

Compreensão de si e história

*Este texto foi proferido por Ricoeur na abertura do Colóquio internacional Paul Ricoeur “Autocompreensão e história” que teve lugar em Granada (Espanha) de 23 a 27 de Novembro de 1987. Foi publicado, em tradução espanhola, com o título “Autocompreensão e história” em Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación, T. Calvo Martines e R. Ávila Crespo, Barcelona, Anthropos, 1991 (Na bibliografia de Vansina: II.D.45). [A presente tradução é feita a partir da versão francesa *Auto compréhension et histoire* que se encontra disponível no *Fonds Ricœur*]*

Aceitei de bom grado o título proposto pelos meus amigos espanhóis para esta conferência inaugural porque ele me permite sustentar duas linhas de reflexão, em resposta a duas questões: como é que me compreendo a mim mesmo através da história dos meus próprios trabalhos? E como é que faço a ligação entre auto-compreensão e história, já não no plano de uma imprudente autobiografia intelectual, mas antes no plano de uma antropologia filosófica? Para fazê-lo, estarei atento, a cada etapa da minha *Selbstdarstellung*, à ocorrência daquilo que me pareça ter valor universal, para além da contingência de uma obra particular. Espero escapar, assim, simultaneamente à falsa modéstia da confissão e à pretensão dogmática de uma universalidade usurpada.

Ao reflectir, com a distância de meio século – é verdade, já lá vai meio século – sobre as influências que reconheço em mim, sinto-me reconhecido por ter sido interpelado desde o princípio por forças contrárias e fidelidades opostas: de um lado Gabriel Marcel, ao qual junto Emmanuel Mounier, do outro lado Edmund Husserl. De um lado a busca *existencial*, com os seus temas da encarnação, do compromisso, do diálogo, da invocação – do outro a exigência *reflexiva*, com a sua preocupação em relação à evidência intelectual, com as suas análises rigorosas, com as suas articulações complexas do campo fenoménico à luz da racionalidade cartesiana e kantiana. Não só não lamento ter sido confrontado, desde o início do meu itinerário, com interpelações distintas ou até mesmo opostas, como reconheço ainda dever a essa polaridade inicial de influências o dinamismo propulsor de toda a minha obra. Ao recusar escolher entre os meus mestres, estava condenado a procurar a minha própria via, o que me obrigava a um trabalho de arbitragem e de mediação que era por vezes tão árduo que implicava os longos desvios que ocasionalmente aborreceram os meus leitores. Se coloco a ênfase com tanta veemência nessa estrutura polémica das influências que sofri e ao mesmo tempo escolhi, é porque vejo nelas a origem de um estilo que se manteve constante durante todo o meu desenvolvimento: encontro-me sempre a combater em duas frentes ou a

reconciliar adversários avessos ao diálogo. Essas frentes de batalha mudarão consoante as épocas e esses adversários serão substituídos consoante as mudanças da paisagem filosófica: o existencialismo contra racionalismo neo-kantiano, no início da minha carreira; o estruturalismo contra filosofia do sujeito, no período intermédio; a inflação da filosofia da linguagem contra a defesa do vivido ou da acção; a filosofia analítica contra a hermenêutica; por fim, mais recentemente, a desconstrução contra a argumentação. Em cada época, e perante as alternativas, vi-me sempre colocado numa posição delicada diante das alternativas impostas pelo espírito do tempo, pelo que fui sempre obrigado a traçar o meu próprio caminho. Por vezes, isso deu origem a que fosse de alguma forma marginalizado, outras vezes, ter-me-á granjeado algum reconhecimento (...)? Tento não me deixar distrair por qualquer forma de recepção desse tipo.

Tentarei compreender, para além do meu destino pessoal, os contornos de uma problemática filosófica que me ultrapassa. Com efeito, ousa acreditar que o meu estilo característico de mediação incompleta, entre posições rivais, é a expressão de um constrangimento, resultante da própria história desta problemática filosófica, considerada a longo prazo. Na minha opinião, pertencemos todos à era pós hegeliana do pensamento e realizamos todos, à nossa maneira, o difícil trabalho de luto em relação ao sistema. Esse trabalho de luto é marcado pela alternância entre aquilo a que Karl Jaspers chamava um carácter sistemático, sem síntese final e um modo de pensamento deliberadamente fragmentário. A minha compreensão de mim mesmo coloca-me na dependência do segundo estilo, satisfazendo o primeiro estilo apenas através do segundo. Para caracterizar a época de longa duração que nos envolve e nos ultrapassa, falarei de *carácter sistemático quebrado* (tal como cheguei a falar, a propósito de mim, de *cogito ferido*). A este respeito, a própria filosofia analítica, com as suas análises tão minuciosas quanto circunscritas a um domínio limitado, não constitui menos um fragmento estilhaçado do sistema, tornado incrível, do que a fenomenologia com as suas análises regionais, refinadas. E, em ambos os casos, o espírito de sistema volta à superfície, seja através do sonho de unidade da ciência, seja através da pretensão de um fundamento definitivo. Arriscar-me-ei a dizer o mesmo de todas as alternativas acima evocadas: elas assumem uma relevância diferente, ao serem colocadas sob o pano de fundo da síntese quebrada. Neste sentido, a minha trajectória pode compreender-se também tendo em conta este mesmo pano de fundo, no qual se enfrentam o sistema e o fragmento, ainda que numa perspectiva de curto prazo e respeitando os limites estreitos de uma obra individual. Tal como acabo de dizer, compreendo-me melhor a partir do fragmento do que do sistema. É, pelo menos, esta dialéctica que me servirá de fio condutor nos percursos dos trabalhos resultantes da obra de mediação solicitada pelas influências contrárias acima mencionadas. Vários críticos benevolentes tentaram encontrar uma unidade sistemática do

