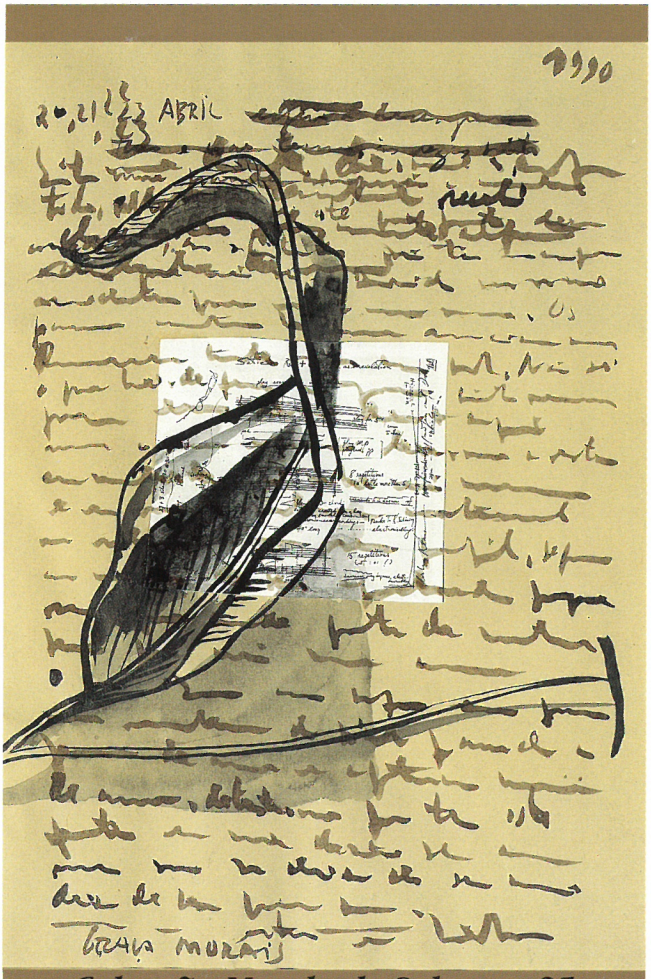
Irene Borges-Duarte
Fernanda Henriques
Isabel Matos Dias
(org.)

TEXTO, LEITURA E ESCRITA
Antologia



Colecção Mundo de Saberes 25

PORTO EDITORA

TEXTO, LEITURA E ESCRITA
Antologia

Introdução, selecção de textos e bibliografia de

Irene BORGES-DUARTE
Fernanda HENRIQUES
Isabel MATOS DIAS

TEXTO, LEITURA E ESCRITA
Antologia

Irene Borges-Duarte
Fernanda Henriques
Isabel Matos Dias
(org.)

Colecção Mundo de Saberes 25

PORTO EDITORA

Edição patrocinada pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Projecto Texto, Leitura e Escrita.
Com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Título: TEXTO, LEITURA E ESCRITA
Antologia

Organização: Irene Borges-Duarte, Fernanda Henriques, Isabel Matos Dias

Ilustração da capa: Graça Morais

Editora: Porto Editora

© PORTO EDITORA, LDA. — 2000
Rua da Restauração, 365
4099-023 PORTO — PORTUGAL

Reservados todos os direitos.
Esta publicação não pode ser reproduzida, nem transmitida, no todo ou em parte, por qualquer processo electrónico, mecânico, fotocópia, gravação ou outros, sem prévia autorização escrita da Editora.

OUT/2000 ISBN 972-0-34095-9

PORTO EDITORA, LDA. Internet (e-mail): pe@portoeditora.pt

Adm./Escrit./Arm.	Rua da Restauração, 365 – 4099-023 PORTO	☎ 22 608 83 00	Fax 22 608 83 01
Livrarias	Rua da Fábrica, 90 – 4050-246 PORTO	☎ 22 200 76 69	
	Pr. de D. Filipa de Lencastre, 42 – 4050-259 PORTO	☎ 22 200 76 81	

DISTRIBUIDORES

ZONA CENTRO	**LIVRARIA ARNADO, LDA.**		
Escrit./Arm.	Rua de Manuel Madeira, 20 (à Pedrulha) – 3020-303 COIMBRA	☎ 239 49 70 90	Fax 239 49 70 91
Livraria	Rua de João Machado, 9 - 11 – 3000-226 COIMBRA	☎ 239 83 35 28	
ZONA SUL	**EMPRESA LITERÁRIA FLUMINENSE, LDA.**		
Escrit./Arm.	Av. Almirante Gago Coutinho, 59 - A – 1700-027 LISBOA	☎ 21 843 09 00	Fax 21 843 09 01
Livraria	Av. Almirante Gago Coutinho, 59 - D – 1700-027 LISBOA	☎ 21 843 09 00	

Execução gráfica de: BLOCO GRÁFICO, LDA. – R. da Restauração, 387 – 4050-506 PORTO – PORTUGAL

ÍNDICE

TEXTO, LEITURA, ESCRITA. UMA INTRODUÇÃO
Irene BORGES-DUARTE, Fernanda HENRIQUES, Isabel MATOS DIAS 7

I PARTE – TEXTO. ENTRE A LEITURA E A ESCRITA

1. Fenomenologia do texto 19

María ZAMBRANO – PORQUE SE ESCREVE?
Tradução de Maria Teresa ÁLVAREZ 21

Samuel IJSSELING – HUSSERL: LER E ESCREVER. SOBRE TEXTOS
Tradução de Pedro M. S. ALVES e Manuela NEVES 29

Paul RICŒUR – ELOGIO DA LEITURA E DA ESCRITA
Tradução de Fernanda BRANCO e Richard FURTADO 47

2. Hermenêutica do texto 61

Hans-George GADAMER – TEXTO E INTERPRETAÇÃO
Tradução de Irene BORGES-DUARTE e Maria Antónia PACHECO 63

Félix DUQUE – A PELE HUMANA DA PALAVRA.
UMA VISÃO DA HERMENÊUTICA
Tradução de Irene BORGES-DUARTE 95

Joaquim Cerqueira GONÇALVES – TEXTOS E METATEXTO 107

II PARTE – PARA A HISTÓRIA DO CONCEITO DE TEXTO

Maximiliano SCHERNER – TEXTO. SUBSÍDIOS PARA A
HISTÓRIA DO CONCEITO
Tradução de Helder LOURENÇO 125

0. Finalidades. 1. O conceito de texto da Antiguidade Grega. 1.1. Platão. 1.2. Aristóteles 1.3. A gramática grega. 2. O conceito de texto da Antiguidade Clássica Romana 2.1. A doutrina retórica. 2.2. A linguagem da literatura. 3. O conceito de texto de finais da Antiguidade e da Idade Média Latina. 3.1. A tradição retórica. 3.2. A tradição gramática de Donato. 3.3. A tradição gramática de Prisciano. 3.4. A tradição hermenêutica. 3.5. A tradição litúrgica. 4. Do Humanismo ao final do século XVIII. 4.1. A tradição gramática. 4.2. Poética e estilística. 4.3. Novos pontos de partida da hermenêutica e da crítica do texto. 5. Do começo do

século XIX a meados do século XX. 5.1. "Texto" do ponto de vista da hermenêutica. 5.2. "Texto" do ponto de vista da teoria da linguagem. O desenvolvimento do conceito de texto na 2.ª metade do século XX. 6.1. O conceito de "texto" na perspectiva da estrutura. 6.2. O conceito de "exto" na perspectiva da comunicação. 6.3. O conceito de "texto" na perspectiva dos sistemas da linguagem. 6.4. O conceito de "texto" na perspectiva da acção. 6.5. O conceito de "texto" na perspectiva da cognição. 6.6. Conceitos de texto na perspectiva da translinguística. 7. A terminologia internacional contemporânea.

III PARTE – INTERTEXTUALIDADES

Pierre-Jean LABARRIÈRE – TEXTOS SOBRE TEXTO OU COMO SILENCIÁ-LO?
Tradução de Isabel MATOS DIAS 185

Jacques DERRIDA– O EXORBITANTE. UMA QUESTÃO DE MÉTODO
Tradução, introdução e notas de Fernando BELO 193

Maria Lúcia LEPECKI – DA *PERFORMANCE* COMO RETÓRICA (E VICE-VERSA)..... 207

Maria Filomena MOLDER – MONUMENTOS VOTIVOS..... 221

Jean-Louis GALAY – INTERTEXTUALIDADES E POÉTICA DO TEXTO FILOSÓFICO
Tradução de Maria do Rosário BARROS 231

BIBLIOGRAFIA 249

TEXTO, LEITURA, ESCRITA
UMA INTRODUÇÃO

Irene BORGES-DUARTE
Fernanda HENRIQUES
Isabel MATOS DIAS

> "Que significa ler? O principal no ler, o que leva e guia, é a colecção. Aonde é que ela colige? Colige no escrito, no dito dentro da escrita. O ler autêntico é colecção daquilo que, um dia, sem darmos por isso, apelou para a nossa essência, sejamos nós capazes de corresponder [a esse apelo] ou fracassemos. Sem o autêntico ler não poderemos ver o que nos olha, nem contemplar o que aparece e parece."[1]
>
> Martin Heidegger

Estas palavras constituem um texto acerca do ler, que colige na escrita o que, assim, fica recolhido. Apareceram publicadas pela primeira vez numa revista dedicada ao mundo da escola. Esta referência contextualizadora, que não deixa de ser sintomática da preocupação com o carácter axial do ler no âmbito pedagógico, completa-se com outra, que acentua, sub-repticiamente, a presença do escrever: para essa primeira versão impressa, foi escolhida reprodução em fac-símile do manuscrito, forma gráfica que Martin Heidegger cultivou, oferecendo, assim, à recolecção da leitura algo que guarda plasticamente o cunho e estilo próprios do autor, bem como a memória de uma disciplina, hoje escolarmente em desuso: a caligrafia. É neste múltiplo sentido que essas breves palavras servem de epígrafe e introdução a esta antologia de textos sobre o "texto", na sua fenomenologia e hermenêutica, na história do seu conceito e na pluridimensionalidade da sua estrutura intertextual, em que se unem e separam os vectores da leitura e da escrita.

---

[1] Heidegger, M.: *Denkerfahrungen,* Frankfurt, Klostermann, 1983, 61: *"Was heisst lesen? Das Tragende und leitende im Lesen ist die Sammlung. Worauf sammelt sie? Auf das Geschriebene, auf das in der Schrift Gesagte. Das eigentliche Lesen ist die Sammlung auf das, was ohne unser Wissen einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat, mögen wir dabei ihm entsprechen oder versagen. Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das Erscheinende und Scheinende zu schauen."* Publicado pela primeira vez em *Welt der Schule* (München), 11 (1954).

Texto, escrita, inscrição em escritura do mundo, leitura que recolhe coligindo o dito no escrito e, assim, acolhe o lido, no seu desafiante apelo a ser lido e *co-mentado*, repetindo ou silenciando o que, originariamente inscrito, se abre a um diálogo interpretativo e se faz história: eis os temas desta antologia, unidos entre si pelo ler *co-lector* de quem agora os apresenta. É, portanto, o ler que constitui o portal por onde se introduz a "coisa" e tema desta colecção de leituras e releituras, de textos originais e de não menos originais comentários. No princípio, está, pois, o ler. Deixemo-nos, então, levar, ainda um instante mais, pelas palavras de Heidegger:

Ler é coligir, *sammeln*, mas também fazer a colheita. Ora, colher é recolher o que já de antemão se presta à recolecção: a seara crescida, a fruta madura do pomar, aquilo que, copioso, se oferece. Mas nem tudo se colhe: na recolecção ou colheita há uma escolha, que exclui o que não pode ser acolhido. É o trigo e não o joio que é coligido e recolhido, o maduro e não o verde. Colectar é, pois, *con-juntar*, reunir num conjunto coerente. Esse reunir do que, apesar de diverso, tem já de antemão uma certa unidade é o que Heidegger considera essencial na leitura: o que nos "leva" e "guia" no ler, ao lermos. No unir há, pois, uma unificação ou *co-ligação:* um ligar. Onde se dá o ligar? Está já ligado o que se oferece a ser lido? Ou é o ler que, coligindo, liga? Não é o ler um sempre renovado modo de ligar? O coligir ligando dá forma: articula o lido, tece-o. No escrito, mas também no discurso linguístico em geral, normas gramaticais determinam modos de ligação das palavras em frases, das frases em períodos: seguimos leis de leitura predefinidas. O étimo latino de *legere*, que deu o nosso ler, é também o que está presente em *lex*: a lei é uma forma determinada de ler, a prescrição de um modo de ligar, *ligare*. No grego *légein*, em contrapartida, apesar do directo parentesco etimológico com o latim *legere*, não soa a lei, mas a palavra, *lógos*, a sua natural articulação em discursos, *lógoi* em sentido amplo, *con-junção* conexa de palavras: linguagem. Na linguagem, as palavras articuladas em discurso dizem algo. É esse algo dito que nós recolhemos unitária e coerentemente ao ler. Ao fazê-lo, damos acolhida ao seu apelo a ser lido: aceitamos o desafio do ser, dando-lhe, saibamo-lo ou não, resposta. Lendo o dito, encaramos o ser no seu aparecer, olhamo-lo olhos nos olhos. E, contudo, ao mesmo tempo, fracassamos: esquecemo-nos do "olhar" encontrado, fixando-nos apenas nos termos e nas suas ligações, nas "coisas ditas" e nas "leis" do dizê-las, em vez de atender ao puro "dizer articulado" que é a voz-olhar que, num brilho silencioso, nos apela. Uma vez mais, como sempre, coligimos: lemos o fugaz brilho do aparecer do dito no seu dizer-se, misturado e esbatido com o que aparentemente é dito. Lemos no aparecer o que parece.

Neste breve apontamento-comentário, que poderia integrar, a título preambular, uma ontologia da leitura, definimo-la como projecto, prenhe do ser que se dá já articulado na linguagem: aquilo que, como um tecido, se nos diz. Na hermenêutica e na linguística chama-se a isso "texto". E se a leitura, na sugestão de Heidegger – que, sem dúvida, mereceria uma análise mais ampla, imprópria de uma introdução a uma antologia de textos, como a que assim iniciamos –, parece referir-se directamente ao escrito, não marca a escrita propriamente como ponto de partida, pois o escrito não é senão "o dito na escrita": o que, inscrevendo-se, encontra a sua via de ser dito. Dito só, sem porquê nem por quem. Dito em escrito: escritura. Em sentido próprio, ler é, assim, a nossa vocação, o que já de antemão estamos chamados a fazer: se a escrita apela para a leitura, é o assim dito o que provoca o ser lido. Exigência antiga, que vem de um há muito que é, talvez, um sempre da nossa tradição cultural. Responder, lendo, ao apelo para ser lido, é traduzir em história viva, servir de veículo a um inscrever que se realiza de diferentes maneiras, segundo as formas e estilos de ligar e coligir: tradições de escrita e leitura, no âmbito aberto em que tudo aparece no seu diferente parecer. Ler é unir: *legere*, *légein,* encontrar a ligação entre o que se nos apresenta simultaneamente multíplice e unido, legalizar o aparecer do que parece. Ler é tecer. De aqui partimos.

I

No princípio era, então, a leitura, o que supõe, desde sempre, a existência de textos. Somos assim conduzidos à questão do texto, indissociável da do começo, no duplo sentido de origem e início. Afinal de onde e como surge o texto? Da nossa irredutível inscrição no mundo? Será a própria textualidade um traço constitutivo do ser no mundo ou mesmo do próprio ser do mundo? Diríamos, então, na linha da hermenêutica contemporânea, que o mundo é um texto que se desdobra e adensa pela inscrição dos nossos textos. E mundo e textos oferecem-se à leitura. Mas tal como a escrita não se reduz ao escrito, também a leitura não se reduz à linguagem verbal – escrita – natural.

Lê-se um texto, mas também um quadro, um filme, um rosto... Todavia, a escola, ao inserir-se numa determinada tradição de leitura, optou, essencialmente, pela literatura, pelos textos. Não obstante, essa opção inscreve-se num quadro de ambiguidade, uma vez que o exercício escolar, discorrendo e trans-

mitindo textos, se faz, no entanto, fundamentalmente através da oralidade. Curiosamente, na avaliação, a prática escolar dá o predomínio à escrita. Será este seu gesto o símbolo de uma contradição, ou antes a expressão de que a oralidade tende a consubstanciar-se em texto, em escrita?

Com um enraizamento na prática escolar, mas não se lhe confinando, esta antologia privilegia o texto escrito, pois mesmo os textos que teorizam sobre a concepção de texto deixam entrever a dificuldade de estabelecer fronteiras precisas neste domínio. E para dizê-lo é ainda à linguagem verbal escrita que recorrem.

O texto escrito é, portanto, o nosso horizonte. Concebemo-lo, todavia, como esse lugar em que, a um tempo, se originou e origina a articulação entre a leitura e a escrita, porventura para deixarmos indecidida a questão daquilo que poderia ter estado no princípio...

Esta opção pelo texto escrito foi, desta maneira, feita no seio da articulação constitutiva entre texto e interpretação. Ali, onde está escrito, ter-se-á de ler. O mesmo lugar será, bem como as atitudes. Escreve-se para responder a questões, encontrar caminhos de orientação e estruturação, para encontrar significações novas e próprias. Lê-se para a mesma coisa e da mesma forma. E também para se escrever.

Esta circularidade entre ler e escrever remete-nos para a hermenêutica. Deste modo, poderemos dizer com Gadamer, no seu estudo incluído nesta antologia, que um texto não é um objecto dado, mas "uma fase na realização de um processo de compreensão"[2]. Trabalho na e da linguagem, os textos relacionam-se como a leitura como interpretação, não propriamente segundo um esquema de complementaridade, mas numa co-originariedade constituinte. O que produz o texto seria, então, a leitura interpretativa, o que o caracteriza é não se dar à compreensão senão no contexto da interpretação[3]. A trama, a tessitura textual é composta de tal modo que determina objectos, cujo ser consiste em estar disponíveis para cumprir o seu destino, numa interpretação.

Neste quadro da interpretação como leitura "têxtil", algo se mede e compõe como um texto e com o conjunto de todos os outros textos, que a actividade interpretativa da leitura convocar. A leitura e o texto formam assim uma espécie de tapeçaria "viva" – aberta e inacabada – onde os diferentes fios se entrelaçam e compõem, se urdem, contínua e diferentemente. Aliás, a própria etimologia latina de *textus* reenvia ao têxtil, significando tecido, trama, contextura,

[2] Veja-se, nesta antologia, Gadamer: "Texto e interpretação", 74.

[3] Cf. *ibidem*, 73.

substantivo que decorre do verbo *texo, texere*, tecer, urdir uma teia, uma trama. Por isso, diversas reflexões teóricas sobre o texto patentes nesta antologia recorrem a metáforas do mundo da tecelagem, sublinhando, quer a própria dinâmica do fazer, a actividade de produção do texto, quer a unidade que se vai fazendo ou compondo, tecendo e *re-tecendo*, índices de irredutibilidade ao produto acabado, defendido numa concepção clássica de texto. É neste sentido que diz Roland Barthes: "Texto quer dizer tecido, mas enquanto até aqui esse tecido foi sempre tomado por um produto, por um véu acabado, por detrás do qual se conserva, mais ou menos escondido, o sentido (a verdade), nós acentuamos agora, no tecido, a ideia generativa de que o texto se faz, se trabalha através de um entrelaçamento perpétuo"[4].

Na leitura, o que está em questão é sempre a "coisa mesma", que está entretecida no texto, o quadro de significações nele configurado ou, para falar na linguagem com que Ricoeur nos aparece nesta antologia, do mundo que abre. Não se trata, pois, de descobrir as presumíveis intenções de um autor, mas sim de encontrar a proposta de sentido que cada texto protagoniza. Para além de querer propor uma significação específica, cada texto recorre a uma certa forma de dizer que condiciona o seu dito; toda a actividade da leitura tem de articular a forma e o contéudo em que esse dito se consubstancia.

É esta bidimensionalidade dos textos que acolhe estilos de leitura diferentes, como é o caso da hermenêutica e da linguística – a hermenêutica procura ler a significação, o sentido; a linguística dirige-se ao modo de significar. Como diz Gadamer, o linguista "não pretende entrar na compreensão do tema que vem à linguagem no texto, aclarar o funcionamento da linguagem como tal, seja o que for que o texto possa dizer"[5]. O seu tema não é o que o texto comunica, mas a possibilidade de o comunicar, os recursos semióticos para produzir esta comunicação. Para a óptica hermenêutica, em contrapartida, a compreensão do que o texto diz é a única coisa que interessa. O funcionamento da linguagem é uma simples condição prévia. Contudo, nenhuma hermenêutica se pode cumprir sem um momento de permanência estrutural, de atenção à própria textualidade do texto. Neste particular, assumimos a posição ricoeuriana de que a interpretação de um texto se faz no interior da dialéctica entre explicação e compreensão, sendo o seu resultado. Só esta dupla atenção à significação e ao modo de significar pode respeitar os textos e tratá-los na sua complexidade, na sua autonomia própria e na sua realidade

[4] Barthes, Roland, *Le plaisir du texte,* Paris, Seuil, 1973, 101. Trad. port.: Lisboa, Edições 70, 1973.

[5] Gadamer: *ibidem,* 74-75.

mediadora. Esta atitude releva, no fundo, de uma posição perante a linguagem que não a toma nem como mundo fechado, nem como mera expressão de algo em si mesmo independente da forma de se exprimir. Assim, pedimos de empréstimo a expressão de Gadamer, no estudo atrás referido, e dizemos que "o ser que pode ser compreendido é linguagem"[6], querendo com isso reiterar que toda a compreensão está ligada e dependente da capacidade da linguagem para expressar a significação. Ou seja, na materialidade e na exterioridade que a linguagem subsume constituem-se produtos, que transportam consigo a inerência de uma necessidade interpretativa, sempre insuperável. Por assumirem uma exteriorização, esses produtos, todavia, podem constituir-se como referências de arbitragem que impedem os subjectivismos. Os textos, num certo aspecto, estão sempre abertos a ser lidos de outra maneira ou, nas palavras de Maurice Blanchot: "o original não é nunca imóvel"[7].

A sua materialidade representa, por vezes, uma resistência, sem que tal signifique estaticidade e univocidade de sentido, mas antes dinamismo e virtualidade. Por isso cada nova leitura pode gerar uma nova interpretação, onde o gesto da repetição se metamorfoseia em inovação. Seria, aliás, esta a tarefa do próprio comentário. Como diz Michel Foucault num excerto de insuperável concisão: "A função do comentário, sejam quais forem as técnicas utilizadas, é a de dizer, enfim, o que estava silenciosamente articulado no texto primeiro. O comentário deve, segundo um paradoxo que ele desloca sempre mas ao qual nunca escapa, dizer pela primeira vez o que, contudo, já tinha sido dito e repetir, incansavelmente, o que todavia nunca tinha sido dito. [...] ele permite, certamente, dizer aquilo que o próprio texto não diz mas com a condição de ser esse próprio texto que seja dito e de certo modo consumado. [...] O que há de novo não está no que é dito, mas no acontecer do seu retorno"[8]. É a experiência da escrita que melhor dá conta desta dialéctica complexa representada no trabalho de significação da linguagem. Escrever é, sem dúvida, dar corpo a um projecto, mas é, sobretudo, fazer a experiência de um eterno retorno daquilo que queria ser dito, em diálogo com o já dito e com o modo de o dizer. No acto da escrita fica muito claro que a antecipação do texto a escrever é apenas um horizonte.

A força vital, que faz surgir o encadeamento textual, é alimentada pela multidimensionalidade que se articula e veicula no próprio texto, sendo este um

---

[6] *Ibidem,* 68.

[7] Blanchot, M., *L'Amitié,* Paris, Gallimard, 1971, 71.

[8] Foucault, M., *L'ordre du discours,* Paris, Gallimard, 1971, 27-28. Trad. port.: Lisboa, Relógio d'Água, 1997.

"mosaico de citações", na terminologia de Julia Kristeva, um "espaço polivalente". Referindo-se a Bakhtine, diz J. Kristeva: "todo o texto se constrói como mosaico de citações, todo o texto é absorção e transformação de um outro texto"[9]. Esta intertextualidade é uma "ruminação" transformadora, o mesmo é dizer geradora de escrita de novos textos.

Assim, não se escreve a partir do nada, mas a partir de outros textos que se inscrevem e dinamizam na história e numa certa tradição. Neste horizonte escrever é citar e comentar. O texto, como lugar de diálogo de instâncias diversificadas, é, pois, um espaço de relações intertextuais. Esta polifonia do texto atravessa a presente antologia, com diferentes registos e referências. Neste quadro, cada texto fica irremediavelmente situado entre a leitura e a escrita. Ele é o "entre" em que se dá e produz o sentido.

II

Esta antologia pretende dar conta da dinâmica circular, mas diferenciante, entre texto, leitura e escrita. Guiada por este fio condutor, a sua organização só poderia ser temática, sendo a história do texto convocada para melhor esclarecer as vicissitudes da constituição da complexa problemática textual. A divisão em partes obedece a critérios pedagógicos, não de articulação doutrinária. A selecção dos textos – cientes do aleatório inevitável nestas tarefas – norteou-se por um critério de amplificação interpeladora: textos que discutem e geram a própria discussão da problemática em jogo, que abrem em diferentes direcções, que suscitam a colaboração das leituras do leitor na feitura da sua hipotética nova antologia. Dir-se-ia então realizada a intertextualidade que os próprios textos desta antologia preconizam. É neste contexto que se inscreve a própria bibliografia.

Queremos que este trabalho, para além de outros objectivos, possa cumprir um de natureza pedagógica, como fundamentação teórica do trabalho com os textos, quer no âmbito filosófico, quer literário, tanto a nível dos estudos universitários, quanto das práticas docentes que, ao nível do ensino secundário, viabilizam a formação dos futuros estudantes do ensino superior no âmbito

[9] Kristeva, J., *Semeiotikê. Recherches pour une sèmanalyse,* Paris, Seuil, 1969, 85.

global dos estudos humanísticos. Em ambos os casos, a relevância das questões teóricas e práticas de ordem hermenêutica é central. Neste sentido, cuidámos do material escolhido, no que respeita aos autores estrangeiros – em tradução inédita – seguindo o critério da importância global da sua obra, no que respeita à questão hermenêutica do texto, nos seus diferentes aspectos; em relação a autores e autoras nacionais, procurámos contribuições originais, em língua portuguesa, relevantes para a tematização da questão em vertentes complementares e, inclusive, alheias às que os grandes representantes das teorias hermenêuticas veiculam.

Dentro da lógica atrás referida, que presidiu à organização dos textos, dividimos esta antologia em três partes, a saber: 1. *Texto. Entre a leitura e a escrita*; 2. *Para a história do conceito de texto*; 3. *Intertextualidades.*

A antologia inicia-se com um texto sobre a escrita, de María Zambrano, *Por qué se escribe?,* para reiterar que, para nós, o texto fala de outra coisa, ao falar de si mesmo, que há uma realidade desde sempre dada, que quer ser texto e é por isso que escrevemos e lemos. María Zambrano introduz-nos na trilogia solidão-segredo-fidelidade como sendo a estrutura matricial da escrita, e por aí nos mostra o escrever como uma luta a favor da desocultação e da comunicação; seguem-se-lhe duas contribuições, compondo, no conjunto, o que designámos por *fenomenologia do texto.* A primeira, de Samuel Ijsseling, sob o título de *Lesen und Schreiben. Husserl über Texte,* parte do reconhecimento da pouca importância dada pela prática filosófica ao ler como experiência, e, no horizonte teórico de Husserl, procura mostrar de que maneira a fenomenologia pode fornecer uma linha de compreensão da leitura (e da escrita) como forma de experiência. O último texto deste grupo é o de Paul Ricœur, *Éloge de la lecture et de l'écriture,* sob a égide da defesa da leitura e da escrita. Este autor define-se, sem evasivas, a favor do texto escrito que reputa não só de desvelador ontológico, como também de transformador comunicacional. Para ele é claro que quando a escrita toma o lugar da fala se instaura um novo modo de relação com a realidade e dos humanos entre si. Contudo, algo da dimensão subjectiva da fala exige uma contrapartida na escrita; por isso, todo o texto necessita de uma leitura como acabamento.

No quadro do que chamámos *hermenêutica do texto*, ordenam-se três trabalhos, cuja preocupação comum é pensar ontologicamente o sentido dos textos. O primeiro desses trabalhos é de Gadamer e intitula-se *Text und Interpretation.* Tendo nascido de um debate com Derrida, e enfrentando-se com o carácter central que este atribui ao texto, Gadamer defende, a partir do próprio título, uma noção de texto que o descreve como um produto da interpretação e

não como um dado originário. Por outro lado, apesar de tudo, dentro de uma linha diltheyana, Gadamer chama a atenção para o carácter eminente dos textos literários. Na sequência, Félix Duque, em *A pele humana da palavra,* faz a articulação entre a problemática do texto e a de uma hermenêutica de tipo ontológico, abarcando quer o escrito e a escrita quer a própria vida e o mundo. Através de um processo integrativo das duas problemáticas, o autor leva a efeito uma reflexão compreensiva da alteridade. Completa o conjunto um estudo de Cerqueira Gonçalves, *Textos e metatexto,* onde se medita sobre os textos no horizonte do contexto ontológico que os legitima e funda. Para além desse exercício meditativo e profundamente entrelaçado com ele, o autor desenvolve uma reflexão acerca da relação desta temática com o mundo da escola.

Na segunda parte desta antologia – *Para a história do conceito de texto* –, privilegiamos a informação no seu sentido mais restrito. Este momento é integralmente ocupado por um estudo de Maximilian Scherner, *Text. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte,* minuciosamente rigoroso, embora sintético, onde nos é apresentada uma leitura original, que une a visão do filólogo à do hermeneuta, da evolução e estabelecimento do campo semântico do conceito de texto, desde as suas possíveis origens, ainda anteriores ao surgir do próprio termo, até às teorias mais recentes que o têm como noção central. Assim, é, no fundo, aqui que aparece, de alguma maneira, sistematicamente veiculada, a possibilidade dos diferentes horizontes de leitura desta questão, permitindo, portanto, também, desenhá-los panoramicamente. De facto, o autor segue a trajectória do conceito desde a Antiguidade Clássica até aos nossos dias, propondo um esquema de compreensão das diferentes teorias, em função daquilo que, em cada uma, constitui o seu princípio estruturador.

A última parte da antologia, sob o título genérico de *Intertextualidades*, recolhe o diálogo que diversos autores e autoras, oriundos de lugares teóricos diferentes, estabelecem com textos de outros autores. Esta parte é, portanto, explicitamente constituída por citações e comentários, sendo iniciada por uma meditação de Pierre-Jean Labarrière com o texto *Textes sur texte ou comment(le)taire*, cujo título irónico joga com a própria palavra comentário, numa concomitante direcção de fazer falar e/ou silenciar o texto fundador, num frutuoso exercício que abre novos sentidos no texto de partida, nele encontrando uma verdadeira "memória do futuro". Na mesma linha reflexiva sobre o trabalho de produção de textos, avulta, a seguir, um excerto de uma obra de Derrida, que exibe a sua posição teórica a partir de um entrelaçamento com um texto de Rousseau. Este texto é particularmente paradigmático de os textos serem lugares polifónicos, porque, além de apresentar a posição de Derrida no

horizonte da leitura de Rousseau, comporta, igualmente, uma apresentação interpretativa do modo de pensar derridariano de Fernando Belo. É, na realidade, um texto sobre textos, um lugar, por excelência, de comentário, isto é, de fazer falar/calar as vozes de um texto de partida, aqui, já perdido no tempo. Pelo caminho do comentário vão ainda os textos de Maria Lúcia Lepecki e Maria Filomena Molder. O trabalho de Maria Lúcia Lepecki configura-se em relação a *O Jardim sem Limites* de Lídia Jorge, onde busca no literário os traços do discurso filosófico. Partindo de uma circunscrição caracterizadora do discurso filosófico, o texto mostra como *O Jardim sem Limites* converge naquele tipo de escrita. A análise é conduzida a partir de tópicos da retórica para evidenciar a força que o modo de dizer tem na veiculação de determinada realidade. Na sequência, Maria Filomena Molder, num texto intitulado *Monumentos votivos,* centra-se na dinâmica entre palavras e silêncio, relação que constitui o cerne da sua análise da leitura que Giorgio Colli, editor cuidadoso e apaixonado de Nietzsche, faz da escrita deste; contra o "círculo mágico da escrita, que ameaça encerrar aquele que a ela se vota", aprisionando, Colli procura, numa comovente e lúcida homenagem, libertar da sua escrita a imagem do "herói", que, ao contrário do homem, não sucumbiu ao poder desmedido da palavra. Procura-se, deste modo, encontrar nas palavras o que sempre se lhes escapa, abrir no texto a dimensão do que nunca se lhe reduz. O acompanhamento da produção do texto pela sua própria reflexão teórica está ainda patente em Jean-Louis Galay, num excerto de uma obra que se centra na análise de um texto de Kant – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – que se intitula *Philosophie et invention textuelle,* com a qual termina esta antologia. A parte da Introdução que escolhemos incluir é dedicada a uma meditação sobre a noção de texto filosófico, indissociável da concepção de filosofia que lhe subjaz. Galay contrapõe a desvalorização do texto na prática filosófica tradicional à sua revalorização numa "nova prática", onde o pensar se articula com o escrever numa poiética ou produção de textos. A filosofia torna-se inseparável da obra-texto que se vai fazendo.

Expressamos o nosso reconhecimento a Graça Morais pela amável cedência da reprodução da obra que figura na capa. Ela pode ser lida como uma simbologia da textura poiética, onde se fundem imagem, som e sentido.

I PARTE

TEXTO. ENTRE A LEITURA E A ESCRITA

1. Fenomenologia do texto
2. Hermenêutica do texto

1. Fenomenologia do texto

PORQUE SE ESCREVE?

María ZAMBRANO

Escrever é defender a solidão em que se está; é uma acção que só brota a partir de um isolamento efectivo, mas de um isolamento de comunicação, em que precisamente pela distância a que se está de todas as coisas concretas se torna possível um descobrimento de relações entre elas.

Porém, é uma solidão que precisa de ser defendida, o que é o mesmo que precisar de ser justificada. O escritor defende a sua solidão mostrando o que nela e somente nela encontra.

Existindo um falar, porquê o escrever? Mas o imediato, o que brota da nossa espontaneidade é algo de que não nos responsabilizamos na íntegra porque não brota da totalidade íntegra de nós próprios; é uma reacção sempre urgente, premente. Falamos porque algo nos pressiona e a pressão vem de fora, de uma cilada em que as circunstâncias nos pretendem caçar, e a palavra livra-nos dela. Pela palavra tornamo-nos livres, livres do momento, da circunstância assediante e instantânea. Mas a palavra não nos recolhe nem, portanto, nos cria, pelo contrário, o muito uso que dela fazemos produz sempre em nós uma desagregação; vencemos o momento pela palavra e logo somos vencidos por ele, pela sucessão de momentos que vão perpetuando o nosso ataque sem nos deixar responder. É uma contínua vitória que, no fim, se converte em derrota.

E dessa derrota, derrota íntima, humana, não de um homem particular mas do ser humano, nasce a exigência de escrever. Escreve-se para reconquistar a derrota sofrida sempre que falámos por muito tempo.

[NE] Texto traduzido a partir de: María Zambrano, *Hacía un saber sobre el alma,* Madrid, Alianza Editorial, 1993, 31-38. Agradecemos à Fundación María Zambrano a amável autorização de publicação.

E a vitória só pode dar-se ali, onde foi sofrida a derrota, nas mesmas palavras. Estas mesmas palavras terão agora, no escrever, função distinta; não estarão ao serviço do momento opressor; já não servirão para nos justificar perante o ataque do momentâneo, mas, partindo do centro do nosso ser em recolhimento, irão defender-nos face à totalidade dos momentos, face à totalidade das circunstâncias, face à vida na sua integridade.

Há no escrever um reter as palavras, tal como há no falar um soltá-las, um desprender-se delas, que pode ser um irem-se elas desprendendo de nós. Ao escrever retêm-se as palavras, elas são apropriadas, sujeitas a ritmo, seladas pelo domínio humano de quem assim as maneia. Isto é independente de o escritor se preocupar com as palavras, as escolher em plena consciência e lhes dar uma ordem racional, conhecida. Longe disso, basta ser escritor, escrever por esta necessidade íntima de livrar-se das palavras, de vencer na sua totalidade a derrota sofrida para que se verifique esta retenção das palavras. Esta vontade de retenção existe já na origem, na raiz do próprio acto de escrever, acompanha-o permanentemente. As palavras vão, assim, caindo, precisas, num processo de reconciliação do homem que as solta, retendo-as, como quem as diz com generosidade comedida.

Toda a vitória humana há-de ser reconciliação, reencontro de uma amizade perdida, reafirmação depois de um desastre em que se foi vítima; vitória sem lugar para humilhação do opositor ou porque já não seria vitória, isto é, glória para o homem.

Assim o escritor procura a glória, a glória de uma reconciliação com as palavras, anteriormente tiranas da sua capacidade de comunicação. Vitória de um poder de comunicar. Porque o escritor exercita não só um direito requerido pela sua necessidade pungente, como também um poder, uma capacidade de comunicação, que faça crescer a sua humanidade, que leva a humanidade do homem a limites recentemente descobertos, a limites da humanidade, do ser homem com o inumano, a que acode o escritor vencendo no seu encontro glorioso de reconciliação com as palavras tantas vezes traidoras. Salvar as palavras da sua vaidade, da sua vacuidade, fortalecendo-as, forjando-as de modo perdurável, é aquilo atrás do que corre, ainda que o não saiba, quem verdadeiramente escreve.

De facto, há um escrever falando, aquele que escreve "como se falasse"; já este "como se" é para desconfiar pois a razão de se ser algo há-de ser razão de se ser isto e apenas isto. O fazer-se uma coisa "como se" se fosse outra diminui-lhe e corrói-lhe todo o seu sentido e torna interdita a sua necessidade.

Escrever acaba por ser o contrário de falar; fala-se por necessidade momentânea imediata e ao falar tornamo-nos prisioneiros daquilo que pronunciámos, enquanto que no escrever se encontra a libertação e a perdurabilidade – só se reconhece a libertação quando se alcança algo permanente. Salvar as palavras da sua momentaneidade, do seu ser transitório, e conduzi-las na nossa reconciliação com o perdurável é o ofício de quem escreve.

Mas as palavras dizem algo. O que é que quer dizer o escritor e para que quer dizê-lo? Para quê e para quem?

O escritor quer dizer o segredo; o que não pode dizer-se com a voz por ser demasiado verdade; as grandes verdades não costumam dizer-se falando. A verdade do que se passa no secreto coração do tempo é o silêncio das vidas que não pode ser dito. "Há coisas que não podem dizer-se" e é verdade. Mas aquilo que não se pode dizer é aquilo de que se tem de escrever.

Descobrir o segredo e comunicá-lo são os dois incentivos que movem o escritor.

O segredo revela-se ao escritor enquanto este o escreve e não se dele fala. O falar só diz o segredo no êxtase, fora do tempo, na poesia. A poesia é segredo falado, que necessita ser escrito para ser fixado mas não para ser produzido. O poeta diz com a sua voz a poesia, o poeta tem sempre voz, canta ou chora o seu segredo. O poeta fala, retendo as palavras no dizer, medindo-as e criando-as no dizer com a sua voz. Resgata-se delas sem as fazer emudecer, sem as reduzir ao mero mundo visível, sem lhes suprimir o valor. Mas o escritor grava-o e fixa-o já sem voz. E isso porque a sua solidão é outra, diferente da do poeta. Na solidão o segredo descobre-se perante o escritor, não no seu todo mas num devir progressivo. O escritor vai descobrindo o segredo no ar e precisa de lhe ir fixando o traço acabando, por fim, por abarcar a totalidade da sua forma... E isto ainda que ele tenha um esquema prévio à última realização. O próprio esquema já significa que houve a necessidade de o ir fixando numa forma; de o ir recolhendo traço a traço.

Ânsia de desvelar, ânsia irreprimível de comunicar o desvelado; duplo tavão que persegue o homem, fazendo dele um escritor. Que dupla sede é esta? Que ser incompleto é este que em si produz esta sede que só escrevendo se sacia? Só escrevendo? Não; só pelo escrever, pois o que persegue o escritor é o escrito ou aquilo que através do escrito se consegue?

O escritor sai da sua solidão para comunicar o segredo. Portanto, já não é o mesmo segredo por ele conhecido o que o sacia dado que necessita comunicá-lo. Será esta comunicação que o sacia? Sim, é ela, o acto de escrever é só um meio e o escrito o instrumento forjado. Porém, caracteriza o instrumento aquilo para que ele é forjado e é isso que lhe dá a sua nobreza e esplendor. A espada é nobre por estar feita para o combate e a sua nobreza cresce se a mão que a trabalhou o fez com primor, sem que esta beleza da forma lhe mine o sentido inicial: o estar feita para a luta.

O escrito é igualmente um instrumento para esta ânsia incontida de comunicar, de "publicar" o segredo encontrado e o que este tem de beleza formal não pode subtrair-lhe o seu primeiro sentido: o de produzir um efeito, o de fazer com que alguém se inteire de algo.

Um livro, enquanto não se lê, é apenas ser em potência, tanto quanto uma bomba que ainda não rebentou. E todo o livro há-de ter algo de bomba, de acontecimento que ao suceder ameace e ponha em evidência, ainda que seja só com o seu estremecer, a falsidade.

Como quem lança uma bomba, o escritor lança para fora de si, do seu mundo e, portanto, do ambiente que controla, o segredo encontrado. Não sabe o efeito que vai provocar, que vai seguir-se à sua revelação, nem pode dominá-lo com a sua vontade. Mas isso é um acto de fé, como pôr uma bomba ou incendiar uma cidade; é um acto de fé como lançarmo-nos sobre algo cuja trajectória não dominamos.

Puro acto de fé o escrever, ainda mais porque o segredo revelado não deixa de o ser para quem o comunica, escrevendo-o. O segredo mostra-se ao escritor mas não se torna explicável. Isto é, não deixa de ser segredo para ele, primeiro do que ninguém, e talvez para ele unicamente, pois a sorte de todo aquele que primeiramente tropeça com uma verdade é encontrá-la para mostrá-la aos outros e que sejam eles, o seu público, quem descubra o seu sentido.

O escrever é um acto de fé e, como toda a fé, um acto de fidelidade. O escrever requer fidelidade antes de qualquer outra coisa. Ser fiel àquilo que requer ser tirado do silêncio. Uma má transcrição, uma interferência das paixões do homem que é o escritor destruirão a fidelidade devida. Assim, há o escritor obscuro que põe as suas paixões entre a verdade transcrita e aqueles a quem a vai comunicar.

De facto, o escritor não há-de fixar-se em si mesmo, ainda que seja de si mesmo que tire o que escreve. Tirar algo de si mesmo é em tudo contrário a

fixar-se em si mesmo. Para além do tirar de si, com pulso seguro, a imagem fiel e transparente da verdade do escrito, o pôr com vaga inconsciência das próprias paixões diante da verdade, desvirtua-a e obscurece-a.

Fidelidade que, para ser conseguida, exige uma total purificação das paixões que hão-de ser aquietadas para deixar espaço à verdade. A verdade precisa de um enorme vazio, de um silêncio onde se possa instalar, sem que nenhuma outra presença com ela se misture, desfigurado-a. Enquanto escreve, aquele que escreve precisa de aquietar as suas paixões e, sobretudo, a sua vaidade. A vaidade é a arrogância de algo que ainda não existe e que pela arrogância pretende recobrir o seu interior vazio. O escritor vaidoso dirá tudo o que deve ser silenciado devido à sua falta de entidade, tudo o que, não existindo verdadeiramente, não deve ser exposto e que, ao ser dito, calará aquilo que deve ser exposto, calado ou desfigurado pela sua intromissão vaidosa.

A fidelidade acredita em quem a guarda, a solidez, a integridade do seu próprio ser. A fidelidade exclui a vaidade, que é o mesmo que apoiar-se naquilo que não existe, naquilo que é verdade. Esta verdade é aquilo que comanda as paixões, sem as arrancar de raiz, fazendo-as servir, colocando-as no seu sítio, no único a partir do qual sustentam o edifício da pessoa moral que com elas se forma, por acção da fidelidade ao que é verdadeiro.

Assim, o ser do homem escritor forma-se nesta fidelidade com a qual transcreve o segredo que publica, sendo fiel espelho da sua figura, sem permitir à vaidade que esta projecte a sua sombra, desfigurando-a.

Porque se o escritor revela o segredo, não é fruto da sua vontade, nem do seu desejo de aparecer tal como é (isto é, tal como não logra ser) ante o público. É que existem segredos que exigem, por si mesmos, ser revelados, publicados.

Aquilo que se publica é para algo, para que alguém, um ou muitos, ao conhecê-lo, vivam conhecendo-o, para que vivam de outro modo depois de o ter conhecido; para salvar alguém da prisão da mentira, ou da névoa do tédio que é a mentira vital. Mas talvez não se possa chegar a este resultado quando ele é querido em si mesmo, filantropicamente. Liberta aquilo que, independentemente de o pretender ou não, tenha poder para isso pois, pelo contrário, sem este poder de nada serve pretender libertar. Há um amor impotente, chamado filantropia. "Sem a caridade, a fé que move montanhas não serve de nada", diz S. Paulo, mas também "a caridade é o amor de Deus".

Sem fé, a caridade reduz-se ao afã impotente de libertar os nossos semelhantes de uma prisão cuja saída nem sequer pressentimos; em cuja saída nem sequer acreditamos.

Só dá a liberdade quem é livre. "A verdade far-vos-á livres." A verdade, conseguida através da fidelidade purificadora do homem que escreve.

Há segredos que exigem ser publicados e esses são os que visitam o escritor aproveitando a sua solidão, o seu isolamento efectivo, que o faz ter sede. É de um ser sedento e solitário que precisa o segredo para nele pousar pedindo-lhe, ao dar-lhe progressivamente a sua presença, que ele a vá fixando em traços permanentes através da palavra.

Solitário em relação a si próprio, aos outros e também às coisas, pois só na solidão se sente a sede de verdade que enche a vida humana. Sede também de resgatar a vitória sobre as palavras que se nos escaparam traiçoeiramente. Sede de vencer pela palavra os instantes vazios passados, o incessante fracasso de nos deixarmos ir com o tempo.

Nesta solidão sedenta, aparece a verdade ainda oculta e é ela, ela mesma, que exige ser dada a conhecer. Quem a foi vendo, progressivamente, não a conhece se não a escreve e escreve-a para que os outros a conheçam. Em rigor, se a verdade se mostra ao escritor, não é a ele enquanto indivíduo determinado, mas sim enquanto indivíduo pertencente ao mesmo género de todos aqueles que a devem conhecer; ela mostra-se a ele aproveitando a sua solidão e ânsia, a quietude que deu à confusão das suas paixões. Mas a quem se mostra não é propriamente a ele pois se o escritor conhece à medida que escreve e escreve para comunicar aos outros o segredo encontrado, a quem ela na verdade se mostra é a esta comunicação, comunidade espiritual do escritor com o seu público.

Esta comunicação do oculto a todos, feita através do escritor, é a glória, a glória que é a manifestação da verdade escondida até ao presente, que dilatará os instantes transfigurando as vidas. É a glória que o escritor espera mesmo sem o dizer e que consegue quando, escutando na sua solidão sedenta com fé, sabe transcrever fielmente o segredo desvelado. Glória da que é sujeito recipiendário depois do activo martírio de perseguir, capturar e reter as palavras para as ajustar à verdade. Por esta busca heróica a glória recai sobre a cabeça do escritor, reflecte-se nela. Mas a glória é, em rigor, de todos; manifesta-se na comunidade espiritual do escritor com o seu público e trespassa-a.

Comunidade de escritor e público que, contrariamente ao que seria de supor, não se forma depois de o público ter lido a obra publicada, mas sim

antes, no próprio acto de o escritor escrever a sua obra. É então, ao tornar-se patente o segredo, que se cria a comunidade do escritor com o seu público. O público existe antes da obra ter sido ou não lida, ele existe desde o começo da obra, coexiste com ela e com o escritor enquanto tal. Na realidade, só chegarão a ter público as obras que já o tiverem desde o início. Assim o escritor já não precisa de fazer questão em ter público dado que existe com ele desde que começou a escrever. E isso é a sua glória que sempre acaba por responder a quem não a procurou nem a desejou, ainda que a apresente e espere para transmutar com ela a multiplicidade do tempo passado, perdido, por um só instante, único, compacto e eterno.

Tradução de Maria Teresa ÁLVAREZ

HUSSERL: LER E ESCREVER

SOBRE TEXTOS

Samuel IJSSELING

Há uma detalhada literatura filosófica sobre a percepção e a experiência; sobre a leitura, no entanto, a filosofia cala-se completamente. No *Historische Wörterbuch der Philosophie,* de Ritter, a palavra "ler" não é considerada sequer uma vez. Isto é já espantoso porquanto a leitura ocupa uma posição significativa no quadro das actividades do homem moderno. Lêem-se muitas coisas: de livros a folhetos de instruções, de cartas a letreiros, de jornais e revistas até toda a espécie de documentos, como contratos, certificados, prescrições e bilhetes de transporte. Ser analfabeto, isto é, não saber ler, significa estar excluído do mundo de hoje e não poder nele participar. Também o filósofo é um leitor. Uma parte significativa da sua actividade consiste na leitura, e a maior parte do que ele sabe e pensa hauriu-a ele nos textos. Quando o filósofo não dá conta do que é propriamente ler e de tudo o que nisso está envolvido, é inegável uma falta de reflexão sobre a sua própria actividade como filósofo e sobre o estatuto do seu saber e pensar.

Naturalmente, muito foi pensado e escrito sobre o *interpretar* de textos. Há uma longa tradição hermenêutica que se ocupou com a arte da elucidação e com o *modo correcto* de ler. Ela estabeleceu as regras a tomar em conta, das quais a mais importante é que cada texto é compreensível apenas a partir de um contexto, do qual ele foi retirado e para o qual reenvia. Esta tradição conduz mesmo, com Heidegger e Gadamer, até uma posição em que é pressuposto que todo o saber e conhecer é interpretação e em que é estabelecido que o mundo é uma espécie de texto. O ler tornou-se, aqui, num modelo para toda

---

[NE] Este texto foi traduzido a partir de S. Ijsseling, "Lesen und Schreiben. Husserl über Texte", *in* P. Jaeger und R. Lüthe, *Distanz und Nähe*, Würzburg, Königshausen, 1983, 173-190.
Agradecemos aos Editores a amável autorização de publicação.

e qualquer forma de trato racional com a realidade. De resto, pouca coisa é dita, mesmo dentro desta tradição, sobre o próprio acto de ler, sobre tudo aquilo que o ler pressupõe e traz consigo, sobre o ler como forma do percepcionar e experienciar, como um modo de aconselhamento (cf. *to read*) e de investigação e perseguição de indícios (cf. *investigatio*).

Na história, foi, contudo, metodicamente chamada a atenção para o significado e a posição da leitura. Há uma tradição, instituída já em Platão, na qual o ler é visto como um perigo e uma ameaça para a verdadeira filosofia. Assim, Platão acusou os sofistas de o seu conhecimento ser fundado em textos escritos e de o seu saber não ser, por isso, nada mais que *doxa.* Descartes escreve no seu *Discours de la méthode* que – assim que a sua idade lhe permitisse afastar-se da escola, onde não devia aprender outra coisa senão a familiarizar-se com textos – se afastava dos livros – "je quittais entièrement l'étude des lettres" – para se voltar inteiramente para o "grand livre du monde". Não mais ler, antes aprender a conhecer o mundo! Um mundo que, de resto, é visto como um *livro.* E Husserl escreve, no final da sua *Philosophie als strenge Wissenschaft,* que a leitura de textos filosóficos pode ter até um efeito incitador, mas que, com isso, de maneira nenhuma alguém se torna um filósofo. Pelo contrário. Não filosofias, mas as coisas e os problemas devem ser os pontos de partida da incitação. No início das suas *Cartesianischen Meditationen,* em que fala de uma crise da filosofia, diz: "Em vez de uma filosofia unitária vivente, temos uma *literatura* filosófica crescendo para o ilimitado, mas quase sem conexão".[1] Husserl compara a situação anterior com a de Descartes e estabelece que, em vez de uma "imensa literatura filosófica", seria necessário um novo começo radical da filosofia. Os livros e a leitura constituem uma ameaça.

Há, no entanto, também uma outra tradição na qual o texto ou o livro estão numa posição central. As raízes desta tradição remontam à Alta Idade Média, quando a Bíblia, mas também as grandes autoridades da Antiguidade, funciona como fonte e critério para todo o saber. A palavra escrita é sagrada, normativa e bem considerada. Conta-se de Francisco de Assis que, sempre que encontrava um pedaço de papel com algumas letras, o acolhia com grande veneração e cuidado. O que está escrito é como se fosse de Deus. Já por Agostinho, e mais tarde por Alain de Lille e Hugo de S. Victor, é feita, nesta tradição, uma distinção entre o livro da Bíblia e o livro da natureza ou – como Bacon o expressa mais tarde – entre "the book of God's words and the book of God's

[1] NT: sublinhados do autor.

works". No princípio, a Bíblia era vista como o livro dos instruídos, dos clérigos, e a natureza como o livro dos não instruídos, dos leigos. Posteriormente, entre outros por Galileu, é então estatuído que, para poder ler o livro da natureza, se deve dominar primeiro a linguagem dos signos em que ele está escrito, isto é, a matemática. Nesse momento, muita coisa mudou. Surgiu um novo mundo. Levantam fortes vagas as discussões sobre a unidade e consonância de ambos os livros, bem como sobre a relação de um deles aos outros.

Apesar desta metafórica do livro, com todas as contradições a ela ligadas, que formam o pano de fundo de muitos problemas filosóficos – Hans Blumenberg escreveu sobre isso um livro muito estimulante –, sobre o acto de ler enquanto tal pouco ou nada foi escrito na filosofia. Para isso tem de haver uma razão. Não é impossível que a causa disso deva ser procurada numa concepção não expressamente circunscrita sobre o que são os textos, e numa concepção bem expressamente circunscrita sobre a palavra escrita como sinal da palavra falada, que, por sua vez, é novamente considerada como sinal de um pensamento presente na mente do Homem ou como sinal de uma coisa ou estado de coisas disponíveis no mundo. Esta concepção não é de modo algum compreensível, e ela fica no caminho de uma autêntica reflexão sobre a actividade que a leitura e a escrita são.

