

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**

**FACULDADE DE HISTÓRIA**

**DANIELE MAIA TIAGO**

**Sentido e discurso histórico em Paul Ricoeur: percurso e alterações  
(1960 – 1970).**

GOIÂNIA

2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**

**FACULDADE DE HISTÓRIA**

**DANIELE MAIA TIAGO**

**Sentido e discurso histórico em Paul Ricoeur: percurso e alterações  
(1960 – 1970).**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação da Universidade Federal de Goiás para obtenção do título de mestre.

**Área de Concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades.

**Linha de Pesquisa:** Identidades, Fronteiras e Culturas de Migração.

**Orientador:** Professor Dr. Carlos Oiti Berbert Jr.

GOIÂNIA

2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**

**FACULDADE DE HISTÓRIA**

**DANIELE MAIA TIAGO**

**Sentido e discurso histórico em Paul Ricoeur: percurso e alterações  
(1960 – 1970).**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação da Universidade Federal de Goiás  
para obtenção do título de mestre.

Goiânia, 2013

**BANCA EXAMINADORA:**

Presidente da Banca:

**Prof.Dr. Carlos Oiti Berbert Jr.:** \_\_\_\_\_

Universidade Federal de Goiás

Membros:

**Prof. Dr. José Antônio Vasconcelos:** \_\_\_\_\_

Universidade de São Paulo

**Prof. Dr. Rodrigo Marques :** \_\_\_\_\_

Universidade Federal de Goiás

Suplente:

**Prof. Dr. Cristiano Arrais:** \_\_\_\_\_

Universidade Federal de Goiás

## Ficha Catalográfica

Tiago, Daniele Maia.

**Sentido e discurso histórico em Paul Ricoeur: percurso e alterações (1960 – 1970).**/Daniele Maia Tiago. Goiânia: UFG. 2013.

127 f.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade de História/Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Goiás, 2013.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Oiti Berbert Júnior.

## **Agradecimentos**

Tecer agradecimentos em uma dissertação não é simplesmente enumerar pessoas que lhe auxiliaram no trabalho de escrita. Mas sim, tentar retribuir o papel fundamental que várias pessoas tiveram ao longo de dois anos, compartilhando experiências e auxiliando de todas as formas possíveis, para que no fim fosse viável a efetivação de um trabalho constituído com muito suor e vontade. Gostaria, portanto, de expressar minha sincera gratidão a essas pessoas.

À minha mãe, pela sua infinita paciência comigo, com meus dias de estresse insuportável, minhas crises de sentido e dramas homéricos e por ser a pessoa que me falava todo dia: “você consegue”.

Ao meu orientador e amigo Carlos Oiti, que do seu jeito engraçado me ensinou dedicação, coragem e determinação. Sua função não se restringiu a orientação, mas, a um cuidado paterno, no qual sem ele eu não conseguiria chegar até aqui. Não esquecendo do seu bordão, que fizeram meus dias mais alegres: “ Dani, não enjoa!”.

À Fabiana Fredrigo, que foi aquela que me apoiou, me estimulou, me animou quando preciso e me fez companhia em bons e maus momentos. Sua amizade não só foi fundamental como será essencial por toda a vida.

Aos professores Cristiano Arrais, Rodrigo Marques e José Antonio Vasconcelos, que gentilmente cederam seu tempo à leitura desse trabalho e só me proporcionaram crescimento intelectual e pessoal.

E à todos meus amigos, dos quais seria crueldade nomeá-los (na eminência de esquecer algum) que sempre me motivaram, me apoiaram e estiveram comigo ao longo desses dois anos. Cada um, em especial, sabe do trabalho e dos percalços que eu passei para chegar aqui, e que sem eles, nada disso seria possível.

*Agir, eis a inteligência verdadeira. Serei o que quiser. Mas tenho que querer o que for.  
O êxito está em ter êxito, e não em ter condições de êxito. Condições de palácio tem qualquer  
terra larga, mas onde estará o palácio se não o fizerem ali?*

*(Fernando Pessoa)*

## **Resumo:**

O objetivo desse trabalho é estudar a noção de sentido e discurso histórico desenvolvida por Ricoeur entre 1963 e 1970. Apoiados no debate exposto em 1963 na *Revue Esprit*, que almejava responder alguns problemas de caráter epistemológico intentamos compreender como essas noções tiveram suas discussões pulverizadas na história. O *Groupe philosophique* da *Revue Esprit* dedicou várias de suas reuniões à leitura e discussões de *O pensamento selvagem*, obra basilar do antropólogo Claude Lévi-Strauss. O próprio autor participou de alguns desses debates e o resultado fora expresso no mesmo ano por meio da publicação do artigo: *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions* (1963). O interesse em publicar esse artigo só foi possível graças às importantes produções anteriores, mais particularmente aquelas da metade do século XX, que tangenciavam duas importantes tradições filosóficas: as teorias da interpretação de Paul Ricoeur e o estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss. Nesse sentido, a análise desenvolvida nesta dissertação versa sobre os problemas do sentido e da noção de discurso histórico entendida por Ricoeur e alterada ao longo da década de 1960 e 1970 a partir do seu contato com as teorias estruturalistas de Lévi-Strauss.

**Palavras-chave:** Paul Ricoeur, Lévi-Strauss, sentido e discurso histórico.

### **Abstract:**

The objective of this work is to study the notion of meaning and historical discourse developed by Ricoeur between 1963 and 1970. Bachelard's work was exposed in the debate in 1963 in *Revue Esprit*, which aimed to answer some epistemological problems intended to understand how these notions had their discussions sprayed in history. The Groupe philosophique of the *Revue Esprit* devoted several of its meetings to the reading and discussion of *The Savage Mind*, a basic work of anthropologist Claude Lévi-Strauss. The author shared some of these debates and the result was expressed in the same year by publishing the article: *Autour de la Pensée sauvage. Réponses to quelques questions* (1963). The interest in publishing this article was made possible thanks to important previous productions, most particularly those of the mid-twentieth century, which pervaded two major philosophical traditions: the theories of interpretation of Paul Ricoeur and anthropological structuralism of Lévi-Strauss. Therefore, the analysis developed in this dissertation deals with the problems of meaning and concept of historical discourse understood by Ricoeur and changed over the decade from 1960 to 1970 from your contact structuralist theories of Lévi-Strauss.

**Key-words:** Paul Ricoeur, Levi-Strauss, Meaning and Historical discourse.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I: A hermenêutica do discurso em Paul Ricoeur.....</b>	<b>21</b>
I.1 Semiótica e Semântica: as relações com a linguística.....	25
I.2 O símbolo e a teoria da metáfora.....	36
I.3 A estruturação da noção de discurso.....	45
I.4 O sentido inerente ao discurso.....	56
<b>CAPÍTULO II: A Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss.....</b>	<b>63</b>
II.1 O conceito de estrutura: dialética e mítica.....	66
<b>CAPÍTULO III: Sobre o debate: <i>Autor de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions</i>.....</b>	<b>78</b>
III.1 Discurso, história e sentido em Lévi-Strauss.....	80
III.2 Os matizes da discussão.....	87
III.3 Novas perspectivas: a dialética hermenêutica e estruturalismo..	94
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>103</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>107</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>111</b>
<b>Artigo – “<i>Autor de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions</i>”.....</b>	<b>112</b>

## Introdução

Desde o século XIX, a preocupação epistemológica com “categorias históricas”<sup>1</sup> vem concedendo à história uma dimensão mais especializada (RÜSEN, 2002). No início do século XX, essa dimensão se expressou no embate entre correntes, pensamentos e, quiçá, tradições filosóficas: o estruturalismo, a hermenêutica filosófica e a linguística foram algumas áreas de onde surgiram divergências acerca do *significado*. Essas divergências, por sua vez, atingiram o *sentido histórico*, permitindo o aparecimento de produções intelectuais, cuja intenção foi a de questionar a história como campo de saber.

Baseado nesse contexto, é que tomamos o debate entre Claude Lévi-Strauss e Paul Ricoeur, considerando-o como uma das discussões mais expressivas do século XX e que revelaram como fundamental na alteração das perspectivas de Ricoeur sobre discurso e sentido. Ressaltamos, ainda, que o debate que elegemos associa-se a outros, como por exemplo, o que se deu entre Sartre e Lévi-Strauss sobre a *historicidade do discurso*<sup>2</sup>.

A historiografia e, principalmente a disciplina Teoria da História, sempre se interessou por conceitos e assuntos que margeassem o campo da linguagem e do significado, no âmbito da representação dessas categorias (BUSTAMANTE, 2006). Esse interesse no *significado* representa, antes de tudo, um interesse na constituição do sentido dos discursos, fundados na e sobre a história. Logo, empregar sentido a um discurso histórico é, fundamentalmente, uma atividade hermenêutica inerente à história (RICOEUR, 1979).

No entanto, essa tarefa possui obstáculos que devem ser dimensionados segundo sua importância. Por esse motivo, não podemos ignorar o contexto intelectual em que Ricoeur estava inserido, pois ele é relevante para a compreensão de sua produção, que opera em um espaço de conhecimento determinado, também, pelos acontecimentos da segunda metade do século XX. Nessa circunstância, um bom exemplo da interação entre produção intelectual e contexto vem da linguística de Saussure, que reverbera tanto em Ricoeur quanto em outros pensadores tornando-se fundamental para áreas como a fonologia, a hermenêutica, o estruturalismo e a semiologia.

É necessário acrescentar que as correntes de pensamento que buscamos relacionar nesse trabalho (estruturalismo e hermenêutica) coexistiram e coexistem dentro do processo de

---

<sup>1</sup> Adotamos a nomenclatura do historiador alemão Jörn Rüsen (2002), *categorias históricas*, para referirmo-nos às estruturas básicas de constituição da historiografia, tais como interpretação, compreensão, sentido, significado, etc.

<sup>2</sup> Cf.: LEVI-STRAUSS, C. *Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papirus, 1985.

elaboração do conceito de discurso e sentido. Essas correntes filosóficas também interferiram e divergiram uma da outra, acarretando alterações nas próprias arguições de Ricoeur sobre o assunto.

Objetivamos demonstrar a ingerência do estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss no trabalho hermenêutico de Ricoeur (e vice-versa), na tentativa de discorrer sobre a busca da historicidade do sentido no discurso histórico, pretendida e imprescindível para Ricoeur de forma a entender como ao longo de toda a década de 1960 e 1970, o filósofo foi lentamente modificando seus argumentos ao ponto de entremeá-los (no final da década de 1970) com a filosofia estruturalista.

Entretanto, com o aprofundamento do objetivo inicial, chegamos a algumas questões voltadas para um campo teórico de investigação. Ao almejarmos averiguar como se dá a presença do estruturalismo no percurso da investigação da historicidade do sentido realizado por Ricoeur, e se esse movimento, filosofia ou *inteligência* (RICOEUR, 1963) estruturalista, se fez fundamental no processo de constituição do discurso histórico, nos deparamos com outro ponto fundamental: a importância de estabelecer uma pragmática do estudo sobre o sentido na teoria interpretativa de Paul Ricoeur. Pragmática entendida como um estudo dos significados linguísticos, determinados não exclusivamente pela semântica proposicional ou frásica, mas por aqueles que se deduzem a partir de um contexto extralinguístico, no caso discursivo, bem como na busca de um sentido *dinâmico* desse discurso, que seria a principal tarefa tomada por Ricoeur.

Dessa forma, para Ricoeur discurso, mesmo oral ou escrito, apresenta um traço absolutamente primitivo de distanciamento. Este traço primitivo de distanciamento pode ser caracterizado pelo título: a dialética do evento e da significação. Dizer que o discurso é um evento é dizer, antes de tudo, que o discurso é realizado temporalmente e no presente, enquanto que o sistema da língua é virtual e fora do tempo. Neste sentido, Ricoeur baseado em Benveniste, fala da "instância do discurso" para designar o surgimento do próprio discurso como evento.

Ademais, enquanto que a linguagem não possui sujeito, no sentido em que a questão "*quem fala?*" não é válida nesse nível, o discurso remete a seu locutor, mediante um conjunto complexo de indicadores, tais como os pronomes pessoais. Neste sentido, diremos que a instância do discurso é auto-referencial. O caráter de evento vincula-se, agora, à pessoa daquele que fala. O evento, para Ricoeur, consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra. Num terceiro sentido, ainda, o discurso é evento: enquanto que os signos da linguagem só remetem a outros signos, no interior do mesmo sistema, e fazem

com que a língua não possui mais mundo, como não possui tempo e subjetividade, o discurso é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar. O evento, nesse terceiro sentido, é a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso. Ao passo que a língua não é senão a condição prévia da comunicação, à qual ela fornece seus códigos, é no discurso que todas as mensagens são trocadas.

Destarte, só o discurso possui, não somente um mundo, mas o outro, outra pessoa, um interlocutor ao qual se dirige. O evento, por sua vez, é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se. Todos esses traços, tomados conjuntamente, constituem o discurso em evento.

Mediante essa dimensão inicial do discurso interrogamos-nos, constantemente ao longo desse trabalho, como se estabelecerá uma relação, ao mesmo tempo dialética e inversa, da hermenêutica com o estruturalismo, visto que tais filosofias estruturalistas se colocam contrárias à subjetividade e ao sujeito, conquanto, se fazem necessárias umas às outras invariavelmente. Esses problemas que parecem já ter sido demasiadamente discutidos ao longo de toda a segunda metade do século XX, ainda estão em constante debate por um único motivo: versam sobre uma carência de sentido fixada no discurso histórico e delimitam novas proposições a partir dessa questão. Há que se agregar que essa busca por sentidos e significados em qualquer dimensão humana é a principal preocupação e motor das ciências humanas e, no caso da História, tal busca influencia diretamente no exercício e caracterização do ofício do historiador.

Ademais, um trabalho de história intelectual como o que se propõe garante possibilidades de renovar perspectivas já esquecidas ou solidificadas sobre os temas históricos. Instiga-nos também a saltos maiores, quando percebemos que a linha existente entre a etnologia e a história (que se declaram divergentes) é tênue, sendo possível, portanto, comparar as áreas mencionadas, a despeito da divergência. Para o exercício de comparação, é fundamental apreender o desenvolvimento desses campos (etnologia e história) por meio da dilatação teórica. Por fim, este trabalho oferece contribuições à historiografia, no que tange às modalidades de compreensão do discurso humano e de sua funcionalidade para a vida. Como se sabe, é tarefa primeira de todo historiador compreender o alheio e o “si mesmo”, levando em conta a temporalidade passada, presente e futura. Um trabalho que se propõe a inclinar-se sobre os escritos hermenêuticos que tangenciam uma problemática da crise de sentido – seguida por um movimento que quer privilegiar estruturas ao invés do ser – está diretamente conectado com preocupações humanas em geral.

Explicitados o tema e os objetivos, passamos a detalhar a estrutura deste trabalho. O trabalho se apresenta em três capítulos: o primeiro que alcança um mínimo contexto histórico, intelectual das produções de Paul Ricoeur dentro do recorte proposto estabelecendo como as relações com as várias áreas da linguística foram influenciando-o gradualmente; o segundo, partindo do mesmo objetivo do primeiro, referindo-se a Claude Lévi-Strauss e, por fim, um terceiro capítulo que analisa o debate entre Ricoeur e Lévi-Strauss permitindo alcançar o ponto crucial dessa dissertação: o entrelaçamento das filosofias hermenêutica e estruturalista, e como a partir do contato com as ideias de Lévi-Strauss Ricoeur altera sua perspectiva hermenêutica.

No primeiro capítulo intitulado *A hermenêutica do discurso em Paul Ricoeur* desdobramos, de forma detalhada, como Ricoeur chega a uma teoria da interpretação do discurso e estabelece que o mesmo discurso possui um sentido dinâmico e inerente a sua composição. Para que atingíssemos essa conclusão iniciamos nesse primeiro capítulo uma breve apresentação da formação de Ricoeur e suas principais atividades intelectuais exercidas ao longo de sua vida que posteriormente são refletidas em seus conceitos ao longo da década de 1960. Estabelecemos assim algumas considerações ou ressalvas pertinentes a fim de justificar nosso trabalho quando nos propomos lidar com Paul Ricoeur. Objetivando explicar como um filósofo que percorreu todo o século XX e parte do XXI foi colocado, por vezes, num alto nível de dificuldade de entendimento. Esse ponto por sua vez, elucidará a necessidade de racionalizarmos sobre sua teoria, estudando especificamente cada ponto que o levou a uma teoria da interpretação do discurso histórico.

Por conseguinte, em *A semiótica e a semântica: as relações com a linguística* estabelecemos o início do contexto intelectual ao qual Ricoeur perpassou e está inserido. Primamos pelas aproximações com a linguística clássica: Saussure e Benveniste. O entendimento de como se constrói uma teoria semiótica ou uma teoria semântica são essenciais para a compreensão da noção do discurso. Essas teorias, por sua vez, se solidificaram graças a seus expoentes. Saussure, que foi estudado postumamente através de um compêndio organizado por seus alunos: *Curso geral de linguística*,<sup>3</sup> teve várias interpretações e abordagens em decorrência da amplitude de seus estudos. A noção de estrutura, que posteriormente o estruturalismo tomará para si, não advém de Saussure, ou pelo menos não consta em sua obra, porém é um termo recorrentemente associado a ele. Também se designa como ponto alto da linguística de Saussure algumas dicotomias como: *fala* e

---

<sup>3</sup> Cf.: SAUSSURE, F. de. *Curso de Linguística Geral*. 2º. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

*escrita, langue e parole, sincronia e diacronia*. Esses dois aspectos interessou Ricoeur no sentido de que tanto a noção de estrutura quanto a noção de dicotomia esteve presente na formação de seu conceito de discurso e em sua análise. Dessa forma é substancial considerar esses pontos da filosofia de Saussure dentro dos escritos de Ricoeur possibilitando o desenvolvimento do estudo do significado (semântica).

Porém, quando Ricoeur toma conhecimento de outra escola linguística, fundada por Émile Benveniste, percebe uma semelhança com os escritos de Fernand de Saussure, mesmo que os argumentos de Benveniste sejam mais detalhados no que diz respeito ao discurso. Benveniste é um discípulo reformador das teorias de Saussure, pois, incluiu na linguística alguns aspectos que o próprio Saussure não havia considerado, como a subjetividade, a importância de uma abordagem filosófica do texto e a estruturação de uma ciência de análise do discurso. Alguns desses aspectos são fundamentais para uma teoria da interpretação do discurso, como por exemplo, a necessidade de se considerar unidades básicas de significância desse discurso, o signo e a frase. Talvez por esse motivo os escritos de Ricoeur possuam mais proximidade com as teorias de Benveniste e se afaste das iniciais considerações de Fernand de Saussure.

Essas primeiras influências em Ricoeur não são únicas, de forma que reverberaram em seus estudos possibilitando a ampliação das questões sobre a análise do discurso, necessitando ao filósofo recorrer a outros campos de estudos linguísticos em efervescência na década de 1960 e 1970. A fonologia de Troubetzkoy, as análises estruturais de Barthes e Greimas e o formalismo russo de Propp e Jakobson foram algumas dessas áreas de estudo que Ricoeur utilizou na tentativa de ampliar a estrutura de sua teoria do discurso. Não desmembramos cada tradição filosófica a qual Ricoeur se deteve por ser inviável um estudo de cada tradição no espaço de uma dissertação, porém, nos permitimos perpassar por elas a fim de elucidar as contribuições para uma teoria da interpretação do discurso de Paul Ricoeur. Desse modo nos permitimos uma pequena ingerência da tradição da linguística alemã, na qual Ricoeur esteve infinitamente imerso devido seus estudos sobre fenomenologia e ontologia, que acabaram conduzindo-o para as filosofias germânicas em todos os aspectos.

É nos conceitos de signo e *a priori* de Gadamer e Kant respectivamente, que nos pautamos para finalizar as aproximações e divergências da semiótica e da semântica enquanto fundamentais na estruturação do discurso. O signo quando tomado como uma unidade básica da semântica e aplicado a noção de discurso gera sentido; Esse raciocínio se tornou o ponto de divergência entre Ricoeur e Gadamer no que refere-se a semântica do discurso. Expomos

essa discussão em nosso trabalho a fim de reunir dois problemas: primeiramente, Ricoeur considera como o signo se torna uma referência do acontecimento; acontecimento esse formador do discurso e, por conseguinte, o signo como o produto desse acontecimento dentro do discurso pode formar um sentido dinâmico, ou seja, que se refaça constantemente. Gadamer, muito antes de Lévi-Strauss desaprovou essas hipóteses de Ricoeur. Essa reprovação nos garante, portanto, um histórico dessas duas questões específicas que são posteriormente retomadas em 1963.

A segunda escolha, Kant, é também elegida somente pelo propósito de seu conceito de *a priori* ser tratado por Mikel Dufrenne, colega de Ricoeur, de forma equívoca, segundo o próprio Ricoeur, provocando problemas na noção do discurso. Por esse motivo, Ricoeur através de um artigo publicado na *PUF* em 1961 e intitulado: *A noção de a priori segundo Mikel Dufrenne* (1961) argumentou contrariamente a seu colega, refazendo o entendimento sobre o *a priori* Kantiano. Os motivos de buscarmos essa discussão são dois: nos fornecerá fundamento para compreender o desentendimento de Ricoeur e Lévi-Strauss sobre a filosofia transcendental do sujeito em Kant<sup>4</sup> e será colocado posteriormente no terceiro capítulo; o segundo é sobre a subjetividade do sujeito, produtor de sentido, que a noção de *a priori* acarreta e que não é considerada nas definições de Mikel Dufrenne, excluindo, por sua vez vários outros problemas, segundo Paul Ricoeur.

Quando pensamos num tópico de relações com a linguística estávamos cientes de que essas relações são bem mais amplas do que somente as retomadas nesse tópico, porém, a escolha do nosso recorte se faz dentro das perspectivas de discurso oferecidas por Ricoeur em seus dois livros: *Teoria da Interpretação – o discurso e o excesso de significação* e *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica II*. Tanto é fundamental a abordagem aos antecedentes de Ricoeur que os mesmos fornecem base para a cunhagem das ferramentas básicas para análise o texto: o símbolo e a metáfora.

Abrimos então um segundo tópico referente a esses dois instrumentos necessários à constituição discursiva ricoeuriana: *O símbolo e a teoria da metáfora*. O primeiro objetivo é demonstrar o quão fundamental é a interlocução do símbolo e da metáfora na *Teoria da Interpretação de Ricoeur*, na medida em que eles são mais do que uma extensão da teoria semântica, eles são o ponto de organização do discurso. A atividade de decifração dos símbolos, se considerarmos que todo texto é constituído por uma cadeia simbólica, é essencial

---

<sup>4</sup> Esse desentendimento consta no artigo *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions* publicado em 1963 pela *Revue Esprit*.

para Ricoeur, visto que essa atividade possibilita o alcance do sentido do texto ou da duplicidade de sentido que o próprio texto oferece. Para clarear esse argumento Ricoeur se fundamenta em Cassirer e na sua *filosofia das formas simbólicas* que oferece uma organização simbólica em vários níveis: narrativa, texto, ação, etc.

As considerações do símbolo enquanto ativo no discurso possuem duas consequências quando aplicadas ao discurso. A primeira é que um símbolo possui tanto a função de revelar quanto pode possuir a função de velar o sentido. Por conseguinte, a responsável pela solução desse problema, de mostrar e ocultar o sentido, é a interpretação, segundo Ricoeur. A segunda consequência está na própria decifração simbólica. O sujeito que se ocupa dessa tarefa deve considerar seu local perante o texto, seja ele leitor ou autor, podendo os símbolos se revelar ou se ocultar de forma determinada pela a escrita ou pela leitura. Por isso Ricoeur afirmou que “há um sentido manifesto que jamais deixou de se remeter a um sentido oculto” (RICOEUR, 1965:23). É uma atividade constante tanto para o autor quanto para o leitor que sempre haverá um sentido oculto e um sentido exposto. Portanto, o sujeito tem papel fundamental nessa atividade hermenêutica. A crítica que Ricoeur faz à Lévi-Strauss – apresentada no debate de 1963 publicado pelo *Revue Esprit* – é que essa participação do sujeito foi simplesmente desconsiderada pela filosofia estruturalista de 1960.

Nosso segundo objetivo, após identificar uma relação entre a metáfora e o símbolo e permear a constituição do símbolo no discurso, e reconhecer que esse discurso não é somente simbólico, é também metafórico. A metáfora está presente no discurso de duas formas: na sua relação com a linguagem do texto e na sua elevação ao nível retórico. No que diz respeito à linguagem, a metáfora está ligada a semântica e à semiótica no mesmo patamar que os símbolos e os signos, visto que essa metáfora se apresenta como um instrumento de acesso ao sentido que se encontrava velado.

No nível retórico, por conseguinte, ela é responsável pela alteração do status do discurso. Para entender como isso acontece, Ricoeur percorre o conceito de retórica desde Aristóteles até o início do século XX<sup>5</sup>, onde elabora uma “nova retórica” necessária ao discurso e que se opõe aos argumentos estruturalistas. As novas abordagens da metáfora estabelecem um novo tratamento semântico do texto que a partir da união das formas linguísticas e da metáfora torna-se possível formar uma retórica capaz de revelar o sentido de

---

<sup>5</sup> Cf.: Ricoeur, P. *A metáfora viva*. São Paulo: 2000.

um discurso, discurso que segundo Ricoeur (1965) é polissêmico e refere-se a vários temas humanos.

Essa nova forma de tratamento da linguagem, de consideração de caracteres linguísticos mediante uma longa e demorada análise discursiva, é o caminho que Ricoeur percorre para estruturar o seu entendimento de discurso. Se o discurso é polissêmico e tange vários temas de interesse humano, deve-se levar em consideração sua amplitude e suas várias formas de abordagem. A necessidade de formular um tópico sobre dois caracteres, ferramentas ou instrumentos (símbolo e metáfora) específicos de acesso ao discurso aludi a ampla dimensão que Ricoeur confere a noção de discurso. Para tanto, após ocuparmos sobre esses quesitos linguísticos, podemos expor, de forma compreensível, o entendimento de Ricoeur sobre o discurso.

No tópico I.4: *A estruturação da noção de discurso*, munidos dos fundamentos anteriores a concepção do discurso para Ricoeur, o que realizamos é focalizar o entendimento de discurso segundo Paul Ricoeur. Perpassamos pela formulação da noção de discurso permitindo ao leitor que enxergue que há uma aproximação da filosofia estruturalista – assumida pelo próprio Ricoeur – e uma distanciação que se desenha no ultimo ponto constituinte do discurso, o plano ontológico.

Para Ricoeur um discurso pode-se efetivar em três formas: texto, obra e fala. Apesar de ambas se relacionarem, priorizamos a efetivação textual para estudar a estrutura do discurso. O percurso que Ricoeur segue para que o desenvolvimento do discurso permita o fechamento de uma teoria da interpretação segue um processo espontâneo: uma *linguagem* se efetiva em *discurso* que, por sua vez, se fixa enquanto *obra*, levando em conta que pode-se existir uma obra discursiva *falada* ou *escrita* que por conseguinte expressa uma *projeção de mundo* que terá função de mediar a *compreensão de si mesmo e do outro*.

Esses pontos que sublinhamos aqui compõem a “fórmula” de estruturação do discurso que Ricoeur desenvolve. Todavia, a simples constatação da existência dessa “fórmula” suscita alguns questionamentos que envolvem a Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur. O primeiro deles são alguns diálogos que o autor teve que travar para obter sucesso em sua estruturação discursiva, alguns desses já abordamos (linguística, fonologia e etc.), porém, há anteriormente a Ricoeur uma teoria hermenêutica romântica que não pode ser desconsiderada, pois, Schleiermacher e Dilthey são sim considerados por Ricoeur, em alguns aspectos, mesmo que Ricoeur se afaste deles ao pensar no discurso. Mesmo sendo passageira essa relação, nos

preocupamos em abordá-la em consequência das aproximações que podem ou não existir entre o conceito de *empatia* e *compreensão de si através do texto*.

Um segundo questionamento se fez sobre as relações entre epistemologia e ontologia, que fundamentou o conceito de *relações dialéticas* para Ricoeur. “Relações dialéticas” seria o oposto da dicotomia, excluindo a ideia de escolha de uma aporia filosofia ou outra, mas, colocando-as em dialética. Assim, para Ricoeur, a epistemologia e a ontologia se fariam extremamente eficazes no discurso, na história ou na própria filosofia se se portassem dialeticamente. Todavia, considerá-las enquanto dialética seria confluir o texto com a ação, eis que alcançamos os três pilares fundamentais para a hermenêutica segundo Ricoeur: a *teoria do texto*, a *teoria da ação* e a *teoria da história*. Desse modo, esse discurso estaria repleto de significância, que conseqüentemente, é dinâmico.

A afirmação posta por Ricoeur que há um *sentido inerente ao discurso* nos leva ao último ponto desse primeiro capítulo, nos permitindo arrematar todos os outros quatro pontos. É necessário, segundo o filósofo francês, reatualizar criticamente o sentido do discurso, ou, como ele afirmava: *conjecturar* sentido ao discurso (RICOEUR, 1963). Essa necessidade que Ricoeur impõe no tratamento do discurso está permeada de todos os outros elementos por nós supracitados. O discurso possui um círculo hermenêutico, semelhante ao círculo hermenêutico romântico, que reatualiza um sentido inerente ao discurso, mas que se encontra velado (nesse tópico também levamos em consideração a diferenciação que Ricoeur estabelece entre narrativa e discurso). Porém *conjecturar* demanda estar ciente de que as aporias que envolvem o discurso (objetividade e subjetividade; leitura e escrita; compreensão e explicação; escrever e falar; etc.) devem ser consideradas *dialeticamente* no que envolve o texto. Quanto ao lado ontológico do discurso é necessário reconhecer o papel do sujeito produtor e mediador desse sentido.

Juntas, todas essas questões explicam como Ricoeur concebe a ideia de um sentido que não é fixo; e, por ser dinâmico é administrado segundo o produtor da ação que agrega sentido ao discurso e fundamenta uma compreensão; sendo a compreensão também dinâmica. Essa argumentação sugere o lado ético da teoria de Ricoeur, complacência que é vista mais adiante em seus escritos sobre *O mal* e a *Justiça*. Essa hermenêutica do discurso estabelece o pontapé que faltava para hermenêutica da ação fundada por Ricoeur e aplicada à História. Porém, desenvolver um tópico a mais sobre as reverberações dessa hermenêutica do discurso não justificaria o recorte adotado aqui.

O segundo capítulo *A Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss* foi elaborado na intenção de estabelecer um paralelo com Ricoeur e possibilitar ao leitor a percepção de como os argumentos do antropólogo influenciaram sobremaneira o trabalho de Ricoeur a ponto desse reorganizar seus conceitos e argumentos referentes ao discurso e ao sentido ao longo da década de 1970. *Os conceitos de estrutura: dialética e mítica*, sendo o tópico que segue ao capítulo elucidam os conceitos que são fundamentais para iniciar qualquer estudo que passe por Lévi-Strauss.

A estrutura entendida como o elemento invariável que permite todas as variantes e integra todas as variáveis, relacionando o aspecto estrutural com a língua e a cultura, e examinando as regras do casamento, a organização social e os sistemas de parentesco em duas áreas distintas: indo-europeia e sino-tibetana. Lévi-Strauss mediante seus estudos afirma que, na área indo-europeia, a estrutura social (regras do casamento) é simples, mas os elementos (organização social) destinados a figurar na estrutura são numerosos e complexos. Na área sino-tibetana, a situação se inverte. A estrutura é complexa, visto que justapõe, ou integra, dois tipos de regras matrimoniais, mas a organização social, de tipo clássico, permanece simples.

Já em relação à mítica Lévi-Strauss via mais do que simples construções fabulares ou lendárias. Para ele o mito tinha a função de organizar a realidade a partir da experiência sensível enquanto tal. Para explicar a composição de um mito, Lévi-Strauss se referia a uma atividade denominada em francês como: *bricolege*. Ou seja, a produção de um objeto a partir de pedaços e fragmentos de outros objetos. O pensamento mítico possuía a mesma funcionalidade, isto é, reunia as experiências, as narrativas, os relatos, até compor um mito geral. Com esses materiais heterogêneos produzia a explicação sobre a origem e a forma das coisas, suas funções e suas finalidades, os poderes divinos sobre a natureza e sobre os homens. De forma que essa estrutura e essa mítica se complementavam em uma relação dialética, chegaríamos ao cerne das argumentações de Lévi-Strauss possibilitando-o discorrer sobre a formação do discurso na antropologia e suas ligações com a história.

Por último, o capítulo *Sobre o debate: Autor de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions* alvitra amarrar as influências no pensamento de Ricoeur, desmembradas no primeiro capítulo, à todos os argumentos de Lévi-Strauss que circulam paralelamente aos de Ricoeur para então concebermos a ideia de uma mudança de perspectivas no trabalho do autor somente após essas asseverações.

O tópico *Discurso, história e sentido em Lévi-Strauss* propõe exatamente um confronto das perspectivas de Lévi-Strauss com as noções já estabelecidas em Ricoeur. Tanto o que o antropólogo entende por discurso quanto sua relação com a história que foi alvo de várias críticas na década de 1960 após a escrita de *O pensamento selvagem*. Para o etnólogo e antropólogo a história não estaria ligada ao homem, nem a qualquer objeto em particular, mas sim consistiria inteiramente no seu método.

No tópico *As matizes da discussão* mapeamos o debate publicado na *Revue Esprit* em 1963 em que se concentram as principais divergências entre Ricoeur e Lévi-Strauss deixando em aberto questionamentos que Ricoeur desmembrará posteriormente em suas obras tentando reelaborar seus conceitos, principalmente discurso e sentido, considerando as críticas propostas por Lévi-Strauss.

Essa reelaboração é perceptível no novo tratamento que Ricoeur concebe entre as duas correntes filosóficas abordadas nesse trabalho: *estruturalismo e hermenêutica*. Colocá-las em nível dialético é o ponto fulcral que nos faz estabelecer a tese de uma ingerência dos argumentos de Lévi-Strauss na teoria da interpretação do discurso cunhada por Ricoeur. Mesmo que o sentido permaneça algo divergente, a fundamentalidade de sua presença na compreensão do discurso é estabelecida pelas duas vertentes de pensamentos.