conjunto das minhas obras, escolhendo como tema a liberdade, a imaginação, a subjectividade, a linguagem, a vontade e a acção, a esperança. Não recuso nenhuma dessas interpretações e não é para as desautorizar que insisto hoje em dia sobre o carácter fragmentário da minha abordagem dos problemas. Cada um dos meus livros quis responder a uma questão precisa que se me impôs com contornos bem delimitados. E as obras que se lhes seguiram provieram de questões deixadas por resolver no livro anterior, muitas vezes por ele rejeitadas, como um resto recusado pelo encerramento do livro.

Se escolhi o problema da *vontade* como ponto de partida, fi-lo com a inocência ambiciosa de um principiante, com a intenção de dar uma contrapartida, na ordem prática, à *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, que admirava sem reservas, quer dizer, sem as reservas que ele viria a demonstrar mais tarde, n’*O visível e o Invisível*. Parecia-me que se deveria fazer no domínio prático aquilo que Merleau-Ponty tinha feito no domínio teórico, a saber: por um lado, uma análise eidética das estruturas do projecto, da moção voluntária e do consentimento ao involuntário absoluto; por outro, uma análise dialéctica das relações entre actividade e passividade. E esperava, ao mesmo tempo que desejava fornecer uma espécie de complemento à *Fenomenologia da Percepção*, arbitrar em mim mesmo o confronto entre Husserl e Gabriel Marcel. Devia a Husserl a *metodologia* designada pelo termo análise eidética (assim, definia a decisão como a noese cujo correlato noemático era o projecto, entendido como “a coisa a fazer por mim”; mas era a Marcel que eu devia a *problemática* de um sujeito simultaneamente incarnado e capaz de se afastar dos seus desejos e dos seus poderes, em suma de um sujeito mestre de si e, ao mesmo tempo, escravo dessa necessidade representada pelo carácter, pelo inconsciente, pelo nascimento e pela vida. E era com o objectivo de responder a esse duplo apelo que eu esboçava uma ontologia que se opunha simultaneamente ao monismo e ao dualismo (por exemplo ao de Sartre em *O Ser e o Nada*). Utilizando uma linguagem encontrada em Pascal, eu falava de uma ontologia da *desproporção*.

Foi essa ontologia da desproporção que tentei elaborar, enquanto tal, isto é, para além do Voluntário e do Involuntário, na obra *O Homem Falível*. Organizei-a em torno de três polaridades fortes e de três mediações frágeis, suas correspondentes: via assim, a imaginação, entendida no sentido do esquematismo kantiano, estabelecer no plano teórico a mediação entre a perspectiva finita da percepção e o visar¹ infinito do verbo; via, do mesmo modo, no plano prático, o respeito a lançar uma ponte entre a finitude do carácter a infinitude da felicidade; finalmente, a fragilidade afectiva característica das paixões do homem que é

¹ [n. do T.] O termo *visée* assume na filosofia de Ricœur uma complexidade difícil de verter numa só palavra. Escolhe-se não usar o substantivo, mantendo o uso do verbo, para permitir simultaneamente a maior proximidade possível em relação ao termo original e evitar a estranheza do termo “visada”, que existe em português. Deve-se entender por *visée* ou, se preferirmos, pelo correlato do acto de visar: 1) o carácter dinâmico do acto de apontar, 2) o fito para o qual se aponta e 3) a tensão que constitui o motor do movimento em direcção a esse *telos*.

afectado *hic et nunc*. Essa antropologia filosófica encontrava-se assim resumida numa fórmula: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* e assim se resumia a ontologia da desproporção subjacente a *O Voluntário e o Involuntário*. Rejeitava-se assim o monismo e o dualismo e reconciliava-se ao mesmo tempo o pensamento reflexivo e o sentimento ao qual eu chamava ainda, em tons pascalianos, a “patética da miséria”. Essas duas obras, tomadas conjuntamente, mostram bem aquilo que creio ser a minha preocupação principal: integrar os antagonismos legítimos e fazer com que eles possam preparar a sua própria superação.