Apenas muito esporadicamente se encontram entre os grandes filósofos observações sobre a leitura; habitualmente, elas são feitas apenas de modo marginal. Assim, Agostinho disse que nós veremos a palavra "*sine literis et sine lectione*", por via da bem-aventurada contemplação de Deus no céu, e ele indica que as letras e a leitura são sempre apenas uma presença mediada e, por isso, trazem consigo também uma ausência. Hegel, que pensou em quase tudo, utiliza, no início da sua *Phänomenologie des Geistes,* a escrita nocturna da frase "Agora é noite" e a leitura – ele fala aqui de "ver" – no meio-dia seguinte como exemplo para o que é a mediação e para esclarecer que "a palavra é o verdadeiro". No parágrafo 459 da *Enzyklopädie,* em que descreve o desenvolvimento dialéctico da escrita pictórica ou hieroglífica até à escrita alfabética, Hegel expõe que, uma vez tendo-se aprendido a ler e treinado, a leitura de letras substitui a leitura de hieróglifos, isto é, a leitura de palavras e frases vem ocupar o lugar, som e letras não estão já conscientes. Em si isto é, para Hegel, um grau superior na dialéctica do espírito, pois está menos vinculado ao material. Semelhantes observações sobre a leitura encontram-se muitas vezes na grande tradição filosófica, e cada uma destas observações exige uma análise de fundo com vista a descobrir tudo o que nisso está pressuposto. Também em E. Husserl, o qual toda a sua vida meditou longamente

tanto sobre o sentido e a significação como também sobre a percepção, encontram-se um certo número de observações importantes sobre o modo como nos aparecem os textos e sobre o modo como os percepcionamos, quer dizer, lemos. Estas observações contêm uma riqueza inesgotável; ao mesmo tempo, elas levantam, porém, muitas questões. Voltaremos a isto mais tarde.

Pouco foi escrito sobre a leitura. Ao contrário, sobre a percepção há uma extensiva literatura filosófica. Nesta literatura, são tomadas duas posições extremas e opostas entre si. Os chamados racionalistas afirmam que não se alcança com ela um saber totalmente válido, necessário e não vinculado ao tempo e ao lugar. Este saber só pode ser conseguido através do pensamento, que alcança penetrar até à essência. Devido ao estar-situado e, com isso, também à mutabilidade e ao ser-mutável do percepcionante e do percepcionado, o saber com base na percepção e na experiência não pode ser totalmente válido, necessário e transcensor da vinculação ao tempo e lugar. Tal saber só pode, por isso, ser subjectivo, contingente e apenas válido segundo determinadas circunstâncias. Ele pertence à *doxa* e não à *episteme.* Para os chamados empiristas não há, no entanto, outro saber senão aquele que é adquirido com base na percepção. Ela deixa as suas marcas no espírito, o qual por vezes é também caracterizado como uma folha em branco em que, no princípio, nada há para ler. Este empirismo conduz facilmente a um tipo de cepticismo, no sentido de Hume, ou a uma conciliação de empirismo e de racionalismo, no sentido de Kant. A filosofia, segundo Kant, pode – pelo menos em parte – ser compreendida como uma aprofundada elaboração desta oposição e desta conciliação. A fenomenologia de Husserl, como é já bem sabido, tem dado um significativo contributo para formular a questão da percepção de uma forma inteiramente nova. Entre outras coisas, porquanto ela fala de uma percepção em progresso e, com isso, toma em consideração também tempo e lugar, os quais não constituem uma ameaça para o saber, mas formam antes uma condição de possibilidade; porquanto ela fala, ainda, da percepção como um percepcionar de sentido e significação e, com isso, se reporta a um feixe de reenvios no qual o percepcionado sempre está tomado; porquanto, por fim, ela fala de objectos ideais, que são constituídos pela consciência percepcionante, mas que também são constitutivos para cada percepção enquanto tal.

A leitura levanta questões de mesmo tipo que o percepcionar e experienciar. Talvez se esteja inclinado a objectar que a leitura é algo totalmente diferente do percepcionar. Nomeadamente, na leitura o leitor não está dirigido em primeiro lugar para a materialidade das letras e palavras ou dos textos

enquanto tais, mas sim para aquilo de que o texto trata, para aquilo para que rele envia ou para o que significa. Neste lugar deve fazer-se a seguinte observação: abstraindo do facto de que apenas se lê com os olhos, e abstraindo de que a leitura não é uma actividade simples, sendo possíveis diferentes formas da leitura, as quais, entre outras coisas, estão dependentes do tipo de textos que se lê – assim, por exemplo, está-se mais dirigido para a materialidade da palavra na leitura de um poema do que na leitura de uma instrução de uso ou num tratado científico –, abstraindo disso, deve dizer-se que também na percepção corrente não se está dirigido em primeiro lugar para o próprio objecto, mas sim para o seu sentido, para o feixe de reenvios em que ele é tomado e para a sua significação. Ouvimos uma criança chorar, uma torneira pingar, um cão ladrar, e ouvimos imediatamente que é o nosso filho, a torneira da cozinha, o cão do vizinho. Vemos que horas são, que uma criança joga e que o romance cuja leitura havíamos iniciado jaz na mesa meio lido. Tudo o que ouvimos, tudo o que cheiramos e sentimos é sempre tomado numa história, num todo de reenvios e num mundo pleno de sentido. É preciso uma atitude inteiramente específica e quase de violência para percepcionar um objecto em si. O mesmo é também válido para os textos.

A leitura é uma forma da experiência. Quando se lê, podem fazer-se muitas coisas. Uma das unilateralidades da maioria das formas do empirismo ou do positivismo consiste em reduzir a experiência ao que "se vê com os nossos próprios olhos", ou a uma totalmente determinada forma da percepção, e em pensar, então, que só será real o que se percepciona deste modo. Também a leitura é uma experiência. Os textos que se nos oferecem e que estão aí à nossa disposição pertencem ao mundo em que vivemos, e a maior parte de tudo que sabemos e pensamos, o modo como lidamos com nós mesmos, com os nossos semelhantes e as coisas à nossa volta é o resultado de uma leitura. Nomeadamente, cada leitura deixa irrevogavelmente as suas marcas. Mesmo quando se quer afirmar que o espírito humano é "original" e "uma folha em branco", tem de se conceder que uma grande parte das inscrições que são deixadas no nosso espírito tiram a sua origem do que foi lido por nós. Pelo menos assim o é na nossa cultura, ou melhor, num mundo cultural que apenas é mundo cultural com base em documentos escritos e lidos. Quando nos demoramos por aqui compreendemos que a discussão entre os chamados empiristas e racionalistas permanece bem superficial. Até mesmo a fenomenologia de Husserl parece não satisfazer suficientemente.

O que se lê deixa as suas marcas e é, certamente quando se lê bem, determinante para o que se pensa e para como se pensa. Um bem conhecido texto

de Nietzsche diz: "Expressamos os nossos pensamentos sempre com as palavras que nos estão à mão. Ou para expressar toda a minha suspeita: em cada momento, temos apenas os pensamentos para os quais as palavras estão à mão, que os podem exprimir aproximadamente" (*Morgenröthe,* § 257). Em vez de "palavras" pode também ler-se aqui "textos", porque se trata de palavras que nos estão à mão. Como poderão ser decisivos o efeito e a eficácia dos textos, sabiam-no muito bem todos os grandes e pequenos tiranos e todos os homens obcecados pelo poder. Eles banem textos para uma lista de livros proibidos; cuidam de que eles estejam ou não à disposição; possibilitam ou proíbem a publicação; influenciam a sua acessibilidade e divulgação. Livros são até queimados em público, e tal acontece desde que há livros: desde os antigos gregos, que queimaram publicamente os escritos de Anaximandro, até os nacional-socialistas, os quais atiraram para a fogueira de uma forma quase ritual toda a literatura composta por judeus. Até mesmo o geralmente tão conciliador David Hume termina o seu *Enquiry Concerning Human Understanding* com a seguinte frase inquietante: "Se pegarmos num livro qualquer, por exemplo, sobre teologia ou metafísica escolástica, devemos então perguntar: contém ele qualquer raciocínio abstracto relativo à quantidade ou número? Não. Contém ele qualquer raciocínio experimental relativo à questão de facto e existência? Não. *Lançai-o pois às chamas,* porque só pode conter falsa aparência e ilusão."[2]. A preparação e acessibilidade, ou o seu impedimento, a publicação e divulgação, o julgamento e condenação, a proibição e destruição de livros fazem sempre parte das preocupações de toda a grande e pequena política. É uma parte disso que Foucault chamou política da verdade, isto é, a estratégia que decide que falar e que escrever serão vistos como a fala e a escrita verdadeiras num tempo e meio determinados.

O que se lê é codeterminante para o que se tem como verdadeiro e bom, para o que se pensa e aspira, para o que se diz e escreve e para o que se pode dizer e pensar – em geral, para o modo como nos comportamos no mundo. Isto vale muito particularmente para a leitura e escrita de textos filosóficos. Assim como o percepcionar e o experienciar, cada leitura é ao mesmo tempo também caracterizada por meio de todo o tipo de contingências – tanto do lado do leitor como do lado do texto. Estas contingências influenciam, de certo profundamente, a verosimilhança e validade universal, a incontestabili-

[2] Sublinhados do autor.

dade e o teor de verdade, a fundação última e justificação daquilo que se pensa, diz, escreve e faz. As contingências próprias do leitor podem tomar diferentes formas. Falámos já do estar-à-disposição e do pôr-à-disposição de textos com base em relações de poder e decisões políticas; mas até mesmo se estivéssemos completamente livres para ler o que quiséssemos – coisa que, de resto, é uma ficção –, não se poderia, porém, tudo ler. Tem de se fazer uma escolha. Para esta escolha, podem-se alegar fundamentos bons e racionais; todavia, uma justificação completa para uma tal escolha nunca pode ser dada. A contingência é sempre em parte mantida, por mais não seja porque cada um faz essa escolha com base na sua própria educação e instrução, e isso significa que a escolha se faz com base no que se leu antes e, acima de tudo, com base no que se tem de ler em consequência de decisões autoritativas e institucionais. Muitas vezes, pode também falar-se de uma moda. Alguns leitores podem objectar que há textos que não caem sob a ditadura de uma moda, mas são clássicos ou para todos os tempos. Mas nem o conceito de moda nem o conceito de clássico são claros. Assim, fica no final por esclarecer por que razão Schopenhauer era um dos filósofos mais lidos na segunda metade do século XIX e nos primeiros anos do século XX e, hoje, a sua obra é lida apenas por uma elite ou por especialistas. E Schopenhauer não é, seguramente, o único exemplo de um autor "de moda". Houve tempo em que era vergonha ler Hegel, enquanto ele é hoje considerado clássico; e há círculos em que não é (mais) apropriado ler Heidegger, enquanto a sua obra era tomada ainda há alguns anos como extremamente significativa. Naturalmente, fenómenos deste tipo podem ser esclarecidos por diversos argumentos históricos, sociológicos ou sociopsicológicos. No fim, porém, tal não satisfaz completamente. O problema da contingência da leitura é apenas diferido. De quem e de que modo fica determinado se uma obra é clássica permanece do mesmo modo obscuro. Uma remissão para o tempo e lugar não deve ser aqui excluída.

O modo como a leitura é, por um lado, determinante e tem, por outro, um carácter contingente pode ser esclarecido com auxílio de exemplos bem conhecidos. Assim conta Nietzsche como entrou em contacto, por um obscuro acaso, com *Die Welt als Wille und Vorstellung,* de Schopenhauer, um livro que mais tarde desprezou, mas que – como ele próprio testemunhou – lhe abriu os olhos para uma problemática filosófica e o formou. Escreve ele: "Um dia, encontrei este livro num antiquário do antigo Rohn, tomei-o como um com-

pleto estranho e folheei-o. Não sei que demónio me segredou: 'leva este livro para casa'. E assim aconteceu, em todo o caso, contra o meu costume anterior..." (*Werke in drei Bänden,* III, 133). Trata-se aqui de uma contingência, que Nietzsche põe, além do mais, em conexão com um demónio. E assim conta Agostinho que, depois de ter pensado ouvir uma voz de criança cantar "tolle, lege", tomou na mão as cartas de Paulo, com o que toda a sua vida sofreu uma alteração decisiva. Conta Heidegger que o pastor da igreja de Constança lhe ofereceu um livro de Franz Brentano sobre Aristóteles que foi decisivo para o seu posterior caminho de pensamento. E conta K. Popper que um encontro casual com Tarski e a sua obra o habilitou a solucionar o problema da verdade de uma forma satisfatória. Parece quase uma figura retórica tomar inspiração num encontro ocasional com um texto que exerce uma influência decisiva para o caminho sequente que se toma. Com isto levanta-se, todavia, a questão fundamental do carácter de necessidade deste caminho. E isto não precisa de um recurso à história, porque cada estudante sabe já (ou deve saber) que depende de circunstâncias ocasionais se é estimulado por um docente ocasional ou, eventualmente, se será obrigado a ler a *Kritik der reinen Vernunft,* de Kant, ou *Das Kapital,* de Marx, *Sein und Zeit,* de Heidegger, ou os *Principia Mathematica,* de Whitehead e Russell. E também quando não se trata de livros que ocasionalmente se lêem ou devem ler, trata-se sempre de livros que ocasionalmente estão à disposição. Husserl – que reconhecia que dificuldades estas ocasionalidades traziam consigo por relação à presumida necessidade e validade universal das explanações filosóficas, por conseguinte, também por relação ao teor de verdade dessas explanações – escreveu no fim da sua vida: "Um pega neste, outro, naquele documento literário que porventura esteja à disposição no seu tempo, em geral ou para ele..." (*Husserliana* VI, 511).

Pode-se agora tentar fugir às contingências ligadas à leitura. Uma das possibilidades para isso parece ser afastar-se de todos os livros caracterizados pela contingência e voltar-se para a própria realidade, tal como ela é dada para a percepção ou para o pensamento: *de volta às próprias coisas!* Retorna-se aqui a uma realidade que deve ser dada originária e imediatamente, sem qualquer reenvio para um discurso sobre a realidade, e repete-se o que Descartes fez, quando se afastou de todos os livros facticamente existentes e do estudo das letras para se voltar para o "livro do mundo", como ele lhe chamou. Aqui há diversas objecções. Em primeiro lugar, pode-se perguntar se o chamado "livro do mundo" está disponível e é legível sem os livros que sobre isso foram já escritos. O mesmo se pode também dizer das próprias coisas. Há, em geral,

coisas plenas de sentido – coisas que são interessantes para um filósofo e para o homem em geral fora do feixe de reenvios para e sobre um discurso e um texto já existentes. Enquanto factos verbais e literários, estes discursos e textos pertencem ao mundo real, no qual o homem consuma o seu ser. Estes factos têm um ser próprio no mundo objectivo, e a maior parte daquilo que nós atribuímos a este mundo objectivo não existiria pura e simplesmente sem eles. Em segundo lugar, o afastar-se dos livros por parte de Descartes não foi tão radical como ele quis supor. Os seus próprios escritos contêm muitas citações implícitas e reenvios para o já escrito. A obra de Descartes não teria tido lugar e também não poderia ser compreendida fora do emaranhado feixe de indicações para uma tal literatura já existente. E isto é seguramente válido não apenas para a obra de Descartes, mas sim para toda e qualquer obra filosófica. Em terceiro lugar, fora dos parafilósofos e fantasistas, há, afinal, apenas bem poucos filósofos hodiernos cuja biblioteca não seja importante. A que filósofo se poderia sem mais retirar o seu "Platão" ou o seu "Aristóteles", o seu "Kant" ou o seu "Hegel", o seu "Heidegger" ou o seu "Wittgenstein"? Os livros preenchem uma grande parte da vida de um filósofo. Eles pertencem ao seu mundo e formam o seu campo de acção; sem eles, o filósofo não poderia de qualquer modo escrever um único texto filosófico.

Uma possibilidade aceitável para escapar à contingência da leitura parece consistir em considerar textos e livros como uma insuficiente ou mais ou menos adequada restituição e expressão da realidade. Poderíamos, então, aproximarmo-nos desta realidade através dos livros e conhecê-la com a sua ajuda. Um texto seria aqui considerado, por conseguinte, como uma sequência de signos, que subsistem no lugar de uma realidade dada sem intervenção dos signos e que para ela reenviam. Está aqui pressuposta uma filosofia da linguagem e uma concepção sobre os signos e os textos que é extraordinariamente problemática. Estes pontos de vista não se fundamentam, em qualquer caso, numa experiência originária, mas remontam a textos transmitidos desde há séculos sobre a linguagem, os signos e os textos. Para não dizer tudo ao mesmo tempo, limitemo-nos aqui, em primeira linha, ao nascimento (a escrita) e à compreensão (a leitura) de textos. Cada texto só pode ser escrito e compreendido a partir de um feixe de reenvios. Nenhum texto pode subsistir separado; ele é, antes, sempre tomado – tal como tudo o que é ente intramundano – numa *totalidade de reenvios* ou numa *conexão de significados.* Daqui toma um texto o seu sentido. Cada texto reenvia em primeiro lugar para outros textos, aos quais ele está endossado. Este feixe de reenvios é uma condição de possibilidade tanto para o nascer como para o compreender de um texto. Não há nenhum ponto-zero da

escrita, e todo o escrever é necessariamente um tomar a cargo de textos ou de fragmentos de textos, os quais são de algum modo absorvidos ou transformados, imitados ou variados.[3] Este tomar a cargo pode assumir várias formas: ele pode ser um citar implícito ou explícito, um interpretar e um comentar, um elaborar ou resumir, um repetir ou melhorar, um concordar ou um recusar, etc. Isto não significa de modo nenhum que não se possa dizer nada novo, mas não se deve sobrestimar a originalidade do escritor – uma invenção típica dos tempos modernos. Ser a origem de um texto é sempre e em muitos aspectos relativo. Nietzsche diria que qualquer texto, e qualquer livro, é uma interpretação ou um sistema de interpretações, certamente nenhuma interpretação de factos, mas sim de outras e anteriores interpretações: "Uma nova interpretação de uma interpretação antiga tornada incompreensível que, agora, é apenas signo" (*Wille zur Macht,* § 604). Não é, até, nenhuma interpretação de um interpretado primeiro, porque o interpretado é ele próprio, por sua vez, já resultado de uma interpretação. E tanto menos há um ponto-zero da leitura. Toda a leitura acontece sempre no quadro do já lido. Sem este quadro, um texto seria incompreensível. Aprender a ler é, por conseguinte, um longo tornar-se familiar com uma literatura já dada. Esta literatura pertence, enquanto literatura, ao real, e, de longe, a maioria do que, sem pensar, nomeamos habitualmente como "real" pertence à literatura ou não existiria sem textos. Isto vale em todo o caso para coisas como a jurisprudência e a economia, a ciência e a instrução, a cultura e a história, a religião e a filosofia, etc.

Nietzsche, que muito escreveu sobre "a incomparável arte de bem ler" e sobre o carácter linguístico da nossa existência, afirmou finalmente que é impossível fugir à contingência que é própria da leitura e que toca a validade universal, a necessidade e o teor de verdade do que é por nós dito e pensado. Não teria nenhum sentido ambicionar isso. Esta ambição é, a seus olhos, perversa e nasce de uma falta de honestidade. A única possibilidade é – segundo Nietzsche – um *alargamento perspectivístico.* Isto significa, entre outras coisas, que não se é de um livro – isto é sempre uma espécie de dogmatismo e o resultado de um decreto –, mas sim que se é de muitos livros, de livros que reciprocamente se completam e contrariam, reciprocamente lutam e concordam, reciprocamente se transportam mas nem sempre se suportam, livros que formam o quadro e o horizonte no qual e perante o qual nós lemos e escrevemos, falamos e compreendemos.

[3] *Imitatio* e *variatio* são dois conceitos fundamentais da retórica clássica e da ciência literária.

É isto a única coisa que pode ser dita? E. Husserl deu uma significativa contribuição, como já mencionámos, para a nova formulação do problema da percepção e para o problema conexo do ser-situado da percepção e do percepcionado. Ele empreendeu também a tentativa de formular de um modo originário a questão sobre o como da aparição dos textos e sobre o ler. Husserl distingue *objectos naturais* e *objectos culturais,* ou *objectualidades reais* e *objectualidades culturais.* Os objectos de cultura têm um lado material, que é também denominado físico, sensível, corporal ou carnal (ele anota às vezes "por assim dizer"), e um lado não-sensível, extra-sensível ou espiritual (espiritual está por vezes entre aspas). Aos objectos culturais pertencem também os textos: «um discurso ou um escrito» (*Phänomenologische Psychologie, Husserliana* IX, 112). Noutro lugar são nomeadas palavras, proposições ou sequências de frases fazendo um discurso maior e, evidentemente, também o seu precipitado escrito. Em última instância, todo o linguístico pertence à esfera do mundo cultural. Sempre é por Husserl dito que o mundo cultural tem dois lados: um lado físico ou sensível e um lado espiritual ou não-sensível. Husserl passa, então, à determinação daquilo que este espiritual tem como conteúdo e ao que é a unidade ou relação do espiritual com o sensível. É a questão sobre a relação entre expressão e significação, como já tinha sido levantada nas *Logischen Untersuchungen,* a qual ele chamou, nas *Ideen I* (§ 129), «a bem conhecida distinção entre o lado sensível, corporal, por assim dizer, da expressão, e o seu lado não-sensível, "espiritual"». Como muitas vezes acontece quando os problemas se tornam complicados, acrescenta: «Não precisamos de entrar numa discussão mais aproximada do primeiro lado, assim como do modo de união de ambos os lados. Evidentemente, estão também designados com isso títulos para problemas fenomenológicos não destituídos de importância» (*Husserliana* III, 1, p. 285). Trata-se aqui, «...em geral e sob muitos pontos de vista, de problemas delicados e admiráveis», problemas que Husserl condensa sob o título "idealidade da linguagem" e dos quais diz que se «costuma... descuidar completamente» (*Husserliana* XVII, 358). Husserl continua: «A língua tem a objectividade [*Objektivität*] do que é objectual [*der gegenständlichen*], o chamado mundo espiritual ou cultural e não a simples objectividade da natureza física» (*idem*). A língua é uma «formação objectivo-espiritual» e tem, por isso, também «as mesmas propriedades que as formações espirituais» (*idem*). Para esclarecer que a língua é "uma formação espiritual", diz Husserl na sua Lição de Inverno de 1926/27 (a qual foi publicada na maior parte como *Apêndice* em *Husserliana* IX e trata da natureza, do mundo espiritual e da objectividade cultural): «Quando, numa qualquer região

mundana onde não houvesse nenhum homem, existissem por acaso sons articulados e vibrações sonoras, e se estas se juntassem de modo que precisamente o mesmo estado acústico-objectivo tivesse lugar quando eu agora digo "corpo" ou "dois mais dois são quatro", então nenhuma palavra haveria aí» (*Ms.* F I 33). Mais ou menos o mesmo se pode dizer sobre «a maior parte das coisas do nosso mundo da vida, enquanto ele é o mundo que nos cerca constantemente como nosso mundo de experiência», como «mesas de livros e outros móveis, casas, campos, jardins, instrumentos, quadros, etc.»; todas essas coisas «são experimentadas por nós de um modo totalmente imediato como coisas espiritualmente significantes» e não «como coisas simplesmente físicas» (*Husserliana* IX, 111). Há, porém, ainda outra coisa com o linguístico e os textos.

No parágrafo dezasseis da *Phänomenologischen Psychologie* (*Husserliana* IX), Husserl fala sobre «as formações em que o espiritual entra em cena no mundo da experiência» e sobre «a tipicidade do objecto cultural». O editor do volume, Walter Biemel, acrescentou a este parágrafo um *Apêndice* que trata «a estrutura da linguagem e a possibilidade, aí fundada, de uma dupla direcção de investigação». Husserl questiona aqui sobre a essência e a possibilidade da formação espiritual, a qual é uma ciência. Ele põe-se na posição do "observador" e observa que as ciências se nos apresentam, «a nós enquanto espectadores, *primeiro* como formações linguísticas»[4] ou como «discursos literariamente objectivados», isto é, como textos. Elas são «unidades peculiares de sons articulados, ou signos de impressão e escrita, e significação teorética». Os signos de escrita são – considerados de modo puramente corpóreo – experienciáveis sensivelmente e estão em constante possibilidade de serem experienciados intersubjectivamente em comunidade. Enquanto signos linguísticos, porém, eles despertam os seus significados habituais. Husserl alarga então a questão até «ao mais geral da linguagem», isto é, à «forma linguística da arte literária e do discurso geral da vida comum» e, finalmente, até às «formações não-literárias da arte», como a música, a arte figurativa e «todas as restantes formas da cultura objectiva», ou seja, todos os objectos culturais. Até um certo grau, o acto da leitura é posto no mesmo plano que a percepção de objectos culturais. Por relação a todos os objectos culturais, escreve Husserl: «por todo lado temos nós um lado sensível e um lado extra-sensível». O lado sensível pertence ao mundo objectivo, à realidade, que é caracterizada pela espacialidade e temporalidade, tal como é o caso com as coisas naturais. Pode-se diri-

[4] Sublinhados do autor.

gir para aí a atenção; para este fim, deve-se certamente tomar uma atitude particular, antes inabitual. O lado extra-sensível, denominado por Husserl "sentido" e "significado", não pertence, pelo contrário, ao «ente no mundo espacial». Ambos os lados formam uma unidade, esta unidade não é, porém, sempre a mesma. Numa obra de arte, co-pertence «o sensível ao que é essencial, nomeadamente, o teor estético». Isso é válido também para um texto literário. Para os textos científicos ou outros não-literários, «o sensível é inessencial». Para o carácter inessencial do lado sensível alega Husserl aqui o argumento, quase tornado clássico mas igualmente problemático, da possibilidade da tradução-transposição com conservação da completa identidade do conteúdo teorético ou da significação. Voltaremos ainda ao que é problemático neste argumento. É grande a tentação para compreender a unidade dos lados sensível e não-sensível como unidade da alma e do corpo. Husserl fala também do "incarnado", "corporal", "carnal", "espiritual", de "corpo linguístico" e "corporeidade espiritual"; diz, no entanto, que se trata com isto de uma "metáfora facilmente sedutora". Desta maneira não se pode ver a unidade; por essa razão, acrescenta Husserl muitas vezes um "por assim dizer" a estas e semelhantes expressões, ou põe-nas entre aspas. Husserl mostra neste ponto – também, de resto, em vários outros pontos – uma semelhança surpreendente com Saussure. Este último escreve no seu *Cours de linguistique générale:* «On a souvent comparé cette unité à deux faces (signifiant et signifié) avec l'unité du corps et de l'âme. Le raprochement est peut satisfaisant»[5]. A unidade do corpo e da alma é, segundo Husserl, algo totalmente individual e irrepetível. Uma palavra, uma parte de uma proposição ou um texto, pelo contrário, são uma "unidade irreal" ou uma "unidade ideal", e isto significa que, aqui, uma repetição é totalmente possível. Diz Husserl: «Qualquer proposição científica, qualquer formação discursiva científica podemos nós repeti-la à vontade», e, «na repetição... reconhecemos com evidência que é precisamente o mesmo, identicamente o mesmo pensado...». Isto vale para qualquer palavra, parte de proposição, cada texto, para uma música, um romance e toda e qualquer obra cultural. As vivências psíquicas reais «vêm e vão como todo o individual. Mas nestas múltiplas vivências de pensamento realiza-se, temporaliza-se um e o mesmo pensamento, uma e a mesma significação, que pertence a uma e mesma palavra». Esta repetição é possível com base no facto de que uma palavra, um discurso ou um texto são "signos" daquilo que «já está dado no nosso pensamento monológico como real».

[5] Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, 145.

A reiterabilidade, com a correspondente evidência de que é precisamente o mesmo, é para Husserl o mais importante argumento para a demonstração de que cada texto é caracterizado como texto através da idealidade. Num *Texto complementar* (IV) a *Formale und transzendentale Logik* (*Husserliana* XVII), em que Husserl trata da *idealidade do linguístico* (358-360), diz: «Num tratado, num romance, cada palavra, cada proposição é única, ela não se multiplica por via de um repetido ler em voz alta ou em silêncio». Há certamente a multiplicidade da reprodução sonora e da documentação duradoura através de papel e impressão ou através de pergaminho e escrita a tinta, etc., mas, apesar das milhentas reproduções, por exemplo, em forma de livro, é sempre o mesmo livro, o mesmo nome, o mesmo tratado, e isto já mesmo de um ponto de vista linguístico. «A própria palavra, a própria frase gramatical é... uma unidade ideal, que não se multiplica com as suas milhentas reproduções». Reiterabilidade do completamente idêntico constitui a essência da *idealidade da linguagem.* E desta idealidade é dito que ela não é nenhuma ficção ou invenção, mas antes uma experiência, e certamente uma experiência que se faz quando lemos ou escrevemos.

Para muitos aspectos da leitura e da escrita, Husserl lança deste modo uma luz totalmente nova. Ao mesmo tempo, levantam-se, com isso, muitas (novas) questões. A estas questões pertencem, entre outras, a distinção entre o sensível e o não-sensível; a tradução-transposição com conservação da mesma significação enquanto argumento para o ser extra-essencial do lado sensível; a reiterabilidade como argumento para a idealidade do linguístico; em conexão com isso, o ser pré-dado do pensamento no nosso pensar monológico; e, por fim, sobretudo a concepção de signo. Questões que foram postas em discussão por Heidegger e, na sua esteira, também por Derrida. Vamos aqui aludir brevemente a alguns desses aspectos.

Em primeiro lugar, a distinção entre sensível e não-sensível (também denominado extra-sensível, supra-sensível, espiritual, etc.). Husserl objecta aqui, com razão, que a unidade de ambos não pode ser compreendida como a unidade do corpo e da alma; mas não é a distinção (e a oposição) entre sensível e não-sensível – a distinção clássica entre *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis* – problemática enquanto tal? Para Heidegger, esta distinção (e a oposição) pertence ao pensar metafísico, isto é, a uma filosofia da presença, na qual o ser é considerado enquanto presente ou antes enquanto ser-disponível. Com isto está ligada também a concepção do signo, a que Husserl presta homenagem mas que Heidegger problematiza. Mas a isso voltaremos mais tarde. A respeito da tradutibilidade com completa conservação da mesma sig-

nificação – que Husserl (e muitos outros) faz valer como argumento para o carácter finalmente extra-essencial do lado sensível, pelo menos em relação aos textos não-literários –, pode-se levantar a questão de saber se aqui se toma em consideração que uma tradução é sempre uma transposição de uma língua para uma outra. A própria língua está sempre já pressuposta. Ninguém poderá negar que a demonstração do teorema de Pitágoras é exactamente a mesma demonstração, seja ela formulada em francês ou em alemão. Com muito menos certeza se poderá dizer que a *Phänomenologie des Geistes,* de Hegel, é o mesmo desenvolvimento do pensamento se é editada em alemão ou em francês. Mas aqui o aspecto literário da obra joga já verosimilmente um certo papel. Não se pode negar uma perfeita tradução de muitos textos, mas a tradução pressupõe sempre já a língua. Husserl irá aceitar e, até, confirmar expressamente que o homem se encontra sempre num mundo discursivo e que o pensamento desde o início se realiza como linguístico. A pergunta é, portanto, se ele tira as consequências disso. Que seria, neste contexto, o pensar monológico, no qual a realidade ideal seria já dada de antemão? Quando Husserl fala sobre o ser extra-essencial do lado sensível num texto científico, como se pode pôr isto em concordância com o *Apêndice* III da *Krisis* – que é também conhecido sob o título "A origem da geometria", o qual foi traduzido para o francês por Derrida e acompanhado de uma introdução pormenorizada[6] – em que Husserl afirma que a expressão escrita e documental e a anotação são constitutivas para a objectividade ideal dos objectos ideais, quer dizer, para uma ciência enquanto ciência (*Husserliana* VI, 371)? De qualquer modo, dirá Husserl, por volta de 1935, sem texto não há nenhuma ciência. Mas que significa, então, o "extra-essencial"?

Relativamente à repetição, pode-se dizer mais ou menos o mesmo. Ninguém pode negar a possibilidade da repetição perfeita de um conhecimento científico. Mas é uma tal repetição possível sem uma qualquer forma de texto? Esta pergunta encerra um feixe de questões a respeito da relação entre linguagem e pensamento, linguagem e memória, linguagem e tempo, linguagem e ser e, finalmente, entre ser e tempo. Relativamente à própria repetição, deve-se, além disso – como o próprio Husserl também o faz –, distinguir entre o repetir ou reproduzir do mesmo pensamento e o multiplicar e reproduzir manual ou mecânico de textos, livros ou documentos, por meio de duplicação, cópia, impressão, etc., procedimento com o qual podem surgir milhares de

[6] Husserl, E., *L'origine de la géométrie*, Traduction et Introduction par Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

exemplares do mesmo texto ou livro. Sobre esta última forma da repetição, Husserl tem, talvez, uma concepção algo ingénua. Walter Benjamin apontou, acerca disso, que o significado da obra de arte se modificou fundamentalmente "na era da reprodutibilidade técnica". Não é isto válido do mesmo modo para o livro? Assim como a obra de arte é considerada hoje em dia de um modo completamente diferente, também os livros são lidos de um modo diferente desde a reprodução mecânica de textos. Para Husserl, o original de um texto tem apenas "valor de afecção" (*Husserliana* IV, 359). E isso pode ser assim na maior parte dos casos, mas, com uma edição crítica, por exemplo, o original adquire subitamente um valor (científico) totalmente diferente. Não é a mesma coisa se há, para um livro, quinhentos ou quinhentos mil exemplares. Levantam-se precisamente aqui problemas como disponibilidade, acessibilidade e o funcionamento de livros; e aqui surge o problema das acima chamadas contingências, que estão ligadas à leitura. Trata-se, em resumo, com a reprodução, do mesmo livro de facto, mas "o mesmo" é aqui um conceito relativo. Cada exemplar de um livro igual diferencia-se, sob muitos pontos de vista, de todos os outros exemplares. É um ser independente, que funciona de um modo próprio, que toma para si uma posição própria no mundo, que tem e institui um significado próprio.

Certamente, Husserl não é tão ingénuo que se afaste radicalmente dos textos. Pelo contrário. Ele dá grande atenção ao modo de ser dos objectos culturais a que pertencem também os textos. Ao modo de ser dos objectos culturais pertence o estar-referido ao homem e a sua pertença a um feixe de reenvios a outros objectos, feixe de que estes objectos tomam o seu sentido e significado. Em relação ao modo de ser dos textos, Husserl parece subitamente reduzir o reenvio a um pensamento, que é expresso, ou a uma realidade que é descrita. Esta algo inesperada viragem está verosimilmente em conexão com uma certa concepção daquilo que são o sujeito e a consciência e também, sobretudo, do que são a linguagem e os signos. Sujeito e consciência são ultimamente compreendidos, por Husserl, como presença-a-si-próprio. A palavra é vista como signo, e isto quer dizer, aqui, qualquer coisa que está no lugar de um pensamento dado no pensar monológico ou de uma realidade disponível no mundo. Um texto seria, então, uma complicada sequência ou um tecido de tais signos. Mas é um signo, também o signo linguístico, qualquer coisa do tipo que aqui é tomado? Não reenviam os signos, primeiro que tudo, para outros signos, não é a sua estrutura de fundo o seu ser-tomado numa totalidade de reenvios que é constitutiva da própria mundanidade, tal como observou Heidegger no parágrafo 17 de *Sein und Zeit?* Em *Unterwegs zur Sprache,* pergunta Heidegger:

«É o nome, é a palavra um signo?», e responde: «Tudo reside no modo como pensamos o que dizem as palavras "signos" e "nomes"» (163). Ele põe o signo em conexão com a "memória" e o "auto-afastamento" (*Was heisst Denken?,* 6-7). Isso tem qualquer coisa que ver com um rasto que fica marcado, e com uma ausência ou uma presença na ausência. Em *Sein und Zeit,* diz Heidegger que a função do signo – entre outras – consiste no "deixar aparecer". Mais tarde, ele liga o signo – e o dizer – com o "mostrar". Com isso, trata-se de uma entrada no desvelamento a partir do velamento ou de um tornar-se-presente à luz de uma ausência, a qual pressupõe outra vez uma presença. Heidegger observa: «A linguagem não é na sua essência uma expressão de um organismo, também não expressão de um ser vivo. Ela não se deixa também nunca pensar, de um modo correcto com a sua essência, a partir do carácter de signo, talvez também nem mesmo a partir do carácter de significação. A linguagem é a própria chegada aclaradora-ocultadora do ser» (*Brief über den Humanismus,*16). O que aqui é dito sobre a linguagem pode, sem dúvida, ser também dito do texto enquanto "obra" que é "o deitar-se à obra da verdade". No fim, Heidegger afirma de modo terminante: «a mudança do signo de mostrante em indicante repousa numa mutação da essência da verdade» (*Unterwegs zur Sprache,* 245). Em primeira instância, esta mudança consumou-se já com Platão quando ele, na sua discussão com os sofistas, que apelavam para a autoridade da palavra escrita, confirmava a imediata presença da ideia na reminiscência e a possibilidade principial de uma repetição desta ideia na sua completa identidade.[7] Para Heidegger, esta mudança é essencial para aquilo que ele chama o pensamento metafísico. Sob este ponto de vista, pode perguntar-se se a concepção husserliana – e isto quer dizer: metafísica – sobre o signo está no caminho de uma reflexão radical sobre a leitura e a escrita.

Agostinho – que, através do quadro teológico do seu pensamento, é sem dúvida o co-fundador de uma concepção metafísica do signo – compreendeu, porém, talvez melhor que nenhum outro o que é a leitura quando anunciou que nós contemplaremos Deus no céu "*sine literis et sine lectione*". Letras e ler, a que nós aqui na Terra estamos ordenados enquanto seres finitos e temporais, implicam nomeadamente uma ausência que, segundo Agostinho, numa determinada altura, no fim de todos os tempos, será levantada e mudada numa imediata presença. De um ponto de vista filosófico, talvez seja questionável o discurso sobre o fim de todos os tempos e uma contemplação de Deus no céu; mas não deve isso que Agostinho aqui diz sobre a presença ausente e a

[7] Cf. Derrida, J.: "La pharmacie de Platon", in *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 123-127.

ausência presente de Deus nos textos ser dito também, em primeiro lugar, de todo e qualquer ser, do ser que nós próprios somos e do ser que nós não somos? Cada texto pressupõe uma ausência que não se deixa suprimir numa presença. Esta aparece sempre e apenas como traço. Esta compreensão do texto torna por vez primeira possível uma meditação de fundo sobre o que leitura e escrita são. Uma tal meditação deve, porém, ainda começar.

Tradução de Pedro M. S. ALVES e Manuela NEVES

ELOGIO DA LEITURA E DA ESCRITA

Paul RICŒUR

Um elogio da escrita, completado por um elogio da leitura, é certamente o que se ajusta à inauguração de uma biblioteca. Porque, o que é que é uma biblioteca, se não o local, não só onde os livros são conservados, mas onde os leitores conduzem a escrita ao seu destino, ou, antes, aos seus destinatários, os leitores? É acerca deste acabamento da escrita na leitura que gostaria de reflectir convosco.

Para começar de forma abrupta, permitam-me pedir-vos que admitam a seguinte definição do que tem a ver ora com a fala viva, ora com a escrita e a que eu chamo, com numerosos autores, *discurso*. No discurso, *alguém diz alguma coisa a alguém acerca de qualquer coisa baseado em regras comuns*. Assim, o discurso reúne um locutor, um interlocutor, um assunto considerado razoável, um referente que se destaca sobre um fundo de mundo e um feixe de códigos (fonético, lexical, sintáctico, etc.) que regem o uso das línguas naturais. Todos estes factores, todas estas componentes ou funções, o discurso reúne-os num acto complexo, o acto de *dizer*.

[NE] Texto traduzido a partir de: Paul Ricœur, "Éloge de la lecture et de l'écriture", *Révue d'Études Théologiques et Religieuses* (1989) 3, 64.ᵉ année, 395-405. Agradecemos a Paul Ricœur e aos Editores a amável autorização de publicação. Os subtítulos introduzidos entre parêntesis rectos são da responsabilidade das Coordenadoras da presente edição.

O texto de Ricoeur que funda a sua posição sobre o temática do texto é o seu trabalho publicado pela primeira vez em 1970 – "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre" e posteriormente inserido em: *Du texte à l'action. Essai d'hermeneutique II*, Paris, Seuil, 1986, 137-169. Não o escolhemos por já estar acessível em língua portuguesa, tendo optado por este que, recapitulando todas as posições ricoeurianas sobre o tema, corresponde, além disso, a uma versão mais recente e de expressão mais viva. Não obstante, consideramos que poderia ser útil, para quem não estivesse familiarizado com o pensamento deste autor, algumas notas de complemento sobre o que ele pensa acerca da natureza do texto escrito, de onde resolvemos inserir o excerto de uma entrevista concedida por Paul Ricœur em 1981 a Erik Nakjavani. O excerto foi traduzido a partir de M. Valdés (ed.), *A Ricœur Reader. Reflection and Imagination*, Hertfordshire, Harverster Wheatsheaf, 1991.

É este dizer do discurso que é afectado diferentemente na palavra e na escrita e nas suas réplicas respectivas: a escuta e a leitura.

É para fazer realçar esta diferença entre os dois destinos do discurso e do seu dizer que começarei por um breve recordar dos traços da palavra viva mais susceptíveis de serem alterados pela passagem à escrita; e para dramatizar as jogadas, antes do meu elogio da leitura, pleitearei *contra* a escrita, o que nos obrigará a pensar a medida da *crise* que a escrita abriu no coração da linguagem humana.

[O discurso falado]

Que traços da palavra são, então, mais susceptíveis de serem alterados pela passagem à escrita? Esses traços dizem, evidentemente, respeito à relação entre o sujeito e o seu discurso e à relação entre o locutor e o interlocutor. Mas gostaria de mostrar que o próprio âmago do "dizer qualquer coisa acerca de qualquer coisa" é atingido também pela diferença de realização do discurso.

Na palavra, a relação entre o sujeito falante e o seu discurso é dada pela *voz*. Numa página magnífica da grande obra, Introdução à Obra sobre o Kawi[1], Wilhelm von Humboldt fala com admiração do fenómeno da voz, como que arrancada pelo fôlego das profundezas do corpo e produzida para fora pelo jogo coordenado da laringe, da boca, dos lábios, dos dentes, da língua, do palato, etc. Assim, a voz não é mais do que uma parte da face que exprime a verticalidade humana, a sua elevação física acima do solo e a sua elevação moral.

O segundo traço da palavra, igualmente exposto a ser alterado pela passagem à escrita, diz respeito ao modo de realização da *interlocução*, quando o discurso tem por suporte a voz. A interlocução é assegurada pela co-presença dos sujeitos falantes na situação de fala; quando o discurso se faz voz, produz-se, também, frente a frente. Este segundo traço é mais do que um corolário do precedente; revela uma estrutura essencial do discurso, que faz deste uma conversação, no sentido menos banal da palavra, o manter de uma conversa, correspondente ao *Gespräch* alemão. Há conversação a partir do momento em que a lógica da pergunta e da resposta, de que Collingwood e Gadamer mostraram o alcance, regula de maneira visível a interlocução. A reciprocidade na troca de vozes torna-se, assim, uma componente interna na constituição do

[NE] Esta é a designação pela qual é conhecido o texto de Wilhelm von Humboldt, *Sobre a Diversidade da Estruturação das Línguas Humanas e sua Influência sobre o Desenvolvimento Espiritual do Género Humano.*

sentido; esta revela-se logo como constituição em comum, em consequência de a discussão e mesmo o conflito estarem ordenados para a procura de um acordo, de uma homologia.

Isto não é tudo: na fala, o nó do discurso – "dizer qualquer coisa acerca de qualquer coisa" – apresenta uma constituição específica. De duas maneiras. Primeiro, no que diz respeito ao "*dizer qualquer coisa*" a fala opera uma coincidência entre a intenção de dizer e a significação do dito; em inglês, *what I mean* e *what it means* recobrem-se na palavra viva. É este recobrir-se que permite todos os jogos entre o dizer e o dito, dos quais a ironia é o mais notável; a significação do dito desmente, então, a intenção do dizer, sob a aparência do seu recobrir-se. Em seguida, o facto de falar "*sur quelque chose*" apresenta na fala uma estrutura notável, a saber, que todos os demonstrativos (em sentido lato, compreendendo pronomes pessoais, advérbios de tempo e de lugar, tempos verbais) funcionam de forma muito concreta, como meios de mostrar; *aqui* designa o lugar onde está o meu corpo, *agora* o instante em que falo, *eu* aquele que se designa a si mesmo dizendo eu. Neste sentido, podemos falar do carácter potencialmente ostensivo da referência. Se se combinar este carácter com o que foi dito da interlocução na palavra viva, um carácter ostensivo comum nasce da troca das vozes: o que é *aqui* para mim é *aí* para ti, e reciprocamente. Eu digo *tu* e tu compreendes *eu*, para, a seguir, me dizeres *tu*; graças a este entrecruzar entre interlocução e referência ostensiva, o discurso falado merece ser chamado uma "partilha das vozes".

Tais são os traços mais notáveis da realização do discurso na fala. É a eles que a escrita se vai opor, traço por traço.

[A passagem à escrita]

Com o aparecimento da *escrita* produziu-se um acontecimento cultural de um imenso alcance, que pode ser entendido como a perda de uma coisa importante. A uma primeira abordagem, a escrita parece não passar de uma extensão da fala, graças à fixação da palavra em *marcas* exteriores – pedra, madeira, tabuinhas de argila, papiro, pergaminho, papel... disquetes. Considerada como simples fixação da fala, a escrita parece limitar-se a uma mudança de meios, em que a voz humana, o rosto, o gesto são substituídos por marcas materiais diferentes do próprio corpo do homem falante. Mas se considerarmos a amplitude das mudanças políticas e sociais atribuíveis à invenção da escrita, come-

çamos a suspeitar que o fenómeno da escrita excede de longe a simples fixação material. Uma panorâmica rápida, mais relacionada com a sociologia da comunicação, é suficiente: o poder de transportar ordens a grandes distâncias sem grande deformação acompanha o nascimento de um poder político forte, impondo as suas regras a grande distância. A inscrição do cálculo métrico nos entalhes de um objecto-testemunha põe em movimento as relações mercantis que inauguram uma economia. Juntemos-lhe a constituição de arquivos, de onde sairá a historiografia. Da escrita dos códigos morais e das leis nascerão a justiça e a possibilidade de decisões jurídicas independentes da opinião do juiz ocasional. Este largo leque de efeitos sugere que o discurso oral não é apenas preservado da destruição, ao fixar-se pela escrita, mas que é profundamente afectado na sua própria função comunicativa.

E se esta invenção fosse uma invenção perversa? É com esta suspeita que um elogio da escrita deve, antes de mais, medir-se. A escrita, com efeito, só coloca um problema específico quando não se limita a fixar um discurso oral anterior, a inscrevê-lo, mas quando o pensamento é levado directamente à escrita sem passar pelo estado intermédio da oralidade. Então, a escrita toma o lugar da fala. Produz-se uma espécie de curto-circuito entre o sentido visado e o meio material. Então temos que nos haver com a *literatura* no sentido original da palavra: o destino do discurso é transferido da voz para a *littera*. É esta substituição pelas marcas materiais da viva voz que suscitou o razoado contra a escrita que gostaria de fazer ouvir, a fim de dar mais seriedade ao meu elogio da escrita, que, veremos adiante, deixa de ser praticável, depois desta crítica, sem um elogio da leitura, única capaz de salvar a escrita de um certo desfavor.

É num diálogo de Platão, o *Fedro*, que lemos o ataque contra a escrita que deve lançar esta reflexão. A ideia geral é que a entrega do discurso à exterioridade de "marcas" se opõe fundamentalmente à verdadeira reminiscência, isto é, ao despertar da verdade na interioridade da alma. É de notar que a crítica tome a forma de um mito, sem dúvida porque a tomada de existência do que quer que seja – instituição, habilidade, capacidade – só pode ser referida a um tempo imemorial, ligado por convenção, para os Gregos, ao Egipto, berço da sabedoria religiosa. Segundo o mito, o rei de Tebas recebeu na sua cidade o deus Toth, inventor dos números, da geometria, dos jogos de azar e... dos *grammata*, os caracteres da escrita. Interrogado acerca dos eventuais benefícios da sua invenção, Toth declara que os Egípcios se tornarão mais sábios e mais capazes de preservar a memória das coisas. Não, replica o rei, as almas tornar-se-ão mais propensas ao esquecimento, visto que terão confiado em marcas exteriores, em vez de se basearem sobre o seu foro interior apenas.

Este "remédio" (*pharmakon*) não é a verdadeira reminiscência, mas simples rememoração, digamos pura mnemotécnica. Quanto à instrução, o que esta invenção ensina não é a realidade, mas a sua semelhança: não é a sabedoria, mas a sua aparência. O comentário de Sócrates que se segue ao mito não é menos interessante. A escrita é como a pintura, que engendra apenas sob a forma de *eikon*, de ícones, de imagens, sombras condenadas, além disso, ao silêncio, quando as interrogamos. Do mesmo modo, as escritas, para além da sua repetição sempiterna quando se lêem e se relêem, erram por aqui e por ali à procura de um destinatário. E se se lhes levanta uma contestação, mesmo se são injustamente desprezadas, procuram em vão um pai que venha em sua ajuda. A escrita, privada assim de qualquer socorro, é verdadeiramente órfã. Só a sabedoria gravada na alma de quem conhece verdadeiramente tem um defensor, graças a quem ela pode calar-se ou falar, segundo o que for solicitado pelo interlocutor. A ironia da situação é que Platão, diferentemente de Sócrates, escreveu – e escreveu muito – incluindo este discurso contra a escrita!

Mas Platão não está sozinho nesta frente dos adversários da escrita. Segundo Rousseau, enquanto a linguagem assentava na voz, a presença para si e para os outros estava salva. A linguagem mantinha-se a expressão das paixões. Era eloquência, não ainda exegese. Com a escrita veio a separação, a tirania, a desigualdade. A escrita ignora o seu destinatário, da mesma forma que dissimula o seu autor. Separa os homens, como a propriedade separa os proprietários. A tirania do léxico e da gramática só se iguala à das leis de troca cristalizadas no dinheiro. Em lugar da palavra de Deus, temos a regra dos eruditos e o domínio dos padres. Em resumo, a ruptura da comunidade linguística, a partilha do solo, a decomposição do pensamento em argumentos, o dogmatismo, nasceram com a escrita. Vê-se a ligação com o argumento platónico da reminiscência: este refugiou-se na nostalgia da voz sem tela, da voz como sede da própria presença e como limite íntimo de uma comunidade sem distância.

É, portanto, o desvio pela exterioridade que deve constituir a tónica de toda a defesa da escrita, para além do simples balanço das vantagens sociais e políticas da invenção da escrita. A aproximação não fortuita operada por Sócrates entre escrita e pintura deveria pôr-nos no caminho da boa réplica. A questão está em saber se as pinturas não são já mais do que pálidas falsificações da realidade, se não são a ocasião e o instrumento de um *alargamento sentido*, o que François Dagognet chama em *Écriture et Iconographie* "alargamento icónico". Com a escrita, igualmente, a questão é a de saber se ela não fomenta um certo *alargamento* do poder de dizer, em troca da perda da voz, quando, precisamente, à voz se substituem as *marcas* exteriores, à *phonê* os *grammata*, à voz a *littera*.

[A autonomia do texto]

O fenómeno principal sobre o qual gostaria de insistir é o que chamo a *autonomia semântica do texto*, entendendo por tal a tripla libertação que a escrita torna possível. Libertação, primeiro, em relação ao locutor: o que o texto significa deixa de coincidir com o que o autor quis dizer; desta forma, a carreira do texto escapa ao controlo do seu autor e, como direi adiante, pertence à história da leitura. Libertação, em seguida, relativamente ao interlocutor imediato, presente no cara a cara: o texto subtraído assim ao seu destinatário primeiro é oferecido a um público invisível que coincide virtualmente com a audiência de quem quer que saiba ler. Finalmente, terceira libertação, a mais subtil de todas: graças à escrita, a referência do discurso ultrapassa infinitamente a situação comum aos parceiros do discurso; segundo a expressão de Gadamer, à *Umwelt*, ao meio enquadrante, substitui-se um mundo, *Welt*, referente último de todos os textos que já lemos, compreendemos e amámos.

Que a escrita seja, num certo sentido, o destino inelutável do discurso, uma retomada crítica do que disse sobre o discurso em regime da viva voz pode verificá-lo. Para o dizer rapidamente, quando alguém fala, o sentido do que disse começou já a escapar ao acontecimento fugitivo da fala; é esta exterioridade virtual do dito em relação do dizer – ligado ao que, em fenomenologia, chamamos intencionalidade ao dizer, do querer-dizer – que anuncia a recolha do *dito* no *escrito*. Por outros traços, a escrita anuncia-se na fala. Santo Agostinho, meditando sobre o tempo no livro XI das *Confissões*, espantava-se com o facto de, na recitação, um poema não existir nunca inteiro no presente: é, desta vez, a exterioridade do ainda-não-dito e do ainda-a-dizer, em relação ao abalo do dizer no presente fugitivo, que, no entanto, faz do poema um inteiro que a escrita recolhe, como se a solidez de um suporte espacial salvasse o tempo da fala da sua fragilidade e da sua fugacidade. É caso para dizer: *verba volant, scripta manent*. Enfim, deverá talvez dizer-se que o espaçamento dos signos salva, exteriorizando-a, a articulação que faz do discurso, como a palavra *discurso* sugere, um percurso articulado.

Mais do que demorar-me sobre as raízes da escrita até mergulhá-las na oralidade, gostaria de insistir sobre algumas consequências do que chamei autonomia semântica do texto, que vão impor a transição do elogio da escrita para o elogio da leitura.

Insistirei, primeiro, nos recursos que a escrita oferece para o desenvolvimento de *géneros literários distintos*, como a narrativa, o poema lírico, o hino, o ensaio e tantos outros. É verdade que vários destes géneros têm na palavra

viva uma primeira articulação: a epopeia e o poema lírico foram recitados ou cantados de viva voz; mas a escrita permite uma codificação infinitamente mais estrita, que permite dar à própria palavra texto um significado particular, que se acrescenta ao de escrita, a saber, a *textura*, a composição codificada que, de um texto, faz uma *obra*. A este respeito, poder-se-ia insistir na inserção de categorias práticas, num fazer artesanal, poético, que permite caracterizar o texto como, simultaneamente, escrito e aberto. Assim nascem seres de discurso de alta categoria, graças à codificação das regras de composição que regem a sua produção.

Esta estruturação interna à obra colocará agora um problema ao nível da relação entre escrita e leitura, parecendo o fechamento da obra sobre a sua própria configuração opor-se ao trabalho de leitura, que por muitos traços parece, realmente, consistir numa desestabilização da obra, se não mesmo numa fractura, pelo menos numa abertura sobre todo um trabalho de desconstrução-reconstrução.