De tal modo a dissertação a se segue não almeja reestruturar toda uma historiografia sobre o discurso e suas várias considerações, mas sim, apontar um aspecto que não era considerado em Ricoeur: sua permutação sobre o discurso é resultado de seu assíduo contato com o estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss. E somente após esse contato intenso com perspectivas, simultaneamente opostas e paralelas, é que Ricoeur pode se dedicar ao estudo completo da narrativa e do tempo histórico.

## I. A hermenêutica do discurso em Paul Ricoeur.

Paul Ricoeur foi apresentado à filosofia por um de seus professores, Roland Dalbiez, e, enquanto ele estava estudando na Sorbonne, frequentava, às sextas feiras, a casa de Gabriel Marcel, filósofo da existência francês, onde alunos, professores, intelectuais se reuniam para várias horas de discussão animada sobre filosofia. Durante este período, Ricoeur escreveu seus primeiros artigos *Terre Nouvelle*, além de aprender alemão para que pudesse ler Husserl e Heidegger no original. Enquanto prisioneiro do campo de concentração alemão Paul Ricoeur e Mikel Dufrenne estudaram os escritos de Karl Jaspers e, depois da guerra, em 1947, publicaram conjuntamente um livro sobre sua obra - *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Ricoeur obteve uma cópia do *Ideen* de Edmund Husserl que traduziu para o francês; o *método eidético* de Husserl foi a maior influência nos trabalhos de Ricoeur a respeito da liberdade. Contra uma visão sartreana predominante na França durante essa época, Ricoeur adotou uma filosofia da existência influenciado pelas obras Gabriel Marcel, Sören Kierkegaard e Karl Jaspers (RICOEUR, 2009). Graças a esses contatos, Ricoeur estabelecia, pela primeira vez, o segmento de uma "antropologia filosófica", que se encontra presente nos trabalhos realizados durante toda sua vida.

Em 1948, Ricoeur foi chamado para suceder Jean Hyppolite como Mestre de conferências de História da Filosofia na Universidade de Estrasburgo. Em seus artigos, publicados nessa época, encontravam-se pensamentos de figuras importantes da história da filosofia. Ao mesmo tempo em que produzia tais artigos, Ricoeur terminava a sua tradução de *Ideen I* e, em 1950, publicou sua tese de doutorado, intitulada *Le volontaire et l'involontaire*. Já, nessa ocasião, Paul Ricoeur era um dos maiores colaboradores da *Revue Esprit*.

Em 1955, Ricoeur era um forte candidato para o cargo de professor de filosofia na Sorbonne, porém Jean Guitton foi selecionado primeiro. No ano seguinte, Ricoeur sucederia Raymond Bayer na cadeira de Filosofia Geral. Paul Ricoeur deu aula por muito tempo na Sorbonne e tinha como assistente Jacques Derrida. Ricoeur passou a ministrar conferências, especialmente na Universidade de Yale, em 1960 - essas conferências, mais tarde, comporiam o núcleo de seu livro sobre Freud e a filosofia. O seu método filosófico durante esse período sofreu constantes mudanças, principalmente após a publicação de seu livro *A simbólica do mal* e seus outros escritos, que utilizavam a abordagem fenomenológica e hermenêutica. Seu interesse na interpretação dos símbolos levou-o à leitura e à análise dos textos de Freud sobre a interpretação dos sonhos e a ação humana. Por um tempo, Ricoeur participou de seminários

de Jacques Lacan, quando este último manifestou interesse pela corrente estruturalista. Em 1965, Ricoeur publicou seu livro *Freud a Filosofia*, onde afirmava o caráter científico e hermenêutico da psicanálise, sugerindo ainda que, se essa representasse uma arqueologia da mente humana, deveria conceber uma escatologia (RICOEUR, 2009).

É na sequência desses trabalhos que Ricoeur inicia seus debates com Lévi-Strauss em um artigo publicado na *Revue Esprit*<sup>6</sup>. O diálogo se estende e Ricoeur expõe sua posição a respeito de questões como sentido e o discurso, tema que abordaremos mais adiante. Na década de 1960, Ricoeur pediu sua transferência para Universidade de Nanterre e, depois de muitos confrontos com os professores dessa instituição, acabou perdendo o cargo que concorreria na *École Normale* para Michel Foucault. Nesse contexto, a nova onda do estruturalismo havia tomado conta do mundo intelectual na França, fazendo com que Paul Ricoeur fosse visto como um “fenomenólogo atrasado” (RICOEUR, 2009: 45). Após uma fase atribulada, Ricoeur pediu transferência e começou a lecionar regularmente na Universidade de Chicago, onde foi nomeado para a cadeira John Nuveen para suceder Paul Tillich. Mais tarde, ele se tornou um membro do Departamento de Filosofia e da Comissão do Pensamento Social, programa interdisciplinar iniciado por Hannah Arendt. Ricoeur foi especialmente atraído para Chicago por causa de Mircea Eliade e seus estudos.

Entre os anos de 1970 a 1983, trabalhou em sua trilogia, *Tempo e Narrativa*, publicando-a nos anos de 1983, 1984, 1985, respectivamente. Em 1990, publica *O si mesmo como o outro*. Em 1992, Ricoeur se aposentou da cadeira John Nuveen em Chicago e voltou para a França definitivamente. No início de 1990, a convite do juiz *Antoine Garapon*, realizou palestra e participou de discussões sobre o estudo avançado da justiça e da ética em uma escola para os juízes da França. Seus artigos deste período são publicados no *The Just* (1995) e *Reflections on the just* (2001). Durante este período, Ricoeur publicou sua autobiografia intelectual e uma série de entrevistas intitulada *Crítica e convicção*. Em 2000, publicou *A Memória, a História, o Esquecimento*, contendo uma coletânea de estudos sobre memória, dividida em três frentes de pesquisa: fenomenologia da memória, uma epistemologia das ciências históricas e uma hermenêutica do esquecimento. Seu último livro, *O Percorso do reconhecimento*, foi publicado em 2004.

Ricoeur não é, portanto, tão polissêmico como acreditam muitos de seus comentadores ou críticos. Ao ler cuidadosamente suas obras, percebemos que ele retoma constantemente

---

<sup>6</sup> Referimos ao artigo que será trabalhado no terceiro capítulo intitulado *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*. Ele foi publicado em 1963 pela *Revue Esprit*.

em seus textos o que entende por cada conceito que intenta pensar; talvez, por isso, Ricoeur seja considerado um autor complexo e prolixo. Todavia, longe de concordar com esse juízo, pensamos que o filósofo se faz muito explícito em seus objetivos: a partir de uma leitura crítica de seu percurso intelectual observamos que Ricoeur, em cada período se dedicou a áreas de estudo específicas. Dito de outro modo, o pensador de Valença foi extremamente metódico durante toda sua vida, uma vez que não se delongava em vários assuntos na busca de uma rasa compreensão, mas sim voltava sua atenção para assuntos semelhantes desenvolvendo um estudo sistemático sobre cada um. Todavia, não queremos fazer uma apologia de Ricoeur, nos interessa mais a construção de seus argumentos, que são um marco na filosofia da década de 1960.

Nosso recorte temporal se estabelece entre o final da década de 1950 e toda a década de 1960, quando podemos encontrar, nas obras de Ricoeur, os argumentos sobre três pontos fundamentais para as dimensões de sentido e discurso histórico, quais sejam: *discurso, semiótica e metáfora*. É a partir da publicação de artigos em várias revistas na França que Ricoeur desenvolveu estudos sobre o estruturalismo, a antropologia de Lévi-Strauss, a semiótica de Greimas e Mikel Dufrenne e a retórica aristotélica (que forneceu subsidio para um futuro estudo sobre a jurisprudência). Mediante a análise de Ricoeur sobre o discurso histórico que captamos a união de todas essas categorias, mais particularmente mediante a narrativa. O estudo do discurso histórico só é possível para Ricoeur a partir dessas categorias e da análise crítica das obras dos filósofos supracitados e que estão em evidência na década de 1960.

Empenhamos na realização de uma atividade de cunho mais específico, ou seja, mapear as obras (artigos e livros) de Ricoeur, durante o período indicado e, após isso, estabelecer uma conexão entre os argumentos expostos em sua produção e os de Lévi-Strauss. Esse caminho permitirá a afirmação de nossa hipótese: a de que a perlocução oferecida por Ricoeur é alterada ao longo da década de 1960 e consolidada em 1970 através de uma ligação com os argumentos estruturalista estabelecendo um vínculo necessário entre a teoria interpretativa do discurso histórico e o estruturalismo antropológico.

A teoria da interpretação de Ricoeur seria, então, a base para qualquer estudo na área da compreensão histórica e filosófica; e seus diversos embates com a antropologia estruturalista foram o principal motor para que o filósofo francês fundamentasse seu projeto de um resgate do sentido dinâmico, cifrado no discurso histórico por meio da própria constituição de uma hermenêutica do discurso histórico. Portanto, antes de iniciarmos um

estudo que aborde seus principais argumentos ao longo da década de 1960, é necessário perceber, no decorrer desse capítulo, uma suave, porém constante, alteração no pensamento de Ricoeur, na medida, em que o filósofo francês foi se interagindo das publicações advindas das filosofias estruturalistas.

A intenção é alcançar, ao longo do trabalho, a percepção de que as críticas feitas por Ricoeur ao estruturalismo além de se alterarem passam a diminuir com o tempo (principalmente, no final da década de 1970) quando Ricoeur percebe a necessidade de incorporar algumas questões pensadas pelo estruturalismo – que antes ele mesmo dizia não serem necessárias – e, justificar algumas afirmações equivocadas referente à antropologia estrutural de Lévi-Strauss no que tange o discurso, o sentido e o papel do sujeito na sua consideração a filosofia Kantiana. Dessa forma esse trabalho reside no campo da história intelectual ou da história das ideias, na medida, em que remota uma alteração de concepções visualizada ao longo da historiografia e permite repensar algumas concepções já solidificadas e estagnadas. Porém, quando dedicamos atenção ao debate publicado em 1963 pela *Revue Esprit* conseguimos repensar os motivos dessa alteração nos argumentos de Ricoeur e, de que forma eles contribuem para a História e à própria forma de pensar a hermenêutica enquanto procedimento necessário ao historiador.

## **I.1 – Semiótica, semântica e as demais relações com a linguística.**

Antes de aprofundarmos numa análise da noção de discurso cunhada por Ricoeur, influenciado pela linguística, definiremos, brevemente nosso entendimento sobre semântica e semiótica com o intuito de auxiliar na percepção do que é a noção de discurso para Ricoeur e sua real importância na história. A semântica é a ciência de tudo que possa produzir na mente humana uma significação, um sentido, um significado (ABAGNANO, 2009). Seu campo de investigação seria bastante amplo podendo abarcar especialidades como o vínculo natural entre significante/significado, o símbolo - vínculo convencional significante/significado e etc., pois, ambos manifestariam significação; como também a semântica poderia se dedicar ao estudo da comunicação por vontade ou intenção de um comunicante-emissor – pragmática – ou aquela manifestada ao acaso e sem intenção de vontade ou por relações naturais de causa e efeito.

Por sua vez, o objeto da Semântica seria a significação; ou melhor, toda significação produzida ou possível de ser produzida pela ação humana. Todavia a semântica apresenta algumas relações com outras “grandes linhas de pesquisa” que especializam seu estudo : a linha semântica de Saussure e Hjelmslev; a linha semântica lógica; a linha da semântica contextual; a linha da semântica contexto-situacional; a linha da semântica transformacional.

Um dos maiores expoentes da semântica é Fernand de Saussure, que em seu *Curso Geral de Linguística* – publicado postumamente por seus alunos – desenvolveu uma gramática geral da língua, que ligasse uma gramática linguística e uma gramática lógica, de modo a apontar para a formação de uma gramática final do sentido em que os fundamentos de uma epistemologia programática estejam voltados para os saberes de uma concepção geral da ciência (SAUSSURE, 1979). Dessa forma a teoria de Saussure teria como problema central a dicotomia: sincronia/diacronia<sup>7</sup>.

Uma primeira posição sobre o que seria discurso histórico, para Paul Ricoeur, está fundamentada em seus estudos sobre semiótica e semântica, baseados nas teorias de Saussure e do linguista francês Émile Benveniste. A fim de possibilitar algumas futuras asseverações sobre o discurso – que inicialmente para Ricoeur se produziria como acontecimento, mas se deixaria compreender como sentido (RICOEUR, 2005) –, faz-se necessário eleger como

---

<sup>7</sup> O estudo diacrônico estuda as mudanças que a língua sofreu através do tempo. Enquanto a diacronia estuda as mudanças que a língua sofreu através do tempo, o estudo sincrônico é o estudo da língua num determinado período do tempo. Para mais Cf.: SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. 9a ed. São Paulo: Cultrix, [1979?].

esfera principal dessa sua noção a linguagem enquanto formadora de sentido através da palavra. Para Ricoeur, a dimensão do discurso, tomada a partir da efetivação do texto por meio da linguagem mediante sua relação circular entre o texto e a compreensão, é o que ele denominou de “círculo hermenêutico” (RICOEUR, 1963). Como o discurso se efetiva a partir do acontecimento, segundo Ricoeur, (tratado linguisticamente e imbricado de um sentido próprio, que, por sua vez, só será desvendado também através da linguagem), precisamos ir atrás de uma essência formadora desse discurso, que estrutura, ainda segundo Paul Ricoeur (1963), a ideia de um discurso histórico se constituir de um sentido inerente que é desmembrado, sequencialmente, em outros sentidos, a partir do tratamento hermenêutico.

A semiótica, por sua vez, também tem vários de seus argumentos desenvolvidos por Saussure, porém, outros filósofos e linguistas se dedicaram ao seu estudo. Saussure, Greimas, Hjelmslev, Jakobson, entre outros, são somente alguns que se dedicaram ao estudo dos signos humanos refletidos nos textos. Nessa esfera, a semiótica segundo Greimas:

[...] estaria entre duas competências indiscutíveis – a filosófica e a lógico-matemática –, que o estudioso de semiótica é obrigado a conduzir sua pesquisa sobre o sentido. [...] É preciso, para satisfazer às reais necessidades da semiótica, dispor de um mínimo de conceitos epistemológicos explicitados que permitam ao estudioso de semiótica apreciar, quando se trata da análise das significações, a adequação dos modelos que lhe são propostos ou que ele constrói para si. (GREIMAS, 1975: 12)

Ela, por sua vez, irá se detalhar em vários aspectos segundo o filósofo que a desenvolveu. Porém, quando a semiótica trata de análises discursivas é importante considerar seus aspectos gerais, pois a particularidade de cada semiótica não caberia num espaço dissertativo. Assim, ficamos no campo desenvolvido por Saussure e posteriormente desdobrado por Benveniste a fim de coadunar com os argumentos de Paul Ricoeur. O percurso das inquietações em torno dos problemas sugeridos pela *fala* e a *escrita*, enquanto categorias linguísticas, engloba uma dimensão semiótica e semântica<sup>8</sup> que estará presente em

---

<sup>8</sup> Quando nos permitimos falar de semiótica e semântica, delimitaremos as abordagens que Ricoeur se debruçou principalmente em sua obra da década de 1960, *A teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. No entanto, somente ressaltaremos algumas considerações da gênese desse debate a fim de clarificar o porquê de adotarmos esse uso específico. De forma introdutória, podemos recorrer a Pêcheux (1999) quando o mesmo expõe que o termo semântica se avizinha, constantemente, com a semiótica e a semântica, porém, há que respeitar algumas diferenças, que até o próprio Ricoeur leva em conta e, que tentamos incorporar de forma natural ao texto. “A semiótica, ou ciência dos signos, introduzida por J. Locke no quadro de uma filosofia empirista da linguagem, foi desenvolvida nos Estados Unidos pelo filósofo Ch.S. Pierce (1839 – 1914) através das distinções entre o icônico, o indicial e o simbólico. [...] De forma completamente independente, o termo semiologia foi introduzido pelo linguista F. de Saussure para definir o objeto da linguística no interior de um quadro mais amplo: A língua (SAUSSURE, 1966) é um sistema de signos que exprimem ideias, e é comparável por isso à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, etc. [...] A semântica, por outro lado, cuja a definição mais geral é a de que ela se ocupa do sentido, parece derivar, antes de tudo, da Linguística e da Lógica” (PÊCHEUX, 1999:9). Apesar da contextualização histórica de Pêcheux ser somente informativa a

quase todos os escritos de Ricoeur e de outros filósofos e historiadores que dialogaram com essa tradição vinculada a linguística ou a outros pensadores que influenciaram a trajetória de Ricoeur. É relevante notar como Ricoeur sempre retorna a essas questões semânticas em todas suas obras que dizem respeito às dimensões do entendimento e do discurso.

Essa retomada se faz presente principalmente nas obras: *A Metáfora Viva* e *Do texto a ação – ensaios de hermenêutica*<sup>9</sup>. Há ainda, porém, outros pensadores preocupados com os problemas que a linguagem provoca na constituição da ação humana, tais como: Gadamer, Karl-Otto Apel, Mikel Dufrenne, Husserl, entre outros<sup>10</sup>. Como consideramos que esses pensadores apresentam argumentos que tangem a filosofia de Paul Ricoeur, utilizamos de alguns de seus elementos a fim de auxiliarem na reflexão sobre as determinações linguísticas no discurso. Portanto, a função de chamarmos esses pensadores é no intuito de auxiliar a aprofundar a reflexão sobre alguns temas que Ricoeur elencou à sua teoria da interpretação do discurso; temas que por sua vez, que também se referem de forma ampla aos aspectos semânticos e semióticos do discurso.

Podemos, enfim, promover uma possível compreensão de qual seja a diferenciação que Ricoeur estabeleceu entre a semântica e semiótica, apoiando-nos na linguística de Benveniste e nas reflexões de Gadamer e Dufrenne, mediante as quais refinaremos nossa análise sobre a estrutura do discurso cunhada na linguagem. Como toda a linguística de Benveniste e também Saussure possuem um esqueleto de partes pequenas e frágeis, trataremos apenas dos conceitos que o próprio Ricoeur utilizou, nos permitindo construir uma ponte com o entendimento do filósofo acerca da dimensão de discurso. Por conseguinte, ao esclarecermos quais são essas diferenciações feitas por Ricoeur será possível nosso entendimento sobre os argumentos a respeito da linguística discursiva, na medida em que ambos filósofos consideram a semiótica como uma reflexão sistemática sobre o signo. Assim,

---

utilizamos para expressar que possuímos dimensão da abrangência dessas duas áreas, porém, nos preocupamos somente em tratá-las no âmbito discursivo.

<sup>9</sup> Ressaltamos que não é somente nessas obras que os debates sobre a semântica e a semiótica aparece/m, explicitamente, porém, nos delimitamos a essas para estabelecer relações específicas com outros pensadores e delimitar um recorte particular dentro do nosso espaço temporal analisado (1960 – 1970).

<sup>10</sup> O fato de os três pensadores alemães serem os principais expoentes de diálogo com Ricoeur nos suscita uma ideia, já comum entre os estudiosos de seu pensamento, de que Ricoeur, como já exposto em sua biografia, por um bom tempo esteve afastado da França e irá se aproximar dos estudiosos alemães, principalmente Husserl e Gadamer, mantendo profícuos diálogos a fim de solidificar suas teses. Portanto, nos é muito mais fortuito buscar relações e auxílio nesses pensadores do que na própria historiografia francesa da época.

se adotarmos esse entendimento, consideraremos que na filosofia estruturalista<sup>11</sup>, essa reflexão se encaixaria em parâmetros mais semiológicos do que semânticos, existindo, portanto, semióticas específicas como a semiótica gramatical de Greimas e Barthes; e a fonológica de Jakobson, dentre outras.

Portanto, se pensarmos semiótica nos moldes não estruturais e sim em sua gênese, desdobrada por Benveniste e Saussure (1977), podemos concordar em entendê-la como um estudo filosófico da linguagem constituído por um objeto, metodologias e outros constructos específicos, como por exemplo: o significante, o significado, a semiose e a interpretação (BENVENISTE, 1977: 14). Numa sequência coerente podemos também pensar que essa semântica, que se divide em sintaxe e pragmática, estabeleceriam as seguintes relações: a semântica associar-se-ia ao signo como seu objeto, a sintaxe estabeleceria relações formais do signo entre si e, por último, a pragmática seria o desenvolvimento dos signos com seus interpretes (RICOEUR, 2005). De posse disso, Ricoeur afirmou, ciente dessas relações entre semântica e a semiótica, que o discurso se reproduz em evento e significação (RICOEUR, 1976).

A distinção entre as duas espécies de linguísticas – a semiótica e a semântica – reflete esta rede de relações. A semiótica, ciência dos signos, é formal na medida em que se funda na dissociação da língua em partes constitutivas. A semântica, a ciência da frase, diz imediatamente respeito ao conceito do sentido (que, neste momento, se pode considerar como sinônimo de significação entre sentido e referência), na medida em que semântica se define fundamentalmente mediante procedimentos integrativos da linguagem.

Quanto a mim, a distinção entre semântica e semiótica é a chave de todo problema da linguagem, e os meus quatro ensaios baseiam-se nesta decisão metodológica inicial. Como disse nas observações introdutórias, esta distinção é simplesmente uma revalorização do argumento de Platão no *Crátilo* e no *Teeteto*, segundo o qual o *logos* se funda no entretecimento de, pelo menos, duas entidades diferentes, o nome e o verbo. Mas, noutro sentido, esta distinção exige hoje mais sofisticação por causa da existência da semiótica enquanto moderna contraparte da semântica. (RICOEUR, 1976: 20) (Grifo do autor).

Nesses ensaios, que somente foram publicados em 1969 e em 1976 no Brasil, Ricoeur se empenhou em diferenciar semiótica de semântica apoiando-se nas abordagens de Benveniste – linguística da frase – nas determinações fenomenológicas da significação de Husserl e na promoção de uma dialética entre *evento* e *significação* que auxiliaria na fundamentação do discurso enquanto produto imbricado de sentido.

---

<sup>11</sup> O movimento a qual nos referimos como estruturalismo aqui, está mais relacionados com as práticas de estudo antropológicos de Lévi-Strauss, do que com o estruturalismo literário de Barthes, Greimas, Propp, entre outros, procuraremos esclarecer esse conceito no próximo capítulo.

Ainda mediante essas divisões, devemos ponderar que a semiótica e semântica possuem um vasto campo de análise desde Frege, Wittgenstein e Russel até Saussure, os formalistas Russos e a antropologia estrutural. É devido a essa abrangência que priorizamos seguir – através das pistas que Ricoeur nos deixa e confluem, posteriormente no arcabouço teórico desenvolvido por Lévi-Strauss – acerca da linguística do texto, na qual percebemos alguns desdobramentos que permeiam a teoria de cada filósofo que Ricoeur se dedicou e, visto de forma geral, confluem à estrutura da significação discursiva. O primeiro objetivo que Ricoeur almeja alcançar seria um desenvolvimento de uma semântica que englobasse as abordagens da linguagem e fundamentasse o processo interpretativo do discurso.

A partir desse problema precisamos medir como a hermenêutica e a Teoria da interpretação<sup>12</sup> para Ricoeur se ocupam, em boa parte, com toda a estrutura interna de estudo desses signos, sendo, por sua vez, a chave de acesso ao mundo da linguagem. Em algumas semelhanças e dissonâncias com as teses de Ricoeur, Gadamer (2009) mostra como a semântica se desenvolve no seio da linguagem e, por conseguinte, de que forma a hermenêutica também é responsável por funções específicas na formação do discurso, na fala e nas outras áreas que permeiam a linguagem. Essa semântica, para Gadamer (2009), seria responsável por desenvolver as aparências do discurso mostrando algo mais significativo, porém, incorrer-se-ia constantemente no perigo de individualização do significado das expressões à qual essa teoria da semântica é aplicada. Assim, ainda segundo Gadamer (2009), essas alterações de significado podem inferir na unidade do sentido do discurso, mesmo “quando uma palavra perde seu caráter de recepção e transferência para outra através do seu enraizamento no uso metafórico do discurso” (GADAMER, 2009: 204).

A nossa abordagem entre a diferença de ideias existentes entre Gadamer e Ricoeur possui a função de ampliar a necessidade tanto da semântica quanto da semiótica de constituir significação ao discurso, de forma que, para Gadamer (2009), todos esses problemas supracitados nos levariam a perceber que há uma necessidade de se impor um limite à semântica através das convenções de linguagem, e, que, por conseguinte, esse limite implicaria em problemas metodológicos advindos de uma possível individualização linguística. Ou seja, o fundamental é que nessa tese Gadamer exclui o sentido do discurso advindo do acontecimento e coloca sua formação a partir da construção dos processos de

---

<sup>12</sup> A diferenciação que lidamos aqui sobre hermenêutica e teoria da interpretação é a mesma que Ricoeur pontua em sua *Teoria da Interpretação*. A hermenêutica estaria ligada as ações humanas, enquanto a interpretação seria o produto textual dessas ações, o próprio discurso seria um exemplo, que careceria de uma teoria interpretativa. Cf. RICOEUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1976.

expressões sucessivas (GADAMER, 2009: 209). Essas afirmações contrariam, por sua vez, a ideia inicial de Paul Ricoeur (1963), supracitada aqui, de que o discurso se produziria como acontecimento e se efetivaria como sentido, sentido esse que se recria.

A expressão de linguagem não é simplesmente imprecisa, algo que precisa ser melhorado, mas justamente o que, realizando suas possibilidades, permanece sempre e necessariamente aquém do que evoca e comunica. Isso porque o dizer implica sempre o um sentido implícito que só exerce sua função de sentido permanecendo como pano de fundo. Trata-se de um sentido que quando expresso perde sua função. Para esclarecer isso, quero distinguir duas formas em que o dizer movimenta-se para trás de si mesmo: o que no dizer permanece não dito, tornando-se, porém, presente como não dito no dizer, e, além disso, o que no dizer se encobre (GADAMER, 2009: 210).

A partir dessa estrutura semântica de que o sentido se recria, segundo Paul Ricoeur, avaliamos a correspondência oposta em Gadamer, no qual a hermenêutica toma por fundamento o fato de que a linguagem nos remeteria tanto para além dela mesma como para além da expressividade que ela apresenta (GADAMER, 2009). Gadamer ofereceu a mesma linha de raciocínio que mais tarde Lévi- Strauss<sup>13</sup> demonstrou. Ambos, contrariando a perspectiva de Ricoeur na qual um sentido não recriaria o outro, elucidaram que se trataria de um sentido que quando expresso pela primeira vez perde sua função permitindo o surgimento de um novo enunciado que, ainda segundo Gadamer (2009), abrangeria um sentido motivo e não recriado, necessitando constantemente de uma pergunta de caráter retórico para que constitua-se sentido novamente a esse enunciado.

Essa estrutura de contrariedade sobre os constructos semânticos que se estabelece entre pensamento de Gadamer e Ricoeur é importante, pois nos fornece uma ligação com problema do sentido fixado no debate da *Revue Esprit* entre Ricoeur e Lévi-Strauss. Gadamer, fazendo um papel de mediador entre Ricoeur e Lévi-Strauss, acaba por nos aproximar das análises linguísticas e nos auxiliar com a crítica desses dois filósofos, na medida em que amplia uma perspectiva sobre a semântica e a semiótica até então vista somente do ponto de vista, o de Paul Ricoeur. Consideramos, portanto, a validade dos argumentos de Ricoeur sobre a significação, mesmo que no futuro estabeleçamos uma oposição sobre a dimensão de derivação desse sentido em consonância com a perspectiva de Lévi-Strauss.

A elaboração de uma dialética, (dialética do discurso enquanto evento e significação) para tentar solucionar as inferências da semântica e da semiótica presentes no discurso, proposta por Ricoeur, é válida, uma vez que atua como um método hermenêutico que permite

---

<sup>13</sup> Essa aproximação será trabalhada detalhadamente no próximo capítulo, mas é necessário considerar suas ligações aqui, de forma a estruturar uma ponte com o pensamento de Ricoeur.

a interlocução do produtor e leitor desse discurso. Esse ato ilocucionário<sup>14</sup>, fruto da dialética, segundo Ricoeur (1976) “é o que distingue a promessa de uma ordem, de um desejo ou de uma asserção, é a força da significação” (RICOEUR,1976:26). Aqui também há uma menção a noção de comunicabilidade, de forma que há a relação da linguagem com a fala, dessa forma:

O que se pode comunicar é, antes de mais, o conteúdo proposicional do discurso, e retrogradamos assim para nosso critério principal – o discurso como evento mais o sentido. Porque o sentido de uma frase é, por assim dizer, “externo” à frase, pode-se transferir-se; a exterioridade do discurso a si mesmo – que é sinônima da autotranscendência do evento na sua significação – abre o discurso ao outro. A mensagem tem o fundamento da sua comunicabilidade na estrutura da sua significação. Isto implica que comunicamos a síntese da função de identificação (da qual o sujeito lógico é o suporte e a função predicativa que é potencialmente universal). [...] Mas, a função contextual do discurso é, por assim dizer, filtrar a polissemia das nossas palavras e reduzir a pluralidade das interpretações possíveis, a ambiguidade do discurso que resulta da polissemia não filtrada das palavras. (RICOEUR, 1976:28)

As considerações necessárias a função contextual do discurso, do mal-entendido e da polissemia, tangenciam a dimensão de formação do discurso, que nos delongaremos no penúltimo tópico. Para, além disso, o objetivo ao qual Ricoeur se propõe é a distinção de uma significação que, mediante várias intervenções, se vê na dualidade de *sentido* e *referência*. Atendo-nos, por conseguinte, a um último ponto estrutural da linguística do discurso podemos ressaltar o argumento de Ricoeur, que nos proporcionará encerrar as “possíveis” relações que o filósofo estabelece com a linguística – no afã de dimensionar a significação constitutiva do discurso – a sua preocupação com a filosofia Kantiana. Todavia, essa preocupação com a filosofia Kantiana somente é importante na medida em que reflete na concepção do discurso. Sua estruturação em si não cabe nesse espaço dissertativo.

Esse empreendimento ricoeuriano intenta demonstrar que os pontos divergentes da semântica e semiótica são necessários para a Teoria da Interpretação, pois, nos permite salientar que ao inserir as divergências de uma semântica e uma semiótica perante uma atividade de formação do discurso é necessário antes considerar a existência de categorias linguísticas iniciais a diferenciação. Essas categorias só foram possíveis de serem abordadas quando Ricoeur se propôs a aprimorar sua análise consultando alguns pensadores que também

---

<sup>14</sup> O ato ilocucionário, a qual referimos, consiste no que o sujeito faz quando fala, permitindo assim generalizar os performativos propriamente ditos. Este procedimento, não arbitrário, satisfaz os critérios de substituição estabelecidos pela semântica lógica (Benveniste). A enunciação do ato ilocucionário é dupla: as expressões “eu afirmo que” e “eu te declaro que” são iguais a quanto à semântica. É a partir destes conceitos de ato locutório e ilocutório que Ricoeur aponta duas grandes conquistas: que não são os enunciados nem as criações que se referem, mas os sujeitos falantes ou aqueles que agem, e, segundo, que a situação de interlocução só tem valor de acontecimento quando seus autores são colocados mediante a ação. Todavia, demandaremos mais atenção sobre o ato ilocucionário mais adiante.

dedicaram a pensar as relações linguísticas que viam a efetivação da noção do discurso possível.

Com a retomada dos estudos clássicos – principalmente alguns pensadores alemães e franceses como Gadamer, Saussure, Benveniste, etc. – sobre essas condições de significação, nos deparamos com um artigo de Ricoeur publicado na *PUF* em 1961 e intitulado: *A noção de a priori segundo Mikel Dufrenne*, que nos retira do território linguístico pressuposto por Gadamer e sua fenomenologia da linguagem e nos insere na França juntamente com Mikel Dufrenne como um dos poucos estudiosos franceses que Ricoeur terá contanto e utilizar-se-á para analisar essas categorias semânticas.

Segundo Ricoeur a noção de sentido só se faria possível a partir do que Kant já havia proposto, isto é, que a subjetividade presente no sujeito do conhecimento constitui o que há de válido no conhecimento (RICOEUR, 1996: 35). Dessa forma, o *a priori* kantiano seria uma forma de necessidade e objetividade desses sujeitos (RICOEUR, 1996), caracterizando, por sua vez, uma espécie de presença imediata do sentido, podendo estabelecer uma relação entre o sujeito, produtor de conhecimento, e o sentido desse objeto que acabaria por superar o próprio objeto dentro de uma teoria semântica. Segundo Ricoeur (1996) essa relação entre o sujeito e o sentido do objeto seria *a priori* subjetivo, aonde se alocaria a compreensão pré-dada do objeto.

É sobre os argumentos de Dufrenne que Ricoeur abalizará essa ideia sobre o *a priori* para pensar as categorias do sujeito e, mais tarde, afirmar que sem essa teoria semântica seria impossível a constituição de uma inteligibilidade inerente ao acontecimento mediante a narrativa ou o próprio discurso histórico (RICOEUR, 1961). Talvez, essa perspectiva só seja possível devido à primeira definição na qual Ricoeur impôs ao discurso como: “um texto efetivado pela escrita em que tem seu início no acontecimento e seu final no sentido” (RICOEUR, 1995:95). Essas afirmações sobre o discurso histórico são possíveis para Ricoeur, na medida em que, mais uma vez, se faz clara a distinção entre a semântica e a semiótica, entendidas como possuidoras de objetos e objetivos diferentes. Em torno de tudo isso, estaria à metáfora como o eixo de conversão do discurso, confluindo também para o sentido que, por sua vez, enunciaria os acontecimentos a partir de uma retórica específica.

Retomando as colocações sob o *a priori* Kantiano, no qual argumentos de Mikel Dufrenne nos permitirá ligação com as ideias estruturalistas de Lévi-Strauss, nos dedicamos a esse debate, pois Dufrenne fomentará em Ricoeur um importante ponto para sua teoria da

interpretação do discurso: a posição do sujeito no campo discursivo (RICOEUR, 1991). Essa premissa Ricoeur tomará de empréstimo em Dufrenne e, como leitor de Kant, irá mais além propondo um problema: “Dufrenne tentou corrigir o *a priori* Kantiano mediante esse ponto” (RICOEUR, 1961: 234).

