

UNIVERSIDADE DOS AÇORES

**CA
DE
RN
OS**

**DE TRABA-
BÁLIOS**

CEHu - CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS

2017

A salvaguarda da criatividade em Paul Ricoeur face ao estruturalismo de Lévi-Strauss

Maria Gabriela Castro

Centro de Estudos Humanísticos – CEHu
Universidade dos Açores

Na década de sessenta, entre 1960 e 1969, assiste-se à emergência da psicanálise de Freud e da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss. Estas duas abordagens questionam as dimensões de verdade, de sentido e de criatividade, no pensamento do filósofo francês, Paul Ricoeur, e obrigam-no a uma nova etapa no seu percurso filosófico. No universo do *conflito das interpretações* Ricoeur terá de enfrentar os novos desafios que se colocam ao modelo hermenêutico de abordar a simbólica, sobretudo nas suas vertentes linguística e antropológica.

O estudo que apresentamos tem por objectivo salientar os pontos fulcrais da análise-crítica da hermenêutica em Paul Ricoeur face ao estruturalismo de Lévi-Strauss, de modo a fazermos aparecer o hiato da criatividade na “ciência dos signos” (ROCHA, 1990, 108) face à “filosofia do sentido dos símbolos”(Idem, ibidem).

O modo como Paul Ricoeur aborda o novo paradigma de inteligibilidade filosófica implica que aglomere sob a mesma designação de estruturalismo¹ a linguística, com origem em Ferdinand de Saussure, a semiologia, de Roland Barthes, a semiótica, de A. J. Greimas, e a crítica literária representada por G. Genette, na medida em que todos estes autores têm em comum o facto de “se confinarem somente às estruturas do texto, sem qualquer referência à presumível intenção do autor” (RICOEUR, Paul, 1995, 38). Esta é a linha

Centro de Estudos Humanísticos | *Cadernos de Trabalho*, 1 (2017: 27-44)

¹ O estruturalismo é a aplicação do modelo linguístico à antropologia. Na sua origem encontramos os trabalhos de Saussure e Jakobson que promovem uma inversão importante entre sistema e história. Enquanto que o historicismo se propõe compreender os fenómenos pela sua génese, o estruturalismo procura compreendê-los a partir das organizações sistémicas.

onde Ricoeur inclui Lévi-Strauss, e a ciência dos mitos publicada com o título *Mythologiques* (4 volumes), sendo precisamente através da análise-crítica desta obra que Ricoeur mantém um vivo debate com Lévi-Strauss em “Réponses à quelques questions” em *Esprit*, 1963, texto que escolhemos como fio condutor para esta nossa abordagem ao estruturalismo, face à questão problematizante da criatividade.

Esta opção deveu-se ao facto de, nesse confronto filosófico ressaltar, por parte do estruturalismo, a marginalização da temática da imaginação. No entanto, e porque detectámos dois pontos nucleares que com ela se relacionam, a postergação da história e da criatividade em relação à prioridade da estrutura, colocamos a questão: será que Paul Ricoeur assume uma posição capaz de salvaguardar a dinâmica da criatividade?

Estruturalismo e hermenêutica: dois sub-modelos de interpretação

Assumimos como via para a nossa reflexão as teses reactivas de Paul Ricoeur aos postulados do estruturalismo, em especial a *língua* e os *sinais*, pelo que os abordaremos brevemente, apontando a dinâmica diferencial prespectivante de Ricoeur.

O paradigma do movimento estruturalista, no pensamento de Lévi-Strauss “com vista a decifrar metodicamente os códigos que subjazem às condutas culturais, inspira-se no modelo linguista estrutural, tal como foi elaborado por Saussure e prosseguido pela Escola linguística de Praga” (ROCHA, 1990.101). Este modelo assenta na distinção entre *língua* e *fala*,² onde a primazia da primeira se faz sentir com as consequentes implicações, que resumidamente passamos a apontar.

A *língua*, separada dos falantes, é um sistema fechado de sinais sem referência ao exterior, no qual só contam as relações imanentes. É uma estrutura que “Hjelmslev define nos seguintes termos: entidade autónoma de dependências internas” (ETXEBERRIA MAULEON, 1995, 60). Esta definição pressupõe que os elementos de significação da análise linguística não

² Traduzimos o original saussuriano parole por fala, atendendo a que parole, no original, expressa uma mensagem particular alcançada pela fala, e não somente pela palavra enquanto sinal assente no código, ou conjunto de códigos, denominado língua.

têm qualquer relação com as *coisas ditas*. Além disso, ao preterir a fala, o estruturalista anula a capacidade da produção de possíveis enunciados inéditos. Introduzindo já a questão ricoeuriana diríamos que esta não é a inteligibilidade presente no domínio hermenêutico. Para a hermenêutica, a língua é um aspecto fundamental da linguagem, e a linguagem o alicerce de uma função essencial de inovação permanente, a saber, a fala (BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ, Raines, 1990, 20). Neste contexto a simbólica é um dos meios de expressão de uma realidade extralinguística, enquanto que para o estruturalismo ela é uma linguagem directa e fechada à criatividade do ente falante.

