

O REGIME DAS REPRESENTAÇÕES. A LINGUAGEM, A VERDADE E O PODER

Moisés de Lemos Martins*

"Uma causa maior das doenças filosóficas é o regime exclusivo: alimentam o pensamento apenas com uma categoria de exemplos".

(L. Wittgenstein, cit. em Jean Greisch, 1978:175)

1. Entre a semiótica e a hermenêutica

"Os últimos dez anos, diz Boaventura Sousa Santos (1992), marcaram decididamente o regresso do indivíduo. O esgotamento do estruturalismo trouxe consigo a revalorização das práticas e dos processos e, numas e noutros, a revalorização dos indivíduos que os protagonizam. Foram os anos da análise da vida privada, do consumismo e do narcisismo, dos modos e dos estilos de vida, do espectador activo de televisão, das biografias e trajectórias de vida, análises servidas pelo regresso do interaccionismo, da fenomenologia, do micro em detrimento do macro".

Esgotado o estruturalismo, regressa pois o indivíduo. Mas a ideia fica completa apenas se acrescentarmos: e regressado o indivíduo, regressa o sentido e a hermenêutica (Santos, 1989: 102 e 117), sendo esta uma pragmática, uma prática necessariamente contextualizada (*Ibid.*: 86, 110 e 165). Quer dizer, a razão não é mais uma instância última e soberana de decisão. Tendo tomado consciência da sua condição histórica, finita, a razão deixa de se pensar sob o modo dogmático (pretendendo metafisicamente atingir a verdade) para se pensar sob o modo interpretativo. A condição histórica da razão solidariza, pois, pensamento e contexto, reflexão e

* Professor Auxiliar no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

situação, sendo indissociáveis compreensão e *sitz im leben*, interpretação e pré-noção (Gadamer, 1976: 139).

Mas uma vez introduzida a questão interpretativa, uma outra deve ser colocada, a da validade das interpretações feitas¹. Sempre confiado à pragmática, Boaventura Sousa Santos (1989:108) perspectiva esta questão como uma "luta de interpretações", onde está em jogo "uma dupla verdade, a verdade científica e a verdade social", cometendo, por outro lado, à retórica e à argumentação a tarefa de lutar em essa luta (Ibid. :111 ss)².

Foram, com efeito, as insuficiências do estruturalismo, enquanto programa exclusivamente racional, que tornaram possível a aposta pragmática. Foram elas que tornaram possíveis os processos de dissolução que tipificam o estatuto pós-moderno: a prevalência do local, a flutuação dos referentes, a cascata significativa, a deriva *ad infinitum*. Dizendo-se do lugar provável, conjectural e verosímil, como veremos adiante, a pragmática propõe-se como a verdade da hermenêutica.

Num campo do conhecimento diferente daquele em que se move Boaventura Sousa Santos, mas no âmbito de um idêntico modelo epistemológico, Jacques Geninasca (1991: 11-12) assinala o seguinte: "No decorrer da última década, a atenção deslocou-se do discurso, entendido como enunciado discursivo, para a instância enunciativa, para a competência discursiva ou para o sujeito que esta supõe necessariamente [...] A linguística desenvolveu-se no sentido da pragmática".

O que está implícito no texto de Geninasca é a mesma ideia para que aponta B. Sousa Santos, de esgotamento do estruturalismo e de regresso ao indivíduo, que pelo menos neste aspecto concordam com Michel Meyer (1992 a: 118): foi a reacção contra a "obsessão sintáctica" que relançou a pragmática, ou talvez mesmo se possa dizer, que a refundou como "semântica integrada com a argumentação".

Estes autores manifestam, com efeito, a recusa da "opção pela sintaxe", em tempos assinalada por Paul Ricoeur (1963: 607) na denúncia da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, e também da semiótica estrutural de Algirdas Greimas (Ricoeur,1980; e também, 1984: 71-91). Todos presumem que o estruturalismo fez morrer a mensagem às mãos do

¹ Diz Boaventura Sousa Santos (1989: 114): "os cientistas, ao contrário dos filósofos, não se preocupam com a verdade, mas com as verdades, com o carácter incontroverso dos resultados a que chegam".

² Poder-se-ia ainda introduzir aqui uma outra questão, a da legitimidade ou ilegitimidade das interpretações. Esta questão abre caminho ao "exercício de uma racionalidade competente no domínio dos valores", abre caminho ao exercício de uma racionalidade que faz "o trânsito do dado para o preferível", através de escolhas, decisões, deliberações. O exercício desta racionalidade confia-a também Rui Grácio (1992) à retórica e à argumentação.

código, o acontecimento discursivo às mãos do sistema, a intenção do sujeito às mãos da estrutura, enfim a liberdade do acto discursivo às mãos das combinações dentro de sistemas sincrónicos³. Mas sobretudo, reclamando-se mais de uma linguística da fala, reclamando-se mais da enunciação do que da língua, postulam que o sentido de um enunciado não pode ser descrito fora das relações que mantém com o contexto formado pelos pontos de referência pertinentes da sua enunciação.