Ao dimensionar a ousadia do trabalho de Dufrenne, Ricoeur saiu à frente para defender Kant e a legitimidade de seu trabalho. De forma que em 1961, quando o artigo de Ricoeur sobre Dufrenne é publicado, além de ser procedido por inúmeras críticas das correntes estruturalistas fecundas na década de 1960, é, um dos argumentos utilizados por Ricoeur para fundamentar tanto seu debate com Lévi-Strauss sobre o sentido em 1963 quanto a sua teoria da interpretação discursiva. Portanto, Ricoeur formulará algumas teses sobre a teoria Kantiana partindo da crítica a Dufrenne, a respeito disso Ricoeur se posiciona:

À primeira tese, Dufrenne opõe um desdobramento do *a priori*: é, por um lado, uma estrutura que pertence aos objetos, que se mostra e se expressa fora de nós, diante de nós; é, por outro lado, um saber virtual dessas duas estruturas, situado no sujeito humano. À segunda tese, Dufrenne opõe um sentido concreto dessas estruturas objetivas, mais parecidas com fisionomias do que com relações de grau inteligível, e um sentido carnal desse saber subjetivo, mais próximo do sentimento ou da apreensão imediata do que da inteligência abstrata. (RICOEUR, 1991, p. 250)

Ricoeur (1961) ponderou sobre as duas “correções” que Dufrenne almejou fazer: não se pode destituir a experiência do *a priori*, ou seja, ele é o fator de presença imediata do sentido na vida humana, e, portanto, é imediatamente reconhecível. Isso aconteceria, segundo Ricoeur (1991), porque não há como retirar o sentido primeiro e objetivo das coisas e muito menos seu caráter universal, esta seria uma condição necessária à compreensão humana, ou seja, sentido do *pré-dado*. Ricoeur, portanto, iniciou a defesa de uma tese que irá se solidificar em 1963: “o sentido é constituinte da compreensão” (RICOEUR, 1963: 47).

É perceptível ao se inteirar das colocações de Ricoeur (1963) que ao retirar o sentido não há possibilidade de compreensão, pois, perde-se o referencial inicial, de forma que só nos orientaríamos por uma espécie de *sentido do sentido*, que seria a rota do entendimento humano. Essa orientação, a partir de uma retomada do sentido, só é possível através de uma noção de símbolo inerente ao discurso (1969) que é responsável por estruturar a significação, de maneira que um sentido direto, primário ou literal seja designado por acréscimo por outro sentido indireto, secundário e/ou figurado e só poderá ser apreendido através do primeiro

sentido. A resultante desse processo representaria a multiplicidade das expressões para Ricoeur (1969) a partir do estudo da simbólica<sup>15</sup>.

Se ampliarmos o mote do retorno de Ricoeur aos escritos de Dufrenne, perceberemos que há uma razão explícita, que está essencialmente presente em quase todos os filósofos que Ricoeur chama à discussão, o fundamento dualista. Esse dualismo é o que servirá para repensar a possibilidade de um esquema *dialético*<sup>16</sup>. A perspectiva dialética foi exposta no que Ricoeur chama de “resgate do sentido do discurso histórico” (RICOEUR, 1963, p. 300) e está presente em todas suas obras desde a década de 1960. Ou seja, estabelecer uma relação, sem exclusão, entre premissas que antes eram vistas como opostas e excludentes.

Ricoeur argumenta o porquê de existir essas subdivisões excludentes dentro do *a priori* Kantiano, entre o universal e o particular. Para ele (1991), é na reativação desses dualismos e no exercício de uma atividade relacional entre eles que se faz a afinidade entre o homem e o mundo.

Eis por que, insistimos mais uma vez no dualismo, não falaremos mais de objeto, mas do mundo, para exprimir o inesgotável, o excessivo, o poderoso, o jovem e o trágico. “Se o *a priori* é constituinte de um objeto, ele é ao mesmo tempo arauto de um mundo” (DUFRENNE APUD RICOEUR, p. 233). É essa admiração pelo mundo que nos compreende que está na origem de todo processo contra a redução do *a priori* à subjetividade. (RICOEUR, 1991, p. 255)

Como um assíduo leitor de Kant, Ricoeur sabe, contudo, dos problemas que podem existir ao colocar em parâmetros fixos a teoria kantiana do *a priori*, por isso, ao analisar a tentativa de Dufrenne de fixar os lugares de compreensão do *a priori* também irá reconhecer que há uma dificuldade de definição da filosofia dentro dessas categorias, preferindo permanecer nos patamares relacionais ou dialético do objetivo/subjetivo, universal/particular. Em vista disso, Ricoeur resgata a importância do estudo de Mikel Dufrenne, porém recortando somente os argumentos que lhe permitirão, mais tarde, elaborar sua teoria da interpretação do discurso, não se delongando sobre a relevância do trabalho de Dufrenne, mesmo que essa seja contraversa para ele.

---

<sup>15</sup> Abordaremos mais à frente a relação do símbolo e de seu estudo – simbólica – quando for tratarmos de sua presença dentro da metáfora para que possamos estabelecer conexão com nossa hipótese de formulação de uma retórica desse discurso. Esse debate está presente na obra seminal de Ricoeur – *A teoria da interpretação*.

<sup>16</sup> Longe de aludirmos a dialética hegeliana – a qual Ricoeur não se debruça – compreendemos aqui, como dialética, a noção de relação de aporias filosóficas, ou seja, em Ricoeur (1969) estabelecer uma dialética é excluir uma antinomia e progredir no sentido de confluência, em que no máximo haja uma subordinação de ambas. Isso ocorrerá, por exemplo, com a dialética da explicação/compreensão e diacronia/sincronia.

Os problemas que afetam o discurso, ligados às dimensões semânticas e semiótica que Ricoeur se dedica, estão para além dos que citamos aqui, permeiam o alcance do símbolo, presente na formação do discurso e da metáfora enquanto ferramenta desse desenvolvimento discursiva. A fim de abordarmos uma problemática por vez e considerarmos que a formação do discurso, para Ricoeur, é detalhada e longa, preferimos separar essas instâncias.

## I.2 – O símbolo e a teoria da metáfora.

Se elegermos o símbolo e a metáfora como peças fundamentais para a efetivação da interpretação, também devemos estabelecer a possibilidade de realizar essa tarefa somente enquanto ambos estão presentes no discurso como parte integrante de uma dialética que coadune a semântica e a semiótica. Todavia, como já supracitado, essa diferenciação que Ricoeur fez mediante a linguística de Benveniste e Saussure, o uso dessa filosofia na constituição do fenômeno discursivo implica numa distinção entre forma e sentido (RICOEUR, 1975). Esse percurso tomado por Ricoeur será fundamental para entender o porquê separamos símbolo e metáfora quando na verdade eles estão diluídos nessas duas atividades linguísticas permitindo a compreensão do discurso.

Se considerarmos que o discurso só é possível ser analisado devido as suas várias facetas, devemos relacionar o símbolo como uma unidade da semiótica e a metáfora imbricada na frase constitui-se também como uma unidade semântica. Sendo ambas as unidades próximas, pois se dotam de significação e estrutura – forma – Ricoeur “estabeleceu uma separação dessas duas categorias, metáfora e símbolo, para possibilitar a análise que implique na forma e no sentido do discurso” (RICOEUR, 1975:109). Ricoeur chamou essa separação de “unidades do discurso constitutiva da linguagem” (RICOEUR, 1975:110).

Nas teorias da metáfora que se vinculam aproximadamente à tradição da *linguistic analysis* de língua inglesa, a teoria do discurso não é feita por linguistas, mas por lógicos e por epistemólogos, atento por vezes a crítica literária e mais raramente à linguística dos linguistas. A vantagem de uma abordagem direta do fenômeno do discurso que omite o estágio linguístico é que os traços próprios do discurso são reconhecidos em si mesmos, não sendo necessário opô-los a outra coisa. Mas o avanço verificado nas ciências humanas pela linguística da língua não permite mais tratar por preterição a relação do discurso com a língua. A via indireta da oposição entre unidade do discurso e unidade da língua impõe-se hoje para quem se preocupa em situar sua investigação no espaço contemporâneo (RICOEUR, 1975:110).

Conduzir-nos-emos, de forma mais específica, para a problemática de formação do discurso, fulcral na perspectiva de Paul Ricoeur. O símbolo e a metáfora são peças fundamentais nos estudos sobre discurso humano, e isso se faz perceptível quando elencamos a essas duas categorias as pontas de uma dimensão muito maior: a linguagem. É ela que unifica todas as áreas de estudos sobre o humano como: a fenomenologia, a psicanálise, a exegese, etc., selecionando o próprio símbolo e a metáfora como ferramentas úteis na pesquisa sobre a unidade do falar humano.

Parece-me que há um domínio sobre o qual se entrelaça, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem. É aí que se cruzam as investigações de

Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmanniana e das outras escolas de exegese neotestamentária, os trabalhos de história comparada das religiões e de antropologia versando sobre o mito, o rito e a crença, enfim, a psicanálise. (RICOEUR, 1965: 15)

Longe de adentrarmos nos problemas da psicanálise freudiana, a qual Ricoeur dedicou uma longa análise<sup>17</sup>, usaremos desse estudo somente as conferências sobre o símbolo que enfocam o problema da interpretação e do sentido. Pois há uma íntima ligação entre essas duas categorias (metáfora e símbolo) de forma que, em Ricoeur, percebe-se que o problema da interpretação só se faz possível mediante uma inteligência do sentido, ou talvez do duplo sentido referindo-se ao processo que ele nomeia como *o mostrar e o ocultar o sentido* (RICOEUR, 1965). É, portanto, na interpretação que o símbolo se inscreve no campo da filosofia da linguagem, e, por conseguinte, se coloca como uma estrutura básica do “campo hermenêutico<sup>18</sup>” (RICOEUR, 1965: 19). Nesse sentido, o símbolo seria uma expressão de duplo sentido que necessitaria de uma interpretação. A função da teoria da interpretação ricoeuriana seria: “a decifração de símbolos visando sua compreensão” (RICOEUR, 1965:19).

Por conseguinte, devemos colocar a análise da compreensão simbólica como um estudo essencial na compreensão do discurso histórico, visto que ele, assim como a metáfora, é uma peça particular de um processo amplo de interpretação e, é necessário para estabelecer alguns elos com a dimensão constitutiva de um sentido que se mostra e oculta, simultaneamente dentro do texto. Segundo Ricoeur (1969) a exposição desse sentido do discurso, só se faz possível nesse processo de análise semântica após se ter em mente todas essas características inerentes ao processo de interpretação, como por exemplo, a *forma e sentido*. Esse princípio será criticado por Lévi-Strauss no debate da *Revue Esprit* publicado em 1963.

Portanto, tanto o símbolo quanto a metáfora possuem uma organização pontual em Paul Ricoeur. O símbolo seria mais do que somente um elemento carente de interpretação, ele é o denominador comum de constituição da realidade (CASSIRER, 2003). Para elucidar que o símbolo nos transporta para a compreensão do discurso humano, Ricoeur se apoiará nos argumentos de Ernst Cassirer em *Filosofia das formas simbólicas*, traçando um comparativo entre sua noção de função simbólica e o problema do remembramento da linguagem. Parece-

---

<sup>17</sup> Ver RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaios sobre Freud*. 1975. Edições 70.

<sup>18</sup> O campo hermenêutico será mais bem entendido no tópico que diz respeito ao sentido. Porém, o campo hermenêutico a que Ricoeur se refere, diz respeito a: “uma circunscrição mais vasta do que a psicanálise, embora mais estreita que a teoria da linguagem total que lhe serve de horizonte. Por hermenêutica entenderemos sempre a teoria das regras que presidem uma exegese, isto é, à interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos suscetível de ser considerado como um texto” (RICOEUR, 1965: 19)

nos clara a intenção de Ricoeur ao incluir Cassirer nessa discussão: colocar o símbolo como um agente de duplicidade de sentido implica em fazer-se recorrente o processo de interpretação. Dessa forma, para Ricoeur (1965) a expressividade do mundo surgiria na linguagem através do símbolo, mesmo com o duplo sentido e, que por sua vez, nos levaria a condição de que é somente no discurso que as realidades adquiriam uma dimensão simbólica.

Se voltarmos nossa atenção a todos nossos argumentos sobre semântica, semiótica, e a construção do discurso supracitados e unirmos com a dimensão de duplicidade do sentido que o símbolo provoca, obteríamos a perspectiva almejada por Ricoeur: “de que há um sentido manifesto que jamais deixou de se remeter a um sentido oculto” (RICOEUR, 1965: 23).

Portanto, recairíamos em um processo infundável de produção do sentido. Chegaríamos a questão proposta por Ricoeur: o entendimento do símbolo como uma estrutura semântica de duplo sentido, e a necessidade da palavra devido à ligação essencial de existência do símbolo com a linguagem. Colocamo-nos assim, dentro de um processo circular infinito e que não nos permite revelar um sentido primeiro ao discurso, pois, ele sempre recaíra num outro sentido oculto que é obtido pelo leitor muito depois do autor<sup>19</sup>.

Todavia, a fim de apresentar seus argumentos mediante uma atitude crítica, para Ricoeur uma atividade primordial seria pensar que: “há símbolo onde há expressão linguística e aqui há um trabalho de interpretação” (RICOEUR, 1965: 26). Essa abordagem do símbolo possui a função de questionamento sobre o que é interpretação e funciona como status final do símbolo, sua porta de entrada para o estudo da interpretação:

Esse apelo a interpretação que procede do símbolo garante-nos que uma reflexão sobre o símbolo depende de uma filosofia da linguagem e, mesmo, da razão, como tentaremos mostrar quando confrontarmos o sentido do símbolo em hermenêutica com seu sentido em lógica simbólica; esse símbolo envolve uma semântica própria, suscita uma atividade intelectual de decifração, de decodificação. Longe de sair da circunscrição da linguagem, ele eleva o sentimento à articulação do sentido. Assim a confissão nos apareceu como uma palavra que arranca o sentimento de sua opacidade muda. Todas as revoluções do sentimento podem, assim, ser escalonadas por revoluções semânticas. O símbolo não é uma não-linguagem. O corte entre linguagem unívoca e linguagem múltívoca passa através do império da linguagem. Talvez o trabalho incessante da interpretação seja aquele que revela essa riqueza, essa sobredeterminação do sentido e torna manifesta a pertença do símbolo ao discurso integral. (RICOEUR, 1965: 27).

---

<sup>19</sup> Afiguramos-nos aqui com um problema insolúvel? Talvez não, se tomarmos os cuidados certos com o limite do entendimento sobre o que é discurso e sentido e depois nos aproximamos de outro ponto extremo e que possui uma avaliação oposta desse problema. Permitimos-nos assim, estabelecer, através do processo de comparação, uma apreciação desse problema de forma fundamentada. Podemos deixar mais claro ao usar como fonte principal o debate sobre *O pensamento Selvagem* entre Lévi-Strauss e Paul Ricoeur, publicado na *Revue Esprit*, e que terá essa função de intermediar a discussão.

Atingimos, portanto a preocupação de Ricoeur com a dupla natureza do discurso e de que maneira ambas são confrontadas com uma lógica simbólica e metafórica (RICOEUR, 1965). A metáfora por sua vez, terá seu papel semelhante ao do símbolo: carregar uma pertença à linguagem que abre espaço para o processo interpretativo. De tal forma que a teoria da metáfora desenvolvida por Ricoeur seria uma espécie de “teste” para situar em que condições apresentam-se o sentido explícito e implícito de uma obra literária<sup>20</sup>.

Por conseguinte, imbuído nessa ideia há uma distinção da própria linguagem, seja ela emotiva ou cognitiva, e de como mediante a isso a teoria da metáfora se apresenta. Abalizado na dimensão da retórica antiga de Aristóteles, ou tradicional como designa Ricoeur (1969), o filósofo estabeleceu os primeiros critérios da composição de uma metáfora. Assim, “ela pertenceria a um jogo de linguagem e se faria como a aplicação de uma coisa de um nome que pertence à outra” (RICOEUR, 1969: 59); ou seja, o carro chefe da metáfora seria a comparação que se consolidaria a partir da estratégia do uso das próprias figuras retóricas:

A metáfora é uma das figuras retóricas, aquela em que a semelhança serve de razão para substituir uma palavra figurativa a uma palavra literal, perdida ou ausente. Deve distinguir-se das outras figuras de estilo, como a metonímia, por exemplo, onde a contiguidade toma o lugar que a semelhança ocupa na metáfora. (RICOEUR, 1969:60)

Essa ideia inicial da metáfora funciona para entendermos que a teoria da metáfora em Ricoeur antes de se conjecturar na obra está dividida em três níveis: palavra, frase e discurso. Enquanto palavra, ele recorre a Aristóteles afirmar que o tratamento metafórico no nível da palavra, embora criticado, mostra-se necessário à semiologia da significação, mesmo que se apresente apenas como um fragmento do todo discursivo:

[...] a definição real de metáfora em termos de enunciado não pode eliminar a definição nominal em termos de palavra ou de nome, na medida em que a palavra continua a ser a portadora do efeito de sentido metafórico; é da palavra que se diz tomar um sentido metafórico; eis por que a definição de Aristóteles não é abolida por uma teoria que não se refere mais ao lugar da metáfora no discurso, mas ao próprio processo metafórico (RICOEUR, 1975: 108).

Enquanto frase, unidade básica da semântica, para Benveniste (1995), Ricoeur reforçará as ligações com a palavra e com a estrutura de diferenciação já supracitada. Essa separação entre as ordens semiótica e semântica evidencia alguns traços distintivos concernentes ao discurso, cabendo ressaltar a dicotomia entre a função identificante (nominal)

---

<sup>20</sup> Por obra literária Ricoeur entende: “uma obra do discurso distinta de qualquer outra obra de discurso, especialmente discurso científico, pelo fato de por em relação um sentido explícito e sentido implícito.” (RICOEUR, 1969, p. 58).

e a função predicativa (verbal), isto é, a metáfora é um fenômeno de predicação, e não apenas de denominação. Diferenciar o semiótico do semântico implica uma nova organização do paradigmático e do sintagmático.

Na topologia da teoria clássica, o lugar assinalado à metáfora entre as figuras de significação é especificamente definido pelo papel que a relação de semelhança desempenha na transferência da ideia primitiva à nova ideia. Esse pacto com a semelhança não constitui um traço isolado, pois no modelo subjacente à teoria da retórica clássica ele é solidário com o primado da denominação e dos outros traços que procedem desse primado. É, com efeito, primeiramente entre as ideias das quais as palavras são os nomes que a semelhança opera. Em segundo lugar, no modelo, o tema da semelhança é fortemente solidário com os de empréstimo; de desvio, de substituição, de paráfrase exaustiva. Com efeito, a semelhança é, antes de tudo, o motivo do empréstimo, em seguida é a face positiva do processo do qual o desvio é a face negativa. Ela é ainda a ligação interna da esfera da substituição e, enfim, é o guia da paráfrase que, restituindo o sentido próprio, anula o tropo. Na medida em que o postulado da substituição pode ser representativo da cadeia inteira de postulados, a semelhança é o fundamento da substituição posta em ação na transposição metafórica dos nomes e, mais geralmente, das palavras (RICOEUR, 1975:267-268).

Ricoeur irá ressaltar essa semelhança no nível da frase, utilizando da fonologia de Jakobson, na qual o nível da frase e da palavra ampliam-se na medida em que fazem alusão ao nível discursivo e representam a universalidade dos três níveis e o último metafórico:

Como Roman Jakobson, com efeito, mas em sentido diferente dele, formamos um conceito de “processo metafórico” pelo qual o tropo da retórica desempenha um papel revelador. Mas, à diferença de Roman Jakobson, o que na metáfora pode ser generalizado não é a sua essência substitutiva, mas sua essência predicativa. Jakobson generalizava um fenômeno semiótico, a substituição de um termo por outro; nós generalizamos um fenômeno semântico, a assimilação de uma a outra de duas áreas de significação por meio de uma atribuição insólita (RICOEUR, 1975:304).

O último nível, ao qual nos deteremos com maior ênfase, é o nível do discurso que reúne a totalidade metafórica da obra e abriga a “verdade metafórica” (RICOEUR, 1975:193). Essa verdade pode ser entendida como uma espécie de realidade que na perspectiva de Ricoeur se faria presente na significação disposta no discurso a partir da frase e da palavra.

A metáfora apresenta-se, então, como uma estratégia de discurso que, ao preservar e desenvolver a potência criadora da linguagem preserva e desenvolve o poder heurístico desdobrado pela ficção. [...] Assim, a obra é conduzida a seu tema mais importante: a saber, que a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade. Ligando dessa maneira ficção e redescricao, restituímos sua plenitude de sentido à descoberta de Aristóteles, na Poética, de que a *poiesis* da linguagem procede da conexão entre *mythos* e *mimesis*.

O texto é uma entidade complexa de discurso cujos caracteres não se reduzem aos da unidade de discurso ou frase. Por texto não entendo somente nem principalmente a escritura, embora a escritura ponha por si mesma, problemas originais que interessam diretamente ao destino da referência; *mas entendo, prioritariamente, a produção do discurso como obra* (Ricoeur, 1975p. 336, grifo nosso).

Expostos esses três níveis que Ricoeur considerou a metáfora e cientes de que nossa abordagem se debruça prioritariamente no discurso, necessitamos considerar a formação de uma teoria metafórica sob uma atitude retórica. Foi nessa relação com a retórica que Ricoeur elaborou uma espécie de “resumo esquemático” que expunha, ao longo da história da retórica, como essa metáfora se configura, para depois comprovar que a mesma é sustentada, fundamentalmente, por um conflito de interpretações:

1. A metáfora é um tropo, uma figura de discurso que diz respeito a denominação;
2. Representa a extensão do sentido de um nome mediante o desvio do sentido literal das palavras;
3. A razão deste desvio é a semelhança;
4. A função da semelhança é fundamentar a substituição do sentido figurativo de uma palavra em vez do sentido literal, que se poderia ter usado no mesmo lugar;
5. Por isso, a significação, substituída não representa nenhuma inovação semântica. Podemos traduzir uma metáfora, isto é, repor o sentido literal de que a palavra figurativa é um substituto. Com efeito, substituição mais restituição é igual a zero.
6. Visto que não representa uma inovação semântica, uma metáfora não fornece qualquer informação nova acerca da realidade. Eis porque se pode considerar como uma das funções emotivas do discurso. (RICOEUR, 1969, p. 61)

São sob esses seis princípios, metodicamente organizados por Ricoeur, que ele estabelecerá a primeira condição de que a metáfora, numa teoria narrativa ou do discurso, está ligada à semântica, e seria, por consequência, uma tensão entre dois termos numa enunciação metafórica (RICOEUR, 1969). Esses dois termos, por sua vez, seriam formados por duas interpretações diferentes, ou seja, é necessário comparar as interpretações a fim de carregar sentido ao discurso mediante a metáfora. O estudo que Ricoeur desenvolve a partir da metáfora tem outras e maiores pretensões, ele perpassaria de uma disciplina a outra (retórica, semiótica, semântica e hermenêutica) para marcar as entidades linguísticas correspondentes, ou seja, a palavra, a frase e por fim o discurso.

A retórica da metáfora toma a palavra como unidade de referência. A metáfora, em consequência, é classificada entre as figuras de discurso em uma única palavra e definida como tropo por semelhança. Enquanto figura, consiste em um deslocamento e em uma ampliação do sentido das palavras; sua explicação deriva de uma teoria da substituição. (RICOEUR, 2005: 9)

Nesse sentido, essa análise incorpora um percurso que nos revela a metáfora como uma estratégia do discurso e talvez, vá para além disso, dando a essa metáfora o caráter de ponto de apoio que fundamenta a transformação da frase no discurso, caracterizando assim o processo hermenêutico discursivo em torno da metáfora. Longe de pensar que esse processo

se dá naturalmente, sem nenhum esforço, a própria metáfora se encarregaria dos processos retóricos no qual obteria seu lugar no “ser”<sup>21</sup> do discurso (RICOEUR, 2005: 14). Essa possibilidade de caracterização da metáfora só se faz possível na medida em que se restitui a plenitude metafórica desde Aristóteles chegando a esbarrar nas aporias linguísticas contemporâneas até Saussure – tarefa a qual Ricoeur se ocupará em outros estudos.

Essa plenitude metafórica advinda dos estudos sobre Aristóteles (RICOEUR, 1975) nos liga aos estudos sobre retórica, na medida em que essa se alia com as atividades das figuras de linguagem<sup>22</sup> – como a metáfora. Assim, a retórica teria uma ocupação essencial ligada à semântica e que coadunaria com a metáfora;

Todos os usos atuais (da retórica) são figurados e a retórica confunde-se com a semântica ou, como se dizia então, com a gramática; ou, para dizer a mesma coisa de outro modo, uma definição etimológica, portanto diacrônica, do não-figurativo tende a identificar as figuras com a própria polissemia. Eis porque Fontanier opõe sentido figurado a sentido próprio e não mais origem: é no uso atual que o sentido figurado opõe-se ao sentido próprio, a linha de separação divide as partes do sentido, a retórica nada diz da “maneira ordinária e comum de falar”, isto é, do que ao uso um curso forçado e necessário; a retórica apenas se ocupará do não próprio, isto é, dos sentidos emprestados, circunstanciais e livres. Infelizmente, esta linha não pode ser traçada no interior do uso atual: não existe linguagem neutra. (RICOEUR, 1975:215)

Essa concepção ligada a uma semântica que Ricoeur propõe, estabelece um paradoxo com a retórica<sup>23</sup> que os estruturalistas criticam e tentam retirar do campo de estudos do discurso. Ricoeur não acredita que exista uma dimensão retórica em que o sujeito se ausente e conceba uma espécie de “neutralidade”. Essa defesa é expressa por Ricoeur na medida em que ele propõe a entrada da metáfora e das figuras linguísticas estruturantes do discurso de forma que haja um método capaz de revelar o sentido, que seria a própria hermenêutica.

---

<sup>21</sup> O que percebemos novamente em Ricoeur, ao solidificar o lugar da metáfora no ser através de processos epistemológicos é a ligação com uma dimensão ontológica. Essa alteração constante entre ontologia e epistemologia seria um aporte a mais para a solidificação de sua dimensão hermenêutica – dialética, assim como a querela compreensão – explicação. Discutiremos essa relação dialética no próximo tópico.

<sup>22</sup> Saussure também denominava essas figuras como semas, ou seja, seria o significante mínimo de designação. Um conjunto de palavras de mesma classe morfológica que se distribuem de forma complementar e definem morfológicamente entre si unicamente por sufixos flexivos. Cf.: SAUSSURE, F. de. **Curso de linguística geral**. São Paulo, Cultrix, 2006.

<sup>23</sup> Essa retórica a qual citamos está ligada aos conceitos de Gerard Genette que também pode ser designado por “ponto de vista” (teóricos anglo-americanos), “foco narrativo” (em especial, no espaço brasileiro), “foco de narração” (C. Brooks e R. P. Warren), “visão” (J. Pouillon e T. Todorov, embora este também use “aspecto”), “ângulo visual” e “perspectiva narrativa”, e consiste num dos modos de regulação da informação na ficção. Ela está ligada a uma teoria narratológica que Lévi-Strauss se fundamentará para criar sua concepção de discurso e narrativa a fim de manter ligação com a narrativa mítica. Por sua vez, não queremos ampliar o debate sobre essa teoria, somente a usaremos como a fundamentação dos argumentos de Ricoeur e, posteriormente, Lévi-Strauss. Cf.: BAL, M. **Narratologia** (Ensaio sobre a significação narrativa), Paris, Librairie Klincksieck, 1977.

Não se limitar ao plano lexical manifesto, mas deslocar a análise ao plano sêmico. O virtual de Genette não deve ser ligado a uma consciência de locutor, mas a uma construção de linguista. [...] Limitamos-nos aqui a notar que, no que concerne à determinação prática do grau zero, os problemas são os mesmos das interpretações precedentes. Com efeito, o desvio, enquanto tal, pertence ao nível de manifestação do discurso: “no sentido retórico entendemos o desvio como alteração experimentada do grau zero” Isso é correto, se é verdade que a redução de desvio importa mais que o desvio; ora, é ela que faz do desvio uma “alteração significativa”. Além disso, em todos os discursos, os semas essenciais são revestidos nos semas laterais que carregam uma informação suplementar inessencial, o que faz que o grau zero prático – aquele que pode ser referido no discurso – não coincida com o grau zero absoluto que uma análise sêmica poderia eventualmente reconhecer e do qual ela assinala o “lugar fora da linguagem”. (RICOEUR, 1975: 221)

Assim podemos elaborar duas interlocuções sobre as relações que envolvem a metáfora: primeiramente, apoiados no argumento de Ricoeur (1969) que diz respeito à ideia de “tradução” dessa metáfora, ela seria uma das ferramentas, juntamente com o símbolo, que permitem desvendar ou recapturar o sentido inerente ao discurso, ou seja, a reinterpretção da metáfora intenta restaurar o sentido literal ou oculto do discurso auxiliados pela dimensão retórica desse discurso. A segunda, sobre a importância da metáfora para o discurso, oferece a metáfora uma informação concernente ao próprio discurso e, não mais se posicionaria como um simples ornamento dentro da estrutura discursiva. Portanto, é necessário e vantajoso estudar a metáfora enquanto um tropo ou sema<sup>24</sup> do discurso, primeiro pelo longo período temporal em que foram dedicados estudos à metáfora, desde a antiguidade, e, em segundo, porque os problemas que abordam a retórica dizem respeito a problemas linguísticos.

Já a noção que ressaltamos sobre os argumentos de Ricoeur perante o símbolo, por sua vez, está imbuída na sua pertença à teoria semântica discursiva, mitológica ou mesmo religiosa. Paul Tillich (1959) por várias vezes, afirmou em seus textos que a clara distinção entre signo e símbolo é o grande problema dos que em seu tempo escreveram sobre mito e símbolo na linguagem religiosa. Ricoeur foi um dos representantes que trataram a linguagem religiosa como alegórica e não como linguagem simbólica, ainda que utilizando o termo "símbolo".

Mesmo assim observamos certo desenvolvimento na tentativa ricoeuriana de inserir o caráter simbólico do discurso no pensamento filosófico reflexivo. Ao definir, por exemplo, (RICOEUR, 1969), a tarefa da interpretação dos mitos, fica evidente que Ricoeur denomina

---

<sup>24</sup> Essa discussão sobre os tropos linguísticos, inclusive a metáfora, está detalhada no primeiro tomo de sua coleção *Tempo e Narrativa* em que Ricoeur, numa discussão com Hayden White a respeito da narrativa, da possibilidade da literatura representar a história e de que forma os *tropos linguísticos* pesam nessa argumentação. Não cabe, todavia, entrarmos nessa discussão a fim de incorreremos o risco de fugir do foco discursivo. Para mais Cf.: RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papyrus, 1994.

como símbolo, nada mais do que o signo, alegando assim que a interpretação "é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente" (RICOEUR, 1969: 36). Neste sentido, a linguagem mitológica seria apenas roupagem para "verdades" ocultadas. O seu mérito nesse âmbito seria reconhecer a oferta de sentidos que a linguagem mitológica possui, nunca se deixando prender numa única possibilidade de interpretação.

Por fim, percebemos certa mudança em Ricoeur; ainda que neste período (1969) o símbolo não seja mais o cerne de seu pensamento. Ricoeur afirmou: "(...) Sinto-me inclinado a dizer aquilo que nos símbolos pede para vir à linguagem, mas que nunca ingressa totalmente na linguagem é algo de poderoso, eficaz e forte" (RICOEUR, 1969:75). Destarte ele reconheceria que no aspecto não semântico dos símbolos é que está sua força. Paul Tillich afirma algo parecido quase vinte anos antes no segundo volume da Teologia Sistemática (1951) ao dizer que "não é possível completa desmitologização quando se fala a respeito do divino" (TILLICH, 1951:20). Deixando visível então sua alteração de posição mediante ao simbólico, porém, ele estaria presente de forma candente no processo significativo.

### I.3 – A estruturação da noção de discurso.

As primeiras definições que Paul Ricoeur manifesta publicamente através de suas obras, conferências ou artigos a respeito da linguagem e do discurso, foram enunciadas no início da década de 1960 quando, além de termos uma abordagem de sua teoria hermenêutica e do discurso devido o contato com o estruturalismo, temos o marco de uma época que estabelece novos rumos da filosofia e da história no que diz respeito aos temas relacionado à linguagem. Apesar de o filósofo, por diversas vezes, ter negado uma relação próxima com os estruturalistas, no findar dessa mesma década, Ricoeur assumiu a impossibilidade de uma atividade hermenêutica do texto sem a *inteligência*<sup>25</sup> *estrutural*.

O percurso dessa mudança é fundamental para entendermos como Ricoeur alterou seu pensamento sobre o sentido, discurso, historiografia e história na medida em que Lévi-Strauss retomou essas questões e as colocou sobre uma nova perspectiva até então desconsiderada por Ricoeur. Ou seja, é somente mediante o contato com a filosofia estruturalista de Lévi-Strauss, principalmente através do debate promovido pela *Revue Esprit*, que Ricoeur irá reconsiderar seus conceitos sob a categoria de discurso e sentido, promovendo algumas mudanças significativas, principalmente incluindo as colocações sobre estrutura e dialética antes pensada por Lévi-Strauss.

Primamos pelos apontamentos de Ricoeur a respeito da concepção de discurso no início 6da década de 1960, oficialmente publicado entre 1961 e 1970. Para entender como Ricoeur amarra os conceitos de discurso e sentido, precisamos voltar na formação dessas definições a fim de entender sua teoria da interpretação. Talvez, isso se faça complexo, pois Ricoeur pormenoriza o discurso, efetivando-o como texto, obra e fala através da linguagem. Para o filósofo, “o texto é muito mais do que um simples escrito, ele é um objeto de comunicação interativo, um paradigma de distanciação que ganha maior significado quando efetivado pela linguagem” (RICOEUR, 1978: 45).

