferença.

Trata-se duma nova visualização da categoria da *diferença*: por isso, Lévi-Strauss declara: "cada vez que conseguimos reduzir uma estrutura, não perdemos sentido, como uma crítica obusa o afirma frequentemente; recorremos a um instrumento conceptual que, trabalhando sobre a matéria prima do mito, permite dele extrair mais sentido que o que anteriormente se julgava possível. Mas toda a simplificação supõe que se tenha recuperado, para os integrar no quadro duma explicação geral, certos pormenores dos mitos que, sob pretexto de insignificância, se havia imaginado poderem negligenciar-se impunemente".⁵⁴ O estruturalismo não conduz à supressão do sentido: as estruturas elaboradas não se situam a nível das significações imediatamente apreensíveis; por outro lado, também a análise estrutural não esgota a integralidade do sentido; no limite, há sempre um "excesso de significação" irreductível.

O núcleo da questão não é saber se, com a análise, se ganha ou perde sentido, mas se o sentido que é preservado vale mais do que aquele de que se tem "a sargeza de renunciar"⁵⁵; o sentido ao qual o estruturalismo renuncia é o sentido do "vívido"; o sentido preservado é o que subsiste no termo da análise estrutural; não se nega, portanto, a primeira via, mas considera-se como um ponto de partida e não como um ponto de chegada. "Que é o sentido para mim?" — interroga-se Lévi-Strauss. "Um sabor específico percebido por uma consciência quando ela saboreia uma combinação de elementos dos quais nenhum tomado em particular oferecia um sabor comparável. E então, do mesmo modo que um cientista de laboratório, que procura realizar uma combinação química, dispõe de muitos meios para se assegurar do êxito (...) o etnólogo procura também retomar o sentido e completar pela intuição as suas provas objectivas. Porque é um ser dotado de sensibilidade e de inteligência, e porque ele dispõe também desse meio. Tentamos, então, reconstituir um sentido; reconstituímos-lo por meios mecânicos, fabricámos-lo, descortiga-

mo-lo. E depois, afinal, somos homens: saboreámos-lo".⁵⁶ O estruturalista explica enquanto compreende: ao contrário da hermenêutica, fixa como objectivo a analítica dum *corpus*, do exterior, como um investigador, e não pretende reviver a situação como um protagonista duma mensagem a proclamar.

Porventura, a perplexidade de muitos críticos para com a nova metodologia, exprime-se nesta observação de Ricoeur a Lévi-Strauss: "o Senhor está no desespero do sentido; mas salva-se pelo pensamento de que se as pessoas não têm nada para dizer, ao menos dizem-no tão bem que se pode submeter o seu discurso ao estruturalismo. O Senhor salva o sentido, mas é o sentido do não-sentido, o admirável arranjo sintáctico de um discurso que não diz nada. Vejo-o nesta conjugação do agnosticismo e duma hiper-inteligência das sintaxes. Pelo que é ao mesmo tempo fascinante e inquietante".⁵⁷ A observação posta por Ricoeur, Lévi-Strauss responde: "o que o Senhor procura (...) é um *sentido do sentido*, um sentido que está por detrás do sentido; enquanto, na minha perspectiva, o sentido não é jamais um fenómeno primeiro: o sentido é sempre redutível. Por outras palavras, por detrás do sentido há um não-sentido, e o contrário não é verdadeiro. Para mim, a significação é sempre fenomenal".⁵⁸ Não se trata, pois, duma "ausência de sentido", como o estipulam certas filosofias do absurdo; bem ao contrário, é um sentido que se constitui nos sistemas, como "sentido flutuante".

3.2. *Das aporias à complementaridade*

Uma das primeiras críticas que Ricoeur dirige ao estruturalismo é "a passagem ao limite duma ciência estrutural a uma

⁵⁶ C. Lévi-Strauss, *Esprit*, 641. A questão tem a ver com a conexão entre discurso e pessoa. Para Lévi-Strauss, os mitos duma sociedade "formam o discurso dessa sociedade, e um discurso para o qual não há emissor pessoal: um discurso, portanto, que se recolhe como um linguista que vai estudar uma língua mal conhecida, e cuja gramática ele tenta fazer, sem se preocupar por saber quem disse e o que foi dito" *Esprit*, 640).

No entanto, para Ricoeur, "se eu não me compreendo melhor compreendendo-os [os mitos], poder-se-á ainda falar de sentido? Se o sentido não é um segmento da compreensão de si, não sei o que é" *Esprit*, 641). Com efeito, para Ricoeur, não são os arranjos sintácticos — etapas da objectividade científica não envolvidas pelo "circulo hermenêutico" — mas os discursos efectivamente enunciados que têm um sentido.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Esprit*, p. 652-653.

