

Da dignidade ontológica da literatura¹

Jeanne-Marie Gagnebin²

O título bastante pomposo dessa conferência vem da hipótese que gostaria de desenvolver com vocês: na paisagem filosófica contemporânea, em particular no domínio pleno de relações tumultuosas entre filosofia e literatura, Paul Ricoeur ocupa um lugar privilegiado. Sem curvar a filosofia sobre uma forma específica de literatura nem a literatura sobre uma expressividade ausente da filosofia, Ricoeur se empenha em preservar suas diferenciações históricas, encontrando nessas próprias diferenças a ocasião de interrogações recíprocas e recusando uma distinção de essência mútua entres essas duas disciplinas do pensamento. Como ele o declara a Bruno Clément (Ricoeur, 2004: 197) em uma entrevista, "sempre ficou chocado pela maneira com a qual se diz: 'isso não é uma questão filosófica', 'isso não é uma questão literária'", mesmo que reconhecida uma "fronteira... profissional entre a filosofia e a literatura"³. Essa atitude vai ao encontro

¹ Este texto foi publicado num volume organizado por Fernando Nascimento e Walter Salles, nas Edições Loyola e nas Edições PUC/Rio, em Janeiro de 2013, intitulado *Paul Ricoeur. Ética, Identidade e Reconhecimento*, pp. 37 a 55.

² Possui graduação em Filosofia pela Université de Genève (1973), doutorado em Filosofia pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (1978), pós-doutorado pela Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (1988), pós-doutorado pela Universitat Konstanz (1990), pós-doutorado pela Freie Universität Berlin (1996), pós-doutorado pela Zentrum für Literaturforschung (2000) e pós-doutorado pela Ecole Normale Supérieure Paris (2006). Atualmente é professora titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Livre-docente da Universidade Estadual de Campinas.

³ Entrevista de Paul Ricoeur com Bruno Clément. Clément, B. "Faire intrigue, faire question: sur la littérature et la philosophie". In: *Paul Ricoeur / Ricoeur Paul*. – Paris: Éditions de l'Herne, 2004, p. 197.

de dois procedimentos bem usuais tanto entre os teóricos da literatura quanto entre os filósofos ditos "rigorosos": ou negar as diferenças entre literatura e filosofia ao reduzi-las a variações de um mesmo grande jogo de linguagem, ou realizar hierarquias em proveito da prioridade do "conceito" (que a literatura não saberia empregar) ou ainda da "imagem" (que a filosofia deveria evitar utilizar).

Muito frequentemente, as aproximações filosóficas correntes buscam encontrar nos textos literários a *ilustração sensível* de conceitos filosóficos, procurando sob as diversas formas narrativas uma verdade mais "profunda", que o escritor somente saberia dizer de maneira indireta, mas que o filósofo se orgulha de nomear. Assim, o filósofo revelaria uma verdade mais fundamental, escondida sob o véu da ficção. Para permanecer em exemplos brasileiros, ele descobriria, assim, em Guimarães Rosa uma ética da tradição ou em Clarice Lispector uma concepção de angústia e de temporalidade que remete a Heidegger. Ao fazer isso, o filósofo reafirma as prerrogativas da reflexão filosófica, sua função essencial e fundadora, contra outras formas de linguagem e de saber. Ele reafirma igualmente uma concepção pobre, limitada e limitante, da literatura como um discurso ornamental e superficial, na melhor das hipóteses como uma retórica bem construída, um discurso que poderia se resolver e se dissolver em outra maneira de dizer, talvez menos agradável, todavia mais verdadeira, o discurso filosófico.

É contra esse orgulho, melhor, contra essa *hybris* dos filósofos que se levanta a hermenêutica de Ricœur. E isso a partir de seus primeiros textos sobre *La symbolique du mal* até sua concepção da identidade narrativa. Observemos logo em seguida que essa querela entre filosofia e literatura vem de longa data, uma vez que ela marca o nascimento da filosofia mesma com a luta de Platão contra a primazia da poesia homérica e contra a retórica daqueles que ele chama de sofistas. E observemos igualmente que essa disputa sobre os diferentes poderes do discurso, do *logos*, se ela se inscreve em Platão no contexto de uma preocupação política de justiça (notadamente nas instituições da *polis* em que predomina o poder da palavra), distanciou-se pouco a pouco da questão política para se transformar em uma reivindicação do privilégio epistemológico do saber filosófico em detrimento de outras formas de pensamento.

