

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia

Geison Amadeu Loschi

**Interfaces do diálogo entre
Paul Ricoeur e Claude Lévi-Strauss**

MESTRADO EM FILOSOFIA

São Paulo
2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia

Geison Amadeu Loschi

**Interfaces do diálogo entre
Paul Ricoeur e Claude Lévi-Strauss**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para
obtenção do título de MESTRE em
Filosofia, sob orientação da Prof.^a
Dr.^a Jeanne Marie Gagnebin de Bons.

São Paulo
2014

Banca examinadora

AGRADECIMENTO

Agradeço aos meus familiares pelo constante apoio. Aos meus pais Edgar e Lígia, por seu admirável exemplo. Às minhas irmãs, aos cunhados e sobrinhos: Elena, Vanderson, Ana Livia, Vitor, Ester, Adriano, assim como meus avós, tios, primos que sempre souberam dizer as palavras certas nas horas certas.

Agradeço aos meus amigos Marcos Beltramin, Fernando Testa, Fabiano Segato, Aloizio Santos, Luiz Felipe Motta, Claudio Bica, Jonas Vilela e Klésio Hamada, que estiveram comigo no início e no fim desta empreitada, e da mesma forma, tantos outros que passaram dando seu apoio e a força para caminhar sempre. Também às amigas Karina, Graça, Rosângela, Cida e Simone, que me ajudaram com um apoio concreto e paciente em tantos momentos que precisei.

Agradeço aos meus amigos Cristina, Luciana, Elvis, Marcel, Maurici e Vincent, que sempre me deram um grande suporte nos momentos em que estive ausente.

Agradeço aos amigos, professores e estudantes dos colégios em que trabalhei nestes anos pelo especial apoio nos momentos de trabalho intenso, acreditando firmemente no valor humano do conhecimento constante que adquiri com esta pesquisa e com eles mesmos, em meio ao dia a dia.

Agradeço também a tantos outros amigos, que seria difícil nomear, mas que estiveram presentes nesta trajetória mesmo estando longe. Obrigado a cada um!

Agradeço aos professores do programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, pelo seu esforço e exemplo, de modo especial ao professor Carlos Arthur Nascimento por sua didática, conhecimento incontável e proximidade com seus estudantes.

Agradeço, de maneira muito especial, a minha orientadora Jeanne-Marie Gagnebin. Este percurso de pesquisa, onde acompanhei seus cursos e desenvolvemos este trabalho foi de uma grande descoberta da filosofia.

Agradeço aos professores Jean Luc Amalric e Mariza Wernek por sua presença na banca de qualificação e sua disponibilidade de participar da banca de defesa. De maneira clara e precisa indicaram direções importantes para este

trabalho.

Agradeço, enfim, ao programa de pós-graduação da PUC/SP, com seus funcionários, estudantes, assim como a CAPES, que me forneceu uma bolsa de estudos para a conclusão desta pesquisa.

Para Lígia e Edgar, com gratidão e ternura.

RESUMO

LOSCHI, Geison A. *Interfaces do diálogo entre Paul Ricoeur e Claude Lévi-Strauss*.

Este trabalho é resultado de uma análise das obras de Paul Ricoeur, que se encontram no limiar da inserção da hermenêutica em sua filosofia. Procuramos acompanhar as etapas de formação de seu conceito de símbolo, central para este período. Decisiva para esta fase, também chamada de filosofia do símbolo, foi a interpelação de outras disciplinas que se constituíram por meio da análise da linguagem simbólica, entre as quais se encontra a antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Dessa forma, definimos os termos mais específicos do diálogo estabelecido entre Paul Ricoeur e Claude Lévi-Strauss sobre a análise da linguagem simbólica do mito. Esta pesquisa nos auxiliou a compreender melhor a fase de abertura da hermenêutica ricoeuriana e suas aproximações e afastamentos com o estruturalismo lévi-straussiano, tão difundido em nosso campo acadêmico.

Palavras-chave: Hermenêutica; Estruturalismo; Símbolo.

ABSTRACT

LOSCHI, Geison A. Interfaces dialogue between Paul Ricoeur and Claude Levi-Strauss.

This paper comes about as an outcome of an analysis of the works of Paul Ricoeur, which are at the starting point of insertion of hermeneutics in his philosophy. It was an attempt to follow the steps of formation of his concept of symbol, which is central to that period. Decisive for this phase, also called philosophy of symbol, was to put forward the question to other disciplines that played an essential role in the analysis of symbolic language, among which is the structural anthropology of Lévi-Strauss. Thus, the terms - more specific to the dialogue established between Paul Ricoeur and Claude Lévi-Strauss on the analysis of the symbolic language of myth - were defined. Finally, this research provides a better understanding of the opening phase of the Ricoeur's hermeneutics as well as its alignments and divergences with the structuralism of Lévi-Strauss so widespread in the academic field.

Keywords: Hermeneutics; Structuralism; Symbol.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1	
1.1 UMA TRAJETÓRIA EXTENSA.....	17
1.2 A GRANDE TESE: POR UMA FILOSOFIA DA VONTADE.....	19
1.2.1 O homem falível: a possibilidade do mal humano e as evidências do ser.....	21
1.2.2 Os símbolos do mal: um desvio pela linguagem simbólica da confissão.....	23
1.3 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE RICOEUR: OS FRUTOS DE UM ENXERTO.....	25
1.3.1 O conflito das interpretações: o horizonte do ser.....	30
CAPÍTULO 2	
2.1 A SIMBÓLICA DO MAL: A INTERPELAÇÃO DOS SÍMBOLOS DO ABSURDO.....	36
2.1.1 Um estudo sistemático da hermenêutica dos símbolos do mal: a linguagem da confissão.....	38
2.1.2 Dos símbolos do mal: criteriologia e delimitação.....	41
2.1.3 Crivo do conceito: o paradoxo insuportável do servo-arbítrio.....	47
2.1.4 Narratividade do mito: o momento da discordância do ser.....	50
2.2 O SÍMBOLO DA QUE PENSAR.....	57
2.3 OS ENSAIOS DE UMA MEDITAÇÃO E UMA TEORIA DO SÍMBOLO.....	63
2.3.1 A inserção da meditação sobre os símbolos num momento histórico específico da filosofia.....	64
2.3.2 Uma breve tipologia dos símbolos.....	67
2.3.3 A distinção do símbolo de uma série de estruturas vizinhas.....	68
CAPÍTULO 3	
3.1 VER DE PERTO PARA VER DE LONGE.....	81
3.1.1 Herança e crítica.....	83
3.2 MOVIMENTO ESTRUTURALISTA: O AVESSO AO SENTIDO MANIFESTO.....	88
3.2.1 Antropologia estrutural: a transposição do modelo fonético para a antropologia.....	91
3.3 APROXIMAÇÕES DA ANTROPOLOGIA DE LÉVI-STRAUSS.....	97

3.4 CONTRA A ILUSÃO TOTÊMICA: SISTEMAS COMPLEMENTARES DE DIFERENCIAÇÃO.....	99
3.5 O MOVIMENTO DO PENSAMENTO SIMBÓLICO: <i>LE BRICOLAGE</i>	106
3.6 O MITO COMO UMA FORMA DE LINGUAGEM: ENTRE AS QUINQUILHARIAS DO <i>BRICOLAGE</i>	114

CAPÍTULO 4

4.1 ESTRUTURA E HERMENÊUTICA.....	122
4.2 UNIVERSALIDADE, UNIDADE DO PENSAMENTO MÍTICO E ESTRUTURA.....	126
4.2.1 Uma confrontação com o estruturalismo.....	129
4.2.2 O problema do sentido múltiplo.....	142

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	145
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	151

INTRODUÇÃO

Este trabalho de pesquisa tem como objetivo central analisar o conceito de símbolo na etapa de inserção da hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur. A partir desta perspectiva, pretendemos apresentar os termos específicos do diálogo estabelecido entre nosso autor e o antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss acerca da análise da linguagem simbólica dos mitos.

Os dois autores que apresentamos são de grande envergadura no cenário intelectual francês do período *pós-guerra*¹. Cada um dos quais responsável por engendrar um conjunto de pensadores que acompanharam seus métodos a partir de novas perspectivas surgidas com a crise que os grandes conflitos na Europa trouxeram. Ricoeur estabelece os critérios para o projeto de uma filosofia hermenêutica e Lévi-Strauss propõe o método estrutural para todo o conjunto das ciências humanas.

Paul Ricoeur possui, em seu itinerário intelectual, o que ele mesmo denomina uma galáxia em formação, tal é a variedade de correntes de pensamento que exercem influências decisivas em seu percurso, com destaque para a fenomenologia de Husserl, o existencialismo de Gabriel Marcel e a filosofia reflexiva de Jean Nabert. Ele desenvolverá seu primeiro trabalho de maior destaque com o título *Filosofia da Vontade*.

Esta obra, composta de três volumes (dos quais o último nunca foi escrito²), foi marcada por uma guinada decisiva para a filosofia de Ricoeur, isto é, a inserção da hermenêutica na fenomenologia.

Nesta sua primeira obra, Ricoeur encontrará no tema da falibilidade um componente que altera o discurso filosófico, as figuras de linguagem sobre a *vontade má*³. Para ele, compreender a vontade má significava ir ao encontro de

¹ Ricoeur iniciou seu trabalho sobre uma *Simbólica do Mal* no início da década de 1950, mesmo período em que Lévi-Strauss iniciava seus escritos mais teóricos, como *Antropologia Estrutural* e *Pensamento Selvagem*.

² Ao menos segundo seu projeto inicial de uma *poética da transcendência*, pois, como ele mesmo afirma: “Eu não diria no entanto que nada foi conseguido do que na altura designei de poética. *La symbolique du mal*, *La métaphore vive* e *Temps et récit* aspiram mesmo, sob várias formas, ao título de poética, [...] uma investigação das múltiplas modalidades daquilo a que chamarei posteriormente uma criação ordenada, ilustrada não apenas pelos grandes mitos sobre a origem do mal, mas também por metáforas poéticas e enredos narrativos (RICOEUR, 1995, p. 66).

³ [...] l'herméneutique a pour mission principale em 1960 de résoudre le problème que constitue

uma outra forma de linguagem que não aquela pretensamente unívoca da tradição filosófica. Era preciso deixar-se interpelar pelos símbolos transmitidos pelas grandes culturas. Como bem expressa Jean Grondin:

Le tournant herméneutique de la phénoménologie aurait ainsi tout à voir avec l'aporie que présente le défi du mal. Ce tournant marquerait une limite de la phénoménologie. Elle –même et de la voie qu'elle privilégie, celle de l'inspection: l'ego ne peut se connaître que par le détour de l'interprétation des symboles, des mythes et des récits dans lesquels s'est traduit son effort d'exister. L'herméneutique apparaît donc ici tantôt comme un relais, tantôt comme une critique de la phénoménologie. (GRONDIN, 2013, p. 58).

A hermenêutica traz em seu bojo, como afirma Grondin acima, uma crítica contundente à noção transparente de sujeito. Nas palavras de Ricoeur:

Ao falar no desvio pelos símbolos, estava a questionar um pressuposto comum a Husserl e a Descartes, o da iminência, da transparência e da apodicticidade do *Cogito*. O sujeito, afirmei eu, não se conhece a si mesmo diretamente, mas apenas através dos signos depositados na memória e na imaginação pelas grandes tradições literárias (RICOEUR, 1995, p. 70).

Inicia-se, assim, com seu projeto de inserção da hermenêutica na filosofia, um *longo desvio* pelos símbolos sobre o mal transmitidos pelas grandes culturas, que serão longamente analisados no livro *A Simbólica do Mal*.

Desde o início de seu projeto hermenêutico, Ricoeur pretende conciliar o que se pode considerar como as duas grandes correntes da tradição hermenêutica: aquela mais epistemológica de Dilthey e aquela mais ontológica de Heidegger. Para Ricoeur, o trabalho extensivo de análise dos símbolos deve ser incorporado no que ele mesmo chama de círculo hermenêutico, isto é, compreender e explicar são duas etapas de um mesmo processo que se alternam continuamente.

Em outras palavras, o horizonte da hermenêutica filosófica ricoeuriana é

la difficulté d'insérer la symbolique du mal dans un discours philosophique puisse s'inspirer de manière utile ou crédible d'une symbolique essentiellement religieuse. Ne transgresse-t-on pas ici les frontières du philosophique? C'est à ce scrupule que vient précisément répondre l'herméneutique. (GRONDIN, 2013, p. 59).

a compreensão do ser do mundo, das coisas e de si mesmo.

É importante ressaltar também algo que não destacamos de maneira enfática em nosso trabalho, mas que contribui para uma melhor compreensão do momento em que nos encontramos na trajetória de Ricoeur. Os símbolos e narrativas mitológicas que Ricoeur vai tomar são retirados de um contexto específico (semita e pré-helênico). Seu projeto inicial é o de deixar-se interpelar novamente pelo sagrado. A filosofia hermenêutica é, para a angústia da modernidade, um “remédio” que a habilitaria novamente a se deixar interpelar pelo sagrado, como bem afirma Grondin:

L'herméneutique, la voie de l'interprétation, apparaît donc ici comme la condition du croire à l'époque moderne: “c'est la modalité ‘moderne’ de la croyance dans les symboles; expression. De la détresse de la modernité et remède à cette détresse”. Ce texte est indiscutablement l'un des plus percutantes que Ricoeur ait jamais écrits sur l'herméneutique. Celle-ci semble avoir pour vocation de rendre possible une nouvelle forme du croire, voire la survivance même du croire à l'ère moderne (GRONDIN, 2013, p. 69-70).

Esta característica específica, presente nos primeiros textos da filosofia hermenêutica de Ricoeur, será deixada aos poucos, especialmente após sua leitura mais detalhada de Freud.

Na etapa de inserção da hermenêutica em sua filosofia, Ricoeur introduziu a leitura extensiva de muitos autores das diversas áreas das ciências humanas. Isto porque sua concepção de hermenêutica procurava equilibrar duas características consideradas essenciais: aquela de uma hermenêutica da confiança, que tem a prerrogativa de reencontrar o sentido, e aquela da hermenêutica da suspeita, que analisa criticamente aquilo que é o sentido aparente nas obras da cultura.

Um destes diálogos estabelecidos no período que pesquisamos foi com a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, decisiva para o pensamento de Ricoeur em vários termos, conforme procuraremos demonstrar. Sobre isto o próprio Ricoeur afirma:

[...] nos anos 1960 a minha hermenêutica manteve-se centrada nos

símbolos, enquanto os próprios símbolos continuaram a ser definidos pela estrutura semântica do duplo significado. Uma recepção mais alargada da análise estruturalista requeria um tratamento 'objetivo' de *todos* os sistemas simbólicos, para além da especificidade dos mesmos. O que acabaria por resultar daqui foi tanto a redefinição da tarefa hermenêutica como uma revisão mais completa da minha filosofia reflexiva (RICOEUR, 1995, p. 76).

De fato, Ricoeur considera o método estruturalista essencial para o seu projeto hermenêutico. O modo como Lévi-Strauss trata a linguagem simbólica presente na narrativa mítica é considerado uma etapa fundamental do projeto ricoeuriano, como bem expressa François Dosse: “Ricoeur ne recuse pas la méthode et sa pertinence, puisqu’il va même jusqu’à affirmer: ‘jamais on ne pourra faire de l’herméneutique sans structuralisme’” (DOSSE, 2008, p. 318).

Nossa pesquisa procurou conhecer, de maneira mais detalhada, o projeto de uma antropologia marcada pela influência direta da linguística estrutural de Saussure, a antropologia estrutural.

Lévi-Strauss é muito conhecido em nosso campo acadêmico, pois nele iniciou sua pesquisa etnológica que culminou em sua primeira grande tese recebida de maneira entusiasta na França: *As estruturas elementares do parentesco*. Nela encontra-se esboçado o rigor científico que marcará as obras de Lévi-Strauss e que elucidará com primor domínios aparentemente entregues ao arbítrio, como a *linguagem* das relações de parentesco e mitológicas.

Em seu período de exílio nos Estados Unidos, Lévi-Strauss teve acesso a uma extensa bibliografia etnográfica e também travou contato com Jakobson, o que foi decisivo para a sua delimitação teórica no campo da linguística estrutural.

As primeiras obras de Lévi-Strauss a partir desta estada terão um cunho fortemente metodológico, com especial destaque para *Antropologia Estrutural*, *Totemismo hoje* e *O Pensamento Selvagem*. Estas obras introduzem também um novo domínio de pesquisa que são as representações mitológicas e o totemismo.

Este antropólogo estruturalista vai inaugurar uma leitura rigorosa da linguagem simbólica presente entre os povos ditos selvagens, que afasta toda interpretação fisiologista, racista e moralmente centrada no conteúdo dos mitos.

Sua proposta de uma ciência estrutural comporta o olhar distanciado do observador, que se depara com um rico sistema de classificações da natureza que servem de suporte para a elaboração de verdadeiros castelos do pensamento, seguindo um ordenamento de oposições e aproximações entre os diferentes signos, que combinados exercem um poder de significação.

A discussão de Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem* irá ultrapassar as noções mais epistemológicas de seu estruturalismo. Na contundente defesa de um pensamento lógico, embasado nas classificações dos elementos sensíveis, Lévi-Strauss irá definir uma estrutura de pensamento que subtrai qualquer noção de sujeito e incorpora, nas próprias lógicas de oposição, o sentido do conhecimento.

É sobre este ponto mais longínquo da obra de Lévi-Strauss que encontraremos um confronto com o projeto filosófico ricoeuriano.

Os dois possuem um mesmo objeto, as representações simbólicas, e encontram-se diante da mesma grande questão: como o pensamento é interpelado pelo símbolo. Assim, em um momento onde a linguagem unívoca da filosofia é desafiada por componentes avessos ao homem ocidental, nossos autores procuraram os termos de um diálogo que contribua para uma melhor compreensão desta forma de linguagem que agora reivindica seu estatuto.

Como já dissemos, Ricoeur se interessará decisivamente pelo rigor do método científico presente no projeto estruturalista de Lévi-Strauss de análise dos mitos. No entanto, procurará discutir os termos daquilo que ele chama de uma ampliação ousada do estruturalismo.

Para isso, Ricoeur vai dedicar-se extensivamente à leitura da obra de Lévi-Strauss, especialmente no que se refere a *O Pensamento Selvagem*, deixando-se interpelar pelo seu projeto a fim de reforçar sua hermenêutica crítica:

Il invite donc le groupe de philosophie d'*Esprit* à une traversée de l'intérieur de la pensée structurale, à une ascèse intellectuelle nécessaire pour enrichir son horizon philosophique: "On a donc travaillé un an sur *La Pensée sauvage*. On se réunissait souvent, étudiant l'ouvrage de Lévi-Strauss passage par passage, chapitre par chapitre. Sans Ricoeur, personne n'autre eu la force de dire qu'il fallait

prendre le structuralisme comme tel et nous enrichir plutôt que de le rejeter, comme le faisaient la plupart des philosophes idéalistes.⁴

Procuraremos apresentar os termos específicos desta interpelação de Ricoeur sobre a antropologia estrutural. Para isso, dois trabalhos merecerão especial destaque: *Structure et herméneutique* e *Claude Lévi-Strauss – responses a quelques questions*, ambos publicados em uma edição da revista *Esprit*, em 1963, especialmente dedicada à obra *O Pensamento Selvagem*.

Aquilo que procuramos salientar são, especialmente, três termos desta confrontação: o primeiro se refere à problematização da área geográfica dita totêmica, que facilitaria uma leitura mais estrutural dos mitos; o segundo se refere a uma certa criteriologia dos mitos, que encontraria duas escalas diferentes de composição, isto é, aqueles mitos em que a temporalidade histórica é rejeitada (o modelo totêmico) e aqueles em que a temporalidade histórica é constitutiva do mito (o modelo kerigmático); e, por fim, a generalização, que retira do observador a prerrogativa de se deixar interpelar pelo sentido (ou conteúdo) do mito, que podemos definir como o privilégio da sintaxe (na análise estruturalista) e o privilégio da semântica (na proposta hermenêutica).

Estes são os termos essenciais para pensarmos a confrontação do estruturalismo feita por Ricoeur:

Ricoeur ne récuse pas la méthode et sa pertinence, puisqu'il va même jusqu'à affirmer: "Jamais on ne pourra faire de l'herméneutique sans structuralisme", mais il considère que ce point de vue méthodologique doit s'articuler avec d'autres modes de compréhension, moins inspirés du modèle linguistique et davantage dans la ligne d'une pensée réflexive, d'une reprise du sens, donc d'une herméneutique. Cette perspective apparaît comme un véritable ligne de clivage qui oppose deux conceptions; elle suscite un véritable dialogue de sourds. À Ricoeur, qui en appelle à enrichir la réflexion sur la syntaxe par une réflexion d'ordre sémantique afin de porter l'étude au niveau non seulement des manières de dire le mythe mais de leur contenu, de leur philosophie latente, Lévi-Strauss se contente de répondre: "On a essayé. Cela n'a pas donné de si bons résultats" (DOSSE, 2008, p. 318).

Várias possibilidades de discussão se abrem com esta problemática.

⁴ Jean Conilh, entrevista com o autor. IN: DOSSE, 2008, p. 317.

Nossa pesquisa se restringiu em apresentar os termos mais específicos deste percurso. A inserção da hermenêutica ricoeuriana; a sua primeira noção e interpretação do símbolo para uma filosofia hermenêutica; as principais características da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss que serão confrontadas pelo projeto ricoeuriano e os termos específicos do confronto que se abre com a antropologia estrutural.

Os capítulos deste trabalho seguem a sequência acima apresentada e procuram descortinar esta etapa importante para a obra de nossos autores, assim como para o pensamento contemporâneo no campo das ciências humanas, como bem expressa Dosse:

À tendência para a filosofia da desconfiança, Paul Ricoeur apõe o longo caminho sobre as condições de validade do discurso explicativo nas ciências sociais, “aquele da hermenêutica da compreensão histórica”. O enxerto hermenêutico no projeto fenomenológico pressupõe um tríplice desvio, uma tríplice mediação que faz passar a busca eidética pelos signos, símbolos e textos. A atenção dada às formulações discursivas não implica absolutamente fechar-se, da maneira estruturalista, no claustro do texto. Ela se faz acompanhar da superação da alternativa há muito defendida entre *língua* e *fala*, apoiando-se principalmente na teoria do enunciado de Benveniste e na atenção que deve ser consagrada à referência, a fim de reformular-se a questão do sentido (DOSSE, 1993, p. 20).

CAPITULO 1

1.1 UMA TRAJETÓRIA EXTENSA

Quando nos deparamos com o conjunto de textos escritos por Ricoeur, notamos uma grande quantidade e variedade de publicações que vão desde seus primeiros trabalhos na década de 1930⁵ até suas últimas publicações, pouco tempo antes de sua morte⁶. O esforço em conhecer a filosofia de Ricoeur é marcado pelo acesso a uma variedade de referências e pelo desvio de percurso feito em algumas etapas de sua trajetória.

Nosso autor tem uma história marcada pelos eventos das grandes guerras na Europa e sua formação ocorre em meio a uma efervescência de pensamentos.⁷

No final da década de 1920 Ricoeur conclui o Liceu e no início da década de 1930 realiza sua *License* e sua *Maîtrise* na universidade de Rennes, período em que faz estudos inseridos na tradição da filosofia reflexiva francesa.⁸ Nos anos seguintes, durante seus estudos em Paris (1934-1935), Ricoeur tem contato com a filosofia da existência, através de uma relação pessoal com Gabriel Marcel e das obras de Karl Jasper. Ainda neste período, entra em contato com a Obra de Husserl e sua fenomenologia descritiva.

Toda esta influência do pensamento de Ricoeur compõe aquilo que ele

⁵ Ricoeur faz referência a um de seus primeiros textos, uma tese de *Maîtrise* escrita durante o ano acadêmico de 1933-1934 sobre o *Problème de Dieu em Lachelier et Lagneau*. Nela, afirma, está a “(...) marca de um destes armistícios [entre a fé e a razão]. Descobri ser intelectualmente gratificante o facto de pensadores tão cometidos ao racionalismo e tão preocupados com a autonomia do pensamento filosófico terem concedido um lugar à ideia de Deus, de Deus enquanto tal, na sua filosofia, enquanto ao mesmo tempo nenhum me encorajava a proceder a qualquer tipo de simbiose entre a filosofia e a fé bíblica. É esta a razão porque falei de um armistício em vez de uma aliança”. RICOEUR, 1997, p. 52.

⁶ Pensamos em *Parcours de la reconnaissance - Trois études*. Gallimard: Paris, 2004.

⁷ O texto que utilizamos para conhecer a trajetória intelectual de Ricoeur, desde sua adolescência até seus primeiros trabalhos acadêmicos, é *Da Metafísica à Moral*. Instituto Piaget: Lisboa, 1997. Nesta autobiografia intelectual Ricoeur menciona Roland Dalbiez como seu professor de filosofia no Liceu que, utilizando abundantemente da escolástica, formou-o à *disputa*, especialmente no combate ao idealismo. Este professor, ainda, teria introduzido o pensamento de Freud e teria sido o primeiro filósofo francês a escrever sobre Freud e a psicanálise. RICOEUR, 1997.

⁸ Ricoeur faz várias referências e destaca Jean Nabert, que publicou *L'Expérience intérieure de la liberté* em 1924.

chama de “galáxia em formação” (RICOEUR, 1997, p. 56). Ela é anterior à sua grande tese *Philosophie de la Volonté* e, portanto, anterior à incursão da tradição hermenêutica em sua obra, tema que trataremos com maior atenção posteriormente.

Dessa forma, podemos afirmar que o espectro do pensamento de Ricoeur é original e variado.

Em uma obra biográfica sobre Ricoeur, David Pellauer⁹ introduz a leitura de nosso autor com a seguinte afirmação:

Os estudantes podem bem ficar perplexos ao se depararem pela primeira vez com a filosofia de Paul Ricoeur. Há tanto dela, se contarmos apenas o número de livros e ensaios. Ademais, se olharmos seus livros em ordem cronológica, verão que Ricoeur acrescenta continuamente novos tópicos. Faz mesmo ajustes em sua maneira de filosofar à medida que descobre novos problemas e novos desafios ao que está criando (RICOEUR, 1997, p. 11-12).

Uma trajetória que pode ainda ser classificada como excêntrica e exemplar nos conduz a uma unidade de pensamento e a uma coerência da busca de caminhos para a reflexão de uma questão central que procuraremos destacar neste trabalho: “[...] a tentativa de uma hermenêutica do si pelo desvio necessário dos signos da cultura”.¹⁰

⁹ Professor de Filosofia na DePaul University. Foi aluno de Ricoeur.

¹⁰ GAGNEBIN, 2010, p. 163.

1.2 A GRANDE TESE: POR UMA FILOSOFIA DA VONTADE

Ricoeur retornou em 1945 do período de prisão em campos para oficiais entre a Polônia e a Alemanha e até 1948 concluiu seus dois trabalhos de doutorado: *Philosophie de la Volonté* e uma tradução para o francês de *Ideen I* de Husserl.¹¹

O conceito de intencionalidade torna a fenomenologia de Husserl conhecida na França, conforme atesta Ricoeur em sua autobiografia intelectual. Ele explica que este conceito representa uma ruptura com a identificação cartesiana da consciência subjetiva e a autonomia do sujeito:

Como é hoje de conhecimento geral, foi através do tema da intencionalidade que a fenomenologia husserliana se tornou reconhecida na França. Não foi nem o requisito fundacional, nem a reivindicação de uma evidência apodítica pertencente à autoconsciência que foi primeiramente notada, mas, em seu lugar, aquilo que no tema da intencionalidade rompia com a identificação cartesiana entre consciência e autoconsciência. Definida pela intencionalidade, a consciência revelou-se estar primeiramente virada para o exterior, por isso, projetada para fora de si, melhor definida pelos objetos para que aponta do que pela consciência de apontar para eles. Além disso, o tema da intencionalidade legitimava a multiplicidade das orientações objetivas: no âmbito das intenções incluíam-se a percepção, a imaginação, a vontade, a afetividade, a apreensão de valores (RICOEUR, 1997, p.55).

Ricoeur salienta que no trabalho de tradução de *Ideen I* acrescenta notas críticas e em sua introdução distingue o núcleo descritivo da fenomenologia de uma interpretação idealista:

Isto levou-me a distinguir na obscura apresentação que Husserl faz da famosa redução fenomenológica¹², o confronto entre duas formas da

¹¹ Ricoeur concluiu seu doutorado em 1948. Neste período o sistema educacional francês requitava que a tese de doutorado contasse com dois trabalhos, sendo o segundo de propósito mais limitado, informativo e técnico (RICOEUR, 1995). Este segundo trabalho para a tese de doutorado foi a tradução de *Ideen I* de Husserl, realizada por Ricoeur nos anos de seu cativeiro durante a guerra, ao qual adicionou notas críticas e uma extensa introdução, fundamentando sua crítica à visão dos idealistas sobre a obra de Husserl.

¹² Na primeira parte de nosso trabalho, pretendemos demonstrar como as apropriações que Ricoeur fez da fenomenologia e da filosofia reflexiva já parecem conduzi-lo para um problema da autoconsciência que será melhor esclarecido com a abordagem hermenêutica no segundo volume de *Finitude et Culpabilité*, intitulado *Le symbolique du mal*. Por isso, como não se trata

abordagem da fenomenalidade do fenômeno. Segunda a primeira, ratificada por Scheler, Ingarden e outros fenomenologistas da altura das *Logische Untersuchungen*, a redução fez com que o surgimento, enquanto tal, de qualquer fenômeno, se destacasse mais nitidamente; de acordo com a segunda, adotada pelo próprio Husserl e encorajada por Eugen Fink, a redução tornou possível a (...) produção da fenomenalidade por meio da consciência pura, que se apresentou a si própria como fonte de todo surgimento, mais original que qualquer recebida exterioridade. Respeitando cuidadosamente os direitos da interpretação realista, pensei que poderia manter as hipóteses de um acordo entre uma fenomenologia que era neutra no que diz respeito à escolha entre realismo e idealismo, e a tendência existencialista da filosofia de Marcel e Jasper. Descobri no prefácio que Merleau-Ponty escreveu (...) uma resistência da mesma natureza à interpretação ortodoxa da redução fenomenológica; o filósofo, que admirei, ia a ponto de afirmar que a redução, embora ainda necessária, estava condenada a nunca ser completada e talvez nunca começar genuinamente (RICOEUR, 1997, p. 61).

O trabalho de doutorado de Ricoeur se chama *Le Volontaire et l'Involontaire* e foi defendido em 1948 pouco antes de seu segundo trabalho, a tradução com notas críticas de *Ideen I*.

Em *Le Volontaire et l'Involontaire* Ricoeur realiza uma análise eidética (ou redução fenomenológica) das operações da consciência: o afeto e a vontade. Do existencialismo de Gabriel Marcel, vai analisar a dialética das estruturas formais da vontade: a ação e a resignação.

Neste primeiro trabalho está figurado um projeto mais amplo de Ricoeur, reunido sob o título de *Philosophie de la Volonté*, que trata a questão original da *vontade má*. É ainda nesta primeira obra que o autor vai introduzir a figura da má vontade como histórica.

Alguns anos mais tarde, em 1960, Ricoeur publica o segundo volume de *Philosophie de la Volonté*, intitulado *Finitude et Culpabilité*, o qual é subdividido em dois volumes: *L'homme faillible* e *La symbolique du mal*.¹³

Em *L'homme faillible*, Ricoeur reforça a ideia do mal como estrutura contingente, presente na história. Neste volume, o autor trabalha extensivamente

de nossa questão central, não aprofundaremos os conceitos tomados da fenomenologia de Husserl, mas retomaremos aqueles que são essenciais quando da inserção da hermenêutica na fenomenologia descritiva.

¹³ Em sua autobiografia, Ricoeur afirma que haveria um terceiro volume de *Philosophie de la Volonté*, dedicado à transcendência, o qual não foi escrito. No entanto, considera que suas obras subsequentes, como *Metafora Viva* e *Tempo e Narrativa*, podem ser consideradas “poéticas da ‘criação ordenada’” (RICOEUR, 1997, p.66).

com a vontade finita como princípio de falibilidade em relação ao mal existente.

(...) o mal não constituía uma das situações limite implicadas pela finitude de um ser submetido à dialética do agir e do sofrer, mas uma estrutura contingente, nesse sentido 'histórica' (...). A constituição de uma vontade finita era apenas responsável pela fragilidade humana, ou seja, no que respeita ao mal já existente, um simples princípio de falibilidade. (...) A fragilidade humana, a nossa vulnerabilidade ao mal moral, não seria mais do que uma desproporção¹⁴ constitutiva entre um polo do infinito e um polo do finito. Para mim, o traço mais interessante desta meditação não era tanto a ideia de desproporção mas sim o carácter de fragilidade que se liga às mediações disseminadas entre os polos opostos” (RICOEUR, 1997, p. 68-69).

1.2.1 O homem falível: a possibilidade do mal humano e as evidências do ser

O tema da falibilidade é considerado de grande relevância por Maria Luísa Portocarrero¹⁵, pois expressa uma estrutura de análise importante a partir do momento em que o *cogito* não é mais transparente a si mesmo. A recusa da autoposição imediata do *cogito* em Ricoeur o leva ao problema da falibilidade e ao modo como esta pode conduzi-lo a perceber o mal:

Quer dizer que uma retomada do eu sou, após a crise do *cogito*, deve debruçar-se, pensa agora Ricoeur, sobre a própria fragilidade humana, [...] e ainda, sobre o modo como esta fragilidade permite perceber o mal. E como o sofrimento e a alienação afetam e interferem na ordem do *sum* [ser]. O tema da práxis e o da afetividade pareciam, pois a

¹⁴ Ricoeur salienta que a ontologia derivada da vontade finita é chamada de “ontologia da desproporção”, em referência a Pascal. Para Maria Portocarrero, a fragilidade humana em Ricoeur demonstra que a possibilidade do mal, nomeadamente moral, faz parte integrante da constituição humana. A intuição de Ricoeur sobre a tensão entre finitude e transcendência se apoia numa tradição filosófica que remonta a Platão, Pascal e Kierkegaard: “Com o conceito de falibilidade Ricoeur reflete sobre um homem frágil, marcado por uma duplicidade interior e não esqueçamos que nesta sua intuição da fragilidade o autor apoia-se na própria tradição filosófica, nomeadamente, na pré-compreensão filosófica do homem como miséria, que aparecia já no mito platônico da alma como mistura, no pathos pascaliano da miséria e na retórica kierkegaardiana do *soi em Maladie à mort*. Mas é evidente que Ricoeur não quer derivar a sua antropologia do homem misturada diretamente da pré-compreensão «imensa e confusa», já meditada por Platão, Pascal e Kierkegaard. Pelo contrário, o seu intuito é pensar o pathos do homem intermediário, por meio de uma verdadeira reflexão, isto é, de um modo de pensar que não parta direta e apressadamente do eu, mas do objeto que está diante do eu, podendo assim remontar às suas condições de possibilidade” (PORTOCARRERO, 2013, p. 209).

¹⁵ PORTOCARRERO, 2013. A autora escreveu um artigo sobre a escolha da fragilidade como um passo intermediário para a incursão da hermenêutica na obra de Ricoeur.

Ricoeur, claramente inexplorado em Filosofia” (PORTOCARRERO, 2013, p. 205).

A escolha de Ricoeur para a sua grande tese, do voluntário e o involuntário, onde estão em relação aquilo que o sujeito domina e aquilo que lhe escapa, é complementada com a noção de falta¹⁶, pois esta é ulterior às estruturas do voluntário e do involuntário:

“(…) [Para Ricoeur,] a falta é um acidente, um acontecimento que poderia não acontecer, logo, um corpo estranho na análise eidética das estruturas do voluntário e do involuntário (...). A falta é 'algo que acontece às estruturas neutras do homem inocente e não um elemento necessário do involuntário'¹⁷.

É longo e extenuante o trabalho de Ricoeur de confronto com a gnose para evidenciar que o mal é a perda de inocência, um acontecimento inexplicável.

Portocarrero nos esclarece que Ricoeur pretende distinguir finitude e culpabilidade demonstrando que a constituição frágil do homem (ser entre finitude e transcendência) torna-o capaz de se orientar para o mal. A gênese do mal, portanto, está fora do corpo da racionalidade habitual. A fragilidade humana e os indícios do mal (externalizados na confissão da culpa) representam aquilo que Portocarrero destaca como *topografia do absurdo*.

Nesta topografia proposta em Ricoeur se esboça um modo de pensar a partir dos objetos que estão distantes do eu, e, portanto, afastam o pensamento de um retorno à autoconsciência através da figura do mal.

Seguindo a interpretação de Portocarrero, para Ricoeur, a falibilidade não é o mal, mas o ponto onde o mal (moral) pode entrar no homem. O mal é exterior ao ser e afeta a existência tornando-se manifesto. A confissão do mal atesta a

¹⁶ O vocábulo *faute*, utilizado por Ricoeur, possui diversas acepções na língua francesa o que dificulta sua tradução no sentido mais preciso. Nos textos que utilizamos em português este conceito é traduzido por *falta*. Optamos, assim, em utilizar falta (ao invés de erro, ou falha) já que no contexto do trabalho inicial de Ricoeur este termo designa a realização concreta do mal que se manifesta na confissão (ver nota 34).

¹⁷ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950. p. 26. In: PORTOCARRERO, 2013, p. 205-206.

culpa e a revolta do homem (conflito) contra o mal, pois atesta que poderia ser diferente:

É pois na confissão (...) e por meio da linguagem ambígua e emotiva desta que a liberdade humana atesta simultaneamente a sua culpa e o seu poder ser de outro modo, isto é, a sua revolta contra o mal, assumindo-o como o que não devia ser. Neste sentido, '(...) é a confissão, e só a confissão, que liga o mal ao homem, não só ao homem enquanto lugar da sua manifestação, mas ao homem, enquanto seu autor'. Só o remorso ou a luta contra o mal permite pois que a nossa liberdade se exerça, manifeste a sua distinção e independência.¹⁸

O mal põe em relevo a dimensão ética e temporal da existência, que não se pode acessar diretamente, mas somente através de uma trama de significantes. Portocarrero nos ajuda a compreender que já em *L'homme faillible* a dimensão semântica se mostra constitutiva da condição ontológica:

(...) sem a dimensão semântica do duplo-sentido em que se atesta um remorso ou lamento, a experiência do mal e do seu escândalo não permitiria perceber nem a liberdade nem a revelação da falibilidade: Assim, '(...) é o mal que recorta por detrás dele mesmo a sua outra possibilidade; que a projeta enquanto sua sombra, sobre a limitação originária do homem, fazendo-o assim aparecer como falível; (...) é somente através da condição atualmente má do coração do homem que podemos compreender uma condição mais originária do que toda a maldade (...). É a referência ao originário que constitui o mal como falta ou desvio'. Percebemos assim como a linguagem do mal é simbólica e só atua quando é interpretada¹⁹.

1.2.2 Os símbolos do mal: um desvio pela linguagem simbólica da confissão

¹⁸ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I L'homme faillible*. Paris Aubier, 1960. p.15. In: PORTOCARRERO, 2013, p. 214.

¹⁹ "(...) c'est la faute qui découpe en arrière d'elle même sa propre possibilité et la projette comme son ombre sur la limitation originnaire de l'homme et ainsi la fait paraître faillible; il n'est pas contestable que c'est seulement a travers la condition actuellement mauvaise du coeur de l'homme que l'on peut discerner une condition plus originnaire que toute méchanceté [...]. Bref, c'est toujours "à travers" le déchu que l'originnaire transparait [...]. Cette référence à l'originnaire constitue le mal comme faute, c'est-à-dire comme écart, comme déviation". RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I L'homme faillible*. Paris Aubier, 1960. p.160. In: PORTOCARRERO, 2013, p. 214-215.