⁵⁸ C. Lévi-Strauss, *Esprit*, p. 637.

⁵³ *Cl.* 36-37.

⁵⁴ *II/V*, 242.

⁵⁵ *Cf. Ps.*, 355.

filosofia estruturalista"; com efeito, para Ricoeur, a descodificação depende "duma filosofia reflexiva de se compreender a si mesma como hermenéutica, a fim de criar a estrutura de acolhimento para uma antropologia estrutural", enquanto faz "coincidir a compreensão do outro — e dos seus signos em múltiplas culturas — com a compreensão de si e do ser"⁶⁰. Ora, para Lévi-Strauss, a antropologia estrutural "quer-se uma *ciência semiológica*"; pois situa-se resolutamente ao nível da significação. Esta é, para a antropologia, uma razão a mais (ao lado de muitas outras) para manter um contacto estreito com a linguística, onde se encontra, relativamente a esse facto social que é a linguagem, o mesmo cuidado em não separar as bases objectivas da língua, isto é, o aspecto *son*, da sua função significante, o aspecto *sentido*⁶¹; em lugar do *ego*, o estruturalismo examina a obra secreta da linguagem. E, embora algumas passagens de Lévi-Strauss acerca da fenomenologia e das filosofias da consciência apareçam um pouco mais como caricaturas e evocadas mais nos seus espectros, a verdade é que o itinerário do estruturalismo é bem outro, como Ricoeur exemplamente o reconhece: "é uma dura prova para o pensador reflexivo, educado por Descartes, por Kant, por Fichte, por Husserl. Deve aprender a duvidar da consciência, como Descartes lhe havia ensinado a duvidar das coisas; entrámos assim numa época do pensamento em que a consciência que duvida das coisas se tornou ela mesma duvidosa"⁶². Ora, do mesmo modo que a *epoché* da fenomenologia não é uma negação do mundo, também o estruturalismo não nega a actividade intencional da consciência; se a fenomenologia pratica a *epoché* relativamente ao mundo para que a consciência viva a sua intencionalidade, o estruturalismo, pondo "entre parêntesis" a actividade intencional da consciência, pratica de certo modo uma "epoché às avessas"⁶³. A fenomenologia está mais interessada em atingir o pólo constitutivo da subjectividade transcendental, enquanto o estruturalismo, com a

⁵⁹ *CI*, 54.

⁶⁰ *AS*, 399.

⁶¹ P. Ricoeur, "La philosophie à l'âge des sciences humaines", *Vahiers de Philosophie*, op. cit., p. 93.

⁶² Cf. Y. Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'Intruse: introduction au structuralisme*. Paris: Flammarion, 1980 [nova ed. rev. e atualiz., p. 199-200].

investigação das estruturas, abandona o tema da consciência produtora ou constitutiva.

Neste sentido, a hermenéutica, segundo Ricoeur, reconhece que a análise estrutural representa uma etapa da objectividade científica, no trajecto para a recuperação de sentido; o que importa, afinal, é uma articulação entre as duas inteligibilidades; então, "a objectividade estrutural pode aparecer como um momento abstracto — e validamente abstracto — da apropriação e do reconhecimento pelo qual a reflexão abstracta se torna reflexão concreta. No limite, esta apropriação e este reconhecimento consistiriam numa recapitulação total de todos os conteúdos significantes num saber de si e do ser, como Hegel o tentou, numa lógica que seria a dos conteúdos, não a das sintaxes"; o que acontece, porém, é que a "exegese de si e do ser", por um lado, a inteligibilidade estrutural, por outro, apenas se desenvolvem por "fragmentos que se sabem parciais"; esta última, além de abstracta (pois não procede duma recapitulação do significado), é somente "por empobrecimento semântico" que atinge o seu "nível lógico"⁶⁴. Se a validade de um método depende da percepção dos seus limites, com a análise estrutural a articulação opera-se pelo estudo dos conteúdos dos símbolos bem como dos seus códigos; ela tende para a hermenéutica, que também não pode desconhecer os dados da análise estrutural, como a etapa da objectividade, para que a recuperação de sentido se efectue com uma mínima compreensão das estruturas.