Retomando, no entanto, a recusa da "opção pela sintaxe", a ideia de Ricoeur apenas é retomada pela metade. É um facto que este nunca pactuou com aquilo que chama de "ideologia do texto absoluto" (Ricoeur, 1970: 184). Sempre denunciou a "absolutização do modelo linguístico" (Ibid., 1963: 618), que suprime a referência e a interlocução através de uma indevida hipótese do texto, o que corresponde efectivamente a uma opção "contra a semântica". Mas como se tornou claro no debate que sustentou com o estruturalismo, ao longo de décadas, Ricoeur não só acabou por considerar "legítima" a análise estrutural de textos, aquilo que P. Bourdieu (1992: 155) chama de "direito à objectivação", como acabou mesmo por conciliar-se com ela, concebendo-a em estreita complementaridade e reciprocidade com a hermenêutica (Ricoeur, 1970; 1977; 1987)⁴.

É verdade que a posição de P. Ricoeur sofreu evolução. Num primeiro momento opôs objecções várias ao estruturalismo e adoptou um tom polémico contra ele: a sua perspectiva era a de "uma hermenêutica

³ Pierre Bourdieu desconfia da actualidade deste debate, apesar de não poupar o estruturalismo linguístico, que em seu entender, não só omite a questão das condições sociais de possibilidade da língua, o que faz da linguística a mais natural das ciências sociais, como também generaliza esse "efeito ideológico" às demais ciências sociais (Bourdieu, 1982: 8-9). Diz a propósito (1992: 154): "desde que existem as ciências do homem, em França desde Durkheim, sempre houve pessoas para anunciar o 'regresso do sujeito', a ressurreição da pessoa, selvaticamente por elas crucificada". E logo segue o protesto contra o absoluto favor que cada vez mais é dado à pragmática: "O espaço em que se situa o investigador não é o da 'actualidade', seja ela a actualidade política ou a actualidade 'intelectual'" (Ibid.: 160). É o espaço relativamente intemporal que Marx e Weber, Durkheim e Mauss, Husserl e Wittgenstein, assim como Goffman e Cicourel ajudaram a criar: "a capacidade de dar respostas precisas e verificáveis, às questões que somos capazes de construir cientificamente".

⁴ Ao enveredar por este caminho, Ricoeur coloca-se em contracorrente a todos aqueles que, como Michel Meyer, entendem ser inadequada a teoria linguística que, ao inspirar-se em Saussure, privilegia o texto e desterritorializa a linguagem, fazendo-a "nada significar em particular mas tudo em geral". Diz Meyer (1992 b: 47) a este propósito: "Se os signos têm uma referência arbitrária e se exteriorizam pelo a *posteriori* do mundo, será forçosamente a linguagem ficcional que será primeira, e o uso referencial será o empurrão que lhe é imposto para fixar a referência ao mundo".

centrada na compreensão" e a sua atitude defensiva (Ricoeur, 1990: 14)⁵.

O que não é hoje o caso. Repudiando é certo qualquer sincretismo e todo o projecto hermenêutico totalizante⁶, Ricoeur (1990: 4) encara agora o debate entre a hermenêutica e a semiótica como um confronto "estabelecido sobre um único terreno, ditado por um mesmo par epistemológico: explicar e compreender". Nesta base e como seu corolário, a hermenêutica não é mais uma variante da compreensão, que exclui a explicação, no seguimento do modelo diltheyano. É, isso sim, uma das concretizações da relação explicar/compreender, concretização essa que assegura a primazia da compreensão e mantém a explicação como uma mediação secundária. E a semiótica estrutural não é uma sintaxe vazia ou uma anti-hermenêutica. Pelo contrário, é uma outra concretização da mesma relação entre explicar e compreender, caracterizada neste caso por uma "inversão metodológica"⁷. Desta feita, é a explicação que tem a primazia e a compreensão fica limitada a um efeito de superfície⁸.

Evoluindo de um conceito de hermenêutica centrado na compreensão, que exclui a explicação, para uma noção que conjuga num mesmo arco hermenêutico a explicação e a compreensão, Ricoeur deixa entender que para esta evolução também concorreu, de alguma maneira, o debate travado com Greimas ao longo dos anos. E não há aí nada de surpreendente. Inesperado é, porém, o seu testemunho em favor dos modelos explicativos de Greimas⁹. Em todas as principais obras deste autor (*Sémantique*

⁵ Fazendo alarde de uma linguagem controversa e de combate, Bourdieu (1992: 155) dirá a este respeito que o debate dos anos 60 entre a "filosofia do sujeito" e a "filosofia sem sujeito" foi uma das formas de que se revestiu a luta entre as ciências do homem e a filosofia. A filosofia teria encarado as ciências do homem como "uma ameaça à sua hegemonia" e teria tido dificuldade em aceitar "os princípios fundamentais do conhecimento científico do mundo social" (*Ibidem*).

⁶ Uma hermenêutica totalizante, que pretendesse abolir a diferença entre a versão explicativa e a versão compreensiva do sentido, só se poderia reclamar do saber absoluto hegeliano (Ricoeur, 1990: 18).

⁷ Também Michel Foucault (1971: 53-62) respeita este princípio de inversão, uma vez que o seu projecto consiste na identificação das formas de exclusão, de limitação, de apropriação do discurso, isto é, na explicação do acontecimento discursivo pela série, pela regularidade, pelas condições externas de possibilidade, em vez de o procurar compreender como criação, fruto da intencionalidade de um autor/sujeito, ou da vontade de verdade de uma disciplina.