Na *lingua*, o estruturalismo, distingue os estados de sistema, *sincronia*, e as suas diferenças, *diacronia*, mas a sincronia sobrepõe-se à diacronia que só é inteligível pela comparação de sistemas, como passagem de um sistema a outro. Ora, a passagem de um sistema para outro exclui um ponto decisivo para o hermeneuta, a história. Para o hermeneuta a história, não é concebida como intervenção da desordem num estado do sistema, como mudança ou passagem de um sistema para outro, mas é entendida como geração de verdadeira tradição, de reassunções interpretantes, de autêntica geração da obra da palavra (Cf CASTRO, 2002, 44-55).

Ainda no interior do postulado estruturalista da língua encontramos o facto das leis linguísticas designarem um nível inconsciente³ no histórico, de tipo categorial e/ou combinatório, ignorando a referência a um sujeito pensante e à intersubjectividade, tão importante para a hermenêutica. Ou seja, a actividade do sujeito estruturalista enraíza-se numa estrutura pré-subjectiva e pré-individual de sinais, o que justifica que mais do que falar, o sujeito é falado, isto é, dirigido pelas múltiplas estruturas de todo o tipo, depositadas na sua linguagem.

³ Para Ricoeur “as leis linguísticas [desenvolvidas pelos fonólogos, mas já presentes em Saussure na oposição língua/fala] designam um nível inconsciente e, nesse sentido, não reflexivo, não histórico do espírito; esse inconsciente não é o inconsciente freudiano da pulsão, do desejo, na sua potência de simbolização, é mais um inconsciente kantiano do que freudiano, um inconsciente categorial, combinatório; é uma ordem acabada ou o acabamento da ordem, mas que se ignora. Digo, inconsciente kantiano, mas somente em relação à sua organização, porque se trata muito mais de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante; (...) este espírito inconsciente pode ser afirmado como homólogo da natureza; talvez ele seja mesmo natureza”. RICOEUR, Paul, 1969, 36-37 e ROCHA, 1990, 109-110.

Este postulado alicerça-se no dos *sinais* que se definem, no estruturalismo, pelas suas intra-relações, em especial, pelas suas distâncias diferenciais, tratando-se sempre de diferenças e de relações puramente internas e imanentes ao sistema. Neste contexto, o simbolismo perde o seu enigma e a sua fascinação pois fica incluído na polissemia das palavras, sem qualquer tipo de privilégios, apesar de enraizado numa função universal da linguagem, nomeadamente a amplitude dos lexemas, para desenvolver variações conceptuais. Porém, não podemos deixar de questionar: variações conceptuais e ambiguidades para *dizer o quê?*

Apontámos alguns dos desafios que os postulados estruturalistas lançam à conceptualidade hermenêutica. Generalizada numa filosofia, perdida a consciência dos seus limites, a focagem estruturalista supõe a destruição da hermenêutica, meta para onde tende, segundo Ricoeur, a antropologia estrutural de Lévi-Strauss que começa estudando “os sistemas de parentesco como análogos rigorosos dos sistemas fonológicos”(ROCHA, 1990, 102). Para Paul Ricoeur, procurar correlações entre expressões homogêneas, já formalizadas, da estrutura social e da estrutura linguística, é alcançar os limites do estruturalismo como ciência. Quando se pretende uma generalização filosófica, como a tentada em *La pensée sauvage* (Cf. LÉVI-STRAUSS, C., 1962) cai-se no erro de transbordar a consciência dos limites. A partir daí falar-se-á apenas de um pensamento selvagem que não é pré-lógico mas homólogo ao pensamento lógico, no sentido de que se trata sempre do mesmo pensamento classificador, caindo-se em explicações redutoras do simbólico-mítico.

Apesar das profundas diferenças existentes entre os dois campos de análise, o estruturalista e o hermenêutico, é interessante notar que é justamente o domínio mítico o terreno específico onde mais directamente se encontram a hermenêutica e a antropologia estrutural. A hermenêutica procura no mito uma compreensão que nos leva a uma autocompreensão e o estruturalismo procura, no mesmo campo, uma decodificação a partir do pressuposto de que a linguagem esgota o seu significado na sua própria combinatória. Anunciando os seus estudos sobre mitologia Lévi-Strauss escreveu:

“É precisamente no terreno da mitologia, onde o espírito parece mais livre para se abandonar à espontaneidade criadora, que será interessante verificar se obedece a leis. No que diz respeito ao parentesco e às leis do matrimônio, poderíamos ainda colocar a questão de saber se as condições vêm de fora ou de dentro; a dúvida já não será possível no que diz respeito à mitologia: se neste terreno o espírito está encadeado e determinado em todas as suas operações *a fortiori* deve está-lo em todos as restantes. (LÉVI-STRAUSS, 1963, 630).