Contudo, Ricoeur assinala uma outra passagem ao limite: a filosofia subjacente ao *pensamento selvagem* processa-se medianamente "um exemplo demasiado fácil que pode ser talvez excepcional"; e constata: "acontece que uma parte da civilização, aquela precisamente donde a nossa cultura não procede, se presta melhor que qualquer outra à aplicação do método estrutural transposto da linguística. Mas isso não prova que a inteligência das estruturas seja tão esclarecedora noutros casos, e sobretudo se basta tanto a si mesma (...). O pensamento dos totemistas, parece-me, é precisamente aquele que mais afinidade tem com o estruturalismo. Interrogo-me se o seu exemplo é... exemplar ou se não é excepcional"⁶⁵. Uma das áreas diferentes, evocada por

⁶³ *CI*, 54; as expressões que Ricoeur refere, são de *AS*, 140.

⁶⁴ *CI*, 44-45. Para Lévi-Strauss, ou essa tradição diz respeito ao pensamento mítico, e, assim, se "o método é válido para a análise deste pen-

Ricoeur, é a do pensamento semítico, pré-helénico, ou indoeuropeu; e questiona: "O que é decisivo para a compreensão do núcleo de sentido do Antigo Testamento? Não nomenclaturas, classificações, mas acontecimentos fundadores. Se nos limitarmos à teologia do Hexateuco, o conteúdo significante é um *kerigma*. o anúncio da gesta de Jeová, constituído por uma rede de acontecimentos"⁶⁵.

Todavia, Lévi-Strauss salienta que esta característica é coextensiva às áreas a que consagrou os seus estudos: "que há de mais "kerigmático" que esses mitos totémicos australianos que, também eles, se fundam em acontecimentos: aparição do antepassado totémico num certo ponto do território, as suas peregrinações que santificaram esses lugares e definem, para cada indigénia, os motivos de um apego pessoal dotando a região de um significado profundo (...)"⁶⁶.

Para Ricoeur, a incidência da *historicidade* aparece como o distintivo deste outro pólo, em que o tempo e a tradição detêm a cifa duma projectividade; com efeito, encadeiam-se três historicidades: após o *tempo escondido* (acontecimento fundador) e a *tradição* (interpretação bíblica), temos a *historicidade*

samento, devemos concluir que é válido também para eles"; ou então, se o método lhes é inaplicável, "por este motivo as excluímos do reino do pensamento mítico. Então — diz Lévi-Strauss — eu deveria ser aprovado por té-las deixado de fora" *Esprit*, p. 631). Segundo Lévi-Strauss, os mitos bíblicos são assumidos com vista "a um fim diferente do inicial", dalgum modo "submetidos a uma operação intelectual"; ora importaria "começar por um trabalho preliminar em ordem "a reencontrar o resíduo mitológico e arcaico subjacente à literatura bíblica, o que evidentemente só pode ser obra dum especialista". É um tal entendimento implicaria, ainda, "uma espécie de círculo vicioso", na medida em que "os símbolos (...) jamais oferecem uma significação intrínseca"; o seu sentido "apenas pode ser "de postgação"; o que envolve a referência ao contexto etnográfico, que, neste caso como noutras, apenas se pode extrair dos próprios textos: "todas as nossas hipóteses apoiar-se-iam então numa petição de princípio" *Esprit*, p. 631-632).

⁶⁵ Cf. 71, 48. A questão está em que, na área totémica, que Lévi-Strauss considera nas suas pesquisas, o sintáctico parece sobrepor-se ao semântico. "Ora — alga Ricoeur — há talvez um outro pólo do pensamento mítico onde a organização sintáctica é mais fraca, a junção ao rito menos marcada, a ligação às classificações sociais mais ténue, e onde, pelo contrário, a riqueza semântica permite repetições históricas indefinidas nos contextos sociais mais variáveis" (71, 45).

⁶⁶ C. Lévi-Strauss, *Esprit*, pp. 634, 632. Para o autor, "estas profundas certezas encontram-se em todos os que interiorizam os seus próprios mitos, mas elas não podem ser percebidas, e devem ser postas de lado, por aqueles que as estudam de fora" *Esprit*, p. 634).

da *hermenéutica* (da compreensão); é o *excesso* inicial que *motiva* tradição e interpretação⁶⁷. Muito mais do que uma "regulação estrutural" é pertinente uma "regulação semântica por meio do conteúdo"; o estruturalismo ajusta-se bem em sociedades "onde a sincronia é forte e a diacronia perturbadora, como em linguística"⁶⁸. Se a insuficiência do modelo linguístico e da sua transposição para o submodelo etnológico estão clarificados, contudo, segundo Ricoeur, "o estruturalismo é sem dúvida ainda válido (...); mas enquanto que a explicação estrutural parece quase sem resto, quando a sincronia prevalece sobre a diacronia, ela apenas fornece uma espécie de esqueleto, cujo carácter abstracto é manifesto, quando se trata de um conteúdo sobredeeterminado que não cessa de dar que pensar e que apenas se explica na sequência das reposições que lhe conferem ao mesmo tempo interpretação e renovação"⁶⁹; se a explicação estrutural é esclarecedora, ela refere-se mais à função social actual do mito, dalgum modo o análogo do operador totémico; o excesso de sentido que o tempo e a tradição veiculam, esse reporta-se à vertente diacrónica desse fundo simbólico.