⁸ Mas o que não poderá nunca é deixar de fazer "o caminho de regresso à experiência primeira que a construção científica teve que suspender", como diz P. Bourdieu (1992: 221). Haverá que "romper com os instrumentos de ruptura que anulam a própria experiência contra a qual se construíram" (*Ibidem*).

⁹ Gilbert Durand muito cedo se surpreendeu com a evolução de Ricoeur. Em *L'Imagination symbolique* (1964), ainda pôde elogiar e retomar mesmo o seu

structurale, 1966; **Du sens I**, 1970; **Maupassant**, 1976; **Du sens II**, 1985), vê Ricoeur (1990:14) preservada "a sinergia entre explicar e compreender", própria de uma autêntica hermenêutica.

Curiosamente, Ricoeur parece sugerir hoje, embora timidamente, a existência de idêntica sinergia nos trabalhos de Lévi-Strauss. Ninguém se fixa, escreve Ricoeur (1970: 196), numa concepção tão formal do sentido de uma narrativa ou de um mito como a que é proposta pela análise estrutural: uma noção de sentido que se reduza à estrita ordenação dos elementos do texto, à integração dos segmentos de acção e dos actantes no interior de uma narrativa considerada na sua clausura. Por um lado, aquilo que Lévi-Strauss chama "mitema", e que é no seu entender a unidade constitutiva do mito, exprime-se numa frase que tem uma significação própria. Por outro lado, o feixe de relações em que insere o mitema é ainda da ordem da frase, e o jogo das oposições que a este nível de grande abstracção se institui é também da ordem da frase e da significação. Finalmente, a contradição que o mito tentaria resolver enuncia-se em proposições significativas¹⁰.

Há, portanto, uma "intenção significativa" no mito, uma pretensão de dizer alguma coisa sobre a realidade, que a teoria antropológica de Lévi-Strauss não chega a eliminar. Longe de constituir uma "necrologia dos discursos da humanidade", a antropologia estrutural é uma "hermenêutica de profundidade". E citamos explicitamente P. Ricoeur (1970: 197): "Esta

conceito de hermenêutica, proposto em "Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations" (1962). Mas já em edição posterior daquela obra (veja-se, por exemplo, edição portuguesa, 1979: 116), Durand introduziu uma nota para denunciar a adulteração que a proposta hermenêutica de Ricoeur entretanto sofrera, sobretudo a partir de 1968, com o prefácio que preparou para a tradução francesa da obra do teólogo protestante alemão, Rudolf Bultmann, intitulada: **Jésus, mythologie et démythologisation**.

Veja-se também, em **L'âme tigrée** (1980: 123), a censura que Durand faz às "más leituras" que Ricoeur terá feito a partir de 1964, censura essa que se estende àquilo que Durand caracteriza como "a febre do *aggiornamento* e da obsessão pela desmistificação".

¹⁰ Apesar da má tradução, veja-se, no mesmo sentido, o trabalho de Ricoeur inserido na obra colectiva **Grécia e mito** (1988, especialmente pp. 14-16).

Este proposicionalismo terá, porventura, o condão de conciliar *in extremis* Lévi-Strauss com a teoria linguística que preserva o uso referencial da linguagem, uma vez que a frase isolada contém estruturalmente a sua significação como condição de verdade. O proposicionalismo tem, no entanto, hoje uma posição incerta na comunidade científica. Quer Meyer, através da concepção problematológica da linguagem, quer Bourdieu, através da teoria dos campos, quer Foucault, através do conceito de "policiamento" interno e externo do discurso, para referirmos apenas algumas figuras marcantes da racionalidade contemporânea, o contestam e dele se distanciam.

função [que o mito exerce como narrativa das origens e como mediador das aporias da existência] a análise estrutural não chega a iludi-la; reporta-a, sim, para mais longe [...] A análise estrutural, em vez de evacuar este questionamento radical [sobre a origem e o fim, a morte, o sofrimento, a sexualidade], restitui-o a um nível de maior radicalidade". Daí a formulação da seguinte questão: "Não terá pois a análise estrutural por função recusar uma semântica de superfície do mito contado, para fazer aparecer uma semântica profunda, que é, se assim se pode dizer, a semântica viva do mito?" (Ibidem)¹¹.

A interrogação de Ricoeur tem pelo menos a vantagem de nos alertar para a possibilidade de o estruturalismo poder constituir não apenas a história de uma desconstrução, mas também o processo de uma outra história, uma história que tenda por outros caminhos para a constituição de um sujeito. Evidentemente, não o sujeito cartesiano, instância una e absoluta, nem o sujeito da fenomenologia hegeliana, uma consciência animada por uma teleologia, mas um sujeito disperso por uma pluralidade de posições e de funções.

