

DA FUNÇÃO SEMIOLÓGICA À SEMÂNTICA: LÉVI-STRAUSS E RICOEUR

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha
Universidade do Minho – Braga (Portugal)

A obra de Paul Ricoeur é hoje paradigma da atitude filosófica de *escuta*, diálogo, debate e pertinência da *crítica*; além disso, um cunho de originalidade torna-a um género de suma filosófica da nossa contemporaneidade. O encontro com as grandes questões suscitadas pelo estruturalismo, e particularmente pela obra de Lévi-Strauss, torna-a um caso exemplar do discurso filosófico na filosofia contemporânea.

Por outro lado, o epítome duma ‘dialectique à synthèse ajournée’¹ envolve a sua obra, mediante a qual não pretende uma dissolução das contradições na sua especificidade, mas funciona como horizonte de convergência: tal intuito corresponde à afirmação constitutiva da finitude humana, que pressupõe uma exigência de constante superação; é a via duma concordância discordante a que é prosseguida por Ricoeur, e que sugere a possibilidade da anterioridade ideal duma síntese última. Deste modo busca a reconciliação entre epistemologias da explicação e o ponto de vista da compreensão (fenomenológico); na verdade, a

¹ 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” (*id.*).

fenomenologia é, para Ricoeur, um projecto *in fieri*, susceptível de ser inscrita em diferentes sistemas, sem se identificar ou esgotar em nenhum deles.

O debate com o estruturalismo, nomeadamente com Lévi-Strauss, é tão mais interessante quanto ele se inscreve no itinerário da via longa, postulado pelo imperativo que se coloca ao discurso filosófico acerca do irresistível diálogo com outros saberes: “outrora desmantelada pelas ciências matemáticas e físicas, depois pela biologia, ela [a filosófica] sente-se agora ameaçada no seu próprio coração pelas ciências humanas”, e entre estas, “pela psicanálise e pela linguística estrutural, que permitirão 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”².

1. O simbólico e o sentido

Foi Lévi-Strauss quem elaborou do modo mais consumado a necessidade em pensar as relações simbólicas de uma comunidade através de modelos, em ordem a apreender as estruturas constitutivas dos vários sistemas (linguagem, sistemas de parentesco, totemismo, mitos, etc.). É neste sentido que o mito aparece como um sistema simbólico, e portanto cultural, que reflecte a actividade inconsciente do espírito humano. Compreender o mito é então dilucidar os traços invariantes da mente que nele actuam, mostrando o poder ordenador e lógico da actividade inconsciente do espírito; embora os mitos possam parecer criações fantásticas, eles obedecem a regras estruturais e lógicas bem determinadas.

Mais ainda: Lévi-Strauss procura mostrar como categorias empíricas podem servir de instrumentos conceptuais para expressar noções abstractas e encadear-las proposicionalmente. Sirva como exemplo um mito do Canadá Ocidental, acerca duma raia que tentou, com sucesso, controlar ou dominar o Vento Sul³. Trata-se duma história de uma época anterior à existência do Homem na Terra, ou seja, de um tempo em que os homens não se diferenciavam dos animais; os seres eram meio humanos e meio animais. Todos se sentiam muito incomodados com o vento, porque os ventos, especialmente os ventos maus, sopravam durante todo o tempo, impedindo que eles pescassem. Uma expedição, que incluía uma raia, desempenhou um importante papel na captura do Vento Sul. Este só foi

libertado depois de prometer que não voltaria a soprar de modo constante, mas somente de quando em quando; a Humanidade pôde dedicar-se, então, às suas actividades.

Contudo, uma narrativa irreal como esta, não pode ser encarada simplesmente como imaginosa ou fruto de delírio. O elemento «raia» actua com base em determinadas características: a primeira, que a raia é peixe, e, como todos os seus congéneres espalmados, escorregadio por baixo e duro por cima; uma outra, a que permite à raia escapar com êxito quando tem de enfrentar outros animais: parece muito grande vista de baixo ou de cima e extremamente delgada vista de lado. Um adversário poderia pensar que seria muito fácil disparar uma seta e matar a raia, por ela ser tão grande; mas, enquanto a seta se dirige para o alvo, a raia pode virar-se ou deslizar rapidamente, oferecendo apenas o perfil, que, evidentemente, é impossível de atingir; e é assim que pode escapar.