Percebe-se que o que o estruturalista pretende é encontrar as “cadeias inconscientes do espírito, isto é, reduzir a suposta imaginação criadora a uma ‘imaginação encadeada’”(ETXEBERRIA MAULEON, Xabier, 1995, 62). Para o estruturalismo “a captação do sentido é secundária, (...) em relação ao trabalho essencial que consiste em desmontar o mecanismo de um pensamento objectivado” (LÉVI-STRAUSS, 1963, 640) . Mas, o que é o sentido? É o próprio Lévi-Strauss que se questiona e responde:

“(...) um sabor específico percebido por uma consciência quando saboreia uma combinação de elementos dos quais nenhum tomado em particular ofereceria um sabor comparável. E então, do mesmo modo que um cientista de laboratório, que procura realizar uma combinação química, dispõe de muitos meios para se assegurar do êxito (...) o etnólogo procura também retomar o sentido e completar, pela intuição, as suas provas objectivas. Porque é um ser dotado de sensibilidade e de inteligência, e porque dispõe também desse meio. Tenta então reconstituir um sentido; reconstitui-o por meios mecânicos, fabrica-o, (...). E depois, afinal, é homem: saboreia-o (Idem, 641, ROCHA, 1990, 110-111).

Entende-se que para o estruturalista os termos *intuição*, *reconstituição mecânica* e *fabricação* não são utilizados arbitrariamente. Estes são os termos que explicam o que é o sentido. Evidentemente que para o hermeneuta o sentido jamais seria entendido tendo como seus conceitos explicitantes os referidos.

Para o estruturalismo a compreensão dá-se por uma explicação associacionista, isto é, o estruturalista funciona como um pesquisador que, de fora, analisa sem pretender reviver a situação, enquanto que, para a hermenêutica a captação do sentido implica o envolvimento do mundo vivido do hermeneuta e o seu comprometimento ou apropriação.⁴

A perplexidade de Ricoeur face à posição de Lévi-Strauss sobre a problemática do sentido é profunda e está bem patente na seguinte objecção:

“O Senhor está no desespero do sentido; mas salva-se pelo pensamento de que se as pessoas não têm nada para dizer, ao menos dizem-no tão bem que se pode submeter o seu discurso ao estruturalismo. O Senhor salva o sentido, mas é o sentido do não-sentido, o admirável arranjo sintáctico de um discurso que não diz nada. Vejo-o nesta conjunção do agnosticismo e duma hiperinteligência das sintaxes. Pelo que é ao mesmo tempo fascinante e inquietante (Idem, 652-653, e ROCHA, 1990, 111).

A crítica de Ricoeur vem no seguimento da seguinte afirmação do antropólogo estruturalista:

“(…) o que o Senhor procura (…) é um sentido do sentido, um sentido que se esconde no sentido; enquanto na minha perspectiva, o sentido não é jamais um fenómeno primeiro: o sentido é sempre redutível. Por outras palavras, por detrás do sentido há um não-sentido, e o contrário não é verdadeiro. Para mim, a significação é sempre fenomenal” (Idem, ibidem, 637).

⁴ “Compreender não é retomar o sentido. Diferentemente do que foi colocado por Schleiermacher em *Hermeneutik und Kritik* (1828), por Dilthey no seu grande artigo *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), por Bultmann em *Das Problem der Hermeneutik* (1950), [onde] não existe ‘círculo hermenêutico’; não existe a historicidade da relação da compreensão. A relação é objectiva, independentemente do observador; é por isso que a antropologia estrutural é ciência e não filosofia”. (RICOEUR, 1969. 37).

Esta inteligibilidade do que é o sentido, no estruturalismo, justifica plenamente a caracterização que dela faz Estanqueiro Rocha ao denominá-lo “um sentido flutuante,” (ROCHA, 1990, 111) na medida em que é um sentido que se constitui nos sistemas.