Aquilo que Ricoeur diz a propósito do estruturalismo, podia-o aliás dizer a respeito de Michel Foucault, um investigador que ainda hoje é frequentemente conotado com o estruturalismo¹², apesar dos seus protestos de sempre (1971: 72). Foucault não nega o sujeito; dissolve-o antes numa complexa e variável função discursiva. Reclamando, também ele, o direito à objectivação, Foucault procede, como já referimos, a uma 'inversão' metodológica (Ibid.: 53-54) que lhe vai permitir, por um lado, explicar os processos de constituição do sujeito na modernidade, identificando-o como uma forma de exclusão, de limitação e de apropriação

¹¹ A ser esta a perspectiva antropológica de Lévi-Stauss, parece-nos pouco matizada, e por vezes mesmo inaceitável, a apreciação que dela faz Tito C. e Cunha (1988). Por um lado, afigura-se-nos temerário afirmar, sem quaisquer *nuances*, que a perspectiva de Lévi-Strauss reduz o mito a uma "estrutura vazia", enfim "a uma álgebra sem referência a um mundo existencial" (Ibidem: 276). Por outro lado, não é exacto que o conceito de estrutura remeta para uma noção de "espírito humano" em tudo redutível a mecanismos físico-químicos (Ibidem).

Se virmos as coisas por este prisma, a análise estrutural passa a ser perfeitamente supérflua e mesmo nefasta à compreensão do mito, o que de modo algum reflecte o ponto de vista de Ricoeur, que Tito C. e Cunha diz adoptar. Muito embora admita que a análise estrutural coloca entre parênteses a função propriamente semântica do mito, o que aliás lhe merece sérias reservas, Ricoeur (1988: 16) conclui o seguinte: "pode-se afirmar que ela constitui uma etapa **necessária** para fazer aparecer aquilo que se designará por **semântica profunda do mito** e que uma leitura superficial deixa escapar (sublinhados nossos).

¹² Veja-se, por exemplo, Cesare Segre (1989 a: 37-38; e 1989 b: 172-173); e também Acílio Rocha (1988).

do discurso, e por outro lado, mostrar as condições em que podemos dissolver o sujeito disseminado que somos, de modo a constituir uma autonomia, em parte "autorizada" pela ética e pela estética.

Direito à objectivação, inversão metodológica, enfim, **opção pela explicação**. É disso que se trata em Foucault. E a compreensão fica suspensa da sua remissão a um efeito secundário, como decorre da seguinte passagem de *L'ordre du discours* (1971: 38): "Habitualmente encaramos a fecundidade de um autor, a multiplicidade dos comentários [...] como matriz de uma criação infinita de discursos. Talvez, mas não é por isso que deixam de constituir outros tantos princípios de constrangimento, e é provável que não seja possível dar conta do seu papel positivo e multiplicador, se não se tomar em consideração a sua função restritiva e constrangente".

2. A pragmática no "conflito das hermenêuticas"

A pragmática desloca o conceito de verdade do domínio do enunciado para o domínio do acto de enunciação. Não se ocupa, pois, da intencionalidade imanente de um sentido ou de uma forma, nem da intencionalidade transcendente de um objecto ou de uma referência. Quer dizer, não se ocupa daquilo que **o discurso diz**, pouco lhe importando que a perspectiva hermenêutica considerada seja centrada no significante, ou pelo contrário, no significado. Relativiza assim, em simultâneo, as "hermenêuticas arqueológicas" (racionais, **desmistificadoras**, que explicam a construção biográfica, sociológica e filogenética da linguagem), como as "hermenêuticas escatológicas" (gnósticas, **remitificadoras**, que convocam a uma ordem essencial e são a "epifania de um mistério"¹³). Poder-se-ia dizer, esquematizando, que a pragmática escorraça tanto o cientista (desmistificador), como o poeta (remitificador), dando o lugar ao **orador**.

Sem dúvida que esta esquematização pode desvirtuar os nossos propósitos. Por um lado, pode supor-se que na esteira de Morris, concebemos a linguagem em termos tricotómicos, isolando a pragmática, a semântica e a sintaxe, como se fosse possível tratar a sintaxe sem introduzir considerações semânticas, a semântica sem tomar nota das suas implicações pragmáticas, e a pragmática sem ter em atenção a sintaxe e a

¹³ A expressão é de G. Durand (1979: 15).

A categorização "hermenêuticas arqueológicas" / "hermenêuticas escatológicas" é de P. Ricoeur (1962). Como exemplo de hermenêuticas arqueológicas, podemos assinalar, entre outras, as de Marx, Nietzsche, Freud, Lévi-Strauss, Barthes, Greimas, Foucault, Bourdieu. Do lado das hermenêuticas escatológicas, apontamos as de Dilthey, Heidegger, Van der Leuw, Eliade, Cassirer, Gadamer, Durand, Vattimo, Maffesoli.

semântica¹⁴. E pode julgar-se, por outro lado, que desprezamos "o papel da metáfora na elaboração de pressupostos, noções e modelos fundamentais" (Fernandes, 1992)¹⁵.

Não é o caso. O nosso intuito é apenas o de chamar a atenção para o facto de a pragmática não se ocupar daquilo que o discurso diz, mas antes colocar o seu acento nos **utilizadores da língua** e no **uso dos signos**. A pragmática privilegia, com efeito, a oralidade em detrimento da escrita. Como se assim pudesse escapar à instituição, à moralidade, à normatividade, à lei, que sabemos serem atributos da escrita (Barthes, 1987: 76; e 1976: 1014)¹⁶, para se cingir fundamentalmente a quem fala e a quem escuta, e assim desenvolver e orientar a **politropia**, quer dizer, as diversas espécies de discurso para os diversos tipos de auditório, e assim também ensinar a encontrar e a utilizar eficazmente **argumentos**, enfim, ensinar a **dizer bem**, de modo a conseguir a adesão dos interlocutores à **opinião** advogada (Silva, 1990: 22)¹⁷.