⁶⁷ Cf. 71, 49-50. Segundo Ricoeur, "é interpretando historicamente a sua história, elaborando-a como uma tradição viva, que Israel se projectou no passado como um povo único a quem aconteceu, como a uma totalidade indivisível, a libertação do Egipto, a revelação do Sinai, a aventura do deserto e o dom da Terra prometida. O único princípio teológico para o qual tende todo o pensamento de Israel é então: havia Israel, o povo de Deus, que age sempre como uma unidade e que Deus trata como uma unidade; mas essa identidade é inseparável duma busca ilimitada de um sentido da história e na história: "E Israel, sobre o qual as apresentações da história do Antigo Testamento tanto têm a dizer, que constitui o objecto da fé e o objecto duma história construída pela fé" (71, 49-50). A última citação é do "notável livro de Gerhard von Rad, consagrado à *Teologia das tradições históricas de Israel*, primeiro volume duma *Teologia do Antigo Testamento* (Munique, 1957)", que Ricoeur lia ao mesmo tempo que *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss (cf. 71, 48).

⁶⁸ Cf. 71, 51. Para Ricoeur, "a regulação estrutural está muito mais próxima do fenómeno de inércia do que da reinterpretção viva que nos parece caracterizar a verdadeira tradição. É porque a regulação semântica procede do excesso do potencial de sentido sobre o seu uso e a sua função no interior do sistema dado na sincronia, que o tempo escondido nos símbolos pode transportar a dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que mantém e renova a tradição" (71, 51).

⁶⁹ Cf. 53. Acerca da natureza do tempo bíblico, cf. P. Ricoeur, "Tempos bíblicos", em *Archivio di Filosofia* (Pádua: CEDAM), 53 (1) 1985, pp. 23-35.

Por outro lado, não há retomada de sentido possível sem um mínimo de regulação estrutural. Para ilustrar este aspecto, Ricoeur recorre à mentalidade judéo-cristã do século XII, onde o simbolismo atinge "a sua mais elevada exuberância, e mesmo intemperança, e também a sua mais elevada organização"; para essa mentalidade, tudo é símbolo: cada coisa na natureza tem um potencial simbólico; nessa polissemia em potência, um símbolo separado significa muito pouco: é apenas numa "economia de conjunto" que o simbolismo se torna uma "polissemia regulada". Também aqui se torna novamente patente que "não existe análise estrutural sem inteligência hermenéutica da transferência de sentido (sem "metáfora", sem *translatio*), sem essa doação indirecta de sentido que institui o campo semântico, a partir do qual podem ser discernidas homologias estruturais. Na linguagem dos nossos simbolistas medievais (...) o que está primeiro é a translação (...). Mas, em compensação, também não há inteligência hermenéutica sem o revezamento duma economia, duma ordem, nas quais a simbólica significa", que obvie à "oscilação entre o empastamento no imaginativo ou a evaporação no alegorismo". Daí que a compreensão das estruturas seja "hoje o intermediário"⁷⁰. Tal conclusão resume, por um lado, a crítica ricœuriana às extrapolações filosóficas do estruturalismo, sobretudo a generalização do "pensamento selvagem" a todo o pensamento, e por outro, reclama uma redução recíproca dos métodos, submetendo cada um deles às necessidades internas do outro, a partir da percepção dos respectivos limites.