Este trabalho de leitura é chamado por uma segunda implicação da autonomia semântica do texto, no triplo sentido de que falei. A escrita permite incorporar na mesma obra estados sucessivos de escrita, que fazem da última versão a camada redaccional última, sob a qual se dissimulam todas as etapas anteriores de composição. Isto não acontece com a palavra viva, que se modifica, se corrige, é verdade, pelo jogo da pergunta e da resposta, mas que não constitui, em virtude do seu decorrer sucessivo, um edifício estratificado como um texto, que incorpora ao seu último estádio toda uma história de escritas de alguma maneira nele sedimentadas. O problema da leitura que será evocado a seguir coloca-se apenas por este aumento que a escrita traz ao discurso, graças ao que acabámos de designar metaforicamente como estratificação e sedimentação; não é por acaso que estas metáforas são espaciais: a escrita consiste bem, como o vira Platão, numa espécie de espacialização do discurso, não apenas linear mas, se se ousa dizê-lo, em superfície e em volume; há uma espessura do texto que permite falar de estrutura superficial e de estruturas profundas, de camadas textuais, etc. Estas metáforas são justificadas pelo fenómeno geral de exteriorização, que a crítica da escrita por Platão nos obrigou a tomar a defesa. Este fenómeno terá agora a sua contrapartida na leitura.

Última implicação da autonomia do texto: o que quero aqui sublinhar é o que se chamou *intertextualidade*. Significa muito grosseiramente que um texto não está apenas orientado *directamente* para as coisas de que fala: realidade, acontecimentos, estados de coisas ou de pensamentos – mas, para além disso, *obliquamente*, para outros textos cujo conjunto forma, precisamente, o que nós chamamos literatura. A simples justaposição dos livros numa estante é, de

maneira ainda completamente exterior, a primeira expressão visível do fenómeno de intertextualidade. Mais subtil é a *citação* explícita, de que o Novo Testamento dá abundantes exemplos, um texto autorizando, de alguma forma, a sua novidade pela antiguidade de uma fala retomada, ao preço de um desvio inegável. Mais subtilmente ainda, um texto, ao inscrever-se numa série, vem corrigir, ou rectificar ou mesmo refutar, um texto da mesma natureza, mas sem o dizer expressamente; assim faz um narrador ao dar uma nova narração do mesmo acontecimento mítico, lendário ou histórico; assim faz o profeta com a profecia precedente, o evangelista relativamente a um Evangelho anterior. Instaura-se, assim, um conflito latente entre o que um texto diz directamente acerca do seu tema e do seu mundo próprio e aquilo que diz obliquamente acerca de outros textos com os quais entra, de alguma maneira, em intersecção. No fundo, o fenómeno proveniente de empilhamentos de textos anteriores sob a última versão de um dado texto não se distingue radicalmente do fenómeno de intertextualidade, em que os textos não estão apenas ao lado uns dos outros, mas se tornam uma espécie de antetextos no que respeita ao texto considerado na sua última redacção; inversamente, a completa apresentação dos antetextos pelo método histórico-crítico equivale a criar uma situação de intertextualidade, numa situação em que se acreditava estar em presença de um só e único texto.

Nada mais digo sobre as numerosas e prodigiosas diversas implicações resultantes da autonomia semântica do texto, em que, ao fim e ao cabo, consiste a *exteriorização* do discurso nas suas "marcas". Que esta exteriorização não seja uma alienação, mas, de certa forma, a própria realização do discurso aspirando a passar do estado oral ao estado escrito, é o que tenho tentado mostrar, sublinhando de maneiras diversas o *aumento* com que a escrita gratifica o discurso, graças a esta inscrição num *exterior*.

[A alteridade da leitura]

Mas não teremos terminado a nossa apologia da escrita se não replicarmos de maneira completa à tese platónica segundo a qual a escrita afasta a alma do movimento de interioridade de si a si mesmo, em que consiste a reminiscência. Quando tivermos apoiado a *exterioridade* da escrita sobre a *alteridade* da leitura, teremos terminado a nossa resposta a Platão e o nosso elogio da escrita. O escrito, dizia Platão, é *órfão*, não estando já lá o seu pai para o socorrer. Ora bem, quem lhe leva "socorro" é o leitor, que vem ocupar o lugar do interlocutor na situação de oralidade.

O que se compreende aqui é como o texto, escapando ao seu autor e ao seu auditório original, acaba o seu curso fora de si mesmo no acto de leitura.

Esta articulação da leitura na escrita tinha-se previsto a partir da hermenêutica anterior a Schleiermacher, que decompunha a interpretação em três competências: *subtilitas comprehendi, subtilitas explicandi, subtilitas aplicandi.* Com a aplicação, o mundo dos signos, de algum modo exilado em si próprio, é, segundo o termo apropriado de Benveniste, transferido para o universo. Este regresso toma, em certas disciplinas de interpretação, a forma muito concreta de um regresso da escrita à fala e, pela fala, a um debate com a situação presente. É o caso da sentença jurídica, que, aplicada a um caso concreto, marca o regresso das leis e dos códigos à ordem da acção com os seus conflitos e os seus processos. É o caso, bem entendido, da predicação que, no quadro do culto, interpreta uma pela outra a significação de uma perícope bíblica e a significação das situações concretas em que a *ecclesia* é lançada em cada lugar e em cada tempo. Mas, se a aplicação ilustra, de forma marcante, a conjunção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, entre o dizer do texto e o fazer dos homens, que agem e sofrem, não exprime ainda a implicação, mais íntima que esta conjunção ainda exterior, do acto da leitura na própria constituição do que chamamos sentido de um texto.

Esta implicação da leitura no acabamento do sentido do texto é a verdadeira resposta a Platão. Aqui, o *outro* toma expressamente o lugar do foro interior e da reminiscência. O texto órfão de pai, o autor, torna-se filho adoptivo da comunidade dos leitores. Incapaz de se socorrer a si mesmo, encontra o seu *pharmakon* no acto de leitura. Mas isto não se passa sem conflito, como vou esboçar rapidamente. A conjunção entre escrita e leitura não é nunca um abraço tranquilo.

Começámos por evocar uma tensão possível entre a tendência ao *fechamento*, resultante da configuração imposta à obra de escrita pelos códigos que a estruturam, e a abertura do texto sobre interpretações que tendem a desestabilizá-la, graças às falhas, às lacunas, que lhe atestam o inacabamento. O conflito, levado ao extremo entre leitura estruturalista e leitura desconstrucionista, dramatiza a dialéctica inevitável em que se afrontam a solidez aparente do texto e a espécie de friabilidade dissimulada que a leitura traz à luz.

Marcámos uma segunda vez o lugar fundo da leitura na constituição do texto, quando descrevemos a estrutura estratificada e sedimentada de textos que acumulam as suas versões sucessivas numa versão final. Esta estrutura folheada do texto dá lugar, como sabem bem nesta casa, a uma concorrência entre a exegese histórico-crítica, cujo método é explicitamente genético, orientado para uma reapresentação dos estados sucessivos do texto, e a exegese

canónica, para a qual o estado do último texto se erige em *telos* da história da composição. A luta entre leitura diacrónica e leitura sincrónica não se daria talvez sem tréguas se se chegasse a enriquecer a inteligência do último texto com a de todos os antetextos que a leitura arqueológica trouxe à luz. Aconteça o que acontecer com este armistício metodológico, é certo que a história da redacção de um texto faz parte da significação desse texto, e que esta história só se torna manifesta por uma actividade de leitura.

Para terminar, gostaria de evocar uma última implicação da leitura na compreensão de um texto. Há uma história da leitura, feita das mudanças do que um teórico da escola da recepção, Hans-Robert Jauss, chama o horizonte de expectativa dos leitores. Em cada época os leitores individuais ou as comunidades de leitura, que são, por exemplo, as igrejas, abordam os textos com expectativas determinadas, formadas simultaneamente por leituras anteriores do mesmo texto e por leituras de outros textos – pelo que a intertextualidade se imiscui na leitura. Este horizonte de expectativa é historicamente determinado e, neste sentido, finito. É, então, inelutável que em cada época se leiam diferentemente os mesmos textos, a partir não apenas de saberes diferentes sobre o mundo como sobre o texto, mas de diferentes expectativas determinadas. Isso faz com que a história da leitura se incorpore de tal maneira à inteligência dos textos, que podemos dizer que a significação de um texto é a obra comum da obra que resiste à nossa arbitrariedade e da leitura que peneira o sentido em função do horizonte finito das nossas expectativas.

A este respeito, passa-se com a leitura o que se passa com a pintura. E terminarei com esta comparação, visto que também Platão foi o primeiro a introduzi-la no seu discurso adverso. Quando evoco as representações pictóricas da crucificação, de Rembrandt a Dalí, passando por Zurbarán, digo a mim próprio que cada uma acrescenta qualquer coisa específica e nova à interpretação da crucificação nos Evangelhos, os quais já de si alargam interpretações anteriores. O alargamento icónico é aqui produzido de maneira visível. Ora bem, todas as nossas leituras acrescentam algo à escrita, da mesma forma que esta aumentou o poder do dizer, a despeito da retirada da viva voz.

[Conclusão]

Permitam-me que termine o meu elogio da leitura e da escrita com uma questão. Devemos limitar-nos a dizer que a escrita, ao substituir-se à viva voz, pôs fim ao reino da fala? Quando se teve com o texto escrito as batalhas de

que acabo de falar e, esquecendo todas as técnicas da exegese, se faz uma última leitura, não será que se acede, por vezes, a esse momento precioso em que é permitido dizer que o texto nos fala, que alguma coisa ou alguém se nos dirige? Não há dúvida sobre isso com os textos narrativos, em que se pode, sem abuso, falar de voz narrativa para designar o narrador, distinto do autor, que nos dá, de algum modo, enunciando com uma voz muda, a narração dos acontecimentos que relata. Mas esta noção de voz narrativa não é talvez mais do que um caso particular daquilo a que poderíamos chamar a *voz escrita*, que reconhecemos pela unidade de estilo de uma obra. E esta unidade de estilo começamos a discerni-la quando, por detrás de uma obra em aparência inerte, reconstituímos a constelação de perguntas, de problemas, de dificuldades, a que a obra traz uma resposta singular, isto é, quando nos confrontamos com o problema para o qual a obra quis ser a solução. De uma maneira geral, compreender uma obra na sua singularidade é participar na dialéctica de perguntas e respostas incluídas na própria obra: é sob esta condição que se pode dizer que a obra fala. Não é uma voz vocal, se assim o posso dizer, lançada para fora do corpo pelo sopro vivo; é apenas o análogo da voz em escrita, uma *voz escrita*. Uma voz sem boca, nem rosto, nem gesto, uma voz sem corpo. E, no entanto, uma voz que *interpela* o leitor e reestabelece, assim, para além do corte que a escrita instaura entre o autor e o leitor, o *equivalente* do laço que a viva voz preserva no plano da fala. Nesse momento raro da leitura feliz, torna-se legítimo dizer que ler não é ver, mas escutar. Esta fala, de algum modo escutada na escrita, é a exacta réplica desta escrita que se deixa surpreender em estado nascente em toda a palavra expressa.

Tradução de Fernanda BRANCO

[O texto enquanto trabalho]

A primeira tarefa de uma abordagem fenomenológica do problema da literatura seria definir as fronteiras da ideia do texto. O que é um texto? É uma pergunta que inclui várias perguntas. Primeiro, quais são as características absolutamente fundamentais do discurso? Por discurso, não quero dizer linguagem, com o significado que poderia ter para um linguista, mas antes as

mensagens que produzimos livremente sobre os alicerces e sobre a estrutura da linguagem. De maneira que existe já uma característica específica do discurso, em comparação com a linguagem, que constitui a primeira fronteira do objecto literário. Primeiro, entre as características do discurso, diria que o discurso abre um mundo. Em síntese, é uma maneira de revelar uma dimensão da realidade em relação ao diálogo com outra pessoa, o ouvinte. Existe, portanto, uma relação triangular entre uma pessoa que fala, uma que escuta e faz perguntas e depois o mundo das coisas acerca do qual se fala. Esta relação triangular é a base fundamental do problema da crítica literária, porque o que é preciso entender num discurso é a qualidade do mundo, a dimensão do mundo, que é aberto pela comunicação. Este seria o primeiro nível de uma abordagem do problema do texto.

O segundo nível seria uma reflexão sobre aquilo que a forma escrita acrescenta a esta relação triangular entre uma pessoa que fala, uma que escuta e a realidade descoberta que se manifesta através do diálogo. Principalmente, através da escrita o discurso afasta-se do orador, já que a escrita permite a preservação do discurso depois da destruição ou desaparecimento do orador. De maneira que há uma autonomia do texto em relação à ocorrência do discurso que o origina e que permite ao texto um destino distinto do autor. O autor morre, mas o texto segue a sua carreira, continua e de vez em quando produz os seus efeitos num período mais vasto que o de uma vida humana. Sendo assim, se voltarmos à tal relação triangular, em relação ao autor do discurso, o texto liberta-se dos limites da história da sua produção e sobrevive à ocorrência da palavra falada.

Por outro lado, do ponto de vista do ouvinte, a escrita abre uma relação que é muito mais compreensiva que a relação do diálogo, que fica limitado na comunicação e*u-tu*. Um texto abre-se a um público ilimitado, enquanto a relação de um diálogo permanece uma relação fechada. Um texto fica disponível para qualquer pessoa que saiba ler, o seu público potencial é todo o mundo. Existe, então, uma abertura em comparação com a natureza fechada do diálogo, que torna, finalmente, a obra literária uma obra aberta, facilitando um número ilimitado de leituras, cada uma das quais me parece a mim uma nova ocorrência do falar apoderando-se do texto para conferir-lhe uma nova actualidade.

Em terceiro lugar, o mundo aberto desta forma pela escrita é ele mesmo um mundo de horizonte infinito, enquanto o diálogo da palavra falada está ligado inseparavelmente ao ouvinte. A literatura cria um mundo de ficção, de possibilidade e, consequentemente, abre um horizonte de realidade também. O nosso sentido de realidade é multiplicado por este mundo de ficção e possibilidade.

Penso que esta seja a segunda abordagem ao nosso problema da natureza do texto: o que é um texto?

Eu vejo talvez um terceiro problema, que podia ser interessante: seria o de aplicar a categoria de trabalho à enunciação e ao discurso. Com efeito, falamos constantemente de obras de arte. Falamos de uma obra, de um trabalho. Em inglês, a palavra *work* (trabalho/obra) é notável. Portanto, o discurso pode ser objecto de um trabalho e, em consequência, podemos aplicar-lhe a categoria de trabalho.

Se definirmos o trabalho como uma actividade através da qual se dá forma à matéria, a literatura existe porque a linguagem é tratada como matéria, à qual se dá forma. A teoria das formas faz parte da crítica literária por essa razão, porque há diversos géneros de forma, sejam eles o romance, a poesia ou o teatro. Primeiro que tudo, é um paradoxo que se pense que o trabalho é contrário à fala; a literatura existe porque a fala é simultaneamente o veículo e o objecto de trabalho precisamente para torná-la num trabalho, numa obra. Isto é particularmente manifesto no caso da poesia, em que a linguagem é objecto de um autêntico trabalho que consiste em ligar, de forma absolutamente indissolúvel, o som e o significado, de tal maneira que o poema constitua um género de objecto perfeito, fechado em si como uma escultura.

Somando estas três categorias: primeiro, a categoria do discurso; segundo, a categoria da escrita; terceiro, a categoria do trabalho, descobrimos que o texto é uma coisa para ser interpretada, porque permite um número ilimitado de leituras, que convertem a escrita em fala viva. A leitura é uma acção humana de importância considerável, que tem regras distintas das de ouvir um diálogo. Em síntese, ler um texto é completamente diferente de ouvir um discurso falado. É exactamente porque o texto é mudo e não responde que é preciso dar-lhe vida. O próprio texto está investido de uma maneira de reanimar a fala. Julgo que seria uma das tarefas da hermenêutica – desenvolver a teoria do acto de leitura que corresponde a este investimento do discurso na escrita e no trabalho literário. Na minha opinião, a teoria da hermenêutica consistiria no desenvolvimento de uma teoria paralela à da génese do texto e da leitura, e demonstrar o vaivém entre um e outro. Esta tarefa requer em si uma outra operação, porque o acto de leitura é, no fim de contas, o resumo de numerosas actividades, desde a simples interpretação das frases na sua constituição sintáctica e semântica, até à compreensão da obra de um autor na sua totalidade viva. A semântica limita-se ao nível da frase isolada, enquanto a hermenêutica começa com a interpretação da obra como uma totalidade significativa, que não é simplesmente a soma das frases consecutivas, mas uma relação de todas as partes, que tem as suas próprias regras.

Portanto, como o texto tem uma autonomia em relação ao escritor, e também em relação ao leitor, pode tratar-se principalmente como qualquer coisa completamente independente, tanto do autor como do leitor, e pode tratar-se

como um objecto absoluto. Esta é a tendência do estruturalismo francês: tratar o texto como uma estrutura que tem as suas próprias regras e que se pode estudar objectivamente, sem misturá-lo no mínimo com as expectativas, preferências ou as esperanças ou afinidades do leitor. Esta tarefa é completamente legítima, porque é justificada pela própria natureza do texto, como uma forma de realidade que se tornou autónoma em relação à situação inicial em que foi produzida e desta forma se tornou independente em relação ao diálogo. Só que me parece que este estudo objectivo e absolutamente desinteressado – no sentido exacto da palavra – e, portanto, sem qualquer relação com o nosso interesse, é simplesmente uma fase abstracta e preparatória para uma apreciação do texto, de que criamos a nossa própria carne e osso por intermédio de um género de apropriação, que de uma coisa estranha faz uma coisa próxima e familiar. Não me parece que estas duas atitudes, uma muito mais objectiva, que prevalece no estruturalismo, e outra muito mais subjectiva, que prevalece naquilo que eu acabo de chamar apropriação, sejam contraditórias, porque elas puxam uma pela outra. Um estudo completamente objectivo mata o texto, porque opera sobre um cadáver. Mas, inversamente, uma leitura que fosse completamente ingénua e que não tivesse passado por todas as mediações de uma abordagem objectiva e estrutural não passaria da projecção sobre o texto da subjectividade do leitor. Por conseguinte, é preciso que a subjectividade, de alguma forma, se mantenha à distância e que a apropriação seja mediada, de alguma maneira, por todas as actividades objectivantes. Acho que aqui a fenomenologia pode mostrar-se bastante elucidativa, porque demonstra que todos os modos de relação que se podem ter com o outro – e, enfim, a escrita é uma relação comunicativa – passam pela mediação de actos objectivantes, que Husserl desenvolve com referência a outra questão diferente, seja a teoria da percepção, seja a teoria da consciência. Pode encontrar-se, nas palestras que estou a fazer neste momento sobre a teoria social e política, esta fase de objectivação, que nelas ocupa um lugar fundamental. É claro que todas as relações sociais passam pela mediação de instituições, de códigos, de regras, que são muitas vezes anónimas e impenetráveis. Ora, a literatura é uma destas mediações. Mas, ao contrário das mediações opacas da política, a literatura é uma mediação transparente em que a instituição vem a ser precisamente um texto. Enquanto as instituições são em grande medida indecifráveis, porque a história que as gerou nos escapa, a característica da literatura é a de criar entre nós uma mediação transparente, porque é sustentada inteiramente pela fala.

Tradução de Richard FURTADO

2. Hermenêutica do texto

TEXTO E INTERPRETAÇÃO

Hans-Georg GADAMER

É bem verdade que os problemas da hermenêutica se desenvolveram a partir de ciências singulares, em particular da Teologia e da Jurisprudência, e, por fim, também das ciências históricas. Contudo, já o romantismo alemão vira com penetrante profundidade que o compreender e o interpretar não entram em jogo só através de manifestações de vida fixadas por escrito, segundo a fórmula de Dilthey, mas também dizem respeito à relação dos humanos uns com os outros e com o mundo. Isto manifesta-se mesmo em palavras derivadas, como a palavra *Verständnis*, compreensão. Na língua alemã, *verstehen* (compreender) significa também "perceber de" [*für etwas Verständnis haben*]. Assim, a capacidade de compreender é uma peça fundamental da constituição do ser humano, que serve de base à convivência com outros e se realiza especialmente pela via da linguagem e do diálogo. Nessa medida, está fora de qualquer dúvida a pretensão universal da hermenêutica. Por outro lado, a linguisticidade do acontecer do entendimento [*Verständigung*] que se dá entre os humanos significa uma barreira intransponível, que também começou por ser positivamente valorizada pelo romantismo alemão na sua significação metafísica. A barreira está formulada nesta frase: *Individuum est ineffabile*. Esta sentença formula um limite da ontologia antiga (na verdade, nem sequer é justificável na Idade Média). Mas para a consciência romântica significa: a linguagem nunca alcança o mistério último, insuperável, da pessoa individual. Assim o exprime acerta-

[NE] Texto traduzido a partir de Hans-Georg Gadamer, "Text und Interpretation", in *Gesammelte Werke,* Bd 2, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*, Tübingen, Mohr, [2]1993, 330-360. Agradecemos ao Autor e à Editora a autorização de publicação.

damente o sentimento vital da idade romântica, indicando uma legitimidade própria da expressão linguística, que não constitui apenas o seu limite, mas também o seu significado para a formação do *common sense* que une os seres humanos.

É bom que se recorde esta pré-história do nosso questionamento actual. A consciência do método das ciências históricas, florescente à saída do romantismo, e o peso que o modelo das vitoriosas ciências da natureza exercia conduziram a que a reflexão filosófica reduzisse a universalidade da experiência hermenêutica à sua forma científica de aparecer. Nem em Wilhelm Dilthey que, em continuação consciente das ideias de Friedrich Schleiermacher e dos seus amigos românticos, procurou a fundamentação das ciências do espírito na sua historicidade, nem entre os neokantianos que, na forma da sua filosofia da cultura e dos valores, exploraram uma justificação epistemológica das ciências do espírito, estava ainda à vista toda a amplitude da experiência hermenêutica fundamental. Pode ser que, na terra natal de Kant e do idealismo transcendental, isto tenha sido um caso mais grave do que em países nos quais *les Lettres* desempenharam um papel determinante na vida pública. Contudo, no fim, a reflexão filosófica tomou em toda a parte uma direcção semelhante.

Assim, o meu ponto de partida deu-se com a crítica ao idealismo e ao metodologismo da era da teoria do conhecimento. Tornou-se especialmente importante para mim o aprofundamento, por Heidegger, do conceito do compreender num existencial [*Existenzial*], isto é, numa determinação categorial fundamental do *Dasein* humano. Foi este impulso que me levou a uma ultrapassagem crítica da discussão dos métodos e a um alargamento do questionamento hermenêutico, que já não trazia à consideração apenas a ciência, fosse ela qual fosse, mas do mesmo modo a experiência da arte e a experiência da história. Ora, Heidegger, para a análise do compreender, tinha-se apoiado, com intenção crítica e polémica, no antigo discurso do círculo hermenêutico e, tomando-o como positivo, elevou-o a conceito na sua analítica do *Dasein*. Mas, quanto a isto, não devemos esquecer que não se trata aqui de circularidade enquanto metáfora metafísica, mas sim de um conceito lógico que tem o seu lugar próprio, na teoria da demonstração científica, como doutrina do *circulus vitiosus*. Ora, o conceito de círculo hermenêutico expressa que, no domínio da compreensão, o que se pretende não é deduzir um a partir de outro, pelo que o vício lógico da circularidade na argumentação não é aqui uma falha do procedimento, antes representa a descrição adequada da estrutura da compreensão. Assim, o discurso do círculo hermenêutico foi introduzido, por Dilthey, na sequência de Schleiermacher, como demarcação perante o ideal da conclusão

lógica. Se se considerar, assim, a verdadeira amplitude que é proporcionada ao conceito de compreensão pelo uso da linguagem, então o discurso do círculo hermenêutico mostra-se na própria estrutura do ser-no-mundo, quer dizer, na superação da cisão sujeito-objecto, que estava na base da analítica transcendental do *Dasein*, de Heidegger. Tal como quem, sendo entendido no uso de uma ferramenta, não faz dela um objecto mas a manipula, assim a compreensão, na qual o *Dasein* se compreende no seu ser e no seu mundo, não é um comportamento relativo a determinados objectos de conhecimento, mas sim o seu próprio ser-no-mundo. Com isso, a doutrina hermenêutica do método, de cunho diltheyano, transforma-se numa "hermenêutica da facticidade", que guia a pergunta, de Heidegger, pelo ser e que encerra a indagação de fundo do historicismo e de Dilthey.

Ora, como se sabe, mais tarde Heidegger deixou cair totalmente o conceito de hermenêutica, porque viu que dessa maneira não conseguia romper o cerco do feitiço transcendental. O seu filosofar, que procurava o afastamento do conceito de transcendental como o consumar de uma "inflexão" [*Kehre*], caiu com isso progressivamente numa tal carência de linguagem, que alguns leitores de Heidegger crêem encontrar aí mais poesia do que pensamento filosófico. Tomo isto certamente por um erro[1]. Assim, um dos meus próprios motivos foi procurar caminhos nos quais o discurso de Heidegger sobre o ser, que não é o ser dos entes, possa ser legitimado. Isto aproximou-me de novo mais fortemente da história da hermenêutica clássica e obrigou-me a fazer valer o que há de novo na crítica da mesma. Segundo o meu próprio juízo, parece-me que nenhuma linguagem conceptual, e também não aquela a que Heidegger chamou "linguagem da metafísica", significa um feitiço invencível para o pensamento, contanto que aquele que pensa se confie à linguagem, e isto quer dizer, contanto que ele entre no diálogo com outros que pensam e com outros que pensam diferentemente. Em pleno reconhecimento da crítica feita por Heidegger ao conceito de sujeito, cujo fundo de substância demonstrou, procurei por isso captar no diálogo o fenómeno originário da linguagem. Isto significava ao mesmo tempo uma retro-orientação hermenêutica da dialéctica, que tinha sido desenvolvida como método especulativo desde o idealismo alemão, para a arte do diálogo vivo, no qual o movimento do pensamento socrático-platónico se tinha completado. Isto não quer dizer que esta pretendesse ser apenas uma dialéctica negativa, ainda que a dialéctica grega tivesse sido

[1] Cf. a colectânea dos meus estudos sobre a obra tardia de Heidegger: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk* [Caminhos de Heidegger. Estudos sobre a obra tardia], *Gesammelte Werke* III, Tübingen, Mohr, 1983.

sempre consciente da sua fundamental incompletude. Contudo, ela estabelece um correctivo perante o ideal de método da dialéctica moderna que se completava no idealismo do absoluto. Foi a partir do mesmo interesse, que eu não procurei a estrutura hermenêutica em primeiro lugar na experiência, empregue na ciência, mas experiência da arte e na da própria história, com as quais as chamadas ciências do espírito lidam como seus objectos. Quanto à obra de arte, por muito que também ela possa aparecer como uma eventualidade histórica e, por isso, como um objecto possível da investigação científica, pode-se considerar que ela própria nos diz alguma coisa – e que por isso o seu testemunho nunca pode ser definitivamente encerrado no conceito. Do mesmo modo vale, para a experiência da história, que o ideal de objectividade da investigação histórica é apenas um lado, justamente o lado secundário da questão, enquanto que o que constitui o distintivo da experiência histórica é que nos encontramos num acontecer, sem saber como nos acontece e só retrospectivamente concebemos o que aconteceu. A isso corresponde que a história deva ser reescrita em cada novo presente.

Mas, por fim, a mesma experiência fundamental vale também para a filosofia e para a sua história. Isto pode aprender-se não só em Platão, que escreveu apenas diálogos e nenhum texto dogmático. Também aquilo a que Hegel chama o especulativo na filosofia, e que está na base da sua própria consideração da história da filosofia, permanece – penso – um constante desafio ao esforço de apresentar o mesmo em método dialéctico. Assim, procurei precisamente estabelecer a sua incompletude e extrair a concepção heideggeriana acerca do significado central da finitude, conclusões para a hermenêutica.

O encontro com o cenário francês significa para mim, nestas circunstâncias, um autêntico desafio. Derrida, sobretudo, em confronto com o último Heidegger, defende que este não rompeu, efectivamente, com o *logocentrismo* da metafísica. Na medida em que pergunta pela essência da verdade ou pelo sentido de ser, ele continua a falar a língua da metafísica, que vê o sentido como algo presente [*vorhanden*] e que há que encontrar. Nisso teria sido Nietzsche mais radical. O seu conceito da interpretação significaria, não a descoberta de um sentido existente, mas sim a posição de sentido ao serviço da "vontade de poder". Só com isso seria realmente quebrado o logicismo da metafísica. Esta consecução das ideias de Heidegger, desenvolvida sobretudo por Derrida, que se compreende como sua radicalização, deve, em consequência, rejeitar totalmente a própria exposição e crítica heideggerianas de Nietzsche. Nietzsche não seria o extremo do esquecimento do ser, que culmina no conceito do valor e da eficácia, mas sim, em contrapartida, a verdadeira

ultrapassagem da metafísica, na qual Heidegger teria ficado enredado, ao perguntar pelo ser, pelo sentido do ser como por um *lógos* a descobrir. Ora, é claro que o próprio Heidegger tardio, para escapar à linguagem da metafísica, desenvolveu a sua linguagem especial, semipoética, que, de tentativa para tentativa, parece uma linguagem nova e coloca cada um em face da tarefa de se tornar, ante si mesmo, num tradutor dessa linguagem. Até que ponto é possível para cada um encontrar a linguagem apropriada para isso? Isto pode ser problemático, mas a tarefa está estabelecida. É a tarefa do "compreender". Tenho consciência – sobretudo em confronto com os continuadores franceses – de que as minhas próprias tentativas de "traduzir" Heidegger testemunham as minhas limitações e, em especial, mostram quanto eu próprio estou arraigado à tradição romântica das ciências do espírito e à sua herança humanista. Mas procurei, justamente ante esta tradição de historicismo que me sustenta, uma posição crítica. Leo Strauss já uma vez antes me chamara a atenção, numa carta privada, entretanto publicada[2], que enquanto que para Heidegger era Nietzsche quem constituía o alvo da sua crítica, para mim era Dilthey. Pode caracterizar a radicalidade de Heidegger, que a sua crítica ao neokantismo fenomenológico de cunho husserliano o tenha, afinal, de facto posto na posição de reconhecer em Nietzsche o ponto final e extremo daquilo a que ele chamou a história do esquecimento do ser. Mas esta é uma posição eminentemente crítica, que não recai, contudo, sobre Nietzsche, antes o ultrapassa. Sinto que falta, aos seguidores franceses de Nietzsche, alcançar, no seu significado, o que é sedutor no pensamento de Nietzsche. Só assim, parece-me, lhes caberá pensar que a experiência do ser, que Heidegger se esforçou por descobrir por trás da metafísica, era ultrapassada em radicalidade pelo extremismo de Nietzsche. Na verdade, a imagem heideggeriana de Nietzsche tem uma profunda ambiguidade, que ele persegue até ao último extremo, vendo justamente aí em acção o abuso essencial [*Un-Wesen*] da metafísica, na medida em que, no valor e na transgressão de todos os valores, o próprio ser acaba, na verdade, por se tornar um conceito de valor ao serviço da vontade de poder. A tentativa heideggeriana de pensar o ser ultrapassa de longe essa dissolução da metafísica no pensar do valor; ou melhor: Heidegger retrocede ao que há por detrás da própria metafísica, sem se contentar com encontrar o extremo da sua autodissolução, como acontecera com Nietzsche. Um tal retroquestionar não supera o conceito de *lógos*, nem as suas implicações metafísicas, mas

[2] Strauss, Leo, e Gadamer, H.-G.: "Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), 5-15.

reconhece a sua unilateralidade e, até, "superficialidade". Para isso, é significativamente decisivo que o ser não se desfaz no seu mostrar-se, mas antes com a mesma originariedade com que se mostra, também se detém e se retira. Foi propriamente esta intuição, que Schelling foi o primeiro a fazer valer contra o idealismo lógico de Hegel. Heidegger retomou esta questão, dando-lhe ao mesmo tempo a sua força conceptual, que tinha faltado a Schelling.

Assim, fui eu próprio levado a não esquecer o limite implícito em toda a experiência hermenêutica do sentido. Quando escrevi que «o ser que pode ser compreendido é linguagem»[3], quis dizer que aquilo que é nunca pode ser totalmente compreendido. Isso está aí implícito, na medida em que tudo o que a linguagem veicula aponta sempre para lá daquilo que se exprime. Permanece como aquilo que deve ser compreendido, o que chega à linguagem, embora seja sempre, certamente, percebido como algo, percebido como verdadeiro [*wahr-genommen*]. Esta é a dimensão hermenêutica, na qual o ser "se mostra". A "hermenêutica da facticidade" significa uma transformação de sentido da hermenêutica. Aliás, na tentativa por mim empreendida de descrever os problemas, deixei-me guiar pela experiência de sentido a fazer com a linguagem, para nela detectar os limites que lhe foram postos. O "ser para o texto", pelo qual me orientei, não pode certamente concorrer em radicalidade com a experiência limite do ser-para-a-morte, nem tão-pouco significa a pergunta inacabável pelo sentido da obra de arte ou pelo sentido da história que nos acontece, um fenómeno tão originário como o da pergunta, entregue ao *Dasein* humano, acerca da sua própria finitude. Posso, por isso, compreender que o último Heidegger (e Derrida estaria provavelmente de acordo com ele) pensasse que eu não teria abandonado efectivamente a área da "imanência" fenomenológica, tal como Husserl consequentemente a preservou e também segundo o meu primeiro cunho neokantiano. Posso também entender que se acredite reconhecer esta "imanência" metódica no estar preso ao círculo hermenêutico. De facto, querer quebrar este círculo parece-me uma exigência irrealizável e até mesmo verdadeiramente absurda. Pois esta imanência não é, decerto, como em Schleiermacher e no seu sucessor Dilthey, nada mais do que uma descrição daquilo que o compreender é. Desde Herder, reconhecemos no "compreender" algo mais do que um procedimento metódico, que descobre um dado sentido. Perante a amplitude daquilo que é o compreender, pode a circularidade, que gira entre o compreender e aquilo que ele compreende,

[3] Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke* I, 478.

reclamar para si o direito a uma verdadeira universalidade, e justamente aqui está o ponto em que eu penso ter seguido a crítica de Heidegger ao conceito fenomenológico de imanência, que está implicado, na fundamentação transcendental última, em Husserl[4]. O carácter dialógico da linguagem, que eu procurei destacar, deixa atrás o ponto de partida da subjectividade do sujeito, e precisamente também a do falante na sua referência ao sentido. O que se manifesta na linguagem não é uma mera fixação de sentido intencionado, mas sim uma tentativa em constante mudança, ou melhor, uma tentação, que se repete permanentemente, de se introduzir num assunto e de travar relações ou discutir com alguém [*sich auf etwas einlassen und sich mit jemandem einlassen*]. Ora, isto quer dizer expor-se. Falar tem bem pouco que ver com uma mera explicitação e um pôr à prova dos nossos preconceitos; tem muito mais que ver com o pô-los em jogo, submetê-los à própria dúvida, bem como ao encontro-réplica do outro. Haverá alguém que não tenha tido a experiência, ao encontrar-se ante outrem, a quem quer convencer, de ver como as suas boas razões – e só, certamente, as boas razões – falam contra si próprio? A mera presença do outro, a quem encontramos, ajuda a que, ainda antes que ele abra a boca e venha ao encontro, nós descobramos a nossa própria parcialidade e estreiteza. Aquilo que, para nós, aqui se torna experiência dialógica não se limita à esfera das razões e contra-razões, em cujo intercâmbio e coincidência possa acabar o sentido de toda a discussão. Como se vê nas experiências descritas, há aí outra coisa: algo assim como uma potencialidade para ser outro, a qual está mesmo para além de qualquer chegar a um acordo consensual. É este limite que Hegel não ultrapassa. É certo que ele reconheceu o princípio especulativo que reina no *lógos*, chegando mesmo, em dramática concreção, a comprová-lo. Ele desenvolveu a estrutura da autoconsciência e do "autoconhecer-se no ser outro", como dialéctica do reconhecimento, e levou esta dialéctica até ao extremo da luta de vida e morte. De modo semelhante, o profundo olhar psicológico de Nietzsche elevou à consciência o substrato da "vontade de poder" no abandono e no sacrifício. "Também no servo há ainda vontade de poder." Mas que esta tensão de auto-renúncia e auto-relação prossiga na esfera das razões e contra-razões, e por isso no confronto material, armazenando-se, assim, ao mesmo tempo, isso representa, para mim, o ponto em que Heidegger continua a ser determinante, justamente porque ele reconhece aí o "logocentrismo" da ontologia grega.

[4] Já em 1959 eu o tinha procurado mostrar no artigo dedicado a Heidegger, "Vom Zirkel des Verstehens" [Acerca do círculo do compreender], *Gesammelte Werke* II, 57-65.

Torna-se aqui perceptível um limite do modelo grego, que foi criticamente sublinhado pelo Antigo Testamento, por Paulo, por Lutero e sobretudo pelos seus renovadores modernos. Na famosa descoberta do diálogo socrático como forma fundamental do pensar, esta dimensão não chega a atingir a consciência a nível conceptual. Isto explica-se, em parte, porque um escritor com imaginação poética e força de linguagem como Platão soube descrever a figura carismática do seu Sócrates de modo a apresentar a pessoa e a tensão erótica que vibra à sua volta. Mas, se sai vitorioso na sua condução do diálogo, persuadindo os outros do seu aparente saber e conseguindo mesmo atraí-los a si, é porque este seu Sócrates pressupõe sempre que o *lógos* é comum a todos e não meramente seu. Como já foi indicado, a profundidade do princípio dialógico só atingiu a consciência filosófica no crepúsculo da metafísica, na época do romantismo alemão e, renovadamente, no novo século, contra a unilateralidade do sujeito do idealismo. É neste contexto que eu pergunto: como é que se conciliam a comunidade de sentido, que se constrói no diálogo, e a impenetrabilidade da alteridade do outro?; e o que é, em última instância, a linguisticidade – uma ponte ou uma barreira? Ponte, através da qual cada um comunica com o outro e constrói identidades sobre os fluxos correntes da alteridade; ou barreira, que limita a nossa tarefa e nos priva da possibilidade de nos exprimirmos e comunicarmos?

No quadro desta posição geral da questão, o conceito de "texto" apresenta agora uma provocação peculiar. Ora, isto é, outra vez, algo que nos liga aos nossos colegas franceses, embora talvez também nos afaste deles. Em qualquer caso, foi este o meu motivo para me confrontar de novo com o tema "texto e interpretação". Como se relaciona o texto com a linguagem? O que pode transitar da linguagem ao texto? O que é o entendimento entre falantes e que significa que algo assim como textos nos possa ser dado em comum, ou mesmo que do entendimento de uns com os outros resulte que um texto possa ser para nós um e o mesmo? Como pode o conceito de texto ter experimentado uma extensão tão universal? Para todos os que tiveram em consideração as tendências filosóficas do nosso século, é notório que sob este tema se trata de algo mais do que de uma reflexão sobre a metodologia das ciências filológicas. Texto é mais do que o título do campo objectual da investigação em literatura. Interpretação é mais do que a técnica de exegese científica de textos. O lugar de ambos os conceitos na escala hierárquica pela qual equacionamos o conhecimento e o mundo alterou-se radicalmente no século XX.

Esta alteração de lugar relaciona-se, certamente, com o papel que o fenómeno da linguagem assumiu no nosso pensamento. Mas isto é apenas uma

afirmação tautológica. Que a linguagem tenha assumido uma posição central no pensamento filosófico relaciona-se antes, por seu lado, com a viragem que a filosofia operou no decorrer dos últimos decénios. Que o ideal do conhecimento científico, seguido pela ciência moderna, tenha partido do modelo da concepção matemática da natureza, que Galileu começou por desenvolver na sua mecânica, significa que a interpretação linguística do mundo, quer dizer, a experiência do mundo linguisticamente sedimentada no mundo da vida, deixou de constituir o ponto de partida do questionamento e da vontade de saber. Agora, o que constitui a essência da ciência é o que pode ser explicado e construído a partir de leis racionais. Com isso, a linguagem natural, mesmo se mantém o seu modo próprio de ver e de narrar, perdeu o seu natural primado. Consequentemente, numa linha de continuidade com as implicações desta moderna ciência matemática da natureza, o ideal da linguagem na lógica e na teoria da ciência modernas foi substituído pelo ideal da designação unívoca. Por isso, se entretanto a linguagem natural, enquanto "universal", voltou a estar outra vez no centro da filosofia, é porque isso é inerente ao contexto de experiências-limite, que estão vinculadas ao acesso científico ao mundo.

Certamente isto não significa um mero retorno às experiências do mundo da vida e à sua sedimentação linguística, que conhecemos como fio condutor da metafísica grega, e cuja análise lógica conduziu à lógica aristotélica e à *grammatica speculativa*. Hoje, tem-se em consideração não tanto o exercício lógico, mas sobretudo a linguagem como linguagem e a sua esquematização do acesso ao mundo como tal, e com isso as perspectivas originárias deslocam-se. Dentro da tradição alemã, isto representa uma readmissão das ideias românticas, de Schlegel, de Humboldt, etc. O problema da linguagem em geral não foi tido em conta nem pelos neokantianos nem pelos fenomenólogos da primeira hora. Só numa segunda geração foi tematizado o mundo intermédio da linguagem, como em Ernst Cassirer e sobretudo em Martin Heidegger, tendo sido principalmente Hans Lipps quem seguiu esta via. No espaço anglo-saxónico deu-se algo semelhante no desenvolvimento que Wittgenstein levou a cabo a partir de Russell. Certamente, para nós, não se trata tanto de uma filosofia da linguagem, edificada sobre o solo das ciências comparadas da linguagem, ou do ideal de uma construção linguística, subordinada a uma Semiótica geral, mas sim da enigmática conexão entre o pensar e o falar.

Temos assim, por um lado, a Semiótica e a Linguística, que conduziram a novos conhecimentos sobre o modo de funcionamento e a arquitectura de sistemas linguísticos e sistemas de signos, e, por outro lado, a Teoria do Conhecimento, que assumiu que aquilo que proporciona a todos em geral o acesso ao

mundo é linguagem. Ambas estas perspectivas contribuem para ver a uma nova luz o ponto de partida de uma justificação filosófica do acesso científico ao mundo. O seu pressuposto consistia em que o sujeito, na certeza metódica de si, dominara a realidade empírica com os meios da construção racional matemática, dando-lhe expressão em forma de enunciados. Assim cumpria a sua própria tarefa de conhecimento, cumprimento que culminava na simbolização matemática, na qual a Ciência da Natureza se formula com validade universal. O mundo intermédio da linguagem permanece idealmente em suspenso. Hoje, toma-se dele consciência, enquanto tal, como sendo a mediação primária do acesso ao mundo. Está claro, pois, que o esquema linguístico do mundo é inultrapassável. O mito da consciência de si, que, na sua certeza apodíctica de si, se elevou a origem e justificação de toda a validade, e em geral o ideal de fundamentação última, pela qual lutam o apriorismo e o empirismo, perde a sua credibilidade em face da prioridade e da iniludibilidade do sistema da linguagem, no qual se articulam toda a consciência e todo o saber. Aprendemos de Nietzsche a duvidar da fundamentação da verdade na certeza de si e na consciência de si. Aprendemos de Freud a conhecer as espantosas descobertas científicas que levaram a sério esta dúvida, e, com a crítica fundamental que Heidegger fez do conceito da consciência, divisamos as prevenções conceptuais nascidas da filosofia grega do *lógos* e que, na viragem da modernidade, trouxeram o conceito de sujeito para uma posição central. Tudo isto vem conferir primazia à linguisticidade da nossa experiência do mundo. O mundo intermédio da linguagem comprova-se, tanto perante as ilusões da consciência de si, como perante a ingenuidade de um conceito positivista dos factos, como sendo a dimensão autêntica daquilo que é dado.

A partir daí se compreende a ascensão do conceito de interpretação. Esta é uma palavra, que originariamente visava a relação mediadora, a função do intermediário entre falantes de diversas línguas, quer dizer, portanto, do tradutor, tendo daí transitado à decifração de textos de difícil compreensão. No momento em que o mundo intermédio da linguagem se apresentou à consciência filosófica na sua significação predeterminante, então também na filosofia a interpretação teve que ocupar uma certa posição-chave. A carreira desta palavra começou com Nietzsche e tornou-se como que o desafio a todos os positivismos. Haverá uma realidade dada, de cujo ponto de vista seguro o conhecimento procure o universal, a lei, a regra em que encontre a sua consumação? Não será a realidade dada, ela própria, resultado de uma interpretação? A interpretação é aquilo que, entre o homem e o mundo, exerce mediação nunca concluível, pelo que a única real imediatez e a única realidade dada consiste

em que compreendemos algo como algo. A crença nas proposições protocolares, como fundamento de todo o conhecimento, também não durou muito no círculo de Viena[5]. A fundamentação do conhecimento não pode evitar, na esfera das ciências naturais, a consequência hermenêutica de que o chamado dado é inseparável da interpretação[6].

Só à luz da interpretação algo se torna um facto e se comprova que uma observação está dotada de força enunciadora. Heidegger, mais radicalmente ainda, desmascarou criticamente o carácter dogmático do conceito fenomenológico de consciência e, à maneira de Scheler, do de "percepção pura". Deste modo, descobriu-se que, mesmo na chamada percepção, se dá uma compreensão-de-algo-como-algo hermenêutica. Mas isto significa, em última consequência, que a interpretação não é um procedimento adicional do conhecimento, mas constitui a estrutura originária do "ser-no-mundo".

Mas significa isto que a interpretação consiste em *introduzir* sentido e não em *encontrar* sentido? Esta questão, que foi claramente posta por Nietzsche, é decisiva acerca do nível e do alcance da hermenêutica e das objecções dos seus opositores. Em todo o caso, há que insistir em que só a partir do conceito de interpretação o conceito de texto se constitui como um conceito central na estrutura da linguisticidade, sendo característico do conceito de texto que, só no contexto da interpretação e a partir dela, ele se apresente à compreensão como o propriamente dado. Isto é válido até mesmo no que respeita ao entendimento dialógico, na medida em que se podem repetir as posições em discussão, procurando, assim, chegar a uma fórmula consensual vinculativa, processo que então culmina na fixação protocolar. De modo parecido, o intérprete do texto investiga o que lá está realmente. Esta investigação poderá sempre encontrar uma resposta, ainda parcial e preconceituosa, na medida em que aquele que pergunta procura uma confirmação directa das suas hipóteses. Mas, em tal apelo ao que lá está, o texto mantém-se como firme ponto de referência perante a questionabilidade, arbitrariedade ou, pelo menos, pluralidade das possibilidades de interpretação que apontam para o texto.

Isto encontra de novo a sua confirmação na história da palavra. O conceito de "texto" introduz-se nas línguas modernas essencialmente em dois contextos. Por um lado, como texto das Escrituras, cuja interpretação é introduzida na prédica e na doutrina da Igreja, de modo que o texto representa o funda-

---

[5] Schlick, Moritz: «Über das Fundament der Erkenntnis», in *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien, 1938, 290-295 e 300-309.

[6] Para isto teria que se fazer referência à nova teoria da ciência, que é abordada em Weinsheimer, J. C.: *Gadammer's Hermeneutics. A reading of 'Truth and method'*, Yale, 1985.

mento para toda a exegese, toda a exegese pressupõe as verdades da fé. O outro uso natural da palavra "texto" surge-nos no contexto da música. Aí, o texto é-o para o canto, para a interpretação musical das palavras e, nessa medida, também não é tanto um dado de partida, como algo que depende da execução do canto. Estas duas utilizações naturais da palavra texto remontam – ambas – ao uso linguístico dos juristas romanos da antiguidade tardia, posteriormente à codificação justiniana das leis, ao chamarem a atenção para o texto da lei perante o carácter discutível da sua interpretação e aplicação. A partir de então, a palavra encontrou divulgação em toda a parte onde alguma coisa oferecia resistência a submeter-se à ordem da experiência e sempre que o recurso à realidade supostamente dada pudesse dar uma orientação para a compreensão.

A expressão metafórica do "livro da natureza" tem a mesma base[7]. É o livro que Deus escreveu com o seu dedo e que o investigador é chamado a decifrar, ou a tornar legível e compreensível mediante a sua interpretação. Assim, encontramos operativa a referência hermenêutica ao conceito de texto sempre e só quando a nossa presunção primária de sentido se depara com uma realidade dada que só com resistência encaixa com a expectativa de sentido. Manifesta-se plenamente até que ponto texto e interpretação estão estreitamente entretecidos, se atendermos a que nem mesmo um texto pertencente à tradição constitui sempre uma realidade previamente dada à interpretação. Frequentemente, é a interpretação que conduz ao estabelecimento crítico do texto. Quando se torna clara esta relação interna, entre interpretação e texto, obtém-se um proveito metodológico.

O avanço metódico, que resultou das observações feitas, reside em que "texto" deve aqui ser entendido como um conceito hermenêutico. Isto quer dizer que não se deve vê-lo na perspectiva da gramática e da linguística, isto é, como produto final, para que aponta a análise da sua produção, com a intenção de esclarecer o mecanismo em virtude do qual a linguagem funciona como tal, abstraindo de todo o conteúdo que ela veicula. Do ponto de vista hermenêutico, que é o de cada leitor, o texto é um mero produto intermédio, uma fase no processo de compreensão que, como tal, encerra sem dúvida uma certa abstracção, nomeadamente o isolamento e fixação dessa mesma fase. Mas esta abstracção vai na direcção totalmente inversa daquela que é familiar ao linguista. O linguista não pretende entrar na compreensão do tema que vem à

[7] Cf. sobre isto Rothacker, E.: *Das Buch der Natur. Materialen und Grundsätzliches zur Metapherngerichte.* Aus dem Nachlass hersg. von W. Perpeet. Bonn, 1979.

num "objecto" – enfrentando-se à multiplicidade de possibilidades de reproduzir o que se pretende dizer na "língua-alvo", e aí reside de novo um nexo hermenêutico. Cada tradução, mesmo a reprodução meramente literal, é um género de interpretação.

Resumindo, podemos dizer: aquilo que o linguista toma como tema, ao prescindir do entendimento consensual sobre o assunto, representa para esse entendimento um mero caso-limite daquilo a que é possível atender. O que transe o processo de entendimento consensual, ao contrário daquilo a que a Linguística atende, é o esquecimento da língua, em que o discurso ou o texto estão formalmente envolvidos. Só quando isto é perturbado, quer dizer, quando a compreensão não se dá facilmente, se pergunta pela letra [*Wortlaut*] do texto e a recuperação do texto se converte propriamente em tarefa. Na verdade, no uso linguístico distinguimos letra e texto, mas não é acidental que ambas as designações possam substituir-se uma à outra. (Também no grego, falar e escrever confluem no conceito de *Grammatiké*.) A ampliação do conceito de texto está, pois, fundada sobretudo hermeneuticamente. Quer oralmente, quer por escrito, a compreensão de um texto depende, em qualquer caso, de condições comunicativas que, como tais, transcendem o mero conteúdo fixo de sentido do que é dito. Pode-se mesmo dizer que, em geral, só se remete à letra ou ao texto como tal, porque se está sempre motivado pela singularidade da situação de entendimento consensual.

Podemos mostrar isto claramente mediante uma análise do uso da palavra "texto", tanto na actualidade como na história da língua. Sem dúvida, há uma espécie de texto degradado, a que certamente já nem chamaríamos "texto", como seria o caso, digamos, das notas pessoais que tomamos para apoio da memória. Aqui, a questão do texto só se põe se não se consegue recordar e, tornando-se estranha e incompreensível a nota, exigir o recurso à consistência gráfica dos signos e, portanto, ao texto. Mas, em geral, a "nota" não é um texto, pois se desfaz como mero vestígio de memória na evocação do graficamente significado.

Outro extremo do entendimento consensual a que, em geral, não se chama "texto" é, por exemplo, a comunicação científica, que pressupõe de antemão determinadas condições de entendimento. Depende do seu tipo de destinatário. Ela atende ao especialista. Tal como acontecia com a nota, que era só para mim próprio, a comunicação científica, mesmo se for publicada, também não é para todos. Só procura ser compreensível para quem está familiarizado com a situação e com a linguagem da investigação. Se esta condição for preenchida, o colega, em geral, não voltará ao texto como texto. Só o fará, se a

opinião defendida não lhe parecer demasiado digna de crédito e ele se tiver que perguntar: não haverá aqui um mal-entendido? Naturalmente, a situação será diferente para o historiador científico, para quem esses mesmos testemunhos científicos constituem efectivamente textos. Eles requerem interpretação, na medida em que o intérprete não é, aqui, o leitor comum, tendo que transpor o próprio distanciamento que existe entre ele e o leitor originário. É certo que o conceito de "leitor originário" é, como acentuei noutro lugar, altamente vago[8]. Mas, de alguma maneira, tem o seu carácter de determinado no decurso da investigação. Com o mesmo fundamento, em geral não se falará de texto de uma carta, se se for o seu próprio destinatário. Entra-se então, sem rotura, em situação dialógica escrita, a menos que tenha lugar alguma perturbação especial na compreensão que obrigue a recorrer ao texto preciso. A conversa escrita exige, no fundo, a mesma condição fundamental vigente para o intercâmbio oral. Ambos os interlocutores têm boa vontade de se entenderem um ao outro. Assim, em toda a parte onde se procura entendimento, há boa vontade. A questão será em que medida esta situação e as suas implicações se dão, também, quando não se atende a nenhum destinatário ou círculo de destinatários determinados, e sim ao leitor anónimo, ou até quando quem quer compreender o texto não é o destinatário que se tinha em vista, mas um estranho. Escrever uma carta é como que uma outra forma de tentar conversar e, tal como no contacto linguístico imediato ou em qualquer pragmática situação vital, só a perturbação do entendimento motivará um interesse pela letra ou teor preciso do dito.

Em todo o caso o escritor, tal como o participante na conversa, procura comunicar o que pensa, e isso implica a atenção ao outro, com quem ele partilha pressupostos e com cuja compreensão conta. O outro toma o dito pelo que ele quer dizer, isto é, entende-o como é pensado, ou seja, compreende que completa e concretiza o que foi dito, não o tomando literalmente no teor abstracto. É também por esta razão que em cartas, mesmo quando se dirigem a um parceiro que nos é muito familiar, não se podem dizer certas coisas, como se diriam na imediatez da situação de conversa. É demasiado o que se omite e que na imediatez da conversa ajudaria a compreender bem; e, sobretudo, no diálogo tem-se sempre possibilidade de, com base no encontro, esclarecer ou defender o que se quis dizer. Isto é bem conhecido através do diálogo socrático e da crítica platónica à palavra escrita. Os *lógoi*, que se apresentam desli-

[8] Cf. sobretudo *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke* I, 397 ss., onde o texto conclui com a afirmação: "O conceito de leitor originário introduz uma idealização incompreensível.".

gados da situação de compreensão – o que vale, naturalmente, para toda a palavra escrita, estão expostos ao abuso e ao mal-entendido, porque lhes falta a óbvia emenda da conversa ao vivo.