Se insisto nesse fato bastante conhecido é para ressaltar que, sob seus aspectos conciliadores e integradores, a filosofia de Ricœur comporta elementos muito mais radicais e profundamente "impertinentes" em relação à tradição filosófica, a qual ele retoma de forma tão atenta. Sua crítica ao *cogito* cartesiano, à auto-fundação da consciência por si mesma, sua defesa dos direitos da linguagem literária, poética, ficcional ou mítica, todos esses gestos vão no mesmo sentido: contra a autossuficiência do pensamento filosófico e contra a arrogância dos filósofos, afirmar que nem a consciência, nem o sujeito, nem a linguagem não são transparentes a si mesmos e que a tarefa da

filosofia é também de se deixar interrogar por essa não-transparência, opacidade na qual a literatura pode e sabe nos orientar, sem pretender dissipá-la. Assim, importa-me aqui não transformar Ricœur em uma benevolente autoridade que sanciona nossa rotina acadêmica, tão frequentemente fechada sobre si mesma, mas insistir sobre os deslocamentos, de fato as subversões que a renúncia à autofundação e à autossuficiência introduz no pensamento filosófico.

Em sua *Autobiographie intellectuelle*⁴, o próprio Ricœur interpreta, na verdade a posteriori, sua primeira grande obra, *Finitude et culpabilité*, em particular o segundo volume, *La symbolique du mal*⁵, a partir daquilo que ele devia "chamar mais tarde o enxerto da hermenêutica na fenomenologia"⁶, instaurando um duplo movimento que devia caracterizar toda sua obra: a renúncia ao começo absoluto e o "longo desvio" (uma expressão emprestada, salvo erro, do *Fedro* de Platão), pelas obras de linguagem e de cultura que precedem o sujeito:

*Ao falar do desvio pela simbólica, eu colocava em questão um pressuposto comum a Husserl e a Descartes, a saber, a dimensão imediata, a transparência, o caráter apodíctico do Cogito. O sujeito, dizia eu, não se conhece a si mesmo diretamente, mas somente por meio dos signos depositados em sua memória e seu imaginário pelas grandes culturas. Essa opacidade do Cogito não concerniria, a princípio, à única experiência da vontade má, mas a toda vida intencional do sujeito.*⁷

Observemos de passagem que essa temática da vontade má e, mais geralmente, do mal, onipresente em Ricœur, se desdobra em uma questão sobre a soberania do sujeito autônomo do Iluminismo, questionamento que remete tanto às preocupações de Adorno e de Horkheimer na *Dialektik der Aufklärung* (1947) quanto às de Karl Jaspers em *Die Schuldfrage* (1946), um livro corajoso citado várias vezes por Ricœur. Isto significa dizer

⁴ RICCEUR, P. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Editions Esprit, 1995.

⁵ Idem. *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

⁶ Idem. *Réflexion faite*, p. 29-30.

⁷ Ibidem, p. 30.

que o abalo da concepção filosófica de um sujeito soberano, da transparência da consciência a si mesma, não é uma simples questão interna à filosofia, mas provém também e talvez, sobretudo, da comoção que a Segunda Guerra Mundial e, em particular, o horror dos campos, tem provocado na autocompreensão, frequentemente complacente em seu humanismo seguro, do sujeito dito racional e autônomo.

A conclusão da *Symbolique du mal*, intitulada "O símbolo dá a pensar", conforme o título de um artigo publicado anteriormente na revista *Esprit*⁸, marca, pois, um distanciamento em relação à tentativa de auto-fundação do sujeito em Husserl e a aproximação de um novo modelo fenomenológico, aquele da fenomenologia da religião de Mircea Eliade; simultaneamente, contudo, um outro tema se põe a caminho: aquele da independência e da não-redução do símbolo e do mito, concebidos como expressões da linguagem com "duplo sentido", como diz Ricœur, mas um duplo sentido que persiste em sua própria espessura mesmo após sua decifração: "o símbolo não contém nenhum ensinamento dissimulado que seria suficiente desmascarar e que tornaria caduca a vestimenta da imagem", afirma Ricœur⁹. Dessa maneira, essa reflexão parte do pleno da linguagem, não voltando a um começo absoluto de antes da história e da linguagem, e permanece nessa linguagem, aberta pelo hermenêuta a diversas possibilidades de sentido, mas não reduzida e reconduzida a uma primeira "verdade" original e pré-linguística. É por isso que é preciso insistir sobre a distinção entre símbolo e alegoria e sobre a oposição do primeiro em relação à interpretação alegórica, tão corrente na exegese de Homero ou da Bíblia. Contra essa interpretação alegórica como a chama Peter Szondi¹⁰, que tende a justificar as passagens incompreensíveis ou escandalosas do texto canônico (e Deus sabe quanto há delas, notadamente na Bíblia!) ao *traduzi-las* por uma reformulação conceitual conveniente e convincente, o símbolo "dá a pensar" não devido a uma crítica redutora, mas, afirma Ricœur no mesmo texto, graças a uma crítica "restauradora"¹¹: uma crítica que saiba restaurar o "enigma" do símbolo enquanto tal.

É evidente que essas análises de Ricœur estão bem distantes da discussão, hoje mais presente na teoria literária e na filosofia da história, dos conceitos de símbolo e de alegoria em Walter Benjamin. Não me deterei aqui nessas diferenças. Inversamente, é

⁸ Número 275, juillet/août 1959.

⁹ RICŒUR, P. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal, p. 324.

¹⁰ SZONDI, P. Einführung in die literarische Hermeneutik. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975.