Num artigo intitulado "Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations" (1962), Ricoeur postulou a **coerência das hermenêuticas**. Tinha em atenção sobretudo o discurso escrito, o texto¹⁸, e interessava-se por aquilo que o discurso dizia. Escreveu então que as hermenêuticas arqueológicas e escatológicas, apesar de opostas, deviam ser pensadas e interpretadas como um **pluralismo coerente**. Para um homem

¹⁴ Veja-se sobre este assunto Eco (1977: 22-23); Meyer (1992 b: 110-111, 115); Carrilho (1990: 71).

¹⁵ Sobre a importante função retórica que a metáfora e a analogia desempenham em Aristóteles, veja-se Ricoeur (1975: 13-61). Veja-se também como em Perelman (1987) o argumento por analogia e o uso das metáforas são indispensáveis a todo o pensamento criador. E como em Black (1962: 242) "toda a ciência deve partir de uma metáfora". Veja-se ainda, neste sentido, Andrew Ortony (Ed.), 1979 (especificamente, os artigos de Searle, Levin e Morgan, pp. 92-149); e Santos, 1989 (sobretudo, pp. 126-133).

¹⁶ Vemos a mesma caracterização da escrita como lei e objecto moral, como instituição, em Jacques Derrida (1972: 83), na leitura que faz do **Fedro** de Platão.

¹⁷ O conceito de pragmática usado por Vítor Aguiar e Silva aproxima-se da concepção clássica de retórica, que encontramos em Platão, no **Górgias**, por exemplo. "A retórica, diz Sócrates, não precisa de conhecer a realidade das coisas; basta-lhe um certo procedimento de persuasão por si inventado para que pareça (*phainesthai*) diante dos ignorantes mais sábia que os sábios" (**Górgias**, 495 b).

¹⁸ Nem todos os investigadores acham justificada a identificação do "texto" como "todo o discurso fixado pela escrita" (Ricoeur, 1970: 181). Barthes tem neste aspecto uma posição idêntica à de Ricoeur. Mas já Aguiar e Silva (1990: 187), por exemplo, tem uma opinião diferente, definindo o texto nos termos em que o definem M. Halliday e R. Hassan: texto é qualquer manifestação verbal "falada ou escrita, de qualquer extensão, que constitua um todo unificado".

moderno, diz Ricoeur (1962: 165), "o trabalho de iconoclasta, o trabalho de desmistificação faz necessariamente parte da sua relação com os símbolos". Mas "a dimensão de apelo e de esperança" (ibid.: 183), os valores, convocam uma outra interpretação¹⁹.

As hermenêuticas podiam, pois, ser desmistificadoras, se encarassem o signo como anamnese biográfica, sociológica e filogenética, num processo que o identificasse como efeito, sintoma, estrutura, epifenómeno. E podiam, também, ser remitificadoras, se perspectivassem o signo como epiclesse, reminiscência, invocação, apelo à ordem essencial, num processo que o identificasse como meditação, revelação, visão, epifania, mistério, transcendência. Desmistificadoras ou remitificadoras, permanecia a ideia de uma diversidade coerente das hermenêuticas²⁰.

Ora, a pragmática, ao não se ocupar daquilo que o discurso diz, vai rechaçar a modernidade e a sua concepção de texto, que abre um "mundo de sentido imanente", à distância do "mundo real" e à distância do leitor e do autor²¹. Mas recusa igualmente a concepção clássica, corrente e tradicional de texto, e a sua metafísica, que faz confluir numa mesma história, o signo, o texto e a verdade²².

Tomemos como exemplo a tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*. Se nos

¹⁹ Inspirando-se na obra de Chaim Perelman, e contrariando Ricoeur e Gadamer, Rui Grácio (1992: 72) entende que o domínio dos valores (em que é preciso escolher, decidir, deliberar) não integra, primordialmente, o campo hermenêutico, mas, por excelência, o domínio da retórica e da argumentação.

²⁰ Neste artigo de 1962, Ricoeur defende a coerência das interpretações opostas. Hoje, vai mais longe e postula a necessidade de uma sinergia entre explicar e compreender, como garantia de qualquer processo hermenêutico, seja arqueológico, seja escatológico. Veja-se, por exemplo, o artigo "Entre hermênêutique et sémiotique" (1990), a que já aludimos na primeira parte deste estudo. A fazer fé em Ricoeur, pode hoje falar-se de uma convergência das hermenêuticas opostas.

²¹ De F. de Saussure, a L. T. Hjelmslev, aos estruturalistas da escola de Praga, a Barthes, Greimas, Kristeva, Lévi-Strauss, e mesmo a Ricoeur até certo ponto, o texto é concebido na sua autonomia. E na perspectiva destes investigadores, a reapropriação do texto é a única maneira de combater o arbítrio das interpretações *ab extra*.