Tendo seguido, mesmo que superficialmente, os encaminhamentos de Ricoeur em seu grande projeto da *Philosophie de la Volonté*, chegamos ao segundo volume de *Finitude et Culpabilité*, intitulado *Le symbolique du mal*.

É nesta etapa de seu trabalho que Ricoeur vai operar uma alteração, pois perceberá que a noção de mal poderá ser analisada pela linguagem simbólica, conforme atesta também Pellauer:

(...) Ricoeur tinha percebido que introduzir o *Erro* [ou falha] requeria não apenas um novo método, mas também uma nova hipótese de trabalho. Percebia agora que nem a fenomenologia (...) [poderia] dar conta diretamente da passagem da inocência das estruturas essenciais que caracterizam a reciprocidade do voluntário e do involuntário para a existência efetiva do mal. Se a existência do mal é de fato irracional, os métodos racionais usuais seriam inadequados para abordá-la. Faz-se necessária outra abordagem, que considere essa transição para a existência efetiva do erro sob dois ângulos, por assim dizer, através do que chama então de 'mítica concreta'. Essa é a maneira de proceder porque os mitos são a forma pela qual as pessoas, de fato, falam do princípio e do fim do mal. A filosofia tem que encontrar, portanto, um jeito de usar essa linguagem no seu discurso racional (PELLAUER, 2012, p.43).

De fato, como podemos perceber no texto acima, a decisão da inserção da hermenêutica implicará em um novo problema para a filosofia, isto é, aquele de elaborar um discurso filosófico acerca do símbolo.

Ricoeur opera a inserção da hermenêutica como um projeto ao mesmo tempo ontológico e metodológico, visto que pretende operar um longo desvio pelos símbolos e mitos transmitidos pelas grandes culturas²⁰. Sobre este tópico trataremos detalhadamente a seguir.

²⁰ RICOEUR, 1997.

1.3 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE RICOEUR: OS FRUTOS DE UM ENXERTO

No breve percurso introduzido por Jean Grondin²¹ da história da hermenêutica, vemos que a hermenêutica clássica sempre almejou ser uma “doutrina da verdade no campo da interpelação” (GRONDIN, 2012, p. 10), no sentido de propor regras contra a arbitrariedade e o subjetivismo das disciplinas relacionadas à interpretação. Mostra, ainda, que atualmente a palavra hermenêutica pode ser associada ao pensamento de Ricoeur que “desenvolveu uma filosofia universal da interpretação e das ciências humanas que acentua a natureza histórica e linguística de nossa experiência de mundo” (GRONDIN, 2012, p. 11). Em torno da hermenêutica se balizaram inúmeros debates intelectuais durante o século XX.²²

Para Grondin, os fundamentos da filosofia hermenêutica de Ricoeur estão nos textos da *Philosophie de la Volonte*, *Da Interpretação* e em *O conflito das interpretações*. Nestes trabalhos de Ricoeur seria possível encontrar uma herança que remonta a Schleiermacher, Dilthey e Heidegger.

O próprio Ricoeur atesta, em sua autobiografia, que em *La symbolique du mal*, esboça sua primeira definição de hermenêutica:

Ela foi então concebida como uma decifração de símbolos, eles próprios entendidos como expressões, contendo duplo sentido: o sentido literal, usual, comum, que guia o desvelamento do segundo, aquele a que verdadeiramente se dirige o símbolo através do primeiro. Foi nessa direção que formulei, no final de *La symbolique du mal*, a máxima à qual tantas vezes voltei desde então: *le symbole donne à*

²¹ GRONDIN, 2012.

²² Jean Grondin expõe um breve histórico da hermenêutica que pode nos esclarecer, ao menos em linhas gerais, a posição de Ricoeur nessa coluna. A hermenêutica surge como a arte de interpretar textos (exegese) com a intenção de propor regras e preceitos que auxiliasse na interpretação de textos sagrados ou profanos, especialmente nos campos da teologia, do direito e da filologia [podemos salientar Agostinho de Ipona no século V). Entre os séculos XVII e XIX, surgem dois expoentes da hermenêutica - Schleiermacher e Dilthey - procurando um fundamento metodológico para as ciências humanas: “reflexão metodológica sobre a pretensão de verdade e o estatuto científico das ciências humanas”. No limiar do século XX dois expoentes, Nietzsche e Heidegger, põem em curso um novo modelo de hermenêutica como “filosofia universal da interpretação”, onde “(...) o entendimento e a interpretação não são apenas métodos encontráveis nas ciências humanas, mas processos fundamentais que podemos encontrar no próprio núcleo da vida” (GRONDIN, 2012, p.13).

*penser*²³.

Na introdução (*Fenomenologia da 'confissão'*) de *A Simbólica do Mal*²⁴ encontramos uma referência à hermenêutica que evidencia seu componente metodológico essencial de interpretação da linguagem simbólica do vocabulário da falta:

(...) A compreensão totalmente semântica que podemos adquirir do vocabulário da falta é um exercício preparatório da hermenêutica dos mitos; já é mesmo uma hermenêutica, pois que *a linguagem mais primitiva e menos mítica já é uma linguagem simbólica*: a mancha diz-se através da simbólica da nódoa, o pecado na linguagem do objeto falhado, do caminho tortuoso, da ultrapassagem do limite, etc. Em suma, a linguagem privilegiada da falta parece claramente ser indireta e imagética. Há nisso qualquer coisa de bastante surpreendente: a consciência de si parece constituir-se em profundidade por meio do simbolismo e só elaborar uma língua abstrata em segunda instância, através de uma hermenêutica espontânea dos símbolos primários (RICOEUR, 2013, p. 25).

Ricoeur não se afasta das questões metodológicas e epistemológicas²⁵ que seu tema desperta, o que o aproxima de Dilthey (GRONDIN, 2012). Uma definição de Grondin nos esclarece como Ricoeur faz uma escolha ponderada da orientação crítica da hermenêutica de Dilthey:

É claro que Ricoeur não desconhecia que Heidegger tinha querido *suplantar* Dilthey, mas ele sempre quis resistir à 'ontologização' heideggeriana da hermenêutica, ou seja, à confusão entre a hermenêutica e a realização fundamental da existência. Segundo ele, essa 'veemência ontológica' perderia de vista a orientação epistemológica e, conseqüentemente, crítica, da hermenêutica de Dilthey (GRONDIN, 2012, p. 97).

²³ RICOEUR, 1997, p. 71-72 (grifo nosso). A noção de símbolo em Ricoeur é claramente definida como "(...) estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro" (RICOEUR, 1988, p. 15). Sobre este tema nos aprofundaremos posteriormente.

²⁴ Utilizaremos o título do segundo volume de *Finitude et culpabilité* em português, pois nos referiremos à tradução feita por Hugo Barros e Gonçalo Marcelo através da editora Edições 70. RICOEUR, P. *A Simbólica do Mal*. Edições 70: Lisboa, 2013.

²⁵ Esta é uma sugestão bastante evidente de Jean Grondin, pois, para ele, Ricoeur assume uma ontologia hermenêutica derivada de seus estudos de Heidegger, mas não deixa de assumir, também, a "via longa" de interpretação dos símbolos que o aproximaria da preocupação metodológica de Dilthey. Cf.: GRONDIN, 2012; RICOEUR, 1988.

Ricoeur não contrapõe a verdade da experiência hermenêutica à justificação epistemológica; ao contrário, evidencia a necessidade filosófica da hermenêutica do confronto com os diferentes métodos das ciências humanas.

(...) lungi da contrapporre verità dell'esperienza ermeneutica e giustificazione epistemologica, Ricoeur non solo parla di 'deduzione trascendentale' del símbolo e 'di seconda rivoluzione copernicana' (...), ma giunge a porre la necessità filosofica dell'ermeneutica grazie all'attraversamento delle metodiche delle scienze dello spirito: dall'esegesi bíblica alle scienze della religione, alla metapsicologia freudiana (BERTOLLETTI, 2006, p. 49).

Seu projeto de uma filosofia hermenêutica se desenvolveu no fio de vários grandes livros, evidenciando uma riqueza de concepção e método. No entanto, como afirma Grondin, “o oposto dessa riqueza é que por vezes pode parecer difícil delimitar o núcleo de sua concepção hermenêutica” (GRONDIN, 2012, p. 95).

O que pretendemos esclarecer nesta etapa do trabalho é que é possível verificar uma unidade da hermenêutica ricoeuriana pautada na interpretação dos símbolos da tradição das grandes culturas²⁶.

Acompanhemos as etapas históricas de sua transição.

Podemos definir que é em *A Simbólica do mal* que Ricoeur faz sua virada hermenêutica, operando um enxerto²⁷ da hermenêutica na filosofia e escolhendo a *via indireta* da interpretação dos grandes símbolos. No entanto, Ricoeur publica, no ano anterior à edição de *Finitude e culpabilité*, um artigo que tem o mesmo nome do capítulo conclusivo de *A Simbólica do Mal: Le symbole donne à penser*.

Ilario Bertoletti, tradutor deste artigo para a língua italiana, afirma que o ano de 1959 (ano em que Ricoeur publica *Le symbole donne à penser*) foi importante para a história da hermenêutica, pois vários autores, em campos diferentes, publicaram trabalhos que destacam esse título²⁸. Este artigo é

²⁶ Cf.: GAGNEBIN, 2010, p. 165.

²⁷ Expressão utilizada por Ricoeur no primeiro capítulo de *O Conflito das Interpretações*, intitulado *Existência e Hermenêutica*. (RICOEUR, 1988, p.5).

²⁸ Ilario Bertoletti destaca: o teólogo alemão Gerhard Ebeling publica *Hermeneutik* no *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*; Heidegger publica *Unterwegs zur Sprache*; Gadamer *Vom Zirkel*

considerado ao mesmo tempo o “anúncio e o manifesto programático²⁹” da passagem de uma fenomenologia existencial para uma perspectiva hermenêutica.

O mal expresso através dos símbolos primários (de duplo sentido) podem revelar, através da interpretação uma condição ontológica essencial, a opacidade do cogito.

Bertoletti bem define o programa de Ricoeur:

Ermeneutica come dialettica tra senso letterale e senso profondo del simbolo in quanto 'indice antropologico', espressione della possibilità fondamentale dell'esistenza. Interpretazione come critica restauratrice (amplificante), conquista demitologizzante di un senso del sacro nell'epoca della perdita di ogni sua manifestazione immediata: 'solo interpretando [i simboli] possiamo credere'. Un modello – definito con la metafora del 'campo ermeneutico' - che guiderà la riflessione di Ricoeur per tutti gli anni sessanta, dalla monografia su Freud a Il conflitto delle interpretazioni, e avrà per motto l'apoftegma di origine kantiana 'il simbolo dà a pensare (BERTOLETTI, 2006, p. 46-47).

A ideia central da hermenêutica ricoeuriana parece se configurar na afirmação de que o sujeito não pode se conhecer diretamente, mas necessita da *via indireta* da interpretação dos grandes símbolos.

No primeiro capítulo de *O conflito das interpretações*, encontramos a definição de Ricoeur para a interpretação:

A interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em descobrir os níveis de significação implicados na significação literal. (...) há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos torna-se manifesta (RICOEUR, 1988, p. 15).

Como já afirmamos anteriormente, a hermenêutica de Ricoeur faz ruir uma interpretação da fenomenologia de Husserl considerada idealista.

des Verstehens. Bertoletti refere-se ainda a Jean Greisch, que considera o início dos anos sessenta crucial para a hermenêutica, com *Verdade e Método* de Gadamer, *Finitude et Culpabilité* de Ricoeur e *Verità e interpretazione* de Luigi Pareyson. BERTOLETTI, I. *Nota del curatore*. IN: RICOEUR, P. *Il simbolo dà a pensare*. Ed Morcelliana: Brescia, 2006.

²⁹ (...) *l'annuncio e il manifesto programmatico* (BERTOLETTI, 2006, p. 44. Tradução nossa).

Ricoeur permanece com uma herança da fenomenologia³⁰ enquanto concebe a hermenêutica como uma interpretação das objetivações de sentido. Sobre esta relação de herança e refutação, esclarece Sgroi: “(...) Rifiuto del tema dell'intenzionalità rispetto a quello della coscienza dice appunto relazione originária della coscienza ad altro, ad un oggetto esterno ad essa, ad un punto de riferimento alle strutture e all'operare di essa” (SGROI, 2006, p. 7).

Como interpretar as objetivações de sentido? Um risco se apresenta (quando pensamos nos primeiros trabalhos de Ricoeur): aquele de abandonar-se à restauração ingênua do sentido.

Sobre isto, será importante o contato de Ricoeur com os chamados mestres da suspeita. Período em que se deixa confrontar por interpretações mais redutoras que desconfiam do sentido tal como se apresenta.

A hermenêutica ricoeuriana mais avançada faz uma importante distinção: a *hermenêutica da confiança* e a *hermenêutica da suspeita*. Enquanto a primeira amplia o sentido no modo como ele se apresenta a consciência, a segunda toma uma distância do sentido imediato para reduzi-lo a uma forma mais originária.

Grondin salienta que Ricoeur não privilegia uma ou outra, mas realiza uma mediação crítica que busca integrar a hermenêutica redutora da suspeita como condição necessária:

Por ser proveniente da filosofia reflexiva e do existencialismo, poderíamos suspeitar de que Ricoeur está mais próximo da fenomenologia e da hermenêutica da confiança. Mas esse não é o caso. Em seus livros dos anos 1960 ele se dedicou aos mestres da suspeita, especialmente a Freud, em *Da interpretação* (1965), e ao estruturalismo em *O conflito das interpretações* (1969). Ricoeur preconiza nessas obras uma abordagem ordinariamente conciliatória, que não renega nada da hermenêutica redutora da suspeita. Sua ideia diretriz é que é preciso ir à escola da suspeita se se quiser destruir as ilusões da consciência ingênua. Essa destruição se apresenta como salutar para a consciência, que chega então a se entender melhor a si mesma. Se o eu se perde na hermenêutica da suspeita, é justamente para melhor se reencontrar, libertado de suas ilusões (GRONDIN, 2012, p.101-102).

Grondin considera, ainda, que o reconhecimento das duas estratégias de

³⁰ Sobre este item verificar: GRONDIN, 2012, p. 98.

interpretação dá à Ricoeur um sentido aguçado das “objetivações” e das construções de sentido³¹.

1.3.1 O conflito das interpretações: o horizonte do ser

Como podemos observar na trajetória de Ricoeur, seu projeto de uma filosofia hermenêutica está inserido no plano mais amplo e histórico de uma hermenêutica geral. Ele fala de um enxerto tardio, pois considera a história que a hermenêutica possui no campo das ciências humanas.

Na introdução à coletânea de textos reunidos sob o título de *Conflito das Interpretações*, Ricoeur fala de duas vias de enxerto da hermenêutica na filosofia: a *via curta* ou a *via longa*, que será o caminho por ele percorrido.

A *via curta* é a de uma ontologia da compreensão, onde compreender é um modo de ser, um desvelamento deste ser. *O que é o ser cujo ser consiste em compreender?*

Gostaríamos de destacar, pois isto será de grande relevância para as próximas etapas do trabalho, que a questão posta por uma ontologia da compreensão é o horizonte de Ricoeur, que ele não pretende acessar de modo direto [como Heidegger³²], mas sim por intermédio de uma epistemologia da interpretação. Eis o programa da hermenêutica ricoeuriana bem afirmado por Miguel Dias Costa na introdução à edição portuguesa do *Conflito das Interpretações*: “Um acesso à existência e à compreensão de si que passa obrigatoriamente por uma elucidação semântica organizada em torno das significações simbólicas” (COSTA, 1988, p. 1).

³¹ Para especificar as referências distintas do confronto de Ricoeur temos uma explicação de Sgroi: “L’abbandono della fenomenologia esistenziale, per una forma via via strutturantesi di fenomenologia ermeneutica, coincide all’ingresso di Ricoeur in quello che egli stesso chiama il conflitto delle interpretazioni e che corrisponde all’emergere, nella filosofia francese in particolare, della svolta antisoggettivistica rappresentata da una pluralità di indirizzi filosofici differenti ma, in questo, solidali: il secondo Heidegger, il marxismo, la psicoanalisi, quegli indirizzi che egli raccoglie sotto l’etichetta comune di strutturalismo (l’antropologia strutturale, l’analisi formalistica dei testi letterari, la linguistica strutturale)” (SGROI, 2006, p.8).

³² Na hermenêutica da facticidade de Heidegger, o ser é capaz de interpretação, está em expectativa e necessita de interpretação e a facticidade é vivida no interior de determinada interpretação do seu ser. A hermenêutica da facticidade tende a arrancar o ser do esquecimento de si e despertar a existência para si mesma (cf.: GRONDIN, 2012, p. 37 a 59).

A análise da linguagem descortina um plano em que a compreensão se exerce e um plano em que a compreensão é um modo de ser. Trata-se de não separar a verdade (da compreensão) do método (das disciplinas interpretativas). Em outras palavras, a questão de Ricoeur é: "(...) o que acontece a uma epistemologia da interpretação [...] quando ela é tocada, animada, se se pode dizer, aspirada, por uma ontologia da compreensão?" (RICOEUR, 1988, p. 8-9).

É importante enquadrar o projeto hermenêutico de uma filosofia que se deixa interpelar pelas expressões simbólicas num projeto da compreensão de si, para que a primeira não se feche no mundo da linguagem, algo que o trabalho de Ricoeur não se pretende definitivamente. Enfaticamente, ele acrescenta:

Indico imediatamente como concebo o acesso à questão da existência através do desvio dessa semântica: uma elucidação simplesmente semântica permanece 'no ar' durante tanto tempo enquanto não se tiver mostrado que a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si; a abordagem semântica encadear-se-á, assim, numa abordagem *reflexiva* (RICOEUR, 1988, p. 13).

A linguagem é o lugar da expressão ontológica, isto é, através da linguagem podemos investigar as instâncias do ser que se expressam de maneira mediada e não transparente. Neste sentido, a semântica³³ é o eixo de referência para o campo hermenêutico, de onde esta parte para chegar à compreensão de si.

O setor determinado da linguagem a que Ricoeur vai recorrer é a simbólica do mal. Para este campo temos a definição crivada de símbolo que já abordamos anteriormente: "(...) toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurativo, que apenas pode ser apreendido através do primeiro" (Ricoeur, 1988, p. 14).

O campo hermenêutico é constituído da circunscrição destas expressões com sentido duplo. A interpretação hermenêutica é entendida como "(...) o

³³ Sabemos que não seria tão necessário elucidar o significado da palavra semântica, recorrentemente utilizada por Ricoeur, mas, para efeito de esclarecimento, reportamos a definição mais geral de semântica do dicionário de linguística: "(...) a semântica é um meio de representação do sentido dos enunciados" (DUBOIS, 1973, p. 527).

trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR, 1988, p. 14).

Podemos considerar, com Ricoeur, que há interpretação onde estão os sentidos múltiplos e, na interpretação, a pluralidade dos sentidos torna-se manifesta.

Para além do sentido mais geral de sua hermenêutica como uma forma de acesso à existência através da mediação da interpretação, encontramos, em diversos trabalhos de Ricoeur, uma forma sistemática de desenvolver esta chamada *via longa*, que deve partir de uma etapa descritiva e delimitadora do símbolo, uma etapa desenvolvida no plano semântico, uma etapa reflexiva e outra existencial.

A primeira etapa para uma hermenêutica dos símbolos em Ricoeur é a enumeração das formas simbólicas, entendidas, sobretudo, como *valores fisionômicos do cosmo* (símbolos cósmicos), *simbolismo sexual* (símbolos oníricos) e a *imagética sensorial* (linguagem poética). O elemento comum a estas formas simbólicas é a sua aparição na *linguagem*, que, como já tratamos, é um campo privilegiadamente hermenêutico. Ainda nesta etapa torna-se necessário uma criteriologia que distingue o símbolo de suas formas vizinhas (como o signo, a alegoria, a lógica simbólica).

Em seguida, a interpretação deve deixar-se interpelar pelos problemas do símbolo no caminho de uma metodologia própria, visto que o símbolo se manifesta em diferentes campos da vida. Trata-se de uma etapa semântica, de interpelação dos símbolos.

A análise das estruturas semânticas das expressões de sentido duplo ou múltiplo não tem uma finalidade em si mesma, mas, para Ricoeur, é a porta estreita para uma filosofia reflexiva. É necessário não deixar-se aprisionar pela linguagem. O signo tem como sua característica valer para (...), portanto, ultrapassar-se. Assim também a linguagem é o meio significante que tem como referência a existência. A reflexão é uma etapa, um vínculo entre a compreensão dos símbolos e a compreensão de si. Eis a etapa reflexiva.

Não podemos deixar de destacar que esta etapa reflexiva é, ao mesmo

tempo, a da crítica ao cogito cartesiano e a do reencontro do sujeito pela mediação simbólica. Ricoeur vê o cogito cartesiano como uma verdade ao mesmo tempo vã e invencível. Ele pretende uma reforma da filosofia reflexiva, uma quebra do cogito cartesiano e husserliano, mas, antes, pretende passar pelo enriquecimento de si propiciado pela hermenêutica.

A questão de Ricoeur ainda tem força: *por que o si que guia a interpretação apenas se pode recuperar como resultado da interpretação?*

Jean Nabert abre o caminho para uma resposta de Ricoeur que já está bastante esboçada em seu primeiro trabalho sobre a simbólica do mal e, podemos dizer, o acompanhará no conjunto posterior de sua obra.

A reflexão é uma apropriação do nosso ato de existir que se manifesta através das obras e dos atos de uma vida. A crítica à reflexão no caminho de Nabert passa pelo desvio dos documentos da vida. Nas palavras de Ricoeur:

Assim a reflexão é uma crítica, não no sentido kantiano de uma justificação de ciência e do dever, mas no sentido em que o *Cogito* apenas pode ser reapreendido através do desvio de uma decifração aplicada aos documentos da sua vida. A reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo (RICOEUR, 1988, p. 19).

A filosofia da reflexão é diferente de uma filosofia da consciência. A reflexão é duplamente indireta, ou seja, a existência é tomada pelos documentos da vida e a consciência falsa (de si) é elucidada pela compreensão.

Como já escrito anteriormente, a hermenêutica de Ricoeur tem como horizonte a compreensão do ser e o ser da compreensão. A linguagem e a reflexão caminham para uma ontologia. Esta é a etapa derradeira de seu projeto.

A ontologia da compreensão é um horizonte no trabalho de Ricoeur, depois de ter passado por uma classificação das formas de linguagem e por um reencontro do sujeito nos documentos de sua vida: “(...) é apenas no movimento da interpretação que nós percebemos o ser interpretado” (RICOEUR, 1988, p. 21).

Ricoeur fala de uma relação circular [nos moldes do *círculo hermenêutico*

de que trataremos mais tarde] entre a ontologia da compreensão e uma metodologia da interpretação.

De fato, o horizonte apresentado pela hermenêutica filosófica de Ricoeur não é nem o de uma ontologia unificada ao redor de um projeto universal quanto menos de uma ontologia específica de um campo singular de interpretação.

O horizonte é o ser interpelado por inúmeras formas de interpretar que dão a pensar numa ontologia que, ainda que quebrada, apresente o ser.

Podemos dizer, talvez, que o trabalho proposto por Ricoeur de uma arbitragem entre diferentes formas de hermenêutica tem mesmo como horizonte uma ontologia quebrada que se vai mostrando ao ser interpretada. Isto é, o ser como sistema fechado acabou, a totalidade do ser não é mais postulada.

Ricoeur caminha na reflexão por diversas hermenêuticas, como a psicanálise, a *Fenomenologia do Espírito* (de Hegel) e a fenomenologia da religião. Em cada uma delas encontra o movimento do ser: arqueológico na psicanálise, teleológico na fenomenologia do espírito e escatológico na fenomenologia da religião. São diferentes raízes ontológicas da compreensão. Podemos dizer, com Ricoeur, que *cada uma a seu modo diz a dependência do ser a existência*.

Ontologia e interpretação estão implicadas:

A ontologia aqui proposta não é separável da interpretação e o ser interpretado. Portanto, não é uma ontologia triunfante, nem é mesmo uma ciência, visto que não saberia subtrair-se ao *risco* da interpretação; não saberia mesmo escapar totalmente à guerra intestina a que as hermenêuticas se entregam entre si (RICOEUR, 1988, p. 25).

Algo interessante se avista no projeto que estamos descortinando. Esta ontologia *quebrada* contribui para aferrar um fundamento da função existencial particular de cada interpretação (não se tratam apenas de figuras de linguagem, como poderia defender uma filosofia da linguagem). Uma figura coerente do ser, por conseguinte, só poderá ser encontrada no caminho da hermenêutica, que passa por diferentes interpretações.

Mas esta figura coerente do ser que nós somos, na qual viriam implantar-se as interpretações rivais não é dada noutra local senão nesta dialética das interpretações. A este respeito a hermenêutica é inultrapassável. Só uma hermenêutica, instruída pelas figuras simbólicas, pode mostrar que essas diferentes modalidades da existência pertencem a uma única problemática, visto que são finalmente os símbolos mais ricos que asseguram a unidade dessas múltiplas interpretações; só eles possuem todos os vetores, regressivos e prospectivos, que as diversas hermenêuticas dissociam. Os verdadeiros símbolos estão cheios de todas as hermenêuticas, daquela que se dirige em direção à emergência de novas significações e daquelas que se dirigem para o ressurgimento dos fantasmas arcaicos (RICOEUR, 1988, p. 25-26).

A reflexão está submetida à interpretação. O si, que ao mesmo tempo se perdeu na exterioridade dos documentos de sua vida, se encontra no polo oposto da interpretação como eu. O ser tem uma dependência múltipla (arqueológica, teleológica, escatológica) que passa pela interpretação.

Este é o horizonte da filosofia hermenêutica de Ricoeur: desfazer-se da pretensão de um acesso transparente ao sujeito. A linguagem e a reflexão estão implicadas, pois é somente através da interpretação que se avistam as modalidades do ser.

Poderemos afirmar, com Ricoeur, que “(...) a ontologia é bem a terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão; mas, como Moisés, o sujeito que fala e que reflete apenas pode apercebe-la antes de morrer” (RICOEUR, 1988, p. 26).

CAPÍTULO 2

2.1 A SIMBÓLICA DO MAL: A INTERPELAÇÃO DOS SÍMBOLOS DO ABSURDO

Filosofia da Vontade é o título dado à grande tese de Ricoeur. É sobre as expressões da vontade humana que o autor se debruça no primeiro volume de seu trabalho, realizando uma criteriosa análise fenomenológica.

O segundo volume dessa obra é dedicado a um conjunto de experiências humanas não descritas na sua fenomenologia inicial, como: a exposição ao mal, o sofrimento e a culpa.

O *homem falível*, descrito na primeira parte do segundo volume da *Filosofia da Vontade*, é aquele exposto ao mal, que a antropologia de Ricoeur pretende definir. Esta antropologia filosófica está centrada nas noções de fragilidade e de falibilidade.

Em *A Simbólica do Mal*, segunda parte do segundo volume da *Filosofia da vontade*, é a noção de falta que entra em jogo, expressa de maneira cifrada e simbólica.

A condição de fragilidade e falibilidade do homem se concretiza na falta, quando o mal se torna presente na história do homem e a confissão da falta é a condição privilegiada de compreensão do mal³⁴. Esta confissão se dá de maneira

³⁴ Com o intuito de esclarecer alguns conceitos utilizados por Ricoeur e que não são objeto direto de nosso estudo, pretendemos utilizar, através das referências de Ivone Gebara em sua tese *O problema do mal na Hermenêutica de Ricoeur*, algumas distinções conceituais:

Falibilidade é considerada “(...) a possibilidade do mal presente na constituição ontológica do homem. Este termo indica a condição **frágil** [*fragilidade*] do homem e a possibilidade de falhar como algo inerente à sua própria condição. A falibilidade é, pois, a condição que torna possível o mal, se bem que só se manifeste no mal (GEBARA, 1974, p. 31); ‘Que veut-on dire quando on appelle l’homme faillible? Essentiellement ceci: que la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution de l’homme’; ‘(...) la faillibilité est la condition du mal, bien que le mal soit le révélateur de la faillibilité’” (RICOEUR. *Finitude et Culpabilité*, p. 149. In: GEBARA, 1974, p. 31). **Falta** é tida como o “(...) nome genérico que tanto designa *sujidade* [mancha simbólica que infecciona e é provocada por um agente externo à pessoa] como *pecado* [termo puramente religioso que simboliza uma lesão à Aliança entre Deus e o homem]. A falta é a realização concreta do mal; é a falibilidade em ato (GEBARA, 1974, p.33); ‘Il faut apprécier avec justesse l’écart de sens entre souillure et péché: cet écart est d’ordre phénoménologique plutôt qu’historique. Dans les sociétés que l’histoire des religions étudie, on remarque constamment des passages d’une forme de la faute à l’autre’” (RICOEUR. *La Symbolique du mal*, p. 51. IN:

cifrada, simbólica e, portanto, precisa ser interpretada.

O trabalho de Ricoeur sobre a simbólica do mal é o início de uma hermenêutica que caminha na direção da interpretação dos múltiplos sentidos do mal expressos através da confissão.

Com esta hermenêutica, Ricoeur poderá proceder a uma teorização do símbolo como fator de estímulo e provocação do pensamento. E poderá, também, buscar o sentido que se esconde por trás do símbolo, assim como ser levado para outras paragens da reflexão.

É a obra *A Simbólica do Mal* que representa a passagem de Ricoeur para o enxerto da hermenêutica em seu projeto filosófico.

Sem dúvida, é na tradição hermenêutica que nosso autor é reconhecido como grande filósofo e é na obra *A Simbólica do Mal* que ele opera uma viragem em direção a essa hermenêutica.

Bem expressam Hugo Barros e Gonçalo Marcelo sobre a importância de *A Simbólica do Mal*:

Apesar da riqueza polifacetada da sua obra, pode dizer-se, sem receio de incorrer em injustiças históricas, que grande parte da fama filosófica de Paul Ricoeur se ficou a dever ao seu estatuto de vulto maior da tradição hermenêutica. De fato, o autor francês acabou por ocupar um espaço privilegiado nesta tradição, quer como divulgador dos pensamentos de filósofos como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ou Gadamer, quer como autor original que contribuiu de forma ímpar para a renovação da filosofia hermenêutica. Para a obtenção desse estatuto muito contribuíram os livros de recolha de textos esparsos dedicados à hermenêutica. No entanto, o início da 'viragem hermenêutica' da filosofia ricoeuriana é anterior a essas reflexões teóricas e metodológicas. O primeiro livro que assinala essa viragem é precisamente *A simbólica do mal* (BARROS; MARCELO, 2013, p. 11-12).

A preocupação filosófica de Ricoeur no momento que opera o “enxerto” da hermenêutica em sua filosofia ultrapassa uma necessidade técnica de interpretação dos símbolos do mal, mas utiliza-se dessa para carregar a reflexão filosófica de uma questão ontológica central: *o estatuto do sujeito não é mais o*

ponto de partida da reflexão filosófica e sim suas expressões simbólicas.

Seu projeto filosófico introduz o problema do sofrimento, do absurdo e da culpa em um momento em que a Europa se reerguia da grande guerra que a havia assolado. Assim, no interior de uma tradição filosófica em transição, podemos dizer com Maria Portocarrero, retomando uma expressão do próprio Ricoeur, que *A Simbólica do Mal* “(...) realiza a segunda revolução copernicana do filosofar, na exata medida em que o seu grande intuito é mostrar ao sujeito moderno que ele deixou de ser o centro de que parte a reflexão filosófica” (PORTOCARRERO, 2013, p. 7).

O lugar da hermenêutica nesta primeira obra de Ricoeur pode ser considerado limitado, na medida em que se refere especificamente à interpretação do conjunto de expressões com duplo sentido, à inserção dos mitos na análise existencial e à aproximação do mito ao discurso filosófico, mas é a porta de entrada para uma compreensão da constituição simbólica da existência humana e uma preparação para a hermenêutica da existência que deverá ocupar a obra posterior de Ricoeur:

Com a simbólica do mal inicia-se a viragem hermenêutica da filosofia de P. Ricoeur, embora possamos dizer que, nesta obra, a hermenêutica acabada de nascer possui ainda um valor limitado. Tem como objeto de estudo o conjunto das expressões com duplo sentido e prepara a inserção dos mitos na análise existencial, aproximando o mito do discurso filosófico. No entanto, ao descobrir, por meio da linguagem figurada da confissão, a constituição simbólica da consciência humana, *A Simbólica do Mal* prepara já toda a reflexão posterior do filósofo sobre a essencialidade de uma hermenêutica da existência. Esta irá desenvolver-se como o outro lado da reflexão ricoeuriana sobre o papel re(a)presentativo e projetivo da imaginação criadora exercida no contexto da linguagem narrativa, produtora de sentido e configuradora de possibilidades para a práxis das relações humanas (PORTOCARRERO, 2013, p. 10).

2.1.1 Um estudo sistemático da hermenêutica dos símbolos do mal: a linguagem da confissão

Notamos, na introdução à primeira parte de *A Simbólica do Mal*, uma advertência de Ricoeur sobre o desafio que pretende enfrentar em compreender a transição entre *a possibilidade do mal humano* e a sua realidade, isto é entre

a falibilidade e a falta.

Ricoeur escolhe um ato privilegiado em que ocorre essa passagem da possibilidade do mal à falta: a *confissão*, entendida como ato de admissão e/ou consentimento. Para Ivone Gebara, em sua tese *O problema do mal na hermenêutica de Ricoeur*, a confissão é:

(...) em primeiro lugar uma palavra que o homem pronuncia sobre si mesmo. É uma palavra através da qual ele exprime uma situação que vive ou que está vivendo. É porque a confissão é uma palavra que revela algo sobre o homem que ela tem um lugar no discurso filosófico, que uma hermenêutica pode ser aplicada a ela e que a delimitação de um sentido na confissão é possível. Através da palavra uma experiência é explicitada e um sentido é liberado (GEBARA, 1974, p.124).

Percebemos que, para Ricoeur, a expressão [simbólica] da consciência da culpa interpelará significativamente a atividade filosófica. A confissão do mal, sendo uma palavra humana dita pelo homem sobre si mesmo, presta-se ao interesse da filosofia.

Ricoeur pretende ir ao encontro da palavra mais elementar e afastar-se das especulações que a tradição fez da noção de pecado, como bem expressa: “É pelas expressões menos elaboradas, mais balbuciantes dessa confissão que a razão filosófica se deve deixar interpelar” (RICOEUR, 2013, p. 21).

Pretende, portanto, retroceder das expressões especulativas a expressões espontâneas. Não quer se deixar seduzir por uma tradição mais consolidada do problema do mal e do pecado original, mas quer ir ao encontro do mito, que, para ele, é anterior às especulações filosóficas.

Ricoeur define o mito como uma narrativa tradicional que possui uma temporalidade que remete à origem do tempo. Para ele, o mito institui a ação e o pensamento, elementos relevantes para pensarmos o símbolo em sua teoria. Eis sua definição de mito:

(...) narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, de maneira geral, instituir todas as formas de ação e pensamento através dos quais o homem se compreende a si mesmo e

ao mundo (RICOEUR, 2013, p. 21).

O trabalho de Ricoeur não é aquele de desenvolver uma teoria geral do mito, mas, sim, aquele de encontrar na função simbólica do mito a exploração ontológica e a compreensão do estar no mundo.

Ao definir como campo de investigação os mitos do princípio e do fim, Ricoeur especifica a função do mal como crítica (no sentido de crise) do elo entre o homem e o sagrado bem expresso pela noção de totalidade (temporal e geográfica) presente no mito. Trata-se da tensão, que desenvolveremos com maior precisão posteriormente, entre uma origem inocente do homem e sua condição de falta.

Ao expressar o mal através da linguagem simbólica no interior do mito, o elemento crítico comporta o elemento não crítico, isto é: a confissão da falta expõe, em contrapartida à relação de dependência do homem da totalidade de todas as coisas, o sagrado. A tensão que citamos acima é intrínseca ao mito justamente por revelar, na palavra da confissão, uma condição anterior (não no sentido de um tempo cronológico) de inocência.

Eis que no mito temos a linguagem. Apresenta-se, portanto, a dimensão de um nível semântico que poderemos interpelar para acessar a linguagem da confissão, ainda que esta esteja “encoberta” por diferentes níveis semânticos, como o da linguagem mitológica e da linguagem especulativa.

Para Ricoeur, é preciso chegar à repetição da experiência que o mito explicita. Se não fizermos esse encontro com o mais arcaico, tem-se o risco de não reconquistarmos a dimensão do símbolo.

O mito e a especulação são níveis sobrepostos de linguagem que contém a linguagem da confissão e é a ela que Ricoeur pretende chegar em seu trabalho na *Simbólica do Mal*.

Na maneira como Ricoeur concebe a linguagem da confissão enquanto cegueira, equivocidade e escândalo, podemos entrever o sentido que o símbolo deverá ocupar em seu pensamento hermenêutico inicial. De fato, a emoção, o medo e a angústia são as condições de cegueira que encontram a experiência da falta antes de ser expressa em um discurso. O discurso, por sua vez, empurra

esta experiência para o exterior. A experiência do absurdo torna-se palavra e, portanto, humaniza-se. Assim descreve Ricoeur em uma rica passagem:

Esta linguagem da confissão é a contrapartida do caráter triplo da experiência que traz à luz: cegueira, equivocidade, escândalo. A experiência que é confessada pelo penitente é uma experiência cega: permanece presa no invólucro da emoção, do medo, da angústia; é esta nota emocional que suscita a objetivação num discurso: a confissão exprime, empurra para o exterior a emoção que, sem ela, se fecharia sobre si mesma, como uma impressão da alma; a linguagem é a luz da emoção; através da confissão a consciência da culpa é trazida à luz da palavra; através da confissão o homem continua a ser palavra mesmo na experiência do seu absurdo, do seu sofrimento, da sua angústia (RICOEUR, 2013, p. 23-24).

À linguagem mais elementar da confissão, Ricoeur associa a noção de mancha; à linguagem mais elaborada do mito, Ricoeur associa a noção de pecado, pois o mito é uma “explicação” da condição absurda da culpa e associa a condição do gênero humano em sua ruptura com o sagrado; à linguagem da especulação, associa-se a noção de culpabilidade.

A experiência mais “viva” [elementar] da falta é uma linguagem simbólica (a mancha se diz através da simbólica da nódoa).

Se, independentemente do nível de complexidade semântico em que se encontre a confissão da falta, o homem expressa, por meio de uma linguagem simbólica, a experiência de, ao mesmo tempo, ser si mesmo e estar alienado de si, Ricoeur pode chegar a uma constatação que considera surpreendente: “(...) a consciência de si parece constituir-se em profundidade por meio do simbolismo e só elaborar uma língua abstrata em segunda instância, através de uma hermenêutica espontânea dos símbolos primários” (RICOEUR, 2013, p. 25).

2.1.2 Dos símbolos do mal: criteriologia e delimitação

Diante da tarefa de integrar a confissão na consciência de si, e tomando a confissão como realizada por meio de uma linguagem simbólica, torna-se essencial uma criteriologia do símbolo.

Ricoeur distingue três tipos de símbolo: aqueles de aspecto cósmicos,

presentes nas hierofanias; aqueles de aspecto noturno das produções oníricas e aqueles cujo elemento central é a criatividade, presentes no verbo poético³⁵.

Nessa criteriologia podemos verificar um conjunto de influências metodológicas e teóricas que contribuíram decisivamente para a concepção de hermenêutica de Ricoeur, como bem atesta Bertolleti:

Questa transizione all'ermeneutica avveniva attraverso il confronto con la fenomenologia della religione di Mircea Eliade, la psicoanalisi di Freud e Jung, gli studi sull'immaginazione poetica di Gaston Bachelard e la teologia della demitologizzazione di Rudolf Bultmann – senza dimenticare, sullo sfondo, la teoria delle cifre di Karl Jaspers e la dottrina heideggeriana degli esistenziali. Una pluralità di fonti che, scrive Ricoeur nell'*Autobiografia intellettuale*, stanno all'origine della 'mia prima definizione dell'ermeneutica: essa decifrazione dei simboli, intesi essi stessi come espressione a doppio senso, laddove il senso letterario, usuale, corrente guida lo svelamento del senso secondo, effettivamente preso di mira attraverso il primo (BERTOLLETTI, 2006, p.45).