¹¹ RICŒUR, P. Finitude et culpabilité, p. 326.

preciso realçar que o caráter enigmático (e irreduzível) do símbolo em Ricoeur é certamente a consequência de sua função de restauração de sentido, e não de qualquer sentido, mas daquele que reenvia à presença do sagrado. Ricoeur o diz com uma honestidade quase desconcertante para seus leitores de hoje, ao preservar, no mesmo movimento, a necessidade crítica da "desmitologização" (alusão a Bultmann) e do destaque fundamentado nessa desmitologização, da dimensão do sagrado:

(...) como ponto avançado da "modernidade", a crítica não pode não ser "desmitologização"; isso é uma aquisição irreversível da veracidade, da honestidade intelectual e, a esse respeito, da objetividade; mas é precisamente ao acelerar o movimento de "desmitologização" que a hermenêutica moderna destaca a dimensão do símbolo, como sinal originário do sagrado.¹²

A defesa da especificidade do símbolo contra suas pseudo-traduzões alegóricas se desenvolve, no fim desse mesmo texto, pelo reconhecimento da necessidade do figurativo – aqui Ricoeur fala de símbolo e de mito, mais tarde ele se dedicará a uma análise mais precisa da metáfora –, independentemente do conceitual, a fim de fazer ingressar certos domínios da experiência humana na linguagem, experiências que sem o símbolo e o mito não poderiam nem mesmo ser evocadas. É com essa "dedução transcendental" do símbolo que conclui esse livro:

A dedução transcendental, no sentido kantiano, consiste em justificar um conceito ao mostrar que ele torna possível a constituição de um domínio de objetividade. Ora se eu utilizo símbolos do desvio, da errância, do cativo (...) em resumo, se elaboro, sob a condução de uma mítica da existência má, um empirismo da liberdade serva, então posso dizer que em troca eu teria "deduzido" – no sentido transcendental da palavra – o simbolismo do mal humano.¹³

Ao afirmar isso, Ricoeur reconhece na linguagem figurativa, aqui simbólica e mítica, uma dignidade que a distancia definitivamente de sua exclusão por falta de clareza ou

¹² Ibidem, p. 38.

¹³ Ibid., p. 330.

de rigor, ausência que nele é frequentemente censurada. Sem essa linguagem, dimensões inteiras da experiência humana não poderiam ser ditas. Não "explicadas" com se esforçam para fazê-lo as diversas tentativas infelizes de teodiceias, a fim de dar conta do mal, mas ditas, e isso sem apagar o caráter enigmático, sim, inexplicável, de tais experiências que, apesar de sua obscuridade, não são menos reais. Assim, o simbolismo é "o próprio *logos* de um sentimento que sem ele restaria vago, não explícito, incomunicável", trata-se, pois, "de uma linguagem insubstituível".¹⁴

Três observações no final desse primeiro momento de minha exposição:

1) essa "dedução transcendental" do símbolo, que permite dizer a experiência do mal, sem pretender explicá-la, me parece anunciar um gesto semelhante, em *Tempo e narrativa*, quando na esteira de Santo Agostinho, é a linguagem narrativa que permitirá resistir às aporias dos cétricos com relação ao tempo, este ser sempre fugidio, e que tornará assim possível *dizer* a experiência do tempo. Símbolo e narração são, desta maneira, duas formas da linguagem dita literária que torna possível o dizer daquilo que continua inacessível ao conceito;

2) o caráter enigmático do símbolo não é, pois, uma falta, mas uma riqueza justamente porque a linguagem simbólica preserva em sua própria opacidade a possibilidade de um sentido que nenhuma transparência conceitual poderia esgotar. O sentido se dá no enigma, sendo ao mesmo tempo sua expressão e sua revelação;

3) nesses primeiros textos de Ricoeur, a revelação do sentido remete explicitamente a uma revelação do sagrado, a uma restauração do sagrado, objetivo declarado da análise da fenomenologia da religião e que os processos de desmitologização, próprios da modernidade, não devem abolir, mas, muito mais, refinar e precisar. O sentido que se dá não é, pois, tanto construído, mas sim reconstruído a partir de uma perspectiva de Revelação. E a tarefa dessa primeira hermenêutica é, assim, indissociável de uma premissa ontoteológica.

Ora, essa definição da tarefa hermenêutica muda, como todos vocês bem o sabem, no pensamento de Ricoeur. A confrontação com o estruturalismo, na época onipresente no cenário intelectual francês, me parece menos importante que o abalo operado pela leitura dos "três mestres da suspeita", Marx, Nietzsche e, sobretudo, Freud no caso de Ricoeur. Observemos aqui que a expressão "três mestres da suspeita" data do ensaio

¹⁴ RICCEUR, P. *Le symbole donne à penser*", versão da revista *Esprit*, p. 74.

sobre Freud, *Da Interpretação*¹⁵, de 1965, e será também a mesma na conferência de Michel Foucault, pronunciada em 1964 no Colóquio de Royaumont e publicada em 1967, "Nietzsche, Freud, Marx"¹⁶, mesmo que a ordem de nomeação dos três mestres seja diferente.