Dessa forma, o texto, sistematicamente organizado, possui critérios de textualidade que lhe conferem uma função positiva e efetiva sua dimensão de historicidade através da sua

---

<sup>25</sup> A primeira vez que se percebe o uso do termo *inteligência* (RICOEUR, 1969: 40) para se referir ao estruturalismo ou a hermenêutica é em seu primeiro livro de confrontação da hermenêutica – *O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica*. Julgamos que o uso desse termo para se referir a essas duas filosofias talvez seja pela amplitude semântica que ambas as filosofias possuem, Ricoeur é muito cauteloso no âmbito semântico devido à dimensão que certa classificação pode alcançar. Por isso, o uso de *inteligência* diz respeito a algo maior que uma filosofia e mais significativo.

constituição na experiência humana. Segundo Ricoeur (1978: 30), a organização de seus critérios se dá a partir de cinco pontos:

1. A realização da linguagem como discurso
2. A realização do discurso como *obra estruturada*
3. A relação da fala com a escrita no discurso e nas obras do discurso
4. Obra do discurso como projeção de um mundo
5. O discurso e a obra do discurso como *mediação da compreensão de si*

Ao considerarmos esses critérios de organização do discurso é importante chamar atenção para dois aspectos: o primeiro, apesar de a noção de escrita ser ressaltada constantemente na elaboração desses critérios, Ricoeur não a coloca como condição *sine qua non* para a existência do discurso, pois, ela também terá sua forma oral, através da fala, que terá igual ou maior importância. Aqui se faz muito mais fundamental à noção de linguagem (relativa a fala e a escrita); a segunda ressalva diz respeito a ideia de que esses critérios só são eficazes na medida em que são tomados como formas de estruturação ou possibilidade de compreensão do discurso (RICOEUR, 1978). Ou seja, quando Ricoeur os estabelece têm em mente a finalidade de alcançar um processo hermenêutico de compreensão de si, isto é, de apreensão do sentido inerente ao discurso através do leitor que se vê no texto.

Esses critérios de textualidade, portanto, se organizam e concebem uma teoria da interpretação nomeada por Ricoeur como *hermenêutica da distanciação* (1989). O problema hermenêutico constituído por esses critérios textuais são significativos para o diálogo das disciplinas semiológicas com a teoria da interpretação. Para compreender como se constitui essa hermenêutica e de que forma o diálogo com essas disciplinas se fizeram possíveis, precisamos desmembrar cada critério textual e estarmos cientes de duas condições necessárias ao discurso. A primeira diz respeito à escrita e, como ela não constitui sozinha um problema em torno do texto. Segundo Ricoeur as razões para isso são:

Primeiro, não é a escrita como tal que suscita um problema hermenêutico, mas a dialética da fala e da escrita; depois, esta dialética contrói-se sobre uma dialética de distanciação mais primitiva que a oposição da escrita à fala e que pertence já ao discurso oral enquanto discurso; é, portanto, no próprio discurso que se deve procurar a raiz de todas as dialéticas posteriores; finalmente, entre a realização da linguagem como discurso e a dialética da fala e da escrita, pareceu necessário intercalar uma noção fundamental, a da realização do discurso enquanto obra estruturada; pareceu-me que a objetivação da linguagem nas obras do discurso constituía mais próxima condição da inscrição do discurso na escrita; a literatura é constituída por obras escritas, portanto, em princípio, obras. (RICOEUR, 1989: 110)

A segunda condição é como Ricoeur findou a organização desses critérios de textualidade a partir da noção de *mundo da obra* proporcionando a *compreensão de si*. Esse processo, nomeado *hermenêutica da distanciação* é fundamentado sobre o tripé: discurso – obra – escrita. Cientes dessas duas condições, que antecedem a definição de texto e seus caracteres, pode-se, então, pensar na constituição de cada critério para que em sua junção eles fundem a noção do discurso e forneçam relevância necessária para fundamentação de uma *hermenêutica da distanciação*.

O primeiro critério, *a realização da linguagem como discurso*, compõe-se como o traço primitivo da noção de distanciação quando, juntos, estabelecem uma dialética entre *acontecimento* e *significação*. Quando o discurso (já transposto da linguagem) é apresentado, ele se oferece como acontecimento, ou seja, alguma coisa que acontece quando alguém fala:

Dizer que o discurso é um acontecimento significa, em primeiro lugar, que o discurso se realiza temporalmente e no presente, enquanto o sistema da língua é virtual e fora do tempo; neste sentido, pode falar-se, com Benveniste, da *instância do discurso* para designar o aparecimento do próprio discurso como acontecimento. [...] O discurso é ainda acontecimento num terceiro sentido: enquanto os signos da linguagem remetem apenas para outros signos no interior do próprio sistema e fazem com que a língua não tenha mais mundo que tempo e subjetividade, o discurso é sempre sobre alguma coisa: ele refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar; o acontecimento, neste terceiro sentido é a chegada a linguagem de um mundo por intermédio do discurso. (RICOEUR, 1989: 112) (Grifo do autor)

Segundo Ricoeur, essas seriam as condições para que o discurso se efetivasse enquanto acontecimento e o acontecimento representasse a *linguagem comum* enquanto discurso. Porém, esse discurso fixado enquanto acontecimento expressa um significado, através da mesma linguagem que o constitui, expressando um sentido inerente a ele (RICOEUR, 1989). Essa articulação que Ricoeur propõe é o nó de toda sua hermenêutica. Por isso, a significação é de suma importância quando em dialética com o acontecimento e por sua vez:

É necessário entender por significação do ato do discurso, ou por *noema do dizer*, não apenas o correlato da frase, no sentido restrito do ato proposicional, mas também o da força ilocucionária e mesmo o da ação perlocucionária, na medida em que esses três aspectos do ato do discurso estão codificados e regulados segundo paradigmas, na medida, portanto, em que eles podem identificados e reidentificados como tendo a mesma significação. Eu dou, pois, aqui, à palavra significação uma acepção muito lata que abrange todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização intencional que torna possível, por sua vez, a exteriorização do discurso na obra e na escrita. (RICOEUR, 1989: 114)

Após anunciado uma significação à esse discurso é necessário que o mesmo evolua para um próximo estágio, a sua realização enquanto obra. Nesse segundo critério textual, quando o *discurso se realiza enquanto obra estruturada* se propõe três questões: a primeira, o

que é uma obra? Segundo, qual a consequência da inserção da noção de obra ao discurso? E terceira e última, como essa noção de obra irá alterar a noção de sujeito, enquanto produtor do discurso? Para responder essas três questões, apoiamos no discurso de Ricoeur sobre obra:

Em primeiro lugar, uma obra é uma sequência mais longa que a frase que suscita um novo problema de compreensão de compreensão relativo à totalidade finita e fechada, que a obra como tal constitui. Em segundo, a obra é submetida a uma forma de codificação que se aplica à própria composição e que faz do discurso ou uma narração, ou um poema, ou um ensaio, etc.; é esta codificação que é conhecida pelo nome gênero literário; por outras palavras pertence à uma obra filiar-se a um gênero literário. Finalmente uma obra recebe uma configuração única que a liga a um indivíduo e a que se chama estilo.

[...] Mas a consequência mais importante da introdução da categoria de obra prende-se com a própria noção de composição. A obra de discurso apresenta, efetivamente, características de organização e de estrutura que permitem estender ao próprio discurso os métodos estruturais que, inicialmente foram aplicados com sucesso às entidades da linguagem mais curtas que a frase, em fonologia e semântica. (RICOEUR, 1989: 117,118)

Portanto, a efetivação do discurso enquanto obra modifica o estatuto do primeiro e do próprio sujeito que produz esse discurso, pois, agora esse discurso é estruturado enquanto uma obra formalmente elaborada. Por isso duas relações serão necessárias considerar: como fica a relação da fala e da escrita mediante esse discurso que agora é obra? E, como essa obra gera uma dimensão de mundo do texto que extrapola o alcance da compreensão? Esses dois critérios textuais que são posteriores a efetivação do discurso enquanto obra são importantes, na medida em que afetam o discurso em sua estrutura, por exemplo, quando a fala se converge em escrita altera-se não só a significação como essa nova dimensão amplia o texto para além do autor. Essa *distanciação* é o que possibilitará a compreensão da “realidade textual” (RICOEUR, 1989).

Quando Ricoeur desenvolveu a noção de *mundo do texto* ele estava direcionando seus estudos para outro campo, longe da hermenêutica romântica e do estruturalismo<sup>26</sup>. Nesse sentido, essa sua noção por se estabelecer como uma nova perspectiva, Ricoeur nos apresenta sua tese em torno da fundamentação do discurso:

A minha tese é a de que a abolição de uma referência de primeira categoria, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, não apenas ao nível dos objetos manipuláveis, mas no nível que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt* e Heidegger pela de *ser-no-mundo*. É esta dimensão referencial absolutamente original da obra de ficção e de poesia que, no meu sentido, põe o problema hermenêutico pela investigação de um outrem e das suas

---

<sup>26</sup> Desenvolveremos essa distanciação que Ricoeur realiza da hermenêutica romântica e da filosofia estruturalista mais adiante. E, como, ele realiza a mesma distanciação tanto com a hermenêutica romântica quanto com o estruturalismo para depois assumir a impossibilidade de desconsiderá-los; tendo que retomar esses diálogos e reconsiderar alguns aspectos de sua teoria interpretativa do discurso.

intenções psicológicas que se dissimulam atrás do texto e se não queremos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, que fica para interpretar? Responderei: Interpretar é explicitar o modo de ser-no-mundo exposto diante do texto. (RICOEUR, 1989: 121) (Grifo do autor)

A partir dessa definição ontológica de interpretação será necessário explicitar a funcionalidade do último critério textual que Ricoeur alude ao discurso: *a compreensão de si perante a obra*. Essa possibilidade ontológica de compreensão do discurso reflete na compreensão de nós mesmos enquanto sujeito participante dessa atividade (RICOEUR, 1989). Há que se considerar várias relações para a realização desse processo, relações essas vindas da filosofia alemã, todavia, o que queremos demonstrar é como a partir dessa interpretação discursiva se faz necessário uma articulação pela linguagem que será capaz de abarcar nossa subjetividade, permitindo uma auto-compreensão. Nesse sentido todos os níveis de análise segundo Ricoeur são a base para a distanciação necessária à hermenêutica produtora de uma compreensão de nós mesmo.

Deste modo, é necessário reconduzir ao próprio âmago da compreensão de si a dialética da objetivação e da compreensão que tínhamos, de início, apercebido ao nível do texto, das suas estruturas, do seu sentido e da sua referência. A distanciação é a condição da compreensão, a todos os níveis de análise. (RICOEUR, 1989: 124)

A atitude adotada pelo filósofo ultrapassa os limites metodológicos de compreensão e importância do texto, Ricoeur almeja alcançar a raiz ontológica do problema hermenêutico culminando na compreensão de si perante o texto, dando ênfase, por sua vez, na sua tese de que o *sentido* está intrínseco nesse processo. O que intentamos mostrar, perante um estudo detalhado dessa composição do discurso, a partir do acontecimento, é o caráter ontológico da linguagem para Ricoeur.

Assim, essa linguagem que compõe o discurso não possui somente a relação dos signos, já detalhada aqui, mas possui também uma abertura ontológica, na medida em que a compreensão de si no texto permite uma intencionalidade do autor e do leitor de forma a refletir o “eu”. Essas percepções só são compreensíveis mediante uma mudança na concepção hermenêutica de Ricoeur das décadas de 1960 e 1970. Ou seja, de uma *hermenêutica dos símbolos* nos anos 1960 passa-se para uma *hermenêutica ontológica* do texto, mediante a ideia de um caráter ambíguo da linguagem.

A fim de delinear essa ideia – de uma hermenêutica ontológica mediante o caráter dual oferecido pela linguagem – acrescentamos à essa premissa os argumentos propostos por Ricoeur em um artigo publicado na *Enciclopédia Universalis* (APUD HELENO, 2001) em 1968, no qual o autor irá se preocupar em relatar uma abordagem histórica da noção de

ontologia, desde Aristóteles, perpassando pela explicação das diferenças de uma ontologia com a fenomenologia husserliana, até alcançar ao desenvolvimento de uma ontologia fundamental em Heidegger. Esse caminho percorrido por Ricoeur estabelece seus locais de reflexão ontológica. Em várias outras obras<sup>27</sup>, Ricoeur deixa claro pontos de interlocução com essa noção de ontologia, fundamentando, mormente, sua *hermenêutica ontológica do discurso*. Longe de alcançarmos uma análise sobre o quesito ontológico dessas obras, mas, objetivando apenas pontuar a relevância desse estudo, é, principalmente, nas indagações sobre a metáfora e a linguagem, a perspectiva do tempo na narrativa, o problema da identidade na hermenêutica e a referência do enunciado metafórico enquanto redescrição da realidade, que estão os mais densos ensaios de ontologia de Ricoeur.

Portanto, para compreender o percurso de um discurso como acontecimento precedente de uma análise ontológica é, substancial percebermos o quesito dialético desse estudo ontológico com a epistemologia. A formação desses pontos, que parecem inicialmente paradoxais, mas, que Ricoeur eleva a dimensão de subjacentes, é a pedra angular dos seus estudos posteriores sobre ética e justiça. Conceber uma relação entre ontologia e epistemologia, fornece possibilidade de ampliação do estudo do discurso e da própria teoria da interpretação enquanto atividade humana recorrente. Ricoeur se desvincula de uma noção de paradigmas em oposição constante, talvez por ser filho de seu tempo e vivenciar a mudança no curso das concepções reducionistas de história e filosofia (séculos XIX e XX)<sup>28</sup> para propor uma visão dialética, entendida como atividade relacional, estando bem longe das concepções dialéticas hegelianas ou marxistas. Um bom exemplo sobre a noção de dialética que Ricoeur propõe está exposto na seguinte passagem:

Proponho considerar está dialética sob duas vertentes: 1) A ontologia em relação com a epistemologia e 2) A epistemologia em relação com a ontologia. O intercâmbio e a reciprocidade entre os dois processos fornecer-nos-ão uma boa aproximação do caráter dialético da relação. No termo de cada uma das duas metades desta demonstração, esboçarei, rapidamente, a extensão possível do paradigma da leitura toda a esfera das ciências humanas. (RICOEUR, 1989: 200)

Por conseguinte a essa preocupação ontológica, necessária aos estudos sobre discurso, o próximo passo, que alude às transformações da linguagem (ou fala) em discurso está ligado à consolidação do discurso enquanto acontecimento. Essa ideia, Ricoeur (1978) irá adaptar desde as discussões de Ferdinand de Saussure e Louis Hjelmslev, que propuseram o problema

---

<sup>27</sup> Cf.: *Tempo e Narrativa – Tomo III*(1989), *Si mesmo como outro* (1972) e *A metáfora viva* (1985).

<sup>28</sup> As filosofias a qual nos referimos são as que se dedicam ao estudo factual da história (Positivismo de Comte) e a hermenêutica romântica de Schleiermacher e Dilthey buscando a separação das ciências humanas e exatas a partir de uma noção metodológica. Clareamos essa relação com o romantismo mais a frente.

da *língua* e da *fala* e o segundo; o *esquema* e *uso*<sup>29</sup>. Teorias lexicais e fonológicas, assim como a linguística de Benveniste são constantemente referenciadas nas obras de Ricoeur, na qual aparecem as primeiras ideias sobre a dualidade entre o acontecimento e o sentido, usadas por Ricoeur, para solidificar a noção do discurso se produzir como acontecimento (RICOEUR, 1978). A própria definição que Ricoeur formula sobre acontecimento está alicerçada sobre as teorias linguísticas de Benveniste:

Mas o que se entende, aqui, por acontecimento? Dizer que o discurso é um acontecimento significa, em primeiro lugar, que o discurso se realiza temporalmente e no presente, enquanto o sistema da língua é virtual e fora do tempo, neste sentido, pode falar-se, com Benveniste, da *instância do discurso* para designar o aparecimento do próprio discurso como. Além disso, enquanto a língua não tem sujeito, no sentido de que a pergunta *quem fala?* Não tem validade a este nível, o discurso remete para o seu locutor por meio de um conjunto complexo de indicadores, tais como seus pronomes pessoais, nesse sentido, que a instância do discurso é sub-referencial. (RICOEUR, 1978, p. 112)

Assim como a escrita, podemos inferir que, para Ricoeur o discurso é maior do que a fala, pois além da dimensão subjetiva deste, detém também a função de enunciação do acontecimento, ou seja, ele é possuidor de signos que carregam a essência do sentido. Portanto, há além de um estudo da linguagem um estudo da simbólica presente no discurso, e, por conseguinte, o discurso ao se aliar a esse significado inerente aos signos, dimensiona o nó do problema hermenêutico; isto é, o discurso possui sua esfera semântica e semiótica que ultrapassa a própria extensão da fala, pois um sentido inerente a toda a frase é repartido em sua própria totalidade (RICOEUR, 2005). Assim sendo, para Ricoeur (2005), quando se procura um sentido, o primeiro lugar que se busca é o lugar de transposição desse sentido: o enunciado ou o texto, já que, não se pode procurar a universalização do sentido na palavra, mas, no todo dela, no discurso. Novamente se estabelece uma relação dialética, entre a *fala* e a *escrita*.

Queremos, pois, evidenciar a relação do todo e das partes dentro da teoria de Ricoeur, como por exemplo, o signo seria a menor unidade semiótica e a frase a menor unidade semântica (RICOEUR, 2005), porém, a articulação dessas duas resultaria no sentido juntamente com o fato ou acontecimento que fundamentariam no discurso. Eis, portanto, a dimensão hermenêutica do texto. De fato, todo esse desdobramento ocupa uma extensão linguística muito maior do que somente as teorias de Saussure, Benveniste e Hejlslev,

---

<sup>29</sup> Língua e fala estabelecem entre si uma relação dialética: não existem separadamente; a fala surge como o uso legitimador da existência da língua, que por sua vez autoriza a fala. O conceito de uso permite que o par – langue / parole – possa ser expresso numa outra terminologia – esquema / uso – proposta por Louis Hjelmslev. Estes termos são inclusive mais adequados a uma semiologia dos sistemas não linguísticos: substituindo a fala por uso contorna-se a questão do caráter vocal da linguagem, mantendo-se intacto o aspecto de manipulação e de atualização de um conjunto de elementos previamente estabelecidos. (ORLANDI, 2007).

Ricoeur partilha também com as dimensões locucionárias do *speech act*<sup>30</sup> de Austin. Porém, essas teorias só auxiliaram Ricoeur a pensar numa superação de uma hermenêutica romântica do texto, na medida em que sempre houve uma clara divergência da fala e da escrita dentro do processo interpretativo.

Inicialmente, essa diferenciação acontece quando se passa do estágio linguístico e se enuncia à uma escrita que há uma alteração do significado que se propõe, pois o próprio texto superaria seu autor. Ricoeur já se depara com essa polêmica desde seus estudos sobre a hermenêutica romântica de Dilthey e Schleiermacher. No seu primeiro *Conflito das interpretações - Ensaios de hermenêutica* (1969), Ricoeur apresentou claramente esses problemas, detalhando algumas características da hermenêutica romântica que o fizeram repensar essa compreensão e entender que o texto deve-se recontextualizar constantemente (RICOEUR, 1978). Tanto Ricoeur (1969), Schleiermacher, quanto Dilthey já haviam percebido essa autonomia do texto em relação ao autor, mas a colocaram de forma divergente:

Compreender um autor melhor que ele a si próprio se poderia entender é exibir o poder de desvelamento implicado no seu discurso para além do horizonte limitado da sua própria situação existencial. O processo de distanciação, de atemporalização, a que associei a fase do *Erklärung*, é o pressuposto fundamental para o alargamento do horizonte do texto. (RICOEUR, 1979, p. 105)

---

<sup>30</sup> O conceito de ato de discurso ou ato de fala (*speech act*) se efetiva na tarefa de traçar ao menos um esboço de uma teoria do significado como uso, explorando ao máximo a ideia de que dizer algo é sempre fazer algo. Austin, por sua vez, (ORLANDI, 2007) procurou explicitar, com precisão “anatômica”, as diversas coisas que fazemos, contemporaneamente, quando preferimos enunciados e expressões linguísticas. As teorias de Austin foram duramente criticadas devido sua obscuridade conceitual, segundo Orlandi: *Austin não cuidou de esclarecer o que ele entendia por significado (locucionário) das palavras e sentenças, como algo distinto da força (ilocucionária) dessas mesmas sentenças. Ademais, também não restou esclarecido se os três atos por ele identificados eram atos distintos, ainda que contemporaneamente cumpridos, os apenas aspectos ou dimensões de um só ato, extremamente complexo. Ora ele se refere a cada um desses atos como atos de fala, ora ele se refere ao ato de fala total como a reunião dos atos locucionário, ilocucionário e perlocucionário. Outra crítica, diz respeito à obscura ideia de Austin de perceber um sentido e referência a sentenças e enunciados, inteiramente dissociado da força ilocucionária. Podemos conhecer a pessoa que atende pelo nome de ‘Pedro’, podemos identificar a ação nomeada pelo verbo ‘abrir’ e o objeto designado ‘porta’, e mesmo assim o enunciado ‘Pedro abrirá a porta’ não pode ser considerado plenamente significativo se o ouvinte não compreender se com tal enunciado se está fazendo uma previsão, uma promessa, uma provocação ou qualquer outra ação. Em síntese, não há como atribuir a uma expressão linguística um sentido, sem que se lhe esteja atribuindo, também, como parte desse sentido, uma determinada força ilocucionária. Com efeito, todo enunciado tem sempre algum “mecanismo indicador de força ilocucionária”, fornecidos pelo contexto da enunciação (tom de voz, expressões faciais, gestos etc.) ou no próprio enunciado (tempos e modos verbais, ordem das palavras etc.), ainda que tais indicadores sejam ambíguos. Daí porque um enunciado, inteiramente depurado de qualquer mecanismo indicador de força ilocucionária não é algo significativo, dotado de um sentido compreensível e dificilmente a emissão de tais palavras pode contar como um ato de fala. Isso levou os filósofos a considerarem a distinção entre ato locucionário e ilocucionário como uma inútil duplicação de conceitos, o que implicaria na eliminação de um deles da teoria dos atos de fala: bastaria referir-se ou somente ao ato locucionário, ou ao ato ilocucionário.* (ORLANDI, 2007:2). Priorizamos esclarecer somente os conceitos de Austin que refere aos atos de fala – locucionários, perlocucionário e ilocucionário – que são mencionados por Ricoeur. Para mais, Cf.: AUSTIN, J.L. Quando dizer é fazer. Palavras e ações. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

Por sua vez, na hermenêutica romântica de Schleiermacher (BLEICHER, 1980), estabeleceram-se duas compreensões: a gramatical e a psicológica. A interpretação gramatical se ligaria a uma preocupação com a linguisticidade do discurso, por sua vez, encarada como um procedimento negativo, geral e limitado por Schleiermacher, pois, de certa forma, coloca-se como uma estrutura cerceadora do pensamento, mas, por conseguinte, caberia ao exegeta desenvolver o processo gramatical, por duas razões: a primeira surgida a partir da dívida com Herder, que estabeleceria a preocupação com a linguagem; e em segundo lugar, Schleiermacher afirmava que, existindo um conhecimento histórico e linguístico adequado, o intérprete se encontra em posição de *compreender melhor o autor do que este se compreendeu a si mesmo*. (BLEICHER apud SCHLEIERMACHER, 1980, p.48). Essa tarefa, pertencente essencialmente ao interprete, seria nomeada como compreensão psicológica.

Dilthey, também revelou uma noção de ampliação do texto incumbida ao autor, segundo um processo de *identificação empática* entre o sujeito vivo e o objeto-sujeito vivido (DILTHEY, 2010). A empatia, da qual expõe Dilthey, está um pouco distante da genialidade que buscava Schleiermacher, a primeira, por sua vez, seria mais bem classificada como interesse, e não como uma forma mental de compreensão. Nesse caso, o processo de conhecimento seria uma operação de reconhecimento, ou seja, uma reatualização do processo psíquico do outro, embora nos mantendo exteriores, pois deve sempre haver um distanciamento do objeto.

A compreensão tem como objeto expressões individuais. Na elementar, a expressão individual manifesta o espírito objetivo. Na superior, seu objeto, é a individualidade total. A superior parte do espírito objetivo que reúne os indivíduos, para a diferença da sua individualidade. No mundo do espírito, o individual é o objeto de conhecimento de valor absoluto. O segredo dos indivíduos leva-nos a novas e profundas tentativas de compreendê-los e é pela compreensão, ambas, que o indivíduo e a comunidade e as suas criações nos são reveladas. (DILTHEY, 2010: 192)

Por serem divergentes, mesmo estando sob as mesmas áreas, as concepções de Dilthey e Schleiermacher são retomadas por Ricoeur com o objetivo de estabelecer a efetuação do discurso como texto dotado de significação (RICOEUR, 1989). Em outros textos, Ricoeur também realiza esse estudo com o mesmo intuito, reorientar a hermenêutica congregando-a à uma dialética entre *compreender* e *explicar* nos campos *ontológicos* e *epistemológicos*. A fim de finalizarmos nossa hipótese sobre o discurso, nos permitimos esse último o retorno de Ricoeur a hermenêutica romântica e sua saída para a fundamentação da teoria da interpretação. Segundo Ricoeur o motivo desse retorno se dá por duas preocupações:

A primeira tende a alargar, progressivamente, o campo da hermenêutica, de tal forma que todas as hermenêuticas *regionais* sejam incluídas numa hermenêutica *geral*; mas este movimento de *desregionalização* não pode ser levado até ao fim sem que, ao mesmo tempo, as preocupações propriamente *epistemológicas* da hermenêutica, quero dizer, o seu esforço para se constituir em saber de reputação científica, sejam subordinados a preocupações *ontológicas*, segundo as quais compreender deixa de aparecer como um simples modo de *conhecer* para se tornar uma maneira de *ser* e de se ligar aos seres e ao ser; o movimento de *desregionalização* é acompanhado, assim, por um movimento de radicalização pelo qual a hermenêutica se torna não apenas *geral*, mas *fundamental*. (RICOEUR, 1989: 84) (Grifo do autor).

Essa citação de Ricoeur estabelece todo o percurso da hermenêutica romana e expressa o motivo de sua retomada à ela para estabelecer uma nova *hermenêutica fundamental*. Essa hermenêutica a que Ricoeur se dedica está vinculada à uma noção de diálogo muito mais que a colocação das humanidades no patamar científico, como pretendia Dilthey. Está também muito mais concentrada num estudo textual que tenha seu véis pragmático, voltado para o sujeito que o realiza, aprimorando as perspectivas gramaticais e psicológicas de Schleiermacher. Esse estudo de Ricoeur será exemplificado na segunda dialética trabalhada por ele, *a dialética compreender e explicar*.

Com a dialética da explicação e da compreensão, espero prover minha teoria da interpretação com uma análise da escrita, que será a contrapartida do texto enquanto obra do discurso. Na medida em que o ato de ler é a contrapartida do ato de escrever, a dialética do evento e significação tão essencial a estrutura do discurso, como vimos no primeiro ensaio, gera uma dialética correlativa na leitura entre a compreensão (o *Verstehen* da tradição hermenêutica alemã) e a explicação (o *Erklärung* da mesma tradição). (RICOEUR, 1976, p.83. Grifo do autor).

A elaboração dessa dialética é anterior ao pensamento de Ricoeur, porém, o autor estabelece uma nova abordagem para a mesma de forma a alcançar as categorias de compreensão e explicar. Nesse ínterim, essa dialética, na perspectiva de Ricoeur, está ligada a elaboração do trabalho de interpretação discursiva que Ricoeur propõe. Ricoeur se afasta dessa hermenêutica romântica, e propõe, por conseguinte, uma decifração do discurso mediante a interpretação. Sua última proposta para solidificação de uma hermenêutica do discurso é promover esse desmistificação da polissemia oferecida pelo discurso que, posteriormente, ocasionará a compreensão de si e o resgate de um segundo sentido desse discurso. Segundo Ricoeur,

Esta atividade de discernimento é, propriamente falando, a interpretação; ela consiste em reconhecer qual foi a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu na base polissêmica do léxico comum. Produzir um discurso, relativamente unívoco, com palavras polissêmicas, identificar esta intenção de univocidade na recepção das mensagens é o primeiro e mais elementar trabalho de interpretação. É no interior deste circuito muito vasto das mensagens trocadas que a escrita recorta um domínio limitado, ao qual Wilhelm Dilthey, chama de *expressões da vida fixada pela escrita*. São elas que fazem apelo a um trabalho

específico de interpretação por razões que se prendem, precisamente, com a efetuação do discurso como texto. Digamos, provisoriamente, que, com a escrita, as condições da interpretação direta, já não são preenchidas. São, então, requeridas ao discurso técnicas específicas para elevar a cadeia de signos escritos ao discurso e distinguir a mensagem através das codificações sobrepostas próprias da efetuação do discurso como texto. (RICOEUR, 1989: 85)

Nesse sentido a explicação designaria a tese da continuidade epistemológica entre as ciências da natureza e as ciências do homem, possibilitando uma metodologia comum. Ao passo que compreensão anunciaria a reivindicação de uma irreducibilidade e de uma especificidade metodológica das ciências do homem. A tarefa da filosofia seria então a de fundamentar o pluralismo metodológico e a descontinuidade epistemológica entre ciências da natureza e ciências do homem na diferença última entre o modo de ser da natureza e o modo de ser do espírito, sem suscitar cismas metodológicos, subordinando a própria ideia de método a uma concepção mais fundamental da relação de verdade com as coisas e com os seres. Na análise dessa problemática, Ricoeur se concentrou nas teorias do texto, da ação e da história, nas quais considerações idênticas levaram a pôr em questão o dualismo metodológico da explicação e da compreensão, substituindo por uma dialética dinâmica.

Após a análise dessas teorias, Ricoeur incidiu que, no plano epistemológico, não existem dois métodos, explicativo e compreensivo. Estritamente falando, só a explicação é metódica. A compreensão se forma e se desenvolve com a explicação. Essa ligação dialética entre explicação e compreensão tem como consequência uma relação extremamente complexa e paradoxal entre as ciências da natureza e as ciências do homem. Devido à homogeneidade do processo explicativo, para Ricoeur, a continuidade das ciências está assegurada, mas a descontinuidade causada pelo processo compreensivo tornaria a distância entre as ciências da natureza e as ciências do homem intransponível. Além disso, a noção de compreender reflete, no âmago da epistemologia, uma pertença do nosso ser ao ser que precede toda a objetivação, toda a oposição de um objeto a um sujeito, e também constitui o indício, não metodológico, mas verdadeiro, da relação ontológica de pertença do nosso ser aos seres e ao Ser. Essa é ambiguidade da compreensão, pois designa ao polo não metódico da teoria do método, e a apreensão, ao nível ontológico, da nossa pertença ao Ser.

## I.4 – O sentido inerente ao discurso.

A presença do discurso presume a presença de uma atividade hermenêutica geradora de sentido inerente a esse mesmo discurso, (RICOEUR, 1969); essa atividade hermenêutica é fundamental para qualquer um que se dedica ao estudo discursivo. Essa noção que se apresenta como um *circulo hermenêutico do discurso*<sup>31</sup>, envolve, levar em conta os critérios textuais, as categorias utilizadas para alcançar os símbolos presente no discurso e uma série de relações dialéticas formadoras dessa concepção de *conjecturação* do discurso. Entendamos que para Paul Ricoeur (1963) *conjecturar* seria a ação primeira quando se propõe expor qualquer sentido presente no discurso. Ou seja, a conjecturação se apresentaria como a ação de construção de um sentido ao texto, que implicaria uma atividade, subsequente, de constante *atualização* desse sentido, na medida em que se apropria do discurso.

A necessidade de adivinhar o sentido de um texto pode relacionar-se com o tipo de autonomia semântica que atribui ao sentido textual. Com a escrita, o sentido verbal do texto não mais coincide com o sentido mental ou a intenção do texto. Semelhante intenção é realizada e abolida pelo texto, que já não é a voz de alguém presente. O texto é mudo. Entre o texto e o leitor, estabelece-se uma relação assimétrica na qual apenas um dos parceiros fala pelos dois. O texto é como uma partitura musical e o leitor como o maestro que segue as instruções da notação. Por conseguinte, compreender não é apenas repetir o evento do discurso num evento semelhante, é gerar um novo acontecimento, que começa com o texto em que o evento inicial objetivo. Por outras palavras, temos de *conjecturar* o sentido do texto porque a intenção do autor fica para além do nosso alcance. (RICOEUR, 1976: 87)

Para aprofundarmos na questão, que leva o título desse tópico, precisamos diferenciar alguns aspectos essenciais. Um deles é a diferença que Ricoeur estabelece entre o nível narrativo e o discursivo. A narrativa<sup>32</sup>, segundo Ricoeur (1983) é mais do que um escrito, é uma imitação da ação humana, visto que a mesma pressupõe um nível fictício e real e a sua importância está ligada a condição de cientificidade da história. Ademais, a narrativa possuiria uma competência que se alongaria até o discurso histórico. Discurso esse, que se fundamentaria em sua menor unidade, a frase, e estender-se-ia até o lugar máximo de significação, o enunciado. Nessa circunstância, para Ricoeur (1983) o discurso só se realizaria mediante a fala e a escrita, diferentemente da narrativa que basta a atitude de ação.

---

<sup>31</sup> O conceito de círculo hermenêutico, fundado antes pelos românticos Schleiermacher e Dilthey e adaptados por Ricoeur, faz referência ao constante caminho entre a compreensão e explicação, acrescentei aqui o conceito de “círculo hermenêutico do discurso” referindo a esse processo de “reatualização crítica do sentido” que Ricoeur constantemente propõe em suas obras.

<sup>32</sup> Não nos aprofundaremos nas abordagens de Ricoeur a respeito da configuração narrativa, que é desenvolvida posteriormente ao nosso recorte temporal (1983), pois há uma diferença de tratamento entre a noção de discurso e a noção de narrativa, em Ricoeur. Demorarmos em uma perspectiva narrativa seria considerar outros aspectos que desviariam do nosso foco a cerca do sentido, como por exemplo, a refiguração temporal.

Essa diferenciação entre a narrativa e o discurso só se faz visível quando consideramos a linguagem como elemento presente em ambos. Preocupamos-nos em desmembrar até aqui as questões do símbolo, da metáfora e do signo, pois é a partir dessas ambiguidades linguísticas (HELENO, 2001) que Ricoeur edifica o discurso e estabelece o estatuto do sentido. As relações que o discurso possibilita entre essas unidades linguísticas, fomentam a atitude de *conjectura* e distancia-se da refiguração temporal, necessária à narrativa. Falar e ouvir; ler e escrever; autor e leitor; estatuto epistemológico e ontológico; discurso escrito e oral; diacronia e sincronia; compreender e explicar são somente algumas relações necessárias que permitem que o discurso se supere (RICOEUR, 1969), constantemente, e que a noção de sentido se reatualize incessantemente.