No entanto, a posição filosófica ilustrada por *O Voluntário e o Involuntário* continuava a ser *fragmentária*, mesmo se alargada ao ponto de se tornar uma antropologia fundamental, no sentido em que tudo aquilo que considerava eram as estruturas formais de uma vontade em geral. Que dizer da vontade *má*, figura “histórica” da vontade? Era neste ponto que a fenomenologia mostrava os seus limites, ainda que alargada pela filosofia existencial que reconciliava Husserl e Marcel, Mounier e Nabert (que eu começava tardiamente a descobrir e a reconhecer). Estes limites coincidiam com os do *Cogito* cartesiano e com a sua ambição de imediato, de transparência e de carácter apodíctico. Para aceder ao carácter concreto da vontade má, era necessário introduzir no círculo da reflexão o longo desvio dos símbolos e dos mitos, em poucas palavras, a mediação “histórica” do mundo cultural. Foi dessa inversão metodológica que resultou a *Simbólica do Mal*: a vontade, afirmava-se então, só se reconhece má, só admite ser culpada, ao meditar sobre os símbolos e os mitos veiculados pelas grandes culturas que *instruíram* a consciência ocidental, já para não falar das outras culturas, que não fazem parte da minha memória finita (É nesta fase que o título proposto: “Compreensão de si e história” começa a revestir-se da dupla significação anunciada no início, a saber, a do entrelaçamento entre reflexividade e historicidade, considerado quer no plano pessoal do desenvolvimento de uma obra particular, quer no plano da problemática filosófica geral posta em relevo por essa mesma obra.)

Não insistirei muito no aspecto pessoal da aventura: era certamente graças à pressão da minha dupla cultura, bíblica e grega, que me sentia constrangido a incorporar na filosofia reflexiva, proveniente de Descartes e Kant, a interpretação dos símbolos da mancha, do pecado e da culpabilidade, onde via a primeira camada simbólica da consciência do mal e depois a interpretação dos grandes mitos da queda: mito cosmogónico, mito órfico, mito trágico e mito de Adão. Na altura, falava de reflexão *concreta*, por não poder ainda atribuir à própria interpretação desses símbolos e mitos o estatuto teórico designado pelo termo hermenêutica. Nessa época, era mais sensível à continuidade entre a reflexão formal, praticada em *O Voluntário e o Involuntário* e a reflexão concreta, alimentada pela meditação dos símbolos e dos mitos do mal, do que à ruptura entre hermenêutica e fenomenologia.

No entanto, o que mais importa aqui não é tanto a minha história e a minha compreensão de mim, mas a própria tese segundo a qual a compreensão de si, ao envolver a mediação dos símbolos e dos mitos, incorpora, por isso mesmo, uma parte da história da cultura nessa mesma reflexão que, depois de Kant e Husserl, se pretendia transcendental. A filosofia reflexiva tinha oposto o transcendental ao empírico, assumindo que o histórico apenas era um aspecto do empírico; o transcendental podia por conseguinte ser tomado por não histórico. Eis que o histórico entrava no domínio reflexivo, alterando simultaneamente o sentido do transcendental e do empírico. Pois, por um lado, o histórico não era acolhido no domínio reflexivo sob os traços da contingência e do anedótico, nem mesmo do transitório como acontece numa história das ideias, mas através dos traços do significativo e do durável; por efeito de ricochete, o transcendental já não se revestia dos traços do não histórico, mas antes dos traços daquilo que está para além do histórico. Só alguns anos mais tarde é que compreendi que esse carácter para além do histórico, comum à reflexão e à simbólica, era devedor de um trabalho incessante de descontextualização e de nova contextualização, que é o trabalho que é próprio da interpretação. No entanto, na altura da *Simbólica do Mal*, era o carácter regional dessa simbólica tematicamente circunscrita que me importava mais do que as condições de sobrevivência dos símbolos e dos mitos em geral, ao longo da história. É nesse sentido que esse trabalho se mantinha parcelar, tal como viriam a ser aqueles que lhe sucederam, embora estes o fossem por outras razões. Ainda assim, a compreensão de si e a história apareciam ligadas uma à outra: uma compreensão de si que era a retomada reflexiva da sua própria história e uma história que oferecia à reflexão pura a mediação longa que fazia falta ao curto-circuito do Cogito cartesiano, que a si mesmo se pensa.