3.3. Da função semiológica à semântica

A análise ulterior dalguns aspectos relativos à evolução da linguística, levaram Ricoeur a inflectir a problemática entre "a estrutura, a palavra e o acontecimento"; assim, as perspectivas abertas por Chomsky permitem superar a antinomia entre sincronia e diacronia: ao "inventário estruturado" contrapõem-se as possibilidades da "operação estruturante". Parte-se da frase e do problema da produção de novas frases; daí a pertinência da significação dinâmica de estrutura referida à gramática da língua; "A gramática — escreve Chomsky — é um procedimento que

⁷⁰ Cf. 1. 63. Como Ricoeur refere, serve-se da obra de P. Chenu, *Teologia no século XVI*, para a descrição do quadro desse simbolismo.

determina a série infinita das frases bem formadas e assinala a cada uma delas uma ou várias descrições estruturais"⁷¹. A fenomenologia do sujeito falante encontra um apoio sólido em novas pesquisas linguísticas, como é o caso de Gustave Guillaume, Chomsky e Benveniste, entre outros; as análises deste último são logo recolhidas, nomeadamente sobre o pronome pessoal e as formas verbais e as formas verbais aparentadas, sobre o nome próprio, sobre o verbo e o tempo do verbo, sobre a afirmação e a negação; "a própria expressão: instância do discurso, indica suficientemente que não basta justapor uma vaga fenomenologia do acto de fala e uma rigorosa linguística do sistema da língua, mas que se trata de *ligar* língua e fala na actividade do discurso". Na verdade, "a linguagem não é mais fundamentalmente como não é objecto; ela é mediação; é *medium*, o meio no qual e pelo qual o sujeito se manifesta e o mundo se mostra"⁷². Ricoeur percorre algumas dessas referências ilustrativas de Benveniste, como as do pronome pessoal⁷³, da articulação língua e fala⁷⁴ e do verbo⁷⁵, entre outras.

⁷¹ Cf. cit. em 1. 90. Note-se, porém, que Ricoeur, muito justamente, não entende o estruturalismo de Lévi-Strauss como uma opção pela sincronia: "Entendamo-nos bem: não atribuo ao estruturalismo, como alguns dos seus críticos, uma oposição pura e simples entre diacronia e sincronia. Relativamente a isto, Lévi-Strauss tem razão em opor aos seus detractores (AS, 101, 103) o grande artigo de Jakobson sobre os *Princípios da fonologia histórica* onde o autor dissocia expressamente sincronia e estática. O que importa, é a subordinação, não a oposição, da diacronia à sincronia; é esta subordinação que se tornará questão na inteligência hermenéutica; a diacronia apenas é significante pela sua relação com a sincronia e não o inverso" (1. 36).

Contudo, Ricoeur, nesta sua nova fase da "via longa", acrescenta que somos agora "reconduzidos aos Cartesianos (...) e a Humboldt, para quem a linguagem não é produto, mas produção, geração" (1. 90).

⁷² Cf. 1. 250-251, 252 ["La question du sujet: le défi de la sémiologie"], e no artigo "La structure, le mot, l'événement", *Esprit*, Maio 1967, p. 810, 812.

⁷³ Cf. 1. 251 ss., onde escreve: "A significação *eu* somente é formada no instante em que aquele que fala se lhe apropria do sentido para se designar a si mesmo; a significação *eu* é de cada vez única: ela refere-se à instância de discurso que a contém e unicamente a ela".

⁷⁴ Quanto à articulação da língua e da fala, afirma que ela assenta em parte em signos particulares, ou "indicadores" (de que os pronomes pessoais apenas são uma espécie, com os demonstrativos e os advérbios de tempo e de lugar): "esses signos não conotam uma classe de objectos, mas designam a presente instância de discurso: eles não nomeiam, mas indicam o *eu*, o *agora*, o *isto*, numa palavra, a relação dum sujeito falante com uma audição e uma situação" (*ib.*). Língua e fala, dissociadas por Saussure, encontram agora a sua unidade na actualização temporal do discurso.

⁷⁵ A propósito, afirma: "Há, por um lado, uma estrutura de relação

Importa, pois, pensar a unidade da língua e da fala, não reduzindo a língua à fala, como em Merleau-Ponty, mas inscrevendo a fala no próprio "meio" da língua, determinando o *acto* no sistema e o *contenimento* na estrutura. Requer-se, para isso, uma adequada dilucidação dos níveis da linguagem; e "muda-se verdadeiramente de nível quando se passa das unidades da língua para a unidade nova que constitui a frase ou o enunciado". Ora tal unidade é a da fala ou de discurso; este novo nível não é já semiológico, entendendo-o como "tudo o que diz respeito às relações de dependência interna entre signos ou componentes de signos", mas uma unidade semântica, se tomarmos a designação no seu sentido forte, isto é, "não somente significar em geral, mas dizer alguma coisa, remeter do signo para a coisa"⁷⁶: na frase, o signo adquire uma referência ao universo, ao real, e não uma pura diferença em relação a um outro signo, como ocorre na função semiológica. Além disso, na frase opera-se, para além da referência ao real, a retro-referência ao sujeito, como o estabelecem os vários elementos que requerem um sujeito (pronomes pessoal e as formas verbais, a afirmação e a negação, os advérbios, etc.); por eles introduz-se na língua uma instância do discurso que é a relação a um sujeito falante com uma audiência e numa situação. Pelo acto da fala, a língua é retirada do anónimo e elevada ao nível da intersubjectividade; sendo em si simples *organon* neutro, a língua é tomada por alguém e dirigida a alguém num acto de comunicação: no fundo, uma intuição da fenomenologia husserliana ilustrada pela linguística de Benveniste. O termo relacional do "eu" permanece