Por conseguinte, a razão por que se escolheu a raia é que ela é um animal que, considerado de um ou outro ponto de vista, é capaz de responder usando a linguagem da cibernética em termos de «sim» ou «não». É capaz de dois estádios sucessivos, descontinuos, um positivo e o outro negativo. A função que a raia desempenha no mito, segundo afirma o Autor, é parecida com a dos elementos que se introduzem nos computadores modernos e que se podem utilizar para resolver grandes problemas, adicionando uma série de respostas de «sim» e «não». Apesar de ser obviamente errado e impossível (dum ponto de vista empírico) que um peixe possa lutar contra o vento, dum ponto de vista lógico pode compreender-se por que razão se utilizam *imagens* tiradas da experiência. Esta é a *originalidade* do pensamento mitológico, desempenhar o papel do pensamento conceptual: um animal susceptível de ser usado, diz Lévi-Strauss, como um operador binário, pode ser, dum ponto de vista lógico, uma relação com um problema que também é binário; se o Vento Sul soprar um em cada dois dias «sim» um dia, «não» o outro dia, e assim por diante, torna-se então possível uma espécie de compromisso entre as necessidades da Humanidade e as condições predominantes no mundo natural. Dum ponto de vista científico, continua o Autor, a história não é verdadeira; mas pode entender-se esta propriedade do mito num tempo em que a cibernética e os computadores apareceram no mundo científico, dando-nos o conhecimento das operações binárias, que já tinham sido postas em prática de uma maneira bastante diferente, com objectos ou seres concretos, pelo pensamento mítico.

Contudo, o objectivo de Ricoeur, “não é opor a hermenéutica ao estruturalismo, a historicidade duma à diacronia do outro. O estruturalismo

² P. Ricoeur, “La philosophie à l’âge des sciences humaines”, *Cahiers de Philosophie* [“Anthropologie”, Paris, (1) Janeiro 1966, p. 93.

³ Cf. C. Lévi-Strauss, *Mito e significado*, tr. port., Lisboa, Ed. 70, s.d., pp. 35-38.

pertence à ciência; não vejo actualmente abordagem mais rigorosa e mais fecunda do que o estruturalismo. A interpretação da simbólica apenas merece ser chamada hermenéutica 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 nada⁴. Não há, pois, oposição entre 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 empreendimento exterior para a compreensão dos símbolos, mas o intermediário necessário para a incidência hermenéutica.

2. Estruturalismo e hermenéutica

Deste modo, avaliando as limitações quer da fenomenologia⁵ quer do estruturalismo, mas animado pelas possibilidades 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. No entanto, se uma explicação semiológica não implica a questão do sujeito, remetendo para as categorias inconscientes do pensamento”, o plano semântico

4 *CI*, 33. Ricoeur distingue o estruturalismo da hermenéutica 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 sobredeeterminado 3) por um intérprete que se coloca no mesmo campo semântico que aquilo que ele compreende e assim entra no círculo hermenéutico” (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 58; passaremos a utilizar, para esta obra, a sigla *CI*). Neste sentido, afirma: “Queria explorar uma outra via e propor uma interpretação da redução que a tornasse estritamente solidária com a teoria da *significação*, da qual reconhecemos a posição axial na fenomenologia. Renunciando, pois, a identificar a redução com a clareza directa que, imediatamente, de um só salto, faria brotar a atitude fenomenológica da atitude natural e arrancaria a consciência do ser, tomaremos o longo desvio [referência à via longa *I*]: e procuraremos a redução entre as condições de possibilidade da relação significante, da função simbólica” (*CI*, 253).

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 significação.

No fundo, a posição de Ricoeur caracteriza-se por confrontar o estruturalismo, como ciência dos signos, com a hermenéutica, como filosofia do sentido dos signos. Estruturalismo e hermenéutica 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 hermenéutico mergulha no que se pôde chamar o círculo hermenéutico” do compreender e do crer, que o desqualifica como ciência e o qualifica como pensamento meditante⁶. O objectivo hermenéutico inscreve-se, portanto, 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.