A etapa seguinte, marcada por *Um ensaio sobre Freud*² ilustra uma vez mais o lado fragmentário da minha reflexão. Eis como surgiu o problema aqui colocado. A interpretação praticada na *Simbólica do Mal* era concebida espontaneamente como sendo uma interpretação *amplificante*, ou seja, uma interpretação atenta ao *excesso de sentido* contido implicitamente no simbolismo do mal e que apenas a reflexão elevava à sua plenitude significante. Ora, essa interpretação amplificante (à qual eu atribuía por vezes o termo infeliz de interpretação recuperadora, como o problema fosse recuperar um sentido já presente e apenas dissimulado) opunha-se, sem que eu o dissesse ou sequer o soubesse, a uma interpretação redutora que, no caso da culpabilidade, me parecia ilustrada perfeitamente pela psicanálise freudiana. Uma polaridade de um novo tipo surgia perante mim a anunciar aquilo que eu iria chamar *O Conflito das Interpretações*. Mas era ainda dentro dos limites de uma simbólica determinada, temática e historicamente, que esse conflito aparecia à luz do dia. A

² [n. do T.]: Ricœur utiliza neste manuscrito o título da tradução inglesa: *Freud and Philosophy*.

leitura quase integral da obra de Freud, que na altura levei a cabo, revelou-me muito rapidamente, sem dúvida, que se tratava de algo muito diferente de um conflito limitado ao tema da culpabilidade. O inferno era, como Freud tinha bem percebido, o de uma filosofia da cultura, tomada no seu sentido mais amplo, na qual voltava à cena o conflito entre *tradição* e *crítica* tal como tinha acontecido com o Iluminismo do século XVIII. A minha leitura da simbólica do mal era uma leitura tradicional, a de Freud era uma leitura crítica. Impôs-se, então, ao meu espírito a preocupação de não sacrificar nenhuma das duas em prol da outra, tal como me tinha preocupado, quinze anos mais cedo, com a conciliação de Marcel e Husserl. A dupla leitura que proponho do complexo e do mito de Édipo, no final do meu livro sobre Freud, constitui uma ilustração apropriada do trabalho de mediação suscitado pelo conflito aberto pela psicanálise no seio da minha tradição cultural (que é, como disse acima, simultaneamente bíblica e helénica). Eu via Freud a escavar *sob* o mito, transformado em complexo e a chegar a uma *arqueologia* do Cogito, que actualizava os aspectos arcaicos, infantis e neuróticos da sexualidade e, por outro lado, via Hegel – pelo menos o Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, que eu utilizava nessa altura no meu ensino na Sorbonne – desenvolver, *face* às figuras arcaicas da consciência de si, uma *teleologia* da consciência de si segundo a qual a verdade de cada figura estava contida na figura seguinte. Ora, não seria esse mesmo enxerto de uma teleologia numa arqueologia da consciência de si, aquilo que Sófocles tinha em mente quando extraía uma tragédia nova da *verdade* de uma tragédia prévia da *sexualidade*?

Independentemente do tema da culpabilidade, na sua determinação precisa, a questão da pluralidade e do conflito de interpretações tinha sido colocada. Por meio do confronto de Freud com a tradição, aparecia um conflito entre duas hermenêuticas, uma delas, amplificante no sentido evocado acima e outra, uma hermenêutica da suspeita, na qual Freud aparecia ao lado de outros mestres da suspeita: Feuerbach, Marx e sobretudo Nietzsche. Na nova fase do meu trabalho que se seguia à minha obra sobre Freud, a questão já não estava limitada a um conjunto simbólico particular, tendo-se aberto à estrutura simbólica, enquanto estrutura *linguagreira* específica. Esse alargamento punha-me em consonância com a mudança que se tinha feito sentir na maior parte das escolas filosóficas da altura e à qual se convencionou chamar *linguistic turn*. Esse *linguistic turn*, quando aplicado à corrente filosófica, à qual eu pertencia, significava a passagem de uma fenomenologia – mesmo se esta já se encontrava alargada à fenomenologia existencial – a uma hermenêutica explícita.

Num artigo longo situado na abertura do meu último livro – *Do Texto à Acção* – expliquei aquilo a que chamo o enxerto da hermenêutica, herdada de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer, na fenomenologia herdada de Husserl e, para além de Husserl, de toda a tradição reflexiva que remonta de Nabert a Fichte, a Kant e por fim a Descartes. Neste