Ricoeur, em sua estruturação dialética, usa da relação autor e leitor para alcançar um problema muito mais amplo que permeia a dimensão significativa do discurso, ou seja, quer desmembrar a relação de objetividade e subjetividade presente no discurso a partir desses dois sujeitos, o autor e o leitor. De toda forma, o sentido que é inerente ao discurso só é extraído mediante a atividade do leitor, porém, essa tarefa pode ser alterada pela pergunta sobre a referência desse discurso, o “a cerca de que?” (RICOEUR, 1969:31). Essas condições só são possíveis devido as situações que a experiência discursiva permite mediante a linguagem, todavia, “essa linguagem não seria um mundo próprio, ou se quer um mundo, mas, somos afetados por ela, por que estamos no mundo” (RICOEUR, 1969:32).

A relação objetividade se faz presente e permanente na dialética *autor e leitor* como uma implicação hermenêutica devido a já citada abordagem da hermenêutica romântica que Ricoeur se dedicou com o intuito de empreender a conclusão que não há somente uma possibilidade de abordagem textual que possibilite a conjecturação do sentido no texto, ou objetiva (através de um método) ou subjetivamente (através de um processo empático). Para Ricoeur (1969) há uma subordinação e não uma substituição, de forma que essa dialética assim como as outras são caracterizadas por processos de submissão e todas permeiam-se em uma só esfera, o texto.

A afirmação de que a ligação da explicação com a compreensão é frutífera se dá na medida em que se constituem os problemas técnicos da significação e da linguagem (RICOEUR, 1978) e também a compreensão do sentido da realidade. Desta forma, o que primeiro nos chama a atenção é o modo como Ricoeur trata a hermenêutica, como aquela

presente na junção e crítica dos estudos de Schleiermacher<sup>33</sup>, e sua negação dos antigos pressupostos de interpretação, qual seja: a tentativa de constituir regras gerais ao processo hermenêutico. Dentro desse entrelaçamento, Ricoeur propõe a ideia de que é a partir de Dilthey que se estabelece uma epistemologia hermenêutica que quer ser ontologia (RICOEUR, 1976). Tal argumento fica claro quando voltamos em Heidegger e verificamos como Dilthey o influenciou na elaboração de sua hermenêutica ontológica.

A partir disso, é sobre um solo ontológico e fenomenológico<sup>34</sup> que Ricoeur irá desenvolver vários pontos de sua argumentação entorno dessa estruturação dialética da epistemologia e ontologia. Todavia, retomarmos essa discussão feita no tópico anterior com o objetivo de analisar até onde Ricoeur leva esse processo dialético e de que forma ele interfere no conhecimento histórico, sendo uma categoria auxiliar que permite o processo de atualização contínua do sentido do discurso. Nesse ínterim, esse processo dialético, finalizado pela dialética *Verstehen/Erklärung* permite ampliar nosso debate sobre a constituição do sentido, como essencial em outros pontos finais, por exemplo: como entender esse problema do ser enquanto expressão do texto?

Eis aí um problema advindo da teoria da interpretação Ricoeuriana: compreender é compreender-se diante do texto (Ricoeur, 1969). O ser humano só consegue estipular uma concepção de texto, uma interpretação, uma análise de toda a obra legada pelo autor, se este se coloca "filho de seu tempo" e julga essencialmente importante a relevância desse projeto para a sua vida. É, por sua vez, nessa rede interpretativa, que Ricoeur inicia o exame da dialética compreensão/explicação, e que identifica a metodologia de Ricoeur como dialética e crítica e, posteriormente, estabelece para a história a funcionalidade da hermenêutica.

O motivo que nos leva toda essa discussão sobre a dialética é o pressuposto ricoeuriano de que sempre há um problema de interpretação no discurso, pois somos incomunicáveis com a experiência mental, ou a intenção mental do autor que, por diversas vezes, não se liga à essência verbal do texto. Qual seria então a solução para tal problema? A resposta que Ricoeur fornece é a *conjecturação do texto* (RICOEUR, 1978). Essa conjectura se daria da seguinte forma: ao propor-se a compreender um texto, a primeira coisa a se fazer seria a captação do sentido como um todo, que Ricoeur (1978) denomina como uma

---

<sup>33</sup> Ricoeur refere-se a essas ligações com a hermenêutica romântica ou com Gadamer como "*enxerto hermenêutico*" (RICOEUR, 1969)

<sup>34</sup> Esse desenvolvimento fenomenológico só tem importância na medida em que ajuda a pensar que é a partir de sua delonga nos estudos husserlianos que Ricoeur irá se inserir nesse processo de realização de uma teoria da interpretação pautada constituição do próprio ser, ou seja, a *compreensão de si mesmo como outro*.

*conjectura geral*; em seguida há um processo de explicação da compreensão realizada anteriormente; após esse processo, novamente se teria uma compreensão, de modo mais intensificado, pois, estaria apoiada na explicação da obra mediante recursos metafóricos e retóricos funcionando como uma validação do texto. Justificando esse processo, Ricoeur afirma que um texto, apesar de suas plurívocidades, abre espaço para a construção de um ponto de vista unilateral mediante um sentido primeiro que fundamentaria o caráter conjectural da interpretação (RICOEUR, 1969). Esse processo além de dotar solidez para a interpretação fornece possibilidades do leitor se exteriorizar e extravasar os limites do seu próprio domínio, e, por sua vez, ampliando suas perspectivas reatualizando o sentido.

Importa precisar porque é que a hermenêutica tem uma relação privilegiada com as questões da linguagem. Basta partir, parece-me, de um traço absolutamente notável das línguas naturais, que faz um apelo a um trabalho de interpretação ao nível mais elementar e mais banal da conversação. Este traço é a polissemia, a saber, o fato das nossas palavras terem mais de uma significação, quando consideradas fora de seu uso, num contexto determinado. Não irei interessar-me, aqui, pelas razões da economia que justificam o recurso a um código lexical que apresenta um caráter muito singular. O que importa, para a presente discussão, é que a polissemia das palavras faz apelo, como contrapartida, ao papel seletivo conforme a determinação do valor atual que revestem as palavras numa mensagem determinada, dirigida por um locutor preciso a um ouvinte colocado numa situação particular. (RICOEUR, 1976: 85)

É essa necessidade de conjecturação textual que permite, portanto, a Ricoeur, tornar o sentido desvelado, e a partir daí colocá-lo no patamar de consciência a ser atingida pelo leitor (RICOEUR, 1963).

Mas se não me compreendo melhor compreendendo-os, será que posso falar ainda de sentido? Se o sentido não é um segmento da compreensão de nós mesmos, então desconheço o que ele seja. [...] O sentido é primeiramente o que instrui a consciência; a linguagem é primeiramente veículo de sentido a ser retomado e este potencial de sentido não se reduz a minha consciência. Não há que escolher entre o subjetivismo de uma consciência imediata do sentido e a objetividade de um sentido formalizado; entre os dois, há o que propõe o sentido, o que diz o sentido, e é este “a dizer” e “a pensar” que me parece ser o outro lado do estruturalismo, não designo forçosamente um subjetivismo do sentido, mas uma dimensão do sentido também ela objetiva, porém de uma objetividade que só aparece para uma consciência que o retoma. (RICOEUR, 1963: 18) (Tradução nossa)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> *Mais si je ne me comprends pas mieux en les comprenant, est-ce que je peux encore parler de sens ? Si le sens n'est pas un segment de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est. On n'a pas à choisir entre le subjectivisme d'une conscience immédiate du sens et l'objectivité d'un sens formalisé ; entre les deux, il y a ce que propose le sens, ce que dit le sens et c'est ce « à-dire » et « à-penser » qui me paraît être l'autre côté du structuralisme ; et quand je dis l'autre côté du structuralisme, je ne désigne pas forcément un subjectivisme du sens, mais une dimension du sens qui, elle aussi, est objective, mais d'une objectivité qui n'apparaît que pour la conscience qui le reprend.* (REVUE ESPRIT, 1963).

Esse procedimento significativo do discurso, nos leva, por fim a perguntar sobre o estatuto do sujeito<sup>36</sup>, que seria o responsável pelo desvelamento do sentido do discurso. Ou seja, uma ausência do sujeito, segundo Ricoeur (1963) é impraticável. Primeiro, pois, ao estabelecer sua noção de discurso, fundamentada nos desdobramentos de Benveniste, já supracitados, o próprio discurso seria algo que fala de alguma coisa ou alguém, dessa forma, Ricoeur afirma que Benveniste, “introduz a noção de sujeito do discurso como reflexo do ato de síntese predicativa” (BENVENISTE apud RICOEUR, 1995:84), ou seja, qualificando ou determinando o sujeito desse discurso, que é fundamental em qualquer interpretação, na medida em que esse discurso é textualizado. Textualização, que para Ricoeur (1963), é a forma em se consolida a compreensão, explicação e solicitação, que Gadamer, posteriormente, convencionou utilizar *subtilitas* (GADAMER, 2002: 192).

Não podemos renegar que por trás dessa concepção linguística do sujeito, advinda de Benveniste, há, anteriormente, em Ricoeur, uma raiz kantiana do sujeito, baseado na concepção de um *sujeito transcendental* que possui uma fonte de conceitos *a priori* do entendimento (RICOEUR, 1961) e que se torna condição de possibilidade para que intuições e conceitos sejam, mediante as categorias, unificados em juízos<sup>37</sup>. Todavia, precisamos deixar claro que não é nossa intenção desfiar o sujeito Kantiano segundo o entendimento de Ricoeur, mas sim, expor que é em Kant e, depois nos linguistas franceses e professores de sua formação inicial (Mikel Dufrenne e Gabriel Marcel) que Ricoeur irá construir sua ideia de um sujeito vivo no processo de desvelamento do sentido, sujeito esse que se altera historicamente, na medida em que possibilita uma inovação constante desse sentido.

Devia a Husserl a metodologia designada pelo termo análise eidética – assim como definia a decisão como noese cujo o correlato noemático era o projeto, entendido como “a coisa a fazer por mim”; mas era a Marcel que eu devia a problemática de um sujeito simultaneamente encanado e capaz de se afastar dos seus desejos e dos seus poderes, em suma de um sujeito mestre de si, e, ao mesmo tempo, escravo dessa necessidade representada pelo caráter, pelo inconsciente, pelo nascimento e pela vida. [...] Organizei-me em torno de três polaridades fortes e de três mediações frágeis, suas correspondentes: via assim, a imaginação, entendida no sentido do esquematismo kantiano, estabelecer no plano teórico a mediação entre a perspectiva finita da percepção e do visar infinito do verbo; (RICOEUR, 1987:3)

---

<sup>36</sup> É importante ressaltar que o sujeito que tentamos alcançar mediante os argumentos fornecidos por Ricoeur não é o mesmo de uma identidade narrativa, mesmo estando ligado à ele. Nos referimos a um sujeito que está ligado a fenomenologia, em se caráter ontológico e à epistemologia enquanto ativo no processo interpretativo do discurso.

<sup>37</sup> Devido uma limitação de abranger todos os aspectos que Ricoeur desenvolveu sobre o sujeito, ao longo de sua vida, nos reduziremos aos comentários sobre Kant que o próprio autor se delonga em sua autobiografia intelectual: *Da metafísica à moral*. Para mais Cf.: KANT, I. *Crítica da razão pura*. 4. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Esse sujeito parece ter um papel maior que agente, ele é o formador e personagem do discurso, sendo para Ricoeur então, o espelho da compreensão (RICOEUR, 1963). Dessa forma, pensar as condições de um sentido que se faz próprio ao discurso é pensar um sentido ontológico do eu, ou estabelecer uma compreensão histórica própria.

O pensamento de Ricoeur desenvolve-se no horizonte de uma teoria do sujeito, de uma reflexão sobre a pessoa como “sujeito capaz”, dotado de capacidades, potencialidades e disposições cuja realização só pode ser alcançada no nível intersubjetivo e institucional. Ao contrário da filosofia analítica e de outras correntes filosóficas contemporâneas, ele vê a necessidade de restaurar o sentido de um discurso sobre o sujeito no interior do discurso filosófico. Em *Soi-même comme un autre* ele prefere chamar a problemática da subjetividade de ipseidade (*ipse*) para marcar distância em relação às filosofias do cogito ou do sujeito. Seu ponto de partida não é o Eu da primeira pessoa (eu penso, eu sou), mas o *Si*, reflexivo de todas as pessoas. (PIVA, 1999: 3) (Grifo nosso).

Portanto, a ideia de Ricoeur de percorrer um estudo sobre o sujeito passando pelo *cogito* Cartesiano até o *sujeito transcendental* Kantiano é estabelecer um “sujeito ativo” e presente no discurso que seja capaz de superar uma antropologia dualista que retira esse sujeito do discurso e diminui sua atividade. Portanto o caráter referencial desse sujeito é fundamental para Ricoeur, na medida em que esse sujeito se inscreve no processo e alcança a compreensão de si. “O caráter é verdadeiramente *o quê* do *quem*. Não é, mais exatamente, o *quê* ainda exterior ao *quem*, [...] Trata-se realmente aqui do recobrimento do quem? pelo o quê? O qual faz passar da questão: quem sou eu? à questão: o que sou eu?” (RICOEUR, 1989, 147) (Grifo do autor).

Esse problema da identidade narrativa, que permeia o discurso, é resolvido por Ricoeur somente pensando o sujeito como participante tanto da ação quando da produção concernente ao texto, e respeitando sua posição enquanto pertencente ao processo compreensivo.

Sem a ajuda da narração, o problema da identidade pessoal está com efeito condenado a uma antinomia sem solução: ou se pensa um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou, segundo Hume e Nietzsche, se sustenta que este sujeito não é senão uma ilusão substancialista, cuja eliminação não deixa lugar senão a uma pura diversidade de cognições, emoções e volições. O dilema desaparece se, à identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*), opomos a identidade compreendida como um si mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra que a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. A ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro, na medida em que sua identidade repousa numa estrutura temporal conforme o modelo de identidade dinâmica, originada da composição poética de um texto discursivo. O si mesmo pode desta maneira dizer-se refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Diferentemente da identidade abstrata do *mesmo*, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida”. (RICOEUR, 1989: 133)

Levando em conta todas as categorias linguísticas, a formulação de relações entre aporias filosóficas, vista antes como opostas, e a participação do sujeito como pertencente a constituição do discurso, a conjecturação do sentido no discurso se efetiva. Quando se tem uma conjectura, segundo Ricoeur, temos a realização de uma *hermenêutica do discurso*. Todo esse caminho que percorremos nos possibilitará entender os argumentos de Ricoeur reproduzidos no debate com o antropólogo Claude Lévi-Strauss e publicados na *Revue Esprit* em 1963, na qual, boa parte de suas discussões estão fixadas sobre o processo de conjecturação do sentido presente no discurso que Ricoeur desenvolve e Lévi-Strauss rejeita como improcedente.

## CAPÍTULO II: A Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss

Lévi-Strauss, assim como Paul Ricoeur, é filósofo de formação, porém, sua vida acadêmica tomou rumos divergentes da filosofia tradicional. Em várias entrevistas concedidas por Claude Lévi-Strauss (ERIBON, 2005), percebemos alguns acontecimentos substanciais de sua vida que alteraram seu percurso filosófico e fizeram com que ele, seguindo os rumos da antropologia, desembocasse na atividade etnológica. Lévi-Strauss lecionou sociologia na recém-criada Universidade de São Paulo, juntamente com outros professores integrantes da *missão francesa* (LÉVI-STRAUSS, 1955). Também excursionou por regiões centrais do Brasil, como Mato Grosso e Paraná, escrevendo o registro dessas expedições, que foi posteriormente editado e publicado em formato de livro, *Tristes Trópicos* (1955).

Nesse período Lévi-Strauss encontraria seu lugar na antropologia e desdobraria os fundamentos da recém-criada atividade etnológica, a qual se faria sua principal área de concentração e teria sua total dedicação (LÉVI-STRAUSS, 1955). Durante os três anos que residiu no Brasil, Lévi-Strauss, visitou várias tribos indígenas, pesquisando seus mitos, religiões e costumes, fornecendo bases para a escrita de artigos e livros posteriores, tais como: *As estruturas elementares de parentesco* (1949), *Tristes tópicos – saudades do Brasil* (1955), *O pensamento Selvagem* (1962) e *A antropologia estrutural* (1958). Por conseguinte, já de volta à França, no final da agitada década de 1960 e 1970 publicou quatro volumes, conhecidos como as *Mitológicas*, que tratam das relações do homem com o mito e vice versa.

Porém, anterior a esse período de efervescência produtiva, o antropólogo teve que deixar a França, indo para o Estados Unidos, com o intuito de se aproximar dos estudos de Franz Boas e solidificar sua atividade etnológica<sup>38</sup> e antropológica. É após esse período de contato com a antropologia americana, que Lévi-Strauss, ao retornar definitivamente à França, formula sua noção de “antropologia estrutural<sup>39</sup>”, devido às suas abordagens próximas ao projeto estruturalista francês na década de 1950 e 1960. Essa antropologia estrutural se baseia muito mais na aplicação de um método científico (inspirado também na linguística) às ciências humanas, ou ao estudo do discurso mítico:

---

<sup>38</sup> Lévi-Strauss transformou a etnologia contemporânea e elaborou um método original, reunindo o método estrutural e a contribuição da psicanálise para interpretar os mitos, descobrir os grandes sistemas de pensamento e explicar o funcionamento social.

<sup>39</sup> Esse ponto será mais detalhado nos próximos tópicos. Buscamos aqui somente fornecer uma introdução ao pensamento de Lévi-Strauss, permitindo a elaboração de pontos convergente e divergentes à Ricoeur, que, em seguida, culminará nos elementos fulcrais do debate.

A antropologia social e cultural ocupou-se principalmente das sociedades elementares, no seio das quais os processos psico-sociais são indissociáveis das estruturas linguísticas, econômicas e jurídicas, donde o acento que colocamos sobre essa disciplina sintética, a fim de remediar a brevidade das observações que precedem. Como Cl. Lévi-Strauss é, por outro lado, a encarnação dessa crença na perenidade da natureza humana, seu estruturalismo antropológico apresenta um caráter exemplar e constitui o modelo (nem funcional, nem genético, nem histórico) dedutivo mais surpreendente que se tenha utilizado em uma ciência humana empírica: é a esse título que ele exige, neste trabalho, um exame particular. Parece-nos, com efeito, impensável que não exista ligação entre essa doutrina da estrutura como fato primeiro da vida dos homens em sociedade e o estruturalismo construtivista da inteligência. (PIAGET, 1979: 86)

Lévi-Strauss, assim como Ricoeur, teve assídua produção durante seus 101 anos de vida, dentre essas produções, artigos, livros e conferências espalhados por toda a França, Alemanha, Bélgica, Brasil e Estados Unidos. Por sua vez, ao nos dedicarmos as principais obras de Lévi-Strauss, que serão usadas aqui para esclarecer algumas de suas noções como estrutura, mito e discurso, devemos antes notar que Lévi-Strauss tem influências filosóficas próximas as de Ricoeur, o que não significa que há um encaixe perfeito das ideias desses dois pensadores, ao contrário, ambos divergem constantemente sobre os mesmos assuntos fixados nos mesmos territórios. Lévi-Strauss, ao pensar a sua noção de estrutura, mito e discurso irá se apoiar em Rousseau, Kant, Karl Marx, Sigmund Freud, Roman Jakobson, Saussure, Durkheim, Marcel Mauss, Malinowski, Radcliff-Brown, Franz Boas, Merleau-Ponty e Jean Paul Sartre.

Essas incursões, todavia, nem sempre lhe renderam tranquilidade. Lévi-Strauss é responsável por vários debates com outros filósofos, especialmente com Merleau-Ponty, Sartre e Paul Ricoeur, debates esses que foram expostos em seus próprios livros (no caso de Sartre e Merleau Ponty) ou em Revistas como a *Esprit*. Mediante essas reflexões e apoiados pelas obras, *A antropologia estrutural* e *O pensamento Selvagem*, é que iniciamos a construção dos argumentos de Lévi-Strauss sobre sua noção de estrutura, que o mesmo se encarrega de expor constantemente em suas obras que permeiam esquema antropológico, as noções de sistema, universal, particular e método linguístico.

Pretendemos, ademais, visualizar o motivo de algumas críticas, relatadas no debate em estudo, que Ricoeur faz a Lévi-Strauss, porém, não levando em consideração as próprias influências que a antropologia estrutural teve em sua hermenêutica. Dessa forma, é perceptível ao longo das ideias desenvolvidas por Lévi-Strauss como Ricoeur assimila esses conceitos e após 1970 os incorpora em sua teoria da interpretação assumindo a impossibilidade de uma *inteligência hermenêutica sem uma inteligência estrutural* (RICOEUR, 1979).

Paul Ricoeur crítica Lévi-Strauss por ter alterado bruscamente seus argumentos em suas principais obras: *Pensamento selvagem* e *Antropologia estrutural*. A partir disso, Ricoeur se perguntará o que pode ser entendido como *estrutura*? E de que forma a *estrutura* se manifesta na hermenêutica? (RICOEUR, 1963). Por conseguinte, Ricoeur afirma “que Lévi-Strauss retira a devida importância do papel da história nas ciências humanas” (RICOEUR, 1963:274), porém, quando nos inteiramos dos conceitos de mito, dialética e estrutura propostos por Lévi-Strauss percebemos que Ricoeur não compreendeu a dimensão dos argumentos de Lévi-Strauss referentes à História. Esse “mal-entendido” se estende não somente a História, mas, também a noção de ciência, discurso e sentido. Todavia, a construção do entendimento e a problematização desse debate só são possíveis na medida em que visualizamos os seus dois lados de formas separadas e ampliadas.

Ressaltamos também que é após o debate com Claude Lévi-Strauss que Ricoeur assume uma alteração nas suas próprias teorias e, fundamenta o que ele chamou de “tripé da hermenêutica: a teoria do discurso, a teoria da ação e a teoria da história” (RICOEUR, 1979:23) levando em consideração a importância de compreender as estruturas históricas para que seja possível a retomada de um sentido presente no discurso. Além da percepção dessa e de algumas outras alterações na teoria interpretativa de Ricoeur, acrescentamos que a respeito de alguns critérios, Ricoeur se mantém firme e contrário à Lévi-Strauss delimitando uma espécie de alcance reduzido pela filosofia estrutural, porém, percebendo que ela é necessária a hermenêutica e à História.

## II. 1. Estrutura, dialética e mítica.

Expor o entendimento de Lévi-Strauss sobre estrutura sem considerar sua ligação com a linguística de Ferdinand de Saussure e a antropologia de Radcliffe Brown é ignorar a tradição estruturalista formadora de boa parte sua antropologia. Construída sobre as bases da ciência social e utilizando as relações de parentesco como exemplo compreensível as dimensões de mito e discurso. A noção de estrutura proposta por Lévi-Strauss assume uma relação necessária com as aporias de particular e universal, com as relações sociais, com a linguística e, por último, com a importância da cultura, relacionada à história, exposta através dos mitos indígenas.

A dimensão estrutural estudada por Lévi-Strauss é dividida em quatro partes (LÉVI-STRAUSS, 1958), que se ligam e resultam na noção de *sistema*<sup>40</sup>, sejam elas: *a análise estrutural a partir da linguística e antropologia*, *a estrutura dos mitos*, *a relação dialética da estrutura* e *a noção de estrutura na etnologia* (LÉVI-STRAUSS, 1958:45). Essa primeira parte, à respeito de uma análise antropológica da linguística, delimitou os fundamentos utilizados por Lévi-Strauss para estabelecer a ideia de *estrutura*. Essa primeira parte nos permite entender a relação da noção de estrutura e sistema com discurso histórico.

Portanto, se considerarmos que ambas as teorias de Ricoeur e Lévi-Strauss, desenvolvidas ao longo da década de 1960 e 1970, são marcadas pelas contribuições linguísticas de Ferdinand de Saussure, somente o que poderíamos extrair como “novo” é o fato de que ambos os pensadores usaram da mesma linguística e de seus mesmos conceitos para organizar o que entendiam por discurso, enquanto produto humano fundamental para a atividade filosófica e histórica, porém, a forma a qual essa linguística foi entendida por eles se diversifica e resulta em duas concepções distintas de discurso, porém sobre a mesma base.

Ao contrário de Paul Ricoeur, Lévi-Strauss, concebe a linguística como um método extremamente eficaz e suficientemente capaz de converter as ciências humanas ao estatuto científico (LÉVI-STRAUSS, 1958). Assim para o antropólogo as relações de parentesco<sup>41</sup>,

---

<sup>40</sup> Ao perceber a relação intrínseca que Lévi-Strauss estabelece entre *estrutura* e *sistema*, acabamos por recair numa questão, que trabalharemos no último capítulo, que se aproxima muito da dimensão de *circulo hermenêutico*. Circulo hermenêutico entendido na sua relação inicial de ligação entre o particular e o universal. O que Lévi-Strauss estuda como *estrutura e sistema* se aproxima muito da hermenêutica de Ricoeur, porém, Ricoeur somente reconhecerá essa proximidade alguns anos depois da exposição do argumento de Lévi-Strauss.

<sup>41</sup> As relações de parentesco são estabelecidas segundo o método do totemismo – um poderoso instrumento simbólico do clã para reger o sistema de parentesco. Segundo esse método deve-se regular os matrimônios com a intenção de preservar o tabu do incesto (cada totem está associado a um grupo social determinado, a uma tribo ou clã, e todo o sistema de casamentos é estabelecido pelo entrecruzar dos que filiam-

fundamentadas em uma dimensão estrutural, devem ser inicialmente localizadas e sintonizadas no contexto contemporâneo a que pertencem, fundamentando assim um método rigoroso e por sua vez, mais seguro de análise dessas relações (LÉVI-STRAUSS, 1958). Portanto, Lévi-Strauss (1958) discorda da posição da sociologia em relação à linguística, para ele, a linguística é mais do que um ramo filosófico que somente classifica as aporias da fala e escrita da sociedade, ela é uma filosofia, que possui um método claro de análise de estruturas sociais relevantes a dimensão cultura da sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1958) . Considerada essa diferença a respeito da linguística entre a sociologia e a antropologia elege uma outra área de estudo – a fonologia – como um auxílio de fundamentação da linguística dentro da antropologia. A junção da fonologia e da linguística dentro dos argumentos desenvolvidos por Lévi-Strauss definiu os limites da noção de *estrutura* e *sistema*. A teoria fonológica e linguística a qual Lévi-Strauss recorre reside principalmente nos conceitos dos formalistas russos Troubetzkoy e Jakobson.

O Nascimento da fonologia modificou profundamente essa situação. Ela não renovou apenas as perspectivas linguísticas – uma transformação de tal amplitude não se limita a uma disciplina específica. A fonologia desempenha, em relação às ciências sociais, o papel renovador que a física nuclear, por exemplo, desempenhou para com o conjunto das ciências exatas (LÉVI-STRAUSS, 1958: 45).

Conseqüentemente para chegarmos à proposta levantada por Lévi-Strauss de que “a noção de uma lei da estrutura se alicerça sob uma transposição do método fonológico” (LÉVI-STRAUSS, 1958:34), precisamos considerar que esse estudo fonológico fundamenta-se sob quatro procedimentos essenciais:

Em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenômenos linguísticos *conscientes* para o de sua infra-estrutura *inconsciente*; recusa-se a tratar os termos como entidades independentes, tomando como base de sua análise, ao contrário, as *relações* entre os termos; introduz a noção de *sistema* – a fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela mostra sistemas fonológicos concretos e evidencia sua estrutura – finalmente, ela visa à descoberta de *leis gerais*, descobertas ou por indução, ou deduzidas logicamente, o que lhes dá o caráter absoluto. (LÉVI-STRAUSS, 1958: 45) (Grifo do autor).

Ao desmembrar esses procedimentos fonológicos de Troubetzkoy, Lévi-Strauss quer aproximar os procedimentos fonológicos à etnologia, argumentando que essas seriam ciências que possuem inclinações semelhantes pertinentes à linguística e que, por sua vez, possuíam em seus objetos, fenômenos linguísticos e fenômenos de parentescos com mesmo tipo

---

se a totens diferentes) (LÉVI-STRAUSS, 1960). O objetivo de Lévi-Strauss, em relação as relações de parentesco, era provar que a estrutura dos mitos era sempre idêntica, confirmando assim que a estrutura mental da humanidade é a mesma, independentemente da raça, clima ou religião adotada ou praticada. Portanto, após essas considerações ele pensará nas noções de civilizações *quentes* e *frias* que estão designadas a esses conjuntos de fatores idênticos em todos os mitos.

explicação. Ou seja, ambas “possuiriam existência sociológica e discursiva” (LÉVI-STRAUSS, 1958:48). Guiados pelos argumentos de Lévi-Strauss referente à noção de estrutura, percebemos que há certa dificuldade de se transpor um método fonológico à uma dimensão linguística, a fim de que essa conversão gere uma “lei de estrutura” (LÉVI-STRAUSS, 1958). Esse conceito de “lei de estrutura” seria um princípio estrutural concebido por Lévi-Strauss que necessitaria manter relações próximas com a noção de sistema, numa dimensão particular e universal necessária. Ou seja, existiria um ciclo que transitaria da concepção da noção de estrutura ao conjunto de categorias estruturais que compõem uma sociedade<sup>42</sup>, entendida como sistema.

Os sociólogos poderiam sentir-se tentados a dissociar os termos de parentescos de um sistema dado seguindo um método análogo. Em nosso sistema de parentesco, por exemplo, a palavra “pai” possui uma conotação positiva no que diz respeito ao sexo, à idade relativa e à geração, mas, por outro lado, possui uma extensão nula e não pode traduzir uma relação de aliança. Poder-se-ia, assim, indagar em relação a cada sistema quais são as relações expressas e, para cada termo do sistema, qual conotação – positiva ou negativa – possui com respeito a cada uma das relações: geração, extensão, sexo, idade relativa, afinidade etc. É nesse estágio “microsociológico” que se poderia perceber as leis da estrutura mais gerais, como os linguistas descobrem as suas no estágio infrafonêmico, e os físicos, no inframolecular, isto é no nível do átomo. (LÉVI-STRAUSS, 1958: 48)

Os *termos de parentesco*, os quais Lévi-Strauss (1958) se refere, possuem então “existência sociológica e discursiva” constituindo-se em sistemas e se ligando a noção individual de estrutura; numa comparação com as ciências exatas seriam como átomos que se ligam constantemente aos problemas inframoleculares. Esse sistema dividir-se-ia, portanto, em duas realidades distintas: a *realidade terminológica* e uma *realidade de atitudes* (LÉVI-STRAUSS, 1958). Contudo, essas duas realidades somente nos dirige ao problema que assombra a linguística em relação à classificação: “a linguística conheceria a função, mas faltava conhecer o sistema” (LÉVI-STRAUSS, 1958: 50).

Essa ausência, mencionada por Lévi-Strauss no afã de alcançar seu objetivo de transposição do método fonológico para linguística, nos faz perceber que assim como o método interpretativo dirige-se à um discurso com certas características específicas, o sistema de parentesco também parece não ser o único meio de “regulação” do indivíduo, de forma que a atitude do sistema tem que se vincular aos seus termos iniciais para que fosse efetivado.

---

<sup>42</sup> O entendimento de sociedade que Lévi-Strauss expressa em suas obras se liga à uma caracterização feita por ele mesmo: *civilizações quentes e frias*. As *sociedades frias* encontrar-se-iam “fora da história”, orientando-se pelo modo mítico de pensar, sendo que o mito é entendido como “máquinas de supressão do tempo”. As sociedades quentes, por conseguinte, se moveriam “dentro da história” com ênfase no progresso, estando em constante transformação tecnológica (LÉVI-STRAUSS, 1958). Porém, esses conceitos - dentro e fora da história - estão ligados a uma noção peculiar de História que Lévi-Strauss desenvolve e que foi criticada principalmente por Paul Ricoeur. Aprofundaremos nessa perspectiva mais adiante.

Contudo, as perspectivas de Claude Lévi-Strauss residem, mais do que nunca, num problema de ordem hermenêutica: no qual deve haver uma relação entre terminologia e sistema<sup>43</sup>.

Para concluir seu argumento de que os sistemas de parentesco residiriam sob um sistema linguístico sem viés universal inicial, mas, elaborado a partir de uma estrutura elementar, Lévi-Strauss buscará apoio no sociólogo britânico, fundador do funcionalismo estrutural, Radcliffe Brown. A partir das teses de Brown Lévi-Strauss estabeleceu que qualquer dimensão de estrutura deve ser compreendida em sua relação com as demais estruturas e com o sistema social a que pertence. Essa dimensão estrutural sendo considerada em conjunto torna possível o retorno ao particular e a permanência das condições sociais daquela civilização; ou seja, o ciclo do parentesco se efetiva.

Segundo Lévi-Strauss (1958) residiria aqui, mediante essa teoria, o equívoco da linguística e do próprio Radcliffe Brown quando “considera os termos e não a relação dos termos” (LÉVI-STRAUSS, 1958: 60). O *avunculado*<sup>44</sup> é um exemplo, utilizado por Lévi-Strauss, para solidificar tais argumentos demonstrando que sua intenção ao transpor o método fonológico para a antropologia no viés do discurso é encerrar algumas questões que o próprio Radcliffe-Brown deixou em aberto através de sua definição de estruturas elementares de parentesco.

A unidade de estrutura com que um parentesco é construído é o grupo que chamo de “família elementar”, que consiste de um homem, sua mulher e seu filho ou filhos... A existência da família elementar cria três tipos especiais de relação social, aquela entre genitor e filho, aquela entre filhos dos mesmos genitores (siblings) e aquela entre marido e mulher, enquanto genitores das(s) mesma(s) criança(s)... As três relações que existem dentro da família elementar constituem o que chamo de primeira ordem. Relações de segunda ordem são as que dependem da conexão entre duas famílias elementares por um membro em comum, tais como pai do pai, irmão da mãe, irmã da esposa etc. Na terceira ordem estão, por exemplo, filho do irmão do pai e esposa do irmão da mãe. Assim, se tivermos a informação genealógica, poderemos traçar relações de quarta, quinta ou enésima ordem (RADCLIFFE-BROWN, 1941:2 apud LÉVI-STRAUSS, 1958:64)

Subsequentemente a essas concepções sobre a evolução da noção de estrutura para Lévi-Strauss desenvolvida sob os pilares da linguística, fonologia e as ciências sociais, seria

---

<sup>43</sup> Extraímos essa conclusão mediante o debate que iremos expor mais a frente, é mediante essa perspectiva de Lévi-Strauss que Paul Ricoeur argumenta que uma “teoria hermenêutica não pode ser considerada sem uma teoria estruturalista” (RICOEUR, 1963:321). Porém, acreditamos também que Ricoeur tendo como referência esse desenvolvimento do sistema de parentesco mediante o método fonológico, também estabelece a necessidade do contrário: que uma teoria antropológica com vias estruturais não pode ser realizada sem uma dimensão hermenêutica. Abordaremos essa hipótese no terceiro capítulo.