Notemos que, para Ricoeur, o que tem sentido não são as composições sintáticas de uma cultura apreciadas por um observador exterior, o que tem sentido são as *coisas ditas*. Se, por um lado, a ciência pode ser feita apenas pelas composições sintáticas, estas não esgotam a cultura. Além disso, não podemos pretender que exista uma diferença tão abissal entre subjectivismo de uma consciência e objectividade do sentido já formalizado. Isto porque:

“em primeiro lugar o sentido não se reduz à consciência; em segundo lugar porque entre as duas opções ‘está o que propõe o sentido, o sentido diz, e é este dizer..., este pensar... o que me parece ser o outro lado do estruturalismo; e quando afirmo o outro lado do estruturalismo, não designo necessariamente um subjectivismo do sentido, mas uma dimensão do sentido que é, também, objectiva, porém, é uma objectividade que só aparece à consciência que a retoma. Esta reassunção expressa o engrandecimento da consciência pelo sentido’, pois o que isso significa é que há sentido: que nos compreendemos melhor, compreendendo. Devemos, no entanto, ter também em conta, que a explicação estrutural é uma etapa necessária para dotar de objectividade científica o trajecto de reassunção do sentido.” (ETXEBERRIA MAULEON, Xabier, 1995, 63, LÉVI-STRAUSS, 1963, 644).

Arriscamos afirmar que se o mito, enquanto símbolo de segundo grau, e conseqüentemente narrativa de sentido, revela certos modos de operação do espírito humano, pela corrente estruturalista, ele nada nos diz “sobre a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem e o seu destino”⁵.

Apesar do pensamento estruturalista ter sido um desafio para Ricoeur, o filósofo, mais uma vez ensinou-nos que a crítica filosófica não é cisão, mas

⁵ citando Lévi-Strauss através de MACEIRAS, 1990, 151.

estudo, análise e integração, para uma melhor e mais profunda compreensão. Ricoeur escreve:

“A minha intenção não é opor a hermenêutica ao estruturalismo, a historicidade de uma à diacronia do outro (...). 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.” (RICOEUR, 1969, 33).

Hermenêutica e estruturalismo são dois sub-modelos de interpretação que se distinguem, porque:

“a explicação estrutural incide 1) sobre um sistema inconsciente 2) que é constituído por diferenças e oposições [por desvios significativos] 3) independentemente do observador. A interpretação de um sentido transmitido consiste em 1) uma retomada consciente 2) um fundo simbólico sobredeterminado 3) por um intérprete que se coloca no mesmo campo semântico que aquilo que ele compreende e assim entra no ‘círculo hermenêutico’”. (RICOEUR, 1969, 58).

Assim, Paul Ricoeur tenta articular a compreensão hermenêutica com a explicação estruturalista, na inteligibilidade do simbolismo, resultando, esta sua tentativa, numa nova abertura para a inteligibilidade hermenêutica.⁶ Para Acílio Estanqueiro Rocha

“a posição de Ricoeur caracteriza-se por confrontar o estruturalismo, como ciência dos signos, com a hermenêutica, como filosofia do sentido dos símbolos. Estruturalismo e hermenêutica percorrem itinerários

⁶ "O reconhecimento da igualdade de direitos de interpretações antagônicas pareceu-me pertencer a uma genuína ontologia da reflexão e da especulação filosófica" (RICOEUR, 1995, 37-38, tradução p. 80). Esta afirmação de Ricoeur é para nós bastante elucidativa do modo como este filósofo se coloca no universo filosófico — procura sempre a conciliação.

divergentes: a análise estrutural por um trabalho perseverante de descodificação, procura revelar as regras constitutivas das mensagens; e, assim como ‘o estruturalismo visa pôr à distância, objectivar, separar da equação pessoal do pesquisador a estrutura de uma instituição, de um mito, de um rito, assim também o pensamento hermenêutico mergulha no que se pode chamar ‘o círculo hermenêutico’ do compreender e do crer, que o desqualifica como ciência e o qualifica como pensamento meditante’. O objectivo hermenêutico inscreve-se no interior do campo de análise; o símbolo não é somente matéria de reflexão, mas orienta para o ser: tem o poder de se projectar no real”. (ROCHA, 1990, 108-109).

Registemos pois a existência de dois modos de abordagem do simbolismo: através da sua constituição e pela sua significação. Para a primeira abordagem é necessária uma análise estrutural que estude o simbolismo preterindo a maravilha que ele encerra. Diríamos que a sua função e a sua missão a este nível é a de operar com os recursos da linguagem, enquanto estrutura fechada. Na segunda abordagem, o estudo do simbolismo solta-se das amarras estruturalistas e tenta captar o que o símbolo quer dizer, o que ele revela pelo simples facto de ser símbolo. (Cf. RICOEUR, 1969, 78-79).