Impõe-se aqui uma consequência fundamental, que é central para a teoria hermenêutica. Se toda a fixação escrita é caracterizada deste modo, isso tem algum significado no que respeita à própria intenção do escrever. Uma vez que, enquanto escritor, se tem conhecimento da problemática da fixação escrita, ter-se-á sempre em conta o ponto de vista do destinatário, uma vez que se quer conseguir que ele tenha uma compreensão segundo o sentido. Tal como na conversa ao vivo, em que, pela afirmação e pela réplica, se procura chegar ao entendimento – o que significa, contudo, que se procuram as palavras, acompanhando-as da entoação e gestualidade, pelos quais se espera que elas alcancem o outro –, também ao escrever, não se podendo comunicar a procura e o achado das palavras, se abre no próprio texto um horizonte de interpretação e compreensão, que o leitor tem que preencher. "Escrever" é mais do que mera fixação do dito. Embora a fixação escrita remeta sempre para o originariamente dito, também tem que olhar para a frente. Tudo o que é dito se dirige sempre, portanto, ao entendimento e co-integra o outro.

Assim falamos, por exemplo, do texto de um protocolo, porque este é pensado de antemão como documento, o que significa que será preciso remeter para o que nele está fixado. Justamente por isso, é requerida a subscrição e assinatura do parceiro. O mesmo se passa em todos os contratos no comércio e na política.

Chegamos assim a um conceito sumário, que está na base de toda a constituição de textos e torna visível a sua inserção no contexto hermenêutico: cada remissão ao texto – quer se trate de um texto efectivo, fixado por escrito, quer de uma mera repetição do expresso em conversa – refere-se à "notícia originária", ao originariamente anunciado ou pronunciado, devendo ser válido no sentido de idêntico. A missão prescrita a todas as fixações por escrito é, justamente, que esta "notícia" deve ser compreendida. O texto fixado deve fixar a anunciação originária de modo que o seu sentido seja compreendido univocamente. Aqui, à missão do escritor corresponde a do leitor, destinatário, intérprete, de chegar a uma tal compreensão, quer dizer, de fazer falar de novo o texto fixado. Nesta medida, ler e compreender significa que a notícia foi reconduzida à sua autenticidade originária. A tarefa da interpretação impõe-se, então, sempre que o conteúdo de sentido fixado é incerto e se impõe obter a compreensão correcta da "notícia". Contudo, "notícia" não é o que o falante ou o escritor originariamente disse, mas antes o que ele teria querido dizer, se tivesse sido eu o seu interlocutor originário. O conhecido problema hermenêu-

tico da interpretação de "ordens", por exemplo, consiste em que elas devem ser seguidas "segundo o seu sentido" (e não literalmente). A razão disto reside no facto de um texto não ser um objecto dado, mas uma fase na realização de um acontecer do entendimento.

A codificação jurídica e a correspondente hermenêutica jurídica servem especialmente bem para ilustrar este complexo temático geral. Não é em vão que a hermenêutica jurídica tem uma espécie de função modelar. Nela a proximidade entre a transposição para a forma escrita e o constante apelo ao texto é particularmente clara. O que se estipula como direito passa a servir a partir desse momento para arbitrar ou evitar litígios. Nessa medida, o recurso ao texto é aqui sempre justificado, tanto pelos que apelam ao direito – as partes – como também por quem o julga e dita – o tribunal. A promulgação de leis, de contratos legais ou decisões legalmente válidas, é, por isso mesmo, especialmente exigente e, com maior razão, a sua fixação escrita. Neste caso, uma conclusão ou um convénio devem ser formulados de modo a que o seu sentido jurídico resulte univocamente do texto e sejam evitados quer o abuso quer a deturpação. A "documentação" requer precisamente que se possa chegar a uma interpretação autêntica, mesmo quando os seus autores, o legislador ou as partes contratantes, não são consultáveis. A isso se deve que haja que ter em conta, desde o primeiro momento, na sua redacção o espaço de jogo interpretativo que assim se gera para o "leitor" do texto, que terá de aplicá-lo na prática. Quer se trate de uma "promulgação" ou de uma "codificação", trata-se sempre de evitar litígio, mal-entendidos e abuso, e de possibilitar uma compreensão unívoca. Ante a mera promulgação da lei e do fechar um contrato actual, a fixação por escrito só constitui uma segurança adicional. Mas isso significa que também aqui se deixa espaço de jogo para uma concretização consequente, que a interpretação terá que pôr em prática mediante a aplicação.

O facto de a lei ser como um texto, esteja ou não codificado, deve-se à sua exigência de validade. A lei, como estatuto, necessita sempre da interpretação para a sua aplicação prática, e isso significa, inversamente, que em cada aplicação prática entrou já a interpretação. Por isso cabe sempre à jurisprudência uma função jurídica criativa relativamente aos casos precedentes e à administração anterior. Neste sentido se mostra, graças ao exemplo jurídico, em que medida a composição de um texto se refere sempre a uma interpretação, e isso quer dizer a uma aplicação correcta e adequada ao sentido. É de assinalar que o problema hermenêutico, entre o procedimento oral e o escrito, é, no fundo, o mesmo. Pense-se, por exemplo, no interrogatório das testemunhas. Normalmente, estas pessoas não são conhecedoras do contexto da investigação nem

do esforço de procurar uma sentença. Assim sendo, elas encontram-se ante as questões que lhes são postas como ante algo com o carácter abstracto de um «texto» e a resposta, que têm que dar, é do mesmo tipo, ou seja, é como uma declaração por escrito. Isto manifesta-se na insatisfação com que é acolhido, pela própria testemunha, o registo escrito de um depoimento. Certamente, a testemunha não pode negar o dito, mas também não gostaria de o deixar ficar assim isolado e preferiria interpretá-lo imediatamente ela própria. A tarefa de fixação, e, portanto, o preenchimento do protocolo, tem isto em conta, na medida em que, na reprodução do que foi de facto dito, o protocolo deve ajustar-se o mais possível à intenção do declarante. Inversamente, mostra-se no exemplo dado, das declarações das testemunhas, como o procedimento escrito (*i. e.*, a componente processual da escrita) retroage sobre o tratamento dialógico. A testemunha, isolada no seu testemunho, está já, por assim dizer, isolada no estabelecimento escrito dos resultados da investigação. Pode-se dizer algo semelhante naqueles casos em que se pede para receber por escrito uma promessa ou uma pergunta: também isto envolve um isolamento relativo à situação comunicativa originária, e tem que expressar o sentido originário à maneira da fixação escrita. A referência retroactiva à situação comunicativa originária é em todos estes casos manifesta.

Isto também pode ser feito mediante pontuação adicional, como a que, entretanto, a fixação escrita já descobriu para facilitar a compreensão correcta. Assim, por exemplo, o signo de interrogação é uma indicação do modo como uma frase fixada por escrito deve ser propriamente articulada. O excelente costume espanhol de enquadrar a frase interrogativa entre dois sinais de interrogação torna, desse modo, visível esta intenção fundamental: desde o começo da leitura, sabe-se já como articular a frase correspondente. A imprescindibilidade dessa ajuda dos recursos de pontuação, que não existia em muitas culturas antigas, confirma, por outro lado, como só graças ao texto fixado a compreensão continua, apesar de tudo, a ser possível. O mero alinhamento dos signos escritos, sem pontuação, representa como que a abstracção comunicativa em forma extrema.

Há, contudo, sem dúvida, muitas formas de comportamento linguístico comunicativo que não é possível submeter a esta finalidade. Só são textos, na medida em que, obviamente, podem ser vistos, como textos, se encontram desligados dos seus destinatários, como na exposição literária. Mas, no próprio acontecer comunicativo, eles opõem resistência à textualização. Gostaria de distinguir três das suas formas, para destacar, sobre o seu pano de fundo, o texto a que se acede na forma eminente de textualização, ou melhor, aquele

que cumpre a sua autêntica destinação na sua configuração enquanto texto. Estas três formas são os *antitextos*, os *pseudotextos* e os *pré-textos*.

Antitextos são aquelas formas do falar que se caracterizam por se opor à textualização por ser nelas dominante a situação de diálogo. A ela pertence, por exemplo, toda a forma de gracejo. O facto de nós não tomarmos algo a sério, esperando que seja compreendido como gracejo, tem seguramente lugar no acontecer da comunicação, onde também se chama a atenção para ele, mediante o tom de voz ou o gesto que o acompanha, ou na situação social, etc. Mas, é claro que não é repetível essa observação jocosa e instantânea. Algo semelhante se pode aplicar a uma outra forma já clássica de entendimento recíproco, nomeadamente a ironia. Neste caso, o uso da ironia pressupõe claramente um entendimento consensual prévio, que é um pressuposto social. Quem diz o contrário daquilo que pensa, mas pode estar seguro que vai ser bem percebido aquilo que quer dizer, encontra-se numa situação de consenso funcional. Em que medida uma tal simulação – que não o é – é também possível por escrito é algo que depende do grau de pré-consenso comunicativo e do acordo consensual dominante. Conhecemos, pois, o uso da ironia, por exemplo, na antiga sociedade aristocrática, transitando daí também, certamente e também sem continuidade, à forma escrita. Neste contexto, cabe também o uso das citações clássicas, frequentemente em forma deturpada. Com isto também se tem em vista uma solidariedade social, neste caso, o domínio reservado dos pressupostos educativos e, portanto, interesses de classe e a sua ratificação. Mas, onde as circunstâncias destas condições de entendimento não forem igualmente claras, a transposição para uma forma escrita fixa é já problemática. Então, o uso da ironia representa muitas vezes uma tarefa hermenêutica extraordinariamente difícil, e a hipótese de que se trata de ironia é difícil de justificar. Não sem razão se disse que aceitar algo como irónico não é, muitas vezes, senão constatação da hesitação do intérprete. Na convivência, pelo contrário, a não compreensão do uso da ironia revela muitas vezes uma retumbante ruptura do consenso. Sempre que é possível um gracejo ou a ironia é porque se dá por suposto que há um *consenso basilar*. Por isso, o entendimento consensual entre humanos quase não pode voltar a produzir-se, se alguém que se exprime de maneira irónica pretende converter essa expressão numa formulação inequívoca. Mesmo que isso fosse possível, o sentido do enunciado convertido em unívoco fica muito aquém do sentido comunicativo do discurso irónico.

Ao segundo tipo de textos antitextuais chamei *pseudotexto*. Com isso refiro-me ao uso da fala, e também ao uso da escrita, que inclui elementos que

não pertencem realmente à transmissão do sentido, mas antes representam como que um material destinado a encher de pontes retóricas o fluxo discursivo. A parte da retórica pode ser directamente definida pelo facto de ela ser aquilo que, no discurso, não representa o conteúdo das afirmações – portanto, o conteúdo de sentido que é transferível para o texto – mas sim aquilo que no texto tem a função puramente funcional e ritual do intercâmbio de discurso, em forma oral ou escrita. Ela pertence, por assim dizer, à componente linguística vazia de sentido, que aqui trato como pseudotexto. Toda a gente conhece este fenómeno, por exemplo, quando se encontra com a dificuldade em reconhecer os materiais obviamente destinados a encher o discurso, ao traduzir um texto para uma outra língua, tratando-os adequadamente. O tradutor suspeita que neste material de encher reside um sentido autêntico, destruindo com a sua versão o fluxo autêntico de comunicação do texto que lhe é dado a traduzir. Trata-se de uma dificuldade que se coloca a cada tradutor. O que não põe em causa que se possa encontrar o equivalente para esse material de encher, mas a tarefa de tradução refere-se apenas ao conteúdo de sentido do texto e, por isso, essa tarefa só tem pleno sentido na medida em que consiste no reconhecimento e eliminação de tais materiais destinados ao preenchimento de lugares vazios. Convém aqui considerar, antecipadamente, que o caso é muito diferente *para todos os textos de qualidade verdadeiramente literária, a que chamo textos eminentes*, como adiante os conheceremos. O limite da tradutibilidade dos textos literários reside, justamente, no facto de se mostrar na mais diversa gradação.

Como terceira forma de textos antitextuais tenho em vista os *pré-textos* [*Prätexte*]. Assim chamo a toda a espécie de expressões comunicativas, cuja compreensão não se consuma na transmissão de sentido, nelas intentada, mas em algo que nelas se expressa disfarçado. Pré-textos são, portanto, aqueles textos que interpretamos num sentido que eles não indicam. Aquilo que eles indicam é um mero pretexto [*Vorwand*], por trás do qual se esconde o "sentido", com o que cabe à tarefa da interpretação descobri-lo e comunicar o que verdadeiramente lá se expressa.

Tais textos estão presentes, por exemplo, no quadro da opinião pública, de influência ideológica. O conceito de ideologia quer justamente dizer que aqui não é divulgada uma comunicação efectiva, mas sim um interesse latente, a que ela serve de pretexto. A crítica da ideologia exerce, por isso, uma recondução do que é dito aos interesses disfarçados, por exemplo, ao empenho da classe burguesa na luta capitalista de interesses. Do mesmo modo, também a própria atitude de crítica da ideologia poderia ela própria ser criticável como

ideológica, na medida em que defende interesses antiburgueses, ou o que quer que seja, disfarçando desse modo o seu próprio carácter pretextual [*Vorwandhaftlichkeit*]. Poder-se-ia encarar a ruptura do entendimento consensual como a motivação comum do retorno a um interesse oculto, a que Habermas chama a distorção da comunicação. Uma comunicação distorcida mostra-se, portanto, igualmente, como uma perturbação do consenso possível e do entendimento possível, motivando com isso o retorno ao sentido verdadeiro. É como que uma descodificação.

Outro exemplo dessa interpretação como um pôr do avesso o carácter pretextual é representado pelo papel que o sonho tem na psicologia das profundidades. As experiências da vida onírica são, de facto, inconsistentes. A lógica da vida da experiência fica, em grande medida, sem efeito. Isso não exclui, porém, que da surpreendente lógica da vida onírica não possa, contudo, surgir um estímulo imediato de sentido, bastante comparável aos da ilogicidade das lendas. E, de facto, a narrativa literária do tipo do conto apoderou-se do género onírico, como, por exemplo, no romantismo alemão. Mas o que pode ser fruído desta maneira, no jogo da fantasia onírica, é uma qualidade estética, que naturalmente pode experimentar uma interpretação estético-literária. Por outro lado, o mesmo fenómeno do sonho torna-se objecto de uma interpretação totalmente diferente, quando se procura desocultar, por trás dos fragmentos da memória, o sentido verdadeiro do sonho, que apenas é mascarado na fantasia onírica, susceptível de descodificação. Isto constitui gigantesca importância da recordação dos sonhos no tratamento psicanalítico. Com a ajuda da interpretação dos sonhos, a análise consegue activar um diálogo associativo, para superar bloqueios e, por fim, libertar o paciente da sua neurose. É sabido que este processo de dita análise atravessa estádios complexos da reconstrução do texto onírico original e da sua interpretação. Na verdade, é um sentido totalmente diferente do sentido que o sonhador pensa, ou mesmo daqueles que os intérpretes de sonhos encontraram para apaziguar a perturbação causada pela experiência do sonho. Ora, é, antes, a perturbação total do processo de consenso em que o acontecer do entendimento consiste – ou seja, isso a que chamamos neurose – o que motiva o retorno ao 'pensado' e à interpretação do pretexto.

A psicopatologia da vida quotidiana, considerada à margem das perturbações neuróticas específicas, também apresenta a mesma estrutura. Aí, os actos falhados são subitamente compreendidos mediante o retorno a certos sentimentos e emoções inconscientes. Aqui volta a retomar-se a motivação de regresso ao inconsciente a partir da inconsistência, isto é, da incompreensibili-

dade do acto falhado. Este acto torna-se compreensível mediante a explicação, perdendo o que antes comportava de irritante.

A conexão entre texto e interpretação, tematizada neste estudo, mostra-se, pois, aqui numa forma particular, a que Ricoeur chama a hermenêutica da suspeita [*hermeneutics of suspicion*]. É um erro privilegiar estes casos de compreensibilidade distorcida, como caso normal da compreensão de textos[9].

Ora, toda esta consideração anterior destina-se a mostrar que a conexão entre texto e interpretação se altera fundamentalmente, quando se trata dos chamados "textos literários". Em todos os casos anteriores, em que se dava uma motivação para a interpretação e em que algo se constituía como texto no processo comunicativo, a interpretação, tal como o próprio texto, estava inserida no acontecer do entendimento consensual. Isto correspondia ao sentido literal da expressão *interpres*, que designa o interlocutor e, portanto, imediatamente, a função originária do intérprete, que está entre falantes de diferentes línguas e consegue conciliar, pelo seu discurso mediador, aqueles que estão separados. Tal como em tais casos a barreira das diferentes línguas é superada, ela deve sê-lo também quando na mesma língua surgem perturbações no entendimento, sendo a identidade do enunciado manifestada no retorno a ele, o que potencialmente significa o seu tratamento como texto.

O elemento estranho, que torna um texto incompreensível, deve ser superado pelo intérprete. O intérprete intervém quando o texto (o discurso) não consegue cumprir a sua missão de fazer ouvir e entender. O intérprete não tem outra função senão a de desaparecer totalmente na formação do sentido. Por isso, o discurso do intérprete não é um texto, mas está ao *serviço* de um texto. Isto não significa, porém, que o contributo do intérprete tivesse desaparecido totalmente no modo de ouvir o texto. Simplesmente, esse contributo não é temático, não tem a objectualidade de um texto, apenas estando incorporado no texto. Com isto se caracteriza, na máxima generalidade, a relação de texto e interpretação. Aqui surge, pois, um momento da estrutura hermenêutica que merece destaque próprio. Este discurso intermédio tem ele mesmo estrutura dialógica. O intérprete, que medeia entre duas partes, não poderá experimentar a sua distância relativamente a ambas as posições senão como um modo de estar acima da parcialidade de ambas. Por isso, a sua colaboração no entendimento não se limita ao plano linguístico, mas passa sempre a uma mediação do assunto, que procura equilibrar o direito e os limites de ambas as partes. O

[9] Cf. Gadamer, H.-G.: «The Hermeneutics of Suspicion», in Shapiro e Sica (eds.): *Hermeneutics, Questions and Prospects*, Amherst, 1984, 54-65.

"falante mediador" torna-se "negociador". Ora, parece-me que se dá uma relação análoga entre o texto e o leitor. Se o intérprete vence o elemento estranho num texto, e assim ajuda o leitor na compreensão do texto, então a sua própria retirada não significa um desaparecer em sentido negativo, mas sim um entrar na comunicação, de tal modo que a tensão entre o horizonte do texto e o horizonte do leitor se dissolve. Foi a isso que eu chamei *fusão de horizontes*. Os horizontes separados, como pontos de vista diferentes, fundem-se um no outro. Por isso, a compreensão de um texto tende a conquistar o leitor para aquilo que o texto diz, com o que, justamente, ele mesmo desaparece.

Mas existe a *literatura*: textos, que não desaparecem mas estão aí, perante toda a compreensão, com uma exigência normativa e antecedem qualquer deixar falar de novo o texto. O que é que os distingue? O que é que significa, para o discurso mediador do intérprete, que haja textos que possam estar "aí" assim?[10]

A minha tese é que eles só estão sempre verdadeiramente aí ao regressar a eles. Mas isto significa que eles são *texto* em sentido original e próprio: palavras, que só existem propriamente ao regressar a elas, cumprindo o verdadeiro sentido de *texto*, por assim dizer a partir de si mesmos: falam. Os textos literários são textos que há que ouvir ler alto, mesmo no ouvido interior, e que, se forem recitados, não são apenas ouvidos, mas também ditos interiormente, em coro. Só alcançam verdadeira existência no poder de decorar, *par cœur*. Vivem, então, na memória: do rapsodo, do coreuta, do cantor lírico. Como se fossem escritos na alma, eles estão a caminho da escrita, pelo que não é surpreendente que, em culturas de leitura, se chame "literatura" a textos com tais características.

Um texto literário não é apenas a fixação de um discurso feito. Não remete para uma palavra já pronunciada. Isto tem consequências hermenêuticas. Aqui, a interpretação já não é um mero recurso para a retransmissão de um expressão original. O texto literário é texto a um nível singular, precisamente porque não remete para um acto linguístico originário, mas sim porque prescreve unilateralmente todas as repetições e actos linguísticos. Nenhum falar é capaz de cumprir totalmente a prescrição que um texto poético representa. Este exerce uma função normativa, que não remete para um discurso originário, nem para a intenção do falante, mas que nasce nele mesmo, como acontece, por exemplo, com a alegria de um poema conseguido, que surpreende e excede o próprio poeta.

[10] Cf., a este propósito, sobretudo os estudos acerca da teoria da literatura, compilados em *Gesammelte Werke* VIII (*Ästhetik und Poetik*).

Não foi em vão que a palavra "literatura" recebeu um sentido valorativo, de modo que a pertença à literatura representa uma distinção. Um texto desse género não representa a mera fixação do discurso, possuindo a sua autenticidade própria. Se, aliás, o que constitui o carácter do discurso é que, por ele, o ouvinte ouve e, ao mesmo tempo, dirige a sua atenção àquilo que o discurso lhe comunica é porque a linguagem vem a manifestar-se aqui de modo peculiar.

Não é fácil entender correctamente esta auto-apresentação da palavra. Obviamente, as palavras guardam, no texto literário, a sua significação e transportam sentido do discurso, que quer dizer algo. É inerente à qualidade de um texto literário que ele não viole este primado do conteúdo material, que cabe a qualquer discurso, e mesmo que o intensifique ao ponto de ser suspensa a referência do que diz à realidade. Por outro lado, não se pode impor o como do ser dito. Senão, não falaríamos da arte da palavra, mas de artificialidade; não falaríamos de um acento, que prescreve um modo de cantar, mas de imitação poetizante; e também não falaríamos de um estilo, cuja qualidade inconfundível admiramos, mas de um maneirismo, que se faz sentir de forma incomodativa. Apesar de tudo isto, é próprio de um texto literário tornar-se presente na sua manifestação linguística, em vez de se limitar a exercer a sua função de comunicação. Ele não deve ser apenas lido, tem também que ser ouvido, mesmo que o seja só com o ouvido interior.

Assim, apenas no texto literário a palavra ganha a sua *presença de si*. Ela não só torna presente o dito, mas também a si mesma na sua realidade sonora. Assim como o estilo, enquanto factor eficaz, constitui o bom texto, sem, contudo, se impor como estilismo, também a realidade sonora das palavras e do discurso está indissoluvelmente vinculada à comunicação do sentido. Mas enquanto que o discurso se determina pela busca de sentido, para que, por cima da sua manifestação, escutemos e leiamos o sentido comunicado, no texto literário a automanifestação de cada uma das palavras, na sua sonoridade, e a melodia do discurso têm também o seu significado para o que é dito pelas palavras. Surge uma tensão peculiar entre a linha do discurso e a auto-apresentação da sua manifestação. Cada elemento do discurso, cada palavra singular, subordinada à unidade de sentido da frase, representa em si mesmo um modo de unidade de sentido, na medida em que evoca alguma coisa pela sua significação. Na medida em que assim se joga na sua própria unidade, não actuando apenas como meio para adivinhar o sentido do discurso, pode a plurivocidade de sentido desdobrar a sua própria força de designação. De aí que se fale de conotações, que ressoam quando, num texto literário, uma palavra se manifesta no seu significado.

Assim, a palavra singular, enquanto portadora do seu significado e co-portadora do sentido do discurso, é apenas um momento abstracto do discurso. Há que ver tudo visto no todo mais amplo da *sintaxe*. Há, certamente, no texto literário uma sintaxe que não tem por que ser necessariamente e só a da gramática usual. Tal como o orador usa de liberdades sintácticas, que o ouvinte lhe concede porque acompanha todas as modulações e gesticulações do falante, também o texto poético possui – em todos os matizes que ele ostenta – as suas próprias liberdades. Elas são concedidas à realidade sonora que proporciona à totalidade do texto uma força de sentido intensificada. É certo que, já no domínio da prosa comum, se faz valer que um discurso não é um "escrito", nem uma conferência é algo que se leia, quer dizer, um *paper*. Contudo, isto é mais válido ainda para a literatura, no sentido eminente da palavra. Ela ultrapassa a abstracção de estar escrito, não apenas na medida em que o texto é legível, quer dizer, compreensível no seu sentido. Um texto literário possui, sobretudo, um estatuto próprio. A sua presença linguística, como texto, exige repetição da letra original, mas sem recorrer a um falar originário, e sim pressagiando um falar novo, ideal. O entrançado dos nexos de sentido nunca se esgota totalmente nas relações que existem entre as principais significações das palavras. São justamente as relações de sentido conjunturais, que não estão ligadas à teleologia do sentido, que dão volume à frase literária. É certo que tais relações não chegariam a manifestar-se, se a totalidade do discurso, por assim dizer, não se manifestasse por si, convidando a demorar-se nele e impelindo o leitor ou ouvinte a tornar-se cada vez mais ouvinte. Mas este tornar-se ouvinte continua a ser, apesar de tudo, como todo o ouvir, um escutar algo, que capta o escutado como configuração discursiva de sentido.

É difícil dizer o que aqui é causa e o que é efeito. É este aumento em volume, que, suspendendo a sua função de comunicação e a sua referência, o torna num texto literário? Ou, pelo contrário, é o abdicar da posição da realidade que, caracterizando o texto como poesia, ou seja, como automanifestação da linguagem, faz por si só vir à luz a plenitude de sentido do discurso em todo o seu volume? Ambos os extremos são inseparáveis, e dependerá da correspondente participação da manifestação linguística no todo de sentido a forma como se acomodem as diferentes parcelas, preenchendo o espaço que vai da prosa artística à *poésie pure*.

É em casos extremos que se vê claramente como é complicado o ajuste do discurso à unidade e a acomodação dos seus elementos, isto é, das palavras: por exemplo, quando da palavra, na sua polivalência, brota um sentido independente. Chamamos a isso um *jogo de palavras*. Ora, não se pode negar que,

muitas vezes, o jogo de palavras, mesmo quando é usado só como adorno do discurso, que deixa ver o brilhante espírito do falante, mantendo-se subordinado à intenção de sentido do discurso, pode, mesmo assim, alcançar certa independência. Isto tem como consequência que a intenção de sentido do discurso enquanto todo perde, de repente, a sua univocidade. Por trás da unidade da manifestação sonora cintila então a unidade oculta de significados heterogéneos e mesmo opostos. Neste contexto, Hegel falou do instinto dialéctico da linguagem, e Heraclito reconheceu no jogo de palavras um dos principais testemunhos da sua intuição fundamental, segundo a qual o oposto é, na verdade, um e o mesmo. Mas isto é um modo filosófico de falar. Trata-se aí de rupturas do nexo natural de significação do discurso, as quais são produtivas para o pensamento filosófico, justamente porque, dessa maneira, a linguagem é obrigada a abandonar a sua signifição objectual imediata e a favorecer o aparecimento dos reflexos de pensamento. As multivocidades do tipo do jogo de palavras representam a forma mais densa de manifestação do especulativo, que se explicita em juízos entre si contraditórios. A dialéctica é a representação do especulativo, como diz Hegel.

Contudo, no que respeita ao texto literário, a questão é outra, e, justamente, pela mesma razão. A função do jogo de palavras não resiste à riqueza sugestiva e à polivalência da palavra poética. As conotações que envolvem uma significação principal conferem, na verdade, à linguagem o seu volume literário; contudo, uma vez que se subordinam à unidade de sentido do discurso, deixando apenas ressoar outros significados, os jogos de palavras não jogam simplesmente com a ambiguidade ou polivalência das palavras, a partir dos quais se constrói o discurso poético: neles há unidades autónomas de sentido a jogar umas contra as outras. Assim, o jogo de palavras quebra a unidade do discurso, exigindo ser compreendido numa mais elevada relação reflectida de sentido. Por isso nos irrita o uso de jogos de palavras e gracejos, quando são demasiado insistentes, porque eles decompõem a unidade do discurso. Em geral, numa canção ou num poema lírico, portanto onde quer que predomine a configuração melódica da linguagem, torna-se difícil que a frase detonadora do jogo de linguagem seja eficaz. Naturalmente, é um pouco diferente o caso do discurso dramático, em que o enfrentamento domina a cena. Pense-se na *stichomythia* ou na autodestruição do herói, que é denunciada no jogo de palavras com o próprio nome[11]. Também é diferente o caso em que o discurso poético não configura nem a corrente narrativa, nem o fluir do canto, nem a repre-

[11] Cf. Warburg, M.: «Zwei Fragen zum 'Kratylos'», *Neue philologische Untersuchungen*, 5, Berlin, 1929.

sentação dramática, mas se entregou conscientemente ao jogo da reflexão, a cujos jogos especulares cabe fazer emergir expectativas do discurso. Assim, o jogo de palavras pode assumir uma função produtiva numa lírica muito reflectida. Pense-se, por exemplo, na lírica hermética de Paul Celan. Contudo, há que perguntar aqui, também, se o caminho de uma tal carga reflexiva de palavras não se perderá, por fim, no inefável. Nota-se, com efeito, por exemplo, que Mallarmé emprega o jogo de palavras tanto em ensaios de prosa, como em *Igitur*, mas, quando se trata de orquestrar criações poéticas, quase não joga com palavras. Os versos de *Salut* têm, certamente, várias capas sobrepostas e dão plenitude à expectativa de sentido a níveis tão diversos como o de um brinde e de um balanço de vida, flutuando entre a espuma do champanhe no copo e o rasto da onda que puxa o barco da vida. Mas ambas as dimensões de sentido se deixam preencher na mesma unidade de discurso, com um mesmo gesto melódico da linguagem.[12]

Pode dizer-se o mesmo a propósito da *metáfora*. Na poesia, ela está tão ligada ao jogo das ressonâncias, sentidos verbais e sentido do discurso que nunca chega a sobressair como metáfora. Porque a prosa do discurso corrente está aqui completamente ausente. Por isso, mesmo na própria prosa poética a

[12] O soneto de Mallarmé, a que agrego ao lado uma simples paráfrase [[NT] é o texto alemão desta "paráfrase" que aqui traduzimos], soa assim:

Salut	**Saudação**
Rien, cette écume, vierge vers	Nada, esta espuma, verso inocente
A ne désigner que la coupe;	A desenhar mesmo só a copa:
Telle loin se noie une trouppe	Longe se banha um tropel
de sirènes mainte à l'envers.	De sereias, muitas de costas.
Nous navigons, ô mes divers	Navegamos, oh meus desiguais
Amis, moi déjà sur la poupe	Amigos, eu já sobre a popa
Vous l'avant fastueux qui coupe	Vós sobre a proa orgulhosa que corta
Le flot de foudres et d'hivers;	A corrente de raios e de invernos;
Une ivresse belle m'engage	Uma embriaguez bela me convida
Sans craindre même son tangage	Sem mesmo temer a sua arfagem
De porter debout ce salut	A lançar erguido esta saudação
Solitude, récif, étoile	Solidão, recife, estrela
A n'importe ce qui valut	Não importa aonde nos leva
Le blanc souci de notre toile.	O branco cuidado da nossa vela.

Forget, P., editor de *Text und Interpretation*, München, 1984, cita na p. 50, U. JAPP, *Hermeneutik*, München, 1977, 80 ss. Japp dissocia três planos (apoiando-se em Rastier); extrema a «análise saturada», não traduz *salut* por saúdo ou saudação, mas por «salvação» (em referência a *récif*) e entende *branco cuidado* como papel, conceito que não aparece no texto, nem sequer é aludido no auto-referente *vierge vers*. A isto se chama «método sem verdade».

metáfora quase não exerce função nenhuma. Ela desaparece como que na alvorada da intuição espiritual, que ela serve. O espaço de domínio próprio da metáfora é, mais propriamente, a retórica. Nela desfrutamos da metáfora como metáfora. Na poética, a teoria da metáfora é um lugar tão pouco relevante como o jogo de palavras.

Este excurso ensina-nos até que ponto é estratificada e diferenciada a conjugação de som e sentido, tanto na fala como na escrita, quando se trata de literatura. Pode-se perguntar como, em geral, o discurso mediador do intérprete pode ser reconduzido à composição de textos poéticos. A resposta a esta questão só pode ser muito radical. Distinguindo-se de outros textos, o texto literário não é interrompido pelo discurso mediador do intérprete, mas sim acompanhado por ele num constante *co-discurso* [*Mitreden*]. Isto é comprovável na estrutura da temporalidade que cabe a todos os discursos. As categorias temporais, que usamos no contexto do discurso e com arte expressiva, comportam, certamente, uma dificuldade peculiar. Fala-se, assim, de presença e, como eu disse acima, até mesmo de auto-apresentação da palavra poética. *Contudo, é falacioso pretender compreender essa presença, com base na linguagem da metafísica, como a actualidade do presente ou com base no conceito do ser-objectualizável. Essa actualidade não é a que corresponde ao texto literário; em geral, ela não corresponde sequer a texto nenhum.* Linguagem e escrita consistem sempre na sua referência [*Verweisung*]. Elas não *são*, *significam*, e isso é válido mesmo quando o assim significado não existe em parte alguma a não ser na palavra manifestada. O discurso poético só se consuma no próprio processo do falar ou do ler, e isto quer dizer que não existe sem ser compreendido.

A estrutura temporal do falar e do ler representa um âmbito problemático pouco investigado. O facto de não ser aplicável à fala e à leitura o esquema da sucessão vê-se logo claramente, se se capta que, desse modo, não se descreve o ler mas sim o soletrar. Quem, ao querer ler, tem que soletrar é incapaz de ler. O que vale para a leitura silenciosa, vale também para a leitura em voz alta. Ler bem em voz alta quer dizer transmitir a outrem a conjugação de significado e som, de tal maneira que ele volte a fazê-lo em si e para si. Lê-se alto para outrem, e isto quer dizer que se dirige a ele. Recitar, tal como ler, é sempre "dialógico". Mesmo o ler em voz alta, ao ler-se algo para si próprio, continua a ser dialógico, na medida em que tem que harmonizar o melhor possível o fenómeno sonoro e a captação do sentido.

A arte da recitação não é em nada fundamentalmente diferente. Só necessita de uma técnica especial, porque os ouvintes são uma multidão anónima enquanto que o texto poético exige realização da parte de cada ouvinte singular. Encontra-

mos aqui algo correspondente ao soletrar na leitura: a chamada declamação. Uma vez mais, não se trata de falar, mas sim de um alinhar de fragmentos de sentido uns a seguir aos outros. Em alemão, falamos disso quando as crianças aprendem versos de cor e os declamam para alegria dos pais. O verdadeiro conhecedor ou artista da recitação, pelo contrário, apresentará um todo linguisticamente configurado, de modo semelhante ao do actor, que tem que trazer à luz as palavras do seu papel, como se fossem encontradas no momento. Não se deve tratar de uma série de retalhos de fala, mas de um todo de sentido e som que se sustenta por si. Por isso, o falante ideal não se pode tornar ele próprio presente, mas apenas o texto que deverá poder ser captado mesmo por um cego, que não poderia ver os seus gestos. Goethe disse uma vez: «Não há prazer maior nem mais puro do que o de recitar, e não declamar, com voz límpida e natural, uma peça de Shakespeare.»[13] Pode perguntar-se se, com essa espécie de textos poéticos, é possível uma recitação. Por exemplo, se se tratar de uma poesia meditativa? Também na história dos géneros da lírica se reproduz este problema. A lírica coral, e, em geral, tudo o que é cantável e convida ao acompanhamento é totalmente diferente da de tom elegíaco. A poesia meditativa só parece poder ser levada a cabo em solidão.

Em todo o caso, o esquema de sucessão é aqui inoportuno. Recorde-se aqui o que na aprendizagem da prosódia latina se chamava "construir": o aluno de latim tem de procurar o verbo e depois o sujeito e, a partir daí, articular o conjunto da massa verbal até à repentina confluência de elementos que, no começo, pareciam totalmente divergentes no sentido. Aristóteles descreve, uma vez, a congelação de um líquido ao ser agitado, como uma mudança brusca. Acontece o mesmo com o carácter brusco do compreender, quando os fragmentos verbais desordenados cristalizam na unidade de sentido de um todo. Ouvir e ler têm, manifestamente, a mesma estrutura temporal do compreender, cujo carácter circular se conta entre os mais antigos conhecimentos da Retórica e da Hermenêutica.

Tome-se isto como válido tanto no que respeita a todo o ouvir, como a todo o ler. No caso de textos literários, a situação é ainda mais complicada. Não se trata aí apenas da recolha de uma informação proporcionada pelos textos. Não nos apressamos impaciente e, ao mesmo tempo, firmemente para o sentido final, com cuja apreensão se capta a totalidade da comunicação. Certamente, também aqui há algo parecido a um compreender súbito, em que resplandece a unidade do conjunto. Com o texto poético passa-se o mesmo que com a imagem artística. As ligações de sentido tornam-se conhecidas, embora talvez vaga e fragmentariamente. Mas, em ambos os casos, a referência imitativa ao real fica em suspenso.

[13] Gœthe, J. W.: «Shakespeare und kein Ende», *Sämmtliche Werke*, Artemis – Gedenkausgabe, vol. 14, 757.

O texto, com a sua relação de sentido, permanece como o único presente. Quando recitamos ou lemos textos literários, somos, por isso, constantemente remetidos para as relações de sentido e de som, que articulam a estrutura do todo, e isto não só uma vez, mas continuamente. É, por assim dizer, como se folheássemos páginas para trás, lêssemos de novo, descobrindo novas ligações de sentido, mas o que no fim nos fica não é a consciência segura de ter, finalmente, compreendido o assunto, com que se fica quando se deixa um texto para trás. É o inverso. Aprofunda-se tanto mais, quanto mais relações de sentido e som nos entram na consciência. Não deixamos o texto para trás, mas procuramos meter-nos nele. Estamos, então, dentro dele, tal como quem fala vai dentro das palavras que diz, não as mantendo à distância, como acontece com quem usa uma ferramenta, ao pegar nela e largá-la. Falar de "fazer uso" de palavras é, por isso, estranhamente equívoco, não acertando com a linguagem real, antes tratando-a mais como se empregasse o léxico de uma língua estrangeira. Por isso, há que pôr limites à questão das regras e normas, se se trata de um falar efectivo. Ora, isto só é verdadeiramente válido para o texto literário. Este não é correcto por dizer o que qualquer outro poderia dizer, antes o é porque tem uma correcção singular, que o caracteriza como uma obra de arte. Cada palavra assenta de tal modo que parece quase intraduzível e, em certo grau, é efectivamente intraduzível.

Foi Dilthey quem, em continuidade com o idealismo romântico, deu aqui as primeiras orientações. Enfrentando o monopolismo contemporâneo do esquema causal de pensamento, ele, em vez de falar da conexão de causa e efeito, falou da *conexão de efeitos*, portanto de uma conexão que permanece em vigor entre os próprios efeitos (sem prejuízo de que tenham todos eles as suas causas). Para isso, introduziu o conceito de "estrutura", posteriormente valorizado, e mostrou como a compreensão das estruturas tem, necessariamente, uma forma circular. Partindo da audição musical – da qual a música absoluta, pela sua extrema a-conceptualidade, é um exemplo paradigmático, por excluir toda a teoria da imitação –, ele falou da concentração num ponto intermédio e tematizou as estruturas temporais da compreensão. Também em estética se fala, em sentido semelhante, tanto relativamente a um texto literário como a um quadro, de "criação" [*Gebilde*]. No significado indeterminado de "criação" reside que não se compreende uma coisa a partir do seu estar pronta, mas antes que essa coisa se criou, de dentro para fora, como uma figura, e talvez só seja concebida numa progressiva formação. É evidente que compreender estes mesmos fenómenos é uma tarefa própria. Essa tarefa é a de edificar, para si, algo que é uma criação, algo que não é "construído" – e isso inclui rejeitar outra vez todas as tentativas de construção. Enquanto que a unidade de compreender e ler se realiza na leitura

compreensiva, deixando totalmente para trás a manifestação linguística, no texto literário há sempre algo que, falando, faz presentes os nexos de sentido e som na sua mudança. É a estrutura temporal da mobilidade a que chamamos o "demorar-se" [*Veweilen*], a qual preenche tal presença, e em que todo o discurso mediador tem que penetrar. Sem a disposição do receptor, para ser todo ouvidos, nenhum texto poético fala.

Para concluir, um exemplo famoso pode servir como ilustração: o final do poema de Mörike, *Auf eine Lampe*[14]. O verso diz: "Mas o que é belo brilha feliz nele mesmo."

Este verso foi objecto de um debate entre Emil Staiger e Martin Heidegger. Só nos interessa aqui a título de caso exemplar. Neste verso encontra-se um grupo verbal de aparente trivialidade: *scheint es*. Pode entender-se como "parece", *dokei*, *videtur*, *il semble*, *it seems*, *pare*, etc. Esta compreensão prosaica da expressão faz sentido e, por isso, encontrou defensor. Contudo, pode ver-se que ela não cumpre a lei do verso. Pode-se mostrar, pois, porque é que, aqui, *scheint es* significa "brilha", "resplandece" [*es leuchtet*], *splendet*. Aplica-se aqui, em primeiro lugar, o princípio hermenêutico segundo o qual, em caso de conflito, o contexto mais amplo decide. Mas toda a possibilidade de compreender de duas maneiras distintas gera um conflito. A evidência decisiva é, pois, aqui, que "belo" se emprega a propósito de um candeeiro. É isso que constitui o enunciado do poema como um todo, que se deve compreender inteiramente. Um candeeiro, que não resplandece por estar pendurado, antiquado e passado de moda, em "aposentos de prazer" ("quem vai reparar?"), ganha, contudo, aí mesmo o seu esplendor próprio, porque é uma obra de arte. Não há dúvida de que *scheinen*, o "brilhar", está aqui referido ao candeeiro, que brilha mesmo se ninguém o usar.

---

[14] O poema de Mörike diz:

«Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du.
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier.
Die Decke des nun fast vergessnen Lustgemachs.
Auf deiner weissen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünen Erz umflicht,
Schlingt fröhlich eine Kindrersschar den Ringelreim.
Wie reizend alles! lachend, und ein saufter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form –
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Wasestbeschön ist, selig scheint es in ihm selbst.»

[Ainda imovida, ó bela lâmpada, tu enfeitas.
De leves correntes graciosamente aqui suspensa.
O tecto do já quase esquecido aposento de prazer.
Sobre a tua branca taça de mármore, em cuja orla
Se entrança brônzea coroa de hera verde-dourado,
Dança alegre um grupo de crianças em roda.
Como tudo é encantador, risonho!, e um leve espírito
De seriedade derrama-se de toda a forma –
Uma criação artística das autênticas. Quem vai reparar?
Mas o que é belo brilha feliz nele mesmo.]

A discussão entre Emil Steiger e Martin Heidegger, a que alude a continuação, está documentada em Staiger, E.: *Die Kunst der Interpretation*, München, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1971, 28-42. [NT: também em Heidegger, M.: *Denkerfahrungen*, Frankfurt, Klostermann, 1983, 43-59.]

Leo Spitzer, em douta contribuição para este debate, descreve detalhadamente o género literário destes poemas sobre coisas e indicou de forma convincente o seu lugar histórico-literário. Por seu lado, Heidegger lembrou, com razão, a conexão conceptual de *schön* [belo] e *scheinen* [brilhar, parecer], em que ecoa a famosa afirmação hegeliana acerca do brilho sensível da ideia. Mas também há razões imanentes. Justamente a partir da acção conjunta de som e significado das palavras, surge outra instância clara de decisão. Como, neste verso, os sons sibilantes [*S-Laute*] formam um tecido firme ("*Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst*") ou como a modulação métrica do verso constitui a unidade melódica da frase – havendo acento métrico sobre *schön*, *selig*, *scheint*, *in*, *selbst* –, não há qualquer lugar para uma irrupção reflexiva, como a que um prosaico *scheint es* representaria. Ela significaria, pelo contrário, a irrupção da prosa coloquial na linguagem de um poema, um desvio do compreender poético, que nos ameaça sempre a todos. Pois, em geral, falamos em prosa, como o *Monsieur Jourdain* de Molière experimenta, para surpresa sua. Foi, justamente, isto que levou a poesia contemporânea a formas estilísticas herméticas extremas, que impedem a irrupção da prosa. Aqui, no poema de Mörike, esse desvio não está muito longe. A linguagem deste poema aproxima-se, às vezes, da prosa: "*Wer achtet sein?*", "Quem vai reparar?". Ora bem, a posição do verso no seu conjunto, nomeadamente o facto de ser a conclusão do poema, dá-lhe um peso gnómico particular. E, de facto, o poema ilustra, pelo seu próprio enunciado, porque é que o ouro deste verso não é prova nenhuma, como uma nota de banco ou uma informação, tendo, antes, o seu próprio valor. O brilhar não é meramente compreendido, mas irradia sobre todo o aparecer desta lâmpada, que está suspensa num aposento esquecido, e não brilha em mais lado nenhum, a não ser nestes versos. O ouvido interior escuta aqui a correspondência de *schön* [belo] e *selig* [feliz] e *scheinen* [brilhar] e *selbst* [próprio/mesmo] – e o *selbst*, com o qual acaba e emudece o ritmo, faz repercutir o movimento calado no nosso ouvido interior. Ele faz brilhar, no nosso olho interior, o fluir suave da luz a que chamamos "brilhar". Assim, o nosso entendimento compreende, não apenas o que se diz sobre o belo e o que exprime a autonomia da obra de arte, que não depende de nenhuma relação de uso... O nosso ouvido ouve e a nossa compreensão percebe o brilho do belo como sua verdadeira essência. O intérprete, que apresentou as suas razões, desaparece, e o texto fala.

Tradução de Irene BORGES-DUARTE e Maria Antónia PACHECO

A PELE HUMANA DA PALAVRA
UMA VISÃO DA HERMENÊUTICA

Félix DUQUE

> "O importante não é o que fazemos de nós mesmos, mas o que nós mesmos fazemos do que fizeram de nós."
>
> J.-P. Sartre

Tal como em boa parte do pensamento italiano, também em Espanha triunfou a *maniera* hermenêutica. É justamente por se tratar de uma *koiné dialekté*, para empregar a expressão de Vattimo, que se corre entre nós o perigo de que quase todos os estudiosos confessem estar influenciados pela "hermenêutica", do mesmo modo que o poderiam estar pelo cristianismo, pela revolução francesa ou pela ciência moderna, sem que se possa encontrar um denominador comum plausível, capaz de ser apresentado como contribuição espanhola para a actual empresa hermenêutica, sobretudo porque é quase impossível dar razão de uma "atmosfera" ou um "perfume", tão omnipresente quanto ilocalizável. Deixando aqui à margem os motivos desta situação[1], limitar-me-ei a analisar aquilo que, a meu ver, constitui a coisa mesma da hermenêutica.

I

O meu interesse hermenêutico poderia dizer-se que é, segundo a minha própria tentativa de apreciação, *topológico*, desde que não se entenda por *tópos* algo parecido com um elemento de construção, mas sim um *punctum doliens*, um *sintoma escatológico*, para aproveitar a ambiguidade terminológica ligada em

[1] O presente estudo retoma o essencial do publicado em comemoração do 10.° aniversário da revista em que recordava a trajectória da Hermenêutica em Espanha. Veja-se Félix Duque, "Que no es verdad que diez años no es nada ni es febril (sino textil) la mirada: Hermenéutica en la España de hoy.", *Er-Revista de Filosofia*, ano X n.º 20 (1995), 11-40. Agradecemos ao Autor a amável autorização de publicação.

castelhano à palavra "escatologia", que, ao mesmo tempo que significa teoria do ser último, também designa o estudo dos resíduos. Sinto-me à vontade no interior dos grandes "sistemas", para detectar nos seus fulcros a ruptura do carácter de auto-referência (e, portanto, de fundamentação), fazendo, assim, uso de uma certa "hermenêutica da suspeita", a que não responde uma infra-estrutura, antes deixando ver algo parecido com uma tentativa desesperada da filosofia para pôr termo a experiências-limite: o passar do tempo, o sofrimento, a morte, o fugidio comparecer do outro como alteridade irredutível.

É um quebrar-se dos textos no seu próprio interior: uma greta que, até agora, tenho tentado seguir mediante uma quíntupla estratégia de leitura: 1) o irromper paradoxalmente indesejável (para quem?) do *desejo* e das *paixões*, contraposto ao seu tratamento "ecológico" (à sua reciclagem como refugo) pela Razão e suas razões; 2) as figuras e funções do demoníaco (enquanto contrafigura da Identidade autotransparente divina); 3) as distintas facetas de uma fenomenologia da *noite* (em contraste com a luz diurna da Razão); 4) o desenho das comarcas do *mestiço* e do *estranho* (frente ao subjectivismo antropocêntrico e humanista da similitude e da *Aneignung*); e, finalmente, 5) as figuras da *morte* e o seu actual disfarce (como contraposição ao ideal metafísico da *presença constante*).

Não vejo, por isso, necessidade de estabelecer cortes radicais entre o moderno e o pós-moderno, entre a metafísica e algo a vir depois (mesmo que fosse um novo "início"). Procuro, antes, *dialogar* com toda a tradição ocidental e, justamente, com pensadores como Platão, Kant ou Hegel, que se esforçaram por levar a cabo um trabalho ingente e incessante de fundamentação, para entrever através desses esforços aquilo *sobre o qual e contra o qual* se queria alicerçar o pensamento. O que eu procuro não é, pois, tanto um ideal universal de comunicação, mas sim o incomunicável, *na medida* em que se mostra mesmo na comunicabilidade: o silêncio roto pelas palavras, a morte a que a vida tirou o lugar. Isto não é nem modernidade insatisfeita ou incumprida (o que não deixa de soar a "revolução pendente"), nem pós-modernidade que converte em virtude as suas carências, parecendo sentir, como Petrarca, *pietà di se stessa*. Trata-se, antes, de um aperceber-se dos *confins da modernidade* – algo que não deixa de ser bem kantiano: os limites e validade do conhecimento, embora atendendo menos aos seus frutos e mais à raiz comum, *desconhecida*, embora sempre latente e operante, como disse Fink. Se tivesse que escolher uma imagem para o que compreendo como filosofia *hermenêutica*, elegeria a do palimpsesto (inversão, entre trágica e sarcástica, do *Tilgen der Zeit* por parte de um espírito hegeliano *an und für sich vollendet*, ou seja, perfeito por força, ao ser passado).

II

Tal como eu vejo a filosofia hermenêutica – e este eu vai-se formando (e diluindo) em muitas águas, que agora seria demasiado prolixo e, talvez, supérfluo identificar –, está claro que esta não se configura como um *método*. Renuncia, pois, tanto à "arqueologia" como à "teleologia", atendendo tão-só à *processualidade,* sempre precária, sempre refazendo-se. Não quer, pois, dizer palavras "definitivas" que *atalhem* a questão, mas, com a voz, abrir constantemente uma ferida: a da *finitude* constitutiva (ou seja, falta de fundamento e, portanto, *mortalidade*) do ser *do* homem, no duplo sentido subjectivo e objectivo em que o ser se dá no/do humano e em que o humano se dá no/do ser. Não há nisto, no meu modo de ver, nem irracionalismo, nem relativismo, nem cepticismo, posições que só têm cabimento com base numa confiança (embora *frustrada*) na razão, no absoluto ou na capacidade dogmática, *sensu kantiano*, do pensar e fazer humanos. E não envolve nenhum destes ameaçadores espantalhos, que tão amiúde se agitam quando alguém tenta pensar com independência, porque a hermenêutica oferece as suas boas razões para não repousar sobre uma *ignara ratio*; porque apela para a universalidade do questionamento, e não dos seus resultados; e porque se apoia num *quid facti* difícil de refutar. A primeira e mais alta dessas boas razões é, a meu ver, a *compreensão da alteridade*. A universalidade do questionamento aponta para a *experiência do texto e para o texto como experiência*. E o *factum* é o da vida enquanto *nascimento desdobrado* e *morte aprazada*.

Tendo em conta estes três factores, não vejo inconveniente em apor à filosofia hermenêutica o rótulo de *ontologia da facticidade*. Contudo, e justamente por ter isso em conta, nota-se, ao mesmo tempo, que uma tal ontologia deixa de ser uma mera teoria, uma especulação passível de ser extraída do que muitos fazem (ou fazemos) num lugar e momento concretos, convertendo-se numa *expressão vital*, numa maneira de ser que não pode ser aprendida nem ensinada, como se fosse uma receita. Não sei, embora o tente, se vou sendo capaz de *aprender a filosofar*. Mas sei que nem eu nem ninguém pode aprender *filosofia* (como se disséssemos: aprender a viver e até a *bene vivere*). E se, em geral, não se pode – nem deve – fazer isso, como é que se pode falar com sentido das particularidades que se vão, talvez, gestando na minha minguada e cabisbaixa cabeça de Europa?

Algo há, porém, que posso e devo fazer agora, com concisão: dizer como é que *me entendo* com aquelas razões, com aquele questionamento e com aquele *factum.*

III

O círculo hermenêutico como compreensão da alteridade

Hermenêutica é o empenho em entender de outra maneira aquele que é outro e aquilo que é outro. "Empenho" porque se trata de uma tarefa, não de uma derivação lógica. Tarefa que é tão interminável quanto, em cada caso, suficientemente satisfatória. Interminável, porque se estivesse acabada deixaria de ser tarefa, para passar a ser posse. Posse, ainda por cima, de "tudo" por "ninguém", pois, se eu não estivesse em posse de mim mesmo – se não soubesse de mim mesmo auto-referencialmente –, algo ficaria ainda por saber. Mas, se "me" autopossuísse, deixaria de ser "eu", para não haver mais que a coisa: *éstin*. Fartura de morte, um "nada repleto", como diria o lógico Hegel: repleto de todas as coisas do mundo, aniquiladas nessa noite de gatos pardos. Tarefa, em qualquer caso, felizmente satisfatória, porque "chega" para eu estar, circunspecto, à altura das circunstâncias.

Pois aquilo de que aqui se trata é de "entender", não de ser "experto" nem "especialista". Entender, portanto, no sentido de "entender de algo", saber acolher o imprevisto, disfrutando dele ou suportando-o e – como se diz de quem é capaz de entender uma peça musical, não por a reduzir a fórmulas estereotipadas, nem por a "assimilar", mas, justamente, por apreciar o seu carácter inaudito, a sua novidade. Entender também, e sobretudo, no sentido de "entender-me com alguém", de chegar a um "entendimento mútuo", precisamente, por coincidirmos ambos em que aquilo de que tratamos impede a *confusão* de um dizer vazio e sem compromisso, nem meu nem teu, mas de qualquer um, de um qualquer. O consenso está, assim, tecido com dissensões. Consentimos ao saber-nos diferentes. E dialogamos, entramos num *commercium* geral, para ir aprofundando as diferenças, para estabelecer matizes diferenciadores que me permitam ir-me compreendendo melhor a mim mesmo, à medida que vou entendendo que a posição do outro é a *sua* posição. É por isso que não há entender que não seja "entender de outra maneira". Nem melhor, nem pior. Pois o único critério é o de uma individualidade que vai sendo cinzelada pelas respostas recebidas a uma locução que nunca foi lançada como um asserto categórico, mas como uma pergunta tentativa, como a que diz Antonio Machado:

"¿A tua razão? Não, a razão.
E vem comigo buscá-la.
A tua, guarda-a."