²² Foi o conceito clássico de texto que esteve por detrás do diferendo que, nos primeiros anos deste século, opôs a exegese católica da *Sacra Pagina*, que permanecia estreitamente ligada à teologia dogmática da Contra-Reforma, à crítica textual modernista. A história-ciência destronava a história-tradição, "desencantando-a", e o decreto *Lamentabili*, de 3 de Julho de 1907, assim como a encíclica *Pascendi dominici gregis*, de 8 de Setembro do mesmo ano, epigonando o *Syllabus errorum*, de 1864, e escudando-se na infalibilidade pontifícia, definida em 1870 pelo concílio Vaticano I, logo foram lançados no encaço da "heresia moderna", que sustentava a mútua separação entre a fé e a ciência, entre a velha e a nova exegese. Sobre o assunto, ver José A. Mourão (1988).

cingirmos àquilo que o texto diz, podemos fazer quatro leituras do mito de Édipo, duas centradas no significante (as hermenêuticas psicanalítica e estrutural), outra no significado (a hermenêutica heideggeriana ou "platônica") (Ricoeur, 1962: 179), e uma outra, não referida por Ricoeur, que funde numa só leitura as hermenêuticas freudiana e heideggeriana, apresentando o carácter paradoxal de uma interpretação simultaneamente desmistificadora e remistificadora (a hermenêutica "ecclética").

A hermenêutica freudiana lê no mito de Édipo o drama do incesto: Édipo, que mata o pai e casa com a mãe, não faz mais do que realizar um desejo da nossa infância.

A hermenêutica estrutural, proposta por Lévi-Strauss, lê no mito de Édipo a resolução de uma contradição sociológica. O mito de Édipo é, nesta interpretação, um instrumento lógico usado para fins sociológicos: ele permite a uma sociedade que afirma em numerosas narrativas que os homens vêm da terra ("autoctonia"), resolver a contradição decorrente do facto de se saber que o homem nasce da união do homem e da mulher (Lévi-Strauss, 1958: 239). Pela redução dos mitos a "relações significativas", ditas "mitemas", pela arrumação dos mitemas em quatro colunas "sincrónicas" (patenteando duas delas uma contradição social, e as outras duas uma contradição ontológica), e finalmente pela redução do mito ao sincronismo de um só sistema, fica evidenciada a combinação estrutural que resolve a contradição. Fica-se assim a saber que a vida social (colunas 1 e 2) apresenta uma coexistência de contrários semelhante à contradição ontológica (colunas 3 e 4). Num e noutro caso, "o mesmo nasce do mesmo e também do outro", operando deste modo uma "mediação entre a vida e a morte" (Lévi-Strauss, *Ibid.* : 234).

A terceira interpretação, heideggeriana ou platônica, lê, no mesmo texto de Sófocles, não o drama do Édipo menino, mas o drama do Édipo Rei, o drama da verdade: Édipo procura o assassino de seu pai, Laio, e luta contra tudo o que incessantemente lhe impede a descoberta da verdade. À Esfinge, que representa o enigma freudiano do nascimento, Ricoeur opõe Tirésias, o cego louco, que é a epifania da verdade, a revelação de um mistério. Tirésias não tem os olhos da carne, mas tem os olhos do espírito e da inteligência: ele sabe. Será pois necessário que Édipo, que tem vista, se torne cego para ascender à verdade. E é o que acontece quando no último acto vaza os próprios olhos: nesse momento, ele torna-se o vidente cego (Ricoeur, 1962: 179).

A quarta interpretação lê no mito de Édipo os dramas do incesto e da verdade, simultaneamente, explicando o "Édipo grego" pelo "Édipo judeu". Como vem sendo aceite, a proibição bíblica de fazer ou de adorar imagens está ligada à proibição do incesto (Goux, 1979). Foi, pois, por ter contrariado o oráculo, gerando um filho que não devia nascer, que Laio se

pôs em fuga. E Édipo é rejeitado, atirado à rua, ficando sem lugar, na família, na sociedade (Estado). Finalmente, Édipo parte à procura do oráculo, da voz divina, para saber a verdade, encontrando o pai e os sinais da falta.

Na perspectiva de Ricoeur, qualquer destas hermenêuticas é legítima, uma vez que o símbolo tem um duplo carácter: é significativa e é também significado. G. Durand (1979: 115), ao explicitar este ponto de vista, escreve o seguinte: "Sendo significativa, o símbolo organiza-se arqueologicamente por entre os determinismos e os encadeamentos causais, e é 'efeito' e sintoma; como portador de um sentido, conduz a uma escatologia, tão indesmentível como indesmentíveis são as colorações a que está sujeito pela incarnação numa palavra, ou num objecto situado no espaço e no tempo".

Pois bem, e que é que lê a pragmática no mito de Édipo? Sobre o texto de Sófocles propriamente dito, como aliás sobre qualquer outro texto, a pragmática não dirá nada, nem nada quererá saber desse mundo sem 'contingência', desse mundo que nenhuma situação rodeia, protege ou orienta, desse mundo de que não há via prática para nos dizer o sentido (Barthes, 1987: 53).

Enquanto linguística mais preocupada com a fala, com a enunciação, do que com a língua, a pragmática desinteressa-se por aquilo que um discurso diz fora das relações que mantém com o contexto formado pelos pontos pertinentes da sua enunciação. A interpretação de um enunciado por parte do destinatário não lhe exige apenas uma simples descodificação, nem tão-pouco a sua integração na estrutura que o explica; exige-lhe aquilo que H. P. Grice (1975) chama de "cálculo interpretativo", uma conjectura que reconstrói a relação entre o enunciado e um certo número de pontos de referência seleccionados nas representações que o interlocutor partilha, ou pensa partilhar, com o locutor.