Ricoeur recupera, pela reivindicação da densidade do sentido, o significado da história face à diacronia do estruturalismo.⁷ Essa recuperação assenta nas diferenças que rapidamente emergem do interior dos dois universos em estudo. Lévi-Strauss deduz as suas conclusões a partir das chamadas civilizações totémicas, culturas ricas de estruturação, porém, com pouca significação de conteúdos e, por isso, adequadas a um estudo que privilegia a sintaxe sobre a semântica. No entender de Ricoeur os resultados do estudo teriam sido outros, (RICOEUR e outros, 1963, 644) se Lévi-Strauss se tivesse debruçado sobre a mítica grega ou hebraica em que a primazia é dada aos factos históricos, aos acontecimentos fundadores, sobre os quais se constrói

⁷ Veja-se em *Temps et récit* a configuração do tempo nas narrativas de ficção. Ricoeur analisa igualmente os limites de uma semiótica que, de acordo com Barthes, pretende eliminar a dimensão cronológica da narrativa em favor da estrutura lógica. (Cf. RICOEUR, Paul, 1984, 49-91).

uma tradição interpretante capaz de fundar uma identidade. Ricoeur afirma esta sua convicção nos seguintes termos:

“É interpretando historicamente a sua história, elaborando-a como uma tradição vivente, que Israel se projectou no passado como um único povo a quem chegou, como a uma totalidade indivisível, a libertação do Egipto, a revelação do Sinai, a aventura do deserto e o dom da Terra prometida” (RICOEUR, 1969, 49).

Em nosso entender, a diferença que existe entre estes dois modos de inteccionar centra-se na noção ricoeuriana de «ponto de vista», isto é, depende da posição relativa em que está situado o observador. Ricoeur, ao estudar a cultura hebraica, encontra-se «dentro» da própria cultura, nomeadamente nos mitos analisados em *La symbolique du mal*. Para a observação da cultura totémica, Lévi-Strauss encontra-se «fora» da própria cultura. Assim, a captação do sentido do mito pelo observador comprometido, Ricoeur, é autêntica e genuína, é praticamente intrínseca ao seu estudo, o que já não acontece com o observador descomprometido, Lévi-Strauss, que se perspectiva apenas na estrutura.

De um modo muito especial achamos que do debate de Ricoeur com o estruturalismo emergem observações sobre a história que apontam para a sua relação com o imaginário. Não com a imaginação temporal, enquanto característica própria do historiador, mas com o imaginário de uma colectividade, o imaginário social, concretizado na identidade narrativa.

Articulação entre estrutura e acontecimento: a recuperação da criatividade

Para além da reivindicação da densidade do sentido e da história, Ricoeur reivindica ainda a necessidade de articular a estrutura e o acontecimento, bem como a inteligibilidade textual. Ora: como articulará Ricoeur a estrutura, privilegiada pelo estruturalismo, e o acontecimento realçado pela hermenêutica?

Em primeiro lugar é necessário recuperar para a compreensão da linguagem o que o modelo estruturalista excluiu, isto é, a linguagem como fala. Situemo-nos, na esteira de Ricoeur, na *palavra*, enquanto acontecimento da fala e não na *língua*, enquanto estrutura.

“A palavra (mot) é como um cambista (échangeur) entre o sistema e o acto, entre a estrutura e o acontecimento: por um lado depende da estrutura como um valor diferencial, mas assim ele só é uma virtualidade semântica; por outro, depende do acto e do acontecimento, na medida em que a sua actualidade semântica é contemporânea da actualidade evanescente do enunciado.” (RICOEUR, 1969, 93)

Esta posição possibilita que a *palavra* sobreviva ao discurso que a usa, volte ao sistema, mas ao regressar volte cheia de novos valores sobreviventes àquele primeiro uso e disponível para novos empregos. A palavra, “regressando ao sistema traz consigo uma história”(Idem, *ibidem*). Mas, o que acontece quando esta palavra enriquecida semanticamente regressa ao discurso? A esta questão somos tentados a responder: estamos em pleno processo de polissemia. Este processo pode bem ser considerado como um preâmbulo à teoria ricoeuriana da metáfora, onde a criatividade aparecerá na plenitude da sua pujança.

Todas as palavras são polissémicas em certo grau, e é o contexto que decide sobre a sua univocidade ou plurivocidade. Ora bem se o contexto tolera, ou mesmo preserva, várias isotopias⁸ ao mesmo tempo, temos uma linguagem efectivamente simbólica, que diz *outra* coisa dizendo *uma* coisa. Em vez de peneirar uma dimensão do sentido, o contexto deixa passar várias, isto é, consolida várias que se sobrepõem à maneira dos textos de um palimpsesto. A polissemia das nossas palavras é então libertada (RICOEUR, 1969, 95).