ensaio, exponho aquilo que a hermenêutica deve a toda a tradição reflexiva e particularmente à sua variante fenomenológica: o próprio primado da questão da compreensão de si; a emergência da questão do sentido, através da *epoché* fenomenológica aplicada a toda a pretensão prematura à existência pura e simples; a inspecção cuidadosa das hierarquias de sínteses activas e passivas; a busca de uma fundação última, que seria ao mesmo tempo a exigência de uma responsabilidade mais radical do que qualquer distinção entre teoria e prática. Exponho também aquilo que a hermenêutica acrescenta à fenomenologia: a admissão de que a consciência de si é opaca para si mesma; o reconhecimento da anterioridade do mal entendido e da ilusão no que diz respeito à compreensão verídica de si mesmo; a necessidade do grande desvio pelo império dos signos, dos símbolos e das normas e por todas as obras que a história da nossa cultura erigiu em memória comum; a finitude da compreensão; o conflito de interpretações que resulta dessa finitude; a incompletude de todas as mediações, a impossibilidade, por conseguinte, da reflexão total através de uma mediação total, como acontece em Hegel. Não discordo da ideia de que esse enxerto da hermenêutica na fenomenologia constitua mais que uma simples adição, isto é, uma transformação em profundidade da fenomenologia. Porém, recuso-me a ver nessa transformação uma ruptura. Os novos conflitos abertos pela perspectiva hermenêutica viriam a confirmar a minha convicção em relação à filiação reflexiva e fenomenológica da hermenêutica.

Como é que eu iria imprimir o meu estilo habitual de mediação no conflito de interpretações, apreendido na sua dimensão epistemológica geral? Bem, não creio que me tenha afastado muito do meu método fragmentário, exposto nos ensaios coligidos sob o título *O Conflito das Interpretações*. Surgem aqui sempre ocorrências conflituais circunscritas, bem determinadas; para além do primeiro foco de conflitos suscitados pela psicanálise, o estruturalismo de origem linguística constituiu um segundo foco, relativamente autónomo. Foi até nessa altura que pude verificar a filiação, sem ruptura, entre fenomenologia e hermenêutica. O que é que estava em causa no conflito? Nada menos que o destino da questão do sujeito e da compreensão de si. Enquanto o estruturalismo me aparecia como sendo uma defesa de um funcionamento anónimo, no sentido forte do termo, de sistemas de signos sem enraizamento subjectivo, a dimensão do sentido parecia-me inseparável do papel mediador exercido por esses sistemas, precisamente em relação à compreensão de si. Não há significância quando um sistema sincrónico de signos não contribui para a diacronia, ou seja, para a historicidade da compreensão de si.

É possível que já tenhamos ultrapassado, nos nossos dias, o conflito entre hermenêutica e estruturalismo, pelo menos nos termos em que ele surgiu nos anos 70. A questão que permanece é a que se encontra no título “compreensão de si e história”. As outras figuras que revestiu a dialéctica da compreensão de si e da história, nos meus escritos

dos anos 70, são testemunho da sobrevivência desse problema. Reterei apenas uma delas, porque ela permite percorrer vários domínios epistemológicos geralmente dispersos. Trata-se da dialéctica compreender/explicar. Dedico-lhe um dos ensaios de *Do Texto à Acção*. Os três domínios percorridos são a teoria do texto, a da acção e a da história. Em cada um desses domínios o momento da compreensão é caracterizado por uma apreensão intuitiva e global do que está em questão nesse domínio, por uma antecipação de sentido que é quase uma adivinhação, por um compromisso do sujeito conhecedor; o momento da explicação, pelo contrário, é marcado pela predominância da análise, pela subordinação do caso particular a regras, a leis ou estruturas, pelo afastamento do objecto de estudo de um sujeito não implicado. O importante, para mim, é não separar a compreensão da explicação e vice-versa, como o fazem, por um lado os descendentes da hermenêutica romântica e, por outro, os herdeiros do positivismo. A interpretação para mim consiste precisamente na alternância de fases de compreensão e de fases de explicação num único “eixo hermenêutico.” Terei por conseguinte ultrapassado o carácter parcelar do meu trabalho de mediação? De forma alguma. Continuo a pensar que há que precisar, em cada domínio epistemológico em consideração, o estilo próprio da alternância entre explicação e compreensão. A esse respeito, os domínios respectivos do texto, da acção e da história devem ser distinguidos consoante as suas constituições específicas.

Nesta tríade, a noção de texto desempenha um papel fulcral. É no texto que se derruba a antiga hipótese segunda a qual a explicação dominaria apenas as ciências da natureza, enquanto a compreensão governaria as ciências “do espírito”. Ora, foi no âmago destas últimas ou, de forma mais precisa, com a semiótica, que apareceram novos modelos de explicação exactamente apropriados ao império dos signos: as operações de codificação e de descodificação. Torna-se então mais difícil articular a compreensão e a explicação, mais difícil ainda que do que as separar. Pareceu-me que uma teoria do discurso definido como o acto pelo qual alguém diz alguma coisa a alguém, sobre alguma coisa, poderia ser utilizada como momento de transição entre compreensão e explicação (darei depois de que forma se enraízam nestas considerações as minhas reflexões mais recentes sobre a criação regrada, sobre a inovação semântica ilustrada pela metáfora).

