

O pote e a rodilha

Gesuína Leclerc¹

Resenha de

ANDRADE, Abrahão Costa. *O POTE E A RODILHA: Tempo e imaginação como história por fazer segundo o pensamento de Paul Ricoeur*. Natal, EDUFRN - Editora da UFRN, 2006, 134p.

O livro do Prof. Abrahão Costa Andrade resultou de sua tese de doutorado, defendida na Universidade de São Paulo, em 2001, sob orientação da Prof.a Dr.a Olgária Chain Féres Matos. O título é eminentemente etnográfico, funcionando como um chamado para indicar que o tema da subjetividade será considerado no solo das relações simbólicas e culturais. *Pote* é o utensílio utilizado geralmente pelas mulheres, trabalhadoras rurais, para carregar água de uma fonte, rio, córrego ou cacimba, provendo a casa para os afazeres domésticos, enquanto a *rodilha* é o pano que elas enrolam como uma rosca para assentar o pote sobre suas cabeças. A sabedoria popular consagrou a expressão: *Quem não pode com o pote não pega na rodilha*, para advertir quanto aos riscos implicados, invariavelmente, na realização de uma tarefa para a qual a racionalidade se impõe como um problema artesanal – uma espécie de equilíbrio entre as próprias habilidades e o manejo dos meios para agir. Difícil equilíbrio, como é o caso de Ricoeur ao privilegiar o tempo entre os objetos da filosofia:

O tempo sucede ao seu conceito e precede àquele que o conceitua. Ele nos escapa, e no fundo resta que ele não é afinal um objeto como outro qualquer, já que se põe antes, durante e depois do sujeito que com razão busca conhecê-lo, quer dizer estabilizá-lo. O tempo é o que nos escapa. A lástima? Nós não podemos escapar dele. A imagem do pote e da rodilha nos remete ao fracasso da razão, que não suporta o tempo. Assim o tempo nos precede e nos sucede e a ele só chegamos quando nele permanecemos, mas não permanecemos nele se, afinal, o abarcamos. [...] A permanência no tempo é da ordem do exercício da imaginação criadora (ou produtora, como diria Kant) (p. 21-22).

Na introdução, o autor procura apresentar uma sinopse do percurso íngreme de Ricoeur em seu empreendimento filosófico, oferecendo o terreno para situar o objetivo do presente livro. A sinopse ressalta o perfil de Ricoeur enquanto *filósofo do sujeito*, graças ao esforço para traçar os

limites do estruturalismo nos anos 60, e fazê-lo de modo propositivo, isto é, a partir da assimilação das conquistas teórico-metodológicas do próprio estruturalismo, compreendido como

[...] movimento cultural e de pensamento que consistia, basicamente, em considerar nos objetos de seus estudos, não a relação deles com o sujeito cognoscente, mas suas articulações internas, dentro da economia de sua própria organização, a partir do que conhecê-los seria reconhecer as relações entre as partes e o todo num sistema (p. 15).

Ricoeur se compromete com a noção de *inconsciente* e evidencia a idéia de símbolo na constituição de uma racionalidade hermenêutica, para defender a necessidade de “não renunciar à razão, mas de um modo tão urgente quanto é necessário redimensionar o que entendemos dela” (p. 17). Posteriormente, aprofunda essa defesa associando a racionalidade à competência narrativa, desenhando um rosto para a temporalidade, ao aproximar narração historiográfica e de ficção:

Pode-se dizer que a narração é capaz de reconstruir um mundo, mas isso somente porque o mundo mesmo já possui certas estruturas simbólicas, temporais e de valores. A configuração de um mundo pela narração é a construção de um enredo pelo qual essas estruturas se embaralham de um modo ao mesmo tempo concordante e discordante (p. 19).

Com tal aproximação, Ricoeur faz reconhecer o poder do leitor enquanto mediador e ponto de inflexão entre o mundo da ação e o mundo do texto. Mas o leitor não pode exercer esses papéis arbitrariamente porque existe uma “identidade narrativa”:

A identidade narrativa é o resultado da formação do sujeito em seu embate com o mundo histórico. Chamamos a isso de atestação porque, no decorrer do tempo em que o sujeito se forma, ele não se perde de si. “Por atestação”, diz Ricoeur, “entendo a espécie de *garantia (assurance)*, de confiança que cada um tem de existir sob o modo de ipseidade”. Ipseidade é a qualidade do que é próprio do si, e o que lhe é próprio lhe chega pela narração, não só de sua história pessoal, como também da história do povo e da tradição nos quais se encontra enraizado (p. 20).