Eis o paradoxo. Ninguém pode identificar *a* razão com a *sua* razão, pois deixaria de ser "ele". Aprende-se padecendo, humilhando-se, como sabia o trágico grego. E isso que eu entendo "de outra maneira" é algo distinto de mim, mas não é separado nem independente de mim. Não me pertence. Eu é que *lhe* pertenço. E aquele a quem entendo como "outro" é, por sua vez, diferente de mim. É por isso que me interessa: tem algo para me dizer, algo que me pertence dessa mesma maneira que um golpe de cinzel "pertence" à escultura.

Há, pois, aqui, um *jogo* de pertencer e participar em que avança o comum, a "coisa". Mas a coisa não é o objecto de um contrato, nem sequer é uma experiência ou um dito: a coisa é a *causa* em que ambos estamos: é o que está em jogo. O que avança é a estrutura *global* do jogo, o *medium*: a linguagem ou, de modo derivado, qualquer forma de *commercium* humano (que, em qualquer caso, pressupõe sempre, tacitamente, a linguagem). Pode, pois, aceitar-se que pensar é um "diálogo da alma consigo mesma", mas só se esse diálogo – que retorna a mim circularmente – pressupõe a existência de outras vozes, de outros homens, do que "está em jogo". E eu, por minha vez, só posso aceitar a existência de vozes, de humanos, de algo "em jogo", se e somente se *pressuponho* a possibilidade de um diálogo da "alma *consigo* mesma" – e não comigo!, pois mesmo "*quem fala só espera falar com Deus, um dia*", como dizia Antonio Machado.

Ou seja: *manifestamente, um círculo*. Não uma pirâmide, nem uma escada. Pois a posição do "mesmo" pressupõe a do "outro". Essa posição é já uma reflexão – e não há "nada" antes dessa reflexão. Essa posição pressupõe o exterior: o exterior a mim mesmo, que é una e inseparavelmente o exterior *de* mim mesmo. E se me me apercebo agora que essa exterioridade é a minha exterioridade (a minha aparência), volto a ela e *determino-a* enquanto afecção minha: é algo que me afecta, que ao afectar-me me "faz". Na *Reflexionslogik* hegeliana está já contido, de forma perfeita, o círculo hermenêutico. Com a excepção de um detalhe, mas que é *crucial*, no sentido literal do termo. É que não haveria tal reflexão senão porque *outro* (e não "o outro") se cruza no meu caminho, me põe literalmente fora dos eixos – algo que Heidegger, em *Ser e Tempo*, embevecido com a *sua* própria vida e a *sua* própria morte, também não chegou a ver. O outro não vem à baila apenas no trabalho comum. Pois antes de todo o trabalho está a constatação de uma falta: o reconhecimento de que o outro *me* falta, me faz falta para ser eu. É por isso que cada ponto da minha vida (cada palavra dos meus textos) não se limita a dizer respeito a coisas (e a dizer coisas), mas apela para outros, procura-os, rejeita-os ou suplica-lhes. E assim, em busca do outro, cada ponto *escapa pela tangente*... e a minha vida desvanecer-se-ia (como os meus textos,

feitos de palavras alheias, de citações), se não fosse porque o outro me responde, me reafirma na minha existência (como no pequeno milagre quotidiano da resposta a uma saudação) e reverte, assim, o ponto tangencial de escape, que se dobra sobre si, enquanto, em correspondência, o outro, justamente, *se exterioriza*, abrindo em tangente o seu arco.

Que há de comum aqui? Comum é, justamente a *convenção*, o *cum-venire* ou a intenção de *con-vir*. Chamamos "vida" a esse convénio. Quantas mais "voltas" dê a vida, mais se adensa o círculo, constituindo o meu passado e, na perspectiva da comunidade, a tradição. Mas o círculo não é eterno: as voltas e reviravoltas, que retorcem as tangentes em segmentos infinitesimais de um arco, em torno ao suposto centro comum, vão formando uma capa de recordações, de interiorizações já vistas e sem interesse, ante as quais não há nada que dizer nem nada a fazer: segue-se a via do costume – "já sei o que me vais dizer: tal ou tal coisa..." –, até que o indivíduo, como uma cantilena monocordicamente repetida e, portanto, já ininteligível, morre, como diria Hegel, "em si e por si" mesmo, e o círculo abre-se numa monótona linha recta e uniforme. Uma linha mortal.

Tudo isto, creio eu, poderia ter sido exemplificado com um diálogo real, ou com a leitura e interpretação de textos. Os anteriores parêntesis apontavam nessa direcção. O que é sinal de que a estrutura é *onto-lógica*, uma vez que vale para qualquer atitude humana para com as coisas. Se se entende assim o círculo hermenêutico, bem se poderia dizer que o que avança como círculo é o *ser*: a cópula em que se unem (e, graças a isso mesmo, se separam) o homem e as coisas.

IV

A experiência do texto e o texto como experiência

A denominação de uma obra ou produção literária como "texto" procede de uma metáfora afortunada: a de *textum* (particípio passado de *texo*, "tecer") como "textura". E a filosofia hermenêutica retrocede a essa raiz cordial para estender a metáfora à experiência humana toda inteira.

Já no jovem Ortega de 1914 se pode encontrar uma certa atitude hermenêutica *in nuce*, a partir do momento em que a vida humana é concebida como um texto, de que a cultura seria algo assim como um comentário *in fieri*. Recordem-se as esplêndidas palavras orteguianas das *Meditaciones del Quijote*, de

claro sabor bíblico: "A vida é o texto eterno, a sarça ardente à beira do caminho, onde Deus faz ouvir a sua voz. A cultura – arte ou ciência ou política – é o comentário, é aquele modo de vida em que esta, ao refractar-se dentro de si mesma, adquire polimento e ordenação."[2] Permita-se-me uma concisa interpretação: a vida, as coisas da vida, dir-se-ia que constituem a beira ou *limen* entre os dois âmbitos que Ortega denomina como "realidade" e "ser", sendo a "realidade" a capa profunda do "ser" (que é, para ele, o dizível e pensável): um fundo que só é susceptível de ser entrevisto mediante uma atitude religiosa. A cultura, enquanto reflexão, enfrenta-se com esta refracção, com esta entrega da vida que vem ao nosso encontro: as coisas *exigem*, por assim dizer, ser interpretadas. Digamos, à maneira de Heidegger, que reclamam que o *Zuruf Gottes* seja correspondido pela *Ant-Wort* humana. O encontro, sempre *in statu fiendi*, da realidade transcendente com o ser imanente é o *mundo*, que é, ao mesmo tempo, salvação das coisas, convertidas em circunstâncias que tenho em conta, e do eu. Assim, a filosofia seria o *retorno* – medido pela cultura – da consciência reflexivo-executiva à imediatez da vida. Por isso, as circunstâncias são uma *limitação que abre*: "é por elas que [o homem] comunica com o universo"[3]. Sendo assim, poderia dizer-se que a atitude hermenêutica de Ortega consiste na interpretação de um facto como fragmento significativo da minha própria vida. A vida *como texto*: eis uma sugestão excitante, que tento incorporar neste meu ensaio.

Para Miguel de Unamuno, pelo contrário, os textos são pedaços da própria vida, e não reflexões cultas sobre esta. O autor não "produz" textos; vive (e desvive) nos seus textos, entendidos como a paradoxal pretensão de imortalidade do "sopro no barro" que é o homem mortal:

> *"Aqui vos deixo a minha alma-livro,*
> *homem-mundo verdadeiro;*
> *quando vibres todo inteiro*
> *sou eu, leitor, que em ti vibro."*[4]

É para não morrer que se escreve; ou melhor, para sobreviver. Curiosamente, encontramos aqui uma inversão "romântica" de Schleiermacher. Não se trata propriamente de pôr o intérprete "no lugar" do autor, mas antes deste irromper no leitor, comunicando-lhe, assim, vicariantemente, uma vida já

---

[2] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1996, v. I, 357.

[3] *Ibidem*, 319.

[4] Unamuno, M. de: *Cancionero*, 9 – III –1929, in: *Poesías escogidas*, 1965, 172.

vivida. Ou seja: *o texto como vida*, e não meramente como expressão de um homem. Isto porque a vida do poema é "denominação" terrestre do sagrado, do mundo divino. Deste modo, finalmente, a atitude hermenêutica de Unamuno não deixa de estar próxima da de Ortega, embora não por intermédio da cultura, e sim do *Dichterberuf* cantado por Hölderlin e dilucidado por Heidegger:

"Walt Whitman, tu que disseste:
isto não é livro, é um homem;
isto não é homem, é mundo
de Deus a que dou nome."[5]

Mas este apontamento de uma tarefa por fazer – a releitura dos nossos dois clássicos em chave hermenêutica – repõe a questão que nos ocupa.

A verdadeira experiência nunca consiste em "assimilar" um "facto", mas em imbrincar-se através de uma presença na constituição que a tornou possível e que sempre reaparece de forma concomitante, justamente, como um *horizonte* atemático. Ora, essa imbricação pressupõe, por sua vez, o horizonte próprio do sujeito, que, deste modo, longe de qualquer sonho egocêntrico, se revela *sujeito* a um horizonte que o excede. A fusão de horizontes é, neste sentido, não só uma condição necessária, mas também um ideal regulativo e, afinal, inalcançável, já que a minha introdução num texto – e, em geral, numa manifestação alheia de vida – supõe uma *afinidade* de horizontes, ou seja, o pertencer a uma mesma tradição, não se descobrindo essa pertença senão *in actu exercito*, de tal maneira que a reflexão sobre as *intenções* que animavam o autor está sempre transferida para as *determinações* que permitem a comunicação. Ora, uma reflexão transferida nunca chega ao fim: apenas me *marca* em cada instante como lugar dessa abertura que se vai invaginando. E, contudo, devo aceder ao texto *como se,* assimptoticamente, essas intenções pudessem chegar a coincidir com as determinações.

Assim, o meu acesso considera o texto como um *sistema*, ou seja, como uma articulação em que as relações de posição entre os membros derivam da subordinação de camadas e vice-versa: portanto, como uma estrutura orgânica do tipo da que Kant propõe na *Arquitectónica da razão pura*. Claro que, se tal coisa se conseguisse, o autor e o leitor sobrariam: o sistema refulgiria como uma jóia, identificando-se com o *mundo* – sendo este o ideal que anima a concepção global dos textos sagrados.

[5] *Ibidem*, 6 – II – 1929, in: *op. cit.*, 169.

Pelo contrário, as determinações constituem o texto como um desenrolar-se de remissões *sem centro*, onde o sentido sempre se encontra deslocado, como uma pista. Ora, o texto é o *limiar*, o *limes* que separa sistema (ideal de auto-transparência, presença do idêntico ante si) e *pista* (realidade da remissão, ausência de centro). Este limiar não existe por si: é um *constructo* derivado da actividade do intérprete. Assim sendo, poder-se-ia dizer que, então, o texto *não existe*, o texto *acontece*. Mas esta produção, por sua vez, produz por meio de um sistema de retroproferência: o leitor ou intérprete diz-se a si mesmo, ao dizer o outro – o que constitui a transformação hermenêutica do *ego cogito cogitatum* fenomenológico ou da concepção heideggeriana, segundo a qual a verdade se dá, se há *Dasein.*

É este, no meu modo de ver, o sentido geral da experiência (e, por conseguinte, da vida humana), tomado a partir da experiência exemplar do acesso aos textos. Como diz Manuel Cruz, numa formulação tão concisa como exacta, "a realidade de cada um em si mesmo é textual"[6]. A minha existência não procura no mundo respostas definitivas, tranquilizantes, mas sim respostas que, afinal, revertam para a pergunta última, para o sentido, que é a base sobre a qual decorre a minha existência. Esta base revela-se, pois, assim, como um *fundo* e não como um fundamento incontroverso. A cimentação da vida humana é, ao mesmo tempo, uma escavação daquilo que me impulsiona. Paradoxalmente, a existência só retorna a si quando está aberta ao mundo. E vice-versa, esta vida "emprestada", que recebe o seu ser do outro e de outrem, verte-se sobre isso, outorgando-lhe desse modo sentido. Tomar consciência de uma situação significa *interpretá-la*. Mas não em virtude de um texto prévio, como se estivéssemos no Grande Teatro do Mundo. O texto vai-se tecendo na interpretação.

Trata-se de um novo círculo: o da experiência, cujo sentido podemos entrever com a ajuda do termo gadameriano *Wirkungsgeschichte*. *Wirkung* significa, antiteticamente, "acção" e "efeito". Seria universal – e conservador – atender meramente à chamada "história dos efeitos". Eu não sou aquilo que a tradição fez de mim, mas a resposta que eu dou a essa factura, em função das minhas expectativas, dos meus projectos de futuro. E esses projectos devem-se a que eu levo a dianteira sobre a experiência, pressupondo-me enquanto estrutura total, ou seja, justamente, como sistema. É só por isso que posso ir tecendo as histórias na *minha* história. Como antes dizíamos, a fusão de horizontes é uma condição necessária. Mas não é suficiente, pois o horizonte do

[6] Cruz Rodriguez, Manuel: *Narratividad. La nueva síntesis*. Barcelona, Península, 1986, 124.

vivido (lido, interpretado) procede do passado, de que *ascende*, ao fazer-se presente. Essa presença, contudo, só é possível em virtude de um contramovimento, de um *Gegenschlag*: o centro de fusão *descende* do futuro. Nós só somos na medida em que nos vamos fazendo distintos do nosso passado e do dos outros. Esta distinção altera constantemente o sentido do passado. Dizia A. Machado: "*No está el Mañana, ni el Ayer, escrito*", "não está escrito o Amanhã, nem o Ontem". Com efeito, vão-se reescrevendo ambos nesse corte a que chamo presente. Mas essa reescrita não está equilibrada, já que as determinações (finalmente constitutivas) vão primando sobre as intenções (regulativas) e o texto, dessangrando-se, vai-se convertendo em vestígio, pista. "*Hoy es Siempre, todavía*", "hoje é, ainda, Sempre".

V

A vida como eixo de deslocação e localização

A origem de toda a experiência (de toda a interpretação) está, enquanto vestígio, deslocada. A actividade do intérprete (do homem, *tout court*) supre em cada caso esta ausência de centro, para evitar que a vida (o texto) se dessangre como uma *suite*, como uma rapsódia. O homem não se pergunta apenas pelo que o texto quer dizer, em geral, mas pelo que *me quer dizer* a mim. Este querer sustenta a minha vida, abrindo-a como *memória* (em termos heideggerianos, como *Gewissen-haben-wollen*). Por ela, o acesso à presença viva do mundo dá-se como um fluxo *contínuo,* enquanto que cada instante reverte sobre um centro pressuposto como unidade de medida (a minha suposta identidade). Não há, pois, palavra meramente dada. Toda a palavra é *com-partilhada*, literalmente *simbólica*. Não há uma pergunta original, da qual parta a primeira palavra. Em toda a palavra está já latente a pergunta de que surgiu (transformação hermenêutica da dialéctica *Wesen/Schein* na lógica hegeliana). Mas a pergunta nunca é inteiramente respondida, nunca fica explicitada; tão-só se desloca, ramificando-se e, como *sombra silente*, acompanha toda a experiência. Não há auto-referência: toda a palavra está, pois, impregnada de silêncio. E se a resposta desloca a pergunta, esta localiza toda a resposta, põe-na no seu lugar. Um lugar *sido*, sido para sempre. Psicologicamente, poderíamos dizer que tal lugar é a nossa própria *infância* ("infante" é aquele que não fala).

É por isso que qualquer passo adiante tem lugar como *recaída*, como um encerrar-se dejectivo (a *Geworfenheit* heideggeriana, que se apresenta como *Verfallen*). E todo o passo passa. Passa... como *recordação*.

A vida pesa como um contínuo estreitamento de horizonte: como transmutação da memória (que é abertura ao futuro como signo) em recordação (que é retracção simbólica do passado). A facticidade sobrepõe-se, assim, à projecção. E a vida ergue-se como *recordação da morte* (Quevedo). Recordação, e não antecipação. A morte não está aí adiante no futuro à nossa espera. A morte já é sempre passado, é ela quem absorve os meus projectos. É ela que abre a história – toda a história, inclusive a minha própria – como texto e não como sistema, ao contrário do que defendia Ortega. É verdade que é enquanto a fazemos que a história nos implica. Mas as pregas (*Zwiefalt*) em que se desprega, a linha que separa os horizontes não é, por sua vez, histórica mas *topológica.* Será possível aceder a essa *co-marca*? Nunca de modo directo, visto que ela é justamente *tòn pedíon tès alétheias*. E, por sua vez, a planície em que se desprega toda a verdade não é verdadeira – nem muito menos falsa, verdade frustrada –, mas sim *léthe*, esquecimento. Será necessário recordar que o esquecimento, enquanto esquecimento activo, é *retráctil*?

Há, porém, creio eu, uma outra maneira, oblíqua, que é aquela que se deixa ver através das falhas, das *faltas* que rompem as minhas expectativas de sistema, para lá de qualquer código binário: em vez de identidade/diferença, *alteridade*; em vez de cultura ou povo amigo/inimigo, *mestiçagem*; em vez de luz/trevas, *penumbra*; em vez de sujeito/objecto, *acontecimento* situado/interpretado; em vez de oralidade/silêncio, *escrita*; em vez de eternidade *versus* sucessão irreversível de percepções, *tempo humano*, *êxtase do instante*; em vez de história como sistema ou processo com sentido, história como *texto* sempre precário. Tais poderiam ser, entre outros, os *tópoi* dessa *co-marca* em que se desprega uma *hermenêutica da facticidade*.

Esta hermenêutica continua a ser fiel, a seu modo, ao programa aristotélico – *tò òn pollachós légetai* – sem que haja nada por detrás das *maneiras*. O ser não é. O ser diz-se, interpreta-se à maneira da mão humana, que fende, corta, abarca e acaricia, rejeita e atrai: *faz mundo*. É a mão elevada a pele, em que aflora uma opacidade que se retrai: *a pele humana da palavra.*[7]

Tradução de Irene BORGES-DUARTE

[7] Para uma análise mais demorada, veja-se: Félix Duque: *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1994, cujo título e ideia central se retoma aqui.

TEXTOS E METATEXTO

Joaquim Cerqueira GONÇALVES

I

Estamos na época do texto e da hermenêutica. Mesmo que, em muitos aspectos, essa característica se manifeste ao arrepio do iluminismo moderno, sobretudo ao de tendência positivista e cientificista, o texto tem para nós ressonâncias de progresso, de que apenas a fase última da humanidade beneficiou. É pertinente levantar a questão da fase-zero do texto. Como de uma questão se trata, ela apenas se pode aprofundar, não dissolver. É uma tarefa incontornável, para adensar e iluminar o mistério da vida, mesmo que não apareça, ao menos explicitamente, entre os *problemas da filosofia*. Vale a pena enfrentá-la. O melhor é começar pelos textos que temos e de que nos orgulhamos. Vamos porventura reconhecer que eles nem são os primeiros nem os mais importantes, sendo, de qualquer modo, derivados. É o que se vai mostrar.

*

Escrita, alfabeto, papel, imprensa, *internet*, escola – eis alguns dos ingredientes mais determinantes que remetem imediatamente, hoje, os escolares para a ideia e a imagem de texto. Trata-se, numa interpretação imediata, da redução do conteúdo – a unidade orgânica de sentido, expresso na linguagem e constituído pelo discurso – ao seu emolduramento, formado pelas condições

[NE] Texto inédito.

materiais do registo desse sentido. Com efeito, se o texto se identificar com as formas de o registar, conservar e transmitir, estaríamos perante uma simplificação, mas será bom advertir, desde já, que esses elementos – a escrita, o alfabeto, o papel, a imprensa, o computador, a *internet*, a escola – não são indiferentes à natureza do sentido do texto. É caso para afirmar que cada discurso requer e escolhe as suas formas de manifestação, que pertencem também ao âmbito do texto. Por isso mesmo, o que se veicula pela *internet* não equivale a um livro, mesmo que o conteúdo transmitido seja transcrição dele. A noção e as funções da linguagem não são idênticas em um e outro casos.

Mas a redução a que acabámos de aludir, a identificação do sentido com as suas condições materiais de manifestação, é já sintoma de uma outra, de consequências mais onerosas quer para a interpretação da noção de texto quer para a didáctica da elaboração deste. É que a origem dessas condições materiais de registo de sentido podem ser datadas, uma vez que a vida da humanidade não conheceu sempre nem a escrita, ao menos na sua expressão alfabética, nem o papel, nem a imprensa, nem a *internet* nem a instituição escolar, esse lugar de recepção, recolha, elaboração e transmissão de textos. Se o texto fosse identificado com essas condições materiais, então ele não seria constitutivo da manifestação da própria natureza humana, representando apenas uma produção, aliás tardia, contingente da cultura. Ora, não obstante o constitutivo exercício cultural da natureza humana, as formas dos produtos culturais não acompanham sempre e do mesmo modo a manifestação desta. A pluralidade e a contingência das culturas contrastam com a univocidade e a permanência essencial da natureza. Por outro lado, confere-se, de um modo geral, a prioridade da natureza sobre a cultura, pelo que, se se pretende defender o estatuto constitutivo do texto, este teria de assentar na natureza, não apenas na cultura, a que associamos o fenómeno da escrita alfabética, do papel, do computador, da *internet* e da escola.

*

Transferindo-nos, porém, das condições materiais do texto para o âmago essencial deste, a manifestação de sentido, a questão não se afigura facilitada, uma vez que o sentido é considerado um produto cultural, o que letigima, aliás, a interpretação da própria cultura como um texto. É verdade, todavia, que a cultura não pode ser reduzida à manifestação do sentido apenas em linguagem

natural escrita alfabética, onde o texto parece atingir a sua plenitude, mas o facto de a actividade cultural – esta, sim, constitutiva da vida humana, se bem contingente nas suas multiformes possibilidades – poder ser vista como um texto abre já perspectivas para uma consideração fulcral deste. No entanto, há que reconhecê-lo, é essa contingência das formas da cultura que mais tem contribuído para não reconhecer uma relação constitutiva entre natureza humana e texto, associando-se este apenas a estádios e a formas de cultura bem situadas, particularmente às manifestações da cultura ocidental. Esta articulação do texto com a cultura, não com a natureza, deve-se a uma certa propensão iluminista da cultura ocidental, que acaba por ver na ciência – e nos textos desta – a plenitude da vida cultural. Essa também a razão por que o texto tem uma conexão estreita com a escola. Esta não se entende sem a preservação e a memória de sentido que os textos são, particularmente, no que concerne à escola ocidental, os textos científicos, que a escola recebe, conserva, repete, reelabora e transmite.

De facto, na cultura ocidental, a relação entre ciência, texto e escola é, desde os sofistas, indeclinável. Estamos perante uma cultura de textos, mas de textos verdadeiros, os de característica científica, supostamente o paradigma certo de orientação racional da existência. A escola é, no mesmo raciocínio, o lugar privilegiado de recepção e de transmissão – passando pela tarefa de repetição – desses textos.

No contexto cultural do Ocidente greco-latino, não se cura já de saber, ao contrário do nosso propósito, se o texto é constitutivo da manifestação da existência humana, porque esta metamorfoseou-se no perfil do cidadão, a que a natureza humana foi reduzida. Em função do papel e da realização da cidadania, vão-se estabelecendo novas conexões: escrita alfabética/cidadania/discurso científico/discurso jurídico/discurso político. Tende-se a não conferir canonicidade aos outros textos, passando a ser considerados marginais, *bárbaros*, particulares, sintoma da imperfeita racionalidade da *vida privada*, a absorver – ou a serem arredados –, progressivamente, consoante a vitória das luzes, sobretudo na sua interpretação positivista, pelos discursos científicos. Nunca, porém, o texto logrou tal grau de importância, como no contexto da cidadania, que encontra, sobretudo no texto jurídico, tanto a sua fundamentação como a sua expressão. Paradoxalmente, o que impediu uma noção constitutiva de texto, na esfera da natureza humana e da vida humana, adensou a importância dele no âmbito da cidadania, a qual não teria sentido se não fosse sancionada pelo texto, ora científico, ora filosófico, ora jurídico, ora político. De facto, cidadão e texto são indissociáveis.

II

O esforço dirigido para se chegar a essa excelência do texto científico não parece ser, todavia, compensado pela adesão dos cidadãos e dos escolares hodiernos a ele. Ao messiânico entusiasmo iluminista com a sobreposição da luz às trevas, à intensificação da alfabetização e à universalização da escolaridade vai sucedendo a decepção, a indiferença e o tédio, já porque os textos científicos não preenchem o complexo questionamento da existência humana, já porque o exercício de repetição dos textos na escola não traz aos escolares a alegria da descoberta, já ainda porque esses textos abstractos, que pertencem a todos e a ninguém, inventados por outrem, não consignam o selo do compromisso da existência. Se os textos não tinham sido considerados constitutivos da natureza humana, reconhecia-se, ao menos, a sua utilidade cultural, mas esta passou agora a ser progressivamente desvanecida, devido à sua redutora simplificação na suposta transparência do texto científico, que não se ajusta, hoje, à complexidade, por vezes dramática, como nas questões do ambiente, da vida hodierna. Deste processo resultaram, contudo, algumas elucidativas lições: o texto imposto pela cultura não tem um valor absoluto, podendo ser até um sintoma da perversão do verdadeiro texto, que parece exigir maior consistência do que a que lhe é garantida pelas contingências da cultura.

*

Este momento de crise do texto é também uma boa oportunidade para rever alguns dos grandes e indiscutíveis vectores da cultura ocidental, não somente os que dizem respeito aos textos dessa cultura, como também no que concerne à própria natureza do texto.

O primeiro passo desta revisão estimulará o regresso à cultura, ao complexo texto da cultura, cujas funções o texto científico, a que se pretendeu reduzir esta, não tem possibilidade de cumprir. O discurso científico, bem como a sua linguagem, o próprio texto científico deixaram de ser a fundamentação e a abóbada da perfeição cultural, devendo ser vistos como uma das expressões da cultura, aliás mais determinada do que determinante. Foi, com

efeito, o texto de uma determinada cultura, no caso a ocidental, que estimulou, como expressão da sua intencionalidade, os textos e as linguagens científicas. O mesmo não se passou com outras culturas, sem que seja possível afirmar que isso sucede devido ao estádio muito imperfeito delas.

*

Mas regressar à complexidade da cultura será ainda voltar ao texto, à linguagem, às formas instituídas no tempo, às quais se reduziu, por vezes abusivamente, todas as virtualidades racionais do real, como se este tivesse sido esgotado. Terá, por isso, de se superar a própria instância da cultura e da linguagem, uma vez que uma e outra supõem determinadas formas históricas do mundo, mas não a de toda a realidade possível. Não só não parecem esgotadas todas as virtualidades como também aquelas por que se optou deixam de satisfazer, com o tempo, as exigências da existência.

No entanto, quando se sente a necessidade de mudar de nível, rumo a um sedimento mais radical, transpondo, no caso presente, o âmbito da cultura, as categorias especulativas habitualmente disponíveis orientam-nos apenas para o patamar da natureza, com a qual ora se contrasta a cultura, que viria superar aquela ou, pelo menos, complementá-la. No caso de se contrastar natureza e cultura, o texto – a racionalidade – seria da ordem desta última; no esquema de complementaridade, a cultura traria uma maior racionalidade à natureza, estando mesmo na linha da intencionalidade desta. De qualquer modo, fica, assim, implantada uma dualidade, sem que seja fácil determinar as suas respectivas articulações, bem como em que medida a actividade cultural é inerente à própria natureza, o que, para a nossa reflexão, se torna de alcance decisivo, para saber se a noção de texto, susceptível de ser aproximado do âmbito da cultura, é também constitutivo da natureza.

Geralmente, ou permanecemos no foro da cultura, o que, como foi já sugerido, não parece ser suficiente, ou descemos até à instância da natureza. Todavia, se bem atentarmos no processo de emergência desta, aparece-nos ou como um resíduo da cultura ou, como sucede na cultura ocidental, como um produto dela. O mundo aristotélico da natureza – organizado em géneros e espécies –, com o qual se identifica, geralmente e em boa medida, mesmo depois do surto científico moderno, a leitura do mundo da cultura ocidental, é apenas uma das

possibilidades de compreensão do real e até dessa mesma cultura, condicionado pelos valores da época em que foi definido. O Estagirita teve, aliás, consciência da necessidade de o ultrapassar, não se quedando na ciência espelhada na *Física*, mas exigindo um saber mais radical, o da *Metafísica*, para o qual era, contudo, difícil constituir um texto, por ter de se harmonizar com os princípios lógicos e epistemológicos do *Organon*, também este considerado, durante séculos, o único possível, quando não passa de um dos possíveis.

Estes e outros dualismos e impasses mostraram, por vezes – e vão mostrando cada vez mais –, que é necessário reformular a questão, acolhendo mais a mensagem da exigência de um outro saber, certamente desde sempre pressentido – a ontologia –, do que prosseguir apenas no esforço de aperfeiçoamento dos saberes já disponíveis.

Mas já não basta radicalizar o nível quer da cultura quer da natureza quer da natureza/cultura. Sendo, porém, o desta última irrecusável e não tendo agora a natureza por suporte, a referência para que se aponte terá que alimentar e garantir a racionalidade da dinâmica cultural.

Essa unidade radical e fontal, determinante quer da cultura quer da própria natureza, é o ser, que se manifesta, historicamente, numa infinidade de formas possíveis, nos mundos da cultura.

*

Todavia, se a pluralidade dos mundos da cultura, por nós já interpretada em modelos linguísticos, não é suficientemente radical, urge, então, perguntar agora, para determinar a instância radical do texto, em que medida o ser pode considerar-se linguagem, já que, se o for, corre-se o risco de reduzir o solo mais fundamental, o ontológico, a um modelo que não passa de uma das manifestações culturais possíveis. Por outras palavras, em que medida é o ser – a linguagem do ser – que funda a linguagem, sendo esta, nesse caso, mais do que uma manifestação caracteristicamente humana, à qual se associa, quase sempre, em exclusividade, a actividade linguística. A linguagem decorre do nível do ente humano, enquanto este é manifestação do ser, ou representa ela apenas uma especificidade humana?

*

Estas rígidas alternativas poderão eventualmente esbater-se, se se esclarecer o processo da cultura, cuja complexidade tem dificultado o apuramento de uma definição. Esta clarificação torna-se mais necessária ainda, pelo facto de havermos aproximado a categoria da cultura da categoria do ser. Por outro lado, reside talvez nesta análise a possibilidade de se caminhar para uma noção de texto de dimensão ontológica que, por essa razão, seria também constitutivo da existência humana, e não apenas uma contingência histórica.

Por cultura costuma entender-se a acção do ser humano a favor de si próprio, representando, por isso, um exercício especificamente antropomórfico, para não dizer antropocêntrico. Mas este entendimento de cultura, sendo de contornos antropocentristas, não parece atender a todos os elementos que entram no processo dela, os quais ultrapassam enormemente as estruturas humanas, além de não estarem somente em função da vida humana, como se esta fosse o fim e o modelo de toda a realidade. Paradoxalmente, se se abandonar o esquema natureza/cultura, uma vez que, atendendo, como já referimos, ao sentido cultural da própria natureza, uma e outra cobrem apenas o perímetro humano, será mais fácil atenuar a antropomorfização da actividade cultural. De facto, esta costuma ser interpretada em oposição à natureza, competindo-lhe introduzir, por assim dizer, na natureza, a racionalidade, de que estaria carecida. A cultura traduziria a dimensão racional da vida humana, em função da qual rodopiaria toda a realidade, tendo como fonte as faculdades mentais, contrastadas com níveis não racionais da existência. Era, então, consequente que o produto mais lídimo da cultura fosse a ciência, esse mundo – texto – mental, a que todo o processo da cultura ficaria reduzido.

Este modo de ler o processo da cultura é, porém, manifestamente simplificador, indiciando apenas a ideia que a cultura ocidental tem de si própria, com tendência a universalizá-la. Esta questão lograria mais clarificação se víssemos o ser, não já em oposição à cultura, como sucedia no binómio natureza/cultura, mas antes como fonte da própria cultura, considerando esta, por sua vez, como manifestação, também constitutiva, do mesmo ser. Neste contexto, a cultura já não é apenas uma acção humana, mas, antes, expressão de ser, e não apenas do ente humano, pois tudo brota dessa instância ontológica de manifestação, em processo de diferenciação histórica. Sabe-se, por outro lado, que a categoria da acção e mesmo a da chamada acção humana nunca se esgota num pólo antropológico. É, deste modo, mais fácil estender as

características ontológicas – diferenciação, unificação, universalização – aos mundos da cultura do que à natureza, uma vez que esta tende mais a preservar a sua autonomia regional e a consumar a sua perfeição específica do que a distender-se no tempo, em relação constitutiva com todas as outras expressões do real. As formas da cultura não são, pois, transposições materializadas da mente humana, como se esta representasse ora o projecto do arquitecto ora o desenho ideal – transcendental – que o orientaria. As formas da cultura são, antes, manifestações do próprio ser, sem que este se esgote nunca nas que foram e serão produzidas. O exercício da actividade racional passa certamente pelos mundos da cultura, sendo, porém, a sua fonte, não a mente humana, mas a luz do próprio ser.

III

Esta aproximação da cultura e do ser, considerando a natureza expressão derivada de uma e de outro, facilita o esclarecimento de uma das grandes questões, a que fizemos já alusão, a da articulação entre ser e linguagem, dissociando esta, também como sugerimos, do seu exclusivo património humano. Mas, também aqui, tal como na interpretação da cultura, nos debatemos com a propensão para modelos antropomórficos, colocando a fonte da racionalidade e da linguagem apenas nas faculdades humanas.

*

Este longo excurso, aparentemente distanciado da questão que nos ocupa, a do texto, mais não serviu do que para a ele, mais convictamente, regressarmos, não já somente ao texto da escrita, do alfabeto, do papel e da escola, mas, sim, ao texto do próprio ser, fonte e modelo de todos os textos. Aliás, a ontologização destes não representa uma acrobacia artificiosa da hermenêutica contemporânea. Na história da cultura ocidental, a ideia de um intelecto universal e de uma alma do mundo, bem como a metáfora do mundo como um livro, para não falar já da própria Divindade trinitária, que alimentaram abundantemente a especulação e as controvérsias sobretudo medievais, são outros tantos modos de entender a realidade em termos de uma racionalidade e linguagem ontológicas.

*

A linguagem é fundamentalmente articulação, formando discursos de unidades diferenciadas, em constante e histórico processo de abertura, rumo a um maior sentido. Antes de ser um sistema de signos ou uma dialéctica de conceitos, a linguagem traduz a própria vida das formas da realidade, sendo esta que determina a constituição dos sistemas linguísticos e lógicos, não obstante o risco de, ao passar pela mente humana, se cristalizar em formalizações lógicas e linguísticas.

O ser é a fonte de manifestação de uma pluralidade infindável de entes, que, sendo sempre singulares, mantêm, contudo, a unidade da origem, bem como a irrecusável relação constitutiva e histórica entre eles, as quais alimentam as suas incessantes alterações qualitativas.

A física contemporânea, com a sua noção de campo, disponibiliza-nos um modelo que pode ajudar-nos a esclarecer essa constituição de um texto ontológico. Os entes podem ser considerados pólos de energia, cuja configuração se vai alterando, consoante o movimento de relação diferenciante entre eles e com a fonte. Por outro lado, essas alterações vão sendo memorizadas, imprimindo, desse modo, o tempo e a história dentro desse processo, contribuindo, assim, para harmonizar a singularidade com a universalidade. A mesma física, ao reconhecer a impossibilidade de determinar a posição de cada partícula, pode servir também de modelo para reforçar quer a característica irredutível de cada singularidade quer a sua capacidade de iniciativa, nessa tarefa hermenêutica de constituição do mundo: com efeito, a mudança de posição de cada entidade altera a configuração energética de todas as outras, de que resulta sempre um novo campo.

*

O texto da escrita alfabética e da escola têm como autores os cidadãos, nos quais se metamorfoseou a natureza humana, passando aqueles, já não esta, a representar o padrão de racionalidade. Esta metamorfose, porém, deve ser substituída por uma outra, de um mais radical aprofundamento. De facto, se substituirmos quer a *natureza humana* quer o *cidadão* pelo *ser humano*, este

não equivalendo já à *natureza humana*, a autoria do texto fica também alterada. Assim, a acção de constituição do texto não será regulada pela característica específica da natureza, que, de certo modo, a mente dobra, mas integrar-se-á numa intrínseca dinâmica ontológica de manifestação do ser, alimentada pela fonte, que este é, e pela relação entre os diversos entes. O texto será, então, a expressão – a materialização –, não apenas da grelha da inteligência humana, mas sobretudo das formas e orientações do próprio ser, pelas quais, aliás, o mundo da mente é determinado. Não se trata já da vitória da cultura sobre a natureza, da racionalidade sobre a animalidade, da alma sobre o corpo, mas da manifestação das possíveis formas do ser que encontram, no ente humano, uma expressão e também uma possibilidade, não só de realização desse ente, o humano, mas, nele e em relação com os outros, de toda a realidade.

*

Na cultura ocidental, a redução da materialidade à extensão, para, desse modo, tornar possível o saber quantificado, eliminando, por isso, a configuração qualitativa, situou as formas desta apenas na mente humana, escamoteando não só a constituição orgânica global do cosmo, bem como a das singularidades deste, inclusive as do corpo humano, que foi transformado em máquina. Nestes parâmetros, passou a estabelecer-se uma relação de total servidão do corpo – da extensão –, relativamente à mente, ficando reservada àquele a função de receber cegamente os contornos do mundo mental, justamente considerado, nesse caso, o verdadeiro arquitecto do universo. A mão seria o instrumento mais apropriado para executar essas determinações mentais, mas, precisamente porque simples instrumento, ela poderia vir a ser substituída com vantagem por um robô, que ofereceria maiores garantias de segurança do que os membros biológicos, além de poder resultar mais económico. A própria orientação da evolução das espécies, que convergiria para o desenvolvimento da caixa craniana dos homínidas, para atingir a sua realização mais conseguida na humanidade, estaria em função dessa hegemonia mental, facilitada pela posição vertical do corpo, aproximando, desse modo, o cérebro e as mãos.

Sem se pretender minorar o valor e o significado dessas decisivas metamorfoses orgânicas, que conferem ao cérebro e às mãos uma incontestada

relevância, nem por isso deve ser esquecido o papel global de todo o corpo, bem como o de todos os sentidos orgânicos, o que, a ter lugar, evitará a instrumentalização do corpo e dos seus diversos membros. Com efeito, a realização de um texto não pode ser reduzida a um exercício mental articulado com a execução manual. No texto, espelha-se, pelo contrário, toda a compleição orgânica do ser humano, designadamente a do corpo, que é já expressão da própria organicidade ontológica. Sabe-se bem como as diferenças acentuadas e mesmo os contrastes entre os diversos sentidos orgânicos do corpo, estes, aliás, não redutíveis ao clássico número cinco, não correspondem à real colaboração recíproca deles, o que explica a frequente substituição de funções entre eles. Mais uma vez, o trabalho dos sentidos não tem apenas na mente a sua fonte ordenadora, pois que eles exprimem a globalidade do ser humano, que não pode ser compreendido fora da relação com os outros entes. O texto da realidade terá que reproduzir a própria organicidade desta, e não apenas a de uma natureza relativamente imutável e avulsa, a humana. É legítimo presumir que o primeiro texto da humanidade não consistiu certamente na gravação de desenhos ou de caracteres em materiais seleccionados para esse efeito, mas, antes, na própria transformação da terra – o primeiro livro – em formas qualitativas do espaço, que são outras tantas manifestações da realidade, iniciando-se, desse modo, o mapa da itinerância humana. Teriam aparecido, depois, o trabalho e a arte, exercícios de participação na realidade, pela descoberta e construção de sentido.

*

A linguagem escrita, da qual nos havíamos distanciado, num primeiro momento, assume agora particular importância, sobretudo se comparada com a expressão oral. Não parece questão simplesmente académica perguntar qual das duas, a escrita e a oralidade, tem as melhores condições para revelar essa organicidade do ente humano e do mundo. Não obstante a supremacia que a retórica ocidental tem dispensado à oralidade, aproximada geralmente da função comunicativa da linguagem, e não obstante ainda as múltiplas e desencontradas interpretações que acompanham o fenómeno da escrita, este parece oferecer possibilidades mais envolventes do que as da oralidade, para manifestar, construir e fixar a unidade diferenciada do real.

A estruturação da importância dos ingredientes que compõem o quadro actual do ser humano que escreve sobre uma superfície terá de ser reformulada. Em primeiro lugar, essa superfície nunca é indiferenciada, pois ela não é uma pura, abstracta e artificial extensão, a que a reduziu a racionalidade moderna, mas representa sempre uma topografia qualitativa organicamente desenhada. O relevo deste mapa não é formado pelas diversas naturezas ou, então, pelas incisões que nele a cultura gravou, sendo antes constituído pelo património do ser, que se manifesta vertical e historicamente, nos diversos mundos da cultura, nunca se esgotando em qualquer destes, mas renovando-se constantemente, não apenas pela continuação do desenvolvimento já levado a efeito, mas também pelo regresso à fonte, a única que se revela verdadeiramente inesgotável. Por seu turno, a tarefa do escritor não é de projectar, na superfície branca, cujas formas anteriores porventura ele ou os seus antepassados acintosamente deliram, o relevo do seu mundo mental, mas a de participar no parto permanente do ser, que os diversos entes concretizam. Os utensílios, como a tinta, o pincel e a caneta, não são meros instumentos fabricados pela humanidade para cumprir a missão do *homo faber*, representando, pelo contrário, também eles, manifestações da própria realidade, tal como o ser humano também é.

*

Compreendem-se, assim, as articulações que se têm feito, na contemporaneidade, entre ontologia e hermenêutica, aproximação, porventura, não levada suficientemente longe. A característica e a capacidade de interpretação não devem circunscrever-se ao ente humano, porque, em diferentes gradações, também os outros entes dela desfrutam, dada a sua singularidade dinâmica de iniciativa que constantemente se transforma e, no mesmo movimento, altera os outros termos das suas relações, formando conjuntos – textos – racionais sempre diferentes. Somente as interpretações antropocêntricas é que restringem ao ente humano essa capacidade hermenêutica, retirando-a artificial e prepotentemente dos outros entes, por esvaziamento artificial da densidade ontológica destes.

IV

São hoje frequentes e generalizadas as lamentações sobre o mal-estar sentido pelos jovens estudantes nas instituições de aprendizagem. Esse desconfortante ambiente escolar traduz-se particularmente no desinteresse pelos conteúdos e métodos de estudo. Se não fora a vivência de camaradagem, aliás cada vez mais difícil, não se vê como seria possível garantir a regular normalidade da vida escolar.

Especificando o teor dessas lamentações, destacam-se as dificuldades no exercício das línguas maternas e a consequente incapacidade de elaborar textos, orais e escritos, sobretudo estes. As leituras deste fenómeno não são convergentes, tal como as interpretações da etiologia, aliás compreensivelmente, dada a complexidade e a multiplicidade de factores intervenientes. No esforço de entendimento desta situação, não se atenta, contudo, geralmente, na questão do texto, cuja dificuldade de constituição pelos estudantes pode ser interpretada como um bom sintoma das anomalias da instituição escolar.

A ciência e a escola não se entendem sem a existência do texto. Sucede, porém, que os textos das ciências e das escolas pouco têm a ver com a vida dos estudantes, que são mais do que escolares, cidadãos, candidatos a cientistas e a profissionais de um mester. São seres humanos. A vida destes bem pode ser entendida como um texto, que a cada um deles compete insubstituivelmente elaborar. Na escola, todavia, o máximo que, geralmente, se lhes concede é que repitam os textos dos outros, aliás com um conteúdo que está quase sempre muito distante das reais preocupações da existência deles. A escola, que preenche hoje uma significativa parte da vida das crianças, adolescentes, jovens e mesmo dos adultos, não lhes permite que elaborem o texto da sua vida, na qual, mas somente a partir daí, podem lograr imenso sentido os textos impostos pela programação escolar. Os textos dos estudantes devem resultar da sua acção e não simplesmente da sua condição de artífices e técnicos dos textos alheios. Uma tarefa que poderia trazer-lhes naturalmente alegria e felicidade acaba por tornar-se um pesadelo induzido pelo esmagamento causado pelo que os outros construíram ou decretaram dever-se aprender. Há por vezes motivo para perguntar se o saber é uma expressão de liberdade, como os iluminismos proclamam, ou se representa um acto de violência, devido à sobreposição de um tecido cultural exterior à configuração anímica dos aprendizes.

*

É verdade que nem todos os saberes e textos se equivalem e, por essa mesma razão, não são idênticos os percursos de liberdade de todos os estudantes. A nossa época é rica em textos e em oportunidades de acesso a eles. Estas possibilidades não são, porém, acompanhadas pela pedagogia de elaboração de textos, sem o que não há exercício de vida humana. Neste contexto, a censura generalizada dirigida aos estudantes dos nossos dias costuma formular-se nos seguintes termos: *eles não escrevem, não lêem livros, só vêem televisão.* As escolas responsabilizam frequentemente a pressão dos meios audiovisuais pelo desinteresse e passividade dos estudantes. A situação é certamente complexa, mas não parece ilegítimo ver uma grande afinidade entre os textos da escola e os dos meios audiovisuais, com vantagem para estes últimos, que são geralmente mais atraentes, a ponto de a escola pensar, muitas vezes ilusoriamente, que vencerá a sua batalha se transferir para dentro dos seus muros as técnicas da televisão. De qualquer modo, se se partir do princípio de que é bom texto aquele que gera outros textos, os resultados de correntes dos textos escolares e os dos meios audiovisuais são possivelmente aproximados, isto é, saturam as mentes, mas não estimulam a acção de elaborar outros textos. Por outro lado, na escola não se vislumbra a consciência de que foi ela que em boa medida abriu caminho aos audiovisuais, cuja função não se distancia muito da que a escola ocidental sempre exerceu: satisfazer as exigências do cidadão, onde entra também a missão de o anestesiar, a fim de não alterar o texto da cidade.

*

Em toda esta complexa situação a questão fundamental é a mesma, a da linguagem, que desde sempre tendeu a ser, na escola ocidental, predominantemente informativa, para cumprir, paradoxalmente, a sua tarefa educativa, não pelo exercício de elaboração de texto da vida de cada um, mas pela apresentação de um texto-modelo para todos. Para a consecução deste propósito, a linguagem mais adequada seria a científica, que passou a ser, muitas vezes, na cultura ocidental, a utopia das utopias. Mesmo se não conseguida, por ela se afere frequentemente o valor das outras linguagens.

A linguagem dos seres humanos, porém, aquela que desenvolve o sentido da existência em um texto de unidade qualitativamente diferenciada, é a natural, precisamente aquela cujo exercício se torna penoso para os escolares, até porque a sua vivência de cidadania não a estimula, por não favorecer as univocidades e as uniformizações.

*

O actual livro do mundo apresenta preocupantes disfunções, que os ambientalistas lêem talvez com mais angústia do que com realismo. Para uns, trata-se de irracionais resultados da intervenção de vândalos. Não se quer aceitar que, mais do que de actos de terrorismo, se está perante a manifestação do mais extremo racionalismo, o que intencionalmente procurou a uniformização. Esta é que conduziu à morte e que tem estimulado porventura agentes de destruição. O mundo vai-se tornando, cada vez mais, o texto unívoco, o texto global, a que os humanos reduziram o texto ontologicamente diferenciado da realidade. A sua linguagem preferencial é em caracteres matemáticos, que, ao contrário da da literatura, serve mais para desenhar os intentos humanos do que para revelar o texto fundante da realidade. As linguagens, ainda as humanas, são variadas, tornando-se questão primacial saber qual delas dá mais facilmente acesso à linguagem ontológica ou, por outras palavras, qual delas dispõe de mais recursos para manifestar esta. Possivelmente, quem nunca sentiu esta questão não sentiu também a necessidade vital de elaborar um texto, conformando-se com os textos dos outros, que são sempre humanos, demasiadamente humanos.

II PARTE

PARA A HISTÓRIA DO CONCEITO DE TEXTO

TEXTO

SUBSÍDIOS PARA A HISTÓRIA DO CONCEITO

Maximilian SCHERNER

0. Finalidade

Uma investigação que pretenda determinar as transformações do conceito de texto ao longo da história espiritual europeia vê-se confrontada logo de início com dificuldades de vária ordem:

1. Uma vez que o texto é objecto de numerosas disciplinas e subdisciplinas científicas, é preciso ter presente que nestas várias ciências se procede também a diferentes determinações conceptuais do seu objecto e que se encontram já constituídas as respectivas tradições conceptuais. Para enfrentar este problema, torna-se necessário tecer um enquadramento em que o conceito de texto seja considerado, antes de mais, como objecto de reflexão da teoria da linguagem (incluindo a teoria da gramática, da retórica, da filologia, etc.). Por outro lado, uma vez que o "texto" é constituído por linguagem, é de esperar que a reflexão sobre a linguagem se ocupe em primeira instância do conceito de texto e que os conceitos de texto das outras ciências sejam entendidos como variantes dele derivadas. Por isso, há que seguir aqui sobretudo o caminho da tradição de pensamento que se vai delineando a partir do domínio da reflexão fundante da teoria da linguagem.

2. No decurso da história espiritual europeia, os conteúdos conceptuais de "texto" estão associados a termos distintos, ao contrário de outros conceitos, cujo conteúdo em mutação está constantemente associado a uma expressão

---

[NE] Texto traduzido a partir de Maximilian Scherner, "Text. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte", *Archiv für Begriffsgeschichte* (Bonn) 39 (1996), 103-160. Agradecemos ao Autor e à Editora a amável autorização de publicação.

idêntica. Em sucessão histórica da dominância da sua utilização, trata-se essencialmente das expressões *logos* (λόγος), *oratio*, "discurso" e "texto". Esta mudança de terminologia, a qual não foi, contudo, considerada na investigação feita até agora, que se orienta exclusivamente pela expressão "texto"[1], significa simultaneamente também uma vinculação a outros nexos conceptuais. Para evitar a imensa dilatação do campo de investigação que daí resulta, há que proceder de modo a considerar a utilização da expressão respectiva apenas na medida em que assim se caracterize, em sentido estrito e em termos da teoria da linguagem, o conteúdo conceptual de "texto".

3. Uma inventariação de registos e resultados de investigações históricas pertinentes sobre o conceito mostra logo que, para a reconstrução da história do conceito de "texto", apenas se pode recorrer a muito poucos trabalhos, os quais, por sua vez, se ocupam de características específicas do conceito de texto (p. ex., numa perspectiva hermenêutica[2] ou numa perspectiva de teoria da literatura[3]). Além disso, constata-se que até agora não foram investigadas, ou apenas o foram de um modo marginal, extensas épocas da história espiritual europeia (p. ex., a Antiguidade romana, toda a Idade Média, bem como a Idade Moderna até ao século XVIII) no que diz respeito à concepção predominante de "texto" ou então (embora recorrendo meramente a indicações de dicionário, p. ex., du Cange para a Idade Média) foram caracterizadas com uma acentuação incorrecta. Perante esta enorme lacuna de investigação, cujo preenchimento constitui o pressuposto da sinopse global que aqui se pretende levar a cabo, resta apenas a alternativa de examinar as descrições conhecidas que valham de algum modo como obras fundamentais de reflexão sobre a linguagem de uma determinada época, e, se for o caso, quais as concepções de "texto" que cada uma delas define ou em que implicitamente se baseiam. Este procedimento tem como consequência que apenas se registe o curso principal do desenvolvimento conceptual, não se podendo considerar caminhos conceptuais secundários, ou determinados recomeços que só mais tarde se vêm a tornar dominantes.

A exposição seguinte é, pois, mais um "esboço" que um "quadro" elaborado da história da reflexão que a teoria da linguagem faz sobre o conceito de texto.

---

[1] Cf., p. ex., Ehlich, Konrad: "Zum Textbegriff", *Text, Textsorten, Semantik. Linguistische Modelle und maschinelle Verfahren*, ed. Rothkegel, Annely/Sandig, Barbara, Hamburg, 1984, 9-25; Knobloch, Clemens: "Zum Status und zur Geschichte des Textbegriffs. Eine Skizze", *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 77 (1990), 66-87; Martens, Gunter: "Text", *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 4 ([2]1984), 403-417.

[2] Cf. Knobloch: *op. cit.*

[3] Cf. Martens: *op. cit.*

1. O conceito de texto da Antiguidade grega

Na resposta à questão, se nos começos da reflexão sobre a linguagem entre os Gregos se poderá encontrar já um conceito de texto, põe-se o problema que nem "em Platão nem em Aristóteles, nem nos filósofos e filólogos gregos posteriores [...] são utilizadas expressões com contornos definidos para linguagem, frase, palavra"[4], faltando correspondentemente um termo próprio para "texto". Dependemos assim da interpretação daqueles trechos das suas obras, nos quais o nexo do conteúdo temático não nos deixa dúvidas acerca daquilo a que se referem.

1.1. Platão

No *Crátilo*, de Platão, encontram-se dois trechos em que se argumenta com o auxílio da enumeração de unidades de linguagem gradualmente diferenciáveis (da mais pequena para a maior). Num dos trechos (*Crátilo*, 432e), Sócrates propõe levar a cabo a distinção entre "nome" e "coisa" introduzindo na respectiva unidade de linguagem um elemento que não se ajusta à "coisa", portanto, uma "letra" (γράμμα) numa "palavra" (ὄνομα), uma "palavra" (ὄνομα) numa "frase" (λόγος), uma "frase" (λόγος) num λόγος. Por detrás desta argumentação está assim patente a noção da seguinte seriação gradual de unidades de linguagem: γράμμα-ὄνομα-λόγος-λόγος. Uma vez que a expressão λόγος é empregue duas vezes na série ascendente de unidades de linguagem, da mais pequena para a maior, correspondendo a dimensões diferentes, de entre as quais a primeira expressa claramente a dimensão "frase" (cf. *Sofista*, 262c, e), torna-se evidente que na unidade maior, igualmente designada por λόγος e contendo por sua vez λόγοι com a categoria de frase, é da unidade de linguagem "texto" que se trata. Noutro trecho do *Crátilo* (424c-425a) surge um outro escalonamento ainda mais diferenciado das unidades de linguagem, que, partindo do "som" e passando pela "letra", a "sílaba" e a "palavra", conduz a uma unidade de linguagem ainda maior (μέγα τι), a qual é também designada por λόγος, mas em que não se estabelece a distinção entre as duas últimas categorias, isto é, entre λόγος como "frase" e λόγος como "texto".

No seu conjunto, obtém-se por conseguinte o seguinte quadro: em Platão predomina a noção de uma hierarquia orientada por dimensões de unidades de linguagem; a maior unidade é manifestamente o "texto", a qual, porém, é designada pelo termo ambíguo λόγος. Paralelamente a esta determinação de "texto", como a maior unidade de linguagem, pode deduzir-se (a partir de

[4] Cf. Arens, Hans: *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg/München, ²1969, 15.