Mas essa criteriologia não é suficiente para delimitar as aproximações da essência daquilo que é o símbolo. Portanto, Ricoeur desenvolverá uma série de seis temas com aproximações e distinções, a fim de capturar ainda mais a essência do símbolo.

Em primeiro lugar, para Ricoeur, o símbolo é signo, pois o sentido

³⁵ São essas, ao mesmo tempo, formas e funções do símbolo. Ricoeur têm uma influência direta, respectivamente, de Mircea Eliade para a forma/função dos símbolos cósmicos [ELIADE, M. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: Payot, 1949]; de Freud e Jung para os símbolos oníricos ["(...) produções oníricas descritas pela psicanálise freudiana ou junguiana" (RICOEUR, 2013, p. 29)]; e de Bachelard para os símbolos poéticos [BACHELARD, G. *La Poétique de l'Espace*. Paris: PUF, 1957].

Nos símbolos cósmicos o símbolo coisa é, em potência, os inúmeros símbolos falados. "(...) a manifestação simbólica como coisa é uma matriz de significações simbólicas como palavras (...)" (RICOEUR, 2013, p. 27). Cada símbolo cósmico é colocado, pela sua função nas hierofanias, diante de um todo sagrado. No símbolo da mancha, portanto, está o corolário do seu enraizamento cósmico.

Dos símbolos oníricos, "(...) a recaída no nosso arcaísmo é, sem dúvida, o modo desviante mediante o qual mergulhamos no arcaísmo da humanidade, sendo essa dupla 'regressão', por sua vez, o caminho possível de uma descoberta, de uma prospecção, de uma profecia de nós mesmos." (RICOEUR, 2013, p. 29).

Na poesia, "(...) o símbolo é surpreendido no momento em que é um surgimento da linguagem (...) em vez de ser recolhido na sua estabilidade hierática sob o signo do rito e do mito, como acontece na história das religiões, ou em vez de ser decodificado através das ressurgências de uma infância ultrapassada" (RICOEUR, 2013, p. 30).

expresso veicula-se pela palavra com a intenção de significar:

Que os símbolos sejam signos isto é indubitável: são expressões que comunicam um sentido; esse sentido declara-se numa intenção de significar veiculada pela palavra; mesmo quando os símbolos são elementos do universo (o céu, a água, a lua) ou coisas (a árvore, o menir), é ainda no universo do discurso que essas realidades assumem uma dimensão simbólica (...) (RICOEUR, 2013, p. 30-31).

Em segundo lugar, o símbolo não é entendido como um signo, pois nem sempre o signo é símbolo³⁶. Enquanto o signo visa algo para além de si mesmo e o substitui, o símbolo possui em seu visar uma dupla intencionalidade. Isto é, o símbolo se apropria do sentido primário que o signo carrega (quando, de forma transparente, mostra o significado daquilo que designa), para carregar um sentido secundário que, por sua vez, só pode se delinear graças ao sentido primário. A opacidade dos signos simbólicos (secundários) em oposição à transparência dos signos técnicos, está no fato do sentido primário visar

³⁶Para melhor compreender o uso que Ricoeur faz das palavras signo e símbolo nos reportamos ao Dicionário de Linguística de Jean Dubois, onde existe uma extensa explanação acerca das diferenciações entre signo (linguístico) e símbolo na teoria saussuriana. Desta discussão nos apropriaremos com mais detalhes posteriormente neste trabalho. No dicionário de linguística de Dubois podemos encontrar as definições clássicas de signo e símbolo que nos ajudam a compreender melhor como as usa Ricoeur:

Sobre o **signo** encontramos: “O *signo*, no sentido mais geral, designa, assim como o símbolo, o índice, ou o sinal, um elemento A – de natureza diversa – substituto de um elemento B. 1. *Signo* inicialmente, pode ser um equivalente de *índice*; o índice – ou signo – é um fenômeno mais frequentemente natural, imediatamente perceptível, que nos faz conhecer qualquer coisa em relação a um fenômeno não imediatamente perceptível. 2. Em segundo lugar, o signo pode ser um equivalente de sinal. Neste sentido, o signo – ou sinal – faz parte da categoria dos indícios; (...) mas duas condições são necessárias para que um signo possa ser considerado como sinal: a) é necessário que o signo tenha sido produzido para servir de índice. (...) b) é necessário, por outro lado, que aquele a quem é destinada a indicação contida no sinal possa reconhecê-la. (...) Num mesmo código os signos podem ser de diferentes formas: forma gráfica (...); forma sonora (...); forma visual (...). 3. Signo, enfim, pode ser um equivalente de símbolo. O signo-símbolo é mais frequentemente uma forma visual figurativa. O signo-símbolo é o signo figurativo de uma coisa que não tem aquele sentido” (DUBOIS, 1978, p. 541).

Sobre o **símbolo** encontramos: “(...) o *símbolo* entra em oposição com o ícone e o índice. Um símbolo é a notação de uma relação – constante numa cultura dada – entre dois elementos. Enquanto o ícone visa a reproduzir, transferindo (caso do retrato, que reproduz sobre a tela uma impressão sensorial), e o índice permite um raciocínio por inferência (a fumaça como índice do fogo), o símbolo procede através do estabelecimento de uma convenção (a balança como símbolo da justiça)” (DUBOIS, 1978, p. 541).

Assim, Ricoeur utiliza algumas palavras em relação: 1. Signo – sentido literal – sentido primário – signos técnicos. 2. Símbolos – sentido simbólico – símbolos primários – signos simbólicos (Cf.: RICOEUR, 2013, p. 30-35).

Gostaríamos de ressaltar, ainda, que esta concepção de símbolo se insere numa tradição francesa, visto que outras tradições possuem acepções diferentes do vocábulo, o qual foi objeto de grande atenção, especialmente a partir do século XX.

analogicamente um sentido secundário dependente do primário³⁷.

A terceira distinção feita por Ricoeur é aquela que explicita o vínculo analógico entre o sentido literal e o sentido simbólico³⁸. Enquanto a analogia ocorre como comparação, por meio da ‘quarta proporcional’, esta objetivação não ocorre no símbolo. A relação entre imagem e sentido no símbolo não é uma comparação considerada de fora, mas, para encontrar o sentido do símbolo é preciso viver no sentido primário a fim de ser guiado por esse para além de si, no sentido simbólico. Ricoeur conclui desta definição que o símbolo é, portanto, doador:

Com efeito, ao contrário de uma comparação, que nós *consideramos* de fora, o símbolo é o movimento do sentido primário que nos faz participar no sentido latente e, assim, integra-nos no simbolizado sem que possamos dominar intelectualmente esta similitude. É nesse sentido que o símbolo é doador; é doador porque é uma intencionalidade primária que dá analogicamente o sentido secundário (RICOEUR, 2013, p. 32).

A quarta diferenciação feita por Ricoeur se refere à alegoria. Utiliza a elucidação de Jean Pépin em *Mythe et Allégorie* para definir que o sentido alegórico é suficientemente exterior para poder ser acessado diretamente. Neste sentido, Ricoeur aproxima a alegoria muito mais à tradução do que à doação de sentido: “O símbolo doa-o [sentido] na transparência opaca do enigma, e não por

³⁷ O exemplo utilizado por Ricoeur remete ao tema central de sua pesquisa, isto é, os símbolos do mal.

“(…) consideremos o ‘sujo’, o ‘impuro’: essa expressão significativa apresenta uma intencionalidade primária ou literal que, como toda expressão significativa, pressupõe o triunfo do signo convencional sobre o signo natural; assim, a nódoa é o sentido literal da mancha; mas esse sentido literal já é signo convencional: as palavras ‘nódoa’, ‘imundo’, etc. não se parecem com aquilo que é significado; mas nessa intencionalidade primária edifica-se uma intencionalidade secundária que, através da sujidade física, visa uma determinada situação do homem no sagrado que é precisamente o ser manchado, impuro; o sentido literal e manifesto visa então, para lá de si mesmo, qualquer coisa que é *como* uma nódoa” (RICOEUR, 2013, p. 31).

³⁸ No dicionário de linguística, encontramos a definição de analogia como o termo que entre os gramáticos gregos designou “(…) o caráter de regularidade atribuído à língua. Nesta perspectiva destacou-se, por exemplo, um certo número de modelos de declinações, tendo sido também classificadas as palavras segundo estivessem ou não conforme um desses modelos. A analogia fundou assim a regularidade da língua. Serviu, por conseguinte, para a explicação da mutação linguística, sendo, por tal fato, oposta a norma. A analogia funciona assim, segundo a expressão de F. de Saussure, como a ‘quarta proporcional’ [A está para B como C está para D]. Inferimos que a preocupação de Ricoeur neste item é a de explicar como se dá o surgimento (linguístico) do símbolo.

tradução. Por conseguinte, oporei a *doação de sentido em trans-parência* no símbolo à interpretação por meio da *tra-dução da alegoria*” (RICOEUR, 2013, p.33).

O quinto tema é aquele que distingue o símbolo daquilo que a lógica simbólica chama de símbolo. Afastando-se do formalismo radical da lógica simbólica Ricoeur atesta que os símbolos possuem uma presença em relação ao conteúdo significado:

Podemos, então, admirarmo-nos pelo fato do símbolo ter dois usos tão contrários; talvez seja necessário procurar a razão disso na estrutura da significação que é simultaneamente função de ausência [na lógica simbólica] e função de pertença [no símbolo]; função de ausência dado que significar é significar ‘no vazio’, ou seja, dizer as coisas sem as coisas, através de signos substituídos; função de presença porque significar é significar ‘qualquer coisa’ e, em última instância, o mundo; a significação, em virtude da sua própria estrutura, torna simultaneamente possível a formalização integral, isto é, a redução do signo ao ‘caractere’ e, em última instância, a um elemento de cálculo – e a restauração de uma linguagem plena, carregada de intencionalidades implicadas e de reenvios analógicos a outra coisa que é *doada* pela linguagem sob a forma de enigma (RICOEUR, 2013, p. 33-34).

Enfim, chegamos à importante distinção de símbolo e mito. É particularmente interessante a distinção inicial que Ricoeur faz de mito e símbolo tomando esse último como um caminho de considerar o mito de forma não alegórica. Uma oposição se formaria entre a interpretação simbólica e a interpretação alegórica dos mitos.

Para Ricoeur, o símbolo é ainda mais elementar que o mito e se desdobra de maneira análoga, enquanto o mito se estrutura de maneira narrativa. Ele retoma sua definição de mito como “(...) símbolo desenvolvido em forma de narrativa num tempo e num espaço que não podem ser coordenados, segundo o método crítico, ao tempo da história ou ao espaço da geografia” e dá um exemplo que elucida essa diferenciação: “(...) o exílio é um símbolo primário da alienação humana, mas a história da expulsão de Adão e Eva do Paraíso é uma narrativa mítica de segundo grau que mobiliza personagens, lugares, um tempo

e episódios fantásticos [tornando-se um mito]³⁹” (RICOEUR, 2013, p. 34).

Toda a primeira etapa do trabalho de interpretação dos símbolos do mal tem o objetivo de delimitar sistematicamente o campo de investigação, procurando restringir ao máximo o conceito de símbolo e sua implicação para o discurso filosófico.

Este parece ser o horizonte de Ricoeur: deixar-se interpelar pelos símbolos mais arcaicos, que carregam a linguagem desde um tempo e um espaço desconhecidos e que movem o pensamento.

Os símbolos que movem o pensamento serão encontrados através de uma hermenêutica que vai sendo desdobrada nesta primeira parte da obra e que tende a chegar a uma reflexão filosófica. O lugar filosófico da confissão no nível simbólico deve ser encontrado. Como já tratamos anteriormente, aquilo que Ricoeur chamará de *via longa*⁴⁰ conduz o pensamento à reflexão de uma ontologia hermenêutica. Aqui, em seu primeiro projeto, não é diferente.

A descrição axiologicamente neutra dos símbolos da confissão deve ser sucedida de uma reflexão.

A expressão forte de Ricoeur que se tornará importante no conjunto de sua obra: o símbolo dá que pensar⁴¹ é um convite contundente para uma filosofia sem pressupostos, lê-se, como procuramos evidenciar anteriormente, uma crítica à filosofia reflexiva. Neste seu percurso hermenêutico, parte-se da linguagem plena dos símbolos que são um dado: *há símbolos*.

De maneira especial, diante de seu problema de pesquisa, Ricoeur encontra os símbolos como algo que está dado, trata-se, como bem expressa:

³⁹ Este tema será retomado por Ricoeur posteriormente.

⁴⁰ Cf.: RICOEUR, 1985, p. 05.

⁴¹ A expressão *o símbolo dá que pensar* é a tradução para o português (utilizada na obra que consultamos – RICOEUR, P. *A Simbólica do Mal*. Edições 70: Lisboa, 2013) de uma expressão importante de Ricoeur: *le symbole donne à penser*. Para efeito de esclarecimento, esta expressão, encontrada inúmeras vezes em sua obra, é o título da conclusão da *Simbólica do Mal* e é, ao mesmo tempo, o título de um artigo publicado na Revista *Esprit* no ano de 1959 e, portanto, anterior à publicação da *Simbólica do Mal*. Sobre este artigo trataremos posteriormente, mas nesse momento gostaríamos de evidenciar que todas as vezes que utilizarmos a expressão de Ricoeur o faremos com a tradução para o português: o símbolo dá que pensar. Ao invés, quando nos referirmos ao título do artigo na Revista *Esprit*, utilizaremos o título em francês. A tradução para o português pode ser controversa, uma vez que limita o significado que a expressão francesa transmite. Sobre este problema trataremos com maior detalhe posteriormente.

de uma *contingência radical no discurso*. O desafio que seu trabalho comporta é o modo de introduzir tal contingência em um discurso filosófico radical, isto é, deixar que o pensamento filosófico seja interpelado pelos símbolos que se apresentam.

O problema de Ricoeur, a confissão do mal, o leva a um campo simbólico específico: aquele das culturas grega e semita. Antes de tudo, este campo de investigação limitado e específico se refere à orientação quanto ao problema do mal, mas este campo limitado é, ao mesmo tempo, o lugar de origem da filosofia seja em sua dimensão geográfica que histórica e cultural.

Neste sentido, a tradição cultural, o conjunto de obras da cultura desses povos, presta-se bem para o desafio de Ricoeur: interpelar o pensamento filosófico pela linguagem dos símbolos.

A contingência do campo de investigação é limitadora, visto que seria um trabalho absurdo a descrição simbólica de um espectro cultural demasiadamente amplo com o risco de não conseguir operar com rigor esta hermenêutica inicial. No entanto, Ricoeur considera que existem diversos níveis de relação entre o campo simbólico da tradição grega e semita e os campos símbolos de outras tradições como as da cultura do Oriente Médio, África, Ásia e Austrália. Profundidade e lateralidade compõem um conjunto de relações que não poderá ser abarcado por Ricoeur nessa fase de seu trabalho, como bem atesta na seguinte passagem:

Espantar-nos-emos, escandalizar-nos-emos com essa constituição contingente da nossa memória? Mas a contingência não é só a inelutável enfermidade do diálogo entre a filosofia e o seu 'outro'; ela habita a história da própria filosofia; ela rompe o encadeamento que essa história forma consigo mesma; o surgimento dos pensadores e das suas obras é imprevisível; de todo o modo, é através da contingência que há que discernir sequências razoáveis. Quem quisesse escapar a essa contingência dos encontros históricos e manter-se fora do jogo em nome de uma 'objetividade' não situada, essa pessoa, no limite, conheceria tudo, mas não compreenderia nada; a bem dizer, não procuraria nada, pois não seria impulsionada pela preocupação com nenhuma questão (RICOEUR, 2013, p. 40).

2.1.3 Crivo do conceito: o paradoxo insuportável do servo-arbítrio

O extenso trabalho de Ricoeur é aquele de percorrer uma cadeia de símbolos nos três níveis que descrevemos acima: a mancha, o pecado e a culpa.

Trata-se de um trabalho de interpretação dos diversos símbolos presentes nas obras da tradição cultural grega e semita.

Mas qual é o horizonte desta cadeia de símbolos percorridos? Como encontrar símbolos arcaicos, mantidos e reafirmados nos símbolos avançados? Mais uma vez encontramos no horizonte de Ricoeur a formulação de um conceito no nível especulativo que exprime a relação existente entre os três níveis simbólicos extensamente descritos por ele. Trata-se do conceito de *servo-arbítrio*.

O conceito de *servo-arbítrio* não pode ser igualado ao conceito de *falibilidade*. Ele comporta em si uma contradição *insuportável* ao pensamento: como conciliar a ideia da servidão à ideia da liberdade (arbítrio).

O conceito de *servo-arbítrio* descrito por Ricoeur servirá como um caso apropriado para estabelecer uma relação entre o símbolo e o conceito filosófico. Na medida em que o conceito comporta uma contradição, é a apropriação de sentido do símbolo que poderá desvelá-lo. Neste sentido, é possível afirmar que no símbolo da mancha já está presente o conceito de *servo-arbítrio*.

Existe uma relação entre os diferentes níveis simbólicos que se compõem. De fato:

O último símbolo só consegue visar o seu conceito-limite ao retomar em si mesmo toda riqueza dos símbolos anteriores. Por conseguinte, há uma relação *circular* entre todos os símbolos: os últimos extraem o sentido daqueles que os precedem, mas os primeiros emprestam a estes últimos todo seu poder de simbolização (RICOEUR, 2013, p. 170).

Nesta passagem encontramos a ideia do círculo hermenêutico onde existe um encadeamento de sentidos em duas direções: dos símbolos mais arcaicos para os mais elaborados, em que os símbolos mais elaborados emprestam toda a carga simbólica dos símbolos anteriores; mas o inverso também ocorre quando os símbolos mais elaborados possibilitam uma aproximação mais rica de sentido aos símbolos arcaicos.

É esta última direção que Ricoeur pretende percorrer para consolidar o conceito de *servo-arbítrio*. Ele parte do sentido de uma liberdade que se torna cativa, infectada, portanto, elementos característicos dos símbolos anteriores (mancha, pecado). Vejamos nessa passagem a elucidação do percurso feito pela hermenêutica dos símbolos do mal:

De fato, a culpabilidade não pode *exprimir-se* a não ser através da linguagem indireta do 'cativeiro' e da 'infecção', herdada das duas instâncias anteriores; ambos os símbolos são então remetidos 'para o interior' para poderem expressar uma liberdade que se escraviza a si mesma, se afeta e se infeta através da sua própria escolha; em contrapartida, o caráter simbólico e não literal do cativeiro do pecado e da infecção da mancha torna-se completamente manifesto ao passar a designar uma dimensão da própria liberdade; é agora, e só agora, que nós sabemos que se tratam de símbolos quando se descobrem numa situação que incide sobre a relação do si consigo mesmo. Por que recorrer à simbólica anterior? Porque o paradoxo de um livre-arbítrio preso – o paradoxo de um *servo-arbítrio* – é insuportável para o pensamento. Que a liberdade tenha de ser libertada e que essa libertação seja uma libertação da própria escravidão, nada disso se pode exprimir em estilo direto: e no entanto, é essa temática central da 'salvação' (RICOEUR, 2013, p. 171).

O símbolo do cativeiro pode elucidar a equação de Ricoeur, na medida em que está vinculado a uma teologia da história de uma situação comunitária (como a do povo hebreu), porém, no momento em que ele se torna a cifra que designa a condição de um indivíduo culpado torna-se o que Ricoeur chama de *símbolo puro*, pois desliga-se da sua reminiscência histórica.

Acompanhemos a relação que Ricoeur estabelece entre o conceito de *servo-arbítrio* e o símbolo da mancha para melhor compreender o processo em que o símbolo elucida e é elucidado pelo conceito.

O símbolo puro da mancha possui três intenções que formam um esquematismo do conceito de *servo-arbítrio*.

A primeira intenção é a da *positividade* do mal. O mal é uma posição (poder das trevas) e por isso pode, por exemplo, ser retirado: *Eu sou o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo*, como expressa o evangelista. Esta intenção caracteriza o mal como uma posição, diferente da ideia do mal como falta de ser.

A segunda intenção do símbolo é a da *exterioridade* do mal. Ele se encontra *fora* da liberdade, ele vem ao homem: “Cada um é tentado pela sua própria concupiscência, que o atrai e seduz” (Carta de Tiago, 1, 14). Trata-se do esquema da sedução, onde aquilo que *já está aí* seduz e infere o contato impuro. O mal é o *fora* sedutor: um esquema de exterioridade presente no símbolo da mancha que se encontra na ideia de *servo-arbítrio*.

Por fim, a terceira intenção é a do mal como *infecção*. Será possível manter esta intenção da mancha, tão associada a uma concepção mágica, no conceito de *servo-arbítrio*?

Para Ricoeur é esta última intenção que melhor explicita a relação entre o símbolo e o conceito. Trata-se da má escolha que se prende a si mesma.

No esquema da sedução o ato de se amarrar torna-se o estado de estar amarrado, como uma afecção do si por si mesmo.

Esta relação de liberdade e cativeiro pela infecção nos esclarece uma condição importante do mal. Sendo positivo, sedutor e infetante, o mal não tolhe a condição do homem. O mal não é simétrico ao bem, pois ele corrompe, obscurece, torna feia a inocência, porém, por mais radical que seja, não é tão originário quanto a bondade.

É relevante o exemplo de Ricoeur para explicitar esta condição de infecção que não retira a condição de homem. Ele fala de um país em cativeiro que mantém sua produção, mas que a realiza para outro. A identidade do país permanece, ainda que sob o domínio de outro.

Sem dúvida seu exemplo é enquadrado na condição do exílio do povo de Israel, mas como não pensar no período das feridas odorosas deixadas pela ocupação nazista na França.

2.1.4 Narratividade do mito: o momento da discordância do ser

O símbolo, cuidadosamente distinto e analisado por Ricoeur, se introduzindo em múltiplas camadas de sentido que são sistematicamente acessadas para uma aproximação mais direta aos arcaicos, está inserido, por

vezes, no interior do mito.

Encontramos agora um importante trabalho de distinção entre o mito e o símbolo já elaborado anteriormente de maneira sucinta e aqui mais desenvolvido. Mais do que isto, o que somos levados a compreender é a função simbólica do mito, afastada de toda tentativa de tradução alegorizante.

No percurso da *Simbólica do Mal* encontramos um conjunto de experiências vividas em diferentes níveis: a mancha, o pecado e a culpa, expressos pela mediação da linguagem simbólica. Os símbolos mais elementares destes diferentes níveis são alcançados pelo esforço da abstração no mundo dos mitos.

Mas somente o *homem moderno* pode distinguir bem o que seja o mito, visto que sua identidade (o que é o mito) está relacionada à sua alteridade (o que é a história crítica e a ciência), trata-se de um distanciamento epistemológico que permite o estudo mais específico do mito. Ricoeur fala de uma *desmitização* radical do pensamento, pois o tempo histórico e o espaço geográfico que interpelam o pensamento do homem moderno são diferentes do tempo e do espaço da linguagem do mito. Ora, esta perda do mito como discurso não significaria, na obra de Ricoeur, uma perda de sentido, visto que através da hermenêutica podemos reencontrar o *mythos* com sua força de significação.

Anteriormente já havíamos definido o conceito de mito para Ricoeur:

(...) narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, de maneira geral, instituir todas as formas de ação e pensamento através dos quais o homem se compreende a si mesmo e ao mundo (RICOEUR, 2013, p. 21).

É neste mesmo conceito que Ricoeur irá distender uma rica sequência de definições sobre o mito.

Antes de tudo, o mito possui uma narrativa, portanto, um acontecimento que está localizado em um tempo e espaço originários, os quais abarcam símbolos primários que podem ser encontrados.

Nesta etapa de seu trabalho encontramos a concepção de Ricoeur de

uma *estrutura do mito*. O enredo do mito possui um conjunto de características comuns que o definem. Percorramos as três características principais desta estrutura.

Em primeiro lugar, o mito engloba o conjunto da humanidade em uma história exemplar. Nela, o homem é tomado como um universal concreto (não um indivíduo singularizado). Enquanto compõe a figura de um homem exemplar totalizado o mito abarca *estruturas existenciais*.

Em segundo lugar, o mito acompanha o movimento da experiência humana. Ele possui, em sua temporalidade, um *princípio* e um *fim*; portanto, uma marcha, uma orientação e uma tensão constituinte.

Enfim, a relação entre a *estrutura existencial* do mito e seu *movimento* é o de abarcar uma *discordância* enigmática da experiência humana, isto é, a distância entre a inocência como realidade fundamental do homem e a mancha, o pecado, a culpa como modalidade atual deste mesmo homem. A narrativa do mito é a passagem desta discordância: “O mito tem, desta forma, um alcance ontológico: visa a relação – isto é, ao mesmo tempo o salto e a passagem, o corte e a sutura – do ser essencial do homem com a sua existência histórica” (RICOEUR, 2013, p. 181).

Aos poucos, Ricoeur nos conduz a uma noção da estrutura do mito como o núcleo de uma concepção ontológica essencial. A falta pode ser considerada como o centro de uma totalidade no interior da narração mítica.

Muito antes da natureza ter tornado a razão insensata e a ter lançado na ilusão transcendental, a contradição vivida entre o destino do homem, projetado pela imagem da inocência originária e da perfeição final, e a situação real do homem, reconhecida e confessada, fez surgir um gigantesco “por que?” no centro da experiência de existir. (RICOEUR, 2013, p. 183).

Em síntese, a estrutura do mito possui uma *universalidade concreta*, uma *orientação temporal* e uma *exploração ontológica* que significa aquilo que diz, seguindo uma expressão de Ricoeur. Não é necessário traduzir o sentido do mito, mas encontrar, em sua estrutura, o significado daquilo que ele diz. Trata-se de uma análise crítica do mito.

Podemos afirmar, com Ricoeur, que o mito não é acontecimento histórico, não tem lugar determinado e não é uma explicação etiológica. É preciso encontrar o mito no símbolo, como *abertura e descoberta*.

A característica da narrativa no mito torna-o, para o pensamento de Ricoeur, uma função de segundo grau dos símbolos primários. A narrativa é um componente que torna o significar do mito segundo o modo simbólico.

Para atestar esta conclusão acompanharemos um percurso original da consciência pré-narrativa (dos símbolos arcaicos) para a narração mítica, encontrando o enigma da função simbólica do mito, que se apresenta precisamente nesta passagem.

O mito é formado por palavras e nele o símbolo ganha uma forma narrativa.

Ricoeur se aproxima da fenomenologia da religião de Mircea Eliade para alcançar uma noção de estrutura mítica que, ao englobar gesto e palavra, rito e narrativa, configura uma estrutura geral que pode ser encontrada nos mitos. Esta estrutura geral indicaria um *acordo íntimo entre o homem do rito e do mito com a totalidade do ser*.

Sob a noção de totalidade do ser encontramos um passo fundamental do pensamento de Ricoeur sobre os símbolos: o englobante cósmico e a plenitude indivisa não são dados, mas visados pelo homem. Não passam de uma intenção. O homem que “precede” o mito já é o homem da cisão e que encontra no mito uma restituição e uma restauração intencional e, portanto, simbólica.

Ora, ao manifestar o caráter exclusivamente simbólico da relação entre o homem e a totalidade perdida, o mito vê-se, desde o início, condenado à divisão em múltiplos ciclos. Na verdade, não existe significação que iguale aquilo que visa. Como já foi sugerido pelo estudo dos símbolos da falta, o símbolo simboliza sempre a partir de alguma coisa que desempenha o papel de *analogon*. A multiplicidade dos símbolos é a consequência imediata da sua sujeição relativamente a um grupo de *análoga*, que em conjunto e individualmente, são necessariamente limitados em extensão e compreensão (Ricoeur, 2013, p. 185-186).

Podemos encontrar uma referência de Ricoeur a Lévi-Strauss que possui

uma insistência sobre a diferença entre a limitação da experiência e a totalidade significada pelo mito, item que retomaremos posteriormente.

A totalidade que é significada encontra-se disponível no *sagrado*, que possui signos do significante total. O aspecto caótico e arbitrário dos mitos também são expressão desta distância que mencionamos.

Esta totalidade, tão significada e tão pouco vivida, só se torna disponível no momento da sua condensação em seres e objetos sagrados que se convertem em signos privilegiados desse significante total. Daí a diversificação originária dos símbolos. De fato, não existe no mundo uma civilização na qual se visasse este excesso de significação independentemente de toda forma mítica ou ritual definida. O sagrado assume uma forma contingente precisamente porque é “flutuante”; razão pela qual apenas se deixa adivinhar através da diversidade indefinida das mitologias e dos rituais. O aspecto caótico e arbitrário do mundo dos mitos é, deste modo, a exata contrapartida dessa distância entre a plenitude puramente simbólica e a finitude da experiência que abastece o homem de “análogos” do significado (RICOEUR, 2013, p. 186).

A totalidade é visada simbolicamente e disto atestam os signos privilegiados que possuem um perfil finito, limitado, como lugares sagrados, objetos, datas e festas. O perfil finito dos signos nos fazem perceber que a plenitude é visada, ou então ela seria vivida por todo lado no espaço e no tempo: “A polaridade entre a estrutura mítica e os mitos é um sucedâneo do caráter *simbólico* da totalidade e da plenitude que os mitos e rituais repetem. Porque é simbolizado e não vivido, o sagrado cinde-se em múltiplos mitos” (RICOEUR, 2013, p.187).

Percebemos, na estrutura mítica, uma estrutura ontológica onde a falta ocupa o centro de uma totalidade narrada. Vimos que esta totalidade é visada pela experiência humana cindida e, por isso, simbólica, pois opera como um análogo do significado da plenitude que se encontra no polo oposto da experiência finita.

Mas o que levaria ao caráter tipicamente narrativo do mito?

No início de sua distinção do mito, Ricoeur já afirmou que a narrativa é o componente essencial que introduz o movimento da discordância entre a realidade fundamental do homem e a sua modalidade atual de mancha, pecado,

culpa.

Agora, encontraremos um sentido mais preciso dessa narrativa mítica para o pensamento de Ricoeur.

O mito se desdobra como um *drama* que tem em suas extremidades o *início* e o *fim* de uma *história* fundamental do homem universal concreto.

Na cadência do drama no mito a plenitude é instaurada (em um início), é perdida (no meio) e é restaurada (dolorosamente, no fim). É deste drama original que o mito recebe a discursividade narrativa. Assim descreve Ricoeur sobre a relação entre os signos do mito e o drama narrativo:

O caráter plástico, figurado, episódico do mito, resulta, por conseguinte, da necessidade de dar um sagrado puramente simbólico aos signos contingentes e, em simultâneo, um tempo original ao caráter dramático. Desta forma, o tempo do mito é, desde o início, diversificado pelo drama original (RICOEUR, 2013, p. 187).

Retomemos a definição anterior de estrutura do mito como universalidade concreta conferida à experiência humana por meio de personagens exemplares; a tensão de história exemplar entre *Princípio* e *Fim*.

Ao dar movimento ao drama essencial da distância da experiência humana concreta com a totalidade a forma narrativa do mito cumpre a sua função simbólica.

O mito cumpre a sua função simbólica através do meio específico da narrativa, porquanto aquilo que quer dizer já é drama. É este drama original que abre e revela o sentido oculto da experiência humana; ao fazê-lo, o mito que o narra assume a função insubstituível da narrativa (RICOEUR, 2013, p. 188).

Existe uma tensão que é possível ser verificada entre uma unidade (estrutura) do pensamento mítica e a multiplicidade de mitologias.

O estudo sistemático de Ricoeur da função simbólica dos mitos em um acesso à abertura desvelada do significante mítico ocorrerá por meio de uma tipologia que distingue quatro tipos de mito: os mitos do *caos do drama da*

criação; os mitos da *queda do homem primitivo*; os mitos da *culpa inevitável do herói trágico*; e o mito da *alma exilada do corpo*.

O principal objetivo desta tipologia não é o de uma extensa classificação e sim o de “descobrir vida latente nos mitos e o jogo das suas afinidades secretas. É esta dinâmica que deve preparar uma ‘retomada’ filosófica do mito” (RICOEUR, 2013, p. 191).

2.2 O SÍMBOLO DA QUE PENSAR

Uma questão importante no trabalho de interpretação dos símbolos é para onde isto pode levar o pensamento. É necessário distanciar-se de uma filosofia reflexiva que incorpore o sentido do símbolo de forma alegorizante, assim como não permanecer no campo restrito de uma fenomenologia dos símbolos (descritiva e classificatória). Ricoeur pretende que a filosofia se deixe interpelar pelos símbolos.

A última etapa de sua obra *A Simbólica do Mal* tem o título tão caro a ele⁴²: *o símbolo da que pensar*. É nesta etapa que encontraremos com mais força o exercício de elucidar a aproximação do mito ao discurso filosófico configurando, como também expressa Maria Luísa Portocarrero, uma constituição simbólica da existência humana, que poderá, em última instância, preparar sua obra para uma hermenêutica da existência (PORTOCARRERO, 2013).

O símbolo, enquanto índice antropológico, será encontrado por Ricoeur e a última etapa de seu trabalho de enxerto da hermenêutica na filosofia será uma evidente distensão do símbolo como possibilidade fundamental da existência.

No fim da *Simbólica do Mal* Ricoeur fala de um hiato entre a reflexão pura sobre a falibilidade e a confissão dos “pecados”. Vê, portanto, em seu segundo volume da Filosofia da Vontade - *Finitude et culpabilité* - uma separação entre a reflexão filosófica de *L’homme failible* e a linguagem simbólica da confissão em *A Simbólica do Mal*.

A reflexão pura não apela aos mitos e símbolos; no entanto, a compreensão do mal está velada para ela. O absurdo do mal na experiência humana não pode ser compreendido pela razão solitária.

A consciência religiosa, por sua vez, recorre à linguagem simbólica para expressar a falta em seus múltiplos sentidos de mancha, pecado e culpa, porém, nesta confissão carregada de símbolos está colocada uma ruptura metodológica com a reflexão filosófica.

A tarefa de mover o pensamento filosófico sobre o mal regressando a uma

⁴² “(...) essa afirmação que me encanta (...)” (RICOEUR, 2013, p. 366).

reflexão pura enriquecida pelos símbolos não é ausente de riscos. Dois perigos evidenciados por Ricoeur dizem respeito à tentativa de justapor simplesmente a reflexão à confissão perdendo a riqueza de ambas ou separar a reflexão da linguagem simbólica através de uma tradução alegorizante que retiraria toda a carga de sentido dos símbolos que interpelam diretamente o pensamento.

A via proposta por Ricoeur é uma outra, a da interpretação criadora de sentido: “Via de uma interpretação criadora de sentido, fiel ao impulso, à doação de sentido do símbolo e, simultaneamente, fiel ao juramento de compreensão do filósofo” (RICOEUR, 2013, p. 366).

Nesta via reencontramos o aforisma de Ricoeur: *O símbolo dá que pensar*. Com ele encontramos duas ideias: o símbolo dá; e o que ele dá é o que pensar.

É preciso acessar o símbolo, conforme a criteriologia estabelecida por Ricoeur em suas características *arcaicas, noturnas e oníricas*.

Neste ponto, Ricoeur evidencia sua crítica à filosofia reflexiva, que busca um começo radical na filosofia (cartesiana e husserliana⁴³). Para ele, o acesso aos símbolos pode levar o pensamento a escapar das dificuldades do começo radical.

Conhece-se a cansativa fuga por trás do pensamento em busca da primeira verdade, e, mais fundamentalmente ainda, da procura de um ponto de partida radical que poderia não ser de modo nenhum uma primeira verdade.

É preciso talvez ter experimentado a decepção que se prende à ideia de filosofia sem pressuposição para ter acesso à problemática que vamos evocar. Ao contrário, das filosofias do ponto de partida, uma meditação sobre os símbolos parte do pleno da linguagem e do sentido sempre já aí; ela parte do meio da linguagem que já aconteceu e onde tudo já foi dito de um certo modo. Ela quer ser o pensamento, de modo nenhum sem pressuposições, mas em e com todas as suas pressuposições. Para ela, a primeira tarefa não é começar, é, do meio da fala, lembrar-se (RICOEUR, 1988, p. 282-283).

O começo não é aquilo que vem em primeiro lugar, isto é, partindo de uma linguagem estabelecida nos símbolos é possível aceder, conquistar o ponto de partida, mas habitando a plenitude da linguagem. Sobre isto, atesta Ricoeur: “(...)

⁴³ “(...) ao opor a problemática do símbolo à procura cartesiana e husserliana do ponto de partida, nós ligamos demasiado estreitamente esta meditação a uma etapa bem precisa do discurso filosófico” (RICOEUR, 1988, p.283).

Não há filosofia sem pressupostos; uma meditação sobre os símbolos parte da linguagem que já teve lugar, e na qual já tudo foi dito de alguma forma; ela quer ser o pensamento com os seus pressupostos” (RICOEUR, 2013, p. 366).

A primeira tarefa da filosofia como meditação sobre os símbolos é relembrar-se (nos acessos às diferentes camadas simbólicas) com vistas a começar (acessando os símbolos mais primários).

Ricoeur enquadrrou seu problema no contexto de um momento histórico da filosofia onde é possível verificar o esquecimento das hierofanias (manifestações do sagrado) e o desenvolvimento de uma linguagem unívoca (técnica). A intenção de Ricoeur é a de recarregar a linguagem e para isso ele vê a filologia, a exegese, a fenomenologia da religião e a psicanálise como caminhos da hermenêutica para a possibilidade de preenchimento da linguagem.

O teor do texto que analisamos é inflamado quando Ricoeur atesta fortemente: “Não é, portanto, o lamento das Atlântidas afundadas que nos anima, mas a esperança de uma recriação da linguagem; para lá do deserto da crítica, queremos ser interpelados de novo” (RICOEUR, 2013, p. 367).

Se é na plenitude da linguagem que o símbolo dá e dá o que pensar, uma tensão ainda se coloca: tensão fundamental entre a doação do pensamento doado a si mesmo no reino do símbolo (tudo foi dito e tudo está para ser reencontrado) e a posição do pensamento que põe e pensa.

A interpretação proposta por Ricoeur deve ser um triplo percurso: respeitar o enigma original do símbolo; deixar-se instruir por ele e promover o sentido através de um pensamento autônomo.

Ricoeur já esclareceu inúmeras vezes que o símbolo está na palavra, uma vez que arranca o sentimento e o medo do silêncio e da confusão, em outras palavras, o símbolo providencia uma linguagem à confissão.

Ora, para Ricoeur, onde existe o símbolo existe uma hermenêutica, pois a palavra foi interpretada, a hermenêutica dos modernos somente “(...) prolonga as interpretações espontâneas que nunca faltaram aos símbolos” (RICOEUR, 2013, p. 368).

A hermenêutica moderna se insere no contexto de um pensamento que já

reconhece o mito enquanto mito e não se deixa interpelar diretamente por ele, mas, ao mesmo tempo, esta hermenêutica tem a função de apropriar-se do símbolo, reavivar a filosofia através do contato com os símbolos fundamentais da consciência.

A dissolução do mito feita pela explicação caminha para a restauração do mito feita pelo contato com o símbolo. Se a imediatez da crença está irremediavelmente perdida, a filosofia do símbolo tende para uma segunda inocência na e pela crítica, onde a interpretação leva a entender novamente.

A hermenêutica, para Ricoeur, se encontra no nó entre a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa crítica da decifração. Este é o conceito de círculo hermenêutico utilizado por Ricoeur: *É preciso compreender para crer, mas é preciso crer para compreender.*

Ricoeur distende o significado deste círculo: *Crer compreender* equivale a viver na *aura* do sentido interrogado; toda interpretação é dirigida, de alguma forma, por uma pré-compreensão daquilo que trata o texto; e, ainda, existe uma aproximação entre o pensamento e a própria coisa que visa o texto.