de tempo características duma dada língua; há, por outro, a enunciação do tempo, numa instância de linguagem, numa frase; é esta enunciação que se designa a si mesma pelo tempo presente e, por esse meio, põe em perspectiva todos os outros tempos" (*ib.*).

⁷⁶ Cf. *Cl.* 86-87. Acerca da análise estrutural do mito de Édipo (cf. *AS*, 227-255), Ricoeur chama a atenção para o facto dessa análise lévi-straussiana radicar na frase de um triplice modo: os mitos são aí frases (que têm a sua significação de frase); os feixes de relações (o que unifica cada coluna, isto é, o *mitema*) têm também a natureza dum enunciado (o homem = autóctone), ou mesmo a frase "sobrevvalorização do parentesco" é, no fundo, uma condensação duma frase; a contradição de que o mito é o operador, enuncia-se também essencialmente como uma frase (cf. P. Ricoeur, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Institut d'Études Occidentales, p. 40).

vazio e insignificante até que o indivíduo falante dele se aproprie e o incarne.

Ricoeur assinala cinco aspectos antinómicos pelos quais a operação se opõe ao inventário; por eles se mostra como, na frase, tal antinomia atravessa a própria efectivação da linguagem: assim, o discurso tem como modo de presença um *acto*, enquanto o sistema é atemporal, porque simplesmente virtual; o discurso consiste numa sequência de *escolhas*, que representa a contrapartida do constrangimento do sistema; essas escolhas produzem combinações *novas*, frases inéditas em número virtualmente infinito, perante o repertório dos signos, finito e fechado; é na instância do discurso que a linguagem tem uma referência, e o avanço do sentido (ideal) para a referência (real) — tal como Frege e Husserl o mostram — é "a própria alma da linguagem"; a instância do discurso (o acontecimento, a escolha, a novação, a referência) tem uma maneira própria de designar o sujeito do discurso, e assim "o acto da fala opõe-se ao anónimo do sistema", pois "a subjectividade do acto da fala é imediatamente a intersubjectividade duma alocução"⁷⁷. Estas antinomias são resolvidas pelo discurso na conversão incessante e recíproca entre estrutura e acontecimento; é, portanto, partindo duma compreensão transformacional da estrutura que as dualidades língua/fala, estrutura/acontecimento, sistema/história, etc., são englobadas por uma espécie de dialéctica que dissolve as aparentes antinomias.

A articulação faz-se, como dissemos, por meio da *palavra*, operador que origina um género de intercâmbio entre o sistema e o acto, entre a estrutura e o acontecimento. A palavra é polisémica: encerra uma multiplicidade de usos e transporta uma história de usos diferentes. Há, assim, um caminho de retorno do acontecimento ao sistema: por um lado, deriva da estrutura como um valor diferencial, mas é também uma virtualidade semântica; por outro, deriva do acto e do acontecimento, pois a sua actualidade semântica é contemporânea com a actualidade do enunciado. Se a palavra é *menos que a frase*, enquanto a sua actualidade de significância é tributária da frase, ela é *mais que a frase*: esta é um acontecimento, de actualidade transitória; e a palavra sobrevive à frase: como entidade ela sobre-

⁷⁷ Cf. *Cl.* 87-89.

vive à instância transitória do discurso, disponível para novos usos; mas retornando ao sistema, ela transmite-lhe uma história.

Como entidade cumulativa, a palavra tem poder para adquirir novas dimensões do ser: a mesma palavra é susceptível de ser investida, num novo uso, com uma nova dimensão de sentido, sem perder o seu sentido prévio; trata-se dum expansão de significação; porém, voltando ao sistema dos signos, este exerce uma função limitativa – uma “polissemia regulada”, que é a “lei da nossa linguagem”; quer dizer, “as palavras têm mais do que um sentido, mas não têm um sentido infinito”⁷⁹. A polissemia regulada é de “ordem pancrónica”, isto é, é sincrónica e diacrónica; a palavra acumula com a história mas é limitada pelo sistema.