Crátilo, 432e), como outro *definiens* do conceito platónico de "texto", que se trata aqui de uma sucessão de unidades de categoria imediatamente inferior, quer dizer, de uma sequência de "frases" ("frase" – λόγοι). O conceito de texto de Platão, orientado para a descrição da linguagem, esgota-se nesta determinação estrutural de dimensões[5], se não se pretender derivar também do *Crátilo* (385c), em que se argumenta com a oposição discurso total/partes do discurso (μόρια τοῦ λόγου), uma noção de totalidade, como outro *definiens* do seu conceito de texto. Além disso, Platão emprega repetidamente a expressão λόγος para o caso básico da ocorrência de linguagem textual em geral, que distingue segundo duas modalidades, a da escrita e a da oralidade. No *Fedro* (275d e ss.), coloca pormenorizadamente o problema hermenêutico básico do caso do discurso fixado por escrito, em que o sentido pretendido pelo autor não encontra na escrita nenhum depósito fiável. A expressão λόγος abrange aqui portanto ambas as coisas, tanto o meio de suporte material da escrita enquanto impressão do pensado, assim como o próprio correlato de sentido que lhe corresponde.

1.2. Aristóteles

Por outro lado, em Aristóteles a noção do todo (e das suas partes) parece ser também fundamental num sentido de teoria da linguagem. Formula no capítulo 7 da sua *Poética*: "um todo é qualquer coisa que tenha um princípio, um meio e um fim". Relativamente à linguagem, diz noutro trecho posterior: "Um todo/uma unidade é o λόγος em duplo sentido: ou correspondendo à unidade do designado (ὁ ἕν σημαίνων), ou pela interligação de vários (συνδέσμω εἶϖ)[6]". Como exemplos, Aristóteles apresenta o conceito de "homem" para o primeiro caso e a *Ilíada* de Homero para o segundo caso. No facto de Aristóteles apresentar aqui toda uma epopeia, como exemplo de uma totalidade de linguagem que assenta numa interligação (συνδέσμω), pode reconhecer-se que emprega o termo λόγος manifestamente no sentido da maior unidade do discurso/do texto.

O mesmo é válido para a emprego da expressão λέξις, que Aristóteles ilustra como se segue na sua *Retórica*[7] (III, 9): a λέξις, ou é κατεστραμμένη, "arredondada" [*gerundet*], e, nesse sentido, uma totalidade, ou é "encadeada e, por interligação, uma unidade" (εἰρομένη καὶ τῷ συνδέσμῳ μία)[NT]. Para este caso, Aristóteles indica a História de Heródoto (*Historiae*) como exemplo.

---

[5] Cf. Thornton, Anna Maria: "ΛΟΓΟΣ-Phrase et ΛΟΓΟΣ-Texte chez Platon et Aristote", *Philosophie du Langage et Grammaire dans l'Antiquité. Cahiers de Philosophie Ancienne*, 5, Brüssel *et al.*, 1986, 165-179.

[6] Cf. Aristóteles: *De arte poetica liber*, ed. Bywater, Ingram, Oxford, 1987, cap. 20.

[7] Cf. Aristóteles: *Ars rhetorica*, ed. Ross, William D., Oxford, 1959, III, p. 9.

[NT] Termos gregos de difícil tradução, com que Aristóteles contrasta a construção de frase de estilo circular (de tipo estrofe/antístrofe) com a de tipo coordenativo, ligado por uma conjunção.

As concepções divergem consideravelmente acerca do que querem dizer ambas as definições específicas "ὁ ἓν σημαίνων" ou "κατεστραμμένη" e "συνδέσμῳ εἶς". Contudo, independentemente de ambos estes aspectos constituintes de totalidade serem identificados com os modernos processos de constituição de texto da linguística do texto, no que diz respeito à "co-referência" e à "coesão"[8], ou de σύνδεσμος ser interpretado como "conjunção" em sentido linguístico[9] ou como interligação lógico-semântica estrutural profunda[10], continua a não ser tratado o aspecto da textualidade que está na base de todas as tentativas de interpretação: que através da linguagem se constitui uma conexão entre as partes de um texto, a qual, em última instância, condiciona a sua totalidade. Todavia, não deve conceber-se esta conexão apenas como continuidade no decurso do texto, uma vez que também a interligação revela uma estrutura. Este aspecto do conceito de texto torna-se evidente em Aristóteles na conexão da sua teoria da retórica. No caso-modelo do discurso público, Aristóteles mostra como o todo do discurso está dividido em partes. A formulação "parte do discurso[NT]" (μέρη τῆς λέξεως ou τοῦ λόγου), que na *Poética* é relacionada com o nível da linguagem em sentido pré-gramático, é empregue aqui para caracterizar toda a construção lógico-argumentativa de um discurso. Neste sentido, é por isso que as "partes" não são unidades gramaticais da linguagem, mas sim estruturas semânticas de conteúdo, as quais estruturam em secções toda a constituição de um texto. Isso torna-se logo evidente na simples enumeração das "partes do discurso" que Aristóteles distingue (*Retórica*, III, 13): introdução (προοίμιον), descrição dos acontecimentos (προέσις), demonstração (πίστις), epílogo (ἐπίλογος)[11].

Resumindo, podemos distinguir assim os seguintes aspectos do conceito aristotélico de texto: (1) texto como totalidade de linguagem (geral), (2) texto como tipo de texto/espécie de texto/género, (3) texto como permanente conexão de linguagem e (4) texto como totalidade estruturada.

[8] Cf. Thornton: *op. cit.*

[9] Cf. Belardi, "Walter: Semantica di ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ e ΑΣΥΝΔΕΤΟΣ in Aristotele", *Revista di filologia e di istruzione classica*, 105 (1977), 257-273.

[10] Cf. Thornton: *op. cit.*, 173, nota 7.

[NT] Preferimos traduzir *Rede* (fala, discurso) em alemão por "discurso" em português, de modo a poder manter a concordância da expressão. Eudoro de Sousa traduz o termo λέξις em Aristóteles por "elocução" em português. Veja-se a sua tradução em Aristóteles: *Poética*, XIX-XXII, Lisboa: INCM, [5]1998, 130-138.

[11] Cf. Aristóteles: *Ars rhetorica*, in: *op. cit.*, III, 13.

1.3. A gramática grega

Há um outro aspecto do conceito de texto que radica na reflexão grega sobre a linguagem e que é tangível na tradição da análise gramatical da linguagem em sentido estrito, justamente num ponto em que não se presume à partida uma perspectiva de texto: na definição da categoria gramatical de "pessoa". Encontra-se a seguinte formulação na mais antiga gramática elementar que chegou até nós, de Dionísio de Trácia (cerca de 170-90 a. C.): "a primeira pessoa é aquela de quem procede o discurso (ἀφ οὗ ὁ λόγος), a segunda é aquela a quem se destina o discurso (πρὸς ὅν ὁ λόγος), a terceira é aquela de quem trata o discurso (περὶ οὗ ὁ λόγος)"[12]. A designação λόγος não significa aqui nenhuma unidade específica do sistema de linguagem, mas sim o fluxo contínuo do falar inter-humano, portanto da genuína possibilidade básica da ocorrência de linguagem em forma de texto. É digno de nota que nesta formulação do gramático se encontram novamente vestígios nítidos de um trecho da *Retórica* de Aristóteles[13], em que são mencionados os três factores constitutivos do discurso público: "Num discurso actuam conjuntamente três factores: o orador, o complexo temático que ele aborda e o destinatário (σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἐκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὅν)". Contudo, é evidente que domina aqui de novo o aspecto da totalidade.

2. O conceito de texto da Antiguidade Clássica romana

Geralmente começa-se a determinação do conceito de texto pela *latinitas*, porque a expressão "texto" tem aqui a sua origem linguística. No verbo latino *texere* ("tecer", "entrelaçar") bem como nos *nomina textus* (-us m.) e *textum* (-i n.) ("tecido", "entrançado"), dele derivados, reconhece-se o étimo da palavra "texto" dos nossos dias. Do mesmo modo, Ehlich[14] e Knobloch[15] começam também pelo surgimento da palavra em Cícero e Quintiliano (certamente tomando Betti[16] como referência). Seguindo estas indicações, verificamos, porém, que nos autores clássicos é muito raro surgirem as expressões *textus* e *contextus*, embora sejam ainda utilizadas metaforicamente no que diz respeito às especificidades da linguagem (em Quintiliano, "*textum dicendi*"[17]: "tecido",

[12] Cf. Dionísio de Trácia: *Ars Grammatica*, in: ed. UHLIG, G.: *Grammatici Graeci*, I.1, Leipzig, 1883, 638.

[13] Cf. Aristóteles: *Ars rhetorica*, in: *op. cit.*, III, 13

[14] Cf. nota 1.

[15] Cf. nota 1.

[16] Cf. Betti, Emilio: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften,* Tübingen, 1967, 266.

[17] Cf. Quintiliano, M. Fabius: *Institutio oratoria*, ed. Rademacher, Lutz, 2 vols., Leipzig, 1907, 1935, IX, 4, 17.

quer dizer, conexão do discurso; em Cícero, "*in toto quasi contextu orationis*"[18]: por assim dizer, em toda a articulação do discurso), bem como que não se constituem como termos técnicos, nem na gramática nem na retórica. No que diz respeito ao emprego destas expressões, trata-se, por isso, ou de expressões de descrição metafórica (ver acima) ou de expressões de uso corrente da linguagem, p. ex., em Quintiliano: "*vel in textu vel fine [orationis]*"[19]: "seja na contínua conexão do discurso, seja no fim (de um discurso)". Em todos estes casos, a conservação do significado etimológico de raiz mostra, também no que diz respeito às estruturas linguísticas, a aceitação de um carácter de articulação não especificado com rigor. Pressupõe-se que é dada a existência de uma tal conexão de textualização. É o que revelam as passagens acima citadas. Contudo, esta concepção é comunicada mediante a linguagem comum, não assentando numa reflexão técnica sobre a linguagem que se consubstancie numa terminologia determinada.

2.1. A doutrina retórica

Nos manuais de retórica de Cícero e Quintiliano surgem os termos *sermo* e *oratio*, como termos técnicos próprios da época clássica romana, e não as expressões *textus* e *contextus*. É em Quintiliano que se encontra a mais precisa distinção do que se pretende dizer com estes termos: o "*contextus sermonis cotidianis*"[20], "o contexto[NT] do discurso quotidiano", quer dizer, o uso linguístico corrente da linguagem é diferente de um "*sermo quacumque de re compositus*", de "um discurso estruturado conscientemente sobre um qualquer complexo temático". Segundo Quintiliano[21], só este último é que merece a designação de *oratio*, porque é produzido como obra (*opus*), com arte (*ars*), tal como uma obra das artes plásticas. Neste sentido, *oratio* será, portanto, o discurso engenhoso, enquanto resultado do desempenho de um *orator*. Pressupõe-se como adquirido que uma tal *oratio* represente, do mesmo modo que o *sermo cotidianus*, uma conexão de textualização da linguagem. Na arte do discurso, não se questiona como este *contextus* se constitui linguisticamente, realça-se sim, com meios retóricos, a sua reformulação engenhosa, cujo resultado se encontra expresso na *oratio*. As leis estruturais da construção de uma

[18] Cf. Cícero, Marcus Tullius: "Partitiones oratoriae", in: Wilkins, August S. (ed.): *Cicero. Rethorica*, vol. 2, Oxford, 1903, 82.

[19] Cf. Quintiliano: *op. cit.*, IX, 4, 13.

[20] Cf. *ibid.*, VIII, 6, 21.

[NT] Traduzimos aqui a expressão "*Zusammenhang*" por "contexto" e não por "conexão", em português, por nos parecer uma tradução mais próxima do sentido latino que o autor pretende expressar.

[21] Cf. Quintiliano: *op. cit.*, II, 21, 1.

oratio, assim como toda a teoria retórica dos Romanos, provêm da tradição retórica grega, a qual foi fecundada para encontrar aplicação no ambiente da língua latina. Pode constatar-se esta origem, p. ex., em Cícero, que traduz literalmente a expressão aristotélica μέρη τοῦ λόγου pela expressão latina *partes orationis*[22]. Assim, é adoptada implicitamente a noção aristotélica da totalidade de um discurso, a qual, por sua vez, pode ser associada à caracterização de uma *oratio* como *opus*.

É notável que Quintiliano se ocupe também dos meios de uma *oratio*: num capítulo bastante exaustivo da sua extensa obra[23], levanta a questão da oralidade ou da escrita de um "discurso". Porém, Quintiliano não se apercebe desta diferença de modo na constituição de texto, a qual é justamente essencial neste género (*mihi unum atque idem videtur bene dicere ac bene scribere*: "parecem-me ser uma e a mesma coisa: falar bem e escrever bem"). Para ele, a composição escrita (*oratio scripta*) é meramente um *monumentum actionis habitae* (uma "recordação da comunicação feita"). Não obstante, embora faltem reflexões mais aprofundadas sobre a diferença entre a constituição oral e a constituição escrita de texto, fazemos, contudo, a experiência que basicamente todo o "discurso", nas suas partes essenciais, foi concebido por escrito. Isto significa que, no caso da *oratio*, é de um tipo de texto de constituição escrita que se trata.

Se, a partir de aqui, se deitar um olhar sobre a recepção histórica da teoria retórica, especialmente sobre Marciano Capella (séc. V d. C.), Cassiodoro (séc. VI d. C.) e Isidoro de Sevilha (cerca de 570-636), na Idade Média europeia, sobre a sua fusão com a poética e a continuação da sua influência até ao séc. XVIII, então poderá reconhecer-se na sobrevivência deste conceito retórico da *oratio* um dos principais fios condutores da história do conceito de texto.

2.2. A linguagem da literatura

Subsistindo paralelamente à compreensão especificamente técnica, em sentido estrito, do termo *oratio*, esta expressão é empregue na literatura latina daquele tempo também num sentido mais geral e não específico (compare-se os numerosos trechos que o atestam, p. ex., no Georges). *Oratio* significa então a simples manifestação da linguagem humana, abrangendo tudo o que ocorra como utilização de linguagem. Neste plano fundador de todo o uso da linguagem, que representa a forma mais geral da ocorrência de linguagem textualizada, esbate-se a distinção estabelecida por Quintiliano entre *oratio* e *sermo* (ver acima). A expressão *oratio* torna-se assim num conceito genérico

[22] Cf. também a anónima *Retórica de Herennius* (I, 3), atribuída a Cícero, in: Wilkins: ed. cit., I, 3.
[23] Cf. Quintiliano: *op. cit.*, XII, 10, 49-57.

para a designação de linguagem humana textualizada em geral. Simultaneamente, liberta-se desta forma do teor especificamente conceptual no quadro da doutrina retórica (ver acima) e pode por isso ser também utilizada na reflexão gramatical sobre a linguagem e desempenhar na sua tradição a função de conceito director.

3. O conceito de texto de finais da Antiguidade e da Idade Média latina

Consideramos aqui as duas épocas em conjunto porque foi justamente nos finais da Antiguidade que surgiram as obras fundamentais de reflexão sobre a linguagem que transmitem a herança da Antiguidade ao milénio seguinte. No domínio da reflexão gramatical sobre a linguagem, é o caso, no que diz respeito às obras de Donato (séc. IV d. C.) e de Prisciano (séc. VI d. C.), as quais representam decididamente a *ars grammatica* por excelência durante toda a Idade Média, como o indicam numerosas cópias, numerosos excertos e comentários. Além disso, com o desenvolvimento da patrística, surge a exegese medieval, que se rege pelas considerações de Orígenes e sobretudo de Agostinho (354-430 d. C.), com a sua obra *De doctrina christiana*. Teremos ainda de considerar no nosso questionamento um compêndio como as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha (sécs. VI/VII d. C.), que sintetiza o saber enciclopédico do seu tempo.

3.1. A tradição retórica

Se nos orientarmos pela utilização do termo *oratio*, introduzido por Quintiliano (ver 2.1) na reflexão sobre a linguagem da Antiguidade Clássica romana, torna-se evidente uma diferenciação notável do seu conteúdo conceptual, com efeito, num triplo sentido: já no século VI, o conhecido gramático latino Prisciano, no seu manual *Institutiones grammaticae*, que se tornou dominante durante a Idade Média, declara: "*oratio dicitur etiam liber rhetoricus*"[24], "também se designa por *oratio* um escrito retórico". O mesmo conteúdo conceptual evidencia Beda o Venerável (673-735), o douto monge de Nortúmbria, na sua *Métrica*, do seguinte modo: "*oratio, quando usque ad manuum artem describendus oratoris sermo pervenit*"[25]: "quando a comunicação oral de um orador seja fixada em manuscrito, [designa-se o produto por] *oratio*". Independente-

[24] Cf. Prisciano: *Institutiones Grammaticae*, ed. Hertz, Martin, in: Keil, Heinrich (ed.): *Grammatici Latini*, II e III, Leipzig, 1855/1859, II, 53.

[25] Cf. Beda o Venerável: *De arte metrica*, in: Keil: VII, Leipzig, 1878, 294.

mente de nesta determinação conceptual ter de se pensar também nas condições do livro medieval, a escrita emerge de ambos os trechos como um novo critério essencial do conceito de *oratio*, contudo, não no sentido processual da elaboração escrita de uma comunicação oral, mas sim considerada a partir da conclusão do texto do discurso que se nos apresenta por escrito como resultado. É numa repolarização do conteúdo conceptual, levada a cabo em tal medida, que se reflecte a transformação da relevância social do discurso público. A partir da sua função como meio de expressão da opinião pública republicana, o "discurso" tornou-se num texto de leitura, estando, entre outras coisas, ao serviço de exercícios de estilo. Não tem de se tratar exclusivamente de textos de discurso, o que se nos apresenta por escrito como *oratio*; isto torna-se evidente a partir de um trecho da *Gramática* de Pedro de Pisa, que foi professor na corte de Carlos Magno: "*Oratio dicitur et liber solerti studio editus*"[26]: "também se chama *oratio* a um texto escrito que tenha sido redigido com cuidado e aplicação". O termo *oratio* não se refere aqui simplesmente à espécie de texto "discurso", mas sim a textos escritos, ou dito de um modo explicitamente mais preciso: a qualquer género de textos constituídos por escrita, na medida em que satisfaçam uma certa exigência de configuração de linguagem. Nisto se revela manifestamente o pólo terminal de um desenvolvimento da retórica, a qual serve agora, como técnica de estilo, para a produção de textos escritos.

3.2. A tradição gramática de Donato

Para além desta formação do conceito de *oratio* da tradição retórica, que releva a constituição e a fixação por escrito, há ainda uma determinação deste conceito ligada à tradição gramática, em especial a de ambos os manuais (*Ars maior* e *Ars minor*) de Aelius Donato (séc. IV), o qual foi também professor do padre da igreja Jerónimo. É notável que em ambos os escritos didácticos Donato se dê por satisfeito com a denominação do termo *partes orationis*[27] e passe depois à enumeração e explicitação de cada uma das *partes do discurso*. Nisto se revela a sobrevivência da tradição de análise da linguagem iniciada pelo capítulo 20 da *Poética* de Aristóteles (ver 1.2.). Contudo, distinguindo-se da descrição de Aristóteles, Donato não faz nenhuma referência à totalidade da *oratio*, nem à suas dimensões. É claro que assim se pode argumentar que a denominação de *partes* pressupõe a noção de um *totum*, mas isto, ao contrário de Aristóteles, não se encontra formulado em parte alguma. Mas agora é inte-

[26] Cf. Pedro de Pisa: *Ars grammatica*, in: Keil: *op. cit.*, VIII, 1870, 161.

[27] Cf. Donato, Aelius: *Ars minor*, in: Keil: *op. cit.*, IV, 1864, 355; cf. Donato, Aelius: *Ars grammatica (maior)*, in: Keil: *op. cit.*, IV, 1864, 372.

ressante ver como é explicitada esta denominação simples no comentário de Servius a Donato. De modo comparável à correspondente divisão de Prisciano, o comentador começa por fazer uma enumeração das unidades da linguagem e a descrição da sua conexão hierárquica: "*vox enim facit litteram, litterae faciunt syllabam, syllabae faciunt partes orationis*"[28]. A ordem ascendente, da menor para a maior unidade, parte do "som" e da "letra", passa pela "sílaba" e conduz à unidade maior das *partes orationis*. A partir daqui, junta-se-lhe então a determinação conceptual do todo do discurso: "*oratio dicitur elocutio quasi oris ratio. Huius orationis, id est elocutionis, octo sunt significationes, id est partes*"[29]. A *oratio* é equiparada aqui ao "falar" (*elocutio*), no interior do qual se podem detectar as "partes do discurso" como expressões de linguagem passíveis de serem distinguidas (*significationes*).

Uma vez que a descrição da gramática começa com esta explicação, pode admitir-se que se trata aqui da explicação dos conceitos de fundamentação. Assim, quando se define como *oratio* a exteriorização de unidades de linguagem articuladas no acto de falar, então releva-se com isso, por um lado, a oralidade originária de todo o uso de linguagem; por outro lado, a escrita do uso da linguagem, com a inclusão da unidade *littera*, na qual toda a *vox* se pode expressar. Deste modo, o conceito de *oratio* adquire aqui um duplo carácter que o distingue nitidamente do conceito de *oratio* da tradição retórica, orientado exclusivamente para a escrita. Até que ponto esta referência à oralidade originária é sustentável, trata-se de uma outra questão que não pode ser aqui investigada. Recorde-se apenas que as gramáticas latinas da Idade Média servem em primeiro lugar para a instrução de estudantes no uso da língua latina como a língua escrita dos cultos. Neste sentido, pode considerar-se o começo pela oralidade como sendo simplesmente uma consequência da explicação das palavras a partir do étimo, apreciada na Idade Média (e desde o *Crátilo*, de Platão), *oratio, quasi oris ratio*. Por outro lado, Pedro de Pisa explica esta derivação das palavras do seguinte modo: que no "falar" (*oratio*) participam tanto a boca como o entendimento ("*oratio dicitur elocutio quasi oris ratio, eo quod ore et ratione consistat*")[30]. Assim, surge como muito provável a interpretação de *oratio* como uma forma de manifestação da linguagem textual, a qual, também na sua forma escrita, é considerada sempre como estando em retro-relação com a sua oralidade originária. Esta concepção é reforçada ainda por uma afirmação de Isidoro de Sevilha, que conclui a sua definição de *oratio* do seguinte modo: "*Oratio autem plena est sensu, voce et littera*"[31]. Deste modo, sintetiza os três

[28] Cf. Servius: *Commentarius in artem Donati*, in: Keil: *op. cit.*, IV, 487.
[29] Cf. *ibid.*, 487.
[30] Cf. Pedro de Pisa: *Ars grammatica*, in: Keil: VIII, 1870, 161.
[31] Cf. Isidoro de Sevilha: *Etym.*, I, 5,3.

níveis que, segundo ele, constituem uma *oratio*: uma *oratio* atinge a plenitude, na medida em que nela se combinam o nível do sentido, o nível dos sons e o nível da escrita. Também aqui se torna particularmente evidente que o nível da escrita é considerado sempre em retro-relação com o nível dos sons. A definição completa de *oratio* por Isidoro de Sevilha reza o seguinte: "*Oratio dicta quasi oris ratio. Nam orare est loqui et dicere. Est autem oratio contextus verborum cum sensu. Contextus autem sine sensu non est oratio, quia non est oris ratio. Oratio autem plena est sensu, voce et littera*"[NT].

Nesta definição, além dos aspectos já citados, há outros ainda a salientar. Ela acentua expressamente a dimensão do sentido de uma *oratio*. Realça, assim, como dimensão central aquela componente do conceito de *oratio* que múltiplas vezes (p. ex., em Pedro de Pisa) permanece implícita na expressão descritiva *ratio*. Além disso, caracteriza de modo mais preciso a componente do que é próprio da linguagem no conceito de *oratio*, na medida em que a designa por *contextus verborum*. Por conseguinte, o conceito descritivo *contextus*, que nos surge aqui pela primeira vez em relação imediata com a determinação do conceito de *oratio*, não parece desempenhar meramente a função de uma metáfora global (de "uma conexão de algum modo determinável, como uma espécie de tecido"), mas sim caracterizar uma dimensão específica de uma *oratio*. Isto torna-se evidente, por um lado, pela adição de *verborum*, por outro lado, pela contraposição do conceito *sensus*. É necessário juntar ambas as dimensões, o *contextus verborum* e o *sensus*, para que o conceito *oratio* fique completo. O que se quererá dizer então com a expressão *contextus verborum*, quando teoricamente é possível supor também o caso de um *contextus sine sensu*? Manifestamente, Isidoro salienta aqui o enlace linguístico regular de elementos da linguagem produzido na superfície textual, o *contextus verborum*, dele distinguindo o nível da *conexão de sentido*. Nesta distinção, impõe-se de imediato a comparação com a moderna linguística do texto, que procura compreender a mesma distinção recorrendo aos conceitos de *coesão* e *coerência*. É também importante salientar que Isidoro não dá nenhuma indicação delimitativa das dimensões deste *contextus verborum*. Torna-se assim evidente que o seu conceito de *oratio* generaliza o conceito retórico de *oratio*, que se refere a um discurso total, ao nível de todas as ocorrências textuais de linguagem, estabelecendo deste modo um conceito genérico de texto.

[NT] J. Oroz e M. Marcos, na sua edição bilingue (Madrid, BAC, 1982, p. 287), traduzem assim: "*Se llama oración algo así como* ***oris ratio*** *(inteligencia de la palabra). En efecto,* ***orare*** *es hablar, decir. Y* ***oratio*** *(oración) es una sucesión de palabras com sentido. Una série de palabras carente de sentido no es una oración, porque está desprovista de* ***oris ratio****. Una oración completa lo es por el sentido, por la voz y la letra.*"

3.3. A tradição gramática de Prisciano

Paralelamente a esta tradição, decorre ainda uma outra, suportada pela obra do gramático latino Prisciano (séc. VI) e que não é menos influente que a proveniente de Donato. Trabalha igualmente com o termo *oratio*, embora restrinja, logo desde o início, o seu conteúdo conceptual à unidade de linguagem "frase". Isto mesmo nos é já revelado pela definição de *oratio* em Prisciano: *Oratio est ordinatio dictionum congrua, sententiam perfectam demonstrans*[32]. Com base na congruência gramatical, abrange-se aqui a disposição das palavras até à dimensão da frase. Encontram-se definições semelhantes do conceito de *oratio* no gramático Diomedes[33] (séc. IV), no professor de retórica Caio Mário Victorino[34] e na *Ars grammatica* de Máximo Victorino[35]. Todos eles estabelecem expressamente as dimensões da *oratio* (*consummans unam sententiam*) ["encerrando um pensamento"] ou a delimitação pelo *definiens* adicional do fim da frase (*exitu ad clausulam terminata, ad clausulam tendens*).

Perante o conceito de *oratio* que aqui se encontra, relativo à dimensão "frase", põe-se a questão, se nesta linha da tradição gramática se apagou completamente a reflexão sobre a dimensão "texto", ou se podemos encontrar indícios de que a dimensão textual continua a ser considerada neste quadro descritivo orientado para a frase e, por conseguinte, se nele é tangível um conceito de texto.

Para o dizer já antecipadamente: dentro desta linha da tradição, que provém da unidade de linguagem "frase", também se encontram indicações em muitos trechos, a partir das quais podemos concluir que a dimensão "texto" constitui implicitamente o pano de fundo de toda a análise da linguagem. No que a isto diz respeito, citemos ainda algumas das respectivas conexões:

1) Ao tratar da classe de palavras *conjunção*, Dionísio de Trácia (ver 1.3) diz que com certas conjunções (p. ex., δέ e καί) é possível encadear as frases até ao infinito/ao ilimitado (ἐπ ἀπειρον). Uma tal afirmação só pode ser feita ante o pano de fundo da noção de um contexto textual que transcende a frase. Este contexto é até expressamente formulado por Prisciano: *coniunctiones [...] coniungunt duas vel plures orationes*[36] (frases).

[32] Cf. Prisciano: *Institutiones Grammaticae*, in: Keil: *op. cit.*, II, 1855/1859, 53: "a oração é a ordenação congruente das palavras, mostrando um pensamento completo".
[33] Cf. Diomedes: *Ars grammatica*, in: Keil: *op. cit.*, I, 1857, 300.
[34] Cf. Victorino, Caio Mário: *Ars grammatica*, in: Keil: *op. cit.*, VI, 1874, 5.
[35] Cf. Victorino, Máximo: *Ars grammatica*, in: Keil: *op. cit.*, 192.
[36] Cf. Prisciano: *Institutiones Grammaticae*, ed. cit., III, 113: "as conjunções [...] unem duas ou várias orações".

2) Já Apolónio Díscolo (séc. II), seguido em particular por Prisciano, aceita dois aspectos fundamentais na determinação da classe de palavras *pronomen*: ou tomam a sua determinação conceptual por via de δεῖξις, isto é, por referência a algo co-presente na situação de fala (Prisciano: *pronomina demonstrativa*), ou por via de ἀναφορά, isto é, por retrorrelação a algo ausente na situação de fala mas já conhecido de falantes e ouvintes (Prisciano: *pronomina relativa*). Também esta distinção, que desempenhou um papel de relevo no desenvolvimento da moderna linguística do texto[37], demonstra que os aspectos relativos ao que transcende a frase, bem como à junção do textualizado com a situação de comunicação extrínseca à linguagem, produzem o pano de fundo de pensamento para uma tal explicação.

3) Já em Isidoro de Sevilha e em muitos outros gramáticos medievais se faz a observação que um pronome (anafórico) se emprega em vez de um nome, *ne fastidium faciat nomen ipsud dum iteratur*[38]. Esta noção, em vigor até hoje como princípio de educação de estilo, só pode surgir igualmente ante o pano de fundo da suposição de uma continuidade transfrásica.

4) Além disso, é necessário considerar a distinção entre a poesia em forma de verso (*de metris*) e a prosa, que se encontra em muitas das descrições gramaticais da Idade Média. Isidoro de Sevilha explica[39] a palavra "prosa", dizendo que esta forma de linguagem "é muito mais escorreita e poderosa, sem que haja um ponto de chegada determinado logo à partida" (como no caso das formas em verso ou em estrofe). Também uma tal indicação permite reconhecer que o pensamento sobre a linguagem não se limita à dimensão da "frase".

5) Por último, a alusão a géneros de texto na gramática dos finais da Antiguidade e da Idade Média mostra que este tipo de análise da linguagem, com estruturas de linguagem que transcendem a frase, isto é, com linguagem em forma de texto, tem de ser levada em consideração, mesmo não havendo nenhum termo genérico que o formule explicitamente. Assim, por um lado, depois de Donato faz-se sempre a distinção entre os géneros *fabula* e *historia*[40], por outro lado, são enumeradas, como em Pedro de Pisa, várias *orationis genera*: *Est enim [oratio] copulata et ligata in metris, absoluta in prosa, allocutiva in epistolis, disputativa in dialogis, relativa in historiis*[41]. De uma perspectiva actual, é particularmente interessante o facto de surgirem, já

[37] Cf. a discussão de Bochum sobre *Syntax als Dialektik* [*Sintaxe como dialéctica*], *Poetica*, I (1967).

[38] Cf. Isidoro de Sevilha: *Etym.*, I, VIII, 1: "para evitar que a repetição do mesmo nome produza aborrecimento".

[39] Cf. Isidoro de Sevilha: *Etym.*, I, XXXVIII.

[40] Cf., p. ex., Isidoro de Sevilha: *Etym.* I, XL e XLI.

[41] Cf. Pedro de Pisa: *Ars grammatica,* ed. cit., VIII, 161: "géneros de orações: há, pois, [orações] copulativas e ligadas em métrica, a absoluta em prosa, alocutiva em epístolas, disputativa em diálogos, relativa em histórias".

naquele tempo, distinções próximas das utilizadas pela análise pragmático-linguística contemporânea. Em suma, de tudo isto se conclui, portanto, que, mesmo na ausência de um conceito de texto explícito, implicitamente está sempre pressuposta a dimensão textual da linguagem.

3.4. A tradição hermenêutica

Do final do parágrafo anterior impõe-se a questão da importância da própria utilização da expressão *textus* durante este período e do que constitui o seu conteúdo. Pode afirmar-se, em suma, que a expressão *textus* não tem aplicação como *terminus technicus*, nem na tradição retórico-gramática, nem na tradição hermenêutica. Sempre que aparece, é aplicado como expressão descritiva da linguagem corrente, no contexto da explicação teórica especializada ou da definição de termos técnicos. Assim, os gramáticos Diomedes e Máximo Victorino utilizam a expressão *contextus sermo* (*discurso textualizado*) para a definição do seu conceito de frase (*oratio*, ver 3.3.). Não procedem a uma especificação mais precisa. Mas não sucede assim em Isidoro de Sevilha, que emprega explicitamente a expressão *contextus verborum* para o nível do enlace gramático-linguístico na superfície textual (coesão). Por outro lado, em Agostinho encontra-se ainda uma outra utilização de *contextus* em *De doctrina christiana*, a obra mais influente da hermenêutica patrística medieval. Embora esta obra examine os textos da Bíblia Sagrada de um ponto de vista semiótico, quer dizer, direccionando-se principalmente para o signo individual e fazendo assim pontualmente referência a trechos de texto, nela surgem também as expressões *textus* e *contextus*, e, com efeito, sempre quando a partir da análise de um único trecho, não se consegue obter nenhum esclarecimento sobre o que é suposto ser dito. Neste caso, o que é suposto ser entendido foi sempre já dado como um contexto linguístico fixado por escrito, como *scriptura divina*[42], mas Agostinho designa-a permanentemente por *sermo*, isto é, como discurso directo. Durante a leitura, quando um trecho se feche à compreensão (por motivos diversos), então é necessário procurar esclarecimento no contexto (*textus ipse sermonis restat consulendus*[43], ou *textu ipso sermonis diiudicandus est*[44], ou *praecedentis vel consequentis contextione sermonis*[45].

---

[42] Cf. Agostinho, Aurelius: *De doctrina christiana*, in: *Patrologia Latina*, 34, ed. Migne, Jacques-Paul, Paris, 1845, II, 6.

[43] Cf. Agostinho: *op. cit.*, III, 2: [NT] Embora o termo seja *textus*, há que lê-lo no sentido de contexto: "resta-nos consultar o [con]texto do discurso".

[44] Cf. Agostinho: *op. cit.*, III, 4: "Deve resolver-se pelo próprio [con]texto do discurso".

[45] Cf. Agostinho: *op. cit.*, III, 6: "pelo contexto do que precede ou do que segue o discurso".

A partir destas citações, torna-se evidente que as expressões *textus* e *contextus* não pretendem expressar nenhuma forma gramático-linguística de enlace textual, mas visam sim caracterizar a conexão factual descrita pelo texto linguístico. Assim, a expressão *(con-)textus* não desempenha aqui a função de um termo de análise da linguagem, mas sim a de uma indicação geral, no sentido em que a compreensão de um trecho deve ser alcançada recorrendo ao já lido e antecipando o que está ainda para ser lido, de modo a produzir uma conexão cognitivamente coerente. Esta noção, que representa um postulado hermenêutico fundamental até à actualidade dos nossos dias, embora muito genérica, expressa pelo menos o seguinte: que um texto escrito não é para ser recebido apenas passivamente, pressupõe energia de processamento cognitivo por parte do receptor.

Em Agostinho, o conceito de referência a *contextus* é *sermo*. Esta expressão, ou a expressão sinónima sua equivalente, *(e)locutio*, inclusive as respectivas manifestações verbais (*loqui*), surgiram-nos várias vezes nas citações de gramáticos que reproduzimos acima. Parece tratar-se também de um termo utilizado frequentemente na análise da linguagem da época medieval, sendo necessário determinar com rigor o que constitui o seu conteúdo à luz dos textos.

Na sua obra *Adversus Praxeam*, Tertuliano (ca. 150-230 d. C.) relata do seguinte modo as concepções dos gramáticos: *Quid est enim [...] sermo, nisi vox et sonus oris, et (sicut Grammatici tradunt) aer offensus, intelligibilis auditu*[46]. O processo de produção da linguagem sonora articulada é entendido aqui como a geração de uma corrente de sons, à qual se atribui um sentido cognitivo por meio do processo auditivo de percepção. É semelhante a posição de Agostinho: *Cum loquimur [...] nihil enim aliud molimur, nisi animum ipsum nostrum [...] cognoscendum et perspiciendum animo auditoris inferre*[47]. Nisto reside a principal insistência da argumentação no "falar" como função comunicativa da mediação, a qual é também nitidamente salientada por Tomás de Aquino (1224-1274): *(vocibus) utimur [...] propter auditum*[48], que formula noutro trecho: *lingua per locutionem est communicativa ad alterum*[49]. Também Dante (1265-1321) determina a função do "falar" no mesmo sentido: *Si etenim perspicaciter consideramus quid cum loquimur intendamus, patet quod nihil*

[46] Cf. Tertuliano: *Adversus Praxeam*, in: *Patrologia Latina*, 2, ed. Migne, 1844, 162 B: "O que é então [...] a fala, senão voz e som oral e (tal como transmitem as gramáticas) ar expelido inteligível pelo ouvido".

[47] Cf. Agostinho: *De fide et symbolo*, in: *Patrologia Latina*, 40, ed. Migne, 1841, 183-184: "quando falamos, não procuramos senão dirigir o nosso próprio ânimo para que seja cognoscível e perceptível pelo do ouvinte".

[48] Cf. Tomás de Aquino: *De devinis nominibus*, ed. Mandonnet, Pierre, Paris, 1927, 4, 9: "usamos (as vozes) [...] para ser ouvidos".

[49] Cf. Tomás de Aquino: *Summa theologiae*, ed. Paulinae, Alba, 1962, III, 72, 2: "a língua, através da fala, é comunicativa com outrem".

aliud quam nostre mentis enucleare aliis conceptum[50]. Por intermédio do veículo perceptível da corrente da linguagem sonora são transmitidas comunicativamente conexões cognitivas. Na lógica da linguagem dos modistas da alta Idade Média (Martinho de Dácia, Sigério de Courtrai, Pedro de Helia, entre outros), distingue-se analogamente entre uma *oratio vocalis* e uma *oratio mentalis*[51]. Esta concepção, que se encontra em toda a Idade Média, permite reconhecer que *oratio*, *sermo* e *locutio*, enquanto mediação linguística de conexões cognitivas, pressupõem já sempre implicitamente o contexto (*contextus*) do que é articulado linguisticamente, que num *sermo*, por conseguinte, é já sempre de um falar textualizado que se trata. Contudo, enquanto não for analisada a modalidade da textualização de linguagem, temos a ver, do ponto de vista da teoria do texto, com um conceito implícito de textualização. Esta determinação de *sermo* encontra-se em toda a Idade Média, toma sempre como ponto de partida a oralidade da produção de linguagem, mas é aplicada sem distinção (já em Agostinho) também à produção de linguagem constituída por escrita.

As regras de contexto supracitadas são apenas introduções isoladas no quadro da evolução da hermenêutica medieval, cuja exposição[52] de pressupostos, de sistema e de variantes não tem aqui cabimento. Todavia, deve chamar-se a atenção para uma particularidade importante, do ponto de vista da teoria do texto: na literatura especializada da Idade Média, a explicação da diferença entre o *sensus litteraris* e o *sensus spiritualis* é feita, sem excepção, tomando como ponto de referência a palavra isolada (um exemplo típico é a palavra "Jerusalém"). Assim, podemos concluir que na compreensão de texto não se tematiza a perseguição das indicações de sentido como consequência das regularidades linguísticas que constituem o texto. Este nível fundador da compreensão é antes visto como um caso normal, que resulta bem, sem levantar problemas, e que não continua por isso a ser trabalhado. Por outro lado, o objecto da teoria hermenêutica é constituído por trechos de texto, em que a compreensão não se dá sem levantar problemas, ou que inauguram conexões de remissão no interior do sistema teológico que não se suprimem por si mesmas (*sensus spiritualis*). Neste sentido, a hermenêutica medieval, embora produza a teoria da exegese das Sagradas Escrituras, não abre possibilidades de desenvolvimento a uma analítica orientada para o texto, quer dizer, a uma analítica que diga respeito à constituição fundante de texto como objecto.

---

[50] Cf. Dante: *De vulg. eloqu.* I, II, 3: "Se consideramos, pois, mais perspicazmente do que tendemos ao falar, é evidente que não é outra coisa que explicar o conceito da nossa mente a outros".

[51] Cf. Pinborg, Jan: *Die Entwicklung des Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster/Westf., 1967, 183 e 207.

[52] Cf. Brinkmann, Hennig: *Mittelalterliche Hermeneutik,* Darmstadt, 1980.

3.5. A tradição litúrgica

Em conformidade, na Idade Média a expressão *textus* não é nenhum termo da teoria hermenêutica ou da sua aplicação na homilia, encontrando-se sim, p. ex., na descrição dos objectos dos "textos" sagrados, da cerimónia litúrgica a eles associada ou na menção (também documental) que lhes é feita por ocasião de consagrações[53]. Em todos estes casos, designa-se por *textus* principalmente o códice que contém os Evangelhos, enquanto artefacto decorado com ouro, prata e pedras preciosas. "Texto" quer dizer aqui, portanto, a materialidade do meio de suporte dos escritos sagrados. Além disso, também a materialidade dos símbolos escritos de um tal evangeliário é vista como sendo própria do *textus*, quando é da sua configuração artística que se trata. Há ainda uma referência explícita tanto à materialidade do meio de suporte como à da escrita quando se dá o beijo litúrgico, ou beijando o *textus* do códice fechado, ou beijando o respectivo trecho escrito numa das suas páginas abertas. Nas explicações de justificação destes gestos de adoração, ou da configuração artística do *textus*, sobressai nitidamente que visam o teor espiritual da escrita (*rutilat aurum coelestis sapientiae, nitet argentum fidelis eloquentiae, fulgent miraculorum pretiosi lapides*)[NT], de modo que a materialidade surge não como fim decorativo em si mesmo mas sim como correspondência funcional do seu sentido espiritual. Contudo, o termo *textus* permanece circunscrito ao carácter material dos escritos sagrados.

4. Do Humanismo ao final do século XVIII

4.1. A tradição gramática

Os humanistas, ao escreverem as suas gramáticas, passavam por quase todas as influências filosófico-escolásticas da *grammatica speculativa* da alta Idade Média e orientavam-se pelo ideal da *elegantia linguae latinae* dos autores antigos[54]; contudo, prosseguem a tradição medieval no que diz respeito à teoria do texto. Pode ver-se isto exemplarmente na *Grammatica Latina* (primeira edição em 1525/26) de Philipp Melanchthon, muito divulgada no seu

[53] Cf. em Du Cange os trechos de referência.

[NT] "rutila o ouro da sabedoria celeste, resplandece a prata da fiel eloquência, brilham as pedras preciosas dos prodígios".

[54] Cf. Jellinek, Max Hermann: *Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik von den Anfängen bis auf Adelung*, 2 tomos, Heidelberg, 1913/14, 23 s.

tempo. Quando se refere pura e simplesmente ao falar textualizado, Melanchthon utiliza a expressão *sermo*, p. ex., a propósito da sua explicação do conceito de sintaxe, dizendo: "*Est [...] in primis opera danda, ut sermonem sibi quisque perspicuum et planum paret, quo expromere animi cogitata sine ambiguitate possit*"[55]. Emprega *sermo* do mesmo modo no capítulo sobre o "artigo": "*Est enim articulus non qui in Grammatica tantum declinatione casus aut genera indicat, sed quo in sermone etiam certam rem demonstramus*"[56]. Num caso particular, acentua até a oralidade da conexão do discurso, p. ex., no tratamento da "interjeição", da qual diz: "*Est enim parce in loquendo utendum hoc vocum genere*"[57]. Em todos os outros casos, Melanchthon emprega o termo clássico *oratio* para designar a conexão do texto, e, com efeito, por um lado, para determinar a função da "conjunção" ("*ad recte connectendam orationem*"[58] e "*[coniunctiones], quia enim colligunt velut artus orationem*"[59]); por outro lado, para caracterizar a "sintaxe": "*Syntaxis, quae constructionem vocum docet, adeoque orationem contexit*"[60]. Melanchthon determina a "sintaxe", em suma, como um processo "*contexendae orationis*" e aquele que a domina como "*architectum orationis*"[61]. É notável que a constituição de texto seja aqui expressa não só com a ajuda da metáfora tradicional do tecido, como também comparada com a arquitectura. É assim evidente que o termo *oratio* expressa uma contextura estrutural da linguagem que é mais abrangente. Contudo, não nos é dada em lado algum outra explicação destas indicações. Neste sentido, Melanchthon permanece inteiramente ligado à reflexão medieval sobre a linguagem.

Acerca da elaboração das gramáticas de alemão (por vezes inteiramente escritas na língua latina, por vezes alternadamente em latim e em alemão, por vezes em alemão com aditamentos em latim e por vezes inteiramente em língua alemã), observa M. Jellinek: "A gramática alemã não se desenvolveu por si mesma. Não encontrou as suas categorias espontaneamente, adoptando-as já prontas. Surgida, em parte, a partir de traduções de paradigmas donatianos, nunca se liberta completamente das algemas da tutela latina"[62].

[55] Cf. Melanchthon, Philipp: *Syntaxis*, in: *Corpus Reformatorum*, vol. 20, ed. Bretschneider/Karl Gottlieb/Bindseil, Heinrich Ernst, Braunschweig, 1854, 347: "Em primeiro lugar há que intentar que cada um manifeste um discurso claro e simples, a fim de que por ele possa apresentar sem ambiguidade os pensamentos do espírito".

[56] Cf. Melanchthon: *Grammatica Latina*, *op. cit.*, 298: "Com efeito, o artigo não é apenas o que em gramática indica os casos na declinação ou géneros, mas aquilo com que ao falarmos designamos uma certa coisa".

[57] Cf. *ibid.*, 326: "Efectivamente, ao falarmos há que usar com moderação este tipo de palavras".

[58] Cf. *ibid.*, 333.

[59] Cf. Melanchthon: *Syntaxis*, *op. cit.*, 371.

[60] Cf. Melanchthon: *Grammatica Latina, op. cit.*, 245: "A sintaxe, que ensina a construção das palavras, de modo a compor a oração".

[61] Cf. Melanchthon: *Syntaxis, op. cit.*, 347 s.

[62] Cf. Jellinek: *op. cit.*, 1913, 21.

Se estas afirmações forem correctas, é pouco provável que haja algo de novo ou de original para a história do conceito de texto durante o período descrito por Jellinek até Johann Christoff Adelung (1732-1806).

O termo latino *oratio* é traduzido sem excepção pela expressão alemã *Rede* [discurso], a qual é considerada ou originariamente aparentada com a palavra latina *ratio*, por causa da semelhança fonética, ou então como significado enclítico[63]. Na gramática alemã, *Rede* substitui assim o termo latino *oratio*. Além disso, *Rede* desempenha a função de equivalente do termo latino *sermo*. Assim, na primeira metade do século XVIII, Johann Bödiker utiliza a expressão a propósito da sua determinação das "conjunções": "*conjunctiones* são as palavras de ligação, por meio das quais um discurso se mantém coeso e explicado como que por uma luz"[64]. Em Johann Christoph Adelung também se encontra a expressão *Rede* com o mesmo sentido, quando, p. ex., relativamente à determinação dos *pronomina*, designa a situação de fala como o "momento do discurso"[65]. Resumindo, o termo *Rede* partilha um uso polissémico com o termo latino *oratio*. Para além da utilização acima indicada para o processo ou o resultado da produção oral ou escrita de linguagem em geral ("falar"), a expressão *Rede* serve sobretudo e sem excepção até ao fim do século XVIII de equivalente para o termo *Satz* [frase], que hoje predomina (na prossecução de Prisciano). Pode inferir-se isto mesmo a partir da disposição das gramáticas, que permanece inalterada até ao século XVII, a qual, segundo M. Jellinek[66], com a sua divisão em ortografia, prosódia, etimologia e sintaxe, corresponde à graduação das unidades da linguagem, válida desde Prisciano (ver 3.2), em *littera*, *syllaba*, *dictio* e *oratio*. *Oratio*, no sentido de *Satz*, é por vezes também especificada (p. ex., em Johann Jakob Bodmer[67]) de modo elucidativo como *Redesatz* [frase discursiva]. Adelung já só emprega o termo *Satz* (p. ex., na sua *Stillistik*). Nalguns casos particulares, a expressão *Satz* é utilizada para designar fenómenos mais específicos, como, por exemplo, o predicado da frase (em Johann Daniel Longolios[68]). Assim, do ponto de vista da teoria do texto, apenas a variante do conceito de discurso mencionada em primeiro lugar é para já relevante, da qual a maior parte dos autores faz um uso indefinido.

Uma excepção notável representa a pequena obra *Der Teutschen Sprache Grundrichtigkeit und Zierlichkeit* [*Da analogia e da elegância na língua*

[63] Cf. Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch,* Tübingen, 91992.
[64] Cf. Jellinek: *op. cit.*, 1914, 99.
[65] Cf. *ibid.*, 1914, 114.
[66] Cf. *ibid.*, 1914, 1 e ss.
[67] Cf. *ibid.*, 1914, 375.
[68] Cf. *ibid.*, 1914, 47.

alemã], de Christian Pudor, do ano de 1762. Por ocasião do tratamento da "conjunção", primeiro muito acessoriamente, Pudor faz a seguinte observação sobre a continuação do seu procedimento: "considerámos até aqui as palavras alemãs no fundamental: mas a partir de agora, temos de aprender também a partir das palavras/expressões idiomáticas/(*phrases*) das *phrasibus*, discursos proverbiais/máximas ou sentenças: de aprender a fazer das sentenças argumentos (*periodos*) e dos *periodis* um discurso/(*orationem*) alemão completo"[69]. Aqui, conjuntamente com a sequência, é dada simultaneamente também uma graduação hierárquica de unidades de linguagem, da palavra isolada ao texto, designado por Pudor como "discurso", com o aditamento latino de explicitação *oratio*. Assim, como *definientien* essenciais deste conceito de discurso podem registar-se a determinação do "discurso" como construção estratificada hierarquicamente (sempre a partir das menores unidades de linguagem) e a determinação do "discurso" como a manifestação de linguagem com o mais elevado grau (de entre todas as unidades constituintes do discurso). O último capítulo da primeira parte (conclusão da gramática) da sua exposição foi intitulado por Pudor "*ORATIO. Eine vollkommene Teusche Rede*" ["*ORATIO*. Um discurso alemão completo"] e cria a expectativa da referência a outros aspectos relevantes do ponto de vista da teoria do texto. Contudo, Pudor repete aqui primeiro a sua afirmação acerca da constituição de um "discurso" a partir de períodos, passando depois para a distinção básica dos géneros do discurso em prosa e poesia (métrica); trata a seguir da comunicação oral de um "discurso" (pronunciação e gesticulação) e termina com um comentário sobre a "redacção" de um "discurso", relevando também para a redacção escrita a distinção das supracitadas unidades constituintes do discurso, da palavra isolada ao período. Desta enumeração e do que anteriormente se expôs, podem inferir-se, em suma, os seguintes aspectos do conceito pudoriano de "discurso": (1) o ponto de vista da constituição de discurso (constituição de texto), (2) o discurso como a unidade mais elevada na hierarquia das unidades de linguagem, (3) um princípio (simples) para a classificação de texto, (4) o ter em atenção o aspecto medial (a consideração tanto da forma oral como da forma escrita de realização), (5) a determinação do "discurso" como uma totalidade, tal como o indica o atributo "(discurso) completo", várias vezes empregue, e com cuja utilização expressa Pudor se distingue de outros autores com conceitos de discurso que abrangem apenas a dimensão da frase (ver acima).

[69] Cf. Pudor, Christian: *Der Teutschen Sprache Grundrichtigkeit und Zierlichkeit*, Cölln a. d. Spree: 1672/ND Hildesheim: 1975, 43 s.

É claro que se podem encontrar fontes e influências de todos os aspectos introduzidos por Pudor no seu conceito de "discurso", em especial na tradição retórica. Do mesmo modo, pode constatar-se que ele é manifestamente o primeiro autor do espaço de língua alemã que formula com precisão nalguns aspectos fundamentais o que permanece implícito na maior parte dos que o antecederam (e mesmo dos que lhe sucederam), sintetizando-o e apresentando-o num capítulo à parte da sua pequena obra. Neste sentido, considerando o grande número de exposições gramaticais com outra disposição, não é de todo exagerado, quando se reconhece na obra de Pudor a primeira gramática alemã que, através do tratamento da "frase", conduz ao "texto". É particularmente manifesta a singularidade de Pudor, na medida em que os que lhe sucedem não retomam a disposição por ele empreendida, nem no que diz respeito à exposição da gramática nem relativamente à poética e ao estilo, retornando sempre ao emprego completamente indefinido do termo "discurso", que deixa quase tudo no domínio do implícito.

4.2. Poética e estilo

É apenas na Poética de Martin Opitz (1624) que se encontra um trecho em que surge também a expressão "texto". Relativamente ao emprego de estrangeirismos, diz o seguinte (no capítulo VI): "É assim também extremamente deselegante/quando todo o tipo de palavras latinas/francesas/espanholas e outras são remendadas no texto do nosso discurso"[70]. Depois de apresentar um exemplo, Opitz realça o "timbre estranho" que os estrangeirismos provocam noutro ambiente linguístico, parecendo assim ser evidente que emprega a expressão "texto" para designar o aspecto (material) da expressão de uma ocorrência de linguagem. Por outro lado, "discurso" parece indicar a totalidade de uma ocorrência de linguagem, com um aspecto de expressão e um aspecto de conteúdo.

Encontramos também na *Critische Dichtkunst* [*Arte Poética crítica*] (1751)[71], de Gottsched, e na *Stillistik* [*Tratado de Estilo*] (1785)[72] de Adelung uma semelhante utilização implícita do termo "discurso". Nenhuma destas obras contém um capítulo reservado ao "discurso", abordando-o apenas acessoriamente. Gottsched começa a secção VII da sua *Dichtkunst* com as seguintes palavras: "Demonstramos acima que um poeta consubstancia em obra a sua imitação por um discurso harmónico e bem-sonante. Mas o discurso é uma expressão dos nossos pensamentos que sucede por palavras, as quais, ou

[70] Cf. Opitz, Martin: *Buch von der Deutschen Poeterey*, Breslau: 1624/ND Tübingen: 1963.
[71] Cf. Gottsched, Johann Christoff: *Versuch einer critischen Dichtkunst*, Leipzig: 41751/ND Darmstadt: 1962.
[72] Cf. Adelung, Johann Christoph: *Über den deutschen Styl, im Auszuge von Theodor Heinsius*, Berlin, 1807.

isoladamente, ou em conjunto com outras, têm os seus significados"[73]. A secção IX, acerca da disposição dos períodos, começa assim: "genericamente, um período é um discurso breve que encerra em si um ou vários pensamentos e que tem por si mesmo uma compreensão plena. Designo-o por discurso breve para assim indicar que se encontra em relação com um discurso longo, do mesmo modo que uma parte se relaciona com o todo: pois é só a partir de muitos períodos que se gera uma obra em verso ou em prosa"[74]. Gottsched restringe aqui o conceito de "discurso" a textos constituídos por escrita, não acrescentando nada de novo a Pudor e descurando até o ponto de vista da formação hierárquica de texto. Do mesmo modo, Adelung trata do conceito de "discurso" apenas de passagem na sua *Stilistik*, quando afirma que "pensamento e expressão" são "ambos partes igualmente importantes do discurso ou da obra escrita"[75]. Parte assim do princípio da totalidade de um "discurso", distinguindo ainda neste trecho manifestamente entre "discurso" oral e "discurso" escrito ("obra escrita"), enquanto que algumas páginas mais adiante já só visa o discurso "escrito", quando deduz "a finalidade do discurso da intenção daquele que escreve"[76]. Justamente com o ponto de vista da intencionalidade de um texto é aqui designado um aspecto de textualidade essencialmente novo que vai além de Pudor. Mas por outro lado, fica-se com a impressão que Adelung volta a identificar o conceito de "discurso" com o conceito de frase no seu *Umständliches Lehrgebäude der Deutschen Sprache* [*Sistema circunstanciado da língua alemã*] (1782)[77]. O trecho respectivo, sobre a disposição das palavras na frase, diz o seguinte: "esta lei fundamental não consiste, pois, senão no seguinte, que o mais indeterminado [...] precede sempre o mais determinado, de modo que um discurso completo, ou uma frase, é uma autêntica potenciação em que o locutor progride para determinações cada vez mais precisas, até que a série das suas representações alcança a sua plena conclusão no fim da frase"[78].