Compreender para crer equivale à tarefa hermenêutica da interpretação que reconduz à segunda inocência que se espera, isto é, a de deixar-se interpelar pelos símbolos; a hermenêutica é, nas palavras de Ricoeur, a modalidade moderna da crença nos símbolos.

Para Ricoeur, a hermenêutica procede da pré-compreensão daquilo mesmo que ela tenta compreender quando interpreta, dando sequência ao movimento circular engendrado.

O processo de desmitologização da crítica levou a hermenêutica a revivificar a filosofia no contato com os símbolos: uma recarga do pensamento pelos símbolos. A consciência do círculo hermenêutico é uma etapa entre a repetição sem crença e o pensamento autônomo.

Ricoeur pretende superar uma etapa (considerada necessária) de discernimento do símbolo no símbolo (comparação, classificação). A hermenêutica filosófica é representada aqui como uma passagem da estática para a dinâmica dos símbolos míticos.

Um conceito utilizado no final de seu livro para atestar este caminho proposto por ele para a hermenêutica filosófica dos símbolos é o da *aposta*. Superar o círculo hermenêutico, transformando-o em aposta.

Eu aposto que compreenderei melhor o homem e a ligação entre o ser do homem e o ser de todos os entes se seguir a indicação do *pensamento simbólico*. Esta aposta torna-se então na tarefa de *verificação* da minha aposta e de saturá-la, de uma certa forma, de inteligibilidade; em contrapartida, essa tarefa transforma a minha aposta; apostando *na* significação do mundo simbólico, eu aposto ao mesmo tempo *que* a minha aposta me trará dividendos na forma de capacidade de reflexão, no elemento do discurso coerente. Abre-se, assim, diante de mim, o campo da hermenêutica propriamente filosófica (...) é uma filosofia a partir dos símbolos que se dá a si mesma a tarefa de promover, de formar o sentido, mediante uma interpretação criadora (RICOEUR, 2013, p.372).

A filosofia do símbolo transforma qualitativamente a consciência reflexiva, na medida em que o símbolo é um *apelo a posicionar-se melhor no ser*. O símbolo não é somente reflexivo mas opera um aumento da consciência do ser: “Finalmente, é então como índice da situação do homem no coração do ser no qual se move, existe e quer que o símbolo nos fala” (RICOEUR, 2013, p. 374).

O exercício hermenêutico que encontra a condição da existência através do símbolo (linguagem já aí) representa um rompimento com o encanto da consciência de si e atenua o privilégio de uma filosofia reflexiva. É neste sentido que podemos falar, com Ricoeur, de uma *segunda revolução copernicana*, onde “(...) o ser que se põe a si mesmo no cogito tem ainda de descobrir que o próprio ato pelo qual ele se arranca à totalidade não deixa de participar no ser que o interpela em cada símbolo” (RICOEUR, 2013, p. 374).

Como culminância deste caminho percorrido por Ricoeur ele pode falar de estruturas da existência, onde símbolos podem ser elevados a conceitos existenciais como *ser do homem* e a sua *finitude*.

O percurso de Ricoeur foi aquele de explicitar os pressupostos da filosofia diante dos símbolos, enunciá-los como crença no círculo hermenêutico, elaborar a crença como aposta e, por fim, recuperar a aposta como compreensão.

(...) uma filosofia iniciada pelo símbolo (...) encontra o homem já instalado a título preliminar no interior do seu fundamento; essa inserção pode parecer contingente e estreita: por que símbolos? Por que esses símbolos? No entanto, a partir dessa contingência e dessa estreiteza de uma cultura que reencontrou esses símbolos e não outros, a filosofia encarrega-se, usando a reflexão e a especulação, de descobrir a racionalidade do seu fundamento.

Apenas uma filosofia alimentada, antes de mais nada, na plenitude da linguagem, pode, em seguida, ser indiferente aos acessos da sua própria problemática e às condições do seu exercício, e permanecer constantemente preocupada em tematizar a estrutura universal e racional da sua adesão (RICOEUR, 2013, p. 375).

2.3 OS ENSAIOS DE UMA MEDITAÇÃO E UMA TEORIA DO SÍMBOLO

O tema privilegiado da simbólica do mal leva Ricoeur, a partir de sua segunda parte de *Finitude et culpabilité*, a esboçar, no conjunto de alguns trabalhos, uma *teoria geral do símbolo*⁴⁴.

Após analisar sua concepção de símbolo no interior do trabalho mais extenso dedicado à simbólica do mal, procuraremos demonstrar uma estrutura da meditação de Ricoeur sobre os símbolos.

Aquilo que nosso autor chama de *meditação sobre os símbolos e teoria geral do símbolo* é um esforço de sistematizar, de maneira mais direta, o percurso que classifica e delimita o símbolo, assim como descreve o percurso de uma filosofia a partir do símbolo.

O trabalho que pretendemos nesta parte do segundo capítulo é uma síntese objetiva que visa delimitar o lugar do símbolo na fase inicial dos trabalhos de Ricoeur.

Procederemos, portanto, em um aprofundamento, numa escala mais sistematizada de temas que já abordamos seja na elucidação da concepção hermenêutica de Ricoeur, que na leitura da *Simbólica do Mal*.

Podemos dividir a concepção do símbolo em algumas etapas: a) a inserção da meditação sobre os símbolos num momento histórico específico da filosofia; b) uma breve tipologia dos símbolos; c) a distinção do símbolo de uma série de estruturas vizinhas; d) as etapas de um pensamento a partir dos símbolos: fenomenológica, hermenêutica e reflexiva.

Utilizaremos dois textos de referência para desenvolver cada uma destas etapas que colocam o símbolo no centro de uma questão fundamental para Ricoeur: *articular a reflexão filosófica com a hermenêutica dos símbolos*.

O primeiro texto é o artigo *Le symbole donne à penser*, publicado pela Revista *Esprit* no ano de 1959, anterior, portanto, à publicação de *Finitude et culpabilité*, que pode ser considerado o anúncio da passagem que se estava

⁴⁴ Na abertura do item *Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica* no capítulo IV do *Conflito das Interpretações*, Ricoeur afirma: “A intenção deste ensaio é esboçar uma teoria geral do símbolo (...)” (RICOEUR, 1988, p. 282).

operando entre uma fenomenologia existencial e uma filosofia hermenêutica, como atesta Bertoletti: “(...) *Il símbolo dá a pensare* segna il passaggio di Ricoeur da uma fenomenologia esistenziale (...) a una prospettiva hermenêutica. Un passaggio giustificato dalla cosa stessa in questione nell’opera cui Ricoeur stava lavorando, *Finitudine e colpa*, e dela quale il saggio apparso in *Esprit* é insieme l’annuncio e il manifesto programmatico” (BERTOLETTI, 2006, p. 44).

Le symbole donne à penser anuncia o desvio de Ricoeur, que trará implicações ontológicas essenciais ao seu trabalho posterior com estatuto da autocompreensão mediado pelo símbolo. Sobre este desvio afirma Sgroi:

Il progetto originário, che lo stesso Ricoeur giudica come imprudente, é attraversato dalla prima e forse piú significativa svolta nel suo pensiero: il passaggio dalla fenomenologia esistenziale a quella che egli stesso definisce ‘fenomenologia ermeneutica’. Um breve texto Del 1959 *Il símbolo dá a pensare*, che diventerá uno degli slogan caratterizzanti l’opera di Ricoeur, é Il testimone di questo passaggio, che si concretizzerá nella pubblicazione della seconda parte del progetto di filosofia della volontà, com *Finitudine e colpa* del 1960 (SGROI, 2006, p. 7-8).

O segundo texto de referência para nós é o ensaio *Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica*, que compõe o capítulo VI da obra *Conflito das Interpretações*. Junto com outros ensaios, este capítulo pretende ser uma interpretação da *Simbólica do Mal*.

O *Conflito das Interpretações*, como já salientamos no início deste capítulo, representa o esforço de Ricoeur em acessar *diferentes formas de interpretação* a fim de encaminhar seu projeto mais ousado de uma hermenêutica filosófica: chegar ao horizonte do ser. A preocupação que movimenta o trabalho de Ricoeur sobre os símbolos é a de habitar o reino dos símbolos e dali desenvolver um pensamento filosófico.

2.3.1 A inserção da meditação sobre os símbolos num momento histórico específico da filosofia

Ricoeur situa historicamente seu problema, opondo-o a uma busca do

ponto de partida radical que pode ser atribuído à filosofia reflexiva de origem cartesiana e husserliana. O recurso de acesso aos símbolos representa uma tentativa de escapar das dificuldades do problema do ponto de partida em filosofia.

Esta oposição à problemática do ponto de partida primeiro é a ligação a uma temática precisa do discurso filosófico. Podemos dizer que o objetivo de Ricoeur com a filosofia dos símbolos, como ele mesmo diz, é o de dialogar com a *modernidade*⁴⁵.

A meditação sobre os símbolos é a passagem para uma filosofia com pressupostos. O símbolo é o local de origem da linguagem⁴⁶, conforme veremos em seguida. Neste sentido, esta meditação parte do pleno da linguagem, do sentido *sempre já aí*.

O longo desvio pelos símbolos e mitos transmitidos pelas grandes culturas é um elemento crítico da iminência, transparência e apodicidade do cogito cartesiano e husserliano em defesa de uma opacidade do cogito:

O sujeito [...] não se conhece a si mesmo diretamente mas apenas através dos signos depositados na memória e na imaginação pelas grandes tradições literárias. [...] Para além da problemática específica da entrada do mal no mundo, foi também o estatuto geral da autocompreensão que foi questionado por *La symbolique du mal*. Ao aceitar a mediação dos símbolos e mitos, a autocompreensão incorporou na reflexão um pedaço da história da cultura (RICOEUR, 1995, p. 70/72-73).

O momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento das hierofanias, dos signos do sagrado e da pertença a este, mas é, ao mesmo tempo, o da restauração da linguagem.

⁴⁵ Não encontramos, no trabalho de Ricoeur e entre seus comentadores, uma referência precisa do que signifique o termo *modernidade* referido por nosso autor.

Ao que parece, a modernidade aqui referida se relaciona tanto ao pensamento filosófico derivado do racionalismo cartesiano como de uma percepção da cultura contemporânea (da metade do século XX), onde há um esquecimento das hierofanias e o desenvolvimento de uma linguagem técnica unívoca.

⁴⁶ A concepção de símbolo como local de origem da linguagem é retirada de Bachelard em *Poétique de l'espace*: "(...) ce recours à l'archaïque, au nocturne et à l'onirique, qui est aussi, comme le dit M. Bachelard dans la *Poétique de l'espace*, un accès au point de naissance du langage, représente une tentative pour échapper aux difficultés du problème du point de départ en philosophie" (RICOEUR, 1959, p. 60).

Em contrapartida ao esquecimento da pertença do homem ao sagrado pelo domínio da natureza por uma técnica planetária e a elaboração de um discurso unívoco, Ricoeur propõe uma restauração do pleno da linguagem pois ela pode ser recarregada e preenchida novamente.

Em outros termos, Ricoeur insere a problemática de uma filosofia do símbolo como oposição da procura (cartesiana e husserliana) da origem em filosofia (ou do sujeito da origem) enquanto resultado de uma etapa de perda do sagrado para a consolidação do que chama de discurso unívoco, resultante do processo amplamente difundido de domínio da natureza pela técnica. Esta filosofia do símbolo pretende partir propriamente do discurso, recarregando a linguagem em sua plenitude. Ricoeur considera, assim, a possibilidade de uma filosofia que parte do esvaziamento da linguagem, denunciado pela filologia, exegese, fenomenologia da religião e psicanálise da linguagem, para preenchê-la novamente.

É evidente, nesta breve introdução à sua *teoria do símbolo*, que Ricoeur pretende superar uma crítica unívoca para que a linguagem possa continuar a interpelar o pensamento: “Ce n’est donc pas le regret des Atlantides effondrées qui nous anime, mais l’espoir d’une recreation du langage: par delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés” (RICOEUR, 1959, p. 61. Grifo nosso).

A sentença que “encanta” Ricoeur, traduz magistralmente seu pensamento sobre o símbolo: *le symbole donne à penser*⁴⁷. Esta expressão demonstra o duplo caráter do símbolo enquanto *doação* – o símbolo dá – e *posição* – o dom é o quê pensar.

Nesta sentença, podemos sugerir que tudo está dito em enigma e que é preciso sempre começar e recomeçar na dimensão do pensar. Compreender a articulação entre o pensamento dado a ele próprio no símbolo e o pensamento *ponente* e pensante é a tarefa deste trabalho de Ricoeur.

⁴⁷ Bertoletti lembra que esta expressão é uma retomada que Ricoeur faz de uma passagem de Kant na *Kritik Urteilskraft*: “per idea estetica [il símbolo] intendo quella rappresentazione che dà occasione a pensare molto (*viel zu denken veranlasst*), senza che um qualunque pensiero o um concetto possa esserle adeguato” (I. Kant. *Kritik der Urteilskraft*, in *Werkausgabe*, Band X, hrsg. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, B 192-193, p. 249-250. IN: BERTOLETTI, 2006, p. 47).

2.3.2 Uma breve tipologia dos símbolos

Ricoeur elabora uma enumeração e uma estruturação dos domínios simbólicos. No texto *Le symbole donne à penser* temos três zonas de emergência dos símbolos: as *hierofanias*, as *produções oníricas* e a *imaginação poética*.

Como já havíamos salientado na interpretação da *Simbólica do Mal*, a referência dos símbolos nestas três zonas de emergência⁴⁸ vem, respectivamente, das contribuições de Mircea Eliade; Jung e Freud; e Bachelard.

Os ritos e os mitos são a linguagem do sagrado. Ricoeur considera esse conjunto de símbolos como os que instituem e tornam possível a ação humana, sacralizando-a, e não como a projeção fantástica ou alegórica tardia desta: “(...) loin qu’ils soient la projection fantastique, l’allégorie tardive d’une action humaine, ils l’instituent et la rendent possible em la sacralisant” (RICOEUR, 1959, p. 62).

As produções oníricas e noturnas são a linguagem dos sonhos que podem fornecer temas de meditação capazes de guiar o *tornar-se a si mesmo* do homem em um nível arquétipo que toma o homem de modo universal.

A imaginação poética é a linguagem literária que não indica uma *imagem-representação*, mas, sim, o surgimento de um novo ser da linguagem que mais tarde Ricoeur vai considerar como referência de segunda ordem.

No texto *Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica*, Ricoeur faz um outro tipo de enumeração inicial. Antes de tudo, delimita os símbolos que pretende interpelar como um campo específico de estudo, que são aqueles referentes ao mal.

Neste domínio da simbólica do mal encontra símbolos aos quais chama elementares e que se encontram além (anteriormente) da teologia e da especulação.

A linguagem simbólica da experiência do mal está circuncidada no

⁴⁸ No texto *Le symbole donne à penser* Ricoeur fala da obra *L’Âme romantique et le rêve*, de Albert Béguin, na qual estariam bem ditas as três zonas de emergência dos símbolos.

conjunto de experiências que ele denomina *declaração*⁴⁹.

Ricoeur faz uma distinção entre os símbolos primários, que se encontram em um nível mais arcaico de uma linguagem elementar retirada da experiência da natureza e os símbolos míticos, que são mais articulados porque comportam a dimensão da narração (personagem, lugar e tempo), conforme veremos posteriormente com maior detalhe.

Esta linguagem mais elementar dos símbolos primários se encontra especialmente nos símbolos da nódoa e da mancha como mágica do mal; os símbolos do desvio, da via curva e da transgressão como ética do pecado; e os símbolos do peso e da carga como culpabilidade.

Para Ricoeur “(...) é sempre a partir de um significante de primeiro grau, tirado da experiência da natureza (...) que se constitui o símbolo do mal” (RICOEUR, 1988, p. 284).

2.3.3 A distinção do símbolo de uma série de estruturas vizinhas

Após elaborar uma primeira enumeração dos símbolos em dois termos, Ricoeur elaborava uma criteriologia do símbolo, a fim de distinguir os símbolos de uma série de estruturas vizinhas que devem conduzir-nos à compreensão de um *núcleo idêntico do símbolo*.

Em primeiro lugar, o símbolo é um signo no sentido de que possui uma visada para algo que está além dele mesmo e que vale para esse algo.

Os signos visam qualquer coisa para além dele mesmo. Esta intencionalidade primeira operada do convencional sob o natural demonstra que

⁴⁹ Na edição portuguesa da *Simbólica do Mal* os tradutores optaram por usar a palavra *confissão* para dois sentidos trabalhados por Ricoeur: *aveu* (admissão e/ou consentimento) e *confession* (confissão dos pecados). Para Hugo Barros e Gonçalves Marcelo, é a palavra *confissão* que exprime no texto da *Simbólica do Mal* o sentido das duas palavras em francês, pois é precisamente o de *confession* no sentido religioso. Já a edição do *Conflito das interpretações* utiliza a palavra *declaração* para a expressão *aveu* (precedida de parênteses com a palavra em francês) e *confissão* para a palavra *confession* (também precedida de parênteses com a palavra em francês). Esta nota serve para esclarecer que quando utilizarmos a palavra *declaração* estaremos nos referindo ao termo francês *aveu*, que também foi utilizado como *confissão* no capítulo anterior desta dissertação.

os símbolos são signos. Estes são “(...) des expressions qui communiquent um sens, le quel est declare par l'intention de signifier véhiculée par la parole (...)” (RICOEUR, 1959, p. 64).

Uma distinção posterior afirma que nem todo signo é símbolo. Para Ricoeur, o signo está no campo de uma intencionalidade primeira (literal) enquanto o símbolo está no campo de uma intencionalidade segunda onde o sentido literal visa um segundo sentido que só é dado nele próprio:

Ansi, à l'opposé des signes techniques parfaitement transparents qui ne disent que ce qu'ils veulent dire en posant le signifié, les signes symboliques sont opaques, parce que le sens premier, littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui (...). Cette opacité, c'est la profondeur même du symbole, inépuisable comme on dira (RICOEUR, 1959, p. 64).

Enquanto os signos técnicos (primários) são transparentes, isto é, dizem apenas o que querem dizer ao pôr o significado, os signos simbólicos (secundários) são opacos, na medida em que “o sentido primeiro visa ele próprio, analogicamente, um sentido segundo que não é dado de outro modo senão nele” (RICOEUR, 1988, p. 285).

Como se dá esta analogia entre o sentido primeiro e o sentido segundo? Para Ricoeur não é possível objetivá-la nos moldes da quarta proporcional⁵⁰. É necessário, ao invés, viver no sentido primeiro para daí ser *arrastado* a um sentido secundário (para além do primeiro). “(...) O sentido simbólico é constituído no e pelo sentido literal, o qual opera a analogia ao dar o análogo” (RICOEUR, 1988, p. 285. Grifo nosso).

Em outras palavras, a analogia operada pelo sentido literal, que constitui o sentido simbólico, não opera de maneira comparativa, porque é vivendo no sentido primeiro que se é levado para ele e para além dele. O análogo da analogia nessa relação tem origem e opera por meio do sentido primeiro, não é exterior a ele.

Ricoeur considera ainda que o símbolo primário, que leva a assimilar um

⁵⁰ A está para B, como C está para D.

sentido secundário, opera de maneira primária, isto é, não intelectualizada. É dessa forma que o símbolo é doador com e por meio dele do sentido segundo. A este respeito Ricoeur reitera:

En effet, à la différence d'une comparaison que nous *considérons* du dehors, le symbole est le mouvement même du sens primaire au symbolisé, sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude. C'est en ce sens que le symbole est donnant; il est donnant, parce qu'il est une intentionalité primaire qui donne le sens second. (...) il suppose un langage conventionnel qui a rompu avec la ressemblance sonore: c'est dans l'intentionnalité seconde du signifié que réside la correspondance analogique qui n'est donc pas entre mot signifiant et chose signifiée mais entre sens premier et sens second (RICOEUR, 1959, p. 65).

Ricoeur nos leva a compreender que através das investigações dos símbolos primários da declaração notaremos nos símbolos secundários uma vida dinâmica.

A experiência da falta comporta uma trajetória de sucessão de símbolos. Na dinâmica (analogica) dos símbolos primários existe um movimento de interiorização dos símbolos (de um símbolo a outro) e um consequente movimento de empobrecimento da riqueza simbólica (visto que o sentido mais arcaico tende a ser tomado).

Ricoeur reitera que não se trata de um *historicismo* ou um tipo de *progresso dos símbolos*. Ocorre uma transformação do símbolo arcaico que pode ser encontrado em símbolos de níveis posteriores.

O exemplo utilizado por Ricoeur é o do trio que compõe a experiência má: *mancha, pecado e culpabilidade*. Sendo a mancha o símbolo primário de nível mais arcaico que possui uma grande força de significação capaz de simbolizar ainda nos níveis posteriores do pecado e da culpa, como demonstra Ricoeur em seus estudos dos símbolos primários.

No artigo *Le symbole donne à penser* Ricoeur faz uma distinção do símbolo com a alegoria e a lógica simbólica que retomaremos posteriormente neste texto quando tratarmos do pensamento filosófico a partir dos símbolos.

A última e importante distinção feita por Ricoeur é a que define o mito em

relação ao símbolo.

O símbolo é mais radical que o mito, enquanto significações análogas espontaneamente formadas e dadas. Esta concepção de símbolo está vinculada à fenomenologia da religião de Mircea Eliade. Assim, Ricoeur atesta em *Le symbole donne à penser* e em sua autobiografia:

Esta concepção do símbolo como uma expressão contendo duplo sentido deveu muito à fenomenologia da religião, da qual viríamos a encontrar um exemplo marcante na obra de Mircea Eliade, *Traité d'histoire de religions*. O que principalmente retive de Eliade não foi a sua distinção entre o sagrado e o profano, mas a sua concepção do símbolo como a estrutura fundamental da linguagem religiosa. Foi com este espírito que tenho reconstruído o plano dos mitos, com as suas texturas narrativas, sobre os dos símbolos primários, que tinham sido frequentemente ignorados devido ao rico significado implícito das narrativas míticas (RICOEUR, 1995, p. 72. Grifo nosso).

Esta referência dá a Ricoeur os elementos para considerar o mito como “(...) une espèce de symbole, pour un symbole développé en forme de récit, articule dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l’histoire et de la géographie critiques” (RICOEUR, 1959, p. 67), como já definimos anteriormente.

Na relação entre os símbolos primários (signos simbólicos) e os símbolos míticos existe uma tensão considerada de grande relevo por Ricoeur. A narrativa mítica possui uma função irreduzível. É pelo meio da narração que o mito exerce sua função simbólica.

A função do mito é tripla. Em primeiro lugar, é a de indicar uma humanidade inteira através de um homem exemplar; trata-se de um universal concreto da experiência humana. Em segundo lugar, a narrativa possui uma orientação que introduz na experiência humana uma tensão histórica entre o tempo do princípio e o tempo do fim (gênesis e apocalipse). Em terceiro lugar, a narrativa indica uma falha na realidade humana, enquanto uma passagem da inocência para a culpabilidade. Isto é, contam como o homem originalmente bom se tornou aquilo que é no presente.

Drama é o gênero considerado por Ricoeur para a especificidade da narrativa mítica: “É por isso [sua tripla função] que o mito apenas pode exercer

a sua função simbólica pelo meio específico da narração: aquilo que ele quer dizer é já drama” (RICOEUR, 1988, p. 288).

Nesta etapa do trabalho consideramos a distinção específica do mito em relação ao símbolo. No entanto, lembramos que anteriormente acompanhamos as características narrativas do mito que levam o pensamento a uma noção particular no sentido de revelar uma condição ontológica e histórica de ser frente à discordância entre uma ingenuidade e totalidade originárias e escatológicas (visadas) e a realidade humana da mancha. Esta acepção específica será retomada no final deste capítulo.

Mais uma vez se apresentam os termos da questão: como o discurso filosófico pode se deixar interpelar pelos símbolos?

O trabalho de enumeração e distinção dos símbolos criou uma armadilha, pois estes aparecem no processo de analogia de sua própria visada; não podem ser traduzidos, interpretados alegoricamente, onde se encontraria um discurso externo ao símbolo. Os símbolos entorpecem o pensamento: “il est plutôt la stupeur de la pensée” (RICOEUR, 1959, p. 68).

O problema orientador do trabalho de Ricoeur se mostra com toda a força nesta etapa posterior ao crivo do símbolo: “c’est le problème de savoir comment une pensée peut être à la fois liée et *libre*, comment l’immédiateté du symbole et la médiation de la pensée tiennent ensemble” (RICOEUR, 1959, p.68).

A proposta é a de uma *interpretação criadora*, que respeite o enigma original dos símbolos e promova o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autônomo.

Trata-se de elaborar conceitos que compreendam e façam compreender, enumerados segundo uma ordem sistemática. Partir dos símbolos primários resgatados por um trabalho de interpretação para, através dele, elaborar um discurso filosófico: “Feliz e raro seria o encontro, no seio de uma mesma filosofia, entre a abundância dos signos e dos enigmas retidos e o rigor de um discurso sem complacência” (RICOEUR, 1988, p. 291).

É a hermenêutica em relação aos símbolos e a reflexão que é colocada como *chave* para a compreensão nos símbolos e a partir dos símbolos para além dele.

Ricoeur considera três etapas para o pensamento a partir dos símbolos. A primeira é a fenomenológica, onde é possível ver uma coerência própria deste mundo dos símbolos. Em seguida estaria a hermenêutica que representa a dinâmica entre a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligente da decifração. E a terceira etapa é a reflexiva, onde ocorre a elaboração de um discurso filosófico. Percorramos cada uma destas etapas.

A fenomenologia da religião é uma etapa de compreensão do símbolo pelo símbolo, pois considera sua totalidade e dá ao império do símbolo a consistência de um mundo.

Os símbolos, em suas relações de analogia, formam um sistema próprio, diante de uma totalidade homogênea mais vasta que cada símbolo específico.

Do trabalho de M. Eliade encontramos a referência de algumas figuras de compreensão do símbolo como o desdobrar das múltiplas valências de um mesmo símbolo; a compreensão de um símbolo por outro, através de uma lei de analogia intencional; o encontro do símbolo no rito e no mito; e a unificação de múltiplas experiências e representações do símbolo (como exterioridade e interioridade⁵¹).

A fenomenologia encontra a coerência própria de um sistema simbólico.

A questão ulterior é o que fazer com as significações simbólicas encontradas na fenomenologia. A etapa fenomenológica se encontra em um nível comparativo, onde não se coloca tal questão.

Ricoeur insiste em afirmar que o mundo dos símbolos não é estático. O movimento (analogia) de doação do pensamento ocorre de maneira dinâmica e é esta dinâmica que é preciso captar onde o símbolo se ultrapassa constantemente.

Il faut donc participer à cette lutte, à cette dynamique, par laquelle le symbolisme est lui-même en proie à son propre dépassement. C'est seulement en participant à cette dynamique que la compréhension peut accéder à la dimension proprement critique de l'exégèse et devenir une herméneutique. Mais, alors il me faut quitter la position, ou pour mieux dire l'exil, du spectateur lointain et désintéressé, afin de m'approprier

⁵¹ Temas desenvolvidos por Ricoeur no estudo de uma tipologia dos mitos (Cf.: P. Ricoeur. *A simbólica do mal*. Edições 70: 2013, p. 179-188).

chaque fois *un* symbolisme singulier (RICOEUR, 1959, p. 70).

Surge a necessidade de uma compreensão dos símbolos que Ricoeur chama de apaixonada e crítica: o campo da hermenêutica propriamente dita:

“Il faut maintenant entrer dans un rapport passionné en même temps que critique avec les symboles: or cela n'est possible que si, quittant le point de vue comparatiste, je m'engage avec l'exégète dans la vie d'un symbole, d'un mythe” (RICOEUR, 1959, p. 70).

A hermenêutica permite ao movimento do pensamento ser novamente interpelado. Estando em uma época do esquecimento dos signos do sagrado, onde é evidente a perda da imediatez da crença, Ricoeur propõe uma crítica restauradora. Escapar e superar a aridez de uma crítica que esvazia a linguagem é um claro objetivo de Ricoeur, como afirma Pellauer:

(...) toda linguagem simbólica já inclui algo como interpretação, e por tanto, alguma coisa parecida com uma teoria hermenêutica incipiente, que é capaz de exercer uma função crítica, mas que ainda reconhece o mito como mito e o símbolo como símbolo. O imediatismo de nossa crença se perdeu, mas podemos esperar o que eles [os símbolos] têm de novo a dizer pela interpretação e assim pretendemos uma segunda ingenuidade no e através do próprio processo de reflexão crítica (PELLAUER, 2009, p.62).

A hermenêutica realiza uma doação de sentido pelo símbolo através de uma iniciativa inteligente de decifração. Essa dinâmica representa a dimensão crítica da interpretação que se torna hermenêutica.

É necessário deixar a posição de exílio do espectador longínquo a fim de deixar-se interpelar por cada símbolo de uma vez. *Queremos ser novamente interpelados* numa época de esquecimento dos signos do sagrado onde a imediatez da crença está irremediavelmente perdida, eis a aposta de Ricoeur.

A hermenêutica proposta por Ricoeur é a de uma crítica restauradora capaz de doar o sentido pelo símbolo e realizar uma iniciativa inteligente de

decifração⁵².

À figura do núcleo, de onde se encontraria a hermenêutica diante da doação do símbolo e a crítica interpretante, Ricoeur substitui com a figura de um círculo.

Comment en effet l'herméneutique reencontre-elle ce problème? Ce que nous venons d'appeler un noeud – le noeud où le symbole donne et où le critique interprète – l'herméneutique le fait apparaître comme un cercle. On peut énoncer brutalement ce cercle: 'Il faut comprendre pour croire mais il faut croire pour comprendre' (RICOEUR, 1959, p. 71).

Crer para compreender⁵³, ao fazer tal afirmação o intérprete encontra-se na aura do sentido interrogado. Trata-se de uma relação prévia entre aquele que interpreta e aquilo sobre o que fala o texto. Esta relação se coloca no plano do pensamento, que visa aquilo que está em questão no texto (*woraufhin*).

Or, ce n'est pas une parenté de la vie à la vie que l'herméneutique requiert, mais de la pensée avec ce que vise la vie, bref de la pensée avec la chose même dont il est question. C'est en ce sens qu'il faut croire pour comprendre. Et pourtant ce n'est qu'em comprenant que nous pouvons croire (RICOEUR, 1959, p. 72).

Compreender para crer, com esta afirmação entendemos que o sentido que buscamos encontra-se numa hermenêutica. Ricoeur acredita, evidenciando fortemente nesse artigo, que a hermenêutica é uma modalidade de crença nos símbolos apropriada para seu tempo, onde era evidente a perda de sentido do sagrado. Em suas palavras emblemáticas, esta forma crítica de interpretação é considerada como “expression de la détresse de la modernité et remède à cette detresse” (RICOEUR, 1959, p. 72).

A hermenêutica se coloca como mediadora para uma segunda

⁵² Ressaltamos, conforme indicado na introdução, que a proposta de uma hermenêutica restauradora se insere no projeto inicial de Ricoeur, em sintonia com uma filosofia da religião e uma crítica da modernidade. Ela será alterada especialmente após a publicação do texto *Da interpretação: ensaios sobre Freud* (Cf.: Grondin, 2013).

⁵³ Barreto associa a proposição de Ricoeur ao dístico agostiniano: creio para compreender, compreendo para crer (BARRETO, 2008). Ricoeur, por sua vez, indica Bultmann e Dilthey para situar a pré-compreensão do texto como participação do intérprete na *aura* do texto (RICOEUR, 1959, p. 71-72).

ingenuidade, que não é aquela de uma forma pré-crítica da crença imediata, ao contrário, esta segunda ingenuidade é orientada por uma visada interpretativa em relação ao símbolo que conduz a uma compreensão e produz uma apropriação crítica.

A relação entre a crença e a crítica pode levar Ricoeur a falar de uma desmitologização, no sentido de reconhecer que a inocência primeira da interpelação transparente do mito foi perdida. No entanto, a crítica não deve reforçar e se valer da separação do mito e do logos. Na linguagem simbólica a filosofia se *revivifica*:

(...) c'est précisément en accélérant le mouvement de "démythologisation", que l'herméneutique moderne met au jour la dimension du symbole, en tant que signe originaire du sacré; c'est ainsi qu'elle participe à la revivification de la philosophie au contact des symboles; elle est une des voies de son rajeunissement. Ce paradoxe selon lequel la "démythologisation" est aussi recharge de la pensée dans le symbole n'est qu'un corollaire de ce que nous avons appelé le cercle du croire et du comprendre dans l'herméneutique (RICOEUR, 1959, p. 73).

Na hermenêutica, Ricoeur coloca uma tensão dupla: de um lado entre o reino dos símbolos e sua dinâmica e do outro entre a dinâmica dos símbolos e o discurso filosófico dessa resultante e que move o pensamento:

Este é o círculo: a hermenêutica procede da pré-compreensão daquilo mesmo que ao interpretar ela se esforça por compreender. Mas graças a esse círculo da hermenêutica, eu posso ainda hoje comunicar com o sagrado ao explicitar a pré-compreensão que anima a interpretação (RICOEUR, 1988, p. 293).

Para explicar o ulterior processo de reflexão filosófica que é derivado de uma fenomenologia e de uma hermenêutica dos símbolos, Ricoeur distingue-o de duas contrafações.

A primeira seria reduzir o pensamento filosófico a partir dos símbolos como um simples laço alegórico. Como teria ocorrido entre os estoicos com relação às fábulas de Homero e Hesíodo.

Na alegoria, o discurso filosófico retira o véu que encobria a fábula e se

torna preponderante em relação a essa. Trata-se de uma forma de pensar por trás do símbolo, visto que o sentido filosófico já se encontrava anterior a ele.

Referindo-se a Pépin, considera da seguinte forma os termos desta distinção: “dans l’allégorie, le signifié primaire – c’est-à-dire le sens littéral – est contingente et le signifié second, le sens symbolique lui-même, est suffisamment extérieur pour être directement accessible. Il y a alors entre les deux sens un rapport de *traduction*” (RICOEUR, 1959, p. 65).

A alegoria pode ser considerada uma tradução do significado primário, no sentido de revelar o significado, interpretar. A alegoria “descobre” o significado, enquanto o símbolo dá o sentido, ou seja, ele evoca um sentido enigmático.

O que Ricoeur propõe com uma filosofia a partir dos símbolos é diferente da alegoria, pois, para ele, “(...) é preciso pensar (...) segundo os símbolos, que a sua abundância é indestrutível, que eles constituem o fundo relevante da fala que habita entre os homens; em resumo, o símbolo *dá* que pensar” (RICOEUR, 1988, p. 294).

Outra contrafação possível é a de racionalizar os símbolos como tais. Um exemplo histórico, longamente rebatido por Ricoeur, é o da gnose em relação aos símbolos do mal. Para a gnose, o mal está fora, numa exterioridade em relação ao homem que é quase física.

Tanto quanto a refutação histórica da gnose e a das formulações da lógica simbólica, Ricoeur considera que a ligação entre o conteúdo do sentido primário e o sentido simbólico retira a possibilidade de associação a qualquer tipo de formalismo.

Non seulement il appartient à une pensée liée à des contenus, donc non formelle, mais le lien analogique qui enchaîne le sens second ou sens primaire et l'impossibilité de se donner le sens symbolique autrement que par l'opération même de l'analogie font du langage symbolique un langage essentiellement *lié*, lié à son contenu et, à travers son contenu primaire, lié à son contenu second; en ce sens c'est l'inverse absolu d'un formalisme absolu (RICOEUR, 1959, p. 66).

Em outros termos, sua questão em relação ao pensamento filosófico a partir dos símbolos é: “Como extrair do símbolo um sentido que põe em

movimento um pensamento, sem supor um sentido já aí, escondido, dissimulado, recoberto, nem tomar num pseudo-saber de uma mitologia dogmática?” (RICOEUR, 1988, p. 295).

A proposta que encontramos e que será desenvolvida no final desta meditação sobre os símbolos é a de uma *interpretação criadora*. Interpretação esta que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe ensinar por eles e que forme o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autônomo. Trio reiterado constantemente por Ricoeur.

O mal é um problema exemplar para essa tarefa de filosofar a partir dos símbolos e de “(...) former le sens dans une interprétation créatrice” (RICOEUR, 1959, p. 73).

O primeiro passo de Ricoeur é demonstrar o papel do conhecimento simbólico sobre um índice antropológico da consciência de si. Trata-se, neste sentido, de uma reflexão filosófica sobre o ser do homem. O campo específico da relação entre finitude e culpabilidade é facilitador visto que a linguagem sobre o mal é exclusivamente simbólica.

Em seu extenso trabalho, Ricoeur encontra os símbolos mais arcaicos como a *mancha* que tem uma força irreduzível, indicando algo que afeta o homem de fora. Assim como a mancha, outros símbolos se desdobram no interior desta temática contingente da experiência humana.

Or il est tout à fait remarquable que ce symbolisme, que ces symbolismes, ne sont pas surajoutés à une prise de conscience du mal, mais sont le langage originaire et constituant de la confession des péchés. Ici le symbolisme est véritablement révélateur: c'est le *logos* même d'un sentiment qui, sans lui, resterait vague, non explicite, incommunicable. Nous sommes en face d'un langage insubstituable (RICOEUR, 1959, p. 74).

Neste sentido, o símbolo abre e descobre o domínio de experiência, no campo específico do mal.

Para além dos símbolos primários, encontramos a articulação dos símbolos secundários no mito. Eles têm a característica, já anteriormente

esplanada, de universalizar a experiência e introduzir uma tensão entre um tempo (início e fim) e uma condição do homem de inocência original e queda.

Esta característica do mito é considerada, por Ricoeur, como uma cifra da profundidade humana, no sentido de revelar sua condição ontológica e histórica: “Du même coup le symbole devient non seulement un chiffre de l’allure de l’expérience humaine, mais un chiffre de la profondeur humaine, en désignant la suture de l’historique et de l’ontologique ou, en langage mythique, de la chute et de la création” (RICOEUR, 1959, p. 74).

Com a sua condição secundária na narrativa mítica o símbolo deixa de ser somente o domínio da experiência e torna-se um detector da realidade. É possível caminhar de uma mítica para uma empírica das paixões no domínio dos símbolos do mal humano.

Um exemplo relevante para o trabalho que Ricoeur está desenvolvendo é o de Kant no *Ensaio sobre o mal radical*. Nele o mito da queda é tomado como referência para pensar as paixões, os males e chegar a uma radicalização da consciência de si.

Kant forma, enquanto filósofo, a *máxima má*, que pode ser definida como a subversão da hierarquia entre a razão e a sensibilidade. Para Ricoeur, este trabalho de Kant não esgotaria a leitura do mito mas seria um exemplo metodológico de uma reflexão a partir dos símbolos.

Nesse contexto, poderia se falar de uma dedução transcendental do símbolo:

S’il est vrai que la “dédution transcendantale” consiste à justifier un concept, en montrant qu’il rend possible la constitution d’un domaine d’objectivité, le symbole employé comme déchiffreur de la réalité humaine est “dédruit”, au sens technique du mot, lorsqu’il est vérifié par son pouvoir de susciter, d’éclairer, d’ordonner tout un champ d’expérience humaine (RICOEUR, 1959, p. 75).

Estes exemplos dados por Ricoeur em Kant e Heidegger⁵⁴ estão na região da consciência de si. No entanto, é possível ver nisso um limite, visto que o

⁵⁴ Cf: RICOEUR, 1959, p.73-76.

símbolo não se restringe ao índice antropológico, mas todo símbolo é uma hierofania.

Esta noção é particularmente interessante, pois, para Ricoeur, a máxima *conhece-te a ti mesmo* não é puramente reflexiva, mas um convite a situar-se melhor no ser. O símbolo é o *index* antropológico e também o *index* da situação do homem no coração do ser.