Quando a palavra se inscreve num discurso ela está sobrecarregada de polivalência, pois cada palavra é polissemica; é então o contexto que determina a significação desse uso específico. Há contextos que não permitem senão uma significação e que estabelecem o que Ricoeur denomina – depois de Greimas – uma isotopia, isto é, uma temática, “uma tópica idêntica para todas as palavras da frase”⁸⁰. Se, ao contrário, o contexto “tolera ou mesmo preserva várias isotopias ao mesmo tempo”, estamos em presença dum linguagem simbólica (a linguagem poética, ou a profética, por exemplo), onde a polissemia é liberada e “a linguagem está em festa”; tais recursos da linguagem simbólica, que interpelam interpretações várias, complementares ou mesmo opostas, resultam do concurso mútuo do “processo metatórico” e da limitação estrutural, do acto e do sistema. A palavra é, pois, “o nó de todas as trocas entre estrutura e função. Se ela detém esta virtude de constanger a criar novos modelos de inteligibilidade, é porque ela própria está na intersecção da língua com a fala, da sincronia com a diacronia, do sistema com o processo. Subindo do sistema ao acontecimento, na instância do discurso, ela traz a estrutura ao acto da fala. Voltando do acontecimento ao sistema, ela traz a este a contingência e o desequilíbrio, sem o que ele não poderia nem mudar nem durar; em suma, ela

⁷⁹ Cf. *CI*, 94.

⁸⁰ Cf. *CI*, 94-95, onde se faz referência a A. Greimas; como exemplo aí mencionado, se o tema desenvolvido é geométrico, a palavra volume será interpretada como um corpo no espaço; se o tema é de biblioteca, a palavra designará um livro.

confere uma “tradição” à estrutura que, em si mesma, está fora do tempo”⁸¹. A palavra, enquanto acto, escapa de certo modo às determinações do sistema, enquanto constitui a sua totalidade concreta, e somente exprime a sua especificidade pela mediação da totalidade envolvida, expressa na pregnância do próprio discurso.

Com o relevo atribuído à frase, esta, num outro nível da linguagem, é unidade de discurso e não unidade de língua, unidade semântica e não unidade semiológica: “não temos mesmo de escolher – afirma Ricoeur – entre uma filosofia do signo e uma filosofia da representação: a primeira articula o signo ao nível dos sistemas virtuais oferecidos à execução do discurso; a segunda é contemporânea com a efectivação do discurso. O problema semântico difere precisamente muito do problema semiológico pelo facto de que o signo, constituído pela diferença, é revertido para o universo pela via da referência; e esta contrapartida que a referência constitui por relação com a diferença pode muito legitimamente ser chamada representação (...). Opor o signo ao signo, é a função *semiológica*: representar o real através do signo, é a função *semântica*; e a primeira está subordinada à segunda”⁸²; por ela o signo refere-se ao mundo e o sujeito advém à linguagem.

A esta relação entre signo e frase, corresponde dalgum modo a do estruturalismo e da hermenêutica: tal como o signo é integrado na frase, o estruturalismo é um intermediário da hermenêutica. Como esclarece, “há dois modos de dar conta do simbolismo: por aquilo que o constitui e por aquilo que quer dizer. O que o constitui requer uma análise estrutural; e essa análise estrutural dissipa-lhe o “maravilhoso”; é a sua função e, usarei dizê-lo, a sua missão; o simbolismo opera com os recursos de toda a linguagem, os quais são sem mistério. Quanto àquilo que o simbolismo quer dizer, não é mais uma linguística estrutural que o pode ensinar; no movimento de ida e volta entre análise e síntese, o retorno não é equivalente à ida. Na via do retorno, há emergência dum problema que a análise

⁸¹ *CI*, 95.

⁸² *CI*, 248. Este passo para a semântica será prolongado pela passagem da semântica do discurso a uma “semântica profunda” com incidência no *texto*, como um outro campo mais complexo da hermenêutica; porém, essa análise sai fora do âmbito agora em questão, embora Ricoeur, para aí chegar, tenha efectuado a análise agora em referência.

progressivamente eliminou (...); os lexemas não são somente para a análise constelações sêmicas, mas são para a síntese unidades de sentido imediatamente compreendidas”⁸². Se o estruturalismo é do domínio científico, estabelecendo a inteligibilidade por oposições e diferenças – onde o conjunto dos signos constitui um sistema fechado –, a hermenêutica é uma actividade interpretativa que carece dessa inteligibilidade.