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”⁷.

O sujeito, produtor de sentido na hermenéutica, torna-se sujeito já inscrito no sentido no estruturalismo; de facto, a análise estrutural supõe que o sujeito se descentra relativamente ao objecto. A hermenéutica 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 apreendidas 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 pelas estruturas des enunciados, do mesmo modo como na linguística estrutural se releva a sintaxe por relação à semântica (versando a língua como uma combinatoria de elementos e cada elemento por uma estratégia diferencial e

⁶ *CI*, 33-34.

⁷ *CI*, 262.

positiva), assim o estruturalismo postula um sentido imanente ao sistema e decorrente duma combinatória. Daí que Ricoeur afirme: “as leis linguísticas designam um nível inconsciente e, nesse sentido, não-reflexivo, não-histórico do espírito; este inconsciente não é o inconsciente freudiano da pulsão, do desejo, na sua potência de simbolização; é mais um inconsciente kantiano que freudiano, um inconsciente categorial, combinatório; 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 de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante”⁸. Consequentemente, para Lévi-Strauss, não há propriamente sentido-*para*: os termos, em si mesmos, são apenas do não sentido; o sentido está na *relação*, na *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 obtusa o afirma frequentemente; recorremos a um instrumento conceptual que, trabalhando sobre a matéria prima do mito, permite extrair dele mais sentido que aquele 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”⁹. 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.

Então, para Lévi-Strauss, o núcleo da questão não é saber se, com a análise, se ganha ou se perde sentido, mas se o sentido que é preservado vale mais que que aquele de que se teve “a sagesa de renunciar”¹⁰; o sentido ao qual o estruturalismo renuncia é o sentido do “vivido”; 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 saboreia uma combinatória de elementos dos quais nenhum tomado em particular ofereceria 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

⁸ *CI*, 36-37.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques: 4. L'homme nu*, Paris, Plon, 1964, p. 242.

¹⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 335.

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, reconstruir um sentido; reconstruímo-lo por meios mecânicos, fabricamo-lo, descorticamo-lo. E depois, afinal, somos homens: saboreamo-lo”¹¹. O estruturalista explica enquanto compreende: ao contrário da hermenêutica, fixa como objectivo a análise duma *corpus*, do exterior, como um pesquisador, 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, aquando de um debate entre ambos: “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 conjunção do agnosticismo e duma hiperinteligência das sintaxes. Pelo que é ao mesmo tempo fascinante e inquietante”¹². À 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”¹³. 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. Das aporias à complementaridade

Uma das primeiras críticas que Ricoeur dirige ao estruturalismo é “a passagem ao limite duma ciência estrutural a uma filosofia estruturalista”; com efeito, para Ricoeur, a descodificação depende “duma filosofia reflexiva de se compreender a si mesma como hermenêutica, 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”¹⁴. Ora, para Lévi-Strauss, a antropologia estrutural

¹¹ “Réponses à quelques questions” [debate de C. Lévi-Strauss, entre outros, com P. Ricoeur], em *Esprit*, 11 (322) Novembro 1963, p. 641 (doravante utilizaremos a sigla *Esprit*).

¹² *Esprit*, p. 652-653.

¹³ *Esprit*, p. 637.

¹⁴ *CI*, 54.

“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 som, da sua função significante, “o aspecto sentido”¹⁵; 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 vulgares, a verdade é que o itinerário do estruturalismo é bem outro, como Ricoeur exemplarmente 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”¹⁶. 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”¹⁷. A fenomenologia está mais interessada em atingir o pólo constitutivo da subjectividade transcendental, enquanto o estruturalismo, com a investigação das estruturas, abandona o tema da consciência produtora ou constitutiva.

Neste sentido, a hermenêutica, segundo Ricoeur, reconhece que a análise estrutural representa uma etapa de 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

¹⁵ AS, 399.

¹⁶ P. Ricoeur, “La phénoménologie à l’âge des sciences humaines”, *op. cit.*, p. 93.

¹⁷ Cf. Y. Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l’inceste : introduction au structuralisme*, Paris, Flammarion, 1980, p. 199-200.