Surge novamente a grande atenção de Ricoeur de se afastar do círculo encantado da autorreflexão, enquanto tarefa da filosofia do símbolo, o pensador deve ultrapassar o reino de si: “Dès lors la tâche du philosophe, guidé par le symbole, serait de rompre l’enceinte enchantée de la conscience de soi, de la subjectivité, de briser le privilège de la réflexion, de dépasser l’anthropologie” (RICOEUR, 1959, p. 76).

Os símbolos reintegram o homem numa totalidade; em outras palavras, o cogito está no interior do ser como bem expressa Ricoeur:

Une philosophie amorcée par le symbole serait ainsi tout le contraire d’une apologétique qui prétend acheminer la réflexion vers la découverte d’un inconnu; au contraire elle installe l’homme à titre préliminaire à l’intérieur de son fondement et, à partir de là charge la réflexion de découvrir la rationalité de son fondement. Seule une philosophie nourrie au plein du langage peut ensuite être indifférente aux accès et aux conditions de sa possibilité, et constamment soucieuse de thématiser la structure rationnelle et universelle de son adhésion. Telle est, à mes yeux, la puissance de suscitation du symbole (RICOEUR, 1959, p. 76).

CAPÍTULO 3

3.1 VER DE PERTO PARA VER DE LONGE

Quando nos aproximamos da obra e do pensamento de Claude Lévi-Strauss, somos interpelados com grande força pela evocação que ele mesmo faz das palavras do dramaturgo Hami⁵⁵, o qual via que um bom ator deve olhar para si mesmo, o tempo todo, com os olhos afastados do espectador. Ele se referia ao olhar distanciado do antropólogo com a expressão “ver de perto para ver de longe”. Este é também o título de uma extensa entrevista biográfica feita por Didier Eribon no final da década de 1980⁵⁶. De maneira análoga ao exercício etnográfico, a aproximação de Lévi-Strauss parece nos afastar dele. Aproximar-se de seu pensamento é descobrir ao mesmo tempo a genialidade de um dos maiores expoentes do pensamento contemporâneo⁵⁷ e a complexidade teórica de um grande nome da ciência no século XX. Sua história e suas obras se inserem na constelação que originou um horizonte profícuo para as ciências humanas no último século.

⁵⁵ “A expressão [ver de perto para ver de longe] é de Hami, que era um grande autor dramático japonês. Ele dizia que, para ser um bom ator, era preciso olhar para si mesmo, o tempo todo, com os olhos afastados do espectador. Acho que o olhar distanciado pode ser aprendido, mas acho também que é algo que se pode possuir desde o nascimento, uma espécie de característica da personalidade de cada um. No meu caso, creio que se trata da segunda hipótese” (LÉVI-STRAUSS, citado por MOISÉS, 1999, p. 16).

⁵⁶ LÉVI-STRAUSS, C. ERIBON, D. *De perto e de longe*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2005.

⁵⁷ Assim se expressa Frédéric Keck em uma afirmação entusiasmada no prefácio à obra que consagra ao pensamento de Lévi-Strauss: “Que me permitam terminar este prefácio com uma convicção pessoal. Lévi-Strauss, ao meu ver, é o maior intelectual francês do século XX, igualando-se a Montaigne no século XVI, Descartes no século XVII, Rousseau no século XVIII e Comte no século XIX. Não há nenhuma ênfase nessa afirmativa, mas uma simples constatação: em cada século e em cada país – desde que o pensamento passou a se exprimir em ‘línguas nacionais’ – há um pensador que soube de toda inovação científica de seu século, ligando-a às preocupações políticas de seus contemporâneos e à cultura literária dos séculos que o precederam” (KECK, 2013, p. 13-14).

De maneira menos entusiasta e mais crítica, Dan Sperber define Lévi-Strauss como “(...) simultaneamente, um dos mais célebres e um dos mais difíceis antropólogos. Ora, celebridade e dificuldade têm, aqui, a mesma origem: a ambição do projeto, a sua carga filosófica, a qualidade poética e escrita e do pensamento” (SPERBER, 1992, p. 99).

Além disso, François Dosse, em sua célebre *História do estruturalismo*, lembra de uma pesquisa realizada pela revista *Lire* em abril de 1981 perguntando “Quais são os três intelectuais vivos, de ambos os sexos e de língua francesa, cujos escritos lhe parece exercer, em profundidade, a maior influência sobre a evolução das ideias, das letras, das artes, das ciências, etc.?”. Em primeiro lugar, com a grande maioria dos votos, se encontra Lévi-Strauss, seguido de outros três pensadores considerados colunas do estruturalismo: Raymond Aron, Michel Foucault e Jacques Lacan (DOSSE, 2007, p. 23-24).

Neste trabalho, nossa aproximação de Lévi-Strauss é a de um olhar cuidadoso que se reconhece incapaz de exaurir o horizonte de sua teoria e que ao mesmo tempo procura salientar sistematicamente aquilo que nela existe de original e específico para o debate que pretendemos abordar.

O conjunto das obras deste pensador é extenso e evidencia um percurso eclético que toma, de maneira decisiva, um curso exponencial de desenvolvimento com a inserção da linguística estrutural em sua antropologia.

É ainda no decorrer de seu primeiro grande trabalho *As estruturas elementares do parentesco*⁵⁸ que vemos o exercício de introduzir o método fonético na etnologia.

No encontro com a linguística saussuriana⁵⁹ Lévi-Strauss não incorpora somente os aspectos metodológicos de uma disciplina, mas realiza uma grande transformação nas ciências do homem. Ele propõe o método fonético para o conjunto das ciências humanas, pois vê nele a possibilidade de uma renovação epistemológica do seu conjunto, onde um novo paradigma desponta: a preponderância das relações entre os termos independentemente de seu conteúdo.

A importância do trabalho de Lévi-Strauss é apresentada por Frédéric Keck, que o vê como uma ruptura com o discurso filosófico que evoca a consciência, e por François Dosse como uma revolução copernicana com a inserção da fonologia nas ciências sociais.

A ruptura com o discurso filosófico predominante é tomada por Lévi-Strauss com uma irônica afirmação:

Quer nos alegremos, quer nos inquietemos, a filosofia ocupa novamente o primeiro plano da cena antropológica. Não mais a nossa filosofia, da qual minha geração pediu aos povos indígenas que a ajudassem a se desfazer, mas, por uma impressionante inversão das coisas, a deles.⁶⁰

⁵⁸ Lévi-Strauss, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris/Haia: Mouton, 1949.

⁵⁹ Tema que trataremos com maior atenção posteriormente.

⁶⁰ LÉVI-STRAUSS, C. Posfácio do dossiê: *Questions de parenté*. L'Homme, n. 154-155, 2000, p. 720. In: KECK, 2013, p. 20.

Podemos classificar algumas das bases mais importante para o trabalho de Lévi-Strauss através do binômio herança e crítica. Entre aproximações e afastamentos, encontramos mais diretamente Émile Durkheim, Marcel Mauss, B. Malinowski, Frans Boas e Jakobson.

Podemos considerar, ainda, que a história de nosso autor é marcada, também, pelo interesse e pela abertura para o mundo social através de seu engajamento político com o partido socialista na França⁶¹.

3.1.1 Herança e crítica

O projeto antropológico de Lévi-Strauss se insere no campo específico das ciências humanas, cuja metodologia sempre reivindicou o estatuto científico.

A antropologia francesa se desenvolveu com força no decorrer do século XIX. No entanto, uma corrente cientificista, derivante de um discurso da biologia, e racista culminou em sua própria derrocada e no consequente surgimento de uma escola sociológica embasada no pensamento de Émile Durkheim.

Durkheim pretendia estudar o homem objetivamente como um ser social. É nesta escola que Lévi-Strauss se insere com o objetivo específico de realizar um estudo das estruturas formais inconscientes seguindo o modelo da ciência da linguagem.

Alguns comentadores da obra de Lévi-Strauss veem-no como um herdeiro crítico da escola de Durkheim na medida em que toma o social como uma ordem objetiva e desenvolve um método de explicação.

⁶¹ “(...) Interroguei-o [um jovem militante socialista belga, amigo de seus pais] sobre autores dos quais não se ouvia falar entre os estudantes secundaristas. Marx, Proudhon... Ele fez com que eu os lesse. (...) Dezesesseis anos. E Marx me fascinou imediatamente. (...) logo estava lendo *O Capital*. (...) Fui secretário do Grupo de Estudos Socialistas das Cincos Escolas Normais Superiores, mesmo não sendo normalista, e fui até secretário-geral da Federação dos Estudantes Socialistas” (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 17-19).

“Seu interesse pelo mundo da natureza soma-se, desde muito cedo, a uma abertura para o mundo social. Já no liceu engaja-se no combate socialista. Adquire, ainda cedo, um conhecimento profundo da obra de Marx graças a um jovem socialista belga, Arthur Wanters, convidado num verão para a casa de sua família e que o fez ler Marx aos 17 anos” (DOSSE, 2007, p. 39).

Claude Lévi-Strauss é um herdeiro crítico da escola de sociologia fundada por Émile Durkheim. Essa escola baseou-se na definição do social como uma ordem objetiva das coisas, cujo estudo depende de um método de explicação específico. O social constituir uma ordem de coisas significa que a união dos indivíduos produz uma nova totalidade que age sobre as consciências individuais à maneira de uma causa natural. Nessa perspectiva, o sociólogo deve colocar-se no exterior das consciências individuais e se situar no nível do próprio social, para determinar as modalidades variáveis de sua ação (KECK, 2013, p. 28).

Um afastamento importante que Lévi-Strauss terá de Durkheim se refere à necessidade que o primeiro vê de aproximar-se das sociedades primitivas. Podemos dizer, com Frédéric Keck, que ele é contrário ao antagonismo entre explicação e compreensão, enquanto a explicação é o estágio distanciado do objeto e a compreensão o da relação de aproximação, para ele é preciso aproximar-se para distanciar-se. Trata-se de uma retomada da diferenciação de Dilthey entre “erklären” e “verstehen”, explicar e compreender, problema ligado à história da hermenêutica.

A ruptura com Durkheim acontece frente à defesa da etnografia contra as conceitualizações dos documentos históricos. A proibição do incesto, primeiro tema de relevo para Lévi-Strauss, é tomada em suas raízes atemporais e universais na busca de permanências da interdição entre diferentes grupos sociais (DOSSE, 2007).

François Dosse vê duas heranças importantes da escola sociológica francesa no pensamento de Lévi-Strauss, notadamente o cientificismo e o holismo. Para Auguste Comte, era o modelo inspirado no método científico que poderia dar credibilidade às ciências sociais; em Comte e Durkheim encontramos um horizonte universal da explicação no campo das ciências sociais, o mesmo que vai impulsionar Lévi-Strauss ainda que com ferramentas e concepções bastante diferentes.

Sobre a influência de Durkheim em seu pensamento, assim se expressa Lévi-Strauss:

Quando eu era estudante, no início de minha carreira, insurgi-me contra a escola... enfim, contra Durkheim, porque na mesma época descobria a etnologia anglo-americana e, é claro, eu era especialmente sensível à diferença entre o teórico e pessoas que falavam de coisas que tinham ido ver em campo. Como eu mesmo tinha um grande gosto

pela aventura, sentia-me mais próximo deles. Mas creio que, posteriormente, compreendi bem melhor e retornei, em grande parte, à tradição durkheimiana.

Eu nunca fui aluno de Mauss, já que eu nunca tinha feito etnologia antes de partir para o Brasil, mas de qualquer modo, antes de partir, fui ver Mauss e também fui ver Lévy-Bruhl. Eles me deram conselhos, quando eu retornava à França, ia vê-los. Não houve, portanto, uma ruptura... Foi mais, digamos, uma passagem inconstante e, posteriormente, um retorno muito profundo ao pensamento durkheimiano e ao de Mauss (LÉVI-STRAUSS, 1999, p. 15).

Marcel Mauss também exerce uma grande influência sobre o trabalho de Lévi-Strauss. Sobrinho e discípulo dissidente de Durkheim, ele fala de inteligência classificatória em *Algumas formas primitivas de classificação e Ensaio sobre a dádiva*. Neles, a análise de Mauss privilegia fatores de diferenciação, termos segundo os quais Lévi-Strauss dedica especial atenção quando analisa as estruturas elementares do parentesco. Sobre as aproximações entre Mauss e Lévi-Strauss, trataremos com mais detalhes posteriormente, quando analisarmos o texto de *introdução à obra de Marcel Mauss* escrito por Lévi-Strauss.

Um elemento marcante para a guinada etnológica da obra de Lévi-Strauss é o de sua vinda ao Brasil, graças ao convite de Célestin Bouglé para lecionar na Universidade de São Paulo. Neste período, pode realizar duas expedições etnográficas: a primeira entre os Bororo, no Mato Grosso, enquanto lecionava na USP, que resultou em uma exposição etnológica realizada em Paris. A segunda, uma incursão de dois anos entre os índios Nambikwara do Brasil Central, que resultou, especialmente, na publicação de sua tese complementar *A vida social e familiar dos Nambikwara*⁶².

Sobre estas expedições etnográficas Lévi-Strauss escreveu o livro *Tristes Trópicos*⁶³ quase vinte anos depois, como ele mesmo atesta, período suficiente para que as reflexões sobre suas viagens tornassem o texto algo diferente de um simples diário de campo:

(...) fiquei tentado pelo projeto de escrever pelo menos uma vez sem policiamento, e dizer tudo que me passava pela cabeça.

⁶² LÉVI-STRAUSS, C. *La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*. Paris: Société des Américanistes, 1948.

⁶³ LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes tropiques*. Paris: UNESO, 1955.

Enfim, com o tempo, tinha conseguido um certo distanciamento. Não se tratava mais de transcrever uma espécie de diário de expedições. Eu deveria repensar minhas velhas aventuras; precisaria refletir e filosofar sobre elas, fazer um balanço (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 90).

Frédéric Keck chama a atenção para o fato que sua experiência de campo serviu para que ele refletisse sobre a impossibilidade de uma experiência etnográfica pura, fazendo uma crítica da experiência vivida pelo etnógrafo na realidade social: ela é falha e subjetiva, antes de tudo porque projeta a individualidade do pesquisador. Trata-se, portanto, de introduzir o elemento subjetivo na observação.

Ainda que a ênfase de Lévi-Strauss tenha sido colocada na explicação das estruturas sociais, a experiência subjetiva do etnógrafo deve ser colocada no mesmo patamar do objeto que deve descrever. Veremos que não há contradição nisso.

A inserção de Lévi-Strauss na antropologia⁶⁴ pode ser considerada em dois momentos: o de suas etnografias no Brasil e o de sua teoria nos Estados Unidos.

Após o período de pesquisas de campo no Brasil, Lévi-Strauss retorna para a França, onde presta o serviço militar em meio à Segunda Guerra Mundial. É beneficiado por um programa dos Estados Unidos que valoriza estudantes europeus e, por isso, migra para lá.

Durante sua estada em Nova York descobre o rico acervo etnográfico do *Bureau of American Ethnology*, que servirá de base para sua extensa pesquisa acerca das estruturas elementares do parentesco.

É ainda, logo no início de sua permanência na América do Norte, que Lévi-Strauss encontra Franz Boas e sua antropologia cultural⁶⁵.

⁶⁴ Podemos encontrar uma distinção em Lévi-Strauss, já formulada em Robert Lowe, entre etnografia, etnologia e antropologia. A etnografia é a coleta extensiva de dados sobre uma sociedade; a etnologia opera as relações, em vários níveis, entre os dados de uma sociedade; e a antropologia é a dedução de hipóteses sobre o homem. Cf.: KECK, 2013, p. 46.

⁶⁵ Sobre a diferenciação entre os termos antropologia social e antropologia cultural, encontramos o esclarecimento de Dan Sperber, que pareceu útil para o uso que faremos do termo em nosso trabalho: “‘Antropologia Cultural’, ‘Antropologia Social’ e ‘Etnologia’ têm sentidos muito próximos e, de qualquer maneira, demasiado imprecisos para serem diferenciados com interesse. Designam, os três, o estudo dos fatos sócio-culturais, seja ele geral, comparativo ou particular. Quando muito, pode notar-se a preferência dos antropólogos britânicos, de orientação mais

Este encontro é importante, pois ele oferece o fundamento para uma antropologia que tem sua base no estudo empírico, mas consegue ultrapassar o nível das comparações internas desenvolvendo uma teoria da natureza inconsciente dos fenômenos sociais.

Quanto a Franz Boas, Lévi-Strauss procurou imediatamente encontrar-se com ele após sua chegada em Nova York. Boas dominava então a antropologia americana e seu campo de curiosidades e investigações não conhecia limites. (...) A mais importante contribuição de Boas e sua influência sobre Lévi-Strauss terão sido a ênfase que deu à natureza inconsciente dos fenômenos culturais e a colocação das leis da linguagem no centro da inteligibilidade dessa estrutura inconsciente. O impulso linguístico estava dado, oriundo do campo da antropologia, a partir de 1911, e iria favorecer a fecundidade do encontro entre Lévi-Strauss e Jakobson (DOSSE, 2007, p. 46).

É ainda nos Estados Unidos que acontecerá o encontro com Jakobson. Como procuramos destacar sucintamente, o percurso formativo da antropologia de Lévi-Strauss já caminhava nas vias de um estruturalismo que ele mesmo chamou de *ingênuo* naquele momento. Jakobson, ao contrário, forneceu as bases para a impoção epistemológica de grandes proporções que deveria ocorrer na obra de Lévi-Strauss.

Sobre este encontro, Lévi-Strauss salienta:

(...) [Alexandre Koyré] pressentiu que entre mim e Jakobson havia uma certa comunhão de ideias. (...) Na época eu era uma espécie de estruturalista ingênuo. Fazia estruturalismo sem sabê-lo. Jakobson revelou-me a existência de um corpo de doutrina já constituído numa disciplina: a linguística, que eu nunca tinha praticado. Para mim, foi uma iluminação (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 66).

Jakobson exerce uma influência muito grande em Lévi-Strauss. A fonética – disciplina desenvolvida por Jakobson – orienta a antropologia para uma investigação de invariantes e para a percepção da preponderância dos fenômenos inconscientes da estrutura. Sobre a contribuição da linguística estrutural na obra de Lévi-Strauss trataremos a seguir.

sociológica, para o epíteto 'social', e a dos americanos, de orientação mais psicológica, para o epíteto 'cultural'" (SPERBER, 1992, p. 12).

3.2 MOVIMENTO ESTRUTURALISTA: O AVESSO AO SENTIDO MANIFESTO

Claude Lévi-Strauss desenvolveu sua antropologia no cerne daquilo que se convencionou chamar de estruturalismo.

O estruturalismo foi um movimento de pensamento⁶⁶, que desenvolveu suas bases na França do pós-guerra. Este período inicial marca o triunfo do novo olhar sobre o mundo e a produção simbólica, isto é, a cultura.

As jovens ciências sociais ainda possuem uma forte vontade emancipadora, um desejo de legitimação frente ao discurso filosófico e, especialmente, frente às ciências naturais.

O estruturalismo é um movimento de pensamento que influenciou diferentes disciplinas das ciências humanas como a sociologia e a antropologia, a psicologia, a literatura e a linguística, assim como a história, entre outros. Ele foi a expressão de um momento histórico⁶⁷ específico, aquele do tempo forte da consciência crítica. Trata-se do caráter específico de contestação do saber acadêmico consolidado e a valorização de tudo o que foi avesso à cultura ocidental como o inconsciente, o selvagem e o louco: o avesso do sentido manifesto.

Para Dosse “(...) o estruturalismo terá sido (...) o estandarte dos modernos em sua luta contra os antigos” (DOSSE, 2007, p. 22). A atitude estruturalista é qualificada por ele como uma “filosofia da desconfiança” na medida em que baliza o discurso como uma possibilidade de traduzir ou mascarar a realidade.

A linguagem é um campo agora explorado que pode desmistificar opiniões comuns, recusar o sentido aparente, desestabilizar o discurso e mostrar a má fé que o constitui. Trata-se da característica mais específica daquilo que foi uma posição radicalmente crítica das ciências humanas com o advento do estruturalismo. Inserido em um amplo espectro de pensamento no pós-guerra, o

⁶⁶ Expressão utilizada por François Dosse em seu livro *História do estruturalismo*. Para ele, estruturalismo é mais do que um simples método, mas se configura como expressão de uma nova relação das ciências sociais com o mundo: “O estruturalismo é, portanto, um movimento de pensamento, uma nova forma de relação com o mundo, muito mais amplo do que um simples método específico para um determinado campo de pesquisa” (DOSSE, 2007, p. 12).

⁶⁷ Podemos, com Dosse, fazer referências às duas grandes guerras ocorridas na Europa, à emancipação das colônias asiáticas e africanas e à desilusão com o marxismo real.

estruturalismo também se mostra como uma ruptura com a filosofia da consciência e introduz uma problematização da noção de sujeito até então defendida. Na atitude crítica da modernidade ocidental se expressa um pessimismo característico frente a essa modernidade⁶⁸. François Dosse fala de um efeito de grandes consequências resultante do esforço das ciências sociais de encontrar no estruturalismo uma alternativa válida cientificamente: aquele de ontologizar⁶⁹ a estrutura como alternativa para a velha metafísica ocidental.

O estruturalismo terá sido, nesse plano, o estandarte dos modernos em sua luta contra os antigos. Terá sido o instrumento de uma desideologização para numerosos intelectuais comprometidos, ao ritmo das desilusões da segunda metade do século XX. Conjuntura política particular marcada pelo desencanto, configuração do campo do saber que precisava fazer uma revolução para ver uma reforma ser bem sucedida: essa conjunção permitiu ao estruturalismo ser o polo de convergência de uma grade estrutural.

Essa busca maior de uma saída para o desconcerto existencial teve por efeito uma tendência para ontologizar a estrutura: esta apresentou-se, em nome da Ciência, da Teoria, como alternativa para a velha metafísica ocidental. Ambição desmedida de um período que deslocava as linhas fronteiriças, os limites das figuras impostas, para aventurar-se nos caminhos mais recentes, abertos pela eclosão das ciências sociais (DOSSE, 2007, p. 22).

A base deste movimento está na linguística saussuriana⁷⁰, que teve como principal objetivo de estudo os sistemas formais da linguagem⁷¹.

Em poucas palavras, podemos compreender, conforme nos indica

⁶⁸ François Dosse dá alguns exemplos que melhor explicitam sua constatação: "(...) Michel Foucault, em sua *Histoire de la folie à l'âge classique*, escava-se, por detrás do discurso liberador das luzes, a disciplina do corpo, o fechamento, o grande fechamento do corpo social em uma lógica infernal do saber e do poder. Roland Barthes diz então: 'Eu recuso profundamente minha civilização, até à náusea', e o epílogo de *O homem nu*, de Claude Lévi-Strauss, termina com um rotundo NADA, em letras maiúsculas, à maneira de um réquiem ou de um crepúsculo dos homens" (DOSSE, 2007, p. 13).

⁶⁹ Sobre este problema trataremos de maneira específica posteriormente.

⁷⁰ Um livro importante para maior conhecimento da vida e da obra de Ferdinand Saussure é *À la recherche de Ferdinand de Saussure*, de Michel Arrivé. Paris: PUF, 2007 (ARRIVÉ, M. *Em busca de Ferdinand Saussure*. São Paulo: Parábola, 2010), publicado em ocasião do sesquicentenário de seu nascimento. Nascido em Genebra, Saussure transformou os termos da linguística moderna, tendo como obra principal o *Cours de linguistique generale* (SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006). Em 1996 foram encontrados manuscritos inéditos de Saussure que foram publicados sob o título de *Écrits de linguistique générale* (SAUSSURE, F. *Escritos de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2004).

⁷¹ Em relação ao termo estruturalismo e sua base de pensamento, encontramos um esclarecimento na obra de Dosse que remonta o seu uso a Spencer, Morgan e Marx, assim como à psicologia funcional do início do século XX. Mas é com a linguística de Ferdinand Saussure e a Escola de Praga, com Jakobson, que ocorre a difusão do termo (DOSSE, 2007).

François Dosse em sua *história do estruturalismo*, que três características do pensamento de Ferdinand Saussure foram determinantes para o movimento estruturalista. Notadamente, os conceitos de *signo* e *língua*. Enquanto o primeiro exerce o poder de significação através de relações de oposição com outros signos e não em relação de referência direta aos objetos; a língua, por sua vez, é um sistema fechado de formas em mútua oposição.

Outra característica é aquela que distingue *língua* e *fala*, na medida em que a língua é um sistema preexistente ao uso que dela fazemos e a fala é o resultado de um conjunto de relações particulares e históricas dos elementos da língua.

A última característica se dá no sentido de pensar a *língua* como um fenômeno social que se configura à revelia do sujeito⁷²

Frédéric Keck reitera a ideia de que o signo saussuriano é uma entidade que se configura em oposição às demais. Ele acrescenta ainda, além da oposição, outras duas características a esta noção de signo: relativa e negativa.

A característica negativa do signo se refere à ausência de sentido do signo em si mesmo. Ele é relativo na medida em que se configura na relação entre o significante e o significado. Mas é também positivo, isto é, o sentido do signo se configura na relação de oposição e distinção entre os signos.

A relação entre os signos, nos termos apresentados, gera fenômenos positivos, isto é, sentido produzido na dinâmica das combinações dos signos.

A definição de signo como relação levou Saussure a definir a língua como um sistema. Se o signo não remete a outra coisa senão a ele mesmo, sendo porém uma relação mais determinada que os fenômenos que ele liga, a língua não deve ser estudada pela comparação a outra coisa que não ela mesma (por exemplo, investigando-se o que ela imita, ou os eventos históricos que a transformaram), e sim no conjunto das relações que a constituem é possível estabelecer o sentido do signo. Este estudo sistemático da língua efetua-se, inicialmente, em 'sincronia': introduz um corte no devir histórico da língua para estudar as relações que a constituem num dado momento; depois, pode prosseguir em 'diacronia', observando como essas relações se conservam ou se transformam no correr do tempo. Nesse sentido, a linguística é um estudo da 'língua', definida como um sistema de signos, e não da 'fala', no sentido do conjunto dos desempenhos linguísticos praticados pelos locutores (KECK, 2013, p.

⁷² Sujeito no sentido cartesiano de uma consciência transparente.

52).

3.2.1 Antropologia estrutural: a transposição do modelo fonético para a antropologia

Lévi-Strauss tem acesso à linguística saussuriana através de Jakobson⁷³, que conhece em sua permanência em Nova York. Este tem uma influência determinante sobre o pensamento de Lévi-Strauss, como bem expressa Frédéric Keck:

(...) Jakobson ensinou a Lévi-Strauss uma concepção da língua que lhe permitiu manter unidos todos os elementos de sua reflexão anterior: as sociedades podem ser estruturadas de fora para dentro, a partir de suas línguas; as línguas relacionam-se entre si num fundo comum a toda a humanidade (KECK, 2013, p. 51).

A transposição do modelo linguístico na antropologia é o indicativo de uma ruptura radical com as concepções físicas e biológicas da antropologia francesa. Desta forma, Lévi-Strauss coloca a antropologia de seu país de origem no mesmo campo semântico que a antropologia cultural anglo-saxã.

O primeiro trabalho de relevo de Lévi-Strauss é *Estruturas elementares do parentesco*. Texto que é bem recebido no circuito antropológico.

Segundo Dosse, duas características se destacam pela importância neste trabalho: a definição de invariantes universais que sistematizam um domínio aparentemente incoerente; e a introdução da noção de aliança enquanto fato positivo na constituição do social.

Conceber as relações de parentesco como base das relações sociais significa romper com o esquema biológico da consanguinidade e com a visão moral da proibição do incesto.

Lévi-Strauss consegue chegar à concepção de estruturas elementares do

⁷³ Roman Jakobson (1896-1982) foi um intelectual russo que desenvolveu estudos de grande relevo para a linguística. Entre suas obras principais está *Essais de linguistique générale*: JAKOBSON, R. *Essais de linguistique générale*. Paris: Ed. De Minuit, 1963. Assim como a coletânea *Questions de poétique*: JAKOBSON, R. *Questions de poétique*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

parentesco como uma forma de operar a redução das práticas matrimoniais ao conjunto dos cônjuges possíveis e o dos cônjuges proibidos. Bem se expressa Dosse sobre esta redução, em termos matemáticos:

Para não se perder no labirinto das múltiplas práticas matrimoniais, Lévi-Strauss opera uma redução no sentido matemático do termo, considerando um número limitado de possíveis que ele define como as estruturas elementares do parentesco: 'Entendemos por estruturas elementares de parentesco (...) os sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parentes, ou, se se prefere, os sistemas que, embora definindo todos os membros do grupo como parentes, distinguem-nos em duas categorias: cônjuges possíveis e cônjuges proibidos'⁷⁴. As estruturas elementares permitem, a partir de uma nomenclatura, determinar o círculo dos parentes e o dos aliados (DOSSE, 2007, p. 51).

O sistema de parentesco é concebido como um sistema arbitrário de representações, onde uma ampla descrição das formas sociais está fundada em uma delimitação teórica.

A proibição do incesto não é mais concebida de maneira biologizante ou moralizante, mas, ao contrário, é entendida como uma intervenção decisiva ao nascimento da ordem social.

Ao exercício de classificação, diferenciação e descrição dos fenômenos sociais que são concebidos como expressão das representações simbólicas, sucede-se uma nova guinada no trabalho de Lévi-Strauss.

Em 1958 é editado um conjunto de artigos sob o título de *Antropologia Estrutural*⁷⁵. Nessa obra Lévi-Strauss estabelece os critérios para a inserção da fonética na antropologia, assim como abre o caminho para que esse percurso seja trilhado pela totalidade das ciências humanas. Este texto é fundamental para conceber o projeto de Lévi-Strauss.

Anterior à *Antropologia Estrutural*⁷⁶ é a publicação da *Introdução à obra*

⁷⁴ LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton, 1967 (1949). Prefácio da primeira edição, p. IX.

⁷⁵ LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologie structurale*, Paris: Plon, 1958.

⁷⁶ O termo estrutural aparece com força no título da coletânea de artigos publicada por Lévi-Strauss. Como bem expressa o autor, ela tinha a intenção de inserir seu projeto filosófico no mesmo campo de conhecimento da linguística. O que não sabia é que o título ganharia uma difusão conforme afirma na entrevista concedida à Didier Eribon: "Parecia-me que o título era evidente. Tinha me reconhecido no estruturalismo tal como o praticavam os linguistas. Mas não

de Marcel Mauss⁷⁷, prefácio escrito para a obra *Sociologia e antropologia* de Marcel Mauss. Nela, sob a sombra imponente do trabalho deste grande antropólogo, Lévi-Strauss vai definir seu programa estruturalista, um programa unitário para o conjunto das ciências humanas. Se apoia na autoridade de Mauss para definir as bases de uma teoria antropológica capaz de explicar o sentido dos fatos observados.

Estes dois trabalhos, cujo objetivo principal era o de apresentarem um programa de pesquisa fundamentado numa teoria antropológica geral, são sucedidos por um novo conjunto de obras de grande relevo.

Lévi-Strauss vai alterar seu objeto de estudo, que não será mais diretamente o das relações de parentesco, mas sim o da compreensão dos mitos.

Em 1950 Lévi-Strauss ocupa a cadeira de ciências religiosas da *École Pratique des Hautes Études* em Paris, onde ministra aulas para o curso de *Religiões dos povos sem escrita*⁷⁸. Para Lévi-Strauss, é nesta etapa de seu percurso que ocorre um novo ponto de partida para sua pesquisa, consagrada ao estudo das representações religiosas:

Acho que se deve situar o ponto de partida [da pesquisa sobre as representações religiosas] mais cedo [em referência à publicação de *O Pensamento Selvagem*], quando fui eleito para a Quinta Seção da *École Pratique des Hautes Études*. Esta seção é consagrada aos estudos religiosos. Ora, até então me ocupava principalmente com regras do casamento e sistemas de parentesco. De um dia para o outro, tive que mudar meu objetivo. Nesse sentido, você tem razão. Esses dois livros de 1962 são importantes para mim porque inicio com eles uma segunda etapa, de longe a mais longa da minha carreira, consagrada ao estudo das representações religiosas. De certa forma, um prelúdio às *Mitológicas* (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 108).

esqueça que o estruturalismo ainda não era o que a moda fez dele. Queria simplesmente dizer que me situava na mesma região intelectual que Saussure, Troubetzkoy, Jakobson, Benveniste. Pelo menos essa era minha ambição. (...) o senhor lamenta esse título? Absolutamente. Mas a popularidade que o estruturalismo teve implicava uma série de consequências deploráveis. O termo foi aviltado, fizeram dele aplicações ilegítimas, às vezes ridículas até. Não posso fazer nada” (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 104-105).

⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, C. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950.

⁷⁸ Sobre estas aulas na *École Pratique des Hautes Études*, Lévi-Strauss fala que o título original era *Religiões dos povos não-civilizados*, mas que episódios de confronto com alunos provenientes de áreas a que o curso se referia fizeram com que rapidamente alterasse o título para *Religiões dos povos sem escrita* (LÉVI-STRAUSS, 2005).

O ano de 1962 é o da publicação de *O Pensamento selvagem*⁷⁹, sucedido dos três volumes das *Mitológicas*⁸⁰, publicados entre 1964 e 1967.

A preocupação fundamental de Lévi-Strauss é a de tematizar a atividade classificatória do pensamento humano. Recusa fortemente a ideia de que os povos ‘primitivos’ não possuem um pensamento abstrato, como bem afirma Dan Sperber:

O pensamento ‘selvagem’ não é o pensamento dos selvagens, é o pensamento humano na medida em que não esteja submetido a regras expressas nem apoiado em técnicas, tais como a escrita ou a álgebra. Opõe-se não a um pensamento civilizado – todo pensamento humano é civilizado – mas a um pensamento que foi domesticado com o propósito de aumentar o seu rendimento, senão em qualidade, pelo menos em quantidade (SPERBER, 1992, p. 108).

Lévi-Strauss possui também uma concepção arrojada e própria do *totemismo*⁸¹. Para ele, através da análise de inúmeros mitos e ritos totêmicos, esta é uma relação diática (entre dois termos), conforme indica Sperber, de segundo grau, pois sucede um nível preliminar de classificação entre dois conjuntos de relações de primeiro grau.

O primeiro conjunto de classificação é o da diferenciação entre os animais e o segundo conjunto é o da diferenciação dos humanos. O totemismo opera uma associação que não dissocia a forma (dos animais enquanto característica própria) do conteúdo (a posição que ocupa). Tratam-se de dois sistemas de diferenciação onde um se apoia no outro. Assim se expressa Sperber: “Lévi-Strauss supõe, para além disso, que o espírito humano tem tendência a impor uma forma de organização particular à representação que faz do mundo” (SPERBER, 1992, p. 114).

O estudo dos mitos ocupa parte considerável do trabalho antropológico

⁷⁹ LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

⁸⁰ LÉVI-STRAUSS, C. *Le cru et le cuit, Mythologiques I*. Paris: Plon, 1964.

LÉVI-STRAUSS, C. *Du miel aux cendres, Mythologiques II*. Paris: Plon, 1966.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'origine des manières de table, Mythologiques III*. Paris: Plon, 1968.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'Homme nu, Mythologiques IV*. Paris: Plon, 1971.

⁸¹ Sua obra publicada no mesmo ano que *Pensamento selvagem* é *O totemismo hoje*: LÉVI-STRAUSS, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962.

de Lévi-Strauss.

No conjunto dos primeiros volumes das *Mitológicas*, Lévi-Strauss examina mais de oitocentos mitos ameríndios em suas diversas relações. Com este trabalho, Lévi-Strauss não deixa de lado seu projeto mais importante, do *Pensamento Selvagem*: “as categorias concretas são utensílios intelectuais que se podem utilizar para exprimir noções e relações abstratas e é assim que o pensamento selvagem tende a ordenar o seu universo” (SPERBER, 1992, p. 116).

Para Lévi-Strauss, para além da ordem cronológica da narrativa dos mitos se situa um sistema complexo de correspondências subjacentes.

Ele analisa grupos de mitos em suas semelhanças e diferenças. Os diversos níveis de relações entre os mitos como os elementos constituintes, os códigos utilizados, os episódios que os compõem etc. A linguagem do mito veicula um sistema de correspondências subjacentes organizadas em códigos distintos. Esta é a significação do mito para Lévi-Strauss. Em outras palavras, “(...) os mitos significam o espírito, que os elabora através do mundo de que ele próprio faz parte”.⁸²

Assim, a obra de Lévi-Strauss possui um rico e variado itinerário que caminha desde uma relação inicial entre a etnografia e a compreensão dos fenômenos sociais gerais para uma forma de antropologia que procura compreender o modo de pensar humano. A Antropologia social está fundada em uma base estrutural de diferenciações, o que a insere no nível das discussões científicas, em contraposição ao discurso filosófico clássico. Lévi-Strauss caminha em direção avessa à da modernidade ocidental: o selvagem, onde encontrará um modo de pensar que não só o retira de um rótulo marcado de etnocentrismo como revê os termos do próprio pensamento humano enquanto sistema de classificações formais.

Assim se expressa Frédéric Keck sobre a ampliação do conceito de estrutura na antropologia de Lévi-Strauss.

Nessas condições, é preciso apreciar o fato de que, querendo ou não,

⁸² LÉVI-STRAUSS, C. *Le cru et le cuit*, p. 346. In: SPERBER, 1992, p. 126.

Lévi-Strauss foi lido como portador de uma 'filosofia da estrutura', no sentido de haver estendido a todos os fenômenos humanos a descoberta do seu caráter estruturado, que alguns haviam aplicado à linguagem, ao organismo biológico ou à sociedade, e sobretudo no sentido de ele haver radicalizado as consequências disso, fazendo dessa 'filosofia da estrutura' – o que foi chamado de estruturalismo – uma alternativa absoluta à 'filosofia da consciência' própria da sua geração. O estruturalismo não foi, para Lévi-Strauss, uma moda intelectual que passou tão depressa quanto havia surgido, mas um momento na tomada de consciência teórica do projeto das ciências humanas, cuja fecundidade só podemos medir pelos resultados que ele produziu e pelos projetos que ainda pode estimular (KECK, 2013, p. 22-23).

Percorreremos, com maior grau de detalhamento, de que forma o símbolo em Lévi-Strauss pode ser concebido e como esta noção nos ajuda a compreender o percurso feito pelo antropólogo.

Sua aventura no pensamento humano parece nos seduzir indubitavelmente, como bem afirma Edmund Leach em um texto crítico de introdução do pensamento de Lévi-Strauss:

(...) os que se impacientam com a tortuosa ginástica da argumentação de Lévi-Strauss (...) precisam lembrar-se de que ele compartilha com Freud de uma capacidade sumamente extraordinária: a de nos conduzir, sem que tenhamos consciência disso, até aos mais profundos recessos das nossas emoções secretas (LEACH, 1977, p. 17).

3.3 APROXIMAÇÕES DA ANTROPOLOGIA DE LÉVI-STRAUSS

A partir dos anos em que Lévi-Strauss ministra suas aulas na Quinta Seção da École des hautes Études em Paris seu campo de estudo passa a ser majoritariamente o das representações religiosas.

Pouco antes de ser eleito para a primeira cadeira de antropologia no Collège de France, Lévi-Strauss publicou *Antropologia Estrutural*. No item dedicado à magia e religião, destaca-se o capítulo *A estrutura dos mitos*, reedição do artigo *The structural study of myth*, publicado em inglês no *Journal of American Folklore*, em 1955.

Neste trabalho estão as bases para o exercício de mitologia comparada que ocupara boa parte dos esforços posteriores de nosso autor. Como bem expressa Keck:

(...) Lévi-Strauss começou a trabalhar nessas narrativas [míticas] já em 1950, ano em que assumiu a cátedra de religiões comparadas dos povos sem escrita, o que o levou a publicar um artigo muito apreciado em 1955, 'a estrutura dos mitos', antes de se lançar nos quatro volumes da vasta tetralogia de Mitológicas (KECK, 2013, p. 142).