Com efeito, é a leitura aprofundada de Freud que provoca em Ricoeur um questionamento de sua concepção de hermenêutica, ligada à fenomenologia da religião. Ele mesmo explica isso com uma grande honestidade na primeira parte de seu ensaio sobre Freud:

(...) será que o mostrar-ocultar do duplo sentido é sempre dissimulação daquilo que pretende dizer o desejo, ou será que pode ser, às vezes, manifestação, revelação de um sagrado? Seria essa alternativa real ou ilusória, provisória ou definitiva? Eis a questão que perpassa este livro.¹⁷

Ressaltemos que Ricoeur não somente diferencia entre uma hermenêutica "concebida como a manifestação de um sentido que me é dirigido à maneira de uma mensagem", paradigma que ele tinha adotado na *Symbolique du mal* e que emana de um modelo ontoteológico (com ou sem Deus, como em Heidegger!) e uma outra hermenêutica, a da suspeita "concebida como uma desmistificação, como uma redução de ilusões"¹⁸, um modelo de *Aufklärung* moderna – mas que ele vai até se perguntar se essa "própria alternativa" é real, ou se não seria, enquanto alternativa, uma última ilusão a ser denunciada (o que afirmariam sem dúvida os três mestres em questão, Freud, Nietzsche e Marx).

Pelo que eu saiba, Ricoeur não retomou essa segunda questão que coloca a si mesmo, ele não se arriscou até o ponto de denunciar a hermenêutica de origem teológica como uma ilusão, continuando seus trabalhos de exegese bíblica ao lado e de maneira distinta de seus trabalhos filosóficos. Em contrapartida, as hermenêuticas da suspeita o confirmam

¹⁵ Idem. De l'interprétation. Essais sur Freud. Paris: Seuil, 1965. Edição em língua portuguesa: Da Interpretação. Ensaio sobre Freud. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

¹⁶ Publicada em Michel FOUCAULT. *Dits et Ecrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 1994.

¹⁷ RICŒUR, P. *De l'interprétation*, p. 17; Da interpretação, p. 18; é Ricoeur que **ressalta**.

¹⁸ RICŒUR, 1959, p. 35-36.

em seu empreendimento de questionamento do *cogito* cartesiano, da transparência da consciência a si mesma, e inauguram essa reflexão sobre um "*cogito* ferido", sobre um sujeito que tenta se apreender e se dizer pela mediação dos signos – e não pela imediatidade da consciência:

*O filósofo formado na escola de Descartes sabe que as coisas são duvidosas, que elas não são tais como aparecem; mas não duvida de que a consciência não seja tal como ela aparece a si mesma; nela, sentido e consciência do sentido coincidem; depois de Marx, Nietzsche e Freud, duvidamos disso. Após a dúvida sobre a coisa, entramos na dúvida sobre a consciência.*¹⁹

Observação notável por sua lucidez, certamente, mas também, devemos observá-lo, por aquilo que omite: com efeito, se Ricoeur coloca em questão a transparência da consciência, portanto, da filosofia moderna desde Descartes, ele não fala nada a respeito do primeiro termo da alternativa, por ele mesmo evocada, ao dizer "sentido e consciência do sentido coincidem" (no filósofo cartesiano). Entendo com isso que há uma dúvida que não parece existir em Ricoeur, uma dúvida que, contudo, vagueia em redor da clínica freudiana: uma dúvida sobre a própria noção de sentido, ou, em todo caso, sobre a existência de um sentido mais universal que aquele que associa um sintoma singular a uma significação singular.

Compreendam-me bem: não defendo uma posição ao estilo de Michel Foucault que, no debate que se seguiu à conferência de Royaumont, responde a uma questão de Jakob Taubes (o grande filósofo judeu berlinense) sobre a exegese religiosa, que ele a tinha simplesmente ignorado porque tinha "se colocado do lado dos signos e não do lado do sentido"²⁰, assumindo assim implicitamente uma posição ao mesmo tempo nietzschiana (na qual, conforme Foucault, trata-se descrever uma luta de forças e de potências em um jogo do qual qualquer sentido transcendente está ausente) e estruturalista radical, na qual se trata de descrever sistemas de signos sem prejudicar de sua "verdade". Todavia é preciso observar o seguinte: se Foucault evacua, ao menos nesse momento preciso de seu pensamento, a questão do sentido, Ricoeur, não colocará jamais em questão essa noção de base da hermenêutica, mesmo que, a partir de sua obra sobre Freud, o sentido

¹⁹ RICŒUR, P. *De l'interprétation*, p. 41; Da interpretação, p. 37.

²⁰ FOUCAULT, M. *Dits et Ecrits*, p. 603.

escondido – mas presente – não deva mais ser *revelado* pelo intérprete, como é o caso na sua primeira hermenêutica dos símbolos. Ao mesmo tempo, o caminho interpretativo deve se abrir ao "império imenso dos signos" que marcariam, conforme Ricoeur, sua "deferência pelo *linguistic turn* que afetava na mesma época todas as escolas filosóficas"²¹, porque esses signos não são antes de tudo símbolos religiosos ou poéticos, mas signos linguísticos.