O livro está dividido em seis capítulos, e o objetivo do autor é:

[A]ssegurar, filosoficamente, mediante a aproximação das noções de tempo e imaginação, que as tensões entre consciência e história permanecem vigentes no horizonte de um pensamento que considera o mundo, não como já feito e encerrado no casulo do disponível, mas como ontologicamente aberto às novas possibilidades de invenção e de auto-invenção (p. 20).

O primeiro capítulo, “O difícil começo: o pote e a rodilha” (p. 21-28), apresenta o processo de escolha do começo para uma investigação, exemplar para indicar onde a imaginação atua como uma força reguladora. Todo ponto de partida é determinado em uma situação, “no meio das coisas

que não são propriamente filosóficas” (p. 23), em oposição a um ponto de vista de Sírius. A *démarche* de Ricoeur converge as tradições da filosofia reflexiva, da fenomenologia husserliana e da filosofia interpretativa ou hermenêutica, que são repensadas enquanto tradições filosóficas. Uma tradição filosófica não é representada na história de longo prazo sobre um conceito equivocado ou sobre como um conceito esquecido pode ser reabilitado, nem é o mapeamento dos itinerários de um “espírito absoluto” em constante progressão (p. 24), mas é a representação do repositório de “um tesouro inexaurível de onde se pode sacar sempre e, sempre, sair de mãos cheias” (p. 24), como o são os tesouros simbólicos do mundo psíquico e do mundo histórico. A tradição se torna significativa mediante os problemas de cada época; ela é acessível do mesmo modo como podemos reconstituir o desenvolvimento de um ofício (como se vê no caso do ofício do historiador). É somente frente ao reconhecimento de uma tradição que se pode educar a imaginação como uma espécie de exercício da “vontade de rigor”, de modo que as novas caracterizações do *Logos* filosófico não recaiam na armadilha de um leito de Procusto. A linguagem interessa a Ricoeur como ponto de partida, mas a partir do trabalho arqueológico da contestação do estruturalismo, porque “a linguagem não é apenas um sistema de signos enclausurados”, a linguagem é “a expressão de um mundo simbolicamente organizado” (p. 26).

O segundo capítulo, “Situação da filosofia e recusa do idealismo” (p. 29-36), dedica-se à preocupação de Ricoeur em enfatizar o afastamento em relação a qualquer tipo de idealismo. Para tanto o autor apresenta a relação entre a subjetividade da consciência (do *Cogito*) e a objetividade da existência (da história), detendo-se na representação cartesiana do ego que precisa “se desdobrar narcisicamente sobre si mesmo [...] de modo que a consciência de si aí pressuposta só poderia ser reconhecida como um Absoluto, sem fissuras” (p. 30).

A partir da recusa do idealismo, tem-se a análise da contribuição do estruturalismo, relido por Ricoeur; trata-se das conquistas descritivas oferecidas pelas novas metodologias. O compromisso com o entendimento da existência humana não se estabelece pela via em que se decreta “a morte da linguagem e da lógica: ao contrário, ela requer um acréscimo de lucidez e de rigor” (p. 34). Não existe um caminho reto entre um sujeito e sua consciência reflexiva; a subjetividade “se constrói no elemento”, isto é, na “história sedimentada em sinais e vestígios, signos e relatos sempre prestes a serem interpretados” (p. 35).

O terceiro capítulo, “Da reflexão à interpretação” (p. 37-66), detalha a oposição de Ricoeur em relação à concepção da consciência que “foi elevada na época moderna à condição de princípio da filosofia” (p. 37), representada na idéia cartesiana do sujeito pensante, sem determinação existencial, isto é, desancorado de temporalidade. O capítulo está subdividido em dois tópicos bastante densos, pela variedade de aspectos relacionados ao pensamento de Ricoeur, sobre o qual o autor dirá mais à frente: “o possível leitor que nos perdoe, mas estudar Ricoeur é [...] fazer filosofia comparada” (p. 73); essa variedade, no entanto, está bem conectada (por exemplo, o autor lançou mão de 55 referências, em notas de rodapé, neste capítulo, para remeter às imbricações com a história, antropologia, psicanálise, lingüística, literatura e política). O primeiro tópico, “Uma filosofia do Cogito lido” (p. 42-52), ocupa-se da consequência positiva decorrente da

crítica ao Cogito cartesiano, graças aos postulados da psicanálise, afirmando a presença do desejo na dinâmica do psiquismo:

[...] o ego (ou a consciência) não é a fonte do sentido de si e das coisas, mas apenas um lugar – secundário – numa tópica (ou série de lugares) constituída ainda por um “inconsciente” e um “pré-consciente” ou, de acordo com a terminologia, um “inconsciente de baixo” (id) e um “inconsciente do alto” (superego), segundo a idéia de que “a consciência está separada de seu próprio sentido” por “um impedimento do qual ela nem é senhora e nem está informada”; Sigmund Freud provoca uma verdadeira humilhação à soberania do Cogito (p. 42).

O que dizer quanto à cognoscibilidade de tais postulados? O autor considera o caráter epistemológico da interpretação, uma vez que os postulados em questão têm “representantes significativos”, que são eminentemente simbólicos, cognoscíveis no nível do “império da fala”, portanto, de um modo narrado (p. 44). Antes da psicanálise, destacam-se dois momentos da subjetividade levantados pela fenomenologia husserliana, sob uma ênfase epistemológica: a disparidade entre o momento da apoditicidade e o momento da adequação. Husserl se deteve na “dissociação entre o caráter seguro do Cogito e o caráter duvidoso da consciência” (p. 46), ao chamar a atenção para a redução fenomenológica: “[...] a única apreensão verdadeira do mundo só se dá quando, desfeita a atitude natural em face dele e posta entre parênteses a experiência sensível, acedemos ao âmbito da consciência” (p. 46). A “evidência apodítica da existência da subjetividade transcendental” se apresenta na forma de uma correlação estrita entre uma idéia e seu objeto intencional, numa proposição que, por isso, pode ser chamada científica ou rigorosa (p. 46). Ricoeur se encarrega de realizar o deslocamento da reflexão do campo da experiência epistemológica para o campo da experiência lingüística; a fenomenologia husserliana se presta ao serviço graças à idéia forte de “voltar às coisas mesmas” e ao esforço de “autofundamentação radical na clareza intelectual mais completa” (p. 50).

O segundo tópico, “O universo do símbolo” (p. 53-66), trata da relação entre fenomenologia e hermenêutica, representada na idéia do “enxerto hermenêutico sobre a fenomenologia”. A fenomenologia é a forma de pensamento que se orienta reduzindo o objeto visado, “redução como *passagem* de sua feição empírica para uma feição propriamente transcendental” (p. 53). A relação estreita que existe entre essas duas faces decorre da necessidade de fazer com que uma realidade objetiva signifique para estar relacionada a uma expressão. A fenomenologia postula a existência de um sujeito (o sujeito da consciência) e um mundo, e é este mundo que faz sentido para tal sujeito. Mas o estruturalismo adota a idéia básica de que “os signos significam por si, sem referir-se a nada exterior nem recorrer a nenhum sujeito falante” (p. 54), de acordo com a distinção de Saussure entre *langue* e *parole*. A transposição do modelo lingüístico à antropologia estrutural desbanca o sujeito da posição central, e a língua passa a funcionar como um “inconsciente categorial” que oferece o sentido a partir do “arranjo sintático, léxico, fonológico ou morfológico de um conjunto de dados articulados entre si” (p. 55). À medida que a lingüística vai se alargando, alargam-se também as possibilidades de “retorno ao sujeito e à história”. Através da “passagem e

ultrapassagem do estruturalismo”, criticamente se reconhece, então, que o estruturalismo instruiu a filosofia (p. 60). Um dos aspectos dessa instrução diz respeito, exatamente, à problematização da redução fenomenológica, que em Ricoeur é retomada como uma “teoria filosófica da cultura” (p. 62):

A nova teoria da redução transcendental será, para Ricoeur, uma teoria filosófica da cultura (em citação do próprio Ricoeur): “buscaremos a redução dentre as condições de possibilidade da relação significativa, da função simbólica enquanto tal. Elevada assim às alturas de uma filosofia da linguagem, a redução pode deixar de aparecer como uma operação fantástica ao termo da qual a consciência seria um resto, um resíduo, por subtração de ser” (p. 62).