Quanto à teoria da acção, que eu deveria voltar a encontrar nos meus trabalhos ulteriores sobre a narrativa, assim como naqueles cujo tema era a ética e a política, ela ilustra a dialéctica explicar/compreender da forma seguinte. Aqui, a questão é a de saber se o jogo de linguagem que abarca termos tais como intenção, motivo, fim, etc., deve ser radicalmente separado do jogo de linguagem onde se fala de movimento, de causa, de acontecimento, etc. Há uma forte tentação para insistir na pura dicotomia entre os dois jogos de linguagem, o que é uma maneira [falta uma palavra no texto] à oposição entre compreender e explicar. Eu

mostro, também aqui, que os modelos de interpretação mais ricos são aqueles onde se entrelaçam os segmentos sistémicos e os segmentos teleológicos. Isto no seio do fenómeno complexo da intervenção intencional no curso do mundo, tal como se pode ver no modelo proposto por Von Wright numa obra que se chama precisamente *Explanation and Understanding*.

Quanto à teoria da história, pode dizer-se que ela constitui a ilustração mais notável da combinação, no raciocínio histórico, entre a compreensão de uma trama de acontecimentos em sequência única e a explicação através de generalidades que, nos casos favoráveis, assumem o valor de lei (demografia, economia, etc.) Voltei a analisar este assunto, com um grau de detalhe muito maior, em *Tempo e Narrativa I*.

Resumirei esses três debates parciais através de uma mesma fórmula. Explicar mais é compreender melhor. Por outras palavras, se a compreensão precede, acompanha e *envolve* a explicação, esta, por seu turno, *desenvolve* analiticamente a compreensão.

Esta última fórmula, aparentemente conciliadora e pacificadora, viria a suscitar dificuldades novas que deram origem aos meus últimos trabalhos, como se fosse uma lei do desenvolvimento da minha própria pesquisa o facto de a solução encontrada para um problema produzir um excedente que dá origem a uma aporia nova. Efectivamente, aquilo que ainda não foi sublinhado até agora, foi a componente de *criatividade*, não só da linguagem, mas da própria acção.

É verdade que poderia ter chegado a essa componente a partir da minha abordagem do simbolismo, como esquematismo do pensamento conceptual, na altura da *Simbólica do Mal*. Mas nesse momento eu prestava mais atenção aos conteúdos simbólicos de certa forma encontrados no tesouro cultural do que ao processo criador que os produzira. Da mesma forma, aquilo que tinha sido dito sobre o discurso como acontecimento de fala poderia ter conduzido a uma reflexão explícita sobre a criatividade linguageira. Porém, aquilo que eu privilegiava eram mais as relações de referência ao mundo da comunicação entre sujeitos falantes e as da reflexividade do ser si próprio, do que o fenómeno da inovação semântica. Seria a noção de texto que me deveria pôr no caminho correcto, graças às operações de *composição* que fazem do texto uma entidade linguageira mais longa do que a frase. Como explico no prefácio de *Tempo e Narrativa*, as minhas reflexões sobre a metáfora e sobre a narrativa estão em estreita relação, como dois temas gémeos, na medida em que se referem à inovação linguageira no seio das grandes unidades de discurso. Em ambos os casos, a inovação, a produção de um novo sentido, é fruto de operações de síntese que criam novos seres do discurso. No caso da metáfora trata-se da aproximação inédita entre dois domínios semânticos, incompatíveis segundo as regras usuais de classificação, o que cria o rasgo, o fulgor de sentido que constitui a metáfora *viva*. No verso famoso

A natureza é um templo de pilares vivos

Nenhuma das palavras, tomadas em si – “natureza”, “templo” – é metafórica, No entanto, a combinação “pilares vivos”, força-nos a *ver* a vida *como* arquitectura e a arquitectura *como* vida.

Ora, a teoria da narrativa traz à luz um fenómeno comparável: a construção de uma intriga é também uma síntese do heterogéneo, uma vez que a organização dos factos numa história contada transforma uma multiplicidade desordenada de acontecimentos numa narrativa unificada; ou ainda pelo facto de a intriga conjugar intenções, causas e acasos; ou por fim porque a intriga extrai uma configuração temporal de uma sucessão de acontecimentos discretos. O acto configurador da intriga torna-se assim simétrico de aquilo a que chamei a predicação “bizarra” da operação metafórica. Notar-se-á porém que não me arrisco a enunciar uma teoria geral da criatividade na linguagem e menos ainda da criação em geral; a especificidade dos domínios e dos procedimentos mantém-se intacta: de um lado, o dos “tropos” do discurso, a metáfora; do outro, o dos “géneros” literários, a narrativa. Uma vez mais, o *fragmentário* continua a ser o caminho privilegiado do *sistemático*. Mas perguntar-se-á, porquê essa prudência face ao fenómeno da criatividade? Por uma razão de princípio que nos levará a novas considerações. Nós não conhecemos por via imediata a criatividade, tal como no início das minhas pesquisas o *Cogito* não me aparecia como transparente a si próprio; não conhecemos a criatividade senão através das regras que ela aplica, que ela deforma ou subverte. Nesse sentido, conhecemos apenas uma produção segundo regras; no caso da metáfora, trata-se de regras que pertencem à lógica semântica, no caso da narrativa, de regras que regem a lógica das transformações.