4.3. Novos pontos de partida da hermenêutica e da crítica do texto

Contudo, esta linha de desenvolvimento do conceito de texto, orientada para as disciplinas estritamente descritivas da linguagem, não dá a conhecer um quadro exaustivo desta época do ponto de vista da teoria do texto. É neces-

[73] Cf. Gottsched: *op. cit.*, 225.
[74] Cf. *ibid.*, 286.
[75] Cf. Adelung: *op. cit.*, 7.
[76] Cf. *ibid.*, 14.
[77] Cf. Adelung: *Umständliches Lehrgebäude der Deutschen Sprache, zur Erläuterung der Deutschen Sprachlehre für Schulen*, 2 vols., Leipzig, 1782.
[78] Cf. *ibid.*, 505.

sário preencher importantes lacunas, sobretudo devido à transformação do pensamento hermenêutico em função da influência do humanismo e da teologia da Reforma. Ambas as palavras de ordem frequentemente empregues para caracterizar a nova época, a humanista *ad fontes* e a luterana *scriptura sui ipsius interpres*, permitem reconhecer de imediato que uma modificação na abordagem dos "textos" terá de ter repercussões no próprio conceito de texto.

Em primeiro lugar, é necessário referir a substituição gradual da doutrina hermenêutica do quádruplo sentido da escrita, que dominou em toda a Idade Média, por M. Lutero. Enquanto que no início Lutero (nos seus começos exegéticos da primeira conferência sobre os salmos 1513-1515) se encontra ainda inteiramente dentro da tradição medieval, na medida em que se serve do método da doutrina hermenêutica do quádruplo sentido da escrita, regista-se a partir de 1519 nas suas *Operationes in psalmos* uma reinterpretação do conceito *sensus spiritualis* e uma transferência de importância para a consideração do *sensus literalis*[79]. Assim, ganha uma importância inteiramente nova a fidelidade à letra do texto bíblico, o qual, embora seja dado apenas como escrito (*Sacra scriptura*), tem de ser sempre concebido como *sermo*, isto é, como discurso vivo de Deus aos homens, como o havia já ensinado Agostinho (ver 3.4.).

Os humanistas seguem a mesma orientação e os seus esforços, embora não visem a *scriptura sacra* mas sim os escritos dos autores da Antiguidade Clássica, levam à constituição de uma *ars critica*, na qual se desenvolvem métodos para a determinação do texto original dos escritos antigos. Kaspar Schoppe (Scioppius): *De arte critica* (1579), Henri Valois (Valesius) (1754) e Joh. Clericus: *Ars critica* (1697) produziram célebres metodologias deste género, com várias reimpressões. A estes precursores da moderna crítica de texto e da moderna filologia de edição, os quais em função dos seus propósitos tiveram de ter em conta muito daquilo que remete para outras conexões hermenêuticas, seguiram-se pouco depois obras inteiramente dedicadas à "interpretação" das obras da Antiguidade. A partir dos títulos destas introduções à "exegese"[80] pode deduzir-se logo um importante *definiens* do seu conceito de texto: sempre que se trate da possibilidade de ler ou de compreender os *scriptores*, os *scripta vetera* ou simplesmente *omne scribile*, está sempre pressuposta a escrituralidade do ser-dado de um "texto". Isto é válido também para a formulação *auctorum scripta ac orationes*, na qual se distinguem os "discursos" dos *scripta* (p. ex., em Cícero), manifestamente por causa da sua originária performação oral.

---

[79] Cf. Ebeling, Gerhard: "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48 (1951), 172-230.

[80] Cf. Geldsetzer, Lutz: "Einleitung", in: Meier, Georg Friedrich: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle/Saale: 1757/ND Düsseldorf: 1965, XII e ss.

O conceito de texto da hermenêutica em geral adquire um cunho particular na sequência do desenvolvimento da atitude racionalista, especialmente no século XVIII. Esta influência está patente logo no próprio título de uma das principais obras hermenêuticas da altura, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* [*Introdução à correcta interpretação de discursos e escritos racionais*], de Johannes Martinus Chladenius (1742)[81]. A escolha dos atributos "correcto" e "racional" permite reconhecer desde logo a vinculação da interpretação às leis gerais da razão, elevada a único critério da compreensão. Respectivamente, na formulação de Chladenius: "interpretar [...] não é mais do que fornecer os conceitos necessários à plena compreensão de um trecho"; por conseguinte, seria preciso "substituir aquilo que as simples palavras de um trecho não podem produzir no leitor, que no contacto com o livro não traga outro conhecimento além do da linguagem, e conduzi-lo de modo a poder compreender o sentido do trecho"[82]. Disto resulta que ser bem sucedido na compreensão de um texto é visto como um caso normal de fundamentação racional, perante cujo pano de fundo os "trechos" que se fecham a esta compreensão, fundada na partilha do conhecimento da linguagem em geral, sobressaem como casos de excepção a esclarecer. Assim, a continuidade de sentido de um "texto" é vista como sendo incontestavelmente acessível à razão; as eventuais "manchas de escuridão" nesta continuidade constituem-se então no objecto desta hermenêutica de trechos de texto.

O *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* [*Ensaio de uma hermenêutica universal*] de Georg Friedrich Meier em 1757[83] representa o auge do desenvolvimento da hermenêutica racionalista. Contrariamente aos seus antecessores, que logo à partida se circunscrevem à interpretação dos dados da linguagem ("textos"), Meier, na prossecução de Leibniz, subsume a hermenêutica na teoria geral dos signos, dentro da qual os signos da linguagem, enquanto signos "arbitrários", representam um caso particular. É clara a posição fundamental de Meier logo no início da sua hermenêutica, por ocasião da determinação do conceito de interpretação, ao exigir um conhecimento "claro", isto é, fundado racionalmente, distinguindo-o de um conhecimento fundado "de um modo obscuro", que nada tem a ver com o "interpretar". Em trechos posteriores da obra, Meier reitera *expressis verbis* esta atitude fundamental, p. ex., no § 106, em que salienta a "razão" ou "as faculdades do conhecimento semelhantes à razão" como instrumentos necessários da interpretação. Para a interpretação dos signos da linguagem, Meier parte da deter-

[81] Cf. Chladenius, Johann Martin: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742.

[82] Cf. Chladenius: "Vorrede", in: *op. cit.*

[83] Cf. Meier, Georg Friedrich: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle/Saale: 1757/ND Düsseldorf: 1965.

minação do conceito de "discurso" [*Rede*]: "um discurso (*oratio*) consiste numa série de palavras, as quais significam representações que se encontram interligadas."

No mesmo parágrafo (§ 103), correlaciona a forma escrita de um "discurso", que designa por "escrita (*scriptum*)". Como se torna explícito noutro trecho posterior (cf. § 135), ambas estas formas mediais de realização de um "discurso" são para Meier equivalentes em geral. Meier utiliza o termo "texto" para especificar a delimitação do conceito "discurso": "O texto (*textus*) é o discurso, na medida em que este é considerado como o objecto da interpretação"(§ 105). Por conseguinte, "textos" (tanto orais como escritos) são o objecto próprio da hermenêutica, embora nela se incluam também as regularidades de toda a compreensão do discurso. Ao longo da sua exposição, Meier utiliza assim reiteradamente os termos "discurso" e "texto", sem distinção de significação (p. ex., § 124: "sentido do texto", § 126: "sentido do discurso"; cf. § 135). Uma vez que a determinação do "sentido" é a finalidade do trabalho hermenêutico, é necessário esclarecer a conexão entre a materialização linguística de um "discurso" e o seu "sentido": "O sentido de um discurso consiste na série de representações que se encontram interligadas e vinculadas entre si [...] Por conseguinte, o discurso é um meio do sentido, ou está em relação com o sentido do mesmo modo que um meio o está para um fim" (§ 112). É notável, o facto de Meier considerar o "discurso" antes de mais como uma série de palavras, não como uma complexa estrutura sintáctico-semântica ou – no caso da gramática medieval – como uma estrutura constituída por unidades de diferente ordem de grandeza, para cuja conexão é determinante unicamente a coerência cognitiva como soma das representações singulares. Com efeito, Meier também considera unidades morfológico-sintácticas, assim como unidades de articulação (pausas) e unidades da escrita (signos da frase) (cf. § 135), porém mais essenciais para ele são a determinação recíproca (cognitiva) dos elementos do texto (cf. § 159) e a conexão global (cognitiva): "Todas as partes do texto, que se encontram interligadas por aquilo que significam, formam a conexão com o precedente ou o consequente, ou com ambos simultaneamente, ou o contexto (*contextus*), o qual é ou o contexto mais próximo, ou o próximo ou o distante" (§ 167). Para a conexão do texto, é decisiva a coerência cognitiva dos conteúdos cognitivos ("representações") que a série de palavras representa. São os conteúdos cognitivos e não porventura regularidades gramaticais que determinam também as relações entre as "partes" dentro de um texto; Meier utiliza também o termo "contexto" para esta conexão. Por conseguinte, o correlato cognitivo de um texto revela ser o alvo e o critério deste conceito de texto. Quando um "discurso" não corresponda a um correlato deste género,

quer dizer, a um correlato que seja exigente racionalmente, não poderá ser considerado, segundo Meier, válido como "texto", quer dizer, não poderá ser objecto do trabalho hermenêutico: "Um discurso que não faz sentido não pode ser um texto [...]. E isto diz respeito a todo e qualquer discurso que seja uma súmula de palavras vagas, simplesmente obscuras e vulgares" (§ 109). Assim, não podem ser consideradas válidas como "texto" todas as ocorrências de discurso em geral, sejam orais ou escritas, mas sim apenas a selecção de ocorrências de linguagem que satisfaçam estes critérios.

Além disso, é notável que – abstraindo da distinção de diferentes graus de possibilidade da mediação (do sentido "imediato" [literal] ao sentido "mediato" [místico]) – segundo a concepção de Meier, todo o texto só pode ter "um único sentido" (§ 207). É nesta afirmação que culmina a concepção hermenêutica racionalista de G. F. Meier.

5. Do começo do século XIX a meados do século XX

5.1. "Texto" do ponto de vista da hermenêutica

Para o desenvolvimento da concepção da teoria do texto no período que se segue, foram significativos sobretudo dois novos pontos de partida: a descoberta da consciência histórica (Herder, Hamann) e a revolução operada pela filosofia transcendental de Kant. Ambos os novos pontos de partida de pensamento produziram resultados para a teoria do texto na hermenêutica de Friedrich Schleiermacher. Schleiermacher não determina como objecto da interpretação trechos isolados de obras notáveis da Antiguidade ou do Cristianismo a necessitarem de explicação, como o haviam feito os seus predecessores, mas sim a correcta compreensão do "discurso"/da "escrita"/da "obra" de outrem em geral. Transmite assim a revolução transcendental à totalidade do domínio de todos os significantes em geral[84]. Declara "que também a interpretação competente não tem outra finalidade senão aquela que temos quando escutamos qualquer discurso comum"[85]. Nesse sentido, é a compreensão que tem de ser explicada como regra e não a excepção, como acontecia na hermenêutica da época anterior. Schleiermacher parte da "estrutura" de um "escrito"/"discurso"[86], a qual deve ser concebida como a conexão de um todo a partir das suas partes. A compreensão de uma tal totalidade estrutural consiste para ele

[84] Cf. Frank, Manfred: *Einleitung zu F. D. E. Schleiermachers Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt a. M., 1977, 8.
[85] Cf. Schleiermacher, Friedrich D. E.: *Hermeneutik und Kritik*, ed. Frank, Manfred, Frankfurt a. M., 1977, 29.
[86] Cf. *ibid.*, 99.

em "dois momentos: em compreender o discurso como extraído da linguagem e em compreendê-lo como um facto naquele que pensa[87]. Ambos os momentos se fundam agora não na invariância das leis universais da razão, como no racionalismo, mas sim na consciência histórica do conhecimento das respectivas condições particulares da linguagem utilizada, bem como das respectivas condições particulares do horizonte de pensamento do respectivo locutor/autor. O aspecto da linguagem é da competência da "interpretação gramatical", o aspecto específico do autor é da competência da "interpretação psicológica", designando, contudo, esta duplicidade, no fundo, ambos os aspectos de um procedimento global.

Esta distinção provém da concepção de linguagem de Schleiermacher, na qual é fundamental a dialéctica de "universal" e "particular": "O poeta não tem outra coisa em seu poder senão palavras, as quais se encontram sempre numa oposição de universal e particular, mas de que deverá resultar algo perfeitamente determinado e singular; o poeta deve, portanto, produzir algo que não poderá propriamente ser produzido pela linguagem, pois a linguagem produz sempre e apenas o universal"[88]. Os respectivos actos individuais de pensamento, de representação e de fala, para o fim da comunicação a outros, têm de se servir da forma de conteúdos semânticos e de modelos de frase universais e abstractos. Para a explicação da compreensão deste aspecto universal da estrutura do texto, Schleiermacher utiliza um vasto arsenal de aspectos da linguagem, em que se torna manifesto que os concebe como a totalidade do saber sobre a linguagem e não apenas como fenómenos gramaticais, como sugere a sua designação "interpretações gramaticais". A este respeito, é essencial que Schleiermacher considere no "discursar" sempre e "apenas o aspecto exterior do pensamento"[89] de modo a haver correspondência entre unidades de pensamento e unidades de linguagem. Na medida em que se realiza o acto singular de pensamento constituinte de unidade na forma de linguagem "frase", assim se reflecte a interligação de pensamentos em complexos de pensamento na ligação de frases em períodos e, por último, no todo de um "discurso". A este aspecto "gramatical" corresponde o aspecto "psicológico", cujo principal processo é designado por Schleiermacher como "adivinhação" e determinado em termos de conteúdo como uma "estimativa" do respectivo sentido individual referido com as expressões de linguagem. Schleiermacher aproxima-se assim da concepção de W. v. Humboldt, quando este diz que o sentido referido "na escrita" não tem "morada certa"[90]; a isto corresponde, no que se refere ao

[88] Cf. Schleiermacher: *Vorlesung über die Ästhetik*, in: *op. cit.*, 638.

[89] Cf. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, in: *op. cit.*, 9.

[90] Cf. Humboldt, Wilhelm von: *Schriften zur Sprachphilosophie*, ed. Fittner, Andreas/Giel, Klaus, vol. 3, Darmstadt, 1963 [1835], 438.

aspecto da consciência processadora da linguagem, a concepção fundamental de Humboldt, evidenciada alegoricamente pelo seguinte trecho: "É só no indivíduo que a linguagem atinge o seu estado último de determinação. Perante uma palavra, ninguém pensa exactamente o mesmo que outra pessoa e a mais pequena diferença continua a propagar-se como uma vibração a toda a linguagem, tal como um círculo na água. É por isso que toda a compreensão é sempre e simultaneamente uma não-compreensão. Toda a confluência de pensamentos e de sentimentos é simultaneamente uma divergência"[91].

Esta concepção da compreensão do "texto" ou do "discurso", formulada tanto por Schleiermacher como por Humboldt, permaneceu válida nos seus traços fundamentais até meados do século XX, sofrendo a influência de Boeckh, Dilthey, Saussure, Gadamer e Sartre[92]. Ao longo deste período, a intenção hermenêutica da compreensão do texto esteve sempre orientada para o aspecto espiritual do texto, semiologicamente falando: para o seu nível de significação. Isto torna-se manifesto na série de designações que a hermenêutica desta época elege para os seus objectos[93]. Podemos encontrar aqui três distinções específicas, a recolher nos diferentes termos utilizados. Em primeiro lugar, pode ser feita a listagem da seguinte série de designações: "obra", "obra de linguagem", "obra" (transmitida por meio da escrita), "obra literária" ou "obra poética", "literatura", "poesia", "obra discursiva", "obra de escrita". É comum a todos estes conceitos entenderem por "obra" a totalidade de uma objectivação espiritual realizada na linguagem como meio. É de relevar a série de designações que realçam a forma específica de realização de uma obra na sua fixação material, portanto, um aspecto parcial peculiar do conceito abrangente de obra. Entre estas, incluem-se as designações "escrito", "escritos, "obra de escrita", "obra transmitida por meio da escrita", "pensamentos escritos". É agora de relevar, de ambas estas séries conceptuais, o que se pretende dizer com o termo "discurso". O termo é válido não só para obras particularmente elaboradas de linguagem, com pretensões poéticas ou canónicas, como também do mesmo modo para produções quotidianas de linguagem, e sem distinção, tanto da sua forma oral como da sua forma escrita de realização. Com este conteúdo conceptual, que abrange toda a objectivação espiritual realizada na linguagem como meio, a expressão "discurso" – como vimos acima – é utilizada por Schleiermacher na explicitação hermenêutica.

É digno de nota que a expressão "texto" não tenha nesta época nenhuma relevância no quadro das reflexões hermenêuticas. Podemos encontrar uma

[91] Cf. *ibid.*, 439.

[92] Cf. Frank: *op. cit.*

[93] Cf. Wach, Joachim: *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 vols., Tübingen: 1926, 1929, 1933.

explicação para isto, se tomarmos como ponto de referência algumas explicitações de Schleiermacher, contudo não no quadro da sua hermenêutica, mas sim no quadro das suas reflexões sobre a "crítica", como era designada no seu tempo a *ars critica* dos humanistas. Schleiermacher debate-se aqui com a "crítica" da filologia antiga de E. A. Wolf e F. Ast, que utilizam a expressão "obra" para designar o objecto da "crítica". Schleiermacher rejeita este uso do conceito, afirmando, relativamente aos "objectos da crítica filológica", que: "manifestamente não são de modo algum as obras em si mesmas [...] A [crítica] filológica trata [...] apenas do escrito [...]; pois é a partir do conceito de escrito que tem de se poder reproduzir integralmente a palavra, independentemente de ser pronunciada exteriormente, independentemente de estar isolada ou numa grande conexão"[94].

Para esta "sucessão de elementos de linguagem, em que um autor configura exteriormente a sua obra"[95], Schleiermacher utiliza em regra o termo "(um) escrito". Utiliza também "texto", mas apenas muito acessoriamente, como se este termo fosse evidente por si mesmo[96]. Consultando a pormenorizada visão de conjunto acerca da hermenêutica do século XIX de J. Wach, constata-se que o termo "texto" surge aqui também apenas nas (raras) conexões em que se reflecte a tarefa de uma "crítica" enquanto reconstrução do texto original de uma "obra", reconstrução de que o trabalho hermenêutico se serve como "(texto)"-base. Sem que neste enquadramento se possa atestar uma série perfeita de comprovações, parece demonstrada, mesmo assim, a evidência da suposição de que o termo "texto" pode ser percebido até ao século XX na linha do desenvolvimento conceptual que começa com a caracterização do códex bíblico e dos evangeliários na Idade Média e se prolonga pela *ars critica* do tempo dos humanistas e pela "crítica", tanto teológica como filológica, dos séculos XVIII e XIX até à crítica do texto da prática editorial dos nossos dias, para a qual também já foi sugerido o nome de "textologia"[97].

5.2. "Texto" do ponto de vista da teoria da linguagem

A outra linha de desenvolvimento conceptual relacionada desde a Antiguidade com o termo *oratio*, que corresponde em alemão à expressão *Rede* [discurso], encontra a sua prossecução a partir do século XIX até meados do século XX, sobretudo no âmbito das discussões da teoria da linguagem e da ciência da linguagem.

---

[94] Cf. Schleiermacher: *Über Begriff und Einteilung der philologischen Kritik*, in: *op. cit.*, 352.
[95] Cf. *ibid.*, 355.
[96] Cf. *ibid.*, 355; cf.: Schleiermacher: *Kritik*, in: *op. cit.*, 280.
[97] Cf. Martens: *op. cit.*, 404 ss.

No seu célebre escrito *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes* [*Acerca da Diversidade de Estruturas da Linguagem Humana e da sua Influência sobre o Desenvolvimento Espiritual da Espécie Humana*] (1830-35), W. v. Humboldt utiliza também o conceito "discurso" a propósito do esclarecimento do conceito de linguagem (*energeia versus ergon*). A essência da linguagem só pode ser reconhecida "no discurso directo", quer dizer, "no acto [...] (da) efectiva produção (de linguagem) ". A linguagem é "nomeadamente o trabalho eternamente repetido do espírito em tornar o som articulado capaz de expressar o pensamento". Seria esta, em sentido próprio, "a definição de todo o falar"[98]. Para Humboldt, o "discurso", enquanto acontecimento sempre actual do falar, é o "verdadeiro e o primordial"[99] de toda a investigação sobre a linguagem.

No período que se segue, esta concepção permanece determinante como ponto de partida de toda a investigação sobre a linguagem. É assim que o jovem gramático H. Paul faz em 1880 a seguinte afirmação: "O verdadeiro objecto, para o investigador da linguagem, são [...] todas as manifestações da actividade da fala, em todos os indivíduos, na sua acção recíproca de uns sobre os outros"[100]. Mais tarde, este "objecto" é por ele designado por "discurso individual", em que inclui expressamente também o "diálogo" como "algo continuamente conexo"[101]. O surgimento de uma tal continuidade do discurso por meios da linguagem torna-se manifesto em indicações de Behaghel: "No discurso animado, assim como na escrita, é comum que uma frase não seja pronunciada unicamente para si mesmo, e é também comum que as frases que se seguem exteriormente se encontrem também numa relação interna, que constituam, portanto, um grupo de frases"[102]. O que aqui se reivindica como "grupo de frases" e se explicita no exemplo do pronome anafórico, das conjunções e das "frases incompletas", diz respeito à coerência do "discurso"/do "falar". Insinuações rudimentares deste género encontram-se já em Apolónio Díscolo e Prisciano (ver acima, 3.3), mas fenómenos desta espécie só passam a ser investigados sistematicamente na linguística do texto da segunda metade do século XX.

O conceito de "discurso", no sentido de todo o falar, é também utilizado na ciência da linguagem orientada para a psicologia[103]. Analogamente, formula

[98] Cf. Humboldt: *op. cit.*, 418.
[99] Cf. *ibid.*, 419.
[100] Cf. Paul, Hermann: *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Leipzig: 1880/Tübingen: [8]1968, 24.
[101] Cf. *ibid.*, 36 e 315.
[102] Cf. Behaghel, Otto: *Die deutsche Sprache*, Wien/Leipzig: 1886/Halle/Saale: [14]1968, 226.
[103] Cf., p. ex., Wegener, Philipp: *Untersuchungen ueber die Grundfragen des Sprachlebens,* Halle/Saale: 1885.

também G. von der Gabelentz: "Em primeiro lugar, a linguagem é considerada como um fenómeno, como o respectivo meio de expressão para o respectivo pensamento, quer dizer, como **discurso**". Mas distingue ainda a "linguagem como uma totalidade unitária dos meios de expressão necessários a todo e qualquer pensamento"[104]. Deriva analogamente a investigação singular da linguagem a partir do "discurso": "aprendemos e ensinamos a constituir o discurso a partir dos seus elementos e segundo as suas leis, depois de havermos detectado estes elementos e leis indutivamente a partir do discurso"[105].

Nestas distinções, reconhecem-se logo as características nítidas de um pensamento que tem a mesma intenção que o pensamento do pai da ciência da linguagem do século XX, F. de Saussure, dois decénios mais tarde no seu determinante *Cours de linguistique générale* (1916), ao estabelecer a confrontação entre os conceitos *langue* e *parole*, que marcou toda uma época. Saussure determina o "falar" (*parole*) do seguinte modo: "O falar é em oposição [...] [à linguagem *qua langue*][NT] um acto individual da vontade e da inteligência, em que tem de se distinguir: 1. as combinações pelas quais a pessoa que fala aplica o código da língua na intenção de expressar o seu próprio pensamento; 2. o mecanismo físico-psíquico que lhe permite expressar estas combinações"[106]. O carácter de textualização do "discurso"/do "falar" (*parole*) é visto aqui na produção de "combinações" a partir de elementos do código linguístico. O(s) tipo(s) dos processos de combinação bem como o pensamento de uma possível delimitação destas "combinações" na *chaîne parlée* não tinham, porém, saltado à vista de F. de Saussure.

Um decénio mais tarde, são publicadas as investigações de filosofia da linguagem (em duas partes, 1925 e 1926) de H. Ammann sob o título de *Die menschliche Rede* [*O Discurso Humano*]. Amman distingue aqui o conceito "discurso" do conceito "falar", ao chamar a atenção para o facto de que a expressão "discurso" indica uma conexão e simultaneamente coloca em primeiro plano o aspecto espiritual do falar [não apenas os seus "momentos intuitivos, visíveis e audíveis"]. Define "discurso" como se segue: "o discurso é uma conexão de linguagem, em que se expõe um conteúdo mental, um pensamento"[107]. Tal como F. de Saussure, com o seu aspecto combinatório, Ammann realça com a expressão "conexão de linguagem" o aspecto da textualização.

---

[104] Cf. Gabelentz, Georg von der: *Die Sprachwissenschaft. Ihre Aufgabe, Methoden und bisherigen Ergebnisse*, ND Darmstadt, 1969 [1891], 3.

[105] Cf. *ibid.*, 59.

[NT] Acrescento do autor, Maximilian Scherner.

[106] Cf. Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin, [2]1967, 16 s.

[107] Cf. Amman, Hermann: *Die menschliche Rede. Sprachphilosophische Untersuchungen*, Lahr i. Baden: Parte I, 1925/Parte II, 1928/ND Darmstadt: 1962, Parte I, 1925, 38.

Porém, ele vai para além de Saussure, na medida em que considera a "frase" (entendida como fenómeno da *parole*) como unidade do "discurso", na medida em que a "frase" é a expressão da "conexão de pensamento" do discurso. Donde se pode deduzir, analogamente, que um "discurso" completo terá de ser uma sucessão de "frases". Este pensamento, porém, **[132]** não se encontra em mais lado nenhum em Ammann, embora também se refira ao termo "texto"[108]. Mas, neste trecho, também não é a textualização da linguagem que lhe interessa, mas sim o "texto" enquanto o que é literalmente fixado de um "discurso", de forma duradoira.

Através do termo inglês *speech*, em A. Gardiner, o "discurso" adquire um outro conteúdo conceptual que ainda não havia sido considerado desse modo até então. Na sua *Theory of Speech and Language* [*Teoria do Discurso e da Linguagem*] expõe o seguinte conceito de "discurso": "*speech as a form of drama needing a minimum of two actors, a scene or situation of its own, a plot or 'thing-meant' and as a last element the extemporized words*"[109]. Como unidade do "discurso", é eleita, tal como em Ammann, a dimensão da linguagem *sentence*, contudo, não como bipolar estrutura sintáctico-gramatical, mas sim como unidade pragmática de uma *utterance*, que não tem de se apresentar necessariamente sob a forma de frase. Por conseguinte, em Gardiner, a combinação das partes constituintes de linguagem num "discurso" não se encontra no centro dos seus interesses, mas sim o entrelaçamento dos meios expressos de linguagem e os elementos básicos da situação de comunicação fora da linguagem. O "discurso" (*speech*) é aqui entendido fundamentalmente como situado, quer dizer, como "falar" colocado numa situação fora da linguagem.

Passando em revista as comprovações apresentadas até agora para este espaço de tempo, é manifesta uma determinação relativamente homogénea do conceito de "discurso": há uma referência permanente ao falar, quer dizer, ao falar que resulta sempre de uma situação respectiva de comunicação (o seu análogo é o escrever[110]), concebido como uma continuidade constituída por meios de linguagem de transmissão/expressão de conteúdos cognitivos.

Como obra excepcional para o desenvolvimento do conceito de texto desta época histórico-científica, é preciso considerar a *Sprachtheorie* [*Teoria da Linguagem*] de K. Bühler (1934). Abrangendo princípios de teoria da linguagem de todas as disciplinas relevantes, da indo-germanística e da linguística estrutural à estética literária do seu tempo, passando pela filosofia e pela psicologia, Bühler elaborou uma concepção de teoria da linguagem que, relativamente à

[108] Cf. *ibid.*, Parte II: 1928, 187.
[109] Cf. Gardiner, Alan: *The Theory of Speech and Languag*e, Oxford: 1932, [5]1969, 106.
[110] Cf. Behaghel, Otto: *op. cit.*

integração de diferentes perspectivas nela prestada, permaneceu inultrapassável até hoje. Os quatro aspectos da "linguagem", que Bühler elucida no que diz respeito à sua conexão, manifestam-se no caso concreto da ocorrência da linguagem, quer dizer, no "discurso": este pode ser considerado sob o aspecto da acção, como "acto de linguagem", sob o aspecto dos meios lexicais e gramaticais utilizados, como "estruturas de linguagem", sob o aspecto do sentido referido como "acto de fala" (que atribui significado) e sob o aspecto da totalidade desligada da situação, como "obra estética de linguagem"[111]. Em qualquer dos casos, é decisivo que aquilo que é "discurso" só pode ser percebido no processo da sua constituição ou da sua assimilação cognitiva. Bühler utiliza assim expressões como "fluxo do discurso" ou "o fio do discurso deveniente", ou "estrutura do texto". Na "estrutura do discurso humano" como um todo, intervêm, segundo Bühler, as seguintes operações cognitivas: (1) a memorização dos meios da linguagem (p. ex., anaforismo, auxiliares de contexto) que surgem no discurso pela gramática e pela semântica. A associação alcançada por meio do conhecimento da linguagem não basta todavia para a produção de um todo de sentido. Por isso, é necessário completá-la, (2) fazendo referência à percepção de elementos co-presentes da situação de comunicação (*deixis*) e, (3) fazendo referência à activação de outro saber não textualizado ("auxiliares de temas", "saber especializado"). Atinge-se assim, pela primeira vez na história do conceito de texto, uma posição que integra as muitas indicações de autores anteriores (p. ex., as referências à *deixis* e ao anaforismo desde Apolónio Díscolo) numa concepção teórica convincente de "discurso"/"texto" (apenas subsidiariamente em Bühler, mas utilizado no mesmo sentido). Lamentavelmente, este esboço de Bühler não teve repercussão no seu tempo por razões políticas (Bühler emigrou em 1938 em função da repressão dos detentores do poder nacional-socialistas). A verdadeira recepção da sua muito antecipadora "teoria da linguagem" só pôde iniciar-se depois da 2.ª edição em 1965.

6. O desenvolvimento do conceito de texto na 2.ª metade do século XX

É preciso reconhecer à ciência da literatura dos anos 20 um papel precursor no desenvolvimento do conceito de texto da segunda metade do século XX. Em especial, através da adopção de categorias de descrição estética e artística

[111] Cf. Bühler, Carl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena: 1934/Stuttgart: ²1965, 48-68.

de cunho wolffiano, foi desenvolvido por O. Walzel o conceito de "obra de arte poética" (1924); uma "obra de arte em forma de palavra" deve ser descrita não só em função do seu conteúdo de pensamento, como também em função da interdependência entre "conteúdo" e "forma". Assim, o plano da "forma" de uma "obra de arte em forma de palavra" vai inserir-se entre ambos os planos tradicionalmente distinguidos pela hermenêutica do "texto", ou seja, por um lado, a autenticidade da palavra escrita e, por outro lado, o "sentido" (da "interpretação") em sentido estrito, em termos do correlato cognitivo a fazer corresponder ao "texto". Este conceito de obra, com a constante fundamental da "linguisticidade" de uma "obra" literária, encontra-se do mesmo modo no formalismo russo, na teoria fenomenológica da literatura de R. Ingarden[112], na reflexão sobre a literatura a partir da imanência da obra[113], no *New Criticism*[114], e vai até à hermenêutica da ciência da literatura da actualidade. Para a compreensão do plano da "forma" e da sua interdependência com o plano do "conteúdo", é insuficiente a tradicionalmente praticada caracterização do "discurso" como uma conexão de frases, períodos e a sua combinação, uma vez que aqui, em última instância, as unidades de linguagem "palavra" e "frase" permaneceram sempre as dimensões decisivas de referência.

É por isso que tanto na ciência da literatura[115] como na linguística[116] o conhecimento antigo ganha uma nova força inspiradora, uma vez "que não falamos de modo algum por frases nem por frases encadeadas, mas sim por discursos"[117]. "A linguagem não surge nem em palavras nem em frases isoladas, mas sim no texto conexo – desde uma expressão com uma só palavra até uma obra em dez volumes, desde um monólogo até uma disputa sindical ou política em praça pública"[118]. E "a linguagem não funciona por palavras e frases, nem o homem fala por palavras e frases, mas sim por textos"[119]. O que aqui se designa pelas diferentes expressões "discurso", "obra" e "texto", é manifestamente a ideia de que há uma "forma" de linguagem ou unidade funcional que transcende a dimensão frase e que se pode encontrar em todos os casos em que ocorra "linguagem". Quando a este respeito é utilizado o termo

[112] Cf. Ingarden, Roman: *Das literarische Kunstwerk*, Leipzig: 1931/Tübingen: 1972.

[113] Cf. Kayser, Wolfgang: *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, Bern: 1948, [6]1960; cf. Staiger, Emil: *Die Kunst der Interpretation*, Zürich, 1955.

[114] Cf. Wellek, E./Warren, A. (1942).

[115] Cf., p. ex., Kayser: *op. cit.*

[116] Cf., p. ex., Harris, Zellig S.: "Discourse Analysis", *Language*, 28 (1952), 1-30; reimpresso in: Dressler, Wolfgang (ed.): *Textlinguistik*, Darmstadt, 1978, 24-78; cf. também Hartmann, Peter: "Die Sprache als linguistisches Problem", in: *Die deutsche Sprache im 20. Jahrhundert*, Göttingen, 1966, 29-63.

[117] Cf. Kayser: *op. cit.*, 150.

[118] Cf. Harris: *op. cit.*, 28.

[119] Cf. Hartmann: *op. cit.*, 56.

"texto", nota-se que a expressão já não se refere aqui à palavra escrita autêntica, neutral e por interpretar, de uma "obra" no sentido da crítica hermenêutica, mas sim que recebe um novo conteúdo conceptual, o qual, por um lado, a faz surgir como sendo equivalente ao conceito de "discurso" utilizado tradicionalmente, mas que, por outro lado, torna mais preciso o ainda muito indefinido conceito de discurso, no sentido em que se refere assim a uma determinada unidade de linguagem que não só completa as unidades conhecidas de "palavra" e de "frase", como representa, na série "palavra"-"frase"-"texto", a unidade suprema que até agora tem ficado teoricamente por reflectir na linguística moderna, quer dizer, a unidade que falta.

Só se consegue explicar a força inspiradora do novo modo de ver as coisas através do pano de fundo deste défice, que tornou o conceito de texto no principal objecto de interesse de toda uma geração de investigadores. Assim, desde a segunda metade dos anos sessenta que se esboçam novas perspectivas na área das ciências da linguagem e da literatura relacionadas com o conceito de texto. Depois de 1966 (no congresso de germanistas de Munique), a ciência da literatura desprende-se da concepção tradicional do seu objecto como "literatura" e introduz em sua substituição o termo "texto"[120] ao mesmo tempo que estende o seu campo de trabalho a "textos" não imputáveis à alta literatura. A partir de agora, a ciência da literatura é concebida como a "ciência dos textos"[121] e, assim, como uma disciplina particular de uma "ciência do texto"[122] mais abrangente, considerada como campo de integração de todas as ciências que se ocupam do "texto", da filologia à publicística e à informática, incluindo a ciência histórica, a teologia e a jurisprudência. Na área da linguística, desenvolve-se a nova disciplina particular da "linguística do texto" (o nome foi cunhado por H. Weinrich[123] a partir do espanhol *lingüística del texto* de E. Coseriu[124], da qual logo sobressai a "teoria do texto"[125] como concepção abrangente[126].

Para poder tornar transparente esta complexa conexão histórico-científica no que diz respeito ao desenvolvimento do conceito de texto que lhe está

---

[120] Cf. Conrady, Karl Otto: "Gegen die Mystifikation von Dichtung und Literatur", in: *Literatur und Dichtung*, ed. Rudiger, Horst, Stuttgart, 1973, 64-78.

[121] Cf. Iser, Wolfgang: "Überlegungen zu einem literaturwissenschaftlichen Studienmodell", *Linguistische Berichte*, 1, cad. 2 (1969), 77-87.

[122] Cf. Schmidt, Siegfried J.: "Linguistik und Literaturwissenschaft. Pläne, Prognosen, Probleme", *Linguistik und Didaktik*, 1, cad. 2 (1970), 92-101.

[123] Cf. Weinrich, Harald: "Syntax als Dialektik (Bochumer Diskussion)", *Poetica*, I (1967), 109.

[124] Cf. Coseriu, Eugenio: "Determinación y entorno. Dos Problemas de una lingüística del texto", *Romanisches Jahrbuch*, 7 (1955/56), 29-54.

[125] Cf. Schmidt: "Texte als Forschungsobjekt der Texttheorie", *Der Deutschunterricht*, 24, cad. 4 (1972), 7-28.

[126] Sobre todo este complexo cf. Scherner, Maximilian: *Sprache als Text. Ansätze zu einer sprachwissenschaftlich begründeten Theorie des Textverstehens*, Tübingen, 1984, 8 ss.

associado, não deverá ser aqui reproduzido o campo global em todas as suas segmentações e intersecções, mas sim assumida uma posição de observador a partir da distância hoje alcançada, de onde se expõe o desenvolvimento do conceito de texto como um processo que se pode estruturar em seis perspectivas. O desenvolvimento dá-se por uma sucessão de fases que surgem umas a seguir às outras; mas uma vez que com o respectivo novo começo de uma fase sucede simplesmente uma alteração de dominância e nenhuma cessação da fase anterior, é utilizada aqui a expressão "perspectiva", que não implica nenhuma divisão temporal.

6.1. O conceito de "texto" na perspectiva da estrutura

Não se levando em conta investigações estatísticas sobre o texto na perspectiva da frequência[127], pode reconhecer-se o primeiro conceito de texto orientado para a estrutura[128] na *Discourse Analysis* [*Análise do Discurso*] de Z. S. Harris (1952)[129]. Entende-se aqui por *discourse* [discurso] a ocorrência de linguagem falada ou escrita, em cuja estrutura se consideram determinados elementos de linguagem que surgem recorrentemente em frases consecutivas. O padrão global das recorrências textuais constitui a estrutura do texto. Embora Harris considere esta análise estrutural que transcende a frase aplicável a ocorrências de linguagem (= "texto") de qualquer tipo (ele mesmo o exemplifica com um texto publicitário), foi desenvolvida posteriormente uma análise estrutural análoga destinada a textos poéticos. A mais conhecida e, na aplicação, a mais frutífera é a descrição da estrutura poética do texto por R. Jakobson: "*The poetic function projects the principle of equivalence from the axis of selection into the axis of combination*". Por esta projecção de estruturas paradigmáticas da linguagem no plano da série sintagmática e linguística, surgem formações de texto, cujo carácter estrutural se manifesta na recorrência de elementos similares ou de grupos de elementos. Este conceito de texto refere-se, por conseguinte, não simplesmente à constituição de texto em geral, mas sim ao plano de "dar forma ao texto", sobrepondo-se a esta (P. Hartmann), e por conseguinte, àquilo que na actualidade – numa perspectiva de ciência da literatura – é designado por "texto sobrestruturado"[130].

---

[127] Cf. Kreuzer, Helmut/Gunzenhäuser, Rul (eds.): *Mathematik und Dichtung. Versuch zur Frage einer exakten Literaturwissenschaft,* München, 1965.

[128] Cf. Dressler, Wolfgang (ed.): *Textlinguistik,* Darmstadt, 1978, 3.

[129] Cf. Harris: *op. cit.*

[130] Cf. Link, Jürgen: "Das lyrische Gedicht als Paradigma des überstrukturierten Textes", *Funk-Kolleg Literatur*, vol. 1, ed. Rackert, Helmut/Lämmert, Eberhart, Frankfurt a. M., 1977, 234-256.

Enquanto que a estrutura do texto em Harris e Jakobson se esgota amplamente na recorrência a elementos semânticos de linguagem, ou a elementos de linguagem equivalentes, carregados meramente com significados gramaticais, a análise recorrencial visa em A. J. Greimas[131] a constituição de séries de *semes* similares, as chamadas isotopias, que constituem a estrutura semântica de um texto. Uma definição de texto que se baseia no conceito de isotopia reza assim: "Um texto pode ser definido semanticamente como uma estrutura de níveis de isotopias, de 1 a n, em que o seu número se orienta pelo número das características dominantes no texto"[132]. A aplicação consequente do processo de análise da recorrência dos *semes*, com base no conceito de isotopia, pode conduzir à descoberta de diferentes modos de leitura de um texto que se condicionam reciprocamente, os quais tornam objectiva a compreensão intuitiva do texto e possibilitam o seu exame intersubjectivo[133]. Contrasta com este conceito de texto, orientado para uma estrutura semântica serial, o conceito de texto de E. Coseriu[134], orientado para a potenciação da estrutura do texto, colocando-o na base da por ele assim designada "Linguística do Sentido". Coseriu parte do princípio de que num "texto" é de um "acto de discurso" ou da "estrutura de actos de discurso" que se trata, "realizados por um determinado locutor numa determinada situação" (com efeito, em forma oral ou escrita)[135]. Influenciado pelo estruturalismo francês[136], Coseriu desenvolve um modelo de signos do texto de estratos duplos, em que a associação de signos linguísticos singulares (constituídos por *signifiant* e *signifié*) constitui, por seu turno, uma expressão complexa (*signifiant*) de uma "unidade de conteúdo de género mais elevado, mais complexo, justamente do sentido". Este sentido, "objectivamente dado", é o resultado da caracterizada potenciação, em termos de teoria dos signos, do conceito de texto que lhe está subjacente.

As variantes deste conceito de texto, orientado para a estrutura, encontram na discussão hermenêutica da actualidade tanto apoiantes (p. ex., H.-G. Gadamer) como opositores. Em particular, na perspectiva dos desconstrutivistas, não é sustentável a aceitação de uma identidade, ou de uma estabilidade do "sentido", que assenta na recorrência a valores semânticos[137].

---

[131] Cf. Greimas, Algirdas Julien: *Sémantique structurale*, Paris, 1966.

[132] Cf. Kallmeyer, Werner *et al.*: *Lektürekolleg zur Textlinguistik,* vol. 1: *Einführung,* Frankfurt a. M., 1974, 174.

[133] Cf. Rastier, François: "Systématique des Isotopies", in: *Essais de sémiotique poétique*, ed. Greimas, Algirdas J., Paris, 1972, 80-106.

[134] Cf. Coseriu: *Textlinguistik. Eine Einführung*, ed. e rev. Albrecht, Jörn, Tübingen, 1980.

[135] Cf. *ibid.*, 7.

[136] Cf. Barthes, Roland.

[137] Cf. Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, Paris, 1990.

6.2. O conceito de "texto" na perspectiva da comunicação

Embora P. Hartmann se refira pormenorizadamente à utilidade de uma linguística orientada para o texto na ciência da literatura[138], no seu artigo-piloto sobre linguística do texto, de 1964[139], dá a seguinte definição de texto: "Pode designar-se por 'texto' tudo aquilo que ocorre como linguagem, na medida em que é linguagem em forma comunicativa, ou, como sempre social, quer dizer, relativamente a um parceiro". Assim, "texto" é determinado manifestamente como sendo uma unidade da utilização da linguagem (*parole*), não se realçando, contudo, a estruturalidade desta unidade, mas sim a sua função comunicativa na permuta entre pessoas. O "relacionamento entre parceiros" é clarificado pela inclusão do conceito da "situação": "'texto' é todo o discurso expresso, de qualquer extensão, em correspondência, porém, com uma situação que torna o texto (o discurso) conveniente ou eficaz"[140]. Para além de nesta determinação do conceito se poder constatar a substituição terminológica de "discurso" por "texto", revela-se aqui um aprofundamento da delimitação do conceito de texto: não se visa a totalidade dos "discursos" possíveis, ou já efectuados, numa linguagem singular, mas sim um discurso singular/um texto singular, desde que esteja delimitado por uma "situação". O conceito de situação, que desempenha aqui a função de *definiens* do conceito de texto, é derivado, por sua vez, da "*origo* eu-agora-aqui" de todo o falar[141], pela qual é aberto o "campo de revelação" da "situação", quer dizer, do espaço de percepção, dentro do qual os parceiros de comunicação se encontram co-presentes, um perante o outro.

Esta situação originária de todo o uso da linguagem é utilizada também por H. Weinrich[142] para o conceito de "texto" como critério de delimitação. Uma vez que a utilização obstinada de morfemas de tempo se explica pela referência recorrente a uma situação de fala constante, esta desempenha a função de base fundante para a textualização de signos de linguagem. Assim, Weinrich[143] pode definir o conceito de texto, recorrendo à situação de fala *ex negativo*, como "uma sucessão conveniente de signos de linguagem entre duas interrupções significativas da comunicação". Todavia, o conceito de situação desempenha não só a função de critério de delimitação, como representa também o campo de referência originário para o cumprimento do critério de sentido, que é citado

[138] Cf. Hartmann: *op. cit.*, 58.
[139] Cf. Hartmann: "Text, Texte, Klassen von Texten", in: *Bogawus*, 2 (1964), 15-25.
[140] Cf. Hartmann: "Die Sprache als linguistisches Problem", in: *op. cit.*, 1966, 56.
[141] Cf. Bühler: *op. cit.*
[142] Cf. Weinrich: *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart, 1964.
[143] Cf. Weinrich: "Zur Linguistik der Tempusübergänge", *Linguistik und Didaktik*, 3 (1970), 222.

por Hartmann e por Weinrich como sendo outro *definiens* essencial do conceito de texto na perspectiva da comunicação. O sentido respectivo de um texto, segundo esta concepção, resulta de os elementos singulares do texto funcionarem como factores de orientação (Hartmann: "indicações"; Weinrich: "instruções"; cf. em K. Bühler: "o pensamento próprio do receptor"), de colocarem a sua qualidade de signos em relação com os diferentes campos de referência para o cumprimento do seu significado e criarem, deste modo, o sentido global de um "texto"[144]. Weinrich começa aqui uma tríade de campos de referência, na medida em que complementa o campo de referência da "situação" com os campos de referência do conhecimento da linguagem ("código da linguagem") e do "contexto" da linguagem. O efeito comunicativo de um "texto" assenta na acção conjunta das "instruções" textuais com estes campos circundantes[145].

Em H. Brinkmann, encontra-se um ponto de partida semelhante no que diz respeito à determinação do conceito de texto na perspectiva da comunicação. Começa um dos seus primeiros ensaios, *Die Konstituierung der Rede* [*A Constituição do Discurso*][146], do seguinte modo: "A gramática, em geral, trata a frase como a unidade sintáctica mais elevada [...]. Mas, de facto, a frase é apenas uma subunidade do discurso. Por 'discurso', entende-se não o discurso falado (*parole*) em oposição à linguagem (*langue*), mas sim a constituição e a estrutura de uma expressão global"[147].

Brinkmann dá a seguinte especificação para o critério da delimitação de um discurso, não formulado conjuntamente: "designamos por 'discurso' unidades de linguagem de tipo oral ou escrito, que não são já partes constitutivas de unidades de linguagem mais elevadas". A "expressão global" de linguagem é considerada, assim, como estando assente em "campos circundantes" não linguísticos, que Brinkmann distingue como "situação" e como "horizonte". Sob a influência expressa do conceito de "campo de revelação" de K. Bühler, entende por "situação" o espaço de percepção fora da linguagem, enquanto que enuncia o conceito de "horizonte" como tudo aquilo que os parceiros de um discurso trazem consigo em termos de conhecimento da linguagem e do mundo, quando se reúnem para a permuta comunicativa[148].

---

[144] Cf. Scherner: *op. cit.*, 1984, 204 ss.

[145] Cf. Weinrich: Textlinguistik: "Zur Syntax des Artikels in der deutschen Sprache", *Jahrbuch für internationale Germanistik*, 1, Bad Homburg, 1969, 61-74.

[146] Cf. Brinkmann, Hennig: "Die Konstituierung der Rede", *Wirkendes Wort*, 15 (1965), 157-172.

[147] Cf. *ibid.*, 157.

[148] Cf. Scherner: "Der 'Horizont' – ein sprachliches 'Kenntnissystem'?", in: *'Die deutsche Sprache – Gestalt und Leistung'. H. Brinkmann in der Diskussion*, ed. Harweg, Roland/Kishitani, Shoko/Scherner, Maximilian, Münster, 1991, 229-251.

Esta análise de campos de referência, efectuada em moldes diferentes por Weinrich e Brinkmann, é depois especificada por Scherner[149] numa figura quádrupla de campos circundantes da criação de sentido, abrangendo as áreas da "posse da linguagem", da "situação", do "contexto (de linguagem)" e do "horizonte". Para o respectivo receptor, o sentido de um "texto" resulta com base na produção de diversas referências: "exoforicamente", como a referênca de um elemento de texto à "situação (de fala)", "anaforicamente", ou "cataforicamente", como a referência de um elemento de texto ao "contexto" à esquerda ou à direita, e, "endoforicamente", como a dupla referência, por um lado, ao respectivo conhecimento da linguagem e, por outro, ao disponível "conhecimento do mundo". Através desta integração do critério de sentido, o conceito de texto orientado para a comunicação coincide com o conceito de texto da hermenêutica literária, na medida em que procura reconstruir as condições de linguagem da possibilidade de compreensão do texto.

De modo mais abrangente, determina S. J. Schmidt na sua definição de texto: "Entendemos por texto (em sentido lato) não apenas a forma estática do texto como um conjunto de signos, mas sim também todo o processo de constituição e de recepção do texto [...] Neste sentido, o texto deve ser concebido como a realização de comunicação social que integra os parceiros de comunicação, com todos os seus horizontes de experiência e de expectativa, no processo de constituição e de recepção de texto. Para fins da análise científica, é abstraído constitutivamente um produto realizado deste processo de comunicação como respectiva forma temática do texto (= texto em sentido estrito)"[150].

Aqui faz-se pela primeira vez claramente a distinção entre a materialidade do texto (o conceito estrito de gramática do texto) e a sua assimilação consciente no quadro de processos de comunicação na sociedade como um todo, o conceito de texto concebido mais aprofundadamente por Schmidt, designado posteriormente por "texto-em-função"; além disso, torna-se manifesto que a integração da processualidade da produção e recepção de texto no quadro da sociedade como um todo ultrapassa em muito o interesse de conhecimento da linguística.

A distinção proposta por S. J. Schmidt[151] entre "formulário do texto" (como designação da forma material do texto) e "texto-em-função" (como designação dos processos de assimilação que decorrem para além desta materialidade) tem o seu paralelo em reflexões da teoria da literatura provenientes da fenomenologia, da hermenêutica, da teoria da influência e da recepção, bem como

[149] Cf. Scherner: "'Code' oder 'Horizont'? Zum Aufbau eines Kommunikationsmodells für den Deutschunterricht", *Der Deutschunterricht*, 23 cad. 6 (1971), 35-57; cf. Scherner: *op. cit.*, 1984; cf. Scherner: "Wörter im Text. Überlegungen zur Verstehenssteuerung durch Sprache", *Poetica*, 29/30 (Tóquio, 1989), 187-213.

[150] Cf. Schmidt: *op. cit.*, 1970, 99.

[151] Cf. Schmidt: *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation,* München, 1973.

da semiótica e do estruturalismo[152]. É comum a todas o pensamento de base que a obra literária/o texto literário não é nenhuma "estrutura objectiva" realmente presente ("uma espécie de coisa [...] que se [...] possa aceitar [...] como enlevada no tempo e duradoira"[153]), mas sim, na prossecução de R. Ingarden[154], uma estrutura de "perspectivas esquematizadas", uma "partitura"[155], uma "estrutura de apelo"[156], em suma, portanto, uma directiva para a actividade de um receptor na produção de "sentido", interpretando, concretizando e estruturando a partir dela[157]. Da multiplicidade das posições, é manifesta a força de explicação que se atribui a um conceito de texto na perspectiva da comunicação dos anos setenta.

6.3. O conceito de texto na perspectiva dos sistemas da linguagem

É já nos primeiros tempos da linguística do texto que se encontram tentativas, não de vincular logo à partida o conceito de "texto" à função comunicativa da linguagem, quer dizer, não de o referir como resultado de um respectivo "acto de fala" (como fenómeno da *parole*), mas sim de o consolidar no quadro do sistema virtual da linguagem (*langue*). Isto significa uma extensão dos níveis do sistema da linguagem aceites até então e das suas unidades "fonema" – "morfema" – "lexema" ("palavra") – "frase" para a dimensão "texto", que ocupa, assim, a posição mais elevada na hierarquia das unidades da linguagem. Um conceito de texto deste género foi desenvolvido pela primeira vez por R. Harweg[158], que aceita a "substituição sintagmática" como o meio fundamental da constituição de texto num sistema de linguagem, definindo correspondentemente o "texto" como "uma sucessão de unidades de linguagem constituída por um encadeamento pronominal ininterrupto"[159]. Orientando-se de modo semelhante pela *langue*, G. Helbig[160] concebe "texto" como "uma sucessão coerente de frases". Uma vez que "frase" representa uma unidade de um sistema de linguagem, da sucessão de frases coerente, quer dizer, da sucessão de frases encadeada pelo procedimento da retoma de referências

[152] Cf. Lotmann, Jurij M.: *Die Struktur literarischer Texte*, München, 1972; cf. Wienold, Götz: *Semiotik der Literatur*, Frankfurt a. M., 1972.

[153] Cf. Wehrli, Max: *Wert und Unwert in der Dichtung*, Köln, 1965, 26.

[154] Cf. Ingarden: *op. cit.*

[155] Cf. Jauss, Hans-Robert: *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Konstanz, 1967.

[156] Cf. Iser: *op. cit.*

[157] Cf. Schmidt: *Literaturwissenschaft als argumentierende Wissenschaft. Zur Grundlegung einer rationalen Literaturwissenschaft*, München, 1975.

[158] Cf. Harweg, Roland: "Pronomina und Textkonstitution", supl., *Poetica*, 2 (München, 1968).