O quarto capítulo, “Do tempo como narração e leitura” (p. 67-87), evidencia como Ricoeur redimensionou a presença das aporias na armação conceitual para compreender o tempo, notadamente na associação entre Aristóteles e Agostinho (intenção/distensão, concordância/discordância, história/fábula,) enfatizando a “imaginação criadora, inscrita na competência narrativa” (p. 68). Não se trata de “divisar ou discernir um tempo do outro”; é, antes, pensar a correlação necessária entre a distinção de um tempo objetivo e um tempo subjetivo (p. 69), é “fazer trabalhar as aporias” (p. 73):

Fazê-las trabalhar, torná-las produtivas, pensa Ricoeur, talvez seja a forma mais pertinente de lidar com elas sem nelas se perder; e o modo desse trabalho, com o qual ele se diferencia de todos os outros filósofos que intentaram uma solução para o problema do tempo, é o que ele designa sob o nome de uma poétique du récit (p. 73).

A imaginação produtora tem a dupla função de armar o enredo e de fazer recair sobre esse enredo a especulação por meio da narrativa histórica e da narrativa de ficção, pois assim como não existe um “mundo de ação sem sujeitos que agem e sofrem, também sem sujeitos agentes e sofredores não existe história” (p. 75). Esse é o solo em que o tempo é vivido (ação/sofrimento), movendo-se em “múltiplas direções possíveis e imagináveis” (p. 76). O fosso entre o tempo e o meio de apreendê-lo só pode ser transposto pelas obras de narração, e “a tese que aí se insinua, de alta importância para certas ciências sociais, é a de que é pelo texto narrativo que podemos aceder ao mundo como objeto de pesquisa” (p. 77). Para essa tese:

A hermenêutica da temporalidade é uma forma de desenvolver pesquisas, forma que torna mais acessível ao pensamento o mundo da cultura como mundo do sofrimento e da ação, tomado como texto. A passagem pelo texto é providência para um encontro mais crítico, sim, mas também para um encontro mais íntimo com o mundo (p. 79).

A “dimensão crítico-metodológica” dessa hermenêutica persegue uma “temporalidade profunda”, segundo o modelo da “tríplice mimesis” (*grosso modo* pode-se afirmar que a primeira tem sua referência no tempo da ação, a segunda no tempo da configuração narrativa e a terceira no tempo da interpretação/leitura). Trata-se da dimensão que se compromete com a sedimentação

do mundo do texto, sendo “metodologicamente fecunda porque dá acesso ao estudo” (p. 81). A leitura é o momento do “entrecruzamento *identificado*” em que não se visa o tempo da história nem o tempo da consciência, mas “justamente o que deles podemos imaginar pela configuração narrativa” (p. 83). A narração/escrita projeta o mundo, mas ela “só recebe seu sentido quando é restituída ao tempo do agir e do padecer”, isto é, “quando se esbarra com o outro mundo, o do leitor, na leitura” (p. 86). A imaginação não atua apenas na configuração, ao lado do autor/narrador, mas “é um poder crítico de efetuar uma passagem do subjetivo ao objetivo, do texto ao mundo da ação” (p. 87).

O quinto capítulo, “O sujeito na história” (p. 89-108), analisa o trabalho de Ricoeur a partir da dupla exigência de uma “hermenêutica de si”: a construção de uma disciplina (uma experiência de aprendizagem de signos) e o processo de reflexão através da “via longa” de pensar, cujo modelo exemplar é a historiografia. A “subjetividade não é nem uma sucessão incoerente de acontecimentos, nem uma substância imutável inacessível ao devir”; ela é uma identidade “conquistada num horizonte de uma visão histórica mediante a fidelidade a uma escolha e o compromisso da palavra dada a outra pessoa” (p. 92). Esse percurso pode ser reconstruído metodologicamente, isto é, a partir do trabalho de observação, crítica e análise, conforme a lição da historiografia (neste caso, Marc Bloch) desenvolvida com o apoio da hipótese erguida pelo historiador. À medida que a história reivindica sua pretensão de cientificidade, atribuindo-se procedimentos específicos, segundo explicações nomológicas, recai nas grandes entidades como objetos de estudo (o eclipse da narrativa), mas não pode se desvencilhar completamente de certa “competência narrativa” (p. 95). O esforço da análise contrafactual, no entanto, pressupõe a imaginação e mostra a exigência de se “estreitar os laços entre investigação histórica e competência narrativa” (p. 95). A ciência histórica, sem dúvida, possui sua própria objetividade, mas a objetividade da história é construída através do ofício do historiador. Por meio do compromisso de objetividade tem-se a exemplificação de que “a consciência não é a origem, mas tarefa” (p. 97). A objetividade é parte de uma história construída e amarrada no ofício: “[...] uma obra *escrita* ou ensinada, que, como toda obra escrita ou ensinada, não se realiza senão no leitor, no aluno, no público” (p. 98).