última, além de abstracta (pois não procede dumha recapitulação do significado), é somente por empobrecimento semântico” que atinge o seu “nível lógico”¹⁸. 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 hermenêutica, que também não pode desconhecer os dados da análise estrutural, como a etapa de 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 mediante “um exemplo demasiado fácil que pode ser talvez excepcional”¹⁹; 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 inteligibilidade das estruturas seja tão esclarecedora noutros casos, e sobretudo se baste tanto a si mesma. O pensamento dos totemistas, parece-me, é precisamente o que mais afinidade tem com o estruturalismo. Interrogo-me se o seu exemplo é exemplar ou se não é excepcional”¹⁹. Uma das áreas diferentes, evocadas por Ricoeur, é a do pensamento semítico, pré-helénico, ou indo-europeu; 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 signficante é um kerigma, o anúncio da gesta de Jeová, constituído por uma rede de acontecimentos”²⁰.

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 indígena, os motivos de um apego pessoal dotando a região de um significado profundo”²¹.

¹⁸ *Cl*, 53; as expressões a que Ricoeur se refere são extraídas de C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p.140 (doravante, a sigla AS).

¹⁹ *Cl*, 44-45.

²⁰ *Cl*, 48. A questão está em que, na área totémica, que Lévi-Strauss considera nas suas pesquisas, o sintáctico parece sobrepor-se ao semântico. “Ora –alega 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” (*Cl*, 45).

²¹ *Espirit*, 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” (*Espirit*, p. 634).

Para Ricoeur, a incidência da historicidade aparece como o distintivo deste outro pólo, em que o tempo e a tradição detêm a cifra numa projectividade; com efeito, encadeiam-se três historicidades: após o *tempo escondido* (acontecimento fundador) e a *tradição* (interpretação bíblica), temos a *historicidade da hermenéutica* (da compreensão); é o excesso inicial que motiva tradição e interpretação²². Muito mais do que uma “regulação estrutural” é pertinte 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”²³. 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 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 sobre determinado 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”²⁴, se a explicação estrutural é esclarecedora, ela refere-se mais à função social actual do mito, de algum 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.

Por outro lado, não há retomada de sentido possível sem um mínimo de regulação estrutural. Para ilustrar este aspecto, Ricoeur recorre à mentalidade judeo-cristã do século XII, onde o simbolismo atinge “a sua mais elevada exuberância, e mesmo intemperança, e também a sua mais elevada organização”;

²² Cf. *CI*, 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 dum a busca ilimitada de um sentido da história e na história: “É Israel, sobre o qual as apresentações da história do Antigo Testamento tanto têm a dizer, que constitui o objecto da fé e o objecto dum a história construída pela fé” (*CI*, 49-50). A última citação é do notável livro de de Gerhard von Rad, consagrado à *Teologia das tradições históricas de Israel*, primeiro volume dum a *Teologia do Antigo Testamento* (MunIQUE, 1957)”, que Ricoeur lia ao mesmo tempo que *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss (cf. *CI*, 48).

²³ Cf. *CI*, 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” (*CI*, 51).

²⁴ *CI*, 53. Acerca da natureza do tempo bíblico, cf. P. Ricoeur, “Temps biblique”, em *Archivio di Filosofia* (Pádua, CEDAM), 53 (1) 1985, pp. 23-35.

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 compreensão 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 inteligibilidade hermenéutica sem o revezamento dum a economia, dum a 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”²⁵. Tal conclusão resume, por um lado, a crítica ricoeuriana 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.

4. A palavra como operador de mediação

A análise ulterior de alguns aspectos relativos à evolução da linguística, levaram Ricoeur a inflectir a problemática, de modo a superar a antinomia entre a sincronia e a 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 determina a série infinita das frases bem formadas e assinala a cada uma delas uma ou várias descrições estruturais”²⁶. A fenomenologia do sujeito falante encontra um apoio

²⁵ *CI*, 63. Como Ricoeur refere, serve-se da obra do P. Chenu, *Teologia no século XII*, para a descrição do quadro desse simbolismo.

²⁶ Cf. cit. em *CI*, 90. Note-se, porém, que Ricoeur, muito justamente, não atribui 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 tornar a questão na inteligência hermenéutica; a diacronia apenas é significativa pela sua relação com a sincronia e não o inverso” (*CI*, 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” (*CI*, 90).