⁸ Na sequência de Greimas, Ricoeur utiliza o termo isotopia no sentido de “uma tópica idêntica para todas as palavras da frase” (RICOEUR, 1969, 94-95). O exemplo que Ricoeur nos dá é o da palavra ‘volume’ utilizada quer na geometria, o volume de um sólido, e numa biblioteca, onde a mesma palavra designa um livro. Assim, se o contexto tolera várias isotopias simultâneas, estamos perante uma linguagem simbólica.

De modo a entendermos estas palavras, recordemos a realidade própria da poesia onde os valores semânticos se revigoram tornando possíveis várias interpretações. Assim se pode inferir que estrutura e acontecimento se completam e se renovam incessantemente. Por isso, Ricoeur pode afirmar que a estrutura

“colabora com a polissemia das nossas palavras para produzir este efeito de sentido que chamamos discurso simbólico, e a polissemia das nossas palavras resulta do concurso do processo metafórico com a acção limitativa do campo semântico,” “sendo a *palavra* o nó de todas as trocas entre estrutura e função. Se ela detém esta virtude de constranger a criar novos modelos de inteligibilidade, é porque ela própria está na intersecção da língua com a fala, da sincronia com a diacronia, do sistema com o processo. Subindo do sistema ao acontecimento, na instância do discurso, ela traz a estrutura ao acto da fala. Voltando do acontecimento ao sistema, ela traz a este a contingência e o desequilíbrio, sem o que ele não poderia nem mudar nem durar; em suma, ela confere uma ‘tradição’ à estrutura que, em si mesma, está fora do tempo.” (RICOEUR, 1969, 80).

Existe ainda um último tema, referido no debate entre Ricoeur e Lévi-Strauss, que não poderíamos ignorar e que mantém o filósofo no campo da linguagem, é a relevância do *texto*. A noção de texto, para Ricoeur, é entendida como “a unidade genérica do discurso” (RICOEUR, 1995, 48, tradução 94). Para evitar qualquer dúvida Ricoeur considera já o mito como um texto em relação ao símbolo, do mesmo modo como o poema será considerado um texto em relação à metáfora (Idem, *ibidem*). Assim a noção ricoeuriana de texto inclui poemas, mitos, narrativas, história e ficções, bem como a acção humana considerada segundo o modelo do texto. Ora, enquanto o estruturalista analisa o texto na sua objectividade científico-linguística o hermeneuta centra-se no próprio texto “apropriando-se do seu sentido pela fusão do mundo do leitor no mundo do texto, em vez de ver nele, apenas, a projecção do intérprete no texto ou uma identificação do seu autor”(MACEIRAS, M., y TREBOLE, J., 1990) ultrapassando assim a hermenêutica romântica de Schleiermacher e de Dilthey.

Após termos focado alguns aspectos relevantes do debate entre Paul Ricoeur e Lévi-Strauss abordemos a posição que a imaginação e a criatividade ocupam nestes dois paradigmas.

Facilmente se entende que o que o estruturalista pretende é encontrar as cadeias do espírito, capazes de encadear, de organizar, de ordenar operações, independentemente do sentido que delas possa brotar, reduzindo a imaginação criadora, que a hermenêutica revela, a uma nova inteligibilidade de imaginação. Neste debate com Lévi-Strauss, como no mantido com Freud onde a noção de símbolo acabou por ser enriquecida e a da imaginação aprofundada, também a imaginação simbólica sai reforçada. A explicação estrutural é vista como a etapa necessária para dar objectividade científica ao trajecto de reassunção do sentido que a imaginação alcança, como capacidade organizadora do espírito.

Ainda o facto de o estruturalismo apoiar a passagem da hermenêutica dos símbolos para a dos textos propriamente ditos, autonomizando-os em relação à psicologia do respectivo autor, influencia Ricoeur, na medida em que a imaginação simbólica acabará sendo concretizada e ampliada como imaginação metafórico-literária que se expressará especialmente nas narrativas históricas e de ficção.

Começámos por afirmar que o debate de Ricoeur com o estruturalismo marginalizava a temática da imaginação apesar de detectarmos dois pontos nucleares que com ela se relacionam, sendo um deles a postergação da criatividade. Retomemos o nosso quesito inicial: como salvaguarda Ricoeur a dinâmica da criatividade na sua filosofia?

À primeira vista pode parecer uma questão irrelevante, mas, quem conhece a obra de Ricoeur sabe que é uma das questões centrais, para não dizermos mesmo a fulcral, de toda a sua filosofia. O próprio filósofo, em entrevista dada ao jornal francês *Le Monde*, afirma que “apesar das aparências o meu único e singular problema desde o início das minhas reflexões tem sido a criatividade”.⁹ Porém, esta resposta, aparentemente directa e linear, encerra todo um pensamento que, para ser captado, obriga o estudioso reicoeuriano a

⁹ *Le Monde*, “Entrevista com Paul Ricoeur”, 7 de Fevereiro, Paris, 1986.

passar pelo discurso e pela narrativa de modo a entender a criatividade e a sua dinâmica na inovação semântica alcançada pela trama da intriga.