Antes dos trabalhos extensivos das mitológicas, dois livros publicados recebem especial destaque, como já mencionamos: *Totemismo hoje* e *O Pensamento Selvagem*. Neles, uma concepção bastante inovadora do totemismo cederá espaço, num movimento de extensão, para uma visão mais abrangente do pensamento 'selvagem' como eminentemente classificatório e, portanto, abstrato.

Procuraremos, neste capítulo, relacionar, através das obras mencionadas e de seus comentadores, de que forma Lévi-Strauss utiliza o conceito de símbolo e como este conceito é importante para compreender as bases de sua teoria⁸³.

⁸³ Neste trabalho pretendemos nos deter com maior atenção a estas obras iniciais, com destaque para *Antropologia estrutural*, *Totemismo hoje* e *Pensamento selvagem*, uma vez que estas são o objeto específico do diálogo entre Lévi-Strauss e Paul Ricoeur. Nelas também encontramos a base de seu trabalho posterior como bem atesta: "(...) [os textos iniciais sobre o totemismo e os mitos são] diria críticos, no sentido kantiano. Eu precisava livrar a etnologia de um certo número de ilusões que obscureciam o estudo dos fatos religiosos nas sociedades sem escrita. Precisava

Seguiremos estas bases de maneira sequencial, acompanhando os desenvolvimentos dos argumentos do autor. Nosso objetivo central para esta dissertação é o estudo do seu conceito de símbolo e, por isso, nos deteremos nas referências que melhor contribuem para delinear os elementos que o constituem.

Os textos de Lévi-Strauss são ricos de uma erudição ímpar. Com ela nosso autor dialoga com seus pares a fim de estabelecer os critérios científicos de sua jovem disciplina.

O rigor de Lévi-Strauss tem como base o extenso conhecimento que este possui das etnografias mais variadas dos povos que tem contato. De maneira especial, a mitologia dos povos americanos, mas também de muitos outros povos que foram descritos em diferentes obras. Este conjunto enorme de referências a ritos, mitos e outros tipos de relatos de viagem não poderá ser acompanhado com a mesma riqueza de detalhes que encontramos nas obras de Lévi-Strauss. Procuraremos utilizar algumas referências, que servem de base para a melhor compreensão dos conceitos.

Nos trabalhos iniciais de Lévi-Strauss encontramos uma característica específica, conforme já havíamos explicado anteriormente, de limpar o terreno da etnologia da França, de suas tendências biológicas, físicas e psicológicas.

Outra preocupação pertinente de seu trabalho diz respeito ao objeto 'frágil' que são as memórias orais dos povos ditos 'primitivos', os quais perdiam com grande rapidez as referências mais essenciais de sua cultura, pelo contato com os povos 'ocidentais'.

A preocupação em fundamentar sua disciplina de estudos é uma constante no trabalho de Lévi-Strauss⁸⁴.

também destacar a problemática que iria seguir no futuro" (LÉVI-STRAUSS, citado por: ERIBON, 2005, p. 108).

⁸⁴ Cf.: LÉVI-STRAUSS, C. *Minhas Palavras*. Editora brasiliense: São Paulo, 1991. 2ªed, p. 19-35.

3.4 CONTRA A ILUSÃO TOTÊMICA: SISTEMAS COMPLEMENTARES DE DIFERENCIAÇÃO

Em *O Totemismo hoje* e *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss procura acompanhar a evolução do problema totêmico.

O totemismo pode ser considerado, como delineia Frédéric Keck, enquanto uma organização social, em clãs, onde cada um possui um animal ou vegetal que o representa; o clã descende de um ancestral comum que é o totem; configura-se, também, por um conjunto de práticas relativas ao totem, sejam positivas, como celebrações, ou negativas, como proibições alimentares. Esta prática foi considerada como “primitiva” no sentido de revelar uma associação direta com a natureza, como um elemento inferior à cultura. A esta concepção Lévi-Strauss chama de Ilusão totêmica e a considera como um obstáculo à etnologia (KECK, 2013).

Lévi-Strauss se coloca diante da tradição empirista inglesa representada por Frazer⁸⁵ e Malinowski, para os quais a instituição totêmica é natural, isto é, corresponde a tendências naturais do homem. Em seu ecletismo erudito no campo etnológico Lévi-Strauss passa em revista o modo funcionalista de conceber o sistema totêmico para em seguida se posicionar na direção de Boas.

No caminho da etnologia, Lévi-Strauss vê uma alteração do problema, na medida em que Evans-Pritchard, em seu estudo sobre os *nuer*, encontra um conjunto de relações lógicas entre o mundo social e o mundo animal, onde a diversidade de espécies serve de suporte para uma clivagem da sociedade em questão. Trata-se, porém, do reino da metáfora⁸⁶, onde a classificação animal totêmica é somente um suporte para uma outra forma real de classificação.

Evans-Pritchard vai ainda mais longe, observando que os *nuer* concebem o mundo animal a partir do modelo do mundo social. De acordo com seu gênero, os animais formam comunidades subdivididas

⁸⁵ James George Frazer, cuja obra de maior relevo foi *The Golden Bough; a Study in Magic and Religion* (1890). Bonislaw Malinowski, cuja grande obra foi *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922).

⁸⁶ Notamos que sob o conceito de metáfora encontramos uma aproximação com a obra de Ricoeur, visto que este desenvolverá seu trabalho posterior de uma ontologia fundada nas obras da cultura, pesquisando os gêneros da metáfora e da narrativa,

em linhagens e em sub-linhagens. Portanto, estamos de imediato situados no terreno da metáfora: e é como relações metafóricas que devem ser interpretadas as analogias percebidas entre certas espécies animais e vegetais e os humanos (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 41).

Ainda no início da definição de seu método, Lévi-Strauss encontra na filosofia interpretações que possuem uma noção que ele chama de formalista e lógica. Cita exemplos como Bergson, em *Les deux sources de la morale et de la religion*, onde ele descreve um conjunto de oposições dos grupos sociais por contrastes genéricos que também são percebidos na vida animal. Outro exemplo diz respeito à Rousseau, em *Discours sur l'origine de l'inégalité* e *Essai sur l'origine des langues*, onde as primeiras classificações lógicas seriam encontradas entre os homens através de oposições percebidas intuitivamente entre animais e vegetais, o que marcaria a passagem do *estado de natureza* para o *estado de cultura*⁸⁷.

Estas referências são importantes para o pensamento de Lévi-Strauss, que, somadas à trajetória da etnografia e da etnologia, podem contribuir decisivamente para a definição de seu método:

Dessas considerações filosóficas e retrospectivas, tiramos uma lição: o totemismo, ou aquilo que se supõe tal, corresponde menos a uma instituição exótica, observável de fora, e cuja realidade objetiva não está estabelecida, e mais a modos de pensamento universalmente dados, para cuja captação os filósofos talvez sejam melhor situados do que os etnólogos, ou seja, não fora, mas dentro (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 43).

Nas representações totêmicas, Franz Boas conseguiu abordar o tema através de dois problemas distintos: a maneira pela qual os homens representam suas relações com a natureza e a denominação dos grupos sociais. É sobre este caminho que Lévi-Strauss deverá percorrer. Ele é contrário a aproximações demasiadamente rápidas, isto é, que não consideram o fenômeno totêmico em sua complexidade. Mostra, através de exemplos etnográficos, que as relações entre diferentes níveis que compõem o sistema totêmico são variadas e não

⁸⁷ Cf.: LÉVI-STRAUSS, C. *Minhas palavras*. Editora brasiliense: São Paulo, 1991. 2º ed, p. 42-43.

podem ser analisadas de maneira apressada, sem os devidos critérios.

Para Lévi-Strauss o problema do totemismo é complexo e envolve o estudo dos modos de observação e dos modos de conhecimento das sociedades, onde a relação com a natureza ocupa o primeiro plano.

Em *O Pensamento Selvagem* faz uma defesa contundente da presença do pensamento abstrato entre as sociedades ditas 'primitivas'. Ele insiste que a ausência de vocábulos específicos, comparativamente à ciência botânica, não indica necessariamente uma ausência ou limitação do pensamento abstrato entre os povos 'primitivos'. Percebemos que fará uma defesa do pensamento simbólico entre os povos que estuda:

Se ele [pensamento 'primitivo'] é raramente dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada, implica diligências intelectuais e métodos de observação semelhantes. Nos dois casos, o universo é o objeto de pensamento, pelo menos como meio de satisfazer as necessidades (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 17. Grifo nosso).

Lévi-Strauss cita vários relatos de etnógrafos, botânicos viajantes e outros que descreveram o conhecimento destas sociedades como rico em classificações de espécie e diferenciações, assim como de hábitos e costumes animais e fenômenos da natureza. Defende, ainda, através destes relatos, que tal conhecimento não tem uma função utilitária somente. É um conjunto de informações que impressiona os botânicos e pesquisadores pelo grau de exatidão e detalhamento. Trata-se de um conhecimento específico desenvolvido sistematicamente que ultrapassa a simples utilidade prática.

De tais exemplos que se poderiam retirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis, elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas. (...) A verdadeira questão não é saber se o contato de um bico de picanço cura as dores de dente, mas se é possível, de um determinado ponto de vista, fazer 'irem juntos' o bico do picanço e o dente do homem (congruência cuja fórmula terapêutica constitui apenas uma aplicação hipotética entre outras), e, através desses agrupamentos de coisas e de seres, introduz um princípio de ordem no universo. Qualquer que seja a classificação, esta possui uma virtude própria em relação à ausência de classificação (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 25. Grifo nosso).

O totemismo é percebido por Lévi-Strauss como um sistema conceitual. Para ele, as representações totêmicas realizam uma *tradução* de uma ordem de fenômenos nos termos de uma ordem diferente. Realizam uma *conversibilidade* de todos os aspectos significativos (no sentido de formar significado) da realidade social, onde a ordem natural está em relação com a ordem social.

As representações totêmicas possuem um caráter de modelo conceitual, onde a noção de espécie é introduzida como um operador lógico privilegiado, conclusão que pode chegar graças a inúmeros exemplos vindos da etnografia.

A preferência por uma estruturação no nível da espécie, e por meio de noções específicas (é a isso que, no final das contas, se reduz o totemismo), explica-se inicialmente pela posição intermediária da noção de espécie, numa gama que vai das categorias mais gerais (reduzíveis, no limite, a uma oposição binária) até a diversidade teoricamente inesgotável dos nomes próprios. Mas, sobretudo, a noção de espécie – considerada logicamente – oferece propriedades importantes, já que no nível da mesma se equilibram os dois aspectos da extensão e da compreensão: a espécie é uma coleção de indivíduos semelhantes entre si sob certas relações, e cada indivíduo é ele mesmo um organismo do qual todas as partes diferem. Portanto, é possível, graças à noção de espécie, passar de um tipo de unidade ao tipo de unidade complementar e oposta: seja a unidade de uma multiplicidade, seja a diversidade de uma unidade (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 47-48).

A solução para o problema do totemismo diz respeito à categorização da natureza em termos culturais. Conforme indica Keck, o espírito humano, para Lévi-Strauss, estabelece sistemas de classificação na natureza para necessidades culturais (KECK, 2013).

O problema do totemismo é invertido e a questão passa a ser por que a diferença entre clãs supostamente se assemelha às diferenças entre os totens? Trata-se da relação entre dois sistemas de diferenças. É na oposição entre dois totens em relação à oposição entre dois clãs que se pode encontrar o sentido do sistema de classificação totêmico. É preciso considerar o conjunto de relações entre animais e o conjunto de relações entre grupos sociais.

A perspectiva de Lévi-Strauss altera o modo como o problema é tratado, pois “(...) não devemos perguntar o que o totem simboliza, mas indagar sobre o

conjunto das relações simbólicas pertinentes a uma sociedade, o que implica nos situarmos imediatamente no nível do próprio pensamento simbólico.” (KECK, 2013, p. 124).

Lévi-Strauss chega à definição do pensamento “primitivo” como resultante da exigência de ordem e, dessa forma, o associa a todo pensamento:

Ora, essa exigência de ordem constitui a base do pensamento que denominamos primitivo, mas unicamente pelo fato de que constitui a base de todo pensamento, pois é sob o ângulo das propriedades comuns que chegamos mais facilmente às formas de pensamento que nos parecem muito estranhas (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 26).

Alguns exemplos de relatos indígenas associam o ritual com a necessidade de dar o lugar correspondente de cada coisa no universo:

(...) cada coisa sagrada deve estar no seu lugar, (...) devemos dirigir um encantamento especial a cada coisa que encontramos, pois Tirawa, o espírito, reside em todas as coisas, e tudo aquilo que encontramos no caminho pode nos socorrer (...). Fomos ensinados a prestar atenção a tudo o que vemos⁸⁸.

Para Keck, existe uma homologia de estruturas entre as formas de organização social, os sistemas de classificação dos animais e plantas e as situações concretas em que os indivíduos de uma sociedade se encontram. Fala ainda que o pensamento simbólico é a manipulação dos símbolos fundamentalmente duplos com que visam solucionar problemas com os quais se depara.

O sentido de duplo para os símbolos analisados por Lévi-Strauss é o de oposição. O pensamento simbólico trabalha com oposições manipuladas, que nunca são as mesmas, mas variam conforme as situações em que adquirem sentido. É por isso que Lévi-Strauss insiste na necessidade de uma investigação etnográfica atenta que perceba um conjunto de variações das oposições simbólicas, assim como uma constância da oposição lógica e da relação entre

⁸⁸ FLETCHER, 1904, p. 34; 77 e 81. In: LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 26.

os símbolos.

As relações presentes no mundo natural favorecem o pensamento classificatório na medida em que, para além do processo de experimentação que pode ser verificado como característico das transformações ocorridas nas sociedades humanas, certas atribuições estéticas levam a um índice elevado de classificação.

A natureza é feita de maneira a ser mais vantajoso para a ação e o pensamento agir como se uma equivalência que satisfaz o sentimento estético correspondesse também a uma realidade objetiva. Sem que nos caiba aqui pesquisar por que, é provável que espécies dotadas de alguma característica digna de nota como forma, cor ou cheiro, deem ao observador o que se poderia chamar de 'direito de seguir', ou seja, o de postular que essas características visíveis sejam o índice de propriedades igualmente singulares, porém ocultas. Admitir que a própria relação entre as duas seja sensível (um grão em forma de dente proteja contra as mordidas de cobra, que um suco amarelo seja específico para distúrbios biliares etc.), a títulos provisórios, vale mais que a indiferença a qualquer ligação, pois a classificação, mesmo heteróclita e arbitrária, preserva a riqueza e a diversidade do inventário; decidir que é preciso levar tudo em conta facilita a constituição de uma 'memória' (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 32).

O totemismo é associado, em um primeiro momento, a um método de pensamento, classificações que se desdobram em vários níveis, daí uma comparação exaustiva com a ciência. Para este momento, Keck defende que a conclusão de Lévi-Strauss sobre o pensamento classificatório tem uma característica metodológica. No sentido que Lévi-Strauss vê a natureza estruturada pela cultura, ou seja, vê um modo das sociedades pensarem os problemas impostos pelo ambiente (natural e social).

Keck não vê, ainda, no pensamento de Lévi-Strauss, uma perspectiva ontológica segundo a qual a cultura é estruturada como a natureza. Ele fala de uma natureza como conjunto de seres dados anteriormente à atividade humana, como **“Boa para pensar”** (KECK, 2013, p. 131).

A natureza é um reservatório propício para a instituição do pensamento simbólico:

Se a percepção da natureza é assim estruturada pela investigação de

oposições pertinentes para pensar os problemas levantados pela cultura, é porque a cultura projeta seus próprios problemas e contradições na natureza, representando essas diferenças naturais como polarizadas.

‘As condições naturais não são sofridas. Além disso, não têm existência própria, por serem função das técnicas e do gênero de vida da população que as define e lhes dá sentido, explorando numa determinada direção. A natureza não é contraditória em si; pode sê-lo apenas nos termos da atividade humana particular que nela se inscreve’.

‘A concepção que os homens fazem das relações entre natureza e cultura é função da maneira como se modificam suas próprias relações sociais’⁸⁹.

⁸⁹ LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*, p. 117; 144. In: KECK, 2013, p. 131-132.

3.5 O MOVIMENTO DO PENSAMENTO SIMBÓLICO: *LE BRICOLAGE*

Um conceito será essencial para pensar a atenção do pensamento simbólico às oposições pertinentes da natureza: trata-se da *bricolage*⁹⁰:

Ora, a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado; entretanto, é necessário que o utilize, qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tem à mão. Ele se apresenta, assim, como uma espécie de *bricolage* intelectual, o que explica as relações que se observam entre ambos (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 33).

No primeiro capítulo - *A ciência do concreto* - do livro *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss introduz o termo *bricolage* para comparar uma atividade ainda presente nas sociedades ocidentais com a atividade classificatória do pensamento “selvagem”. Em português, parece não termos um correspondente direto para nomear esta atividade, bastante difundida em várias partes do mundo. Trata-se da realização de trabalhos, como por exemplo a construção de um utensílio, utilizando-se de objetos descartados, não mais utilizados. Trata-se de colocar numa mesma peça, por exemplo, itens pertencentes anteriormente a outros utensílios, que são possíveis de serem observados em suas diferenças, mas que no conjunto formam um novo objeto. O artesão dispõe de um número de peças limitado, ainda que seja grande a quantidade, e com aquele conjunto deve trabalhar para produzir sua peça.

Marcel Hénaff apresenta a escolha de Lévi-Strauss em utilizar a atividade do *bricoleur* como exemplo para o pensamento classificatório:

Mais comment définir ce type d'opération qui n'a ni la forme réflexive, ni l'expression formalisée, ni la progressive rigoureuse des savoirs relationnels? Comment définir une forme de pensée qui, en recourant principalement ou raisonnement analogique, construit des ensembles ordonnés en mobilisant toutes les homologues repérables entre les divers champs de l'expérience?

⁹⁰ Conforme algumas indicações de tradutores, preferimos utilizar o termo retirado diretamente do francês. Este designa a atividade daquele que trabalha com aquilo que tem à mão (LÉVI-STRAUSS, 2012).

C'est au premier chapitre de *La Pensée sauvage* que Lévi-Strauss répond à ces questions. Il y expose une notion qui peut sembler curieuse et qui a souvent séduit les lecteurs (non sans malentendu): c'est celle de "bricolage intellectuel". Il faut donc relire de près les pages où la présentation en est faite. On la trouvera peut-être discutable, mais du moins on aura établi clairement les éléments de sa définition et le champ de son exercice possible (HÉNAFF, 1991, p.154).

No pensamento mítico, a operação de classificação se exerce com um conjunto limitado, ainda que extenso, de elementos que interpelam o pensamento e que provêm da relação do homem com a natureza e a sociedade, nos moldes daquilo que procuramos evidenciar com a noção de totemismo.

Os mitos são formados por esse conjunto de elementos que, na medida em que se alteram, pela interferência de um evento, são reelaborados aos moldes de um jogo de cartas. Cada vez que se joga uma partida, tem-se as mesmas cartas limitadas, mas que na sua nova disposição compõem uma infinidade de possibilidades para o jogo.

Lévi-Strauss evidencia ainda o efeito estético decorrente da atividade do *bricoleur*. A composição, finalizada pelas formas reutilizadas, pode impressionar pelo seu aspecto de novidade. Assim também o pensamento mítico tem a prerrogativa de reelaborar o pensamento operando com restos daquilo que é a matéria da cultura e formalizar narrativas e classificações ricas de beleza incomensuráveis⁹¹.

Diferentemente do engenheiro que projeta sua construção e utiliza para isto instrumentos específicos e matéria-prima, o *bricoleur* tem à disposição aquilo que é o residual (aquilo que um dia poderá ser utilizado), na possibilidade de ser utilizado em relação com vários outros objetos aleatoriamente. Cada elemento representa, portanto, como define Lévi-Strauss, um conjunto determinado de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais.

O pensamento mítico opera com signos, que não possuem a

⁹¹ "Assim como o *bricolage* no plano técnico, a reflexão mítica pode alcançar, no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevistos. Reciprocamente, muitas vezes se notou o caráter mitopoético do *bricolage*; seja no plano da arte chamada 'bruta' ou 'ingênuo', na arquitetura fantástica da casa de campo do carteiro Cheval, nos cenários de Georges Méliès ou ainda naquele imortalizado por As grandes esperanças de Dickens, sem nenhuma dúvida de início inspirado na observação do "castelo" suburbano de Mr. Wemmick (...)". LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 33-34.

imediatividade da imagem e nem a abstração do conceito. Ele está no meio destas duas operações pois o signo é um ser concreto, mas ao mesmo tempo tem um poder referencial. Este número de delimitações⁹² favorecem a compreensão do modo como se opera o pensamento mítico.

Este é o lugar do signo, apresentado pela linguística de Saussure:

Ora, existe um intermediário entre a imagem e o conceito: é o signo, desde que sempre se pode defini-lo da forma inaugurada por Saussure a respeito dessa categoria particular que formam os signos linguísticos, como um elo entre uma imagem e um conceito, que, na união assim estabelecida, desempenham respectivamente os papéis de significante e significado (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 35).

O signo é ao mesmo tempo um ser concreto, semelhantemente à imagem, e possui um poder referencial assimilando-se ao conceito.

Marcel Hénaff também explicita esta característica do bricolage intelectual:

On peut alors se demander où réside le *savoir* de la pensée sauvage, tel qu'il est ici envisagé sous l'espèce de la pensée mythique. Dans ce cas comme dans celui de la science, dit Lévi-Strauss, il y a mise en ordre du monde, organisation des phénomènes. Les signes par quoi est défini ce niveau sont à mi-chemin des concepts et des percepts; il y a toujours en eux du savoir, mais organisé à partir du substrat concret et imagé. Ainsi les animaux, plantes, phénomènes météorologiques, etc., mis en scène par le récit mythique sont toujours choisis à partir de détails et caractéristiques très précisément observés et classés (exactement comme dans le cas des classifications "totémiques"). Le récit mythique reste absurde si l'on n'a pas d'abord identifié ce niveau (ce qu'on verra ci-après à propos de la question des infrastructures) (HÉNAFF, 1991, p. 155-156).

A atividade do *bricoleur* pode ser ainda mais esclarecedora. Ainda que este tenha um projeto, seu primeiro passo é observar, retrospectivamente, aquilo que tem à disposição. Desta forma, estes objetos poderão responder de diferentes maneiras ao problema colocado pelo projeto inicial. O que cada um desses objetos pode significar depende do conjunto final, que resultará de sua composição, pois o objeto final difere-se das partes pela forma como estas foram

⁹² Encontrados em LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 34.

integradas.

No decorrer do projeto, o *bricoleur* é restringido pela situação em que encontra-se cada peça à sua disposição, pois ela poderá compor o resultado final, com suas características limitadas. O resultado final pode variar conforme cada peça seja alterada e este resultado será sempre diferente daquele previamente concebido quando o *bricoleur* iniciou sua atividade retroativa de observação dos objetos à disposição.

Mesmo estimulado por seu projeto, seu primeiro passo prático é retrospectivo, ele deve voltar-se para um conjunto já constituído, formado por utensílios e materiais, fazer ou refazer seu inventário, enfim e sobretudo, entabular uma espécie de diálogo com ele, para listar, antes de escolher, entre elas, as respostas possíveis que o conjunto pode oferecer ao problema colocado. Ele interroga todos esses objetos heteróclitos que constituem seu tesouro, a fim de compreender o que cada um deles poderia significar, contribuindo assim para definir um conjunto a ser realizado, e no final, será diferente do conjunto instrumental apenas pela disposição interna das partes (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 35).

Da mesma maneira, o pensamento que opera por meio do *bricolage* tem à disposição determinadas unidades que constituem uma narrativa, e que poderão ser reelaboradas, dentro de um número limitado de possibilidades, cujo resultado final será sempre diferente daquele projeto inicial de retrospectiva dos elementos à disposição.

Desta forma, bem sintetiza Lévi-Strauss:

O *bricoleur*, posto em presença de uma tarefa dada, ele não pode fazer qualquer coisa, ele [...] deverá começar inventariando um conjunto predeterminado de conhecimentos teóricos e práticos e de meios técnicos que limitam as soluções possíveis (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 36).

Enquanto o conceito se pretende transparente em relação à realidade que explicita, o signo aceita a densidade de humanidade incorporada ao real. O signo é um elemento presente que será posicionado em relação a outros para formar um conjunto significante.

Para Lévi-Strauss, o engenheiro opera com o conceito e desta forma abre-

se para possibilidades diferentes de relação com o real. Reitera, em sua breve explicação, que o conceito se pretende transparente, justamente porque traz consigo essa abertura que possibilita o trabalho com uma variedade mais ampla. Já o pensamento *bricolage*, que opera com os signos, não se pretende transparente, mas incorpora, de bom grado, a densidade humana em sua composição, isto é, ele carrega a significação que poderá ser reempregada na formação de um novo conjunto: “[o signo] aceita, exige mesmo, que uma certa densidade de humanidade seja incorporada ao real. Segundo a expressão vigorosa e dificilmente traduzível de Peirce: *it addresses somebody*”⁹³.

Sabemos que não estamos diante do trabalho de uma filosofia da ciência, pois esta não era a intensão de Lévi-Strauss, como já reiteramos outras vezes. Mas nosso autor insiste em definir o conceito como o operador de uma abertura do conjunto em que trabalha, pois o cientista é capaz de antecipar uma outra mensagem, que abre as possibilidades de compreensão para um determinado problema enfrentado.

Da mesma forma, em paralelo, Lévi-Strauss terá a preocupação de esclarecer o papel da imagem na significação.

A imagem, mesmo não sendo a ideia, pois é fixa, pode coabitar com a ideia no interior do signo. E ainda que o signo e a imagem tornada significante não estejam em relações de significação com demais componentes similares, eles são sempre *permutáveis*, isto é, têm a prerrogativa de estabelecer relações com outros seres, ainda que dentro de um número restrito de variáveis, onde qualquer mudança significaria a reorganização de todos os componentes da estrutura.

A imagem não pode ser a ideia, mas ela pode desempenhar o papel de signo ou, mais exatamente, coabitar com a ideia no interior de um signo; e, se a ideia ainda não está lá, respeitar seu futuro lugar e fazer-lhe aparecer negativamente seus contornos. A imagem é fixa, está ligada de forma unívoca ao ato da consciência que a acompanha; mas se o signo e a imagem tornada significante ainda não têm compreensão, ou seja, se lhes faltam relações simultâneas e teoricamente ilimitadas com outros seres, se bem que em número limitado, e, como se viu, em condições de formar sempre um sistema no qual uma modificação que afete um elemento interessará

⁹³ Retirada de Charles Sanders Peirce (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 36).

automaticamente a todos os outros (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 37).

Enquanto a imagem é um elemento fixo ligado univocamente à compreensão, o signo fica à espera da compreensão, a qual se dá pelas relações simultâneas com outros seres do mesmo tipo. Os signos são permutáveis, no sentido que estão aptos a manter relações sucessivas com outros seres. Eles se configuram em um sistema onde a alteração de um elemento modifica os demais.

Lévi-Strauss utiliza-se da frase, tão cara a ele, de Franz Boas: “Dir-se-ia que os universos mitológicos estão destinados a ser desmantelados assim que formados, para que novos universos possam nascer de seus fragmentos”⁹⁴. Com ela, explicita duas noções importantes: que o universo mitológico tem uma preponderância sincrônica em sua estrutura, e, em segundo lugar, que o acontecimento desmantela o mito, pois cada novo elemento incorporado à estrutura deverá reorganizar todo o ordenamento classificatório.

O pensamento mítico, segundo Lévi-Strauss, opera por aproximações e analogias, que resultam em novos arranjos. A relação entre significante e significado ocorre de maneira recíproca onde um se transforma no outro e vice-versa, pois o signo carrega a mensagem pré-transmitida, que, numa nova configuração, será reelaborada.

Assim como o *bricoleur*, na medida em que ocorre uma transformação toda a estrutura deverá ser reconfigurada. Novamente, o processo se desencadeia partindo de um projeto que observa retrospectivamente os objetos disponíveis e limitados. Assim também o pensamento classificatório selvagem opera a estruturação com significados que se tornam significantes em sua nova reestruturação. Tais significantes, por sua vez, receberão o papel de significado no conjunto operado. Este é um processo contínuo no sistema de pensamento classificatório dos povos ditos selvagens.

Esteticamente, podemos incluir ainda que, na narrativa mítica, o trabalho de composição do sentido pela disposição dos elementos significantes também é narrado, e o operador, *bricoleur* do pensamento, se encontra na narrativa

⁹⁴ BOAS, F. 1928, p. 18. IN: LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 37. É também com esta frase que Lévi-Strauss abre o capítulo *Estrutura dos mitos*, no livro *Antropologia estrutural*.

descrevendo o seu processo de criação: “Há mais, porém: a poesia do *bricolage* lhe advém também através das coisas: narrando, através das escolhas que faz entre possíveis limitados, o caráter e a vida de seu autor. Sem jamais completar seu projeto, o *bricoleur* sempre coloca nele alguma coisa de si” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 38).

O pensamento mítico é elaborado por meio de resíduos de fatos, testemunhos da história de um indivíduo ou sociedade. Ele constrói suas estruturas por meio de um discurso social antigo, com o que poderíamos chamar com Lévi-Strauss de materiais de *segunda mão*.

Não se trata, porém, e quanto a isso Lévi-Strauss é enfático, de dois estágios de uma evolução do saber. Trata-se, ao invés, de uma forma específica de conhecimento do mundo, onde

[...] o pensamento mítico não é apenas o prisioneiro de fatos e de experiências que incansavelmente põe e dispõe a fim de lhes descobrir um sentido; ele é também libertador, pelo protesto que coloca contra a falta de sentido com o qual a ciência, em princípio, se permitiria transigir (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 39).

A etnologia proposta por Lévi-Strauss pretende conceber o pensamento selvagem em sua estrutura lógica classificatória e desse modo compreender sua eficácia simbólica abstrata que parte, porém, da natureza sensível.

É preciso considerar, no pensamento mítico selvagem, que a totalidade dos meios é inventariada e concebida. Em seguida, considerar que a estrutura do conjunto é o resultado deslocado da intenção inicial, pois o projeto depende da decisão de compor a estrutura com um elemento vacante, alterando constantemente o todo.

Neste ponto, a narração é colocada como um elemento central, isto é, o modo específico através do qual se dão as escolhas entre possíveis limitadas. O pensamento mítico é configurado numa narrativa que elabora um conjunto de fatos utilizando resíduos e fragmentos de fatos. Como bem sintetiza Keck:

(...) em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss esclarece o funcionamento dos objetos duplos situados entre a natureza e cultura, cuja instabilidade permite passar do fenômeno mais singular ao fenômeno mais universal, deslocando e invertendo as oposições lógicas que o constituem como significante. Às palavras, às mulheres e aos bens soma-se um conjunto de operadores totêmicos: carcajus, tartarugas, mocassins... Foi nessa análise que o antropólogo se apoiou para lançar a grande construção das *Mitológicas* (KECK, 2013, p. 142).

Os mitos e os ritos expressam modos de observação e de reflexão específicos dados pela natureza, pelo mundo sensível. A natureza aparece, como afirma Keck, “(...) inteiramente estruturada por oposições diferenciais, análogas às quais constituem a linguagem e a cultura” (KECK, 2013, p. 130).

Neste item de nosso texto acompanhamos como a abordagem de Lévi-Strauss ao problema totêmico o leva a conceber uma forma bem articulada de pensamento: abstrato, simbólico, selvagem, mítico, expressão concomitante à condição do pensamento de operar classificações em relações de oposição.

O mito é objeto fundamental para compreender o modo como esse pensamento se expressa. Procuraremos, agora, acompanhar como Lévi-Strauss define o mito.

3.6 O MITO COMO UMA FORMA DE LINGUAGEM: ENTRE AS QUINQUILHARIAS DO *BRICOLAGE*

No artigo *The structure study of myth*, adaptado para *Antropologia estrutural*, encontramos uma nova tentativa metodológica de repensar os termos da etnologia, no seu esforço constante em fundamentar esta nova ciência.

Mais uma vez se coloca diante de uma tradição⁹⁵ que tratou de maneira simplista o estudo comparado dos mitos. Desde devaneios da consciência coletiva a tentativas de explicação de fenômenos dificilmente compreensíveis, tratou-se de forma rudimentar este que deveria ser – e será na obra de Lévi-Strauss – um tema privilegiado da etnologia.

Seu vasto conhecimento do repertório mitológico permite compreender que os mitos possuem, em várias regiões do mundo, caracteres semelhantes, e operam segundo os mesmos detalhes. É preciso considerar, segundo Lévi-Strauss, a antinomia entre o conteúdo contingente dos mitos e a semelhança entre os mitos ao redor do mundo⁹⁶.

Lévi-Strauss introduz o problema linguístico da significação, visto que vai operar a análise dos mitos seguindo os critérios da linguística. Relata que o problema de como um mesmo conjunto de sons pode significar coisas diferentes em línguas diferentes deve ser resolvido, segundo a linguística, na medida em que a função significativa da língua esteja relacionada à combinação que os sons encontram entre si.

O mito provém do discurso e é parte integrante da língua. Em relação à linguística, Lévi-Strauss estabelece os termos da analogia entre esta e o estudo mitológico.

O mito se assemelha à palavra na medida em que possui um caráter temporal; se assemelha à língua enquanto possui um caráter estrutural, no entanto, uma terceira característica o distingue ainda dos elementos linguísticos. Trata-se de sua estrutura permanente, que engloba de maneira absoluta as

⁹⁵ Taylor, Frazer, Durkheim, G. Dumézil, H. Grégoire (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 293-294).

⁹⁶ Frédéric Keck dá uma definição do mito em Lévi-Strauss como narrativas estruturadas em episódios, contadas em ocasiões particulares e reproduzidas por diferentes relatos, conservando sua estrutura geral (KÉCK, 2013).

noções de passado, presente e futuro.

Lévi-Strauss define três características importantes: primeiro, que o sentido do mito resulta da combinação dos elementos do mito; segundo, que a linguagem do mito possui propriedades específicas; terceiro, que o mito se encontra em um nível complexo de expressão, isto é, acima do nível habitual da expressão linguística. As consequências destas características são que o mito é formado de unidades constitutivas e essas unidades implicam os elementos da língua. Como afirma Keck em relação a essa distinção: “(...) enquanto a língua é uma estrutura total e fechada de comunicação, o mito abre a língua para o conjunto das coisas externas a ela, mas o faz de acordo com regras que constituem, por si só, uma totalidade completa e fechada” (KECK, 2013, p. 145).

Para o estruturalismo, todos os mitos dependem de um sistema simbólico. Por isso, a primeira etapa da decifração de um mito é a análise atenta do texto. Em seguida, procura-se destrinchar a narrativa mitológica em unidades que a constituem. Lévi-Strauss chama de *grande unidade constitutiva* ou *mitemas* os elementos que proveem do mito. Estes devem ser procurados no nível da oração na narração do mito.

Ao se deparar com uma variedade de narrativas mitológicas⁹⁷ Lévi-Strauss trata do problema das variantes de um mito. Mais uma vez, nosso autor percebeu que a busca da versão mais originária do mito era um falso problema. O que ele busca é o dispositivo mental que fundamenta cada uma das versões do mito e que pode ser melhor encontrado valendo-se justamente da variedade dos mitos.

Este método utilizado por Lévi-Strauss livra da dificuldade de uma busca da versão autêntica do mito e define o mito pelo conjunto de todas as suas versões. O mito é o conjunto de variações da mesma narrativa, enquanto este conjunto seja a estrutura semelhante comparada. Somente a estrutura geral do mito importa para análise.

Kéck fala do conceito de “grupos de transformações”, que são o conjunto das variantes de um mito. Os afastamentos diferenciais proporcionados pela

⁹⁷ Para escrever *As Mitológicas* Lévi-Strauss analisou mais de oitocentos mitos e tantos outros dados etnográficos.

combinação de mitemas das diferentes versões de um mito apresentam correlações significativas. Este processo demonstra que o mito é composto por operações lógicas de oposição que compõem o que Lévi-Strauss chama de lei estrutural do mito.

O aumento do número de versões de um mito contribui para o aperfeiçoamento do método proposto. Não existem versões privilegiadas dos mitos, mas todas pertencem ao mito. Isso é possível pois para ele é a estrutura do mito, como vai definir, que tem o valor para o pensamento e não o seu conteúdo. Em outras palavras, a significação se encontra na relação de oposições lógicas presentes no mito, independentemente de sua variação de conteúdo.

Sperber fala de uma cadeia sintagmática. Para o exercício de interpretação proposto por Lévi-Strauss, é preciso seguir três passos: *recortar* segmentos suscetíveis de superposição; *superpor* um mito a outro; e *incorporar* a cadeia sintagmática no conjunto paradigmático (SPERBER, 1991). Em síntese: “duas cadeias sintagmáticas ou fragmentos de uma mesma cadeia que, tomados à parte não ofereceriam sentido outro algum, adquirem sentido pelo próprio fato de se oporem” (SPERBER, 1991, p. 66-67).

O mito é resultante da relação entre estruturas naturais e estruturas culturais, presentes na narrativa. A capacidade de relacionar estruturas de oposições confere ao mito o sentido de *matriz* da inteligibilidade do mundo (KECK, 2013). Os mitos manipulam um pequeno número de estruturas lógicas de oposição e inversão:

O mito é, portanto, análogo à linguagem: arbitrário na forma, ele é o meio de relacionar estruturas de oposição e constitui uma matriz de inteligibilidade do mundo. É por isso que todos os mitos da terra parecem assemelhar-se, embora sejam, ao mesmo tempo, extraordinariamente diversos: eles manipulam um pequeno número de estruturas lógicas de oposição e inversões (KECK, 2013, p. 144).

Uma série de variantes combinatórias podem desempenhar a mesma função, em contextos diferentes:

Aplicando sistematicamente esse método de análise estrutural, consegue-se ordenar todas as variantes conhecidas do mito numa série, formando uma espécie de grupo de permutações, no qual as duas variantes situadas nas duas extremidades da série apresentam, uma em relação à outra, uma estrutura simétrica, mas invertida. Introduce-se assim um começo de ordem onde só havia caos, e ganha-se a vantagem suplementar de extrair certas operações lógicas que estão na base do pensamento mítico (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 321).

Ainda, “todo mito possui, portanto, uma estrutura folheada que transparece na superfície, por assim dizer, no e pelo procedimento de repetição”. O objetivo do mito, por sua vez, é o de “(...) fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 329).

Diante desta definição, que já havíamos mencionado quanto ao pensamento simbólico, isto é, de que ele se fundamenta na necessidade de resolver uma contradição real, o mito comportaria a criação de inúmeras camadas, teoricamente infinitas, que possuem um desenvolvimento em espiral.

Este desenvolvimento é constituído por um crescimento contínuo e uma estrutura descontínua.

A técnica utilizada por Lévi-Strauss é descrita em três passos: cada mito deve ser analisado independentemente; deve-se considerar a sucessão de acontecimentos; frases curtas devem ser localizadas e numeradas na narrativa.

Cada grande unidade constitutiva do mito, ou mitema, tem a natureza de uma relação e é somente através de um feixe de relações que é possível conceber o mito. É na combinação de feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante.

Propomos, neste trabalho, a título de aproximação com a análise estruturalista de Lévi-Strauss, a leitura de uma descrição abreviada de um mito citado no livro *Antropologia estrutural II*:

“Um órfão, bom caçador com seu pai, vivia com a sua avó no extremo duma aldeia. A filha do chefe da aldeia viu-o e apaixonou-se por ele: ‘Ah! se ao

menos ele tomasse certas liberdades comigo, se me dirigisse a palavra, se me fizesse a corte!’ Eis o que ela desejava profundamente e no que sempre pensava. O rapaz era ainda imaturo e nunca lhe falava.