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, 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 fundamento como não é objecto; ela é mediação; é médium, o meio no qual e pelo qual o sujeito se manifesta e o mundo se mostra”²⁷. Ricoeur percorre algumas dessas referências ilustrativas de Benveniste, como as do pronome pessoal, quando diz: “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”²⁸; ou da articulação língua e fala, na medida em que ela assenta em parte em signos particulares, ou indicadores (de que os pronomes pessoais apenas são uma espécie, como 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 audiência e uma situação”²⁹. Língua e fala, dissociadas por Saussure, encontram agora a sua unidade na actualização temporal do discurso.

Importa, pois, pensar a unidade da língua e da fala, não subsumindo a fala na língua como em Saussure, 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 *acontecimento* na estrutura. Requer-se, para isso, uma adequada diluição 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 do discurso; este novo nível não é já semiológico, no sentido de “tudo o que diz respeito às relações de dependência interna entre signos ou componentes de signos”, mas uma unidade semiântica, 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”³⁰; na frase, o signo adquire uma referência ao universo, ao real, e não uma pura

²⁷ Cf. 250-251, 252 [“La question du sujet: le défi de la sémiologie”], e no artigo “La structure, le mot, l'événement”, *Esprit*, Maio 1967, pp. 810, 812.

²⁸ Cf. 251 ss.

²⁹ *Ib.*

³⁰ Cf. Cf. Cf. 86-87.

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 (pronome pessoal e formas verbais, 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 dada. Pelo acto da fala, a língua é retirada do anonimato 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. O termo relacional do “eu” permanece 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 efectuação 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 anonimato do sistema”, pois “a subjectividade do acto da fala é imediatamente a intersubjectividade dum alocução”³¹. Estas antinomias são resolvidas pelo discurso na conversão incessante e recíproca entre estrutura e acontecimento; é, portanto, partindo dum a 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 polissémica: 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, ela deriva da estrutura como um valor diferencial, mas é também uma virtualidade semiântica; por outro, deriva do acto e do acontecimento, pois a sua actualidade semiântica 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

³¹ Cf. Cf. 87-89.

um acontecimento de actualidade transitória; e a palavra sobrevive à frase: como entidade ela sobrevive à instância transitória do discurso, disponível para novos usos; mas retornando ao sistema, ela transmite-lhe uma história.

Como entidade cumulativa, a palavra tem o 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 duma 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"³². 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 polissémica; 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"³³. Se, ao contrário, o contexto "tolera ou mesmo preserva várias isotopias ao mesmo tempo", estamos em presença duma 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 metafórico" 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 constringer 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 confere uma tradição" à estrutura que, em si mesma, está fora do tempo"³⁴. 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.

³² Cf. 94.

³³ 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 relativo a bibliotecas, a palavra designará um livro.

³⁴ *CI*, 95.

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 efectuação 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"³⁵, 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 hermenéutica: tal como o signo é integrado na frase, o estruturalismo é um intermediário da hermenéutica. Como Ricoeur 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, ousarei 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 duma problemática que a análise progressivamente eliminou; os lexemas não são somente para a análise constelações sémicas, mas são para a síntese unidades de sentido imediatamente compreendidas"³⁶. Se o estruturalismo é do domínio científico, estabelecendo a inteligibilidade por oposições e diferenças onde o conjunto dos signos constitui um sistema fechado, a hermenéutica é uma actividade interpretativa que carece dessa inteligibilidade.

A análise de Ricoeur pretende mostrar que o rigor da análise lévi-straussiana não é, de si, princípio suficiente para esgotar a essência do simbólico. Qualquer texto narrativo, independentemente da sua natureza, tem uma intencionalidade referencial e pressupõe uma visão do real. Neste sentido, o debate entre Ricoeur e Lévi-Strauss é um debate que permanece necessariamente aberto.

³⁵ *CI*, 248. Esta 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 hermenéutica; porém essa análise sai fora do âmbito agora em questão, embora Ricoeur, para aí chegar, tenha efectuado a análise agora em referência.

³⁶ *CI*, 78-79.