Segundo Ricoeur o estruturalismo mutila o discurso¹⁰, na medida em que ao enfatizar a temática, decepa os outros três componentes: o locutor, o interlocutor e a referência. Ricoeur apoiar-se-á sobre um desenvolvimento da filosofia analítica, mais precisamente sobre a teoria anglo-saxónica dos *speech acts*,¹¹ para fazer face a este desafio que o estruturalismo lhe coloca: a recuperação do discurso na sua totalidade.

Estamos perante o início de uma nova fase nos seus trabalhos, onde integra o estruturalismo francês, a teoria dos *speech acts* americana e a hermenêutica alemã de Habermas, Apel, Heidegger e Gadamer (BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ, Raines, 1990, 21-22). É precisamente esta nova etapa que, ao colocá-lo frente aos trabalhos relativos à linguagem, lhe suscita a questão do elemento gerador da criatividade dessa mesma linguagem.

Todavia, se os trabalhos sobre a linguagem colocaram Ricoeur no patamar da problemática da criatividade, esta será abordada, por este filósofo, indirectamente. Ou seja: através da obra. A criatividade não será explicada somente no interior da filosofia transcendental, mas integrará a ideia de que só há criação humana regulamentada por regras; o que nos levanta, de imediato, a questão: quais serão essas regras? A resposta de Ricoeur seria dada tendo em conta duas vertentes. Por um lado, viria impregnada de ascendência aristotélico-escolástica: as regras próprias da criatividade são as da própria obra; por outro lado, emergiria do universo da filosofia da subjectividade, de ascendência merleau-pontyana, ao integrar na completude da obra o próprio percipiente. Ora, para Ricoeur, a obra é a obra literária que emerge do seio de uma comunidade cultural, no interior do universo poético. Poético é entendido por Ricoeur com o mesmo significado que em Aristóteles, isto é, “a disciplina

¹⁰ À oposição de Saussure língua/fala, Ricoeur prefere a noção de discurso que se encontra em Benveniste, que definiu do seguinte modo: "alguém diz algo a outrém sobre alguma coisa" Com esta definição, Ricoeur afirma possuir o quadrilátero do discurso, a saber: um locutor, um interlocutor, uma temática de sentido e uma referência. (Cf. BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ, Raines, 1990, 20).

¹¹ Com a qual entra em contacto aquando das suas primeiras deslocações académicas aos Estados Unidos da América do Norte.

que trata das leis da composição que se juntam à instância discursiva para produzir um texto que tenha valor como narrativa ou como poema ou como ensaio” (RICOEUR, 1986, 13, tradução, 1989, p. 25). Este texto, produzido pelo artista de acordo com as leis da composição, só é obra quando integra a subjectividade interpretante quer do autor quer do leitor. Ricoeur focará os seus estudos principalmente sobre a narrativa, razão que nos permite afirmar que é precisamente dentro do universo da arte de narrar que o filósofo encontrará o elemento gerador da criatividade.

Ricoeur aborda a questão da criatividade em *La métaphore vive* e *Temps et récit* a partir dos efeitos de sentido produzidos quer pela metáfora quer pela narrativa. Na primeira linha de *Temps et récit* o filósofo afirma que estas duas obras devem ser consideradas livros gémeos por terem sido concebidas na simultaneidade do problema que lhes deu origem, o problema da inovação semântica. Este paralelismo que Ricoeur refere é explicitado por Michel Renaud nos seguintes termos: “o paralelismo diz respeito à potência de re-descrição da experiência humana, respectivamente a partir da metáfora viva e da narrativa” (RENAUD, 1985, 440). Nos dois casos, “a inovação semântica produz-se no discurso, ou seja, nos actos de linguagem de dimensão igual ou superior à frase” (RICOEUR, 1983, 11, tradução, 1994, 10) sendo esta entendida, como a unidade base do discurso (Cf. RICOEUR, 1986, 184, tradução, 1989, 186).

Em 1975, em *La métaphore vive*, Paul Ricoeur tenta encontrar, na inovação semântica da metáfora, o exemplo mais notório desta criatividade. Porém, a questão da metáfora limitava-se ao enunciado da frase. São necessários mais dez anos para que na obra *Temps et récit* a reflexão ricoeuriana sobre a arte de narrar permita estender a inovação semântica à criação de uma intriga, ou seja, ao aparecimento de um novo sentido, por meio de processos linguísticos.