É dessa consideração geral que derivam as novas polaridades, de que me encarrego de estabelecer a mediação nas duas obras gémeas que referi. Deixo de lado a dialéctica entre tradição e inovação que é um derivado da dialéctica explicar/compreender discutida acima. Vou direito à dificuldade maior com a qual me debato na *Metáfora Viva* e em *Tempo e Narrativa*. Trata-se de uma luta, no seio da linguagem, entre duas orientações divergentes que estão presentes desde o princípio mas que apenas se tornam manifestas ao nível dessas grandes unidades que são os textos. Por um lado, a linguagem parece exilar-se fora do mundo, fechar-se sobre a sua actividade estruturadora e finalmente festejar a sua solidão gloriosa: o estatuto *literário* da linguagem ilustra essa primeira orientação. Por outro lado e inversamente em relação à sua tendência centrífuga, a linguagem literária parece capaz de aumentar o poder de descobrir e de transformar a realidade – e sobretudo a realidade humana – à medida que se vai afastando da função descritiva da linguagem comum da conversação. Para dizer a

verdade, essa dupla pulsação poderia ser detectada através de uma reflexão simples sobre a relação entre o signo e a coisa; na medida em que o signo não é uma coisa, ele está, potencialmente, em exílio; e, no entanto, não há nada de semelhante a um mundo dos signos; o signo existe antes a propósito do mundo. Na linguagem comum, esse duplo impulso – para fora do mundo, em direcção ao mundo – realiza-se sem problema. A referência compensa sempre a distância do sentido: é esse o princípio de funcionamento de todo o discurso directamente descritivo. Já não acontece a mesma coisa com o *carácter literário*, com o génio da linguagem literária. O discurso é de certa forma confirmado e confortado no seu exílio pela própria actividade de composição que confere ao texto uma existência autónoma, diríamos mesmo, um poder de subsistência fora do mundo. É por conseguinte indo ao encontro desse exílio glorioso que se exerce a tensão inversa que, segundo uma bela expressão de Benveniste, devolve a linguagem ao universo.

Na *Metáfora Viva* a dificuldade consiste no problema do retorno do signo em direcção à coisa, ao nível do enunciado metafórico. Nesse livro, defendo obstinadamente a tese segundo a qual a suspensão da referência de primeiro grau, a do discurso na sua função descritiva, constitui apenas o avesso de um processo infinitamente mais notável, a saber, o da aparição de uma referência de segundo grau, que caracterizo como uma nova descrição do mundo, por comparação com o papel dos modelos no conhecimento científico. Hoje, admito de bom grado que esse milagre da referência metafórica deixa por responder a questão de saber quem é que refere, se é a linguagem enquanto tal ou aquele que a profere. Assim, fica por saber quais são as condições segundo as quais alguém, ao falar metaforicamente, se refere obliquamente ao mundo.

Nesse estado de perplexidade e de ambiguidade, *Tempo e Narrativa* retoma o problema da referência no contexto do uso literário do discurso. Fá-lo, creio, com mais hipóteses de sucesso. O problema transformou-se, com efeito, no da passagem da configuração, feita no âmbito do texto da narrativa, à nova figuração do mundo real do leitor, já fora do texto da narrativa.

O relevo desta problemática deve-se à *Poética* de Aristóteles, que confere ao *muthos* – à fábula, à intriga – uma função *mimética* em relação ao mundo da acção, da *praxis*. A linguagem narrativa não está portanto fechada sobre si própria, dado que se refere à acção dos homens segundo uma relação sem equivalente – a *mimesis* – que não é uma simples imitação, no sentido de uma cópia, de uma réplica, de uma duplicação, mas é uma reorganização a um nível mais elevado de significação e de eficiência. A tese, demasiado simples, do poder voltar a descrever, atribuído ao enunciado metafórico enquanto tal, encontra-se enriquecida pela adjunção de múltiplas mediações que asseguram a transição entre configuração *na* narrativa e a nova figuração *do* mundo na *praxis*. Essas mediações

múltiplas são esboçadas no tomo I, sob o título da *mimesis* tripla: a prefiguração, a configuração e a nova figuração. Não direi nada sobre esse assunto aqui, a fim de consagrar algumas linhas às análises detalhadas que desenvolvem esse primeiro esboço.