Ela não ousava tomar a iniciativa e, após uma longa e infeliz espera, adoeceu e morreu. Sobre a campa a terra foi amassada, de forma a que nada pudesse atravessá-la. Louco de desgosto o chefe decidiu partir e instalar-se, com todos os aldeões a alguns dias da marcha. Contudo, o órfão não queria partir, por acreditar que a caça não era tão boa no novo local. Com a autorização do chefe, ele e a sua avó permaneceram no mesmo local, para tomarem conta do túmulo da menininha. Antes de partir, o chefe fez recobrir de terra o chão da sua cabana, para que o calor aí se conservasse.

O órfão, que não era ‘ainda capaz de perseguir caça muito longe’, caçava nas redondezas, evitando a aldeia abandonada. Uma noite, tendo perseguido uma presa ferida mais longe que o habitual e regressando tarde, atravessou apesar de tudo a aldeia e apercebeu-se de uma luz na antiga casa do chefe. No interior viu o fantasma da filha do chefe. Disse-lhe por que é que estava morta e acrescentou: ‘por causa do meu comportamento, morri, mas o meu fantasma ainda não partiu para o lugar destinado aos fantasmas. Suplico-te, tenta ajudar-me desta vez’. Para trazer à vida, disse-lhe ela, tinha de submeter-se a uma prova: passaria quatro noites na casa do chefe. Cada noite deveria tentar combater o sono, contando histórias na frente de uma fogueira. Quando a fadiga o compelsse a deitar-se ‘terás a impressão de que qualquer coisa sobe pelo teu corpo, mas não são insetos, são fantasmas. Em caso algum debes estender a mão para a zona em que sentires o comichão’. Apesar de cada noite ser ainda mais difícil, o órfão saiu vencedor da prova. Os fantasmas que o haviam torturado abandonaram a sua tarefa e pôde trazer a menina à vida, conduzi-la para a sua casa e desposá-la.

Tendo ouvido a notícia, os aldeões regressaram. A jovem esposa em breve deu a luz a um rapaz. Quando o rapaz chegou a idade de atirar flechas verdadeiras, o marido dirigiu-se à esposa e disse: ‘embora ainda não seja velho estou na Terra há tanto tempo quanto me é suportável (...) contudo, não morrerei como tu, anteriormente; entrarei simplesmente em casa’. Ela decidiu acompanhá-lo; transformaram-se ambos em lobos e viveram debaixo da terra.

*Por vezes regressaram à superfície para abençoar qualquer índio que fizesse jejum.*⁹⁸

A leitura imediata do mito nos leva à percepção de eventos relativamente descortinados numa narrativa repleta de detalhes pouco significativos.

Ao contrário, Lévi-Strauss defende que a análise estrutural do mito possui um sistema complexo de subjacências que ligam seus diversos elementos.

A começar pelo *órfão* e a *filha do chefe*, que se encontram no oposto da escala social, muito embora no decorrer do mito suas relações sejam invertidas: a garota carece do sopro vital e o jovem é dotado de milagrosa capacidade de caça e relação com o mundo natural.

Por consequência, o esqueleto do nosso mito reduz-se a um sistema bipolar, aproximando e opondo, ao mesmo tempo, dois indivíduos, um masculino e outro feminino, e é de notar o sentido em que cada um é excepcionalmente dotado numa relação e excepcionalmente carente noutra [...]. Ao desenvolver-se, o enredo leva a este desequilíbrio, a um ponto extremo: a jovem padece de morte natural, o rapaz fica completamente só e sofre, portanto, uma morte social [...]. As posições respectivas invertem-se: embaixo (na sua tumba) para ela, em cima (sobre o chão da cabana) para ele⁹⁹.

Poderíamos enumerar ainda vários outros pares de oposição: a paixão da menina e a indiferença do rapaz; a incapacidade da menina de ir para o mundo dos mortos e a do rapaz de ir caçar longe etc. O mito pode seguir várias outras simetrias, outras oposições ou interpretações.

Com este procedimento, Lévi-Strauss procura colocar em evidência as virtualidades simbólicas do mito, isto é, os componentes estruturantes do mito possuem um ordenamento lógico passível de ser compreendido independentemente do sentido que o mito possui para o seu interlocutor mais direto.

As interpretações sobre o conteúdo do mito, derivantes da análise estrutural podem ser muito variáveis, mas o que importa para nosso autor é conceber tal estrutura de ordenação onde a simetria entre os termos revela mais

⁹⁸ Mito descrito por Dan Sperber em *O Saber dos Antropólogos*, Ed. 70, Lisboa, 1992. p. 116-117.

⁹⁹ LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologie Structurale deux*, p. 243-244. In: SPERBER, 1992, p. 118.

do que simplesmente o conteúdo de um mito, mas sim o modo como se pensa através do mito.

Uma etapa posterior de seu programa estrutural é, outrossim, realizar o mesmo procedimento em um conjunto mais variado de mitos, onde se encontram versões diferentes de um mesmo mito ou versões diferentes de mitos sobre uma temática semelhante.

Com isso as relações de simetria e inversões poderão ser percebidas no conjunto de mitos, o que valorizará diferenças e semelhanças de conteúdo, mas tal variação importa menos do que o resultado esperado, ou seja, que a grande variedade de mitos corresponde a um mesmo sistema intelectual de classificações, simétricas e de oposição, característico do pensamento selvagem.

O problema da significação do mito pode ser melhor compreendido, pois se os mitos se constituem como uma linguagem, podemos nos perguntar de que forma eles significam. Para Lévi-Strauss, os sistemas subjacentes de comunicação podem ser organizados em códigos: a cabana e a floresta podem revelar *códigos espaciais*; a condição de órfão e de filha do chefe podem revelar *códigos sociais*. Os elementos de cada código podem relacionar-se com elementos de outros códigos, seguindo uma trama complexa de relações em vários níveis: entre elementos, códigos, episódios e mitos.

Para Lévi-Strauss o sistema destas relações constitui uma matriz de significação.

[...] cada matriz de significação remete para outra matriz, cada mito para outros mitos. E se se perguntar para que significado último remetem estas significações que dão sentido umas às outras, mas de que é imperioso que, no final e todas juntas, se refiram a alguma coisa, a única resposta que sugere este livro é a de que os mitos significam o espírito, que os elabora através do mundo de que ele próprio faz parte.¹⁰⁰

Como afirma Sperber sobre a interpretação de Lévi-Strauss dos mitos:

¹⁰⁰ LÉVI-STRAUSS, C. *Le cru et le cuit*. P. 346. In: SPERBER, 1992, p. 126.

A interpretação do mito não consiste em encontrar um sentido oculto em cada um dos termos da narrativa. As relações entre o conteúdo e a expressão não são relações de elemento com elemento, como queria o modelo estruturalista clássico, mas relações de estrutura com estrutura (SPERBER, 1991, p. 60).

Keck evidencia que o mito é como uma grade, e que é preciso conhecer suas regras de construção. Trata-se de uma matriz de inteligibilidade onde os dados são articulados num todo coerente. São as relações entre os mitemas que significam a revelia de uma consciência prévia (KECK, 2013).

Lévi-Strauss fala de um passo ulterior em direção a uma interpretação teórica de alcance mais geral. Os diferentes exemplos analisados por ele demonstram estruturas que são encontradas em outros fenômenos sociais.

Talvez um dia descubramos que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem. O progresso – se é que o termo se aplica – não teria tido por palco a consciência, e sim o mundo, em que a humanidade dotada de faculdades constantes teria continuamente se deparado, no decorrer de sua longa história, com novos objetos (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 331).

CAPÍTULO 4

4.1 ESTRUTURA E HERMENÊUTICA

Os dois pensadores que procuramos apresentar neste trabalho, ainda que de forma específica e bastante delimitada, possuem uma característica em comum: o diálogo profícuo com inúmeras disciplinas e diversos autores nos mais variados campos, das ciências sociais à literatura, a outras formas de arte e à filosofia. Para cada um deles seria possível traçar uma linha extensa de diálogos e confrontações, das mais variadas, com diferentes graus de relevância para a obra de cada um.

Ao longo deste trabalho, percebemos um número expressivo de comentadores e trabalhos acadêmicos que ressaltam a importância do diálogo que agora apresentamos¹⁰¹.

Ressaltamos também que o diálogo entre Ricoeur e Lévi-Strauss teve um momento preciso e pouco extenso na obra de cada um. Notamos que Ricoeur já teve contato com os textos de Lévi-Strauss ainda no momento da escrita de *A Simbólica do Mal*¹⁰² no final da década de 1950. Este diálogo ocorre, podemos considerar, ainda no início da atividade filosófica e antropológica de nossos autores que, a partir de então, desenvolverão obras de grande relevo¹⁰³.

É uma tarefa difícil encontrar, neste grande arsenal teórico, os aspectos mais específicos que se referem ao lugar ocupado pelos termos desse diálogo entre a hermenêutica e o estruturalismo¹⁰⁴ nas obras de nossos autores.

¹⁰¹ Em quase toda literatura de comentaristas sobre as obras dos dois autores que referimos em nossa bibliografia encontra-se uma parte dedicada ao diálogo da hermenêutica ricoeuriana e o estruturalismo lévi-straussiano.

¹⁰² No capítulo *A função simbólica dos mitos* encontramos as seguintes referências: “Lévi-Strauss insistiu com força nesta diferença inicial entre a limitação da experiência e a totalidade significada pelo mito [...]” ou ainda: “Gostaria de pensar como Claude Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, que as ‘figuras’ que a imaginação efabulatória e a atividade institucional do homem podem produzir não são em número infinito e que é possível elaborar, pelo menos a título de hipótese de trabalho, uma espécie de morfologia destas figuras principais” (RICOEUR, 2013, p. 186 e 189).

¹⁰³ Paul Ricoeur escreverá *Metáfora viva* e *Tempo e Narrativa*, além de outras obras como *Si mesmo como outro* e *História e verdade*. Lévi-Strauss escreverá os quatro volumes das *Mitológicas*, além de inúmeros outros textos complementares e de método.

¹⁰⁴ Trataremos um pouco mais desse tema nas considerações finais.

Gostaríamos de apresentar, neste capítulo, os termos mais específicos do confronto realizado entre a hermenêutica ricoeuriana e o estruturalismo lévi-straussiano. Procuraremos apontar quais são os pontos tocados por Ricoeur que interpelam a obra do estruturalista. Além disso, será possível perceber qual é a leitura realizada por Ricoeur das obras de Lévi-Strauss que ganhavam espaço no cenário acadêmico francês.

Acreditamos ainda que este capítulo fornecerá elementos para compreender a percepção do estruturalismo como parte importante do projeto hermenêutico ricoeuriano.

Assim, sobretudo, pretendemos, com este percurso pelos textos mais específicos do diálogo entre Ricoeur e Lévi-Strauss, compreender melhor o pensamento de cada um de nossos autores. Ainda que este possa ser considerado um “diálogo de surdos”¹⁰⁵, notamos que os termos desse diálogo abrem as portas para uma compreensão mais detalhada da primeira fase da obra de Ricoeur (também chamada de filosofia do símbolo), assim como das características mais “filosóficas” da teoria estruturalista.

O trabalho de Ricoeur de elaborar uma filosofia a partir dos símbolos possui uma etapa de confrontação com outras formas de pensamento. Uma delas é a antropologia estrutural de Lévi-Strauss.

No cenário universitário francês, as obras de Lévi-Strauss do final dos anos 50 e anos 60 ganhavam destaque quando Ricoeur se aproxima para compreender sua forma de tratar a linguagem simbólica. Os textos mais importantes para este trabalho são *Antropologia Estrutural* e *O Pensamento Selvagem*.

Em um número da Revista *Esprit*¹⁰⁶, de 1963, Ricoeur escreve um artigo

¹⁰⁵ Sobre isto François Dosse afirma: “[...] elle suscite un véritable dialogue de sourds” (DOSSE, 2008, p. 318)

¹⁰⁶ RICOEUR, P. *Structure et herméneutique*. Revista *Esprit*, n.º 322: Paris, 1963. p. 596 – 627. Artigo que compõe um número específico [*La Pensée Sauvage*” et le structuralisme] da revista onde seus autores comentam, de modo especial, a tese de Lévi-Strauss em *O Pensamento*

intitulado *Structure et herméneutique* onde comenta de maneira detalhada o texto de Lévi-Strauss. Mais tarde, este mesmo comentário se tornará parte do livro *Conflito das interpretações*, sob o título *Estrutura e hermenêutica*.

A questão central de Ricoeur é perceber de que forma o estruturalismo poderá contribuir para o trabalho de decifração dos símbolos iniciado ainda em *A Simbólica do Mal*¹⁰⁷, já que Lévi-Strauss procurou embasar suas obras nas narrativas simbólicas dos povos ditos selvagens.

É preciso lembrar que no trabalho de delimitação do símbolo e, posteriormente, em sua proposta de elaboração de uma filosofia a partir do símbolo, Ricoeur propõe uma fase que chama de *fenomenológica*, que se refere a um exercício de descrição extensa dos símbolos presentes nas obras da cultura. Não temos dúvida que este vê na obra de Lévi-Strauss um método eficiente de leitura da linguagem simbólica dos mitos. Assim ele se expressa:

Se a hermenêutica é uma fase da apropriação de sentido, uma etapa entre a reflexão abstrata e a reflexão concreta, se a hermenêutica é um retomar, pelo pensamento, do sentido suspenso na simbólica, ela apenas pode encontrar o trabalho da antropologia estrutural como um apoio e não como um repelidor; apenas nos apropriamos daquilo que inicialmente mantivemos à distância de nós para o considerar. É esta consideração objetiva, realizada nos conceitos de sincronia e de diacronia, que quero pôr em prática, na esperança de conduzir a hermenêutica duma inteligência ingênua a uma inteligência amadurecida através da disciplina da objetividade (RICOEUR, 1988, p. 31)

Mais tarde, a equipe de autores da Revista *Esprit*¹⁰⁸ fará uma entrevista com o autor de *O Pensamento Selvagem* para descortinar algumas questões levantadas nos artigos da edição da revista. Um diálogo aberto que confronta duas formas diferentes de deixar-se interpelar pela linguagem simbólica, conforme procuraremos tratar neste capítulo.

Selvagem.

¹⁰⁷ “[...] em que é que as considerações estruturais são hoje em dia a etapa necessária de toda a inteligência hermenêutica? De um modo mais geral, como se articulam hermenêutica e estruturalismo?” (RICOEUR, 1988, p. 55).

¹⁰⁸ LÉVI-STRAUSS, C. *Responses a quelques questions*. Revista Esprit, n.º 322: Paris, 1963. p. 628 – 630.

Entre os autores que entrevistaram Lévi-Strauss estão: Paul Ricoeur; Marc Gaboriau; Mikel Dufrenne; Jean-Pierre Faye; Kostas Axelos; Jean Lautman; Jean Cuisenier; Pierre Hadot e Jean Conilh.

Evidenciaremos o modo como estes autores se interpelam e de que forma esta confrontação pode nos fornecer pistas para uma compreensão dos dois projetos de pensamento a partir do símbolo. Como bem expressa Celso Azzan Jr.¹⁰⁹:

As duas considerações [estruturalista e hermenêutica] conduzem à mesma conclusão geral. Por um lado, os modelos adotados por Lévi-Strauss e Ricoeur constituem a prova de um paradoxo: fenômenos semelhantes do mesmo mundo real podem ser tão diversos entre si quanto possível, ainda que na aparência sejam exemplarmente semelhantes. (AZZAN JR., 2008, p. 21).

O posicionamento de Ricoeur ao interpelar a antropologia estrutural é o do filósofo, que não abandona sua preocupação com o espaço do ser no pensamento a partir do símbolo. Além disso, o diálogo com as ciências sociais é uma etapa necessária para o projeto de uma hermenêutica crítica, fundada sob a égide dos mestres da suspeita que se desmembram em outras formas de ciência. Assim se expressa François Dosse, em seu livro *Paul Ricoeur*, quando trata da confrontação com o estruturalismo: “Ricoeur, confronté à ce défi des sciences humaines, n’adopte ni une attitude de rejet, ni une adhésion acritique à leur programme. Il s’engage dans un long détour visant à dialoguer avec elle, mais à partir de sa position de philosophe” (DOSSE, 2008, p. 312).

Procuraremos acompanhar, de maneira detalhada, o posicionamento de Ricoeur acerca da Antropologia estrutural de Lévi-Strauss.

¹⁰⁹ Em seu artigo *Estruturalismo e hermenêutica. Lévi-Strauss e seu humanismo sem sujeito: uma reflexão inspirada em Paul Ricoeur*, o autor caracteriza, do ponto de vista epistemológico, a diferença entre objetividade (estrutural) e subjetividade (hermenêutica) no trato das expressões simbólicas.

4.2 UNIVERSALIDADE, UNIDADE DO PENSAMENTO MÍTICO E ESTRUTURA

Ricoeur trabalha com um projeto específico, trata-se da tentativa, inserida em sua proposta de uma filosofia hermenêutica, de coordenar o método científico do estruturalismo e o pensamento reflexivo da hermenêutica.

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. (RICOEUR, 1963, p. 628).

Desde o início, Ricoeur salienta esta diferença epistemológica entre os dois modos de abordagem da linguagem simbólica. Para ele, o método estrutural é rigorosamente científico em seus desdobramentos, seja pela incorporação da linguística estrutural, como pela posição objetiva que ocupa o observador ao analisar o signo de forma distanciada, não deixando-se interpelar pela mensagem, ou conteúdo simbólico do mito. Ao contrário, a hermenêutica é entendida como pensamento mediante, ou reflexivo, na medida em que parte de uma interpelação do observador pelo sentido e chega a um processo de compreensão que altera a posição do ser daquele que interpreta.

Nesta passagem de *Estrutura e hermenêutica* fica clara tal distinção:

A minha intenção não é opor a hermenêutica ao estruturalismo [...]. O estruturalismo pertence à ciência, e não vejo hoje atualmente abordagem mais rigorosa e mais fecunda do que o estruturalismo no nível de inteligência que é seu. A interpretação da simbólica apenas merece ser chamada hermenêutica na medida em que ela é um segmento da compreensão de si mesmo e da compreensão do ser; fora deste trabalho de apropriação do sentido ela não é nada. Neste sentido, a hermenêutica é uma disciplina filosófica; tanto quanto o estruturalismo visa colocar à distância, objetivar, separar da equação pessoal do investigador a estrutura duma instituição, dum mito, dum rito, o pensamento hermenêutico embrenha-se naquilo que se pode chamar "o círculo hermenêutico" do compreender e do crer, e a desqualifica como ciência e a qualifica como pensamento mediante.

Portanto, não há razão para justapor duas maneiras de compreender; a questão é antes de encadeá-las como o *objetivo* e o *existencial* (RICOEUR, 1988, p. 31).

Ricoeur pretende discutir três características principais presentes no método estrutural e, sobretudo, descrito no livro *O Pensamento Selvagem*. Sumariamente, podemos defini-las como: a pretensa universalidade do método estrutural; a possível invariabilidade da estrutura do pensamento mítico; e, por fim, a valorização da sincronia em detrimento da transmissão.

A primeira se refere a certa “intransigência” do método estrutural que, ao valorizar elementos combinatórios na composição da estrutura narrativa do mito como forma de compreender a capacidade de articulação lógica do pensamento selvagem, deixa de considerar o limite geográfico específico em que trabalha, que é o dito totemismo. Uma área geográfica considerada delimitada por Ricoeur e que se presta, sobretudo, à compreensão de arranjos simétricos, visto que os elementos de sua composição são superiores aos de seu conteúdo.

A segunda característica se refere à pretensa unidade do pensamento mítico, como pensamento selvagem (totêmico), isto é, o pensamento descrito pela obra estruturalista de Lévi-Strauss reivindicaria a universalidade do pensamento mítico como essencialmente estruturado segundo dois níveis de oposição numa conjunção articulada de elementos significantes. Para Ricoeur, é possível discutir outras formas de pensamento mítico que não se enquadram, necessariamente, no molde mais restrito do pensamento dito totêmico.

Enfim, a terceira característica se refere à relação entre as noções de estrutura e evento. Os termos da antropologia estrutural para a compreensão do acontecimento na composição do mito são os de sincronia e diacronia, onde o privilégio da primeira é fundamental para compreender que o universo da linguagem simbólica necessita de uma estabilidade e que a interferência de uma alteração leva a uma recomposição significativa que trabalha com os signos da composição anterior numa nova estruturação, estabilidade. Para Ricoeur, é possível discutir, em outro modelo do pensamento mítico, os termos tradição e evento, nos quais fatos fundadores têm um poder de significação excedente que são incorporados na transmissão e podem ser recuperados pela interpretação.

Estes são os três aspectos mais importantes sobre os quais se articulará o diálogo entre Ricoeur e Lévi-Strauss. Diálogo de surdos? Não é bem o que nos parece. Mas sim o diálogo entre duas formas bem elaboradas de pensamento sobre a linguagem simbólica que encontraram fortes divergências.

Antes mesmo de começarmos a esmiuçar cada um dos termos em questão gostaríamos de evidenciar que a obra discutida pelos filósofos da revista *Esprit* é considerada particular no conjunto das obras de Lévi-Strauss. Ele mesmo afirma que este trabalho representa uma pausa¹¹⁰ que se permite, para contemplar a paisagem circundante:

La pensée sauvage est une préface à un livre plus importante; mais comme, au moment où j'écrivais celui-là, je n'étais pas sûr que je commencerais jamais l'autre, j'ai préféré ne pas le dire pour ne pas risquer d'avoir à me désavouer. Dans ma pensée, il s'agit donc plutôt d'une sorte de pause, d'étape, d'un moment où je prends le temps de souffler et où je me permets de contempler le paysage environnant, mais précisément un paysage où je n'irai pas, où je ne peux pas, où je ne veux pas aller: ce paysage philosophique que j'aperçois dans le lointain, mais que je laisse dans le vague parce qu'il n'est pas sur mon itinéraire (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 630).

Ele reafirma, assim, que é possível discutir aquilo que parece ser demasiadamente amplo, o que lhes abre uma porta de diálogo. Mas apresenta, desde o início, o principal ponto de “desacordo” com Ricoeur: “[...] les symboles n'offrent jamais une signification intrinsèque.” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p 632). O estruturalista salienta que o sentido do símbolo é sempre de posição no que se refere a elementos da vida, técnicas, mitos e organização. Como elemento combinatório, o símbolo é significante somente quando está em relação com outros.

Da mesma forma, podemos afirmar, com Ricoeur, que o símbolo, no seu projeto hermenêutico, não se encontra isolado, ao invés, encontra-se inserido em um contexto específico – como, por exemplo, nas narrativas sobre o mal –; fator que coloca o estruturalismo como método essencial para a hermenêutica: “(...) à la fin de mon étude, j'ai montré qu'il n'existait pas de symbolique naturelle, qu'un symbolisme ne fonctionne que dans une économie de pensée, dans une

¹¹⁰ Uma pausa, sobretudo, entre *Estruturas elementares do parentesco* e *Mitológicas*.

structure; c'est pourquoi jamais on ne pourra faire de l'herméneutique sans structuralisme" (RICOEUR, 1963, p. 635).

Uma resposta de Lévi-Strauss reforça ainda mais a ideia do sentido como resultado de uma combinação de elementos contra a ideia de um sentido intrínseco ao símbolo: "Qu'est-ce que le sens selon moi? Une saveur spécifique perçue par une conscience quando elle goûte une combinaison d'éléments dont aucun pris em particulier n'offrirait une saveur comparable" (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 640).

Estas breves citações têm o objetivo de nos fazer vislumbrar algumas aproximações, ainda que breves (quase apressadas), de nossos autores. Para eles, é preciso discutir os horizontes amplos de suas teorias para o esclarecimento de campos ainda não bem descortinados, sobretudo no que se refere à compreensão do ser.

Assim, também para os dois, os símbolos possuem um poder de significação numa economia de pensamento, isto é, no contexto em que ele se encontra inserido ao significar.

Daí partem as mais áridas divergências.

4.2.1 Uma confrontação com o estruturalismo

Após apresentar os principais termos pelos quais Ricoeur confronta o projeto estruturalista de Lévi-Strauss, tomaremos de maneira mais específica cada um destes. Especialmente, procuraremos acompanhar de que forma o projeto hermenêutico de uma filosofia do símbolo poderá encontrar aproximações e distinções com o método estrutural e sua apropriação do sentido simbólico nos mitos.

O projeto filosófico de Ricoeur, que se insere na tradição hermenêutica, tem como elemento constitutivo a interpretação do sentido transmitido. Para ele, existem duas temporalidades que se inter cruzam. A temporalidade da transmissão do sentido pode ser percebida nas diversas camadas de sentido que são incorporadas aos símbolos mais arcaicos. Ricoeur trabalhou com vários

exemplos, especialmente em *A Simbólica do Mal*, onde a sequência *mancha*, *pecado* e *culpabilidade* representam três níveis diferentes do símbolo da mancha que se desdobram no tempo. Outra temporalidade é a da interpretação que parece fazer o caminho inverso, isto é, o intérprete é interpelado pelo sentido mais imediato e, num trabalho extenso de hermenêutica destes símbolos, chegará a uma compreensão mais direta do sentido dos símbolos mais arcaicos que podem interpelá-lo, vivificando o sentido que foi mais obscurecido pelo tempo. O que Ricoeur busca, em seu trabalho de definição de uma filosofia do símbolo, é o que ele chama de uma terceira temporalidade, isto é, o tempo que carrega o símbolo de um excedente de sentido que é o que caracteriza a sua transmissão. Em suas palavras:

Ora nós temos o sentimento de que estas duas temporalidades se apoiam uma sobre a outra, se pertencem mutuamente. Sentimos que a interpretação tem uma história e que essa história é um segmento da própria tradição; não se interpreta de nenhuma parte, mas para explicitar, prolongar e assim manter viva a própria tradição na qual nos mantemos. É assim que o tempo da interpretação pertence de algum modo ao tempo da tradição. Mas em troca a tradição, mesmo entendida como transmissão dum depositum, permanece tradição morta, se não é interpretação contínua desse depósito: uma “herança” não é um pacote fechado que se passa de mão em mão sem o abrir, mas antes um tesouro que tiramos às mãos cheias e que renovamos na própria operação de o esgotar. Toda a tradição vive graças à interpretação, é por este preço que ela dura, isto é, permanece viva. [...] Estou à procura de uma terceira temporalidade, [...] que estaria inscrita na riqueza do sentido e que tornaria possível o entrecruzamento destas duas temporalidades [tradição e interpretação]. Esse tempo seria o próprio tempo do sentido. Seria como uma carga temporal inicialmente trazida pelo aparecimento do sentido. [...] A minha hipótese de trabalho é que essa carga temporal tem qualquer coisa a ver com a constituição semântica daquilo que chamei [...] o símbolo. (RICOEUR, 1988, p. 28/29).

Para Ricoeur, existe uma relação essencial no símbolo que carrega em si um acréscimo de sentido e uma carga de tempo, como ele bem definiu nos exemplos da *A Simbólica do mal*. Neste trabalho, os símbolos do mal possuem três camadas sobrepostas no tempo: simbólica, mítica e dogmática. Segundo Ricoeur, este processo conduz a uma perda do sentido, que é preciso reencontrar na interpretação que alcança o símbolo mais originário.

Quando apresentamos o projeto de uma filosofia do símbolo em Ricoeur

procuramos evidenciar que este buscava ser novamente interpelado pela linguagem simbólica, de forma que o sujeito que interpreta reflete sobre o sentido encontrado. A hermenêutica de Ricoeur busca uma aproximação existencial do intérprete com os sentidos do ser (que se diz de muitas formas e, neste caso, se diz de forma simbólica).

Ao interpelar a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, Ricoeur percebe uma via de acesso indireta aos símbolos mais arcaicos. Para ele, a abordagem estrutural é uma ciência rigorosa enquanto a hermenêutica é um segmento da compreensão do ser, como já destacamos. Desta forma, distingue as duas formas de pensamento a partir do símbolo e considera que a passagem pelo estruturalismo é fundamental em seu projeto, pois significa a passagem da superação de uma inteligência hermenêutica ingênua para uma hermenêutica crítica:

A razão de ser do estruturalismo, para o filósofo, seria então restituir essa compreensão plena, mas após a ter destituído, objetivado, substituído através da inteligência estrutural; o fundo semântico assim mediatizado pela forma estrutural tornar-se-ia acessível a uma compreensão mais indireta, mais segura (RICOEUR, 1988, p. 38).

A abordagem rigorosa das relações de parentesco e da linguagem mitológica coloca uma questão essencial para Ricoeur: “(...) Como é que a inteligência estrutural instrui a inteligência hermenêutica voltada para um retomar das intenções significantes?” (RICOEUR, 1988, p. 40).

Ricoeur não pretende abandonar seu projeto de uma hermenêutica filosófica que tem como horizonte o ser.

Ainda que perceba, como já mostramos, no estruturalismo uma ciência rigorosa e essencial para seu projeto, ele precisará confrontar uma original noção de pensamento apresentada por Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*, aquilo que o próprio Ricoeur chamará de *kantismo sem sujeito transcendental*¹¹¹

¹¹¹ A expressão utilizada no título de um artigo de Celso Azzan Jr. se refere ao *Conflito das interpretações*, onde Ricoeur afirma: “[...] a filosofia estruturalista parece-me condenada a oscilar entre vários esboços de filosofias. Dir-se-ia algumas vezes um kantismo sem sujeito transcendental, e mesmo um formalismo absoluto, que fundamentaria a própria correlação da natureza e da cultura” (RICOEUR, 1988, p. 53). Ao que, mais tarde, Lévi-Strauss responderá: “Aussi suis-je particulièrement reconnaissant à M. Ricoeur d’avoir souligné la parenté qui pouvait

e que será uma pedra no caminho do hermeneuta.

Ricoeur parte da consideração de uma generalização ousada do estruturalismo no movimento realizado pelo *O Pensamento Selvagem*. Chama a atenção para a surpresa do leitor desta obra que não se defronta mais com um domínio antropológico analisado (arte, parentesco, religião etc), mas trata-se, ao contrário, de um nível de pensamento considerado globalmente.

O pensamento selvagem é tido como uma forma não domesticada do pensamento homogêneo sendo, assim, considerado por Lévi-Strauss um homólogo do pensamento lógico, enquanto o pensamento classificatório opera no nível do sensível.

O pensamento selvagem classificatório é o pensamento da ordem que não se pensa, isto é, opera na ordem do inconsciente¹¹², concebida como um sistema de diferenças e suscetível de ser tratada de forma objetiva pelo

exister entre mon entreprise et celle du kantisme. Il s'agit, en somme, d'une transposition de la recherche kantienne au domaine ethnologique, avec cette différence qu'au lieu d'utiliser l'introspection ou de réfléchir sur l'état de la science dans la société particulière où le philosophe se trouve placé, on se transporte aux limites: par la recherche de ce qu'il peut y avoir de commun entre l'humanité qui nous apparaît plus 'loignée, et la manière dont notre propre esprit travaille; en essayant pour tout esprit, quel qu'il soit" (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 630-631).

¹¹² O sentido de inconsciente em Lévi-Strauss mereceria um tratamento específico que não conseguiremos dar neste trabalho. Para isso, pode-se considerar, entre outros, o trabalho de Celso Azzan Jr: *Estruturalismo e hermenêutica. Lévi-Strauss e seu humanismo sem sujeito: uma reflexão inspirada em Paul Ricoeur*. Assim como o trabalho de Claude Lépine: *O inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss*.

Uma citação de Azzan Jr pode ser orientadora: "[...] esse conceito [de inconsciente] é deveras importante porque estabelece uma mediação que remete diretamente a um tipo de Humanismo bastante peculiar, que o estruturalismo lévi-straussiano refunda, em meados do século XX. Por isso mesmo, o conceito remete igualmente, ainda que pelo contraste e pelas diferenças, àquele modelo de Humanismo mais tradicional, que conhecemos desde pelo menos um século antes, quando o Romantismo alemão o solidificou, dando-lhe o perfil teórico e moral(lista) que tem até nossos dias. Assim, privilegiando a face 'significante' da simbólica do mundo – em detrimento de seu lado mais 'significado', digamos –, o 'inconsciente' lévi-straussiano é uma categoria formal e se constitui, antes de mais nada, numa espécie de 'modus operandi', num modo de operação lógica e formal dos conteúdos que se lhe apresentam, e que ele tem por tarefa exatamente ordenar e significar. [Nas palavras de Lévi-Strauss] '(...) o subconsciente, reservatório de recordações e de imagens, colecionadas ao longo de cada vida, se torna simples aspecto da memória. (...) Ao contrário, o inconsciente está sempre vazio, ou mais exatamente, ele é tão estranho às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, ele se limita a impor leis estruturais.'" (AZZAN JR, 2008, p. 2).

observador.

Desta forma, Ricoeur sintetiza a inteligência estrutural:

(...) São inteligíveis os arranjos a um nível inconsciente; compreender não consiste em retomar as intenções de sentido, reanimá-las através de um ato histórico de interpretação que se inscreveria ele próprio numa tradição contínua; a inteligibilidade liga-se ao código de transformações que assegura as correspondências e as homologias entre os arranjos que pertencem a níveis diferentes da realidade social (organização clânica, nomenclaturas e classificações de animais e de plantas, mitos e artes, etc.). Caracterizarei o método numa palavra: é uma escolha a favor da sintaxe contra a semântica. (RICOEUR, 1988, p. 41. Grifo nosso).

Para Ricoeur, esta tese de Lévi-Strauss é verdadeira enquanto “uma aposta aceita com coerência” (RICOEUR, 1988, p. 41). O que falta, segundo ele, é uma reflexão sobre as suas condições de validade e seus limites. Características que apareciam com mais destaque nas obras anteriores.

A constatação de Ricoeur sobre o processo gradual de generalização alcançado com *O Pensamento Selvagem* é acompanhada de algumas distinções.

A primeira distinção realizada por Ricoeur se refere às áreas geográficas (ditas totêmicas), das quais Lévi-Strauss retira seus exemplos. Para ele, estas seriam favoráveis ao seu projeto, pois nelas os arranjos valem mais que o conteúdo. Enquanto um outro polo (semita, pré-helênico e indo-europeu) possui uma organização sintática mais fraca, uma junção ao rito menos marcada e uma riqueza semântica com indefinidas repetições históricas:

Nos exemplos de *o Pensamento Selvagem*, a insignificância dos conteúdos e a exuberância dos arranjos parece-me constituir um exemplo extremo muito mais do que uma forma canônica. Acontece que uma parte da civilização, precisamente aquela de onde nossa cultura não provém, se presta melhor do que nenhuma outra à aplicação do método estrutural transposto da linguística. Mas isso não prova que a inteligência das estruturas seja tão esclarecedora noutro local, e sobretudo, se baste tanto a ela própria. Falei acima do preço a pagar: esse preço – a insignificância dos conteúdos – não é um preço elevado com os totemistas, tão grande é a contrapartida, a saber, a alta significação dos arranjos. O pensamento dos totemistas, parece-me, é precisamente aquele que tem mais afinidade com o estruturalismo. Pergunto-me se o seu exemplo é... exemplar ou se não é excepcional

(RICOEUR, 1988, p. 42).

O problema colocado por Ricoeur é o de saber se a relação estabelecida pelo pensamento estruturalista volta a encontrar-se idêntica em toda frente do pensamento mítico¹¹³.

Nestes termos, nosso filósofo passará a considerar o que chama de limites do estruturalismo, que são especialmente dois. O exemplo totêmico é tido como demasiado favorável e também a passagem que o estruturalista realiza para o que chama de uma filosofia estrutural tida como pouco convincente, ainda que sedutora e provocativa: “[...] Estas duas passagens ao limite [acima descritas], ao acumular os seus efeitos dão ao livro um acento particular, seduzindo e provocando, que o distingue dos precedentes” (RICOEUR, 1988, p. 46).

O conceito utilizado por Lévi-Strauss para a ordenação do pensamento simbólico é o *bricolage*¹¹⁴, que opera com “resíduos” na função de salvar a estrutura frente ao fator de desequilíbrio do acontecimento, isto é, o *bricolage* intelectual utiliza-se dos signos já presentes nas culturas e carregados de significação no seu conjunto para reempregá-lo no exercício de reestruturar o ordenamento simbólico que teria sido abalado pelo acontecimento. Os elementos disponíveis para a configuração do pensamento simbólico classificatório são limitados, muito embora possam ser reestruturados caso um acontecimento introduza um fator de alteração.

O *bricolage* intelectual representa o “[...] estado contingente da instrumentalidade num momento dado [...]. [Constrói] seus palácios com o cascalho do discurso anterior” (RICOEUR, 1988, p. 44). Nisto, percebemos, ainda, aquilo que já tratamos anteriormente: a instabilidade do mito que luta

¹¹³ Em nota, Ricoeur faz referência a alguns trechos do pensamento selvagem em que encontra-se uma alusão a esta problemática, estas referências serão retomadas pela discussão da revista *Esprit* (DUFRENNE, 1963, p. 639). Sobre as referências de *Pensamento Selvagem* temos: “Há portanto uma espécie de antipatia de essência entre a história e os sistemas de classificação. Isto explica, talvez, aquilo que seríamos tentados a chamar ‘vazio totêmico’, pois que, mesmo no estado de vestígios, tudo aquilo que poderia evocar o totemismo parece notavelmente ausente das grandes civilizações da Europa e da Ásia. A razão não estará no fato de que estas escolheram explicar-se a si mesmas através da história, e esta empresa é incompatível com aquela que classifica as coisas e os seres (naturais e sociais) por meio de grupos finitos? (LÉVI-STRAUSS, *Lá pensée sauvage*, p. 397-398. In: RICOEUR, 1988, p. 42-43).

¹¹⁴ Conceito cunhado por Lévi-Strauss, que já desenvolvemos no capítulo anterior.

contra o acontecimento¹¹⁵.

Em outras palavras, Ricoeur discute extensamente a propriedade da linguagem mitológica das sociedades ditas totêmicas de operar uma classificação com os elementos do mundo natural e erigir um ordenamento de signos em mútua oposição e complementariedade, que formam uma estrutura que resiste ao acontecimento, isto é, garante as condições para que, diante do acontecimento, se erija novamente um ordenamento com os elementos significantes a pouco destituídos.

Em contrapartida à primazia da sincronia dos arranjos estruturais totêmicos, Ricoeur vai descrever a relação da história como elemento de interpretação que confere a unidade semítica¹¹⁶.

Como citado na nota acima os grandes símbolos do pensamento hebraico possuem o que ele chama de uma reserva de sentido, que é incorporada na transmissão histórica.

Já em contrapartida ao *bricolage* intelectual, Ricoeur propõe o conceito de *reemprego* dos símbolos¹¹⁷ com excesso de significado, que abrem espaço para novas interpretações.

¹¹⁵ Encontramos algumas referências importantes sobre este tema: “[...] se a orientação resiste ao choque, ela dispõe em cada perturbação de vários meios para restabelecer um sistema, senão idêntico ao sistema anterior, pelo menos formalmente do mesmo tipo. [...] A supor um momento inicial (cuja noção é totalmente teórica) em que o conjunto dos sistemas tenha sido ajustado exatamente, esse sistema reagirá a toda mudança que afete primeiro uma de suas partes como uma máquina com feedback: subjugada (nos dois sentidos do termo) pela sua harmonia anterior, orientará o órgão desregulado no sentido de um equilíbrio que será, pelo menos, um equilíbrio entre o estado antigo e a desordem introduzida de fora” (LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, p. 92. In: RICOEUR, 1988, p. 49).

¹¹⁶ Ricoeur trata do livro de Gerhard von Rad, consagrado à *Teologia das Tradições históricas de Israel*, primeiro volume de uma *Teologia do Antigo Testamento* (Munique, 1957). Assim se expressa Ricoeur sobre este trabalho: “Que é decisivo para a compreensão do núcleo de sentido do Antigo Testamento? Não nomenclaturas, classificações, mas acontecimentos fundadores” (RICOEUR, 1988, p. 45).