Ricoeur explicitou com grande clareza seus acordos e desacordos com o estruturalismo, discussão documentada entre outros pelo debate com Lévi-Strauss, publicado na Revista *Esprit* em novembro de 1963 (número 322). Para nosso propósito, basta-nos dizer que se ele defende "um estudo estrutural de determinados textos", não faz desse movimento "uma filosofia estruturalista"²², e se recusa, portanto, a aceitar uma concepção da linguagem – e em particular do texto literário – como sendo um sistema de signos fechado sobre si mesmo. Daí talvez um *linguistic turn*, mas não conforme o modelo da "semiótica no sentido saussuriano", que parte da unidade da palavra, mas segundo o modelo da "semântica no sentido de E. Benveniste", isto é, de uma semântica da enunciação e do discurso.²³

A importância de Benveniste para o pensamento de Ricoeur, notadamente em *A metáfora viva* e mais ainda em *Tempo e narrativa*, é tal que ela merece que nos detenhamos nela um pouco. Com efeito, a linguística da enunciação, desenvolvida por Benveniste em seus *Problemas de linguística geral*, permite a Ricoeur precisar, sobre bases linguísticas mais estritas, suas próprias concepções do sujeito que fala (e que escreve) e do sentido do texto ou do discurso. Vós vos recordais certamente que Benveniste distingue entre duas formas "típicas ideais" (porque elas não são jamais totalmente puras!) de enunciados: a história ou a narrativa, na qual o narrador tende a desaparecer em proveito de uma exposição dita objetiva, exposição geralmente feita em terceira pessoa²⁴, e o discurso,

²¹ RICŒUR, P. *Refléxion faite*, 39-40.

²² Ver Paul RICŒUR. *La critique et la conviction*. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1955, 119.

²³ RICŒUR, P. *Refléxion faite*, p. 45.

²⁴ "Na verdade, não há mais, então, nem mesmo narrador. Os acontecimentos são apresentados como se produziram, à medida que aparecem no horizonte da história. Ninguém fala aqui; os acontecimentos parecem narrar-se a si mesmos". E. BENVENISTE. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, 241. Trad. brasileira de Maria da Glória Novak e Luiza Neri, *Problemas de linguística geral*, Edusp, p. 267.

enunciado no qual o narrador assume a palavra como tal para se dirigir como um "eu" a um "tu" real ou hipotético, enunciado, portanto, inseparável de uma dinâmica intersubjetiva entre a primeira e a segunda pessoa. Essas distinções que, repito, não são absolutas (sabemos muito bem que a narrativa histórica dita objetiva comporta vários indícios, voluntários ou não, da enunciação por seu autor, que isso seja em Tucídides ou em Balzac) permitem a Benveniste colocar em questão, seguindo o exemplo dos "gramáticos árabes", o fundamento da denominação "terceira pessoa" para "aquele que está ausente" – uma vez que a primeira pessoa designa "aquele que fala" e a segunda "aquele a quem ele se dirige".²⁵

O estudo das "pessoas" verbais, ou seja, antes de tudo da primeira e da segunda comporta igualmente diversos ensinamentos preciosos que serão decisivos tanto para a reflexão psicanalítica quanto para a elaboração da concepção de "identidade narrativa" em Ricoeur: a saber, enquanto somente a "terceira pessoa" pode significar uma "coisa", portanto uma "substância" definida por sua identidade-mesmidade dirá mais tarde Ricoeur, o "eu" e o "tu" são, simultaneamente, "únicas" e perfeitamente "reversíveis", porque eles designam nada mais que as instâncias do discurso, sendo, pois, sinais "vazios", mas, ao mesmo tempo, podendo ser "uma infinidade de sujeitos – ou nenhum", escreve Benveniste²⁶. No capítulo intitulado "Sobre a subjetividade na linguagem", essa ligação entre formação da subjetividade e enunciação do discurso é formulada em termos cujo eco encontramos na reflexão posterior de Ricoeur sobre "ipseidade" e sobre "identidade narrativa"²⁷. Benveniste afirma:

A "subjetividade" da qual tratamos aqui é a capacidade do locutor para se propor como "sujeito". Define-se não pelo sentimento que cada um experimenta de ser ele mesmo (...), mas como a unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que reúne, e que assegura a permanência da consciência. (...) É portanto verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua. Se

²⁵ Ibidem, p. 228.

²⁶ Ibidem, p. 230.

²⁷ O tema da identidade narrativa, que aparece nas conclusões do volume II de *Tempo e narrativa* (1985), é retomado em um artigo da Revista *Esprit* de 1988, depois reelaborado, notadamente em suas implicações éticas, no prefácio de *Si mesmo como outro* (1990).