<sup>44</sup> O *avunculado* é uma relação de sistemas de atitudes antitéticas que pode ser elucidado a partir das várias acepções de tio materno que Radcliffe-Brown pesquisou em várias tribos africanas e estabeleceu o *princípio geral da qualificação das atitudes*. Cf.: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Cosac & Naify 1958: 53.

inapropriado a essa dissertação não considerarmos que o principal exemplo a respeito de uma abordagem de análise estrutural reside no mito e em sua edificação enquanto discurso. Falar de mito em Lévi-Strauss exige cautela, ao ponto que se tratado de forma geral demandaria outra pesquisa específica para o tema. Porém, mapearemos, de forma simplificada, os meandros do mito abarcando somente as concepções que nos auxiliam no entendimento da noção de discurso, estrutura e sentido com o propósito de perceber a gradação do trabalho de Ricoeur ao entrar em contato com o estruturalismo antropológico.

Lévi-Strauss se debruça em uma análise mitológica usando da metodologia totêmica<sup>45</sup>. Logo, nos permitimos um questionamento que nos levará ao desenvolvimento da segunda das quatro dimensões estruturais pensada por Lévi-Strauss: o que é mito? Para o antropólogo:

Há quem afirme que cada sociedade expressa, em seus mitos, sentimentos fundamentais como o amor, o ódio ou a vingança, que são compartilhados por toda a humanidade. Para outros, os mitos constituem tentativas de explicação de fenômenos de difícil compreensão, astronômicos, meteorológicos etc. As sociedades, no entanto, não são impermeáveis às interpretações positivas, ainda que adotem falsas interpretações. Porque razão haveriam de preferir esses modos de pensar tão obscuros e complicados? (LÉVI-STRAUSS, 1958:222)

Em vista disso, abstraímos duas conclusões a serem discutidas; a primeira em relação ao fator hermenêutico ou exegético dos mitos. Ou seja, desse trecho escrito por Lévi-Strauss se supõe que a atividade mitológica só se concebe mediante uma atividade compreensiva anterior, que, por sua vez, não é função do etnólogo – considerando que essa função de uma atividade hermenêutica dos mitos existentes numa sociedade é responsabilidade do historiador (LÉVI-STRAUSS, 1985). Porém, esse processo de exegese mitológica se torna complexo a partir do momento em que o etnólogo, não sendo responsável pela exegese, necessita, como sua função primordial, definir as estruturas e sistemas próprios a esse mito e referi-los como atividade cultural da sociedade a que corresponde.

---

<sup>45</sup> Entendemos por totemismo, assim como já foi exposto e ainda segundo PIAGET (1979), como “um conjunto de ideias e práticas baseadas na crença da existência de um parentesco místico entre seres humanos e objetos naturais, como animais e plantas. O conceito refere-se a uma ampla variedade de relações de ordem ideológica, mística, emocional, genealógica entre grupos sociais ou indivíduos específicos e animais ou outros objetos naturais, que constituem o *totem*. O termo deriva da palavra totemismo, do idioma dos índios *algonquinos*, do leste dos Estados Unidos (PIAGET, 1979:08). A raiz gramatical indica uma relação de sangue entre irmãos e irmãs, filhos da mesma mãe, que não podem se casar entre si (PIAGET, 1969: 16). Franz Boas afirmou que “o totemismo era uma unidade “artificial”, só existente no pensamento dos etnólogos” (BOAS, 1999:34). Essa opinião foi partilhada pelo então sociólogo britânico Radcliffe-Brown (1999). Sendo por sua vez, Lévi-Strauss o crítico mais incisivo do totemismo, negando até mesmo a realidade do fenômeno em prol do método totêmico (PIAGET,1979). Em *Le Totémisme aujourd'hui*, ele concluiu que “o totemismo não passava de uma expressão simbólica, que permitia ao indivíduo um melhor entendimento da realidade social e da diferenciação de clãs e papéis” (LEVI-STRAUSS, 1963:92).

Todavia, o segundo exercício exige que antes seja cumprido o primeiro. Como, portanto, estabelecer essa relação?<sup>46</sup> Podemos pensá-la através da constatação de que essas mitologias são reflexos de estruturas sociais ou relações sociais certas sociedades, que têm no mito uma referência de cultura transmitida e preservada através do discurso e perante a atuação dessas duas atividades juntas: hermenêutica e antropologia estrutural.

No entanto, a nossa hipótese de que a estrutura mitológica de Lévi-Strauss se estabelece como um arcabouço discursivo entendido enquanto categoria cultural permite entrelaçar o mito com a noção de estrutura e a linguagem. Desse ponto de vista, o mito é acentuado em sua relação à função que desempenha nas sociedades humanas: função que pode ser esclarecida e descrita com base em fatos observáveis, como por exemplo, a estrutura do matrimônio em cada sociedade, as relações entre sobrinhos e tios. Esses estudos mitológicos que são analisados por Lévi-Strauss a partir de um estudo de campo, ao longo de suas viagens a tribos indígenas – que convencionamos chamar de fatos observáveis – nos fornecem exatamente a existência de uma clara relação da estrutura e linguagem enquanto fundamentais na constituição do discurso mítico.

O discurso mítico passa a se consolidar a partir da historicidade que o compõe e, essa historicidade é criada em decorrência de processos discursivos subsequentes, constituindo-se em uma prática social ininterrupta (LIMA, 1970). Esse gênero discursivo permite uma avaliação a propósito do papel que desempenha, e, com isso, abre-se uma via de investigação que se o caracteriza não apenas por associar a leitura morfológica às abordagens sociológicas ou míticas, mas também – e, mormente – por interrogar a função que o mito exerce e os postos que ocupa no conjunto das ações que podem constituir peculiaridades e ideologias de uma dada situação. Ressaltamos assim, que ao lidar com uma narrativa mítica, principalmente a partir de análises feitas por Lévi-Strauss, devemos possuir alguns cuidados devido suas ligações com diversas áreas que, de certa forma, permitindo interlocuções explícitas entre várias outros campos:

Ao considerar os sistemas mitológicos como sistemas em transformações, Lévi-Strauss aproxima-se, uma vez mais, da linguística. Sabe-se que baseou a elaboração de seu estruturalismo na linguística estrutural, como mostrou Roberto Cardoso de Oliveira no artigo "Estruturalismo e estruturalistas na antropologia social" (Tempo Brasileiro, 15-16, s/d). A influência da linguística na obra de Lévi-Strauss foi certamente ocasionada pelo estreito relacionamento do autor com o

---

<sup>46</sup> A relação entre a hermenêutica e a etnologia ou antropologia também foi abordada por Lévi-Strauss e Ricoeur debate da *Revue Esprit* e será também levantada posteriormente.

linguista russo Roman Jakobson, quando ambos, como refugiados, viveram nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial, conforme consta de seu depoimento a Didier Eribon. (LARAIA, 2006: 40)

Podemos observar que na obra *O cru e o cozido*, que, segundo o próprio Lévi-Strauss, poderia também ser chamada de "*representações míticas da passagem da natureza à cultura*" (LÉVI-STRAUSS, 2008: 46), foram analisados vários outros mitos – coletados por diversos pesquisadores que estiveram na expedição ao Brasil juntamente com Lévi-Strauss – entre povos indígenas. *Os Bororo*, índios do grupo linguístico *Macro-Jê* do Brasil Central, contribuíram com dezoito narrativas que representam variações de um mesmo tema e que foram considerados "*mitos de referência*"<sup>47</sup> (LARAIA, 2006:8). Todos os mitos que foram recolhidos e expostos na obra *O cru e o cozido* referem-se "direta ou indiretamente à invenção do fogo e, portanto, da cozinha, enquanto um símbolo do pensamento indígena do acesso da natureza à cultura" (LÉVI-STRAUSS, 1986: 51).

Quem se detém aos estudos mitológicos de Lévi-Strauss surpreende-se com o fato de que exatamente os mitos bororos aceitados como referência são, exatamente, os que menos explicitam a conquista do fogo (LARAIA, 2006:8). O próprio autor reconhece: "temos razões para admitir que o mito Bororo se refira à origem do fogo apesar de sua extrema discrição quanto a isso" (LÉVI-STRAUSS, 2004:169). No entanto, não necessitamos aqui acompanhar todo o procedimento de análise do autor para demonstrar a semelhança dos demais mitos com os de *referência* e, sobretudo, compreender que o *cru* é a metáfora da natureza e o fogo, da cultura. Animais comem carne crua, homens, carne cozida – está embutida aqui a diferenciação entre *Sociedades quentes e frias*. O que a análise mítica realizada por Lévi-Strauss revela é que houve um tempo em que essa relação estava invertida: com o roubo do fogo os homens transformam-se em caçadores e os animais, em caça (LARAIA, p. 7, 2006).

A alimentação do indígena, portanto, é entendida como "um dado cultural que tem uma relevância pelo menos igual àquela pura e simplesmente alimentar" (AGNOLIN, 2002:135). Reservando uma atenção particular à relação que se localiza entre dado cultural e dado alimentar natural, e que, por sua vez, leva em consideração o fato de que estamos falando de um alimento muito particular: trata-se do homem que se torna, dentro de uma

---

<sup>47</sup> Com a noção de mito de referência, Lévi-Strauss (1991) busca defender que as altercações entre alguns mitos são apenas disfarçadas ou superficiais. Para ele, muitos mitos se originam de outros (daí por que Lévi-Strauss coloca o mito bororo ao lado de mitos de origem do cozimento dos alimentos), mas deles se afastam de modo superficial, ao passarem por processos de mutação orientados de maneira inconsciente, mas as coerências desses processos rebatem pela configuração superficial que passam a ter (LÉVI-STRAUSS, 2004). Isso explica por que as regularidades explicitadas por Lévi-Strauss ficaram conhecidas pela expressão: harmonias insuspeitas.

estrutura altamente ritualizada, alimento para outro homem, o qual, por sua vez, “vive na perspectiva, altamente significativa para sua cultura, de se tornar, um dia, ele mesmo alimento para os outros” (AGNOLIN, 2002:135). Pelo fato de reconhecer a seriedade do dado cultural no que diz respeito à alimentação do homem, a antropologia se apresenta como perspectiva de análise imprescindível mediante a amplitude do discurso mítico.

Nos quatro volumes das *Mitológicas* (*O Cru e o Cozido, Do Mel às Cinzas, A Origem das Maneiras à Mesa, O Homem Nu*), Lévi-Strauss segue o desdobramento desse tema e suas variações (LARAIA, 2006). A concepção de mito, portanto, se dilata. Por ele é possível depreender, entre outras coisas: “a divisão da aldeia bororo, a origem da chuva, do frio, do vento, das plantas aquáticas, e ainda a ligação, simbólica ou real, entre a determinação do uso do estojo peniano e a regulamentação das relações entre os sexos” (LARAIA, 2006:07).

Lévi-Strauss debruçou-se, entre outros, sobre os mitos ameríndios a fim de mostrar como eles se originam e se transformam dentro de um quadro de implícitas regras lógicas impostas pela mitologia vista enquanto um *sistema*. Se optarmos olhar tudo isso sob o aspecto da *semiótica francesa* (Greimas, Barthes, Saussure e etc.), direcionaremos nosso olhar para os discursos míticos como *objetos de significação* que podem, a partir disso, ser observados a partir de seus mecanismos internos de construção de sentido (BARTHES, 2008). Por isso, nosso foco não está nas leis de um sistema que rege as mutações dos mitos, mas nos efeitos de sentido que decorrem dos textos e, sobretudo, nos mecanismos intradiscursivos que respondem por tais efeitos de sentido através dos processos interpretativos.

É notório que essas narrativas ou discursos amparam-se, em última instância, sobre uma narrativa mínima, em que um antes é em razão de um dado fazer, substituído por um depois. No caso específico do mito, a narrativa base implica a passagem de um estado de coisas importantes do tempo mítico para a atual realidade que se vivencia, visto que é a configuração presente aquilo que o mito busca explicar:

A análise mítica se afigura, assim, semelhante a uma tarefa de Penélope. Cada progresso traz uma nova esperança, atrelada à solução de uma nova dificuldade. O dossiê nunca está completo. Acreditamos ter, no âmbito deste trabalho, atingido os objetivos fundamentais delineados para nossa proposta de abordagem das narrativas míticas, o que não deixa de ser, no entanto, apenas uma realização relativa, uma pequena contribuição para um — dossiê que forçosamente, do ponto de vista científico, não pode chegar a termo. (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 14)

Segundo Lévi-Strauss, poderíamos estabelecer que uma narrativa mítica seja um discurso sumariamente ambientado no passado (LÉVI-STRAUSS, 1958). Não essencialmente o passado do mito – mas o passado fundamental da memória histórica de um grupo, no caso

dos bororos, de sua tribo, que seria a atmosfera das origens tradicionais. É sempre nesse *mundo original* – o mundo das origens – que as narrativas míticas são ambientadas. Uma narrativa de caráter mítico, por sua vez, utiliza-se de personagens fundamentais da memória tradicional popular para amparar sua intenção ideológica (BRITO 2011). Serão deste modo, sempre personagens significativas e representativas de momentos fundantes da tradição. Nesse sentido o discurso mítico se define por um sistema temporal que é a “máquina de suprimir o tempo” (LÉVI-STRAUSS, 1958:85), mas, os acontecimentos narrados formam uma estrutura permanente; assim os mitos operariam com a hipótese de uma regulação estrutural do devir histórico de dupla estrutura: simultaneamente histórica e não histórica.

Lévi-Strauss pretende fundamentar que o sistema temporal se relaciona com língua – domínio de um tempo reversível – e com a palavra – domínio de um tempo irreversível (LÉVI-STRAUSS, 1958). O mito seria, dessa forma, um sistema em que sua inteligibilidade operasse com uma temporalidade estrutural (sincrônica) e histórica (diacrônica). Passa-se desde a “origem dos tempos” e quer explicar por que as coisas são como são: por que a Lua e o Sol estão onde estão, como surgiram certas espécies, certas constelações, origem da linguagem, por que uma sociedade se organiza de forma matrilinear ou patrilinear, porque existem tais regras de matrimônio e parentesco (LÉVI-STRAUSS, 1958).

Em segundo lugar, assim como a sucessão dos mitos se dá sob “eventos imaginários”, a narrativa mítica é discurso que descreve uma exaltação imaginária (BRITO, 2011: 15). Mas, não se trata de uma ficção sem fundamento – de forma que há uma regulamentação metodológica do mito e, também o horizonte de produção da narrativa está reproduzido no texto. A narrativa mitológica almeja ser estimada a partir de seu enunciado ideológico – é nisso que consiste sua função: “intervir na realidade a partir da fundamentação da proposta ideológica sustentada pelo personagem tradicional ambientado no significativo mundo das origens” (BRITO 2011: 19). Essa seria sua funcionalidade de produção<sup>48</sup>.

Por fim, essa similaridade dos mitos descoberta através das análises linguísticas enquadrará o mito como parte integrante da linguagem e, por sua vez, pertencente ao discurso, de forma que essa agregue tanto o aspecto estrutural quando o aspecto estilístico. Esse mito, como discurso pertence também a temporalidade histórica, na medida em que é ativado a partir de um acontecimento que exija a reprodução discursiva – não se distancia portanto essa noção da de Paul Ricoeur porém, inicialmente Ricoeur não concebeu essa abordagem como

---

<sup>48</sup> Nesse sentido, há uma aproximação da narrativa mitológica com a narrativa histórica, que Ricoeur desenvolverá em sua trilogia. Cf.: RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. Campinas: Papyrus, 1994.

relevante criticando a concepção de Lévi-Strauss sobre discurso. Assim as lições provisórias sobre o mito estabelecidas por Lévi-Strauss são notórias:

São três: 1) Se os mitos possuem um sentido, este não pode decorrer dos elementos isolados que entram em sua composição, mas da maneira como esses elementos estão combinados. 2) O mito pertence a ordem da linguagem, faz parte dela; entretanto a linguagem, tal como é utilizada no mito, exibe propriedades específicas. 3) Tais propriedades só podem ser buscadas *acima* do nível habitual da expressão linguística; em outras palavras, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão linguística de um tipo qualquer. (LÉVI-STRAUSS, 1958:226) (Grifo do autor).

Essas três considerações colocadas por Lévi-Strauss nos levaram a corroborar que a sua noção de discurso está efetivamente vinculada a formação linguística e fonológica quando fundamentada sob um método estrutural revela a necessidade de conceber uma ciência antropológica estrutural<sup>49</sup>:

O mito irá desenvolver-se como uma espiral, até que o impulso intelectual que lhe deu origem se esgote. O *crescimento* do mito é, portanto, contínuo, por oposição a sua *estrutura*, sempre descontínua. Se nos permite uma imagem arriscada, o mito é um ser verbal que, no campo da fala, ocupa um lugar comparável ao que cabe ao cristal no mundo da matéria física. Em relação à *língua*, de um lado, e à *fala*, do outro, sua posição seria de fato análoga à do cristal, objeto intermediário entre um agregado estatístico de moléculas e a própria estrutura molecular. (LÉVI-STRAUSS, 1958:248) (Grifo do autor).

Todas essas estruturações da narrativa mítica resguardadas nas análises linguísticas designam as *bases culturais*<sup>50</sup> da civilização a que se refere. Quando afirmamos isso podemos pensar em algumas considerações que concluiriam a dimensão estrutural que Lévi-Strauss propõe ao seu trabalho. Pensamos que há nas estruturações das narrativas míticas, talvez um alicerce nas bases culturais das civilizações. Tentamos ressaltar como a partir de um estudo de mitos locais Lévi-Strauss pensou o homem e sua relação social, ou seja, a pequena parte de um discurso associando-se a um conjunto de práticas coletivas que perpassam gerações, sendo incrustadas em uma tradição. Deste modo, a base inicial é pensar as implicações filosóficas de

---

<sup>49</sup> Aprofundaremos essa dimensão de cientificidade da antropologia estrutural ou da hermenêutica mediante o debate sobre a obra *O pensamento Selvagem*. Cf.: LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 3. Ed. Campinas: Papyrus, 2002.

<sup>50</sup> O conceito de bases culturais ou cultura em Lévi-Strauss foi influenciado pelas teorias da linguística, tornando-se mais abstratos e ligados a questões mais sociais que a metáforas tomadas de disciplinas como a biologia e a mecânica. Lévi-Strauss critica e sintetiza a definição de cultura mais utilizada como “hábitos; atitudes; comportamentos; maneiras próprias de agir sentir e pensar de um povo” (LÉVI-STRAUSS, 1985:22) e enfatiza a noção de cultura referente à “estrutura subconsciente de pensamento” (LÉVI-STRAUSS, 1985:22). Em sua antropologia estrutural, a diversidade humana não é importante, e sim a similaridade humana de pensamento. Nesta teoria, o conceito de cultura ganha um sentido residual. “residual, porém irreduzível”, como coloca Carneiro da Cunha (1986), em que a identidade de grupo é fundamental na construção da pessoa (indivíduo).

seu trabalho enquanto antropólogo para além de pensar a filosofia imbricada no desenvolvimento da antropologia.

De modo que a estrutura seja o pilar de seus procedimentos etnológicos – procedimentos esses dependentes da história – ela se encaixaria então na categoria de método auxiliada pela linguística. Se a antropologia possui um método tão abrangente e detalhado, portanto, estaria incumbido à ela a categoria de ciência e o papel de conferir uma maior exatidão às ciências humanas. Ciência essa que possui alguns pontos divergentes da noção de ciência concebida por Ricoeur<sup>51</sup>. Em última instância, ressaltamos aqui a ligação – ponto convergente entre Ricoeur e Lévi-Strauss – da necessidade de uma exegese ou hermenêutica a qualquer narrativa mítica, visto sua amplitude discursiva pois, se trata para além de caracteres discursivos de profícuas relações sociais advindas desse discurso.

A última consideração em torno da estrutura que permite nos concentrar no próximo tópico é a querela acerca do conceito de estrutura travada entre Lévi-Strauss e Braudel. Braudel demonstrou suas discordâncias, a respeito da estrutura, história e sociologia no artigo *A Longa Duração*, publicado na revista *Annales ESC*, em 1958, e republicado posteriormente na coletânea *Escritos sobre a História*. O representante dos *Annales* na tentativa de “defender a ofensiva estruturalista” (DELACROIX, 2012) acabou por criticar o ataque que Lévi-Strauss exala sobre as ciências sociais e a história, discussão essa que acaba se ampliando no final da década de 1990. No que tange nosso primeiro interesse, Braudel em seu artigo contrapõe a dimensão de *longa duração* a ideia de *estrutura* de Lévi-Strauss de forma a pluralizar a dimensão temporal.

Para Braudel, quem opõe evento e estrutura e se detém ou no evento ou na estrutura são o sociólogo e o antropólogo. O historiador não comete este erro de análise. Ele os articula em uma “dialética da duração”. Por isso, para ele, é importante afirmar com força a importância e a utilidade da história, que trata das durações sociais, dos tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens. O historiador se interessa pelo que é mais importante na vida social: a oposição viva, íntima, repetida, entre o instante e o tempo lento a passar. A história dos *Annales*, ao não se restringir ao tempo do evento, curto, individual, acontecimental, não produz mais a narrativa dramática e precipitada da história tradicional. Os *Annales* não narram apenas a sucessão dos eventos, que consideram barulhenta, explosiva, fumaça que ofusca a consciência dos contemporâneos, pois não dura. O historiador dos *Annales* já sabia que o tempo curto é a mais caprichosa e ilusória das durações e tinha levado a história tradicional a ser também caprichosa e enganadora. Mas, a história dos *Annales* também não se deixou enganar pelo conceito de “estrutura social” e não aceitou a imobilidade, a perenidade, a intemporalidade atribuída à vida social. Na história não pode haver sincronia perfeita. Uma parada instantânea, que suspenda todas as durações ou é um absurdo ou é muito abstrato. Em história, para Braudel, não há “estrutura”, mas “longa duração”. (REIS, 2008:9)

---

<sup>51</sup> Ibidem nota 39.

Por anos Braudel contrapôs essa noção de estrutura, porém reconhecendo alguns outros pontos de contribuição de Lévi-Strauss. Em sua obra máxima *O Mediterrâneo* pode-se constatar essa pluralização temporal a partir de uma dimensão de estrutura fundada sob o território da história. Não intentamos abordar todo o debate entre esses dois pensadores<sup>52</sup> do século XX, somente nos permitimos tangenciar alguns pontos que nos auxiliaram a pensar sobre as concepções de discurso e sentido em Lévi-Strauss, de forma que nos ampare no embasamento sobre as alterações das perspectivas de Ricoeur entorno da teoria da interpretação do discurso, que somente acontece em seu contato com Lévi-Strauss. As noções sucedem os arredores do mito, da estrutura e da dialética são as mesmas as quais Ricoeur se dedicou e que possuem outro caráter na antropologia estrutural.

---

<sup>52</sup> Para mais a respeito desse debate Cf.: RODRIGUES, Henrique Estrada. **Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores**. Rev. Bras. Hist. [online]. 2009, vol.29, n.57, pp. 165-186. ISSN 1806-9347.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. 2.ed. -. Sao Paulo: Perspectiva, 1992.

REIS, J.C. História da História (1950/60) **História e Estruturalismo: Braudel versus Lévi-Strauss** in Revista História da Historiografia. Número 01. Agosto/ 2008. ISSN: 1983 – 9988.

### **CAPÍTULO III: Sobre o debate: *Autor de la Pensée sauvage*. *Réponses à quelques questions*.**

O intuito de apresentar considerações sobre esse debate é promover uma análise intelectual sobre os argumentos de Ricoeur percebendo as mudanças ao longo das décadas de 1960 e 1970 em suas teses. Todavia, as discussões ocorridas ao longo desse debate só são profícuas na medida em que conhecemos o percurso intelectual de ambos os lados. Assim como Ricoeur perpassou por uma tradição linguística vinda de Saussure à Benveniste, Lévi-Strauss também teve como matriz intelectual essa mesma linguística. Estabelecer de que forma pensadores com uma mesma matriz intelectual, durante uma mesma época onde tradições de pensamento são constituídas, constituem perspectivas tão divergentes é fundamental para esse trabalho.

A funcionalidade desse debate se situa nesse campo: perceber as alterações, ao longo de uma década, a partir de uma constante histórica que circula entre um passado que é apropriado e um futuro que vê a necessidade de ser disseminado. A mudança nas concepções de Paul Ricoeur ao longo de uma década somente podem ser consideradas sob algumas circunstâncias: levando em conta o histórico intelectual de Ricoeur, ou seja, as matrizes teóricas que o influenciaram ao longo da década de 1960 e 1970, os argumentos de Lévi-Strauss, que de certa forma, interferiram no pensamento de Ricoeur e que foram levados a questionamento quando ambos, juntamente com um grupo de intelectuais, se dedicaram as discussões sobre a obra do antropólogo Claude Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, e, por último, como essas mudanças se consolidaram na teoria do discurso de Ricoeur após a década de 1970.

Inicialmente vimos a necessidade de pensar três categorias que são fulcrais em *O pensamento selvagem* e que foram pontos principais de discussão entre Lévi-Strauss e Ricoeur: discurso, história e sentido. Essas três categorias são o motivo da tese dessa dissertação, de modo que as transformações delas são perceptíveis nas obras de Paul Ricoeur. Visualizá-las sob o ponto de vista de Lévi-Strauss, após ter dimensão das ponderações de Ricoeur, nos permite adentrar no debate cientes dos pontos divergentes de ambos e de que maneira eles são posteriormente tratados. O debate e seus matizes servem para orientar uma passagem de um Paul Ricoeur totalmente imerso na linguística de Saussure e Benveniste, e que vai, aos poucos, tendo contato com uma antropologia estrutural que repensa e reconsidera alguns pontos dessa mesma filosofia linguística.

O contato com o estruturalismo antropológico, inicialmente causa uma distanciação de forma avessa em Ricoeur, rejeitando todos os princípios, e colocando as teses estruturalistas num patamar de subordinação em relação a hermenêutica. Após o evento promovido pela *Revue Esprit* Ricoeur têm a possibilidade de confrontar-se diretamente com Lévi-Strauss e discutir até que ponto os argumentos do antropólogo se imbricariam com uma teoria hermenêutica do discurso. A ocasião, por vez, sem um fechamento delimitado, foi o ponto de convergência que faltava para Ricoeur repensar suas teses, levando em conta as abordagens estruturalistas de Lévi-Strauss. Após 1963 percebemos nos escritos de Paul Ricoeur algumas considerações mais atenuadas sobre as teorias discursivas de Lévi-Strauss e para, além disso, é perceptível como Ricoeur acaba por considerar algumas colocações do antropólogo estabelecendo uma posição dialética entre as duas filosofias, ou seja, uma *inteligência hermenêutica* não é possível sem uma *inteligência estrutural*.

Posto isso, inicialmente precisamos compreender qual o tratamento que Lévi-Strauss concebe as categorias de *discurso, história e sentido*, logo após considerar, juntamente com toda a matriz teórica de Ricoeur durante a década de 1960, os matizes do debate para somente então empreendermos uma conclusão que implica na percepção das alterações intelectuais na teoria discursiva de Paul Ricoeur a partir de 1970. Esse percurso é fundamental para a efetivação de nossa tese, na medida em que se desenvolve uma história intelectual da teoria do discurso histórico.

### III. 1. Discurso, história e sentido em Lévi-Strauss.

São recorrentes os temas cultura, sociedade, indivíduo e história nas obras publicadas por Claude Lévi-Strauss. Porém, divergentemente do que Ricoeur entendia por esses temas, Lévi-Strauss procurou explicar outro entendimento acerca dessas noções. O antropólogo teve relevante importância na mudança de pensamento de Ricoeur, haja visto que seus principais conceitos sobre discurso, história e sentido foram publicados em 1962 em *O pensamento selvagem* anteriores as postulações de Ricoeur que datam de 1963.

A proeminência de Lévi-Strauss no que tange esses temas é equilibrar as alterações de conceitos percebidos em Ricoeur entre 1960 e 1970 e visualizar como a partir do contato com a antropologia estrutural, Ricoeur, altera suas percepções sobre os conceitos de sentido e discurso e se revela em uma nova fase hermenêutica. Entretanto, para se perceber esse percurso epistemológico na teoria da interpretação do Ricoeur, é necessário estabelecer o significado de cada conceito em Lévi-Strauss, de forma em que, mediante a leitura do debate publicado na *Revue Esprit* percebamos essas nuances.

Em relação à história os argumentos de Lévi-Strauss são longos e imersos em uma rede de críticas. Suas primeiras colocações que definiam a posição da antropologia perante a história já estabeleciam uma rede de censuras por parte de filósofos e historiadores. Segundo Lévi-Strauss:

A história não está ligada ao homem, nem a qualquer objecto em particular. Consiste inteiramente no seu método; a experiência comprova que ele é indispensável para inventariar a integralidade dos elementos de uma estrutura qualquer, humana ou não humana. Longe, portanto de a pesquisa da inteligibilidade resultar na história como o seu ponto de chegada, é a história que serve de ponto de partida para toda a busca de inteligibilidade. Assim como se diz de certas carreiras, a história leva a tudo, mas contanto que se saia dela. (LÉVI-STRAUSS, 1962: 150)

Tal comentário provocou a reação de vários estudiosos que colocaram Lévi-Strauss no patamar de a-histórico e não identificaram em seus posicionamentos uma real ligação com a História. Porém, todas essas críticas foram suavizadas com os comentários posteriores de Lévi-Strauss que acabaram por explicar o mal estar causado por seus comentários. Segundo o antropólogo (1962) a sua concepção de história se justifica mediante o estudo da antropologia de Boas. Franz Boas manifestou a decepção em renunciar à aspiração de compreender "como as coisas chegaram a ser o que são"; renunciar a compreender a história para fazer do estudo das culturas uma análise sincrônica das relações entre seus elementos constitutivos no presente. O problema, dizia o etnólogo francês, era saber se era possível fazer história do presente sem recurso ao passado; entender uma cultura única, um tempo presente, sem recuar

a seu processo e sem transformar a sua história em a "nossa história": uma única temporalidade (1975:21). Esses e outros temas levavam Lévi-Strauss a concluir que Boas havia se transformado em um "agnóstico histórico completo".

Ainda para Lévi-Strauss, foi em nome dessa "falência", da descoberta de que a história que os antropólogos faziam não era suficientemente boa, que se abriu mão, na escola inglesa e sobretudo com Radcliffe-Brown e Malinowski, de história específicas relacionada ao trabalho etnológico. Adeptos de um modelo sincrônico de análise, os funcionalistas defenderam que toda pesquisa antropológica deveria proceder de um estudo minucioso das sociedades concretas, de suas instituições e das relações que estas mantêm entre si e com os costumes, crenças e técnicas: relações entre o indivíduo e o grupo, e dos indivíduos entre si no interior da própria sociedade.

Por conseguinte, diante de uma história conjectural cunha-se um modelo de base empírica e imune à história e a seu desenvolvimento. Os estudos sincrônicos das culturas eram, nessa medida, anteriores e condicionavam as análises diacrônicas, isto é, só após entender como a cultura opera que se poderia refletir sobre processos de alteração. De toda forma, a descoberta de leis de mudança social deveria se basear no estudo de processos atuais de mudança; único caminho para que a Antropologia se converta numa ciência generalizante, conforme o modelo das ciências naturais: uma ciência empírica e do presente, na qual o tempo é matéria da exclusiva e desqualificada relatividade.

Ademais o que se percebe dessas perspectivas propostas por Ricoeur, seja mais uma delimitação de território em que o estruturalismo atue, sendo por sua vez novo entre outras escolas mais consagradas e já com concepções disseminadas que contradizem a nova filosofia que se fundamentava – o estruturalismo antropológico.

Na verdade, nas críticas de Lévi-Strauss à escola funcionalista é possível imaginar não tão somente um questionamento teórico, como, também, uma tentativa de, por meio da oposição e do contraste, constituir a própria especificidade, construir um método, inaugurar uma escola. Nesse sentido, não parece ser uma mera coincidência o fato de o artigo que abre a coletânea Antropologia estrutural destinar-se ao debate com um tipo de Antropologia — o funcionalismo, sobretudo, de Malinowski — e outra ciência: a História.

Com efeito, as críticas mais diretas à empiria e ao funcionalismo apareceriam com mais clareza em textos contemporâneos ou imediatamente posteriores como "A análise estrutural em linguística e antropologia" (1945) e "A noção de estrutura em etnologia", datado de 1953, nos quais o autor mostrava como frente à definição de estrutura social o trabalho do antropólogo não poderia "ser reduzido ao conjunto das relações sociais observáveis". Assim se evidencia logo de início a diferença entre duas noções vizinhas: estrutura social e relação social. Segundo Lévi-Strauss, as relações sociais seriam a matéria-prima empregada para a construção de

modelos que tornam manifesta a estrutura social propriamente dita. Era dessa maneira, a partir da noção de estrutura, que o autor delimitava seus domínios, distinguia estudos de fenômenos conscientes ao grupo dos inconscientes, assim como refinava o próprio conceito de inconsciente vinculando-o ao método fonológico de Trubetzkoy e aos avanços da lingüística estrutural de Jakobson e de Saussure. É nas persistências e reiteraões que se deve procurar pelos fenômenos inconscientes que enquanto modelos estão sempre entre os campos da cultura e da natureza. O problema deixava de ser a diversidade; ou melhor, partia-se da diferença para se chegar ao comum e ao universal. (SCHWARCZ,1999:2)

Apesar de todas essas discussões e críticas, parece claro que Lévi-Strauss é responsável por estabelecer uma divisão com a história, anuncia os problemas do empirismo e funcionalismo e crítica as ideias de leis gerais e impossibilidade de realizar trabalhos na ausência de documentos. Anunciando, a partir disso, portanto, não só sua Antropologia, como o que considerava ser um dilema fundamental: "Pretender reconstituir um passado do qual se é impotente para atingir a história, ou querer fazer a história de um presente sem passado, drama da etnologia em um caso, da etnografia de outro" (LÉVI-STRAUSS, 1962: 30).