Parece que as observações de Ricoeur continuaram presentes na obra ulterior de Lévi-Strauss: é que “substituindo simplesmente o eu pelo outro e insinuando uma metafísica do desejo sob a lógica do conceito”, retira-se “a esta o seu fundamento”⁸³; e, se o estruturalismo – continua Lévi-Strauss – “permite fazer abstracção do sujeito – insuportável criança mimada que ocupou, por demasiado tempo a cena filosófica” – ele “arrasta outras consequências”: e os que “criticam os linguistas e os etnólogos em nome dum a fé religiosa”, “ou de valores sagrados da pessoa humana”, deveriam aperceber-se que “o estruturalismo é resolutamente teleológico”: afirmando, pela via científica, quer o mecanicismo quer o empirismo, “restitui o seu lugar à finalidade”⁸⁴. Mas, contestando em duas frentes, o empirismo e a metafísica dogmática, pelo inconsciente estrutural, insere-se no horizonte do criticismo kantiano; com conteúdos diferentes e uma utensilagem epistémica não equivalente, o estruturalismo instaura, por relação ao *a priori* e ao transcendental kantianos, uma relação singular entre o empírico e a racionalidade, o fenómeno e a coisa em si, mas não associando o “sujeito transcendental” e não se prolongando, como em Kant, por uma filosofia prática. Neste sentido, o estruturalismo, tal como Kant outrora testemunhou, praticaria a função de “despertar dum sono dogmático” uma futura *episteme*, ainda desconhecida como tal: ao que a *Crítica da Razão Pura* foi relativamente para com as ciências exactas e da natureza, corresponderia dalgum modo o que o estruturalismo suscitou relativamente às ciências sociais e humanas.

⁸² *CI*, 78-79.

⁸³ *HN*, 563. Em grande parte o “Finale” de *HN* prolonga os grandes temas do debate que Lévi-Strauss tivera com Ricoeur, promovido pela revista *Esprit*.

⁸⁴ *HN*, 614-615.

Os trabalhos de Paul Ricoeur, percorrendo uma “via longa”, contribuem para abrir esse itinerário filosófico, segundo um “kantismo mais para fazer do que para repetir”, e configurando, a nível das ciências sociais e humanas, a disposição natural do ser humano em unificar os conhecimentos do entendimento, em virtude da própria natureza na razão humana, que o estruturalismo elide. Neste sentido, o debate entre Ricoeur e Lévi-Strauss é um debate que permanece necessariamente aberto.

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

Resumo

Partindo de alguns pressupostos que explicitam a questão nuclear da "instância do sujeito" na obra de Ricoeur (anteriores ou contemporâneos ao debate com o estruturalismo), e que tipificam a via filosófica ricœuriana, e partindo também da articulação axial do pensamento de Lévi-Strauss (relacionada com esse debate), são depois propostos os tópicos dessa controversia. Tais tópicos, que se desenvolvem em torno dos elementos já considerados, gravitam à volta da inteligibilidade do *sentido* e do sentido da *intelligibilidade*, da complementaridade dos métodos, e dos níveis semiológico e semântico, este último estabelecido mediante a pregnância da *frase* na linguagem, e da *palavra* (mot) como operador entre a estrutura e o acontecimento.

Herménéutique et structuralisme*Résumé*

La présente analyse commence par mettre en relief quelques présupposés qui explicitent la question nucléaire de "l'instance du sujet" dans l'oeuvre de Ricoeur (présupposés antérieurs ou contemporains du débat avec le structuralisme) et qui caractérisent le chemin philosophique de celui-ci; on prend également pour point de départ l'articulation centrale de la pensée de Lévi-Strauss relative à ce débat, afin de proposer ensuite les lignes maîtresses de cette controverse. Ces lignes maîtresses, qui se développent autour des éléments déjà mentionnés, gravitent autour de l'intelligibilité du *sens* et du sens de l'*intelligibilité*, de la complémentarité des méthodes et des niveaux semiologique et sémantique, en établissant ce dernier niveau par le biais de la pregnance de la phrase dans le langage, et du mot comme opérateur entre la structure et l'événement.

Hermeneutics and Structuralism*Abstract*

After presenting the presuppositions which underlie a question which is central to Ricoeur's work, "the subject as act, as instance", and which exemplify Ricoeur's way of doing philosophy, as well as presenting Lévi-Strauss' thought concerning this question, the article proposes the fundamental topics which define the controversy. These topics gravitate around the problem of the intelligibility of *sense* and the sense of *intelligibility*: of the complementary of methods, and of the semiotic and semantic levels, the latter level in established by the fullness of the sentence and of the word (mot) as operator between structure and event.