*quisermos refletir bem sobre isso, veremos que não há outro testemunho objetivo da identidade do sujeito que não seja o que ele dá assim, ele mesmo sobre si mesmo.*²⁸

Essas asserções têm uma ressonância psicanalítica evidente, mas igualmente política: tomar a palavra significa muito mais, no contexto da vida em comum, que simplesmente "querer dizer alguma coisa"; também significa colocar-se como sujeito de seu discurso e de sua ação, uma relação cada vez mais privilegiada pelo pensamento de Ricoeur como testemunha o belo título de seu segundo livro de ensaios hermenêuticos, *Do texto à ação* (1986). Há, portanto, uma dimensão propriamente ética e política da linguagem que permite substituir as definições substanciais do sujeito, tanto individual quanto coletivo, pela elaboração linguística de uma subjetividade que se constitui ao longo de sua narração, narrativa que pode se entregar ao tempo sem temer perder uma identidade imutável, já que essa identidade somente pode ser pouco a pouco afirmada em uma invenção histórica sempre recomeçada.

Assim, como na *Busca do tempo perdido*, paradigma literário da identidade narrativa para Ricoeur, o sujeito desfaz pouco a pouco as ilusões de uma identidade substancial não somente para constatar a morte desses diversos "eu" – "Um livro é um grande cemitério", escreve Proust²⁹ – mas para igualmente celebrar a invenção narrativa e histórica do "eu", propriamente falando sua *vida*, configurada pela memória e pela escritura. Como a crítica o sublinhou, foi somente quando Proust conseguiu abdicar da utilização da "terceira pessoa" (presente em *Jean Santeuil*, romance que o escritor não concluiu nem publicou) e quando ousou esse anonimato transcendental de um "eu" desconhecido que pôde surgir a obra literária.

Se a literatura e a linguística nos ajudam, pois, a nos libertar de uma concepção identitária fixa do sujeito, isso não significa de modo algum que a linguagem, em particular o texto literário, se reduza a um simples jogo de signos indiferentes. A semântica da enunciação de Benveniste torna igualmente possível uma concepção mais fina do velho problema da referência ao explicitar que o discurso (no sentido estrito de toda enunciação que supõe um locutor e um ouvinte) não apenas se dirige sempre a outro, mas também visa um "ser-no-mundo" que o locutor deseja partilhar com seu ouvinte ou

²⁸ Trad. brasileira, idem, p. 286 e 288.

²⁹ PROUST, M. *A la recherche du temps perdu*, tomo IV. Paris: Gallimard, Ed. Pléiade, 1982, p. 482: "Um livro é um grande cemitério no qual sobre a maioria dos túmulos não podemos mais ler os nomes apagados".

seu leitor. Ricoeur se apóia sobre essa hipótese de Benveniste e a amplia por meio de uma teoria da leitura emprestada de Proust, de quem gosta de citar as seguintes reflexões a respeito dos futuros leitores de seu livro:

*eles não seriam, segundo eu, meus leitores, mas os leitores de si mesmos, meu livro sendo um tipo dessas lupas como aquelas que oferecia a um comprador o oculista de Combray; meu livro, graças ao qual eu lhes ofereceria o meio para ler a si mesmos.*³⁰

Assim, ele desenvolve uma teoria muito mais ampla que a semântica de Benveniste e que aquela do narrador de *a Busca* sobre a leitura para construir a noção de "refiguração", resultado final da obra de arte, (não somente narrativa, mas igualmente plástica ou musical), que reestrutura o mundo do leitor ou do espectador. Ele define essa última fase da "tríplice mimese", da seguinte maneira:

*Eu qualifico a função da refiguração como mimética. Todavia, é extremamente importante não se enganar sobre sua natureza: ela não consiste em reproduzir o real, mas em reestruturar o mundo do leitor ao confrontá-lo com o mundo da obra (...). No plano filosófico, isso conduz a colocar em questão a concepção clássica de verdade como adequação ao real; pois, se podemos falar de verdade a propósito da obra de arte, é na medida em que designamos com isso sua capacidade de abrir um caminho no real, renovando-o segundo ela, por assim dizer.*³¹

Assim, a arte e mais especificamente em Ricoeur a literatura colocam em questão a metafísica — e igualmente o senso comum —, uma vez que colocam em questão "a concepção clássica da verdade como adequação ao real". Longe de ser um simples divertimento ou uma distração agradável, a literatura, justamente porque é *ficção*, coloca em questão o real enquanto tal como critério exclusivo de verdade. É aqui que Ricoeur retoma, para aprofundá-la, a distinção entre "sentido" e "referência" (*Sinn* e

³⁰ RICŒUR, P. *Temps et récit*, tomo II. Paris: Seuil, 1984, p. 221. Ricoeur cita a edição da Pléiade em três volumes de 1954.

³¹ RICŒUR, P. *La critique et la conviction*, p. 260-261.