Na esteira da etnologia é que Ricoeur fundamentará a proximidade da noção de história com a noção de mito e acarretará ao conhecimento histórico um sentido imanente e necessário, estabelecendo como função principal da história a significação através do fato histórico que constitui o discurso. Se a história se aproxima dos mitos segundo Lévi-Strauss (1962) podemos rematar suas noções sobre a dimensão de história estabelecendo a estrutura mítica entendida por Lévi-Strauss no qual sugere que o mito é linguagem que tem lugar em nível muito elevado, onde o sentido chega a decolar do fundamento linguístico (LÉVI-STRAUSS,1985:242).

De acordo com etnólogo, se os mitos têm um sentido, este não pode se ater aos elementos isolados que entram em sua composição, mas à maneira pela qual estes elementos se encontram combinados. Ainda assim, o mito provém da ordem da linguagem, e faz parte integrante dela, entretanto, a linguagem, tal como é utilizada no mito, manifesta propriedades específicas. E por último, essas propriedades só podem ser pesquisadas acima do nível habitual da expressão linguística; dito de outro modo, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram uma expressão linguística de qualquer tipo. Dessa forma, Lévi-Strauss levanta a possibilidade real de descobrirmos que a mesma lógica é produzida no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem pensou sempre do mesmo modo.

Destarte, Lévi-Strauss transparece o entendimento da história como equivalente ao mito, não sendo a inteligibilidade das transformações diacrônicas nem maior nem menor do

que a inteligibilidade das transformações sincrônicas. A história se vê assimilada pela estrutura, a qual seria a vantagem dos sistemas classificatórios: integrar toda a história, mesmo e, sobretudo aquela que se poderia acreditar rebelde ao sistema. Lévi-Strauss insiste que, quando a história assume a forma de recopilação de eventos passados, ela faz parte do presente do pensador, não de seu passado. Para o ser humano pensante, toda experiência recordada é contemporânea.

Nesse interim, o conhecimento histórico teria imanente a sua composição um sentido. Contudo, o nosso ponto de partida para compreender essa ideia de Lévi-Strauss se fundamenta no entendimento da noção de sentido, que o mesmo só expõe em seu debate publicado pela *Revue Esprit*:

Que é o sentido a meu ver? Um sabor específico percebido por uma consciência quando ela degusta uma combinação de elementos dos quais nenhum tomado em particular ofereceria um sabor comparável. E então, tal um sábio de laboratório, que procura realizar uma operação química, dispõe de muitos meios para se assegurar do êxito – tem o espectógrafo, tem as reações, mas geralmente não se contenta com isso porque sabe que tem uma língua, então ele degusta, reconhece o sabor característico e diz: sim, é bem isso – o etnólogo procura igualmente retomar o sentido e completar pela intuição suas provas objetivas. Porque é um ser dotado de sensibilidade e de inteligência, e porque também ele dispõe desse meio. Tenta-se então reconstituir um sentido; reconstituí-lo por meios mecânicos, fabricamo-lo, descortijá-lo. E depois, afinal, somos homens: o saboreamos. (LÉVI-STRAUSS, 1963:13)

Assim, o sentido seria algo necessário e constituinte da compreensão humana. Por sua vez, necessário ao conhecimento histórico e novo a cada vez que “saboreamos”. E mais que o isso o sentido ou a significação das coisas dimensiona aquilo que nos confere tranquilidade – a ordem das coisas. Encaixar fatos históricos como parte do conhecimento produzido para a história é agregar ordem aos caos temporal. Dessa forma, quando Lévi-Strauss assemelha à história a mitologia ele se remete a essa noção de ordenação que é visível nas duas.

Segundo penso, é absolutamente impossível conceber o significado sem a ordem. Há uma coisa muito curiosa na semântica, é que a palavra “significado” é provavelmente, em toda a língua, a palavra cujo significado é mais difícil de encontrar. Que é que significa o termo “significar”? Parece-me que a única resposta que se pode dar é que “significar” significa a possibilidade de qualquer tipo de informação ser traduzida numa linguagem diferente. Não me refiro a uma língua diferente, como o francês ou o alemão, mas a diferentes palavras num nível diferente. No fim de contas, esta tradução é a que se espera de um dicionário – o significado da palavra em outras palavras que, a um nível ligeiramente diferente, são isomórficas relativamente à palavra ou à expressão que se pretende perceber. E porque não se pode substituir uma palavra por qualquer outra palavra, ou uma frase por qualquer outra frase (arbitrárias), tem de haver regras de tradução. Falar de regras e falar de significado é falar da mesma coisa; e, se olharmos para todas as realizações da Humanidade, seguindo os registros disponíveis em todo o mundo, verificaremos que o denominador comum é sempre a introdução de alguma espécie de ordem. Se isto representa uma necessidade básica de ordem na esfera da mente humana e se a mente humana, no fim de contas, não passa de uma

parte do universo, então quiçá a necessidade exista porque há algum tipo de ordem no universo e o universo não é um caos. (LEVI-STRAUSS, 1978:32)

Ambas as explicações sobre o conceito de sentido em Lévi-Strauss nos remete a pensar que a funcionalidade da história seria constituir significação ao homem e a sua trajetória. Mas, através de quais ferramentas a história realizaria esse processo? Ainda segundo o etnólogo, o principal meio de alcançar o significado é através da linguagem. Só linguisticamente que os fatos históricos constituem um discurso histórico que produz significação (LÉVI-STRAUSS, 1962). Contrariamente à Ricoeur, a quem Lévi-Strauss acusa de ligar a noção de discurso à noção de pessoa ou indivíduo, Lévi-Strauss entende discurso pelo que forma um grupo ou uma sociedade, ou seja, novamente sua ligação com os mitos – narrativas que inflam de sentido um grupo em meio à desordem.

Filha de uma longa tradição que vai de Platão a Saussure, a noção da escritura como exterioridade encontra visibilidade plena nessa argumentação de Lévi-Strauss. À escritura ou discurso atuaria como agente externo e corruptor corresponderia uma fala nativa autêntica. Esse tipo de estratégia discursiva indicaria a existência de uma perene ética da fala no trabalho de Lévi-Strauss, que considera seletivamente determinados elementos de um sistema como suplementos não essenciais e nocivos a ele. Inflando metaforicamente "escritura" e "fala", organiza duas séries excludentes, onde o que é essencial e pleno opõe-se ao que é formal e mediado. Um discurso/argumento é animado pelo desejo de que "uma distinção binária, entre preto e branco, deva existir entre a fala e a escritura, a primeira como meio de uma comunicação autêntica e próxima, a segunda como alienação não natural e violenta da voz" (LÉVI-STRAUSS, 1962).

Portanto o discurso/argumento lévi-straussiano se desenvolve pela repetição de uma lei, pelo desdobramento metafórico de dois polos iniciais em duas séries bastante cerradas, que teriam a escritura e a voz como origem, conforme a seguinte equação: escritura: externalidade: violência: autenticidade: cultura: ausência, voz: interioridade, inocência: autenticidade, natureza: presença. Na teoria discursiva de Lévi-Strauss, a escritura, a violência e a diferença — signos típicos da mediação e da ausência (da fala autêntica, da inocência e da identidade nativas) —, já estavam lá, na suposta presença originária, o que, por fim, acaba por expor o fato de que nunca houvera origem presente a si, e que a origem seria, desde sempre, este movimento de diferir e de adiar, que transforma funcionalmente a ausência e a relação em presença e identidade fundadoras.

A parte fundamental dessa questão do discurso refere-se ao que Lévi-Strauss (1985) define como terceiro nível de linguagem, aquele que ultrapassa as características histórica e não-histórica dos outros dois níveis. Por ser estruturado, o mito permite que várias versões, diferentes produções de saber e ficção, sejam construídas. Se o inconsciente é estruturado tal qual o mito, a ele também pode ser atribuído esse terceiro nível que ultrapassa os níveis históricos e não histórico, ou seja, ele funcionaria também como algo que permite que novas versões surjam, que novos saberes se articulem num discurso significativo.

O discurso, dessa forma, possuiria um caráter atemporal, sendo uma espécie de motor daquilo que ainda está para ser dito, seja como recordação, seja como invenção; se é que não se trata sempre de uma recordação nova, algo como um novo dizer sobre o antigo. O inconsciente é real, existente ao sentido, não é um lugar a ser acessado que contenha saber, mas antes um produtor de saber. Ele denuncia um impossível, um limite de tudo saber sobre a verdade enquanto proveniente do real do inconsciente. Algo da verdade sempre escapa ao saber, pois, uma vez que secretada do real do inconsciente, restará sempre algo a mais dela a ser dito. É então impossível dizê-la toda, pois surge de um produtor que nunca se esgota, que não cessa de não se inscrever.

A linguagem seria a chave que uniria as duas concepções, tanto em Ricoeur quanto em Lévi-Strauss. A divergência residiria na conceituação do discurso em torno de sua funcionalidade, pois, em sua constituição, ambos concordam com o seu florescimento na linguagem. Os pontos de divergências residem mais do que na própria formação e sim nas ferramentas e teorizações utilizadas por ambos para compor suas noções. Isto é, assim como Ricoeur se muniu da teoria da interpretação e da hermenêutica para fundamentar o discurso como parte integrante da composição humana de dotar de sentido qualquer produto histórico, Lévi-Strauss, por sua vez, se apegará na noção de estrutura, já supracitada, para concatenar sentido e colocá-la no topo do entendimento de um discurso enquanto base de entendimento de um grupo.

O que cabe ressaltar é que a confluência dos argumentos de Ricoeur e de Lévi-Strauss fomentará uma alteração nas perspectivas discursivas de Ricoeur que somente será levada a estudo após a década de 1980 e de forma rasa. O contato com Lévi-Strauss permite a ampliação de uma teoria hermenêutica que repensará o caráter do sentido discursivo, as relações hermenêuticas imbricadas nesse discurso e a história como berço de todo esse processo. Ou seja, mediante isso Ricoeur levará em conta a necessidade do estruturalismo para a hermenêutica e vice-versa.

### III. 2. Os matizes da discussão

A publicação do debate em torno da obra de Lévi-Strauss, em 1963 pela *Revue Esprit*, teve grande relevância a essa pesquisa quando se trata de analisar a categoria do discurso histórico. Assim, como descreveu Lévi-Strauss, uma obra é um filho prematuro, portanto, deve-se levar em consideração os vários percalços que a escrita da obra “O pensamento Selvagem” possuiu. Todavia, é impossível descartar que uma obra com tamanha repercussão não tenha interferido no pensamento de alguns autores como, por exemplo, Paul Ricoeur. Ricoeur tem um percurso intelectual bastante modificável no que tange seus escritos sobre interpretação, discurso e sentido. Após 1963 (um ano após a publicação de *O pensamento selvagem*) Ricoeur mapeou em um artigo publicado um ano antes o debate, possíveis problemas que obra de Lévi-Strauss suscitaria.

No mesmo ano, quando foi proporcionado o debate sobre *O pensamento Selvagem* e publicado, Ricoeur aproveitou para arguir com Lévi-Strauss sobre as divergências epistemológicas a respeito do *sentido, do discurso e da história*. Todavia, o entendimento da relevância dessa discussão só é possível mediante o conhecimento do histórico intelectual de ambos os autores, já desmembrados nos capítulos I e II desse trabalho. Assim a nossa intenção é projetar o debate para reconhecermos que há uma adesão por parte de Ricoeur ao modelo estrutural, que anteriormente é rechaçado pelo mesmo. Tendo em vista que a confluência da hermenêutica com o estruturalismo é algo presente nos escritos de Ricoeur após a década de 1970.

Os pontos que são desenvolvidos no artigo publicado na *Esprit* ajudam, sobremaneira, na investigação de nossos questionamentos e auxiliam na medida em que, para Paul Ricoeur, suas principais polêmicas sobre o estruturalismo tangenciam o destino do sujeito, a dimensão intersubjetiva da interlocução e a ambição referencial da linguagem. Portanto, o discurso constituiu o ponto de encontro desses três conflitos.

Ao longo do debate, porém, Ricoeur permaneceu rígido no posicionamento de que o estruturalismo se apresentaria como um modelo universal de explicações de análises estruturais legítimas e frutíferas, tal como eram aplicadas a um campo de experiência determinado (RICOEUR, 1995:75). Nessa abordagem, segundo o que filósofo francês propõe, o estruturalismo perpassou pelos maiores campos em efervescência na década de 1950 e 1960, tais como o marxismo, a linguística e a psicanálise, para só então se solidificar como um ramo divergente desses. Para tanto o questionamento da noção de sujeito do

estruturalismo não é pautada segundo a hermenêutica da suspeita<sup>53</sup> que Ricoeur desenvolve, mas sim, como uma abstração objetiva, ou seja, através da qual uma linguagem era reduzida ao funcionamento de signos sem qualquer sustentação num sujeito. O mesmo se detém inicialmente em questões específicas de método:

As questões de método que eu gostaria de colocar ao senhor são de três espécies: todas se referem à possibilidade de coordenar o seu método científico, o estruturalismo como ciência, com outros modos de compreensão não extraídos de um modelo linguístico generalizado, mas que consistiriam num retorno do sentido, através de um pensamento reflexivo ou de um pensamento especulativo, em suma com o que eu mesmo chamei de uma hermenêutica. A primeira questão refere-se a intransigência do método, à sua compatibilidade ou incompatibilidade com outras modalidades de compreensão. A questão de método me é diretamente inspirada pela mediação mesma de dos seus exemplos: perguntei-me até que ponto o êxito do método do senhor não seria facilitado pela área geográfica e cultural em que ele se apóia, a saber, a do antigo totemismo, a da “ilusão totêmica”, caracterizada justamente pela extraordinária exuberância dos arranjos sintáticos e talvez, em troca, pela grande pobreza de conteúdos, não será este contraste que explica a facilidade com que o estruturalismo triunfa, no sentido de que ele triunfa quase sem resíduo? Minha segunda questão é então saber se há uma unidade do pensamento mítico, se não há outras fórmulas do pensamento mítico que se prestariam menos ao estruturalismo. Esta dúvida me leva à terceira questão: Em que se torna a relação estrutura-evento, sincronia-diacronia, em função de outros modelos? Num sistema em que a sincronia é a mais inteligível, a diacronia surge como perturbação, fragilidade; penso na fórmula de Boas, que o senhor gosta de citar, sobre o desmantelamento dos universos míticos, que se desmoronam apenas constituídos, porque sua solidez é instantânea, de certa forma não existe a não ser na sincronia. Mas se refletirmos sobre as organizações de pensamento dependentes não de uma relação diacronia-sincronia, mas tradição-evento, o que acontece é de ordem inteiramente diversa. Esta terceira questão vai ao encontro da questão da historicidade, objeto da discussão com Jean-Paul Sartre no final do seu livro. Em nosso círculo de estudos abordamos também a discussão da filosofia implícita no seu método, mas sem nos determos muito nesse ponto, por acharmos então que não era justo para com sua obra lançarmo-nos de chofre ao problema; de minha parte, creio que não devemos passar com demasiada rapidez à discussão da filosofia estruturalista, a fim de que possamos demorar-nos mais no método estrutural; proponho então reservar para o final a discussão das diferentes possibilidades filosóficas, que o senhor mesmo combina de maneira que me pareceu incerta: quer se trate da renovação da filosofia dialética, ou ao contrário de uma espécie de combinatória generalizada, ou enfim, como o senhor mesmo diz, de um materialismo puro e simples, onde as estruturas são dadas por natureza. (REVUE ESPRIT, 1963: 3. Tradução Nossa)<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Segundo Ricoeur, um dos principais méritos da hermenêutica da suspeita é: fazer-nos tomar consciência que não existe uma hermenêutica universal; que não existe um cânone universal para a interpretação, apenas linhas divergentes e até opostas (Ricoeur, 1969:35). E que esta tensão é a própria condição da interpretação, a expressão mais verídica da nossa Modernidade. Oscilamos hoje entre a vontade de escuta e a vontade de suspeita, entre o voto de rigor e o voto de obediência. Mas como também nos diz o autor “talvez o iconoclastismo mais extremo pertença à restauração do sentido” (Ricoeur, 1969:36). A Hermenêutica da suspeita rasga assim todo um novo horizonte para o próprio problema hermenêutico da confiança: o de uma confiança já não ingênua, mas fundamentalmente pós-crítica.

<sup>54</sup> *Les questions de méthode que je voudrais vous poser sont de trois espèces ; toutes trois concernant la possibilité de coordonner votre méthode scientifique, le structuralisme comme science, avec d'autres modes de compréhension qui ne seraient pas empruntés à un modèle linguistique généralisé, mais qui consisteraient en une reprise du sens dans une pensée réflexive ou dans une pensée spéculative, bref avec ce que j'ai appelé moi-même une herméneutique. La première question concerne l'intransigeance de la méthode, sa compatibilité ou son incompatibilité avec d'autres modes de compréhension. Cette question de méthode m'est inspirée*

Existe, portanto, uma oposição epistemológica nesse e em outros âmbitos dos argumentos desenvolvidos por Lévi-Strauss. Isto é, percorremos de uma teoria geral da interpretação que tem seu motor no resgate do sentido dinâmico do discurso, produzido pelos homens, à uma teoria geral das relações que tem nas estruturas e mitos o fomento para a filosofia e para a história sendo mais relevante que os conteúdos. Mesmo havendo tal resistência, futuramente Ricoeur não conceberá a ideia de se fazer hermenêutica sem perpassar pelo estruturalismo, pois, apesar da contrariedade de tais argumentos, Lévi-Strauss se fez presente em grande parte das asserções ricoeurianas em sua tarefa de constituição de uma historicidade do sentido.

Pontualmente, mapeamos os problemas apontados por Ricoeur e, respondidos por Lévi-Strauss a fim de explicarmos a mudança nas concepções do primeiro e concernir a devida relevância a esse debate. O primeiro entreposto lançado por Ricoeur, como já supracitado, seria de caráter metodológico, relacionado ao questionamento do estruturalismo como ciência. Com efeito, para Ricoeur, um método que concerne a uma teoria com caráter científico teria suas vias de intransigência que, por conseguinte, retiraria a característica de unidade do pensamento ao qual se vincula. Consecutivamente, as relações concebidas por essa filosofia deveriam se adequar aos modelos propostos pela mesma.

Nessas três provocações lançadas por Ricoeur, entendemos que seu ataque metodológico a obra de Lévi-Strauss tem a intenção de desregionalizar *O pensamento Selvagem*. Trabalho já realizado anteriormente por Ricoeur em seu artigo *Estrutura e*

---

*directement par la méditation de vos propres exemples : je me suis demandé jusqu'à quel point le succès de votre méthode n'était pas facilité par l'aire géographique et culturelle sur laquelle elle s'appuie, à savoir celle de l'ancien totémisme, celle de l'« illusion totémique » qui, justement, est caractérisée par l'extraordinaire exubérance des arrangements syntactiques et peut-être, en revanche, par la grande pauvreté des contenus ; n'est-ce pas ce contraste qui explique que le structuralisme triomphe aisément, en ce sens qu'il triomphe quasiment sans reste ? Ma seconde question est alors de savoir s'il y a une unité de la pensée mythique, s'il n'y a pas d'autres formules de la pensée mythique qui se prêteraient moins bien au structuralisme. Ce doute me conduit à la troisième question : que devient, en fonction d'autres modèles, le rapport structure-événement, le rapport synchronie-diachronie ? Dans un système où c'est la synchronie qui est la plus intelligible, la diachronie apparaît comme perturbation, comme fragilité ; je pense à la formule de Boas, que vous aimez citer, sur le démantèlement des univers mythiques, qui s'écroulent aussitôt constitués, parce que leur solidité est instantanée, n'existe en quelque sorte que dans la synchronie. Il en va tout autrement si nous réfléchissons sur les organisations de pensée qui relèvent non pas d'un rapport diachronie-synchronie mais tradition-événement. Cette troisième question rejoint celle de l'historicité, qui fait l'objet de votre discussion avec Jean-Paul Sartre à la fin de votre livre. Dans notre cercle d'études, nous avons abordé, en outre, la discussion de la philosophie implicite à votre méthode, mais sans trop nous y attarder, parce que nous trouvions qu'il n'était pas équitable à l'égard de votre oeuvre de nous y jeter d'emblée ; pour ma part, je pense qu'il ne faut pas trop vite passer à la discussion de la philosophie structuraliste, afin de séjourner longtemps dans la method structurale ; je propose donc que nous réservions pour la fin la discussion des différentes possibilités philosophiques, que vous combinez vous-même d'une façon qui m'avait paru à moi-même incertaine : qu'il s'agisse du renouvellement de la philosophie dialectique, ou au contraire d'une sorte de combinatoire généralisée, ou enfin même, comme vous le dites, d'un matérialisme pur et simple, où toutes les structures sont de nature.*

*hermenêutica*. Porém, tentando evitar um confronto direto, Lévi-Strauss se manteve firme em explicar os “possíveis buracos” que sua obra pudesse possuir, estabelecendo o lugar da mesma dentro da história, quais suas relações com a teoria kantiana – de forma que justifique a crítica levantada por Ricoeur a sua filosofia – e, por último de como Lévi-Strauss não pretendeu fazer filosofia, mas sim alcançar as dimensões filosóficas do seu trabalho. Todo seu empenho em justificar as críticas que Ricoeur havia tecido sobre sua obra residiram na explicação de que *O pensamento Selvagem* fora produzido como um esforço de compreensão da filosofia estruturalista.

Ainda não satisfeito com a explicação, Ricoeur se debruça sobre a permutação de um totemismo clássico que estabelece gradientes entre diacronia e sincronia. Permutação essa que desvirtua a amplitude de totemismo que é concebida de forma errada por Ricoeur, segundo Lévi-Strauss e que para esse diverge da concepção de história abordada. É sobre essas prerrogativas que se iniciou os problemas da subjetividade e do sentido. No qual para Lévi-Strauss, sentido não é um fenômeno primeiro e sim redutível, portanto significado é fenomenal (LÉVI-STRAUSS, 1963) e para Ricoeur o sentido é um segmento da compreensão de nós mesmos (RICOEUR, 1963).

Essa relação com o sujeito para Ricoeur também é complexa e dificilmente pode ser renegada. Primeiro, porque ao estabelecer sua noção de discurso, fundamentada nos desdobramentos de Benveniste, o próprio discurso seria algo que fala de alguma coisa ou alguém. Dessa forma, Ricoeur, afirma que é necessário “introduzir a noção de sujeito do discurso como reflexo do ato de síntese predicativa” (RICOEUR, 1995, 84), ou seja, qualificando ou determinando o sujeito desse discurso, que é fundamental em qualquer interpretação, na medida em que esse discurso é textualizado. Textualização, para Ricoeur, é a forma em que se consolida a compreensão, explicação e solicitação, no qual Gadamer chamou de *subtilitas*<sup>55</sup>. A partir de sua matriz para conceitualização de discurso – Benveniste – Ricoeur afirma:

Mas a minha crítica ao estruturalismo não constitui uma menor ligação à viragem linguística do que o próprio estruturalismo. Acabei de fazer referência a algo a acerca da minha luta pelo *discurso* no sentido de Benveniste e acerca da oposição entre a semântica e a semiótica que adotei na sua esteira. (RICOEUR, 1995:95)

---

<sup>55</sup> Na interpretação una os três processos observados na hermenêutica resumem-se a *applicatio*. Na hermenêutica clássica é conhecida como interpretação por partes: *subtilitas intellegendi*, *subtilitas explicandi* e *subtilitas applicandi*.

Essa crítica à oposição de categorias ou conceitos é ponto inegável em Ricoeur desde seus primeiros escritos, que nunca se pautou pela oposição, mas, pela dialética, ou no máximo subordinação, como foi o caso da diacronia e da sincronia. Porém aqui, o destino do sujeito não foi o único tema de polêmica com o estruturalismo. Outra controvérsia com Lévi-Strauss, no artigo da *Revue Esprit*, foi sem dúvida o caráter da compreensão e seus desenvolvimentos, que, tomando em consideração, nos faz questionar como se articula hermenêutica e estruturalismo.

Por conseguinte, ao suscitarmos que a primeira definição de hermenêutica de Ricoeur era concebida como uma decifração de símbolos, entendidos como expressões, contendo sempre duplo sentido e significado, Ricoeur, mediante essa noção concebeu como sentido um pressuposto geral de toda hermenêutica (RICOEUR, 1995, 106). Mas e para Lévi-Strauss, dentro de seu trabalho etnológico e antropológico, como pensar que uma compreensão do outro ou de símbolos encara sempre a escolha de um sentido? Se dentro das leituras de *Pensamento Selvagem* surgem tais divergências qual seria, em certa medida, a conceitualização correta do sentido histórico? Seria novamente a pertença a um mundo histórico concebido como tradição no qual se repassa o significado ou agora a atribuição de significado?

Ao perpassamos pelas duas obras clássicas de Lévi-Strauss (*Antropologia Estrutural 1958* e *O pensamento selvagem 1962*), temos a clareza de quão diferentes são os questionamentos dos dois pensadores, se tomamos a diferenciação no âmbito de seus ofícios, um etnólogo e um filósofo. E em outra vertente, percebemos também, que existe harmonia em alguns aspectos, dentre eles a condição de que não há hermenêutica sem uma premissa estrutural ou vice-versa.

Em sua antropologia estrutural, a concepção de discurso de Lévi-Strauss está para além da linguagem, ou seja, se relaciona com a palavra, porém, o mito, para o antropólogo, caracterizar-se-ia como um modo de discurso independente de qualquer relação linguística. Assim, para Lévi-Strauss, a substância de um discurso está na história que o próprio discurso propõe desenrolar, isto é, a substância do mito se encontraria na história contada pelo mesmo. É a partir da sua mitologia que Lévi-Strauss desenvolveu os conceitos que são paradoxais aos de Paul Ricoeur.

O sentido, para Lévi-Strauss, advém dos elementos componentes do mito que, por sua vez, pertencem à linguagem; entretanto, para o mesmo, essa linguagem utilizada no mito

precisa de propriedades específicas (LÉVI-STRAUSS, 1963:226). Essas propriedades linguísticas estão acima de um nível habitual e nesse caso estariam associadas ao método que Lévi-Strauss utilizou a linguística estrutural, influenciada pela fonologia de Jakobson. Destarte, tanto na mitologia quanto na linguística usada pelo antropólogo francês, é a análise formal que foi responsável por introduzir a questão do sentido no âmbito histórico. Todavia, Lévi-Strauss reconhece a dificuldade de se estabelecer uma resposta sólida e para tanto se justifica quanto ao seu posicionamento sobre a história.

O que me interessa é saber como funciona, e é tudo. Eis quanto ao primeiro ponto. Quanto ao segundo, temo que haja um mal-entendido, e não é a primeira vez que o encontro. No fundo, nesse último capítulo, não há de jeito nenhum uma crítica à história, no sentido de que não fui eu que comecei. Não quero mal à história; tenho por ela o maior respeito; leio com infinito interesse, e mesmo com paixão, as obras dos historiadores, e sempre tenho dito que não se poderia empreender qualquer análise estrutural antes de ter solicitado à história tudo o que ela é suscetível de trazer para nos orientar, o que, infelizmente, não é grande coisa quando se trata de sociedades sem escrita. Tentei simplesmente reagir, ou pelo menos me rebelar contra uma tendência que me parecia por demais manifesta na França filosófica contemporânea, consistindo em considerar o conhecimento histórico um conhecimento de gênero superior aos outros. Limitei-me, portanto a afirmar que a história era um conhecimento como os outros, que não poderia existir conhecimento do contínuo, mas somente do descontínuo, e que a história sob este aspecto não é diferente. Não pretendo que o código da história seja mais pobre que qualquer outro; seria evidentemente inexato; simplesmente, é um código, e, portanto o conhecimento histórico padece das mesmas enfermidades que todo conhecimento, o que não quer dizer que não seja muito importante. (LÉVI-STRAUSS apud REVUE ESPRIT, 1963: 10. Tradução Nossa)<sup>56</sup>

O debate se estende para várias outras categorias, porém, cabe a este trabalho perceber a irredutibilidade de Ricoeur em aceitar as implicações filosóficas do trabalho de Lévi-Strauss e como a forma como o antropólogo concebe o sentido como algo redutível.

O senhor está no desespero do sentido; mas se salva pelo pensamento de que se as pessoas não têm nada a dizer, pelo menos o dizem tão bem que se pode submeter o discurso delas ao estruturalismo. O senhor salva o senso, mas é o senso do não-senso, o admirável arranjo sintático de um discurso que não diz nada. Vejo nesta

---

<sup>56</sup> *Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il fonctionne, et c'est tout. Voilà pour le premier point. Sur le deuxième, je crains qu'il n'y ait un malentendu, et ce n'est pas la première fois que je le rencontre. Au fond, dans ce dernier chapitre, il n'y a pas du tout une critique de l'histoire, en ce sens que ce n'est pas moi qui ai commencé. Je n'en veux pas à l'histoire ; j'ai le plus grand respect pour elle ; je lis avec infiniment d'intérêt, et même de passion, les ouvrages des historiens, et j'ai toujours dit qu'on ne pouvait entreprendre aucune analyse structurale avant d'avoir demandé à l'histoire tout ce qu'elle était susceptible de nous apporter pour nous éclairer, ce qui, malheureusement, n'est pas grand-chose quand il s'agit de sociétés sans écriture. J'ai simplement essayé de réagir ou du moins je me suis rebellé contre une tendance qui m'apparaissait très manifeste dans la France philosophique contemporaine, de considérer que la connaissance historique était une connaissance d'un genre supérieur aux autres. Je me suis donc borné à affirmer que l'histoire était une connaissance comme les autres, qu'il ne saurait exister de connaissance du continu, mais seulement du discontinu, et que l'histoire ne se distingue pas sous ce rapport. Je ne prétends donc pas que le code de l'histoire soit plus pauvre qu'un autre ; ce serait manifestement inexact ; simplement, c'est un code, et donc la connaissance historique souffre des mêmes infirmités que toute connaissance, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est pas très importante.*

conjunção agnosticismo e hiperinteligência das sintaxes. Pelo que o senhor é a um tempo fascinante e perturbador. (RICOEUR apud REVUE ESPRIT, 1963:15)<sup>57</sup>

O que representa esse não fechamento do debate e a possibilidade de percebermos que a discordância entre ambos pensadores ocasionou principalmente a Ricoeur, uma reanálise dos seus escritos, especialmente no artigo de 1963, no qual o filósofo se ocupa de distanciar o estruturalismo da hermenêutica. A teoria da interpretação do discurso que se reformulou após esse debate, especialmente no final da década de 1970, nos permite afirmar que não há mais um Ricoeur que via divergência entre uma *inteligência estrutural* e uma *inteligência hermenêutica*, mas sim subordinação.

---

<sup>57</sup> *vous êtes dans le désespoir du sens ; mais vous vous sauvez par la pensée que, si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien qu'on peut soumettre leur discours au structuralisme. Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens, l'admirable arrangement syntactique d'un discours qui ne dit rien. Je vous vois à cette conjonction de l'agnosticisme et d'une hyperintelligence des syntaxes. Par quoi vous êtes à la fois fascinant et inquiétant.*

### III. 3. Novas perspectivas: a dialética hermenêutica e estruturalismo.

“Como a compreensão de uma estrutura se manifesta na hermenêutica?” (RICOEUR, 1963:280). Essa foi a pergunta feita por Ricoeur em seu artigo *Estrutura e Hermenêutica* que permaneceu suspensa por um longo tempo, durante a década de 1960, retornando aos seus escritos somente em 1975, quando o autor reformulou sua teoria da interpretação já com uma nova visão a respeito das considerações feitas sobre o estruturalismo de Lévi-Strauss.

Mediante o percurso desenvolvido nessa dissertação, percebemos a existência de uma linha de raciocínio desenvolvida e percorrida por Ricoeur que nos permite compreender a percepção de que o filósofo francês concebeu posteriormente, na década de 1970, de uma dialética que intenta solucionar os impasses com o estruturalismo. A linha de raciocínio afigurada aqui se dá na passagem de uma *hermenêutica linguística* alicerçada pela linguística da década de 1950 (Saussure e Benveniste), perpassando por uma *fenomenologia hermenêutica*, no qual os seus estudos sobre a *eidética* husserliana interferiram sobremaneira nessa perspectiva e, por último, Ricoeur estabelece uma hermenêutica com vias estruturais, que ressalta posteriormente a tentativa de conciliação que o próprio filósofo estabelece após a discussão com Lévi-Strauss sobre seu projeto estruturalista em *O pensamento Selvagem* (1963).

A construção dessa dialética tem seu início nessas discussões e controvérsias com várias áreas de estudos, principalmente com o estruturalismo, porém seu desenvolvimento se dá com a percepção ricoeuriana de que é necessário submeter uma perspectiva a outra, num processo de caráter dialógico. Ou seja, a exclusão da hermenêutica ou do estruturalismo do domínio discursivo, por exemplo, acabaria por deformar o mesmo, consentindo a ele uma estrutura compreensiva incompleta. Como perceber essa mudança no pensamento de Ricoeur até sua consolidação em finais da década de 1970? Uma possível resposta residiria na percepção da mudança de Ricoeur, no que tange seus conceitos sobre sentido e, na ponderação de suas críticas sobre o projeto estruturalista de Lévi-Strauss.

Após firmar a necessidade de vários processos dialéticos, vemos que Ricoeur abandona os seus questionamentos expressados em seu artigo de 1963 para dez anos depois afirmar que o estruturalismo é necessário para a hermenêutica. Isto é, não há *inteligência hermenêutica* sem *inteligência estrutural* e vice-versa. Firmado essa teoria, Ricoeur se desocupou especificamente das teorias interpretativas para iniciar em 1980 seus projetos sobre narrativa, justiça e ética.

Em seu livro *O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica* que foi lançado no Brasil em 1969, Ricoeur reuniu uma série de artigos em torno dos problemas da interpretação. Dentre esses, o problema do estruturalismo e hermenêutica. Porém, ainda nesse período, Ricoeur sob o impacto das discussões travadas com Lévi-Strauss, se preocupou em separar o modelo da antropologia estrutural da hermenêutica.