Será apenas em função deste "cálculo interpretativo", ou desta "conjectura", na expressão de Ricoeur (1987: 86-91; e 1990: 10), que a pragmática se poderá pensar e exercer como momento argumentativo de um processo hermenêutico, que valida e invalida, legitima e ilegítima interpretações.

Não lhe importando, pois, **aquilo que o discurso diz**, a pragmática vai ocupar-se, por um lado, com o diálogo e a conversação, quer dizer, com **aquilo que o discurso é**: interlocução, acção comunicativa, "diferença problematológica" (Meyer)²³, enfim uma "prática do outro" (Certeau)²⁴.

23 A "diferença problematológica" remete para uma concepção retórica que se distancia da retórica proposicional a partir dos seguintes pressupostos: 1) a razão não tem como unidade fundamental a proposição, o juízo, mas o problema, pelo que a

E por outro lado, ocupa-se com a força e o poder do discurso, com **aquilo que o discurso faz**, no duplo sentido de *peithous demiourgos*²⁵ e de *speech act*, quer dizer, de demiurgo de persuasão, que faz a doxa e o consenso, e de acto discursivo ritualizado, isto é, formalizado, convencional, que é eficaz²⁶.

Ocupando-se com aquilo que o discurso é e com aquilo que o discurso faz, a pragmática é, acima de tudo, um discurso de argumentação, e não um discurso de prova, próprio da lógica apodíctica²⁷. Como discurso de argumentação, a pragmática utiliza raciocínios retóricos, "entimemas", na expressão de Aristóteles, quer dizer, de verdade provável e não provada, de verdade plausível e não certa, de verdade verosímil e não evidente (Carrilho, 1990: 70). É assim um discurso que **responde ao desejo**, "às expectativas", ao que há-de vir (Santos, 1989: 108), e tem o seu destino ligado ao **exercício do poder**.

Com efeito, a pragmática satisfaz-se com a retórica, com a persuasão, apenas e na medida em que é discurso autorizado, legítimo, e que portanto faz autoridade. A pragmática é assim um discurso que já não precisa de conhecer a realidade (social) das coisas, porque contém um

lógica e a argumentação se subordinam ao questionamento; b) não é o signo, nem a frase, nem o enunciado, a unidade fundamental da linguagem, mas sim o par questão/resposta, pelo que o uso da linguagem é sempre função dele; c) a linguagem é argumentativa: pela sua natureza e função, ela é uma remissão para questões. Veja-se Meyer (1991 e 1992 b); e Carrilho (1990: 72).

²⁴ Pode ler-se neste sentido, como opção pela pragmática, o artigo de M. de Certeau sobre "L'institution du croire" (1983). Os discursos sobre a crença dizem os objectos de uma convicção ("ter crenças"), e portanto os bons objectos (objectos "verdadeiros") e os maus objectos (objectos "falsos" ou "supersticiosos"). Ora, ao discurso sobre a crença, Certeau (1983: 62) prefere o próprio **acto de crer**, entendido este como conjunto de operações feitas pelo crente sobre conteúdos variáveis. Daí que investigue os modos como se inscreve na linguagem e na acção, a relação do sujeito com aquilo que lhe escapa. O acto de crer é, neste sentido, pragmático - uma **prática do outro**.

²⁵ "A retórica é fazedora de persuasão (*peithous demiourgos*), fórmula de Córax, aluno de Empédocles, fórmula essa que Platão e Aristóteles retomaram.

²⁶ No que acabámos de dizer sobre os *speech acts*, já introduzimos as críticas de Bourdieu (1982: 103-119) a Austin e a Habermas: a "força ilocucionária" do discurso não está na própria linguagem, não está nas expressões ditas performativas. A força, a autoridade da linguagem, vem-lhe de fora, vem-lhe da instituição. A linguagem apenas a representa, quer dizer, a manifesta e a simboliza.

²⁷ Foi, com efeito, o conceito de pragmática, enquanto ciência do ser e do fazer do discurso, que generalizou na semiótica a ideia de que comunicar é um fazer-crer e, simultaneamente, um fazer-ser. Por sua vez, a hermenêutica tinha já estabelecido, contra a semântica, que comunicar é também um fazer-saber, que não se esgota num acto de descodificação, mas exige sempre um trabalho interpretativo.

poder singular: o de dispor das palavras sem as coisas; e mais importante ainda, dada a performatividade da palavra autorizada na deliberação da assembleia, o poder, dispondo das palavras, de dispor dos homens (Quelquejeu, 1978: 119)²⁸.

²⁸ A glosa que fazemos de Bernard Quelquejeu inclui já a reflexão de Bourdieu sobre a "legitimidade" do discurso.

Com as palavras de Samuel Ijssling, podemos formular de um modo mais suave, mas menos rigoroso, a ligação da pragmática ao exercício do poder. "Quando se tem o domínio da linguagem, diz Ijssling (1976: 201), é-se senhor da verdade; numa palavra, é-se um homem de poder". A Ijssling, como aliás a Quelquejeu, aplica-se, contudo, a crítica de Bourdieu: o poder não está na própria linguagem; a magia da palavra é social.