Bedeutung) de Frege³²; ele não critica a distinção em si mesma, mas os usos reducionistas que foram feitos da noção de referência. Recordemos com Ricoeur essa distinção essencial:

*"em qualquer proposição podemos distinguir, com Frege, seu sentido e sua referência. Seu sentido é o objeto ideal que ela visa; esse sentido é puramente imanente ao discurso. Sua referência é seu valor de verdade, sua pretensão de atingir a realidade."*³³

Ricoeur concorda com essa distinção que permite, afirma ele, distinguir o discurso da língua: a língua sendo um sistema de signos no qual "as palavras" reenviam "a outras palavras na roda sem fim do dicionário", ao passo que o discurso (no sentido restrito de Benveniste, mas igualmente no sentido habitual mais amplo) "visa as coisas, aplica-se à realidade, expressa o mundo"³⁴. Trata-se, pois, agora de não restringir a compreensão da referência como sendo única e exclusivamente uma "referência de primeiro grau", de uso descritivo e com pretensão científica, mas de ousar pensar uma "referência de segundo grau" que caracteriza a literatura, em particular a ficção e a poesia, e que Ricoeur procura pensar desde seu livro *A metáfora viva* (1975), no qual o sétimo estudo se intitula: "Metáfora e referência". Na esteira da fenomenologia e notadamente nos rastros da crítica heideggeriana a uma definição preponderante da verdade como adequação, Ricoeur definiu várias vezes essa "referência de segundo grau" (notadamente em *A metáfora viva, Do texto à ação e Réflexion faite*). Eu gostaria de citar uma passagem mais longa de um artigo de 1977, intitulado "Entre filosofia e teologia II: nomear Deus", retomado na obra *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*³⁵, porque ele junta de maneira exemplar essa defesa de uma referência de segundo grau e essa crítica à concepção clássica de verdade, instaurando desta maneira a defesa da

³² FREGE, G. *Ecrits logiques et philosophiques*. Paris: Seuil, 1971. Tradução feita por Claude Imbert que traduz *Bedeutung* por "denotação" ao passo que Ricoeur, seguindo Benveniste, prefere utilizar o termo "referência". Ver nota da p. 113 de Paul RICOEUR. *Du texte à l'action*. Paris, Seuil, 1986.

³³ RICOEUR, P. *Du texte à l'action*, p. 113.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ RICOEUR, P. *Leituras 3, Nas fronteiras da filosofia*, trad. Nicolás N. Campanário, Ed. Loyola, 1996

literatura como realização de *outra definição possível de verdade* – o que é uma tese extremamente forte! Citemos:

“Se se pôde considerar a função poética do discurso como exclusiva de sua função referencial foi porque, em um primeiro momento, o poema (mais uma vez em sentido muito amplo que inclui a ficção narrativa, o lirismo e o ensaio) suspende uma referência de primeira ordem, quer se trate de referência direta aos objetos familiares da percepção ou de referência indireta às entidades físicas que a ciência reconstrói sob os primeiros. Nesse sentido é bem verdade que a poesia é a suspensão da função descritiva. Ela não aumenta o conhecimento dos objetos. Mas essa suspensão não é senão a condição negativa para que seja liberada uma função referencial mais originária, que só pode ser chamada de “segunda ordem” porque o discurso de função descritiva usurpou a primeira ordem na vida cotidiana, substituído, sob esse ponto de vista, pela ciência. O discurso poético também é a respeito do mundo, mas não o dos objetos manipuláveis de nosso ambiente cotidiano. Ele se refere às nossas maneiras múltiplas de pertencer ao mundo antes que nos opuséssemos as coisas enquanto ‘objetos’ de frente para um ‘sujeito’. Se nos tornamos cegos para essas modalidades de enraizamento e de pertencimento que precedem a relação de um sujeito com objetos é porque ratificamos de maneira não crítica um certo conceito de verdade, definido pela adequação a um real de objetos e submetido ao critério da verificação e da falsificação empíricas. O discurso poético questiona precisamente esses conceitos não criticados de adequação e de verificação. Ao fazer isso, ele questiona a redução da função referencial ao discurso descritivo e abre o campo de uma referência não descritiva do mundo.”³⁶

Duas observações se impõem aqui; primeiramente, ao mesmo tempo que permanece fiel à fenomenologia, Ricoeur se opõe à tradição hermenêutica clássica que tentava

³⁶ Ibidem. p. 187-188 (com pequenas alterações de JM G.)

definir o sentido seja como um a priori, já dado, a ser justamente descoberto pela interpretação (notadamente na tradição patristica), seja como uma intenção subjacente ao texto, a intenção do autor, na hermenêutica moderna de raiz romântica (Schleiermacher e Dilthey). Trata-se agora de uma definição de sentido e igualmente de referência que passa por uma nova "proposta de mundo, de um mundo tal que eu possa nele projetar meus possíveis os mais próprios"³⁷, proposta cuja constituição será precisada pelas hipóteses narrativas dos três volumes de *Tempo e narrativa*, notadamente pela hipótese da "tríplice mimese".³⁸