Assinalo, grosso modo, três etapas no caminho que vai da configuração à nova figuração. No final do tomo II, desenvolvo primeiro a ideia segundo a qual um texto literário, em geral e particularmente um texto narrativo, projecta diante si um *mundo do texto*, mundo possível, é certo, mas ainda assim mundo, enquanto local onde eu me poderia manter, que poderia habitar para nele realizar as minhas possibilidades mais próprias. Não sendo um mundo real, esse objecto intencional visado pelo texto constitui, enquanto é o fora do texto, uma primeira mediação, na medida em que o que é apropriado pelo leitor não é a intenção perdida do autor, por trás do texto, mas o mundo do texto diante do texto. O segundo estágio no caminho da nova figuração é constituído pela longa investigação consagrada às aporias da experiência do tempo. No que será que essa aporética é relevante para o nosso problema? No facto de o texto narrativo ter como contrapartida não só a prática quotidiana mas também um outro discurso, aquele que resulta das perplexidades respeitantes ao tempo humano. Com efeito, sem a articulação narrativa, a nossa experiência do tempo é vítima de paradoxos que não podem ser resolvidos pela via puramente especulativa; pense-se apenas na desproporção entre o tempo breve dos mortais e o grande tempo dos movimentos siderais; e a desproporção não é só quantitativa mas também qualitativa, entre um tempo com presente, futuro e passado – ou, por outras palavras, um tempo estruturado pela atenção, pela antecipação e pela memória – e um tempo sem presente, constituído por uma série infinita de instantes que são apenas cortes virtuais na continuidade da mudança. Essa “aporética do tempo”, como lhe chamo, constitui para mim a transição maior entre a configuração interna à narrativa e a nova figuração da acção através da narrativa. Vejo a actividade narrativa como sendo a réplica “poética” à aporética do tempo. Não é que a narrativa, ao narrar, resolva os paradoxos do tempo. Torna-os pelo menos produtivos. Daí o termo de poética da narrativa, colocado face ao de aporética do tempo. É nisso que a narrativa “imita” a acção, conferindo uma articulação narrativa a uma experiência do tempo que sem ela continuaria entregar a paradoxos sem fim que arriscam reconduzir a filosofia à sofística.

O terceiro estágio em direcção da nova figuração do campo prático por meio da narrativa é constituído pelo *acto de leitura*. Era este o elo perdido no capítulo da *Metáfora Viva* dedicado à referência metafórica. Quem é que refere, perguntávamos nós na altura. Ora, é o leitor. É o personagem real que põe em intersecção o mundo (possível) do texto com o seu próprio mundo (real) de leitor. No termo do meu itinerário, proponho uma teoria da leitura onde se enfrentam duas estratégias: a do autor – sob a máscara do narrador – e a do leitor. A primeira é uma estratégia de persuasão exercida pelo narrador ao leitor, através da “willful

suspension of disbelief” (Coleridge) que caracteriza a leitura. A segunda é a estratégia do jogo, ou mesmo do combate, da suspeita e da rejeição, que permite ao leitor a prática da distância na apropriação. Por ora não direi mais nada sobre essas mediações sucessivas que, segundo creio, asseguram a mediação entre configuração e nova figuração.

Resta-me dizer em que é que esta dialéctica entre o mundo do texto e o mundo do leitor contribui para a compreensão de si. Este é o tema do ensaio que consagro à noção de *identidade narrativa*. Nele mostro que a compreensão de si é inteiramente narrativa. Compreender-se é retomar a história da sua própria vida. Ora, compreender essa história é torná-la narrativa, deixá-la guiar-se pelas narrativas, tanto históricas como ficcionais, que compreendemos e que amámos. Assim, tornamo-nos os leitores da nossa própria vida, segundo o voto de Proust, nesse texto magnífico do *Tempo reencontrado* com o qual encerro este estudo: “Mas, para voltar a mim mesmo, eu pensava mais modestamente no meu livro, e seria até inexacto dizer que pensava nos que o leriam, nos meus leitores. Porque, a meu ver, eles não seriam meus leitores, mas leitores de si próprios, e o meu livro seria apenas uma daquelas lentes de aumento que o oculista de Combray propunha ao comprador; o meu livro, mediante o qual eu lhes daria uma maneira de se lerem a eles próprios”.³

Tradução de Gonçalo Marcelo com Revisão de Maria Luísa Portocarrero

³ [n. do T]: Segue-se aqui a tradução portuguesa d’*O Tempo Reencontrado*, de Pedro Tamen. Cf. Marcel Proust – *Em busca do tempo perdido volume VII: O Tempo Reencontrado*, Lisboa, Relógio D’Água Editores, 2005, pp. 361-362.