*O pensamento Selvagem* representa a última etapa de um processo gradativo de generalização. No início, o estruturalismo não pretende definir toda a constituição do pensamento, mesmo no estado selvagem, mas delimitar um grupo bem determinado de problemas possuindo, se podemos dizer assim, afinidade para o tratamento estruturalista. *O pensamento selvagem* representa uma espécie de passagem limítrofe, de sistematização terminal que convida-nos demasiado facilmente a colocar como uma falsa alternativa a escolha entre vários modos de compreender, entre várias inteligibilidades. Eu disse que era, em princípio, absurdo. Para não cairmos, de fato, na armadilha, precisamos tratar o estruturalismo como uma explicação em primeiro lugar limitada, em seguida, pouco a pouco ampliada, seguindo o fio condutor dos próprios problemas. A consciência de validade de um método jamais pode ser separada da consciência de seus limites. (RICOEUR, 1969:30)

Nesse projeto, percebemos que Ricoeur propôs reconstruir a formação do projeto da antropologia estrutural até chegar a dimensão de que o mesmo é uma espécie de compreensão limitada do sentido e que, por sua vez, não condiz com o projeto de uma teoria interpretativa do sentido, pois o estruturalismo possuía limites tênues para um projeto de compreensão do sentido num discurso. A partir desse momento Ricoeur solidificou seu conceito de hermenêutica a partir da contradição com o modelo estrutural, estabelecendo que “a função da hermenêutica é a de fazer coincidir a compreensão do outro – e de seus signos em múltiplas culturas – com a compreensão de si e do ser” (RICOEUR, 1969:46).

É nesse contexto ainda que Ricoeur projetou seu principal problema em torno do sentido: o problema do duplo sentido – como problema hermenêutico e como problema semântico. Ou seja, a teoria da interpretação é aquela responsável por desmistificar e recolher o sentido, tudo isso feito num processo dinâmico e contínuo. E o estruturalismo excluiria esse processo de compreensão do sentido, pois, levaria a pensar de maneira antinômica a relação da língua com o discurso. É dessa forma que Ricoeur perpassa boa parte da década de 1960 rechaçando o estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss como um entrave no processo de compreensão do discurso.

Após o debate promovido pela *Revue Esprit* Ricoeur retoma seus escritos tentando mediar os problemas levantados por Lévi-Strauss e que parecem não terem sido respondidos à altura durante o debate, quais sejam:

Claude Lévi-Strauss: [...] Parece-me que o senhor liga a noção de discurso à noção de pessoa. Mas em que consistem os mitos de uma sociedade? Eles formam o discurso desta 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 cuidar de saber quem disse o que foi dito. [...]

[...] Parece-me muito legítimo que um filósofo que coloca o problema em termos de pessoa levante esta objeção, mas nem por isso sou obrigado a fazer o mesmo. Que é o sentido a meu ver? Um sabor específico percebido por uma consciência quando ela degusta uma combinação de elementos dos quais nenhum tomado em particular ofereceria um sabor comparável. E então, tal um sábio de laboratório, que procura realizar uma operação química, dispõe de muitos meios para se assegurar do êxito – tem o espectrógrafo, tem as reações, mas geralmente não se contenta com isso porque sabe que tem uma língua, então ele degusta, reconhece o sabor característico e diz: sim, é bem isso – o etnólogo procura igualmente retomar o sentido e completar pela intuição suas provas objetivas. Porque é um ser dotado de sensibilidade e de inteligência, e porque também ele dispõe desse meio. Tenta-se então reconstituir um sentido; reconstituí-lo por meios mecânicos, fabricamo-lo, descorticiá-lo. E depois, afinal, somos homens: o saboreamos. [...]

Considero perfeitamente legítima a pesquisa pelo interior, através do retorno ao sentido, com a ressalva de que este retorno ao sentido, esta interpretação que ou os historiadores fizerem de sua própria mitologia, eu a tratarei simplesmente como uma variante dessa mitologia mesma. Para a minha análise, ela se tornará então matéria, pensamento objetivado. Dito de outra forma, não é que eu despreze de nenhuma forma trabalhos como este que só conheço através do resumo fornecido por M. Ricoeur, mas – conhecendo-o por esse resumo – e se eu devesse – Deus não permita! – lançar-me a este gênero de problema, veria neles uma variante da mitologia bíblica, e a empilharia sobre outra, em lugar de colocá-la a seguir. (RICOEUR apud REVUE ESPRIT, 1963:4; 5. Tradução nossa.).

Em 1973 Ricoeur promoveu uma série de conferências na *Texas Christian University* a respeito do “discurso e o excesso de significação” que acaba, posteriormente em 1976, sendo publicado com o nome *Teoria da Interpretação*. Enquanto no *conflito das interpretações* Ricoeur está preocupado com os diversos usos do discurso e como ele é afetado por várias áreas que o abordaram. Em *Teoria da interpretação* Ricoeur se preocupa em consolidar sua filosofia discursiva revendo alguns conceitos e propondo uma nova forma de tratamento desse mesmo discurso, cunhando um método que ele chamou de *dialética*.

Esse método dialético ofereceu ao processo de compreensão do discurso uma maior efetividade, que se pulverizou em vários aspectos do discurso, tanto na sua compreensão e explicação, quanto na sua formação (estrutura e evento) quanto no seu processo final de efetivação (conjectura e validação). Para Ricoeur:

Com a dialética da explicação e da compreensão, espero prover minha teoria da interpretação com uma análise da escrita, que será a contrapartida do texto enquanto obra do discurso. Na medida em que o ato de ler é a contrapartida do ato de escrever, a dialética do evento e significação tão essencial a estrutura do discurso, como vimos no primeiro ensaio, gera uma dialética correlativa na leitura entre a compreensão (o *Verstehen* da tradição hermenêutica alemã) e a explicação (o *Erklärung* da mesma tradição). (RICOEUR, 1976:83)

O processo dialético cunhado por Paul Ricoeur é amplamente válido para a história na medida em que abrangeu o cerne de produção do discurso histórico, reavaliando as perspectivas anteriores e articulando duas premissas de pensamento de forma eficaz: *o estruturalismo e a hermenêutica*. Porém, para chegar a essa afirmação Ricoeur precisou mediar a explicação e a compreensão numa estrutura dialética, e não mais dicotômica. Estabelecido essa relação o estruturalismo e a hermenêutica atuariam de forma subordinada na compreensão do sentido do discurso histórico.

Paul Ricoeur elaborou a dialética entre explicar e compreender através da teoria do texto. Primeiramente, Ricoeur observou a diferença entre a linguagem e o discurso. A linguagem seria um sistema de regras composto por sinais que existem virtualmente: fora do tempo. Paralelamente o discurso seria a efetuação da linguagem como evento, como acontecimento, no tempo e remetendo ao seu locutor. Portanto, a linguagem, embora seja necessária para que haja comunicação, não acontece como comunicação, senão no discurso, que ocorre como evento (no tempo) e como significação (a ser compreendido).

A escrita seria então o principal recurso que coloca o discurso ao abrigo da destruição, visto que este é um acontecimento. Mas, a escrita não reproduz o discurso, pois não pode ser evento, somente significação. Assim, a passagem do discurso à escrita é a passagem do dizer (evento e significação) ao dito (apenas significação). Dessa forma, na escrita, as características de evento do discurso, como a situação comum aos interlocutores e a referência ao locutor, são perdidas. Segundo Ricoeur (1976), este seria o primeiro distanciamento da hermenêutica: o texto toma vida própria, não coincide mais com o que o locutor queria dizer. O texto seria então uma objetivação do discurso, visto que perdeu as características subjetivas do autor. Neste ponto, Ricoeur introduz o conceito de mundo do texto. “Seu sentido é o objeto que visa; este sentido é puramente imanente ao discurso. Sua referência é seu valor de verdade, sua pretensão de atingir a realidade” (RICOEUR, 1976:42).

Ricoeur opõe uma concepção mais dialética de uma interpretação entre compreensão e explicação. Sua dialética inicia da compreensão para a explicação. “Não se poderia, pois, dizer que a passagem para a explicação destrói a compreensão intersubjetiva. É uma mediação exigida pelo próprio discurso” (RICOEUR, 1976:46). Para Ricoeur, a exteriorização do discurso em marcas materiais e inscrição em códigos tornam necessária a mediação da compreensão pela explicação. Tomando o caminho inverso, da explicação para a compreensão, Ricoeur observa que não há explicação que não se complete pela compreensão.

Mesmo se dissociando do seu autor, o texto mantém uma significação que seria incompreensível pela análise pura e simples do código e dos sinais.

Assim, a interpretação seria um processo complexo que englobaria dois estágios distintos, mas complementares: objetividade e subjetividade. O mundo do texto surge da objetividade da obra com a subjetividade do autor. A significação da obra é percebida pela análise objetiva de seu código e pela apropriação subjetiva do seu conteúdo pelo leitor. Compreender, segundo Ricoeur (1976) é compreender-se diante da obra, compreender a si mesmo. Se no diálogo procuramos a intencionalidade do locutor, na leitura procuramos a significação obtida do mundo da obra segundo nossa capacidade subjetiva de compreensão:

Compreender é compreender-se diante do texto. Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas de expor-se ao texto e receber dele um si mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo (RICOEUR, 1976:52).

Nesse movimento da compreensão para a explicação e vice-versa, a mediação operada pela análise estrutural torna-se a justificativa da abordagem objetiva e, principalmente, a retificação da abordagem subjetiva do texto. Logo, resta somente pautar como Ricoeur concebeu a articulação da hermenêutica com o estruturalismo. Após 1963, em uma conferência intitulada *Hermenêutica e Antropologia estrutural*, Ricoeur estabelece três passos que culminam na sua argumentação de que não há inteligência hermenêutica sem subordinação da inteligência estrutural e vice-versa. Num primeiro ponto Ricoeur irá reavaliar seus argumentos sobre a explicação estrutural e como ela se relacionaria com a teoria hermenêutica:

1. Ao sugerir que os tipos míticos formam uma cadeia cujo tipo “totêmico” seria apenas uma extremidade e o tipo “querigmático” uma outra, parece que retornarei a minha declaração inicial segundo a qual a antropologia estrutural é uma disciplina científica e a hermenêutica uma disciplina filosófica. Nada disso. Distinguir dois submodelos não é dizer que um só dependa do estruturalismo e que o outro seria diretamente sujeito a uma hermenêutica não-estrutural; isso é apenas dizer que o submodelo totêmico tolera melhor a explicação estrutural que parece não deixar resto, porque ele é, entre todos os tipos míticos o que tem maior afinidade com o modelo linguístico inicial, enquanto que, no tipo querigmático, a explicação estrutural – que aliás ainda está por ser feita na maior parte dos casos – remete mais manifestamente a uma outra inteligência do sentido. (RICOEUR, 1992:288)

Após essa retomada é necessário rearticulá-las de forma a considerar os tipos discursivos diversos.

2. A articulação dessas duas inteligências põe mais problemas que sua distinção. A questão é nova demais para que possamos ir além das falas exploratórias. A

explicação estrutural, perguntamo-nos primeiramente, pode ser separada de toda compreensão hermenêutica? Sem dúvida o pode, ainda mais que a função do mito se esgota no estabelecimento de relações de homologia entre contrastes significativos situados em vários planos da natureza e da cultura. Mas a própria compreensão hermenêutica não se refugiou na constituição mesma do campo semântico em que exercem as relações de homologia? Lembramo-nos da importante observação de Lévi-Strauss concernente a “representação desdobrada, ela própria representante da função simbólica que só faz a primeira aparição”. Compreendo que o desdobramento que se trata aqui é aquele que gera a função do signo em geral e não o duplo sentido do símbolo tal como entendemos aqui. Mas o que é verdadeiro a respeito do signo em seu sentido primário é ainda mais verdadeiro para o duplo sentido dos símbolos. A inteligência desse duplo sentido, inteligência essencialmente hermenêutica, está sempre pressuposta pela inteligência das “trocas de valores complementares” postas em ação pelo estruturalismo. (RICOEUR, 1992:289)

Esse segundo ponto é estabelecido por Ricoeur após um reexame da obra de Lévi-Strauss, *O pensamento Selvagem*, e fixa a necessidade do estruturalismo recorrer a hermenêutica para a compreensão do discurso mitológico, por exemplo. Para, além disso, o último ponto, cunhado por Ricoeur é aquele que fundamenta a relação das duas *inteligências* no que se refere ao sentido.

3. A articulação da interpretação de visada filosófica com a explicação estrutural deve agora ser considerada no outro sentido: dei a entender desde o começo que esta última era hoje o desvio necessário, a etapa da objetividade científica, no trajeto da retomada do sentido. Não há retomada do sentido, direi eu em uma fórmula simétrica e precedente, sem um mínimo de compreensão das estruturas. Por que? É preciso dizer que a simbólica não reside neste ou naquele símbolo, ainda menos em seu repertório abstrato; esse repertório será sempre demasiadamente pobre, já que são sempre as mesmas imagens que retornam, sempre excessivamente ricas, já que cada uma significa, potencialmente, todas as outras; a simbólica está mais entre os símbolos, como relação e economia de seu relacionamento. A simbólica reside então nesse jogo regrado do simbolismo naturalista, do alegorismo abstrato e da tipologia histórica: signos da natureza, figuras das virtudes, atos do Cristo interpretam-se mutuamente nessa dialética, que se produz em toda criatura, do espelho ao livro. Essas considerações constituem a exata contrapartida das observações precedentes: não há análise estrutural, dizíamos, sem inteligência hermenêutica da transferência de sentido (sem metáfora, sem *translatio*), sem essa doação indireta de sentido que institui o campo semântico, a partir do qual podem ser discernidas homologias estruturais. (RICOEUR, 1992:294)

É sobre esses três pontos fundantes, que Ricoeur aloca como parte fundamental do processo de retomada do sentido no discurso a *inteligência estrutural*, e estabelece também a necessidade que ambas possuem uma da outra, de forma que ambas atuam em regime de dialética de subversão na medida em que o sentido é desvelado.

A única ponta dessa discussão que permaneceu aberta até a morte de ambos os pensadores, foi a concepção divergente a respeito do conceito do sentido. Na medida em que para Ricoeur:

Se o sentido que eu retomei assim não aumenta a compreensão que tenho de mim mesmo ou das coisas, ele não merece o nome de sentido. Ora nada disso pode acontecer se a pesquisa sintática se destaca sobre um fundo de não-senso; pois que entendemos nós pelas próprias palavras de senso e de não-senso, senão episódios de uma consciência da história, que não seja simplesmente a subjetividade de uma cultura olhando para outra cultura, mas verdadeiramente uma etapa da reflexão que tenta compreender todas as coisas? Dito de outra forma, são discursos particulares que têm um sentido, são as coisas ditas e não apenas os arranjos sintáticos para um observador exterior. Bem sei que para fazer ciência carece que nos limitemos a só considerar arranjos dos quais nos fazemos observador; assim se evita entrar no que chamei de “círculo hermenêutico”, que se interpreta através de mim; para fazer “ciências humanas”, releva que eu esteja fora da jogada; mas pode ainda falar-se de senso e de não-senso, se este sentido não é episódio de uma reflexão fundamental ou de uma ontologia fundamental (RICOEUR apud REVUE ESPRIT, 1963:5. Tradução Nossa)

E de forma oposta, Lévi-Strauss, se mantém firme em sua concepção de não redutibilidade do sentido e que o mesmo não pode ser ligado a noção de pessoa, como conceberia Ricoeur, segundo o antropólogo.

Considero perfeitamente legítima a pesquisa pelo interior, através do retorno ao sentido, com a ressalva de que este retorno ao sentido, esta interpretação que ou os historiadores fizerem de sua própria mitologia, eu a tratarei simplesmente como uma variante dessa mitologia mesma. Para a minha análise, ela se tornará então matéria, pensamento objetivado. Dito de outra forma, não é que eu despreze de nenhuma forma trabalhos como este que só conheço através do resumo fornecido por M. Ricoeur, mas – conhecendo-o por esse resumo – e se eu devesse – Deus não permita! – lançar-me a este gênero de problema, veria neles uma variante da mitologia bíblica, e a empilharia sobre outra, em lugar de colocá-la a seguir. (REVUE ESPRIT, 1963: 15)

Essa relação do sentido com a noção de pessoa, ou sujeito do discurso, já foi citada aqui em duas vertentes: no problema com o *a priori* Kantiano e sobre o papel do sujeito no discurso. Em relação ao *a priori* Kantiano, a intenção de lembrar os pontos divergentes que Ricoeur elege sobre as colocações de Gabriel Marcel é sublinhar a crítica feita pelo filósofo francês sobre o estruturalismo de Lévi-Strauss, encarado por Ricoeur, como uma filosofia transcendentalista sem sujeito (RICOEUR, 1963). Quando Ricoeur estabeleceu o papel do sujeito na filosofia hermenêutica divergente do proposto na filosofia estrutural a questão da posição do sujeito no discurso histórico veio novamente a tona, juntamente com a crítica de uma filosofia transcendentalista sem sujeito.

A presença do sujeito no discurso, sujeito que para Ricoeur desvelaria o sentido – sentido inerente ao discurso – estaria relacionado com uma outra dialética: evento e

significação. Ou seja, segundo Ricoeur, o evento é tanto evento quanto significado. É evento no sentido de uma efetuação da linguagem, uma atualização da potência linguística humana, da competência comunicativa de um sujeito. O significado do discurso como evento seria: a) efetuação histórico-social a partir de um “sistema da língua virtual e fora do tempo” (RICOEUR, 1979: 46); b) o discurso remete à pessoa que o pronuncia; c) o evento é a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso, no sentido que o discurso refere-se a um mundo que “pretende descrever, exprimir ou representar” (RICOEUR, 1979:46); o discurso dirige-se ao interlocutor, constitui-se como diálogo. O discurso é evento “na atualização de nossa competência linguística em desempenho” (RICOEUR, 1979:46). Ricoeur, assim, aponta para a competência do sujeito que fala.

Para Ricoeur, contudo, há, também, o sujeito que ouve: “se todo discurso é efetuado como evento, todo discurso é compreendido como significação” (RICOEUR, 1979: 47). O discurso-evento, então, seria ultrapassado pelo evento-significação, ultrapassagem que seria “típica do discurso enquanto tal” (RICOEUR, 1979: 47). Para tratar da ultrapassagem do discurso-evento no discurso-significação, Ricoeur recorre à teoria do *Speech-Act*, segundo a qual o “ato de discurso é constituído por uma hierarquia de atos subordinados” (RICOEUR, 1979: 47). Tais atos distribuir-se-iam em três níveis: a) atos locucionários, atos de dizer, discerníveis sintaticamente pela forma proposicional do discurso, b) atos ilocucionários, aquilo que se faz ao dizer, que constituem a pragmática do falante, que opera a fala em modos (indicativo, subjuntivo, imperativo, etc.); e c) atos perlocucionários, aquilo que se faz pelo fato de dizer, constituídos pela influência psicossomática do discurso sobre o ouvinte (RICOEUR, 1979: 47-49).

Portanto, discurso-significação está determinado pela intencionalidade presente no sujeito falante, descarregada no discurso-evento. Quando Ricoeur descreveu o discurso-evento, restringi-o à intenção de descrever, exprimir ou representar um mundo. Mas essa é apenas uma das possíveis intenções do sujeito, quando engendra um discurso-evento: “narrar” um mundo. Mas esse mesmo sujeito pode narrar esse mesmo mundo com intenção de levar o ouvinte à adoção de atitudes, por exemplo. Se esse sujeito leva a sério sua intenção, o discurso que engendrou no nível do ato locucionário deveria ser capaz de expressar esse mundo como imagem política. O discurso-evento traduz-se num ato de intervenção social, um ato político de um sujeito sobre o outro. Ora, se o sujeito falante pretende levar um sujeito ouvinte a fazer algo, a pensar algo, a saber algo, isto é, se a intenção é intervir no outro, essa intenção estará encarnada, no sentido de performance, no discurso-evento.

Até esse ponto, Ricoeur não logra trazer nenhum elemento que destitua os atos de discurso de sua clausura-abertura pragmática. O discurso-evento (o movimento do autor) e o discurso-significação (movimento do ouvinte) são “peças” articuláveis segundo as estruturas de sua argumentação, que é, afinal, semelhante à de Claude Lévi-Strauss em sua estrutura mitológica. Cabe ao sujeito falante fazer coincidir na ação do outro a sua intenção. A atitude do sujeito ouvinte, contudo, diante dessa intenção, consubstanciada no discurso-evento, depende de sua posição pragmático-intencional diante do sujeito que fala.

Essa dialética, portanto, situa-se como parte daquela aprofundada por Ricoeur sobre compreender e explicar, clarificando os pontos fundamentais de sua mudança: uma atividade relacional entre compreender e explicar para que o sentido do discurso possa ser identificado e conjecturado a partir da ação do sujeito que se orienta entre o evento discursivo (como ação) e sua significação. Independente, portanto, dessa concepção em torno do sentido, há que se considerar a relevância dessa alteração entre a composição discursiva e a sua significação mediante uma permuta entre duas áreas de pesquisa (estruturalismo e hermenêutica), que numa posição dialética conseguem estabelecer significação ao discurso histórico ou mítico, e mapear toda uma área de pesquisa ao longo da segunda metade do século XX. Todo esse processo caracteriza a nossa tese de uma mudança no pensamento de Paul Ricoeur após o contato com as filosofias estruturalistas entre 1960 e 1970.

## CONCLUSÃO

Todo o percurso intelectual de Ricoeur, constituído entre as décadas de 1960 e 1970, contribuiu para a formação de uma hermenêutica do discurso voltada para a decifração de um sentido inerente a qualquer discurso histórico, segundo o próprio autor (1979). Entretanto, sua teoria da interpretação do discurso não se estabeleceu somente pelas influentes relações desenvolvidas por Ricoeur, mas também pela forma como ele aderiu a essas tendências alterando seus conceitos ao longo de uma década. Toda essa dissertação foi elaborada na intenção de perceber essas nuances no percurso intelectual de Ricoeur e, de que forma, isso contribuiu para uma aprimoração do conceito de discurso na história, possibilitando a confluência da noção de sentido e discurso dentro da própria história.

Ademais, foi preciso perceber que lidar com um debate implicava em levar em conta uma duplicidade de argumentos, ou seja, considerar as possibilidades do certo e o errado. No caso em questão, sobre o debate publicado na *Revue Esprit*, nos serviu não para escolher um lado, mas, para perceber as nuances do pensamento de Ricoeur, haja vista que o debate não se finaliza com o findar das discussões, mas sim permitiu o florescimento de uma série de questões que posteriormente, no final da década de 1970, foram retomadas e rediscutidas. De tal modo, a reunião de um grupo filosófico em torno de *O pensamento selvagem* deflagrou uma produtividade intelectual entorno das perspectivas do sentido e do discurso que fundamentou os questionamentos dessa dissertação.

Na esteira do pensamento de Jörn Rüsen, em sua matriz disciplinar, nosso trabalho se encaixaria nos parâmetros da pesquisa histórica cientificamente qualificada que visam reconstituir o passado por meio de métodos cientificamente organizados e peculiares à ciência da história (RÜSEN, 2003). Ou seja, estudar um debate particular implica em uma obrigação de modificar certas estruturas de pensamentos. Portanto, mapear o desenvolvimento dessa mudança – desde sua estrutura rígida, perpassando pelas interferências e culminando nas resultantes dessa modificação – é fundamental para a teoria da história, de forma que insere novas perspectivas ao estudo dessas categorias dentro da própria disciplina.

O primeiro passo para tal atividade foi mapear o percurso intelectual de Ricoeur. Após isso, mediá-los com os conceitos de outro pensador – Lévi-Strauss – que foram classificados aqui como a interferência definitiva na modificação proporcionada por Ricoeur. Por conseguinte, a análise do debate permitiu a visualização dos pontos específicos retomados e reconsiderados por Ricoeur. Essa atividade nos proporcionou uma dimensão de como duas

filosofias de matrizes semelhantes (estruturalismo e hermenêutica) são colocadas inicialmente de formas opostas. Ricoeur no início da década de 1960 se debruçou ao estudo de várias tradições de pensamento, mas, algumas em específicos, ficaram arraigadas em suas obras de forma explícita. É o caso da linguística e da fenomenologia.

De forma que é imprescindível considerar que suas primeiras colocações sobre o discurso e o sentido estão, sobremaneira, imersas em um conteúdo de semiótica, semântica, símbolos e metáfora. Sendo dessa forma necessário considerar o que cada uma dessas teorias agregou à sua teoria do discurso para posteriormente pensar em um conceito de discurso e uma manifestação do sentido em Paul Ricoeur. Todavia, paralelo as ponderações linguísticas elucidadas por Ricoeur em 1960, temos a efervescência do estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss. Durante o início da década de 1960, Lévi-Strauss, desviando das colocações de Barthes e Foucault, repensou o estruturalismo inserindo sua perspectiva antropológica e etnológica. Suas análises a respeito do discurso possuíram ainda uma matriz linguística, porém, voltada para uma dimensão mais etnológica contrariando a filosofia moderna.

Ricoeur e Lévi-Strauss caminharam paralelamente na estruturação de uma concepção discursiva em diferentes áreas. Todavia, apesar de ambos lidarem com assuntos semelhantes, as suas abordagens se divergiram ao longo de quase toda a década de 1960. O ponto crucial de divergência ocorreu na ocasião de um debate promovido pela *Revue Esprit* em 1963. É a partir desse momento que há uma mudança nas perspectivas de Ricoeur. Defrontar-se com os questionamentos de Lévi-Strauss, após ter tecido várias críticas às colocações do antropólogo, permitiu a Ricoeur reavaliar suas já fundamentas premissas sobre o discurso.

À medida que ambos se enfrentavam, percebemos que se dissolviam as amalgamas traçadas por Ricoeur anos anteriores sobre o discurso e o sentido. Levantados os questionamentos sobre o papel do sujeito no discurso, a intenção do sentido e como ele seria desvelado e a formação do discurso como uma rígida estrutura, Lévi-Strauss reavaliou as críticas de Ricoeur e o fez ponderar que seus argumentos não estava tão solidificados como imaginava o filósofo francês. Sem um acordo ou uma noção próxima de ambos, o debate, que inicialmente seria sobre *O pensamento selvagem*, acabou por findar sem uma posição definida dos dois pensadores.

O debate possuiu para nós a finalidade de um objeto histórico, na medida em que seu acontecimento geraram relevantes consequências ao longo do final da década de 1960 e 1970 que nos permitiram visualizar proeminentes mudanças históricas no pensamento do filósofo

francês Paul Ricoeur. A partir desse momento nas obras de Paul Ricoeur (1970) o filósofo retoma suas colocações sobre o discurso e o sentido de um ponto de vista diferente. A dialética, que seria um estudo a partir de pressuposições dialógicas é inserido em seus argumentos e ampliado por toda sua teoria do discurso. A dialética compreensão e explicação será aprofundada por Ricoeur como uma atividade fundamental no processo de conjecturação do discurso. Juntamente com ela, outras categorias dialógicas receberam uma análise dialógica por parte de Paul Ricoeur para serem colocadas na composição do discurso (dialética evento e acontecimento, dialética fala e escrita).

Juntamente com o processo dialético desmembrado por Ricoeur outro signo de sua mudança são suas colocações a respeito da impossibilidade de se conceber uma *inteligência hermenêutica* sem uma *inteligência estrutural*. Em seu segundo volume de *ensaios sobre hermenêutica*, por volta de 1977, Ricoeur é enfático em afirmar a necessidade de caracteres estruturais na composição de um estudo hermenêutico sobre o discurso. Nesse ínterim, Ricoeur se abre para um novo questionamento que revela suas mudanças de pensamento: “Como a compreensão de uma estrutura se manifesta na hermenêutica” (RICOEUR, 1977:285). Para abranger essa nova vertente de Ricoeur, pensamos que foi através do desenvolvimento de sua teoria da ação ligada ao discurso que o filósofo conseguiu solucionar seus questionamentos. A teoria da ação de Ricoeur foi concebida como uma disciplina autônoma que se distingue de uma simples análise linguística, em virtude “dos próprios traços do agir humano e da originalidade do vínculo entre a ação e seu agente” (RICOEUR, 1983).

A inscrição da ação no discurso, em que a historiografia é exemplo notável, foi feita por Ricoeur mediante critérios definidos. Um dos quais é fundamental. Trata-se de identificar a significância de certos acontecimentos, sua qualidade e mesmo sua possibilidade de produzirem significados. Este caráter é o que permanece para além daquilo que foi intenção dos agentes que experimentaram tais acontecimentos. O suporte no qual são impressas as marcas da ação humana constitui o que os historiadores denominam documento, entendido por Ricoeur a partir do termo inglês *record*. “A história é esta ‘quase-coisa’ em que a ação humana deixa um ‘rasto’, põe a sua ‘marca’. Dá a possibilidade dos ‘arquivos’” (RICOEUR, 1977:196).

#### Segundo Ricoeur:

Não há análise estrutural, dizíamos, sem inteligência hermenêutica da transferência de sentido, sem esta doação indireta de sentido que institui o campo semântico, a partir do qual podem ser discernidas homologias estruturais é a constituição semântica em forma de “semelhante-dissimilante”, na raiz dos símbolos ou dos

figurativos. A partir daí, pode ser elaborada abstratamente uma sintaxe dos arranjos de signos em múltiplos níveis também não há inteligência hermenêutica sem o intermédio de uma economia, de uma ordem, nas quais a simbólica significa. (RICOEUR, 1977:265)

Dessa forma, Ricoeur se afastaria da visão (1963) de que os questionamentos de Lévi-Strauss estariam mal elaborados ou em desacordo com a hermenêutica, para, na década de 1970, afirmar a necessidade do pensamento estrutural à uma filosofia reflexiva (a hermenêutica) e vice-versa. A dialética e a teoria da ação atuariam como os procedimentos, reestruturados por Ricoeur, para conseguir inserir essa perspectiva de subordinação e necessidade mútua do estruturalismo com a hermenêutica. Essa modificação no pensamento de Ricoeur, ao longo da década de 1970, permitirá uma abertura ao pensamento do filósofo para que o mesmo comece a estabelecer uma teoria narrativa se libertando dos problemas do discurso e do sentido, enfocando agora as teorias narrativas relacionadas com o tempo.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 2. Ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- AGNOLIN, Adone. **Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá**. Rev. Antropol. [online]. 2002, vol.45, n.1, pp. 131-185. ISSN 0034-7701
- AUSTIN, J.L. **Quando dizer é fazer**. Palavras e ações. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BARTHES, R. **Mitologias**. DIFEL, Brasil, 2003
- \_\_\_\_\_. **Análise estrutural da narrativa**. Ed. Vozes. Petrópolis – Rio de Janeiro. 2008.
- BRAUDEL, F. **O mediterrâneo e o mundo mediterrânico**. Lisboa, Publicações Dom Quixote. 1995
- \_\_\_\_\_. **Escritos sobre a história**, São Paulo, Perspectiva.1969
- BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral II**. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- BRITO, C. L. **Outras Harmonias Insuspeitas: um estudo da (in) variabilidade discursiva em mitos indígenas à luz da semiótica francesa**, 2011, Belo Horizonte-MG.
- CAMARA JR, J. M.. **Dicionário de linguística e gramática**. 20.<sup>a</sup> edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- CORETH, E. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- D'ONOFRIO, S. **Teoria do texto – Prolegômenos e teoria da narrativa**. São Paulo: Editora Ática, 1999.
- DILTHEY, W. **O Mundo do conhecimento histórico**.
- EAGLETON, T. **Teoria da literatura – uma introdução**. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GREIMAS, A J.; COURTÉS, J. **Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du language**. Paris: Hachette, 1993. v. 1.
- \_\_\_\_\_. J. 1970. **Du sens – essais sémiotiques**. Paris: Éditions du Seuil.

- \_\_\_\_\_.1973. **Semântica estrutural**. São Paulo: Cultrix/Edusp.
- JAKOBSON, R. **Linguística e comunicação**. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 21.<sup>a</sup> edição. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.
- LARA, G.M.P e BATISTOTE, M.L.F. **Analisando mitos indígenas: uma abordagem semiótica, in revista eletrônica Linguagem**, 2010, ISSN: 1983-6988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.
- \_\_\_\_\_.**O cru e o cozido**. Mitológicas 1. São Paulo, Cosac&Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Pensamento Selvagem**. São Paulo: Papirus, 1985.
- \_\_\_\_\_.**Mito e significado**, Lisboa, Edições 70. 1979
- \_\_\_\_\_.**A oleira ciumenta**, São Paulo, Brasiliense. 1986
- LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D. **De perto e de longe**. Edições 70. 1998
- LIMA VAZ, H. C. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LIMA, L. C. **O Estruturalismo de Lévi-Strauss**. 2<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1970.
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**, São Paulo, Edusp.1974
- ORLANDI E.P. **O que é linguística?** São Paulo: Brasiliense, 2007.
- PIAGET, Jean. **O estruturalismo**. Rio de Janeiro: Difel, 1979.
- RAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. 2.ed. -. Sao Paulo: Perspectiva, 1992.
- REIS, C. & LOPES, A. C. M. **Dicionário de narratologia**. 5.<sup>a</sup> edição. Coimbra: Livraria Almeida, 1996.
- REIS,J.C. **História da História (1950/60) História e Estruturalismo: Braudel versus Lévi-Strauss**. Revista História da Historiografia. Número 01. Agosto/ 2008. ISSN: 1983 – 9988.
- REVUE ESPRIT. **Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions**. Entretien du “groupe philosophique” d’Esprit avec Claude Lévi-Strauss. Novembro, 1963.
- RICOEUR, P. **Conferência proferida no colóquio “Autocomprehesion e historia”**. Tradução T. Calvo Martinez, 1987.

- \_\_\_\_\_. **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Da metafísica à moral**. Tradução de Antônio Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Do texto à acção – ensaios de hermenêutica II**. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Portugal: Rés Editora, s/d.
- \_\_\_\_\_. **Expliquer et comprendre – sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire**. Louvain: Revue Philosophique de Louvain. Tome 75, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Interpretação e ideologias**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977.
- \_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O discurso da acção**. Portugal: Edições 70, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Problèmes actuels de l'interprétation (d'après Paul Ricoeur)**. Paris: Centre Protestant d'Études et de Documentation, 1970, n.º 148.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa – Tomo I**. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus editora, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa – Tomo II**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus editora, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa – Tomo III**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus Editora, 1997.
- RODRIGUES, H. E. **Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores**. Rev. Bras. Hist. [online]. 2009, vol.29, n.57, pp. 165-186. ISSN 1806-9347.
- SAUSSURE, F. de. **Curso de linguística geral**. 9a ed. São Paulo: Cultrix, [1979?].
- SCHWARCZ, L. **História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira**. Rev. Antropol. Vol.42 n.1-2 São Paulo 1999.

TILLICH, Paul. **Teología de la cultura y otros ensayos.** Buenos Aires: Amorrortu editores.1959.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história.** Lisboa: Edições 70, 1983.

**ANEXOS.**