Henry Duméry também expressa esta relação: “Que a história é ‘reveladora’, tal é a principal descoberta do povo judeu. Para o conjunto das civilizações pagãs não é a história que revela Deus, que exprime o divino, mas a natureza. Qualquer objeto do mundo sensível pode adquirir valor sacral: uma pedra, uma fonte, uma árvore, o Sol, a Lua, o Céu, a Terra, etc. A simbólica que informa estas hierofanias materiais é, na aparência, de uma extrema complicação. De fato, os morfólogos contemporâneos mostram que ela obedece a um pequeno número de leis, que é capaz de engendrar, em culturas diferentes, sem laços históricos, estruturas míticas e rituais formalmente idênticas. Daí a ideia de que o material psico-empírico de que os povos se servem para elaborar as suas epifanias do sagrado importa bem pouco” (DUMÉRY, H. *Phénoménologie et Religion*, p. 7, Paris, 1958. In: SEBAG, 1967, p. 199).

¹¹⁷ O conceito do reemprego dos símbolos se refere às suas várias camadas, conforme já tratamos neste trabalho.

Na inteligência estrutural que privilegia a sintaxe o tempo decorre com a utilização de restos em recomposição. Na inteligência hermenêutica, que privilegia a semântica, o tempo decorre com a transmissão do excesso de uma doação primeira de sentido do símbolo.

Ricoeur, extensamente, procura demonstrar que seu trabalho de interpretação dos símbolos míticos dos povos semitas apontam para uma identidade que é resultante da própria tradição histórica.

Ora, é notável que foi através deste trabalho de reinterpretação das suas próprias tradições que Israel se deu uma identidade que é ela própria histórica: a crítica mostra que não houve provavelmente unidade de Israel antes do reagrupamento dos clãs numa espécie de anfictionia posterior à instalação. Foi ao interpretar historicamente a sua história, ao elaborá-la como uma tradição viva que Israel se projetou no passado como um povo único a quem aconteceu, como uma totalidade indivisível, a libertação do Egito, a revelação do Sinai, a aventura do deserto e a dádiva da Terra prometida. O único princípio teológico para o qual tende todo o pensamento de Israel é então: havia Israel, o povo de Deus, que age sempre como uma unidade e que Deus trata como uma unidade; mas essa identidade é inseparável de uma busca ilimitada de um sentido da história e na história [...] (RICOEUR, 1988, p. 47).

Neste exemplo de Ricoeur podem-se perceber as três temporalidades que já mencionamos neste texto: a de um *tempo escondido* nos acontecimentos fundadores, o *tempo da tradição* presente na interpretação viva dos escritores sagrados, e o *tempo da interpretação*, o processo atual de compreensão, a historicidade hermenêutica.

Para Ricoeur, os símbolos analisados por ele em *A Simbólica do Mal* não esgotam seu potencial de significação no arranjo homólogo aos arranjos sociais, nos moldes dos mitos das sociedades totêmicas. Ainda que o método estrutural seja esclarecedor quanto à sua forma presente nas diversas camadas de transmissão da linguagem mitológica, o estruturalismo não esgota seu sentido nos arranjos estruturais que interpelam o inconsciente. De acordo com Ricoeur, estes símbolos possuem uma reserva de sentido, pronto para o reemprego em outras estruturas.

Este reemprego não está aos moldes do *bricolage*, mas, ao contrário, possuem uma riqueza semântica que os abre continuamente para novas

interpretações.

É o excesso de significação destes símbolos continuamente reempregados que mobilizam a interpretação e são apropriados por estas, em níveis diferentes de pensamento.

[...] já não se pode falar de utilização dos restos em estruturas cuja sintaxe tinha mais importância do que a semântica, mas da utilização dum excesso, o qual regula ele próprio, como uma doação primeira de sentido, as intenções retificadoras de carácter propriamente teológico e filosófico que se aplicam sobre esse fundo simbólico. Nas séries ordenadas a partir de uma rede de acontecimentos significantes, é o excesso inicial de sentido que *motiva* tradição e interpretação. É por isso que se deve falar, neste caso, de regulação semântica por meio do conteúdo e não apenas de regulação estrutural, como no caso do totemismo (RICOEUR, 1988, p. 49)¹¹⁸.

Em síntese, a regulação estrutural ocorre por meio do bricolage e a regulação semântica ocorre por meio do reemprego do conteúdo. Nas palavras de Ricoeur:

É porque a regulação semântica procede do excesso do potencial de sentido sobre o seu uso e a sua função no interior do sistema dado na sincronia, que o tempo escondido dos símbolos pode trazer a dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que mantém e renova a tradição (RICOEUR, 1988, p. 49).

A persistência das estruturas e a sobredeterminação dos conteúdos são duas condições diferentes da diacronia segundo o pensamento de Ricoeur.

Pode-se considerar uma linha de temporalidade no que se refere ao pensamento mítico, onde, em um extremo, está o tipo totêmico em que a sincronia prevalece e a temporalidade é quebrada; nele, o mito é o operador de códigos de diferenciação. No outro extremo encontra-se o tipo kerigmático, onde a diacronia prevalece e a temporalidade é a da reposição contínua de sentido; nela, o mito é expressão de um fundo simbólico.

Podemos perceber que a discussão se refere ao modo como o

¹¹⁸ Os grifos pertencem ao original.

pensamento simbólico interage com o seu intérprete, seja de modo objetivo no estruturalismo, como de modo a deixar-se interpelar no caso hermenêutico¹¹⁹. Trata-se, portanto, de um problema epistemológico.

A diferença entre a investigação científica do estruturalismo e a interpretação hermenêutica é a que se refere à posição do observador. Enquanto na primeira pretende-se uma compreensão do seu objeto, que neste caso é a representação mitológica, na segunda, a hermenêutica se torna um meio pelo qual um sujeito se compreende.

O método estrutural opera o descentramento em relação à sua cultura, pois o observador se afasta de todo sentido aparente para analisar as conexões de sentido de forma objetiva. Este nunca considera como certo o que é dado à sua subjetividade, mas desvela a possibilidade que o homem tem de estruturar sua própria existência.

Ricoeur reitera continuamente que a hermenêutica é um pensamento mediante e que a recuperação do sentido se realiza com a intenção ontológica de aproximar-se do ser de si e das coisas. Eis como se expressa Lucien Sebag, em seu texto *O Mito: código e mensagem*¹²⁰:

O sujeito que interpreta está situado, e é nessa situação que se enraíza o procedimento hermenêutico. O ponto de partida não pode, pois, ser posto entre parênteses. Pelo contrário, a recuperação só é efetiva na medida em que o símbolo revela a sua espessura semântica pela sua capacidade de esclarecer a condição do homem de hoje. O símbolo não é apenas matéria de reflexão; ele leva-nos ao ser. Tem o poder de informar o real. É esse poder que, em certo sentido, toda interpretação hermenêutica procura fazer ressurgir na sua potência (SEBAG, 1967, p.195-196).

A hermenêutica tem a prerrogativa de referir-se ao real e informá-lo ao

¹¹⁹ Somos conscientes de que esta temática traz uma abertura que não pretendemos abordar extensivamente aqui. Uma frase de Celso Azzan Jr pode sintetizar, em outros termos, a dicotomia apresentada: “[...] a capacidade humana de conhecer não é a única medida razoável para entender o que é, e como ocorre, o conhecimento. Isso não significa apenas que conhecemos aquilo que de fato queremos e julgamos correto conhecer – o que, de certa forma, corrobora o argumento hermenêutico do interesse da ideologia, mas também que conhecemos apenas o que se deixa conhecer (o que certamente concorda com a teoria estrutural do sujeito-objeto humano)” (AZZAN JR, 2008, p. 22).

¹²⁰ SEBAG, L. *O mito: código e mensagem*. In: COELHO, E. P. (Org.). *Estruturalismo – antologia de textos teóricos*. Editora Martins Fontes: São Paulo, 1967.

intérprete que recupera o sentido do símbolo.

A recuperação simbólica, como Ricoeur a chama, possui uma dupla participação do intérprete, sendo a primeira no momento em que este é interpelado e a segunda, posterior ao trabalho de interpretação, no momento em que opera o encontro com o símbolo mais arcaico.

A compreensão do sentido simbólico pressupõe sempre um nível de participação, como bem expressa Sebag:

[no caso estruturalista] são as regras constitutivas de toda ciência que definem o código a que se submete o analista, no outro [caso, o da hermenêutica] é o seu ser individual, social, espiritual que se coloca como centro a partir do qual se vai desenvolver um vasto movimento de reapropriação (SEBAG, 1967, p. 198).

A recuperação do sentido de um mito é uma relação constitutiva do sujeito com o mito, na medida em que este último interpela o primeiro de forma enigmática. A aproximação do mito e sua interpretação pressupõe um envolvimento do sujeito, que compreende o ser de si mesmo e de sua relação com o mundo ao tornar viva a palavra do mito.

O modo como Ricoeur interpela o método estrutural nos coloca duas oposições importantes. A primeira se refere a duas relações distintas com o mito, conforme procuramos esclarecer. Enquanto na interpretação hermenêutica o sujeito é envolvido duplamente pelo sentido do mito, no método de análise estrutural o sujeito almeja a objetividade de analisar conexões, desmantelando sentidos aparentes. Assim, a segunda oposição se refere a duas possíveis variedades do discurso mítico, isto é, o hermeneuta teve acesso a um tipo específico de mito, com um conteúdo abstrato que se presta à interpelação, enquanto o estruturalista teve acesso a um tipo de mito dito totêmico, que se constitui de uma riqueza de paralelismos naturais e culturais referidos ao mundo concreto.

Os mitos sobre os quais Ricoeur se desdobra para realizar seu trabalho de decifração dos símbolos e deixar-se interpelar encontram-se num nível de abstração maior, que permite o tratamento dos temas e da sua composição.

Quando, ao contrário, tratamos dos temas ligados ao pensamento totêmico entendido como um paralelismo de séries naturais e culturais, percebemos uma riqueza centrada na relação dos termos que será decifrada.

Neste ponto, encontramos um importante esclarecimento de Lévi-Strauss feito em resposta a Paul Ricoeur na entrevista concedida à Revista *Esprit*:

[...] ce que j'ai tenté de définir comme "pensée sauvage" n'est pas attribuable en propre à qui que ce soit, fût-ce à une portion ou un type de civilisation. Elle n'a aucun caractère prédicatif. Disons plutôt que, sous le nom de pensée sauvage, je désigne le système des postulats et des axiomes requis pour fonder un code permettant de traduire avec le moins mauvais rendement possible, "l'autre" dans "le nôtre" et réciproquement, l'ensemble des conditions auxquelles nous pouvons le mieux nous comprendre; bien sûr, toujours avec un résidu. Au fond, "la pensée sauvage" n'est, dans mon intention, que le lieu de rencontre, l'effet d'un effort de compréhension, de *moi* me mettant à *leur* place, d'eux mis par moi à *ma* place. (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 634).

Lévi-Strauss não considera o pensamento selvagem como algo estanque, que não pode ser alterado, ou como o extremo de uma escala. Para ele, as relações estabelecidas em determinados mitos não são vazias de conteúdo e desvelam certas estruturas permanentes de toda experiência humana.

É este o tema central da segunda característica apontada por Ricoeur, presente no estruturalismo de Lévi-Strauss, e que se refere à passagem de uma análise estrutural dos mitos para uma filosofia estruturalista, nos moldes de um kantismo sem sujeito transcendental, de um formalismo absoluto.

Ele suspeita da generalização que estabelece uma ordem inconsciente, que é, segundo suas palavras, o pensamento no exterior dele próprio¹²¹.

Para Ricoeur, não é possível conceber um pensamento que não se pensa, isto é, uma decodificação que não seja uma etapa objetiva da decifração, que seria uma etapa existencial da compreensão de si e do ser.

¹²¹ Ricoeur utiliza uma frase de Lévi-Strauss sobre o tema, ainda polêmico, de uma aproximação na natureza e da cultura, conforme trabalhamos brevemente no capítulo anterior: "[não é] proibido sonhar que se possa um dia transferir sobre cartas perfuradas toda a documentação disponível relativamente às sociedades australianas, e demonstrar, com a ajuda de um computador, que o conjunto das suas estruturas etno-econômicas, sociais e religiosas, se assemelha a um vasto grupo de transformações'. Não, 'não é proibido' ter esse sonho. Com a condição de que o pensamento não se aliene na objetividade desses códigos" (RICOEUR, 1988, p. 52).

Em sua entrevista com Lévi-Strauss ele lhe elabora a seguinte questão:

Si le sens que j'ai ainsi repris n'agrandit pas la compréhension que j'ai de moi-même ou des choses, il ne mérite pas le nom de sens. Or rien de cela ne peut arriver si la recherche syntactique se détache sur un fond de non-sens; car qu'entendons nous par les mots mêmes de sens et de non-sens, sinon des épisodes d'une conscience de l'histoire, qui ne soit pas simplement la subjectivité d'une culture regardant une autre culture, mais véritablement une étape de la réflexion qui essaie de comprendre toute chose? Autrement dit, ce sont les discours particuliers qui ont un sens, ce sont les choses dites et non pas simplement les arrangements syntactiques pour un observateur extérieur. J'entends bien que pour faire de la Science il faut se borner à ne considérer que des arrangements dont on se fait l'observateur; ainsi on évite d'entrer dans ce que j'ai appelé le "cercle herméneutique", qui fait de moi un des segments historiques du contenu même qui s'interprète à travers moi; pour faire des "sciences humaines", il faut que je sois hors du coup; mais peut-on parler encore de sens et non-sens, si ce sens n'est pas l'épisode d'une réflexion fondamentale ou d'une ontologie fondamentale (je ne choisis pas ici entre deux grandes traditions, celle de Kant et celle de Hegel)? (RICOEUR, 1963, p. 640).

Com isso, Ricoeur está procurando demonstrar que, para ele, a análise estrutural é uma etapa importante de um projeto mais amplo que leva à reflexão a partir do símbolo e que, desta forma, não entende o que seria o sentido, senão um segmento da compreensão de nós mesmos. O sentido que retoma aumenta a compreensão que tenho de mim mesmo e das coisas, esta é a etapa derradeira de sua hermenêutica filosófica que se encontra, num certo sentido, comprometida pela generalização do pensamento inconsciente resultante de uma combinatória de elementos significantes.

Eis como Lévi-Strauss responde à questão de Ricoeur e esclarece sua percepção de sentido, do ponto de vista de um cientista, etnólogo:

Il me paraît très légitime qu'un philosophe qui pose le problème en termes de personne soulève cette objection, mais je ne suis pas obligé d'en faire autant. Qu'est-ce que le sens selon moi? Un saveur spécifique perçue par une conscience quand elle goûte une combinaison d'éléments dont aucun pris en particulier n'offrirait une saveur comparable. Et alors, de même qu'un savant de laboratoire, qui cherche à réaliser une combinaison chimique, dispose de beaucoup de moyens pour s'assurer de la réussite – il a le spectrographe, il a les réactions, mais ne s'en contente généralement pas parce qu'il sait aussi qu'il a une langue, alors il goûte, il reconnaît la saveur caractéristique et il dit: oui, c'est bien ça – l'ethnologue cherche aussi à reprendre le sens et à compléter ses preuves objectives par l'intuition. Parce qu'il est un être doué de sensibilité et d'intelligence, et parce qu'il

a aussi ce moyen-là. On essaie donc de reconstituer un sens; on le reconstitue par des moyens mécaniques, on le fabrique, on le décortique. Et puis, tout de même, on est homme: on le goûte. (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 641).

Percebemos, entre eles, uma distância, já anunciada neste trabalho, do cientista e do filósofo, do estruturalista e do hermenêuta, do bricoleur e do historiador. Dois observadores que vislumbram o sentido a partir de lugares diferentes.

Ricoeur, em seu projeto de uma filosofia hermenêutica, ainda embasada no símbolo, insistira que a reflexão é uma etapa fundamental da inteligência a partir dos símbolos. A língua inconsciente e instrumental é uma etapa da compreensão do ser, dos seres e de si mesmo. Em suas palavras:

[...] não são leis linguísticas que procuramos totalizar para compreendermos a nós próprios, mas o sentido das falas, relativamente ao qual as leis linguísticas são a mediação instrumental para sempre inconsciente. Procuro compreender-me ao retomar o sentido das palavras de todos os homens; é neste plano que o tempo escondido se torna historicidade da tradição e da interpretação (RICOEUR, 1988, p 53).

4.2.2 O problema do sentido múltiplo

Ainda que pareçamos concordar com Dosse ao afirmar que “[...] [Ricoeur] suscite un véritable dialogue de sourds” (DOSSE, 2008, p. 318), ele mesmo, em outro texto, explicita a importância do trabalho de Ricoeur na interpelação do estruturalismo:

Se essa grande divisão [entre explicação e compreensão] é recusada, por outro lado ele [Ricoeur] toma de Dilthey e Husserl a orientação inicial que deve partir do vivido subjetivo de sua colocação no discurso e de seu desdobramento horizontal no universo intersubjetivo próprio da comunicação. O mundo da vida ou o mundo vivido e os diversos procedimentos de subjetivação e de socialização possíveis encontram-se, portanto, na base de um trabalho que apenas poderia reencontrar as ciências humanas no momento em que estas se interrogam sobre o agir, vale dizer, sobre o sentido a ser atribuído à prática social. [...] O ponto de vista do sujeito em sua parte explicativa fica assim

reabilitado. Os atores não são mais ignorados em seus dizeres, suas representações, suas crenças. O que em nada impede de levar em conta, como fazem os estruturalistas, as condições e os pressupostos históricos, sociológicos e culturais, nos quais o sentido se manifesta e se desdobra (DOSSE, 1993, p. 19/20).

Gostaríamos de apresentar brevemente o que Ricoeur introduz no artigo *O problema do duplo sentido*, onde se refere ao poder de significação do símbolo, conforme já discutimos nos primeiros capítulos, que está inserido no âmbito do texto.

O texto é o lugar onde ocorre a significação e através do qual é possível encontrar o sentido da linguagem simbólica.

Para Ricoeur, o problema do sentido múltiplo é tomado como o “[...] efeito de sentido, segundo o qual uma expressão, de dimensões variáveis, ao significar uma coisa, significa, ao mesmo tempo, uma outra coisa, sem deixar de significar a primeira” (RICOEUR, 1988, p. 64). Em outros termos, trata-se da função alegórica da linguagem, que traz consigo a capacidade de carregar um sentido literal, primário, para um sentido figurado, secundário, que só existe no e através do primeiro sentido.

O campo de atuação da hermenêutica é o texto, entendido como uma composição interna para além das sequências mínimas consideradas pelos linguistas, mas aberta como expressão da vida¹²². Desta forma, Ricoeur ensaia uma nova abertura para a compreensão do sentido da linguagem simbólica que se realiza através dos diferentes gêneros do texto, sem que isto abandone ainda a necessidade latente de uma reflexão sobre o ser e as coisas.

Ricoeur reforça, enfaticamente, que para o hermeneuta é o texto que tem um sentido múltiplo, em seu conjunto, que articula acontecimento, personagens, instituições, numa “economia” significativa.

¹²² Ricoeur faz referência a Dilthey, definindo a hermenêutica “(...) em relação aos outros níveis estratégicos que vamos considerar, é primeiro que tudo o comprimento das sequências com que opera e a que chamo texto. É, primeiro que tudo, na exegese dos textos bíblicos, depois profanos, que a ideia de uma hermenêutica, concebida como ciência das regras da exegese, se constitui; aqui a noção de texto tem um sentido preciso e limitado; Dilthey, no seu grande artigo, *Die Entstehung der Hermeneutik*, dizia: ‘Chamamos exegese ou interpretação a uma certa arte de compreender as manifestações vitais fixadas de um modo durável’; ou ainda: ‘A arte de compreender gravita à volta da interpretação dos testemunhos humanos, à arte de compreender as manifestações escritas da vida’ (RICOEUR, 1988, p.65).

No campo hermenêutico existem dois tipos de diferenças, expressos pelo nosso autor, que podem se manifestar segundo os diferentes modos como se articulam os elementos do texto em questão (da exegese à pulsão). Estas diferenças se referem às técnicas de interpretação e às funções que desempenham a interpretação. Muito embora, para além dessas diferenças, em hermenêutica, não exista “clausura do universo dos signos” (RICOEUR, 1988, p. 66).

A hermenêutica é considerada por Ricoeur o regime de abertura do universo dos signos, em contrapartida a uma linguística que se move no conjunto das relações intrassignificantes. Na hermenêutica, linguagem e experiência vivida possuem uma relação essencial.

Se tem algum sentido falar de uma hermenêutica do sagrado, é na medida em que o duplo-sentido dum texto, que me fala, por exemplo, do Êxodo, desemboca numa certa condição itinerante que é vivida existencialmente como movimento de um cativo para uma libertação; sob a interpelação de uma fala que dá aquilo que ela ordena, o duplo-sentido visa aqui decifrar um momento existencial, uma certa condição ontológica do homem por meio do excesso de sentido ligado ao acontecimento que, na sua literalidade, se coloca no mundo histórico observável. O duplo-sentido é aqui o detector de uma posição no ser (RICOEUR, 1988, p. 67).

Aquilo que Ricoeur chama de abertura se refere à direção da linguagem para algo que não é ela própria. Dizer significa mostrar.

Nesta abertura está a fraqueza da hermenêutica, que deixa a linguagem “escapar” a um tratamento científico e se permite entregar à guerra dos projetos filosóficos. Mas nisto está também sua força visto que esta, enquanto lugar onde a linguagem escapa, é também o lugar onde se realiza o como dizer.

Neste ponto, Ricoeur pode fazer uma consideração mais contundente sobre o interesse filosófico do simbolismo: “(...) é de cada vez como poder que descobre, que manifesta, que traz à luz, que a linguagem opera e se torna ela própria; então cala-se diante daquilo que diz” (RICOEUR, 1988, p. 68).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste trabalho percebemos que tudo está para ser iniciado. O resultado desta pesquisa é também sua abertura para um panorama amplo, possível de ser percorrido pelos desdobramentos dos temas aqui tratados.

Procuramos apresentar o processo de introdução de uma hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur, inserida em seu projeto de uma *filosofia da vontade*.

A vontade má não poderia ser encontrada fora das diferentes formas de manifestação simbólicas presentes nas grandes culturas, o que faz Ricoeur introduzir em seu trabalho um método de interpretação hermenêutico.

Mas seu caminho fortalece, também, uma crítica ao discurso unívoco da filosofia moderna, que incorporou uma noção de sujeito transparente à consciência. Uma hermenêutica dos símbolos abre a possibilidade do encontro de uma nova compreensão do ser.

Desenvolvemos a rigorosa criteriologia da hermenêutica ricoeuriana, que estabelece o conceito de símbolo, interpretação e, propriamente, seu conceito de hermenêutica.

É neste período que Ricoeur vai cunhar a expressão tão cara a ele, *le symbole donne à penser*. Ele está preocupado em reivindicar o estatuto reflexivo incorporado na linguagem simbólica. Para ele, a filosofia pode ser interpelada decisivamente pela linguagem dos símbolos.

Jean Grondin, em seu livro de introdução ao pensamento de Paul Ricoeur, defende que o primeiro momento da hermenêutica de Ricoeur tem a prerrogativa de uma revificação da filosofia a partir dos símbolos do sagrado:

L'herméneutique comporte dès lors une double face, qui en fait une "gague immense": "d'un côté, elle représente la point avancée de la critique, comme prise de conscience du mythe entant que mythe", mais "d'un autre côté l'herméneutique moderne poursuit le dessein d'une revivification de la philosophie au contact des symboles fondamentaux de la conscience". Ricoeur est convaincu que les deux peuvent aller de pair. L'herméneutique rendrait ainsi possible l'avènement d'une seconde naïveté (GRONDIN, 2013, p. 67).

Não podemos deixar de ressaltar novamente, como já fizemos na introdução deste trabalho, que o esforço de interpretar os símbolos das grandes culturas em Ricoeur é também o de reabilitar o sagrado frente ao que ele considera uma angústia característica da modernidade. É sua a atraente advertência: “Ce n’est donc pas le regret des Atlantides effondrées qui nous anime, mais l’espoir d’une recreation du langage; par delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés” (RICOEUR, 1959, p. 61).

Ser novamente interpelado pelo sagrado é o que parece mover o projeto inicial da hermenêutica ricoeuriana, que será aos poucos substituído, sobretudo após seu confronto com a interpretação freudiana, como ele mesmo afirma:

Cedo descobri que a hermenêutica iniciada por Freud [...] contrastava com aquela praticada no meu simbolismo do mal. [...] compreendi que a interpretação que havia levado a cabo em *La symbolique du mal* tinha sido espontaneamente concebida com uma interpretação *amplificadora*¹²³, quero com isto dizer, uma interpretação atenta ao excesso de significado contido no símbolo e cujo reflexo viria a encobrir, enquanto ao mesmo tempo o incorporava dentro de si. Em alguns momentos designei esta interpretação com o infeliz termo de “interpretação recuperadora” (*interprétation récupératrice*), referindo-me com isso, sem dúvida, à segunda reflexão de Gabriel Marcel, como se tratasse de recuperar um sentido que já lá estava, embora escondido” (RICOEUR, 1995, p. 77).

A partir da segunda metade da década de 1960, com a publicação do livro *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud* Ricoeur vai buscar uma nova compreensão do símbolo, como bem afirma Grondin:

Le programme herméneutique de Ricoeur a donc subi d’importants remaniements après le tournant herméneutique de 1960. Au fil des grands traités d’interprétation qu’il a fait paraître à partir de 1965, il a élargi, mais aussi modifié son intelligence de la tâche herméneutique, em cessant peut-être de lui associer aussi directement, au nom d’une seconde naïveté, des espoirs immédiatement religieux susceptibles de conter la carence de sens de la modernité. Il se pourrait cependant que par certains traits Ricoeur n’ait jamais entièrement renié sa première entrée en herméneutique em ce que celle-ci rappelait quelque chose d’essentiel à propos des possibilités de l’homme et de sa quête de sens (GRONDIN, 2013, p. 74).

¹²³ Os grifos referem-se ao original.

A antropologia de Lévi-Strauss também possui um papel importante no contexto destas transformações da primeira fase da filosofia hermenêutica de Ricoeur, conforme procuramos evidenciar.

Ricoeur se aproxima da leitura científica dos mitos proposta por Lévi-Strauss e, com extrema destreza, procura comentá-la a fim de fortalecer o elemento crítico de sua hermenêutica da suspeita.

Dosse comenta, nessa passagem da biografia de Ricoeur, a familiaridade deste com o discurso científico, como o reflexo de uma tradição bastante antiga da filosofia:

Par ce dialogue noué entre philosophie et sciences humaines, Ricoeur entend récuser la dichotomie ruineuse entre une pensée de l'existentiel coupée de tout souci d'objectivation et un objectivisme autosuffisant séparé de toute problématisation philosophique. Il s'inscrit ainsi dans une longue tradition de la pensée philosophique qui s'est toujours alimentée des découvertes scientifiques de son temps: Platon dialoguant avec la géométrie, Descartes avec l'algèbre, Kant avec Newton, Bergson avec la psychologie... Ce refus de laisser le philosophe en situation d'exilé conduit Ricoeur à reprendre à nouveaux frais la distinction de Dilthey entre le comprendre et l'expliquer. (DOSSE, 2008, p. 313).

Além disso, o projeto de Lévi-Strauss entra em sintonia com a proposta de Ricoeur, de uma crítica do sujeito cartesiano, típico da modernidade ocidental, do discurso unívoco da filosofia moderna.

As consequências das grandes guerras na Europa trouxeram consigo o ímpeto da busca pelo avesso do que se considerava até então o mais elevado grau de desenvolvimento humano. Ricoeur e Lévi-Strauss se inserem num movimento difuso que busca opor-se ao modelo de homem que atravessou o século XIX e o início do século XX. Sobre isto também se refere Dosse:

Une autre démarche a consisté pour un certain nombre de philosophes à s'emparer du programme structuraliste pour en faire la substance d'une philosophie refondée, reprenant le projet nietzschéen de réintégration de l'homme dans la nature et renonçant à la traditionnelle singularité et suprématie accordées à l'être humain. [...] Ricoeur vient juste de considérer l'horizon aporétique de l'étude de la conscience isolée. Il saisit tout de suite l'opportunité que représente le programme structuraliste, non comme substitution de sa problématisation première du sujet, de l'homme capable, du volontaire,

mais comme greffe possible pour enrichir celle-ci. Il n'adopte donc pas une position frileuse de repli. Au contraire, il accueille avec la plus grande bienveillance ce qui va pouvoir mettre en question, problématiser, complexifier le *cogito* cartésien (DOSSE, 2008, p. 312-313).

Procuramos, desta forma, apresentar as principais características do método estrutural proposto por Lévi-Strauss para todo o conjunto das ciências humanas e difundido por ele em suas pesquisas etnológicas sobre o parentesco e o mito.

O pensamento do “homem selvagem” estava, agora, a salvo de uma leitura fisiológica, racista e moralista dos conteúdos de sua mensagem. Ao contrário, Lévi-Strauss, com seu rigoroso método científico, propõe uma leitura objetiva das condições de classificação e oposição em que se encontram os elementos que compõem as narrativas míticas e os ritos totêmicos.

A riqueza dos arranjos estruturais colocam o pensamento selvagem como um pensamento lógico segundo uma ciência do mundo concreto de que o homem dito “primitivo” dispõe.

O observador encontra uma cadeia de significações que não têm um valor em seu conteúdo, mas interpelam o pensamento em sua forma.

Apresentamos os principais termos de discordância entre a proposta de uma posição objetiva do observador em Lévi-Strauss e uma busca da compreensão como elemento constituinte da interpretação em Ricoeur.

Este debate parece nos ter munido de um panorama mais claro para compreender algumas de suas consequências.

Da mesma forma em que Ricoeur afirma em sua biografia intelectual:

[...] nos anos 1960 a minha hermenêutica manteve-se centrada nos símbolos, enquanto os próprios símbolos continuaram a ser definidos pela estrutura semântica do duplo significado. Uma recepção mais alargada da análise estruturalista requeria um tratamento ‘objetivo’ de todos os sistemas simbólicos, para além da especificidade dos mesmos. O que acabaria por resultar daqui foi tanto a redefinição da tarefa hermenêutica como uma revisão mais completa da minha filosofia reflexiva (RICOEUR, 1995, p. 76).

Assim, também podemos afirmar, como Dosse, que Ricoeur terá uma contribuição decisiva para a hermenêutica do século XX quando proporá uma original articulação entre a compreensão e a explicação que se encontrará como alternativa ao claustro do texto da escola estruturalista na França:

A hermenêutica da forma como é concebida por Paul Ricoeur, consiste em situar-se no interior da tensão geralmente apresentada como alternativa entre explicação e compreensão, oferecendo um quadro de problematização particularmente fecundo para as ciências humanas. A partir de uma preocupação dialógica, essa atitude permite explorar todas as potencialidades desses dois polos, evitando ao mesmo tempo apresentá-los como expressão de uma dicotomia não superável entre aquilo que seria da alçada da natureza (explicação) e o que seria próprio das ciências do espírito (compreensão).

À tendência para a filosofia da desconfiança, Paul Ricoeur opõe o longo caminho sobre as condições de validade do discurso explicativo nas ciências sociais, “aquele da hermenêutica da compreensão histórica”. O enxerto hermenêutico no projeto fenomenológico pressupõe um triplice desvio, uma triplice mediação que faz passar a busca eidética pelos signos, símbolos e textos. A atenção dada às formulações discursivas não implica absolutamente fechar-se, da maneira estruturalista, no claustro do texto. Ela se faz acompanhar da superação da alternativa há muito defendida entre *lingua* e *fala*, apoiando-se principalmente na teoria do enunciado de Benveniste e na atenção que deve ser consagrada à referência, a fim de reformular-se a questão do sentido (DOSSE, 2003, p. 19-20).

Nesta mesma época o debate inaugurado por Ricoeur com o estruturalismo em seu principal expoente, Lévi-Strauss, servirá, também de base para uma abertura no panorama intelectual da época:

Ce débat a énormément apporté à toute une génération de jeunes intellectuels désorientés par le triomphe sans partage du structuralisme. Il lui donne la possibilité de se réclamer de la modernité de la pensée, tout en se tenant dans une position de distance critique par rapport à certains excès de cette orientation. C’est le cas en premier lieu pour les jeunes étudiants chrétiens des années soixante. (DOSSE, 2008, p. 322).

Esta pesquisa procurou apresentar os termos de uma fase bastante específica: a noção de símbolo na etapa de introdução da hermenêutica na filosofia ricoeuriana, assim como os termos do diálogo com a antropologia estrutural decorrentes dessa noção.

Trata-se de um período muito delimitado da obra de Ricoeur. Talvez o

menos conhecido, visto que ela se desdobrará ainda em grandes textos de cunho literário, político e ético, como *Metáfora Viva*, *Tempo e Narrativa*, *Si mesmo como outro*, *o Justo*, entre outros.

Sua hermenêutica filosófica alcançará muitos outros desdobramentos, especialmente no que se refere à interpretação. O livro *Da interpretação: Ensaio sobre Freud* traz uma nova guinada em sua teoria da interpretação, assim como de sua noção de símbolo.

Mais tarde, *Metáfora viva* e *Tempo e narrativa* marcarão uma guinada decisiva para sua hermenêutica das obras da cultura, onde a ideia de uma compreensão de si que passa pelos signos da cultura prevalece, desenvolvida agora no caráter essencialmente linguístico da experiência:

Em *La métaphore vive* e *Temps et récit* [...] é o caráter fundamentalmente *linguístico* da experiência [...] que permite a compreensão de si e do mundo. Os estudos dessas definições e inovações da identidade no plano poético e no plano narrativo são, igualmente, o reconhecimento prático da impossibilidade, para o sujeito, de se apreender imediatamente a si mesmo [...] (GAGNEBIN, 2006, p. 170).

A conclusão desta pesquisa nos abre um amplo leque de possibilidades de investigação na filosofia de Ricoeur. A validade de nossos limites é também a satisfação de introduzir-se no pensamento deste filósofo, que procurou descortinar, no decorrer de seu século, a máxima aristotélica tão cara aos seus pares: *o ser se diz de muitos modos*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, M. W. B. *Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 42, n. 1/2, p. 163-198, 1999.
- AZZAN, C. *Estruturalismo e hermenêutica – Lévi-Strauss e seu humanismo sem sujeito: uma reflexão inspirada em Paul Ricoeur*. Campinas, CLE/Unicamp, 2008. Disponível em: <www.fondsriceur.fr>. Acesso em: 28 nov. 2014.
- BARRETO, M. H. *Imaginação Simbólica*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- BERTOLETTI, I. *Il símbolo dà a pensare*. Brescia: Morcelliana, 2006. p. 43-58 [Nota del curatore; 2 ed.].
- DASTUR, F. *De la phénoménologie transcendentale à la phénoménologie*. In: RICOEUR, P. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du Colloque de Cerisy, 1988. Paris: Edition du Cerf, 1991.
- DESCOLA, P. *As duas naturezas de Lévi-Strauss*. Revista Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, v. 01/02, p. 35-51, 2011.
- DESCOMBES, V. *L'équivoque du symbolique*. Revue du Mauss, v. 02, n. 34, Paris, p. 438-466, 2009.
- DOSSE, F. *A história à prova do tempo. Da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- _____. *A história do estruturalismo*. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- _____. *Paul Ricoeur*. Paris: La Découverte, 2008.
- DUBOIS, J. (et al). *Dicionário de Linguística*. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.
- ERIBON, D. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Da dignidade ontológica da literatura*. In: NASCIMENTO, F.; Salles W. (Org.). *Paul Ricoeur: Ética, Identidade e Reconhecimento*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.
- GEBARA, I. *O problema do mal na Hermenêutica de Ricoeur*. Tese (Doutorado

em Filosofia): PUC/SP, 1974. Disponível em < www.sapientia.pucsp.br>. Acesso em 04 ago. 2014.

GOLDMAN, M. *Lévi-Strauss e os sentidos da História*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 42, n.01/02, p. 223-238, 1999.

GRONDIN, J. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola, 2012.

_____. *Paul Ricoeur*. Paris: Puf, 2013.

GREISCH, J. *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

HÉNAFF, M. *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Pierre Belfond, 1991.

_____. *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*. Paris: Éditions Perrin, 2008.

KECK, F. *Introdução a Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Editora contraponto, 2013.

LANNA, M. *Sobre a comunicação entre diferentes antropologias*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 42, n. 01/02, p. 239-265, 1999.

LEACH, E. *As Ideias de Lévi-Strauss*. São Paulo: Editora Cultrix, 1977. 2 ed.

LEONHARDT, R. R. CORÁ, E. J. *O legado de Ricoeur*. Guarapuava: Editora Unicentro, 2011.

LÉPINE, C. *O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo: Editora Ática, 1979.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1957.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: Vozes, 2012.

_____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Editora Cozac Naify, 2008.

_____. *Introdução à Obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora Edusp, 1974.

_____. *Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papirus, 2012.

_____. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. *Do mel às cinzas: Mitológicas II*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. *L'homme nu: Mythologiques IV*. Paris: Plon, 1971.

_____. *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril, 1976.

_____. *Mito e Significado*. Lisboa: Editora 70, 2010.

_____. *Olhar, escutar, ler*. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

_____. *Voltas ao passado*. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 04, n. 02, p. 105-117, 1998 [Estudos de Antropologia Social].

_____. *Minhas Palavras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991. 2 ed.

MANIGLIER, P. *A aventura estruturalista*. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFG, São Carlos, v. 01, n. 01, p. 09-15, 2009.

MOISÉS, B. P. *Entrevista: Claude Lévi-Strauss, aos 90*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 42, n. 01/02, 1999.

MOISÉS, B. *O Brasil em Lévi-Strauss*. Revista Diacrítica, Braga, v. 23, n. 02, p. 57-73, 2009.

MOURA, V.; ÁLVARES, C. *Contrapontos: Nos 100 anos de Claude Lévi-Strauss*. Revista Diacrítica, Braga, v. 23, n. 02, p. 11-14, 2009.

OVERING, J. *O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões*. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 01, n. 01, p. 107-135, 1995 [Estudos de Antropologia Social].

PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

PORTOCARRERO, M. L. *Hermenêutica e Fragilidade em Paul Ricoeur*. Revista Prometeus, Coimbra, v. 06, n. 12, p. 203-221, 2013.

RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

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

- _____. *O conflito das interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Porto: Rés, 1988.
- _____. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. “Claude Lévi-Strauss”. In: *A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- _____. *Le Symbole Donne à Penser*. Revista *Esprit*, Paris, ano 27, n. 275, p. 60-76, 1959.
- _____. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- _____. *Teoria da Interpretação – o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Editora 70, 2013.
- _____. *A região dos filósofos*. São Paulo: Editora Loyola, 1996.
- _____. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1977.
- RICOEUR, P.; LÉVI-STRAUSS, C. (et al.). *Autour de la Pensée sauvage- Réponses à quelques questions: Entretien avec Claude Lévi-Strauss*. Revista *Esprit*, ano 31, n. 322, p. 628-653, 1963.
- ROBALO, C. *Símbolo e eficácia simbólica em Lévi-Strauss*. Disponível em: <www.academia.edu>. Acesso em 04 ago. 2014.
- SEBAG, L. *O Mito: código e mensagem*. In: COELHO, E. P. (Org.). *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1967.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica – Arte e Técnica da Interpretação*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- SGROI, P. *Ermeneutica – Paul Ricoeur – Un Filosofo “Ecumenico”*. Venezia, 2006.
- SOUZA, M. C.; FAUSTO, C. *Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 47 n. 01,

p. 87-131, 2004.

SPERBER, D. *O saber dos antropólogos*. Lisboa: Edições 70, 1992.

SPERBER, D. *Estruturalismo e Antropologia*. São Paulo: Editora Cultrix, 1970.

SPERBER, S. F.; PAULA, A. C. (Org.). *Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível*. Dourados: UFGD, 2011.

VIVEIROS de CASTRO, E. *Antropologia de cabeça para baixo. Entrevista com Claude Lévi-Strauss*. Revista Maná, Rio de Janeiro, v. 04, n. 02, p. 119-126, 1998, [Estudos de Antropologia Social].