A produção de uma intriga é, para Ricoeur, uma obra de *síntese heterogénea*, (RICOEUR, 1983, 10) que compõe os factos, os desígnios, as causas e os destinos reunidos sob a unidade temporal duma acção total e completa. Por isso, a intriga é “a unidade narrativa de base” (RICOEUR, 1986, 27, tradução, 1989, 27), que organiza e dispõe todos os elementos

heterogêneos numa totalidade inteligível. Ora, para Ricoeur, é precisamente esta síntese que aproxima a intriga da metáfora pois “nos dois casos, a novidade — o ainda não dito, o inédito — surge na linguagem: aqui a metáfora viva, isto é uma nova pertinência da predicação, ali, uma intriga *simulada*, isto é, uma nova congruência na disposição dos incidentes”(RICOEUR, 1983, 11, tradução 1994, 10) e acrescenta em *Du texte à l’action* “a metáfora viva e o pôr-em-intriga são como duas janelas abertas sobre o enigma da criatividade” (RICOEUR, 1986, 20-21, tradução, 1989, 32).

A reflexão de Ricoeur sobre a problemática da criatividade, coloca-o na via analítica do pôr-em-intriga, na medida em que a arte de narrar permite a revelação de sentido, ao mesmo tempo que produz uma estrutura de sentido, integrante de uma totalidade e humanizadora do tempo. Integrante de uma totalidade que se desprende da própria obra literária independentemente do gênero a que a mesma pertença. Humanizadora do tempo, na medida em que, quer as composições históricas, biográficas e autobiográficas, quer as composições de ficção como a epopeia, o drama, ou o romance, não falando já de outros modos narrativos que utilizam outros meios que não somente a linguagem, como por exemplo o cinema, a televisão, a escultura, a pintura e as outras artes plásticas, possuem, na hipótese ricoeuriana, um caráter comum da experiência humana — o tempo.

O debate de Ricoeur com o estruturalismo de Lévi-Strauss levou-o a assumir definitivamente o que foi a sua posição na hermenêutica contemporânea, a *hermenêutica longa*, que de um modo peculiar o relaciona com a sua noção de “ontologia quebrada”. A *via longa* ricoeuriana abre o caminho para a compreensão da identidade alcançada pela narrativa onde a criatividade aparece em toda a sua pujança alicerçante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ, Raines, 1990, *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Procope, Ed. du CERF, Paris.
- CALVO, Martínez Tomás, 1991, “Del símbolo al texto” in CALVO Martínez Tomás y ÁVILA Crespo Remedios, *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación, Actas del symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur*, Granada, 23-27 de noviembre de 1987, Antropos editorial del Hombre, Barcelona.
- CASTRO, Gabriela Azevedo e, 2002, *Imaginação em Paul Ricoeur*, Pensamento e Filosofia, Instituto Piaget, Lisboa.
- ETXEBERRIA MAULEON, Xabier, 1995, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Instituto Diocesano de Teología Y Pastoral, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
- Le Monde*, “Entrevista com Paul Ricoeur”, 7 de Fevereiro, Paris, 1986
- MACEIRAS, M., y TREBOLE, J., 1990, *La hermenéutica contemporánea*, [Gadamer e Ricoeur], Cincel, Madrid.
- RENAUD, Michel, 1985, “Fenomenologia e Hermenêutica, o Projecto filosófico de Paul Ricoeur”, in *Revista portuguesa de filosofia*, tomo XLI-4, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga.
- RICOEUR, Paul e outros, 1963, “Réponses à quelques questions”, in *Esprit*, 11 (322), Paris, Nov. Debate de Paul Ricoeur e M. Gaboriau, M. Dufrenne, J.-P. Faye, K. Axelos, J. Lautman, J. Cuisenier, P. Hadot, J. Conilh, com C. Lévi-Strauss.
- RICOEUR, Paul, 1969, *Le conflit des interprétations, essais d’herméneutique I*, Ed. du Seuil, Paris.
- 1983, *Temps et récit, I*, Ed. du Seuil, Paris, traduzido para português com o título *Tempo e narrativa*, 1994, tomo 1, Papirus Editora, Campinas.
- 1984, *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Ed. du Seuil, Paris.
- 1986, *Du texte à l’action: essais d’herméneutique, II*, Ed. du Seuil, Paris, traduzido para português com o título *Do texto à acção, ensaios de hermenêutica, II*, Rés. Ed., Porto, 1989.

— 1995, *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, traduzido para português com o título *Da metafísica à moral*, 1995, Lisboa, Instituto Piaget.

ROCHA, Acílio Estanqueiro, 1990, “Hermenêutica e Estruturalismo” in *Revista Portuguesa de Filosofia, Paul Ricoeur*, Tomo XLVI, Braga, pp 87-123.