Segunda observação: é a "abolição do caráter de mostração ou ostentação da referência"³⁹, abolição ainda mais manifesta no texto *escrito* que caracteriza justamente a literatura, em particular a ficção, e que sublinha o caráter ameaçador que a literatura pode, com efeito, ter com relação ao mundo "tal como ele é", a isso que Adorno chamaria talvez *das Bestehende*, o que existe como algo pretensamente dado. Ricoeur o diz com todas as letras: "Este parece ser o papel da maior parte de nossa literatura: o de destruir o mundo"⁴⁰. Todavia, é justamente nessa destruição, ou de maneira menos provocadora, nas "metamorfoses" que ela suscita na percepção da realidade cotidiana, que reside a verdade da literatura. É justamente porque a literatura, em particular a ficção, não diz o mundo tal qual é (e isso mesmo na literatura dita realista!), porque ela reinventa o mundo, porque ela "mente" como o dizia Platão dos poetas, que ela permite o surgimento de outro tipo de verdade. Não se trata de aproximar a ficção do real, mas, pelo contrário de pensar sua distância como o indício de um outro devir que a literatura pode nos fazer pressentir. O retirar-se da arte longe da realidade cotidiana, diz Ricoeur, é também a condição de sua "irrupção" nessa mesma realidade, ou seja, seu questionamento. Sem essa radicalidade, a arte "seria marcada por insignificância e reduzida a puro divertimento"⁴¹ – Adorno diria: reduzida à "indústria cultural".

Essa radicalidade de Ricoeur, repito, presente sob seus aspectos tão respeitosos e acolhedores me leva a uma última questão que gostaria de colocar em discussão. Será realmente possível, a partir daí, querer ainda assegurar o "sentido de uma vida" pela sua narração, pela história de um indivíduo ou de um grupo, história resguardada pela construção rememorativa? Essa hipótese, que me parece sustentar o conceito de

³⁷ Ibidem, p. 288.

³⁸ Ver entre outros *Réflexion faite*, p. 57.

³⁹ RICŒUR, P. *Du texte à l'action*, p. 113.

⁴⁰ Ibidem, p. 114.

⁴¹ RICŒUR, P. *La critique et la conviction*, p. 263.

identidade narrativa, não pressuporia uma "coerência da existência", como Ricoeur traduz o *Zusammenhang des Lebens* de Dilthey⁴², algo que não podemos postular? E notemos que as análises literárias, tão ricas e tão finas, de Ricoeur, sobretudo no segundo volume de *Tempo e narrativa*, privilegiam obras que são sempre a narrativa, às vezes muito longas (Proust), às vezes curtas (Virginia Woolf) de uma busca e de uma provação, conforme o paradigma clássico da viagem da *Odisseia*, na qual o sentido é finalmente reconhecido apesar das eventuais névoas, como Ulisses chega a reconhecer sua Ítaca quando as brumas matinais se dissipam. Ora, a literatura moderna permite também outras viagens que "embaralham a narratividade linear"⁴³, que nos fazem penetrar em territórios muitas vezes terrivelmente triviais (exemplo: Beckett) ou mais ameaçadores (exemplo: Kafka) nos quais o herói se perde, permanece no lugar ou regride, sem chances de desfecho que não seja a morte. Talvez seja demasiado pedir ao modelo hermenêutico de Ricoeur enfrentar essas narrativas. Entretanto, a dignidade que o filósofo justamente concedeu à literatura nos prescreve de não ignorá-las, de nos deixar interrogar por elas, mesmo se, ao fazê-lo, seja necessário colocar de outro modo a questão de sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.

CLEMENT, B. "Faire intrigue, faire question: sur la littérature et la philosophie". In: *Paul Ricoeur / Ricoeur Paul*. — Paris: Éditions de l'Herne, 2004.

FOUCAULT, M. *Dits et Ecrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 1994.

FREGE, G. *Ecrits logiques et philosophiques*. Paris: Seuil, 1971.

KRISTEVA, J. "La narration em psychanalyse: des symboles à la chair". In: AZOUVI, F.; REVAULT D'ALLONNES, M. (orgs.). *Paul Ricoeur I: Le Cahier de l'Herne*. Paris: Seuil, 2007.

⁴² Idem, p. 123.

⁴³ KRISTEVA, J. "La narration em psychanalyse: des symboles à la chair", in le *Cahier de l'Herne* consagrado justamente a Ricoeur, p. 143.

PROUST, M. *À la recherche du temps perdu*, tomo IV. Paris: Gallimard, Ed. Pléiade, 1982.

RICŒUR, P. Da Interpretação. Ensaio sobre Freud. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. De l'interprétation. Essais sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

_____. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.

_____. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.

_____. La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1955.

_____. "Le symbole donne à penser". In: *Esprit* (27), juillet-août, p. 60-76. 1959.

_____. *Leituras 3, Nas fronteiras da filosofia*, trad. Nicolás N. Campanário, Ed. Loyola, 1996.

_____. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. Paris: Editions Esprit, 1995.

_____. *Temps et récit*, tomo II. Paris: Seuil, 1984.

SZONDI, P. *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975.