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, Roland, 1976, "Théorie du texte", *Encyclopédie Universalis*, Vol. 15.
- BARTHES, Roland, 1987, *Crítica e verdade*, Lisboa, Ed. 70.
- BLACK, Max, 1962, *Models and metaphor*, Ithaca N. Y. , Cornell University Press.
- BOURDIEU, Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU, Pierre, 1992, *Réponses*, Paris, Seuil.
- CARRILHO, Manuel M., 1990, *Verdade, suspeita e argumentação*, Lisboa, Presença.
- CERTEAU, Michel de, 1983, "L' institution du croire", in *Revue de Sciences Religieuses*, n. 71.
- CUNHA, Tito C. , 1988, "A ciência pós-moderna e a superação da dicotomia explicar/compreender", *Comunicação e Linguagens*, Lisboa, n. 6/7.
- DERRIDA, Jaques, 1972, *La dissémination*, Paris, Seuil.
- DURAND, Gilbert, 1979, *A imaginação simbólica*, Lisboa, Arcádia.
- DURAND, Gilbert, 1980, *L' âme tigrée*, Paris, Denoel/Gonthier.
- ECO, Umberto, 1977, *O signo*, Lisboa, Presença.
- FERNANDES, Teresa de S.,1992, "Da metáfora à construção sociológica. A ideia de centralidade nas teorias de Emile Durkheim e de Georg Simmel", comunicação apresentada ao IIº Congresso Português de Sociologia, Lisboa (a ser publicada nas *Actas do Congresso*).
- FOUCAULT, Michel, 1971, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- GADAMER, Hans-Georg, 1976, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- GENINASCA, Gérard, 1991, "Du texte au discours littéraire et à son sujet", *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges, janvier.
- GRÁCIO, Rui, 1992, "Historicidade, interpretação e argumentação", *Crítica*, n. 8.
- GREISCH, Jean, 1978, "Le pouvoir des signes et les insignes du pouvoir", *Le Pouvoir*, Paris, Beauchesne.
- GRICE, H. P. , 1975, "Logic and conversation", P. Cole e J. L. Morgan (Orgs.), *Syntax and semantics. Speech acts*, New York - London, Academic Press.
- GOUX, J. D. ,1979, *Les iconoclastes*, Paris, Seuil.
- IJSSLING, Samuel, 1976, "Rhétorique et philosophie", *Revue Philosophique de Louvain*, n. 72.

- LEVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MEYER, Michel, 1991, *A problematologia*, Lisboa, Dom Quixote.
- MEYER, Michel, 1992 a, *Lógica, linguagem, e argumentação*, Lisboa, Teorema.
- MEYER, Michel, 1992 b, "Para uma retórica da razão", *Crítica*, n. 8.
- MOURÃO, José A. , 1988, "Crítica textual e modernismo", *Comunicação e Linguagens*, n. 6/7.
- ORTONY, Andrew (Ed.), 1979, *Metaphor and thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PERELMAN, Chaim, 1987, "Analogia e metáfora", *Enciclopédia Einaudi*, n. 11.
- PLATÃO, 1966, *Gorgias - Ménon*, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres".
- QUELQUEJEU, Bernard, 1978, "Démurge de persuasion - Recherches sémantiques, rhétoriques et sophistiques sur les rapports entre langage et pouvoir", *Le Pouvoir*, Paris, Beauchesne.
- RICOEUR, Paul, 1962, "Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations", *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n. 1.
- RICOEUR, Paul, 1963, "Structure et herméneutique", *Esprit*, n. 19, novembre.
- RICOEUR, Paul, 1970, "Qu' est-ce qu' un texte?", R. Bubner et al. , *Hermeneutik und Dialektik*, Aufsätze, II, Tubingen.
- RICOEUR, Paul, 1975, *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, Paul, 1977, "Expliquer et comprendre", *Revue Philosophique de Louvain*, n. 75.
- RICOEUR, Paul, 1980, "La grammaire narrative de Greimas", *Actes Sémiotiques - Documents*, nº15.
- RICOEUR, Paul, 1984, *Temps et récit*, II, Paris, Seuil.
- RICOEUR, Paul, 1987, *Teoria da interpretação*, Lisboa, Ed. 70.
- RICOEUR, Paul, 1988, "Mito - A interpretação filosófica", AA. VV. , *Grécia e mito*, Lisboa, Gradiva.
- RICOEUR, Paul, 1990, "Entre herméneutique et sémiotique", *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges, sept.
- ROCHA, Acílio, 1988, *Problemática do estruturalismo*, Lisboa, INIC.
- SANTOS, Boaventura S. , 1989, *Para uma ciência pós-moderna*, Porto, Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura S. , 1992, "Cinco desafios à imaginação sociológica", *Jornal de Letras*, 3 de Março.
- SEGRE, Cesare, 1989 a, "Discurso", *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, n. 17.
- SEGRE, Cesare, 1989 b, "Texto", *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa,

Imprensa Nacional - Casa da Moeda, n. 17.

SILVA, V. Aguiar, 1990, *Teoria e metodologias literárias*, Lisboa, Universidade Aberta.