A identidade na hermenêutica de Ricoeur é uma identidade narrativa (pressupõe a memória, a coletividade, as instituições), tomada como “fruto de uma vida examinada” e enquanto categoria prática:

Não é uma identidade estável e sem falhas, não cessa de se fazer e se desfazer, e é por isso que nela tudo se passa menos como contestação de uma unidade alcançada do que como provocação para uma eventual sutura. (p. 102). [...] O que dá a garantia de que a pessoa permanece a mesma, depois de passado muito tempo, não é só a possibilidade, assegurada pela memória, de narrar sua história, mas também a de realizar ou cumprir seus compromissos (p. 103).

O sexto capítulo, “O lugar da imaginação” (p. 109-119), examina a relação entre sujeito e história. Questionando “como Ricoeur pode defender um conceito de identidade e história sem

recair no vazio político” (p. 109), o autor procura mostrar que a opção pela narrativa é uma renúncia à especulação, em favor de um campo de ação.

Se no pensamento hegeliano é o Espírito absoluto o que subjaz às mediações entre a história e a consciência, como o segredo desvelado no final para que afinal descubramos que a história sempre fora a história da consciência e a consciência sempre fora a consciência da história, em Ricoeur o pensamento se move na convicção de que essas mediações são necessariamente quebradas, inconclusas, abertas (p. 114).

A imaginação tem lugar central, pois é “na passagem do tempo narrado pelo escritor [...] ao tempo vivido pelo leitor” que se “justificaria a proclamada renúncia a Hegel” (p. 115). A imaginação produtora ocupa o lugar do Espírito absoluto, e o modelo de recolhimento do tempo pela historiografia se torna exemplar para Ricoeur. Mas a idéia hegeliana da política, segundo a qual “a impaciência pretende o impossível, isto é, a obtenção da meta sem meios”, não destoa da postura de Ricoeur. Ricoeur

[...] não acredita que para transformar o mundo seja necessário destruir o mundo, para transformar as instituições, danificá-las; para inovar as tradições, ignorá-las. (p. 117). [...] Sem dúvida, isso seria tentar atingir a meta, desdenhando os meios, pois para nosso filósofo é no interior do mundo, das instituições e das tradições que se pode refazer o mundo, as instituições e as tradições (p. 118).

Na condição de quem compartilhou o debate com o autor (em 2005, no Recife, no III Encontro Interinstitucional de Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, com o tema “Ciência, Existência, Poder”), podemos extrair duas importantes lições da leitura do presente livro. A primeira está relacionada à preocupação do autor em associar o estudo de Ricoeur aos pressupostos metodológicos para orientação de pesquisa. Nossa posição é a de que uma forma de desenvolver pesquisas a partir da hermenêutica da temporalidade está vinculada à necessidade de provocar a fala no seu modo mais natural: a conversa; por isso, pessoalmente, valorizamos a investigação etnográfica. A segunda se refere ao exemplo de preocupação, no testemunho do autor, com os problemas para conquistar a originalidade, vividos por estudantes que buscam se afirmar como pesquisadores, reconhecendo crítica e rigorosamente os padrões estabelecidos. Nesse caso, este livro tem valor de provocação: provoca a fala pelo mote de uma “teoria popular” (o provérbio), embutida no próprio título, e arca, laboriosamente, com as conseqüências, traduzindo-se em uma contribuição útil e sofisticada.

NOTAS

¹Doutoranda no programa de pós-graduação em Educação na UFPB.