[159] Cf. *ibid.*, 148.

[160] Cf. Helbig, Gerhard: "Zu Problemen der linguistischen Beschreibung des Dialogs im Deutschen", *Deutsch als Fremdsprache*, 2 (1975), 65-80.

idênticas resulta um "texto bem constituído de uma linguagem L" num sistema de linguagem resulta, tal como o designa H. Isenberg[161] (1971), influenciado pela determinação do conceito de frase em N. Chomsky. Neste sentido, é introduzido no *Funkkolleg Linguistik*[162] o termo *textem*, o qual deverá tornar expresso que, num "texto", numa perspectiva de sistema de linguagem, assim como em todas as outras unidades "émicas", é de uma estrutura de linguagem ainda não realizada que se trata, quer dizer, de um construto abstracto.

Foi a partir da discussão sobre a fixação da unidade "texto" como unidade de sistema de linguagem que resultou a problematização, não terminada até aos nossos dias, de critérios para uma determinação consensual do "conceito de texto". Embora esta discussão sobre critérios de textualidade pressuponha sempre a respectiva conexão de teoria do texto, acabou por se autonomizar numa questão parcial tão intensamente discutida na literatura especializada que, neste ponto, se torna necessário fazer-lhe coerentemente referência[163].

1) *A distinção "texto" – "não-texto"*: Para demonstrar o construto de um texto "bem constituído" como critério viável perante o empírico, procurou-se muitas vezes estabelecer a diferença entre este conceito de texto e o conceito de "não-texto" ("textóide", "pseudotexto"[164]). É neste sentido que R. Harweg[165] desenvolve um escalonamento diferenciado de graus de textualidade como resposta aos críticos da sua definição de texto (ver acima) fixada apenas sobre o fenómeno de linguagem da substituição pronominal. Harweg distingue um "**não-texto** como uma sucessão de frases, cujas frases não estão encadeadas pronominalmente", de um "**texto-rudimentar** como uma sucessão de frases, cujas frases, embora estejam encadeadas pronominalmente, não consideram, porém, de modo algum, ou apenas parcialmente, as outras regras de constituição do texto", e contrapõe a este, por sua vez, o "**texto bem constituído** como uma sucessão de frases que, para além das regras de encadeamento pronominal, consideram também as outras regras de constituição do texto"[166]. Com esta distinção, Harweg[167] recorre expressamente aos paralelos para fazer a distinção entre frases e não-frases na teoria generativa da linguagem.

---

[161] Cf. Isenberg, Horst: "Überlegungen zur Sprachtheorie", in: *Literaturwissenschaft und Linguistik*, ed. IHWE, Jens, Frankfurt a. M., 1971, 155-172.

[162] Cf. Herrlitz, Wolfgang/Hundsnurscher, Franz: *Funkkolleg Sprache*, Studienbegleitbrief 1, Weinheim, 1971.

[163] Cf. Viehweger, Dieter: "Sequenzierung von Sprachhandlungen und Prinzipien der Einleitbildung im Text", in: *Untersuchungen zur Semantik*, ed. Ruzicka, Rudolf/Motsch, Wolfgang: *Studia grammatica*, XXII, Berlin, 1983, 371 ss.; cf. Vater, Heinz: *Einführung in die Textlinguistik*, München, 1992, 16 ss.

[164] Cf. Vater: *op. cit.*, 19 s.

[165] Cf. Harweg: "Nichttexte, Rudimentärtexte, Wohlgeformte Texte", in: *Folia Linguistica*, VII (1975), 371-388.

[166] Cf. *ibid.*, 376.

[167] Cf. *ibid.*, 386.

2) *"Texto" como uma sucessão de frases*: H. Vater[168] chama aqui a atenção que também é problemática a orientação pelo critério da "sucessão de frases" ("texto" como "uma unidade de linguagem que abrange mais do que uma frase"), porque, então, não se considera provérbios e outras expressões de uma só palavra como sendo texto. Com isto, coloca-se a questão da relevância do critério da extensão de um "texto" em geral, que mostra ser insignificante, quando, p. ex., se considera o uso de interjeições em função comunicativa.

3) *A distinção "texto oral" – "texto escrito"*: enquanto que a maior parte dos linguistas do texto insere no seu conceito de texto (ver acima, p. ex., P. Hartmann, H. Weinrich, entre outros) ambas as variantes dos modos de constituição de texto sem as distinguir, a partir de meados dos anos 70 desenvolveu-se também uma linha de investigação na perspectiva do texto, que se ocupa exclusivamente de "textos" constituídos oralmente, designados por "discursos", "diálogos", "conversação" e semelhantes (cf. 6.4.).

4) *"textos puramente de linguagem" contra "textos mistos"*: H. Vater[169] chama a atenção para o facto de "textos" também poderem consistir numa junção de partes constitutivas de textos de linguagem e de textos que não são de linguagem (p. ex., cartazes e banda desenhada, em palavra e imagem). É já neste sentido que deve ser entendida a definição de M. Bense[170], no quadro da sua estética de teoria da informação: "Partimos de um conceito alargado de texto, que, com base em determinadas regras, sintetiza em partes ou numa totalidade quantidades de material dispostas linearmente, em superfície ou espacialmente e elementos dados discretamente que possam funcionar como signos". A consideração desta fenomenalidade textual, materialmente diferenciada, leva em K. Hausenblas[171] à distinção entre "textos linguísticos", "extralinguísticos" e "mistos (com a dominância, ou de elementos linguísticos ou de elementos extralinguísticos)". Em conformidade, Kallmeyer e Meyer/Hermann[172] dão a sua definição de texto de dois modos: "definições de texto podem distinguir-se, depois de uma primeira divisão grosseira, segundo se concebe o *definiens* $texto_1$ ou $texto_2$ como componente de linguagem de uma interacção comunicativa verbal (**tipo I**) ou se pretende expressar

[168] Cf. Vater: *op. cit.*, 15.

[169] Cf. Vater: *op. cit.*, 16.

[170] Bense, Max: *Einführung in die informationstheoretische Ästhetik, Grundlegung und Anwendung in der Texttheorie, Reinbeck,* 1969, 76.

[171] Cf. Hausenblas, Karel: "Zu einigen Grundfragen der Texttheorie", in: *Probleme der Textgrammatik*, II, ed. Danes, Frantisek/Viehweger, Dieter: *Studia grammatica*, X-VIII (Berlin: 1977), 148.

[172] Cf. Kallmeyer, Werner/Meyer-Hermann, Reinhard: "Textlinguistik", *Lexikon der germanischen Linguistik* (1980), 243.

com isso unidades comunicativas, nas quais também funcionem comunicativamente meios não verbais (**tipo II**)."

5) *"Texto perfeito" – "texto imperfeito"*: desde Aristóteles que o estado de perfeição, ou a totalidade de um "texto", é sempre de novo ou implicitamente pressuposto ou explicitamente nomeado como um *definiens* essencial. Enquanto que na definição de Halliday/Hasan: *"The word **text** is used in linguistics to refer to any passage, spoken or written, of whatever length, that does form a unified whole"* [173] está contido como um critério essencial, E. Agricola[174] refere-se simplesmente a uma "perfeição relativa" como *definiens* de texto. Esta restrição deve ser hoje relativamente consensual, em particular, face ao pano de fundo da integração da comunicação oral no conceito de texto.

6) *Um enunciado complexo de critérios para "textualidade"*: a discussão à volta dos critérios de textualidade, que se orienta logo de início essencialmente por características observáveis fenomenologicamente, é transposta por de Beaugrande/Dressler numa perspectiva complexa de totalidade para uma dimensão mais profunda. Os autores[175] definem "texto" como "uma **ocorrência comunicativa** (engl. *occurence*), que cumpre seis critérios de **textualidade**". Estes critérios são (1) **coesão**, (2) **coerência**, (3) **intencionalidade**, (4) **aceitabilidade**, (5) **informatividade**, (6) **situacionalidade**. Quando não se cumpra algum destes critérios, de Beaugrande/Dressler[176] definem um tal produto como sendo um "não-texto".

Estes critérios de textualidade são submetidos por H. Vater[177] a uma análise crítica, concluindo que todos os critérios apresentados por de Beaugrande/Dressler são questionáveis, que necessitam, pelo menos, de ser diferenciados ou restringidos, de modo que apenas o critério da "coerência" possa valer como "critério dominante de textualidade" (exceptuando o critério da "intencionalidade", que está na base de qualquer comunicação realizada textualmente[178]). Todavia, o conceito de coerência, que aqui foi posto como base de fundamentação, não é idêntico ao conceito de coerência da primeira linguística do texto – "texto" como uma sucessão coerente de frases (ver acima) – em que o termo é utilizado indiferenciadamente para relações gramaticais internas da linguagem e para relações cognitivas do conteúdo. (O mesmo é válido para

[173] Cf. Halliday, Michael K. A./Hasan, Ruqaiya: *Cohesion in English*, London, 1976, 1.
[174] Cf. Agricola, Erhard: "Text – Textaktanten – Informationskern", in: *Probleme der Textgrammatik*, II, ed. Danes/Viehweger: *Studia grammatica*, X-VIII (Berlin, 1977), 11.
[175] Cf. Beaugrande, R.-A. de/Dressler, W.: *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen, 1981, 3.
[176] Cf. *ibid.*, 3.
[177] Cf. Vater: *op. cit.*, 31 ss.
[178] Cf. *ibid.*, 50.

o conceito "coesão", que é utilizado, p. ex., em Halliday/Asan[179] no mesmo sentido que o primeiro conceito de coerência.) Vater retoma aqui a distinção traçada por Beaugrande/Dressler entre "coesão" e "coerência", com a consequência de que o conceito de texto é determinado pela dimensão do cognitivo. A ciência da linguagem perde assim a função, afirmada desde os anos setenta, de uma ciência directora, a favor de uma psicologia cognitiva ou de uma ciência geral da cognição (*Cognitive Science*) (cf. 6.5.).

6.4. O conceito de "texto" na perspectiva da acção

O conceito de texto na perspectiva da comunicação (6.2.) ganha uma nova dimensão com a integração de pontos de partida da teoria da acção, provenientes da filosofia anglo-saxónica da acção e da teoria dos acto de fala (J. L. Austin, J. Searle) dela resultante, da filosofia da linguagem de Wittgenstein, sobretudo do seu conceito de "jogo de linguagem", da pragmática filosófica universal (Habermas, Apel), da teoria russa sobre a actividade (A. N. Vygotskij e A. A. Leontev), do conceito sociológico da acção em M. Weber, bem como da pragmática linguística (U. Maas, D. Wunderlich, J. Rehbein, K. Ehlich).

Uma das primeiras definições de texto que recolhe pontos de partida deste pensamento de teoria da acção foi desenvolvida por S. J. Schmidt no quadro de uma complexa "teoria do texto"[180]: "Um texto é qualquer parte constitutiva de um jogo de acção comunicativa, que esteja orientado tematicamente e cumpra uma função comunicativa reconhecível, quer dizer, que realize um potencial reconhecível de ilocução." Distinguindo-se de um conceito de texto na perspectiva de um sistema de linguagem (cf. 6.3.), "texto" significa aqui sempre: "quantidade de expressão-em-função, ou ocorrência de textualidade realizada sociocomunicativamente"[181]. Em oposição, Schmidt designa, numa perspectiva linguística estrita, a "quantidade de signos de linguagem" separável de uma tal associação funcional como "formulário de texto", para chamar a atenção para o "estado deficiente" desta "quantidade abstracta ordenada de instrutores"; um tal "formulário de texto" tem de ser primeiro preenchido nos "jogos da acção comunicativa", quer dizer, transposto para uma função sociocomunicativa. Esta nova perspectiva da acção, que se manifesta neste conceito de texto, torna-se perceptível sobretudo na medida em que as "instruções" textuais já não representam apenas indicações para a realização cognitiva de conteúdos proposicionais, como no conceito de texto na perspectiva da comu-

[179] Cf. Halliday/Asan: *op. cit.*
[180] Cf. Schmidt: *op. cit.*, 1973, 150.
[181] Cf. *ibid.*, 150.

nicação, mas sim que, para além disso, e em primeiro lugar, são compreendidas como suportes dos traços sociocomunicativos do acto, quer dizer, como "ilocuções".

Esta perspectiva da acção ganha influência, quase em simultâneo, também na ciência da literatura. Assim, distanciando-se de uma linguística competente apenas pelo aspecto da expressão de "textos", K. Sierle entende o 'texto' literário como uma "unidade translinguística", que representa simultaneamente uma "unidade de um acto de fala"[182]. Procura reconduzir a teoria filosófica dos actos da linguagem desde Austin "a uma ciência da literatura sistemática que não se restrinja ao domínio das *belles lettres*, mas, sim, que tenha um alcance que vá das formas elementares de utilização da linguagem às formas complexas dos actos da linguagem ficcional da literatura"[183]. Deste modo, a extensão do conceito de texto na ciência da literatura (cf. 6) junta-se à assunção da perspectiva da acção na concepção de "texto como acção".

Apesar destes projectos programáticos, a linguística permanece o principal domínio da investigação sobre os actos de linguagem. D. Viehweger[184] define o conceito de texto na linguística de modo semelhante ao de S. J. Schmidt. Viehweger fala de "textos como a forma fundamental de organização da comunicação humana", em que deve ser vista como "unidade fundamental de análise" a concepção do "acto da linguagem". Em conformidade, o "texto" é definido como "uma sucessão temporalmente estruturada de actos de linguagem [...], em cuja execução se constituem frases"[185]. Nesta determinação do conceito de texto, é já perceptível o esforço no sentido de correlacionar a estrutura de acção de um "texto" com a sua estrutura de linguagem. A continuação da elaboração de uma teoria dos actos da linguagem[186] conduz, então, à seguinte definição de texto: "Entende-se por texto uma expressão complexa, a qual é determinada por um tipo de acção que caracteriza a função comunicativa de toda a expressão complexa"[187]. Aqui, torna-se nítida a relação de dependência entre o acto (extralinguístico), que deve ser executado por meio da textualização de linguagem, e a sua estrutura de suporte textual ("expressão complexa"): o acto é visto nesta determinação do conceito de texto como dominante, que determina a estruturação linguística da expressão. Neste sentido, a estrutura linguística reflecte inversamente o acto intendido. Se o acto

[182] Cf. Stierle, Karlheinz: *Text als Handlung. Perspektiven einer systematischen Literaturwissenschaft,* München, 1975, 8.

[183] Cf. *ibid.,* 8/9.

[184] Cf. Viehweger: *Methodologische Probleme der Textlinguistik*, Zeitschrift für Germanistik, 1 (1980), 14.

[185] Cf. *ibid.*, 18.

[186] Cf. Motsch, Wolfgang/Viehweger, Dieter: "Sprachhandlung, Satz und Text", in: *Sprache und Pragmatik. Lunder Symposion 1980*, ed. Rosengren, Inger, Lund, 1981, 125-153.

[187] Cf. Viehweger: *op. cit.*, 1983, 382.

consistir numa estrutura com várias características do acto, isto revela-se na estrutura da expressão: "Um texto pode ser dividido em várias unidades de acção, as quais, por sua vez, estão associadas a vários tipos de acção e cumprem uma função subsidiária relativamente à unidade de acção dominante que caracteriza a função comunicativa de toda a sucessão de expressões"[188]. Para a descrição de uma tal estrutura complexa de acção, Viehweger utiliza o princípio de uma dependência hierárquica, na medida em que "a ligação pragmática entre as unidades de acção singulares de um texto [...] [é] uma relação que pode ser determinada com base no tipo de acção de uma unidade de acção dominante para com os tipos de acção das unidades de acção subsidiárias"[189]. Contudo, fica ainda por esclarecer, por um lado, o domínio restrito da validade deste conceito de texto, o qual exclui expressamente "textos poéticos", por outro lado, também a sua extensão, de "textos" representados monologicamente por escrito a "textos dialógicos" da comunicação quotidiana.

Este emprego indistinto do termo "texto" não é aceite noutras concepções de investigação orientadas para a acção. Assim, D. Wunderlich separa também o domínio da escrituralidade do domínio da oralidade fazendo a selecção de termos distintos: "um texto tem em primeiro lugar de ser considerado não como uma sucessão de frases, mas sim como o resultado de uma sucessão de actos de fala (ou de actos de escrita), e a sua sucessão resulta não só das qualidades semântico-sintácticas, como também, para além disso, do contexto institucional de produção e recepção de texto. Com esta reorientação teórica, também o centro de interesse das investigações se desloca de 'textos' monológicos e escritos para 'textos' dialógicos e orais"[190]. O redireccionamento para a investigação das ocorrências dialógicas e orais da linguagem, iniciado deste modo, faz surgir novos termos para a caracterização do novo objecto de investigação.

A exemplo do termo americano *conversation analysis*[191], é constituído o anglicismo de tradução "análise da conversação". "Conversação" [*Konversation*] serve para designar o domínio do objecto das ocorrências da linguagem falada (em particular, as da área não institucional). Também se estabelece a expressão "conversa" [*Gespräch*] como designação especializada para todas as formas da linguagem falada (p. ex., na subdisciplina linguística da "análise da conversa")[192]. O próprio termo "diálogo" [*Dialog*], cheio de tradição, é reactivado na linguística como designação colectiva de ocorrências de

[188] Cf. *ibid.*, 382.
[189] Cf. *ibid.*, 382.
[190] Cf. Wunderlich, Dieter: *Studien zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a. M., 1976, 295 s.
[191] Cf. Schegloff, E./Jefferson, G. (1974).
[192] Cf. Henne, Helmut/Rehbock, Helmut: *Einführung in die Gesprächsanalyse*, Berlin, 1979.

linguagem de qualquer tipo, em especial no que diz respeito ao aspecto da sua interaccionalidade[193]. Enquanto que estes termos são muitas vezes utilizados sem serem feitas claras distinções conceptuais generalizadas, o conceito de discurso foi entretanto determinado com grande precisão. Embora internacionalmente este conceito seja empregue de modo diferenciado – o seu espectro de utilização vai desde a identidade entre *discourse* e texto em Harris (ver acima, em 6.1) à designação de sistemas de saber válidos numa sociedade ("mundos discursivos", p. ex., em Foucault), passando pela sua utilização para designar todas as formas de ocorrência da linguagem quotidiana[194] – o seu conteúdo conceptual foi determinado com grande precisão na pragmática linguística. Assim, o termo "discurso" serve aqui "para designar conjuntos estruturados de actos de fala [...], que consistem em sucessões de actos de fala simples ou complexos. Estes convertem comunicativamente modelos de acção de linguagem, ou as suas combinações sistemáticas, em unidades comunicativas maiores"[195]. Este conceito de discurso revela-se assim como conceito genérico de todas as ocorrências de linguagem na perspectiva da acção. Nesta perspectiva, desempenha assim a função de um sucedâneo para os termos tradicionais "discurso" [*Rede*] ou "texto".

A distinção da perspectiva de investigação, que se anuncia por esta deslocação terminológica, consiste em que na linguística do "discurso" [*Rede*], ou na linguística do "texto", a linguisticidade dos seus objectos representa o ponto de partida para a sua investigação, enquanto que a linguística do "discurso" [*Diskurs*][NT] parte da análise da qualidade da acção extralinguística dos discursos, conseguindo assim avistar na sua linguisticidade apenas um efeito da acção extralinguística. A partir dos diferentes fins da acção extralinguística, distinguem-se, assim, diferentes "espécies de discurso" [*Diskursarten*]. No contexto desta distinção utiliza-se também o conceito "texto", todavia com uma compreensão que não é consensual na linguística até agora: "textos são [...] meios de acção da linguagem com a finalidade da transmissão"[196]. Ehlich chega a esta determinação do conceito de texto, bastante mais próxima do pensamento hermenêutico, na medida em que considera constitutivamente a distância entre a produção da estrutura de linguagem e a sua recepção. Cabem

[193] Cf. Becker-Mrotzek, Michael: *Diskursforschung und Kommunikation*, in: Institutionen. Studienbibliographien Sprachwissenschaft, vol. 4, Heidelberg, 1992; cf. Hundsnurscher, Franz: "Dialogmuster und authentischer Text", in: Hundsnurscher, Franz/Weigand, Edda (ed.): *Dialoganalyse*, Tübingen, 1986, 35-50.

[194] Cf. Virtanen, Tuija: "On the definitions of Text and Discourse", *Folia Linguistica*, 24 (1990), 447-455.

[195] Cf. Ehlich, Konrad: "Diskurs", in: *Metzler-Lexikon Sprache*, 1993, 145.

[NT] O autor refere-se aqui ao conceito de discurso que resulta na linguística alemã das influências anglo-saxónica e francófona. *Diskurs* é o termo que utiliza para o diferenciar do termo *Rede*, tradicionalmente utilizado.

[196] Cf. Ehlich: *op. cit.*, 1984, 24.

neste conceito de texto todas as ocorrências de linguagem que, na sua utilização, não caem na efemeridade e que foram produzidas para durar, com a "finalidade da transmissão". Com esta determinação, Ehlich retoma uma perspectiva que tinha sido já aberta por H. Glinz em 1970, o qual propôs a seguinte definição sociológico-intencional de texto: "entendemos por texto uma estrutura de linguagem intendida desde o começo como duradoira pelo seu produtor"[197]. Na seguinte explicitação da definição, é patente a vasta perspectiva deste conceito de texto que se propaga à cultura: "Esta estrutura pode ficar preservada em escrita (como sucede actualmente, em regra), pode ficar preservada em conserva de som, ou pode também ficar preservada apenas na memória dos homens (como nas culturas sem escrita e nas literaturas orais tradicionais)"[198].

6.5. O conceito de texto na perspectiva da cognição

Desde Ingarden[199] e os estruturalistas checos[200] que se defende a concepção de que um "texto" só estará constituído quando se der a sua recepção enquanto tal. Isto significa que os actos da percepção de um "texto" e os processos da sua elaboração (p. ex., da sua "concreção", em Ingarden) se tornam objecto do interesse analítico. Esta problemática torna-se central nos anos setenta com a "viragem cognitiva" da psicologia, em cujo ramo cognitivo a compreensão da linguagem/o processamento de texto se tornou, desde então, no principal objecto de investigação, razão por que a psicologia cognitiva substituiu a linguística como ciência directora na investigação da utilização da linguagem. São de grande importância as consequências que daí advêm para a formulação do conceito de texto. Logo, a questão em como é que um "texto" tem de ser válido como *primum datum* do seu processamento, ou do acesso analítico, só pode ser respondida, nesta perspectiva, a partir da psicologia da percepção. O "texto", como "o preto em papel branco", funciona aqui como *input* da percepção[201], o qual é processado cognitivamente em diferentes níveis (subsemântico, sintáctico-semântico, elaborativo e redutivo). O resultado é uma estrutura cognitiva do saber que pode ser descrita como um complexo conexo de concepções e das suas relações como rede global[202]. Assim, o conceito de

---

[197] Cf. Glinz, Hans: *Linguistische Grundbegriffe und Methodenüberblick*, Studienbücher zur Linguistik und Literaturwissenschaft, vol. 1, Bad Homburg, 1970, 122.

[198] Cf. *ibid.*, 122.

[199] Cf. Ingarden: *op. cit.*

[200] Cf. Mukarovsky, Jan: *Kapitel aus der Poetik*, Prag, 1948/al.: Frankfurt a. M., 1967.

[201] Cf. Hörmann, Hans: *Meinen und Verstehen. Grundzüge einer psychologischen Semantik*, Frankfurt a. M., 1976.

[202] Cf. Ballstaedt, Steffen-Peter, *et al.*: *Texte verstehen, Texte gestalten*, München, 1981, 13 ss.

texto abarca no seu conjunto tanto a materialidade da representação (sonora ou gráfica) de uma estrutura de saber, bem como esta estrutura de saber enquanto complexo cognitivo na cabeça do seu processador: "Entende-se por texto uma estrutura de saber objectivada pelo autor, que representa um domínio da realidade e que pode ser apresentada como rede global"[203]. Esta relação interior-exterior pode ser considerada como o análogo da distinção, que continua a ser aceite pela linguística, entre "*surface structures*" e "*deep structures*" da linguagem (segundo Chomsky), de modo que este modelo de pensamento se tornou também director para a teoria linguística do texto e a ciência do texto na perspectiva da cognição. Assim, T. Van Dijk determina "texto" como sendo "uma estrutura de superfície, motivada, 'dirigida' por uma profunda estrutura semântica"[204]. Esta "estrutura profunda" é designada por ele como "base (semântica) do texto"[205], a qual procura reconstruir o receptor do texto por meio dos seus processos de interpretação como "significado global" de um texto.

Beaugrande e Dressler[206] argumentam de modo semelhante, introduzindo o conceito "universo de texto"[207] para a constelação de saber que está na base de um texto. Esta assenta na "continuidade de sentido dentro do saber [...], que é activado por expressões do texto"[208]. O "texto" dado materialmente funciona, por conseguinte, como um despoletador de processos mentais, ou, numa formulação de psicologia da cognição: "O texto serve, como base de dados, para a construção mental de modelos"[209]. Esta construção de modelos é vista como uma prestação activa do receptor, o seu resultado é ter o "texto-em-mente". Com isto, "são excluídas duas hipóteses que ainda determinam, pelo menos, a hermenêutica do quotidiano (mas também a de muitos cientistas): que compreender seja o retirar de sentido de um texto e que o texto que suporta o sentido determine o processo de compreensão"[210].

Esta perspectiva da ciência da cognição adquire expressão também na linguística do texto, outrora exclusivamente orientada para a acção. Assim, Heinemann e Viehweger[211] determinam o seu conceito de texto de um modo novo: "Por

[203] Cf. *ibid.*, 17.

[204] Cf. Van Dijk, Teun A.: *Some aspects of Text Grammars. A Study in Theoretical Linguistics and Poetics,* Den Haag, 1972, 123.

[205] Cf. Van Dijk: *Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung*, München, 1980, 33.

[206] Cf. Beaugrande/Dressler: *op. cit.*

[207] Cf. *ibid.*, 88.

[208] Cf. *ibid.*, 88.

[209] Cf. Schnotz, Wolfgang: *Elementaristische und holistische Theorieansätze zum Textverstehen*, Forschungsbericht Nr. 35 des Diff, Tübingen, 1985, 3.

[210] Cf. Schmidt: "Über die Rolle von Selbstorganisation beim Sprachverstehen", in: *Emergenz: Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*, ed. Krohn, Wolfgang/Küppers, Günther, Frankfurt a. M., 1992, 295.

[211] Cf. Heinemann, Wolfgang/Viehweger, Dieter: *Textlinguistik. Eine Einführung*, Tübingen, 1991, 126 s.

textos, entendemos os resultados de actividades de linguagem de homens actuando socialmente, através das quais foi actualizado saber dos mais variados géneros pelo produtor de texto, na dependência tanto da valorização cognitiva dos participantes da acção como do contexto da acção, saber que se manifesta de um modo específico em textos". A dialéctica entre "texto" como resultado e "texto" como processo é concebida por Heinemann e Viehweger como "concepção dinâmica de texto" e caracterizada como a conjugação de "resultados objectivados das actividades" (= "textos materiais") de um produtor de textos com as actividades de um receptor, em cujo processo de compreensão "informações do texto e saber já presente exercem de modo estreito uma acção conjunta". Esta concepção corresponde à conjugação, aceite pela psicologia da cognição, de processos dirigidos por texto (*bottom-up*) com processos dirigidos por saber (*top-down*), embora o domínio do saber-em-mente em Heinemann e Viehweger seja concebido, não como um reservatório global organizado por "esquemas", mas sim como um domínio de competências estruturado de acordo com géneros de saber relevantes. Assim, é evidente que para a constituição do "texto-em-mente" é necessário não apenas o "saber linguístico" (conhecimentos de gramática e de vocabulário) como também o "saber enciclopédico", o "saber de interacção" (o "saber de ilocução", o "saber sobre normas gerais de comunicação", o "saber metacomunicativo"), bem como o "saber sobre estruturas globais do texto" (inclusive o "saber sobre géneros de texto")[212]. A crítica desta tipologia dos saberes refere-se, em particular, à concepção destes géneros de saber como "módulos cognitivos"[213], segundo a qual, a constituição de um "universo de texto" mental deve ser vista como um "procedimento de cálculo algorítmico"[214], bem como à desconexão de determinadas competências mentais, em particular a competência do afectivo-emocional e do referido relevante-avaliativo[215].

Enquanto que as concepções orientadas para a cognição, do mesmo género que as apresentadas até agora, têm sempre feito a distinção, conforme a dualidade, por um lado, do "texto" enquanto dado material do mundo exterior, e, por outro lado, do "texto" enquanto construto do mundo cognitivo interior, o conceito de texto, na concepção da ciência da literatura empírica em S. J. Schmidt, é fixado unicamente no domínio da cognição.

[212] Cf. *ibid.*, 93 ss. e 128.

[213] Cf. Viehweger, Dieter: "Coherence – Interaction of Moduls", in: *Connexity and Coherence. Analysis of Text and Discourse*, ed. Heydrich, Wolfgang, *et al.*, Berlin/New York, 1989.

[214] Cf. Scherner: *op. cit.*, 1991.

[215] Cf. Scherner: "Textverstehen als 'Spurenlesen' – Zur texttheoretischen Tragweite dieser Metapher", in: *Text und Grammatik*, Festschrift für R. Harweg zum 60. Geburtstag, ed. Canisius, Peter/Herbermann, C.-P./Tschauder, G., Bochum, 1994, 317-340.

Com base na teoria do conhecimento do "construtivismo radical" e integrando estímulos do pensamento da teoria dos sistemas (N. Luhmann), concebe "textos" como "ofertas de meios", com cuja ajuda podem ser acoplados os domínios da "comunicação" e da "cognição"[216]. Além disso, Schmidt distingue[217] inicialmente entre "um texto como dado material (livro, carta, sucessão acústica de sons) e o texto percebido conscientemente". Enquanto que o texto (material) faz parte do mundo exterior, o texto "percebido conscientemente" deve ser inserido dentro do domínio cognitivo; Schmidt distingue, por isso, terminologicamente entre "texto" e "base de comunicado", que define do seguinte modo[218]: "BCL é uma base de comunicado de linguagem para participantes de comunicação numa sociedade S, precisamente, quando BCL é um meio material de comunicação que satisfaz as condições da foneticidade/grafematicidade, lexicalidade e sintacticidade relativamente a uma linguagem natural em S". Esta "base de comunicado" representa o fundamento para a constituição do "comunicado" que depende do sujeito. Schmidt entende por "comunicado" o seguinte[219]: "CLP é um comunicado de linguagem para um participante P de comunicação, num acto de comunicação de linguagem AC, precisamente quando P executa um acto de comunicação AC com uma base de comunicado de linguagem BC, que lhe é apresentada numa situação de comunicação SitC, ou quando P produz uma base de comunicado de linguagem BCL, para assim executar actos de comunicação com outros participantes de comunicação". Entretanto, Schmidt distingue mais uma vez "comunicado" (assim como "texto" e "base de comunicado") como o "resultado de operações cognitivas" que depende necessariamente de um sujeito na mente de um receptor de texto e os "significados", que são compreendidos como as "comunicações" que "parceiros de comunicação fazem (podem fazer) corresponder consensualmente a uma palavra, a uma parte de um texto ou a um texto inteiro"[220]. Neste sentido, considera-se a possibilidade de um "significado do texto" passível de consenso, se for o caso, poder ser averiguado no balanço comunicativo de diferentes "comunicados". Assim, esta corrente de investigação apresenta, com a sua série de conceitos "texto": "base de comunicado"; "comunicado"; "significado (do texto)", as distinções até agora mais diferenciadas no quadro do desenvolvimento do conceito de texto.

[216] Cf. Schmidt: *op. cit.*, 1992.
[217] Cf. Schmidt: *op. cit.*, 1992, 312.
[218] Cf. Schmidt: *Grundriß der Empirischen Literaturwissenschaft,* tomo 1: Der Gesellschaftliche Handlungsbereich Literatur, Braunschweig, 1980, 72.
[219] Cf. *ibid.*, 74.
[220] Cf. Schmidt: *op. cit.,* 1992, 314.

6.6. Conceitos de texto na perspectiva da translinguística

Enquanto que a linguística em tempos mais recentes se restringe à discussão de variados aspectos da diferença intralinguística na determinação de um conceito de texto, sobretudo no que diz respeito à distinção dos conceitos "frase" e "texto"[221], desenvolveram-se já, desde os começos da reflexão moderna sobre a teoria do texto nos anos sessenta do século XX, várias correntes de pensamento que concebem o conceito de texto distanciando-se da linguística e que, por isso mesmo, procuram preencher o conceito com um outro conteúdo. Estes modelos de pensamento, que se distinguem da linguística, ou que transcendem os seus limites, vão ser aqui resumidos sob a designação de "translinguísticos".

1) *"Texto" na perspectiva semiótica*: um transcender simples da linguística é perceptível numa distinção proposta por Kallmeyer e Meyer-Hermann[222] (ver acima 6.3): de uma perspectiva invertida, que concebe os "textos" fundamentalmente como "objectos semióticos", resulta a subclasse dos *"natural languages texts"*, *"namly that subset which contains semiotic objects that by nature belong to natural language or that have language in one natural component"*[223].

2) *"Texto" como fenómeno cultural*: esta perspectiva foi desenvolvida dentro da escola semiótica de Tartue no final dos anos sessenta e formulada sobretudo por J. M. Lotman. Lotman parte do princípio de que um "texto cultural" (*culture text*) é um texto da *secondary language*, como ele designa a cultura, de modo que do ponto de vista da respectiva cultura se tem de distinguir "textos" de "não-textos", os quais, para a constituição desta cultura, não têm nenhuma importância. *"In this sense [...] [the text] may be regarded as the primary element (basic unit) of culture"*[224]. Por isso, o termo "texto" é *"applied not only to messages in a natural language but also to any carrier of integral ('textual') meaning – to a cerimony, a work of the fine arts, or a piece of music"*[225].

---

[221] Cf. Petöfi, János: *Text vs Sentence. Basic Questions in Text Linguistics,* 2 vols., Papiere zur Textlinguistik, 20,1 e 20,2, Hamburg, 1979; cf. Petöfi (ed.): *Text vs Sentence, Continued,* Papiere zur Textlinguistik, 29, Hamburg, 1982; cf. ainda Vitacolonna, Luciano: "'Text'/'Discourse' Definitions", in: *Text and discourse constitution: empirical aspects, theoretical approaches,* ed. Petöfi, Berlin, 1987, 421-439.

[222] Cf. Kallmeyer/Meyer-Hermann: *op. cit.*, 243.

[223] Cf. Petöfi: "Representation Languages and their Function in Text Interpretation", in: *Aspects of Formal Foundations in Text Semantics*, ed. Eikmeyer, H.-J./Heydrich, W./Petöfi, J.: Material. des Univ.schw.punktes Mathematisierung der Einzelwissenschaften, cad. 36, Bielefeld, 1980, 74.

[224] Cf. Lotman *et al.*: *Theses on the Semiotic Study of Culture (as Applied to Slavic Textes)*, Lisse, 1975, 8.

[225] Cf. *ibid.*, 8.

3) *"Texto" na perspectiva da sociologia*: a extensão do conceito de texto a objectos semióticos em geral sugere que se pense em conceber o "universo social", com as suas instituições, como "texto". Assim, P. Ricoeur[226] procura responder à questão de saber em que medida é que poderá ser vantajoso "considerar a concepção de texto como um bom paradigma para o chamado objecto das ciências sociais". Para além disto, procura a "metodologia da interpretação do texto como um paradigma da interpretação na área das ciências humanas em geral", quer dizer, procura utilizá-la justamente também para objectos da sociologia. No quadro da "hermenêutica objectiva" das ciências sociais[227], entende-se por "texto" um produto irrepetível de interacção, que é distinguido também terminologicamente do seu registo (conservação), designado como *record*. Deste modo, o conceito de texto diz respeito a cada execução de actos sociais, perante a qual o seu registo como *record* desempenha meramente uma função documental.

4) *"Texto" na perspectiva pós-estruturalista*: em comparação, o "registo" é visto de modo muito diferente no círculo dos colaboradores da revista francesa *Tel Quel* (R. Barthes, J. Derrida, Ph. Sollers e, sobretudo, J. Kristeva). Contra a concepção predominante em toda a tradição ocidental de que o aspecto material da linguagem (sonorização e escrita) desempenha meramente a função de suporte das dimensões de sentido que, com ele, no fundo, são intendidas, J. Derrida, p. ex., tenta uma revalorização, na medida em que concede, face à sua dimensão de sentido, prioridade lógica à linguagem representada na escrita enquanto meio (*écriture*, *gramme*). Contra a presença de sentido da linguagem falada, que desvaloriza como "fonocentrismo", e contra a metodologia de averiguação do sentido na tradição hermenêutica, que estigmatiza como "logocentrismo", Derrida propõe aquilo que designa como *le jeu des différences* no plano dos significantes (a exemplo dos estudos sobre anagrama em Saussure). Deste modo, procura romper com a representação estruturalista da linearidade unidimensional do discurso (como *chaîne parlée*) em direcção a uma conjugação multidimensional de significantes. A conexão de remissão que daí resulta concebe Derrida como "texto": "*Cet enchaînement, ce tissu, est le* ***texte*** *qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte*"[228]. Deste modo, todo o elemento de linguagem perceptível em

[226] Cf. Ricœur, Paul: "Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen", in: *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*, ed. Buhl, Walter, München, 1972 [fr.: 1971], 252 s.

[227] Cf. Oevermann, Ulrich: "Die Methodologie einer 'objektiven Hermeneutik' und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften", in: *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*, ed. Soffener, Hans G., Stuttgart, 1979, 352-433.

[228] Cf. Derrida, Jacques: "Sémiologie et grammatologie", in: *Positions. Entretiens avec Henri Ronse et al.*, ed. Derrida, J., Paris, 1972, 38.

presença actual abre para outros elementos de linguagem não presentes, resultando aquilo que o círculo do grupo *Tel Quel* designa por "intertextualidade": "*Le signifié poétique renvoie à des signifiés discursifs autres [...] Il se crée [...] un espace textuel multiple [...]. Nous appellerons cet espace* ***intertextuel***"[229]. Uma tal conexão de remissão é algo de diferente da representação/reprodução do sentido de um "texto", podendo antes tornar cognoscível o próprio processo da produção de sentido: "*Cette pratique [...] qui se donne consciemment comme une exploration du mécanisme du fonctionnement de la langue/de la signification, nous l'appellerons texte*"[230]. A discussão sobre a "deconstrução", iniciada deste modo no contexto hermenêutico-filosófico e no contexto da ciência da literatura, que se funda nesta conceptualidade de "texto", prossegue ainda[231].

7. A terminologia internacional contemporânea

Para concluir, acrescentem-se ainda algumas considerações sobre a terminologia internacional contemporânea. Na investigação de língua alemã é de salientar o seguinte uso terminológico:

Na actualidade, a expressão *Rede* [discurso], utilizada durante séculos, quase que já não é empregue depois da sua última fixação definitória em H. Brinkmann[232]. Também enquanto equivalente em língua alemã do termo francês *parole*, é muitas vezes substituída pela expressão *Sprechen* [falar] (segundo E. Coseriu). Com efeito, refere-se nesse caso não à utilização de uma determinada linguagem histórica singular, mas sim ao *"Sprechen"* [falar] enquanto forma universal da ocorrência de linguagem textualizada em geral.

No que diz respeito ao domínio do objecto da ciência da linguagem que tradicionalmente se designa por *mündliche Rede* [discurso oral], na investigação mais recente impõe-se cada vez mais a expressão *Gespräch* [conversa, diálogo]. Paralelamente, têm-se imposto também em determinadas correntes de

[229] Cf. Kristeva, Julia: "Poésie et négativité", in: σημειωτική. *Recherches pour une sémanalyse. Essais,* Paris, 1969, 255.

[230] Cf. Kristeva: "Sémanalyse et production de sens", in: *Essais de sémiotique poétique,* ed. Greimas, A. J., Paris, 1972, 211.

[231] Cf. Gadamer, Hans-Georg: "Text und Interpretation", in: *Text und Interpretation*, ed. Forget, Philippe, München, 1984 [v. trad. portuguesa no presente volume]; cf. Zima, Peter V.: *Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik*, Tübingen, 1994.

[232] Cf. Brinkmann, Hennig: *Die deutsche Sprache. Gestalt und Leistung,* Düsseldorf, ^{2}1971.

investigação os termos *Dialog* [diálogo] e *Diskurs* [discurso], o último, todavia, por se poder confundir com a tradução do inglês *discourse analysis* ("análise de texto")[233].

O termo *Text* [texto] é hoje, como sempre, usual na crítica do texto de todas as filologias para designar a forma materialmente dada ou a reconstruir de uma estrutura de linguagem. Além disso, impôs-se também na designação de qualquer objecto de linguagem na análise da ciência da literatura, substituindo assim amplamente o termo *Werk* [obra]. Por último, desde o surgimento de uma linguística do texto que *Text* [texto] serve para designar, na área das ciências da linguagem, ocorrências de linguagem, tanto orais como escritas[234].

Na investigação de língua inglesa, a utilização da expressão *speech* em Gardiner[235] não teve seguimento. O termo actualmente em uso na investigação do texto é *discourse*. Por vezes, é confrontado[236], enquanto termo descritivo que se refere a dados, com o termo teórico *Text* [texto] da linguística do texto de língua alemã; por vezes, são utilizadas indistintamente ambas as expressões ao lado uma da outra. Uma indicação disso mesmo é o título da revista internacional de língua inglesa ***Text***, que se publica desde 1981; esta revista inclui o termo *discourse* no seu subtítulo, *an interdisciplinary journal for the study of discourse*, e, nesse sentido, utiliza ambos os termos do mesmo modo.

Na investigação de língua francesa, utilizou-se, sobretudo nos anos setenta, o termo *texte* no quadro da investigação estruturalista e pós-estruturalista, mas também aqui foi entretanto substituído de novo pelo termo *discours*, que representa a designação francesa tradicional de uma ocorrência de linguagem[237].

Que internacionalmente o termo *Text* [texto] não se tenha imposto completamente reside, aparentemente, nas diferentes tradições terminológicas de cada uma das regiões linguísticas, cujas preferências terminológicas estão nitidamente orientadas pelas variantes de expressão disponíveis lexicologicamente nas diferentes línguas singulares.

Tradução de Helder LOURENÇO

---

[233] Cf. Linke, Angelika/Nussbaumer, M./Portmann, P. R.: *Studienbuch Linguistik*, Tübingen, [2]1994, 257 ss.; cf. também Becker-Mrotzek, Michael: *Diskursforschung und Kommunikation*, in: Institutionen. Studienbibliographien Sprachwissenschaft, vol. 4, Heidelberg, 1992.

[234] Cf. Weinrich: *Textgrammatik der deutschen Sprache,* Mannheim, 1993, 17.

[235] Cf. Gardiner: *op. cit.*

[236] Cf. Sandulescu, Constantin G.: "Theory and Practice in Analysing Discourse", in: *Proceedings of the Fourth International Congress of Applied Linguistics*, vol. 1, ed. Nickel, Gerhard, Stuttgart, 1976, 349-365.

[237] Para uma visão de conjunto, cf. Virtanen: *op. cit.*

III PARTE

INTERTEXTUALIDADES

TEXTOS SOBRE TEXTO

OU COMO SILENCIÁ-LO?[1]

Pierre-Jean LABARRIÈRE

Para estudar qualquer realidade, seja ela qual for, é habitualmente um bom método esvaziá-la de tudo o que está à sua volta, quer dizer, distingui-la e separá-la cuidadosamente de tudo o que a rodeia – quer se trate de objectos físicos ou de objectos mentais – para que ela apareça na sua economia e *textura* próprias, sem nenhuma interferência e na sua pureza originária. Representa isto o princípio de individuação que está na base de todas as classificações "científicas". É diferente a abordagem de uma filosofia que pretende diligenciar pela recuperação do tecido das coisas e do mundo e que se debruça sobre o carácter determinante das forças relacionais, audaciosamente incluídas em toda a definição do ser e dos seres. A realidade deve, então, ser reenviada à totalidade que a envolve e lhe dá sentido, e o mundo humano oferece-se como um *texto* a decifrar, em toda a amplitude da sua significação pluricontextuada.

O texto, um texto. Partamos da etimologia desse termo, já acima evocada de passagem e de forma oblíqua. Uma palavra que soa como um resultado, um ponto de chegada, um "produto" – derivada, como é, de um particípio passado. O "texto" é algo que foi "tecido" e que, como acontece com um têxtil, aparece na articulação de uma "trama" (*trame)* com uma "teia" (*chaîne*). Trata-se, pois, de uma *com-posição* que mobiliza vários elementos e os articula numa unidade de significação. Uns provêm de uma certa estabilidade e traçam o quadro do sistema expressivo: a língua, para um texto falado ou escrito, esta ou aquela distribuição de sons ou de intervalos, para um texto

---

[NE] Este texto foi traduzido a partir de: Pierre-Jean Labarrière, "Textes sur texte, ou comment (le) taire?", *in* Greisch, J. (dir.), *Le texte comme objet philosophique*, Paris, Beauchesne, 1987, 163-172. Agradecemos à Editora a autorização de publicação.

[1] O título indica a significação habitual do comentário: a elaboração de um texto sobre outro texto. O subtítulo joga com a palavra francesa *commentaire,* decompondo-a: *comment* – (*le*) – *taire*, para interrogar, de forma mais radical, a tarefa do comentário: como silenciar para fazer falar o dizer originário do texto primeiro, suscitando a proliferação de novos textos?

musical, a organização dos elementos de base, para qualquer outro tipo de discurso (*teia*); há outros aspectos que se cruzam com estes e lhes conferem contorno e relevo e que estão mais dependentes daquele que se exprime – da sua "natureza originária", bem como da sua cultura: duas dimensões que qualificam um "estilo", quer se trate de escrita ou de oralidade, e que surgem, em tensão ou em contraponto, relativamente aos constrangimentos e às determinações estruturais do sistema de expressão (*trama*).

O texto, produto desta articulação, apresenta-se, pois, como uma totalidade orgânica que reúne em si uma série de condicionamentos objectivos ou subjectivos: ele é fruto de um intercâmbio entre uma intenção de dizer e as possibilidades determinadas ou determináveis, de um material expressivo, que oferece ao que fala (*locuteur*) ou ao que escreve (*scripteur*) significações preestabelecidas, bem como a eventualidade de novas composições que responderão à necessidade de um excesso de sentido. Aí, a liberdade afirma-se por toda a parte como o dinamismo que transforma a expressão num corpo-objecto, em valor de quase-sujeito: liberdade petrificada daqueles que constituíram, ao longo de uma tradição, o sistema de signos oferecido ao que fala (*locuteur*) ou ao que escreve (*scripteur*); liberdade individual de quem, segundo o seu próprio talento, organiza ou reorganiza este conjunto; liberdade, afinal, de todas aquelas e aqueles que, por fim, tentarão conduzir este processo ao seu desenlace, quer dizer, a uma comunicação efectiva do sentido e à sua eventual composição em outras figuras.

Texto, contexto, fora-do-texto; o dito e o co-dito – o expresso e as entrelinhas; a letra e o espírito; o explícito e o implícito; a estrutura e o sentido; produção, recepção, interpretação, proliferação: este complexo de significações, *como silenciá-lo*? Retomar-se-á tudo numa palavra, sugerindo que o texto é uma realidade de *mediação*. O que quer dizer duas coisas: em primeiro lugar, que ele é, em si próprio, o momento determinante de um processo – o processo do sentido, ou da comunicação; nesta primeira perspectiva, um texto contém e contém-se, é uma referência, e é a ele que é preciso regressar, analisando-o na sua *textura*, para o ver manifestar a intenção que o habita; em segundo lugar, o texto, como todo o termo médio, desaparece na função que assume e apaga-se na *pro-dução* de uma unidade relativamente à qual se encontra ordenado – significação emitida e significação recebida, ou, de modo mais amplo, os elementos que através dele entram em interacção de sentido, com a nota de generosidade e de excesso que geralmente decorre deste equacionar os desiguais, momento frágil de unidade que vem a extinguir-se na exigência de uma criação continuada. O texto, então, encontra sentido ao dar origem a um outro texto. A mediação, como lhe é próprio, entra no movimento

de uma vida, na e da sua própria morte. Chega assim o momento de uma certa compreensão teórica e prática do *comentário*.

Pro-duzir um texto

1. "Ninguém é obrigado a escrever um livro." Esta afirmação de Bergson pode entender-se como expressão de uma certa altivez aristocrática. Poderíamos evocá-la como um juízo sarcástico sobre a profusão da coisa escrita: em 1979, 26 mil obras num total de 380 milhões de exemplares. Nem todas alcançarão um dos 25 mil postos de venda que existem no nosso país para esse tipo de produto: ninguém saberá quantas, de entre elas, alguns meses ou alguns anos mais tarde, tiveram o destino pouco glorioso de serem destruídas, reduzidas a pasta, para novas produções, também elas efémeras. E, no entanto, esta "indústria" – alguns preferem falar de artesanato ou até de *bricolage* – está submetida a duros constrangimentos, objectivos e subjectivos. O caminho que vai, segundo uma fórmula que nem sempre é exagerada, da "solidão do criador" à fabricação do produto acabado está disseminado de muitas ciladas, de muitos sofrimentos. Ilusão, logro? Há, certamente, o prestígio que se imagina dever retirar deste dispendioso investimento; mais profundamente – afaste-se a vaidade –, há a esperança, um pouco louca, de propor uma palavra nova, um texto que se revele determinante para a humanidade de hoje e de amanhã, o que leva a reinterpretar, numa óptica diferente, as quantidades exorbitantes acima mencionadas. Dadas as leis de desigual articulação entre a quantidade e a qualidade, torna-se, sem dúvida, benéfico o crescimento da massa de publicações – das quais se deve, aliás, excluir tudo o que provém de uma literatura utilitária, técnica, ou profissional –, para que nasça, por acaso, uma "obra".

Penso, pois, na pequena coorte, massivamente anónima, de idealistas de boa fé que, sem nada sacrificar ao desejo de um sucesso imediato, tentam enclausurar num "texto" o que consideram ser bom para eles próprios ou para os outros. A verdade fundamental a que, desta forma, se sacrificam pode exprimir-se nestes termos: *a expressão é uma necessidade.* Nem sequer evoco – ver-se-á mais adiante – a imperiosa ordem inferior que atravessa certos seres e emana para eles das próprias fontes da vida, como Rilke nos advertiu. Mais comummente, "a expressão é uma necessidade" pela facto de que nada de interior pode impor-se imediatamente, sem se comprometer, de uma forma ou de outra, no jogo da comunicação. O assomo da exterioridade é, então, condição *sine qua non* de todo o exercício do pensamento.

2. Todavia, esta lei fundamental não dá conta nem da necessidade do *texto* enquanto tal, nem da sua elaboração concreta. Que o pensamento seja inacabado enquanto não alcançou a sua expressão definida – melhor: que ele não nasça verdadeiramente como pensamento senão na e através desta "exteriorização" – eis aqui uma verdade fundamental, extremamente geral, para a qual importa encontrar ainda uma especificação. Optámos aqui, é certo, por entender o texto como um objecto que excede os limites da escrita habitual e que diz respeito a todas as formas do dizer. Mas cada um destes modos de expressão – oral ou escrita, literária ou musical, pictórica ou gestual – só acede à dignidade de um "texto" se conjuga a urgência de um conteúdo de espírito com uma certa perfeição de forma. Um texto só existe se for realmente "composto", se "persiste", se for susceptível de se cristalizar e subsistir por si mesmo, com a sua própria força. Esta dignidade do texto, que faz sempre dele, pouco ou muito, um termo de referência, apela para uma certa perenidade. Por isso, durante muito tempo, a palavra foi reservada à coisa escrita, cuja duração contrasta com a evanescência do verbo falado. Nestas circunstâncias, a invenção recente de novos suportes permite à própria palavra aspirar a este reconhecimento. Assim, não é nesta oposição entre o escrito e o oral que interessa colocar, em última instância, o tipo de necessidade conceptual que deve habitar o texto enquanto texto: tem mais importância a correlação alcançada, por acaso, entre a particularidade de um olhar sobre o mundo e o poder universal de evocação, decorrente do manuseamento de palavras, de cores, ou de sons. A *necessidade do texto* inscreve-se, então, não apenas na subjectividade do que fala (*locuteur*) ou do que escreve (*scripteur*), mas no próprio tecido do que é produzido. A confirmação, que pode ser diferida no tempo, é sempre o reconhecimento que ao menos alguns dela fazem: o texto não poderia prescindir desta consagração que implica precisamente a *sua recepção como texto*.

3. Eis o que comanda o entendimento da sua "feitura", na sua significação mais precisa. Argumentando a partir da necessidade da expressão e de uma expressão que responda a esta ou àquela qualificação, pôde dar-se aqui a impressão de que o movimento que vai no sentido de *pro-duzir*, de compor um texto, provém de uma interioridade tão clara para si mesma que exige, de si, a sua pronunciação na exterioridade. O texto como resultado seria, então, a apresentação e a *in-scrição* de uma intenção de sentido num material significante que preexistiria à sua tradução – à sua *trans-dução* – nesta forma inteligível. Foi este princípio que a época clássica erigiu em condição de comunicação:

"O que se concebe bem enuncia-se claramente
E as palavras para dizê-lo aparecem facilmente."

(Boileau)

Racine, por sua vez, sublinhava ainda esta concepção instrumentalista da ordenação das palavras, quando declarava a um amigo: "A minha tragédia está quase terminada, já só tenho de escrever os versos"... E é, decerto, verdade que fora de experiências-limite – como a da "escrita automática" – exige-se habitualmente uma ideia, para que se inicie a aventura do dizer. Mas a sua indeterminação cessa, precisamente, apenas na e por esta *ex-pressão* de si mesma, de tal modo que existe uma espécie de anterioridade e condicionamento recíprocos entre a intenção geradora e as condições que urge vivificar: o texto assinala precisamente o co-nascimento *(co-naissance)* de um e de outro destes elementos e o seu mútuo despertar na realidade suposta e *com-posta*. Desde então, a dignidade do texto não enaltece apenas o material expressivo, mas repercute-se também na intenção habitualmente pressuposta no dizer.

Destino, destinos, destinação

4. Foi dito, logo de início: o texto, na sua significação última, pode e deve ser pensado na perspectiva e segundo a economia global de uma "comunicação". Todavia, ele apenas representa em si mesmo um momento desta totalidade, o de uma fixação temporária do sentido proposta ao outro para uma decifração que pode ser diferida, e que não responde, portanto, às exigências da interlocução, aqui e agora. Assim, para se colocar do ponto de vista do decifrador, impõe-se uma diferença, é certo, na medida em que a expressão, em detrimento de si própria e jogando o jogo de uma transmissão retardada – potencialmente universal no seu termo *inde-terminado* – enclausura-se num texto confiado ao anonimato de uma cultura, em última instância, como uma espécie de garrafa lançada ao mar, como uma "última mensagem" que perde quase todo o valor alocutivo definido. O texto que se pensa para um destinatário preciso – discurso, arenga, alocução, missiva – e que se modela em função dele, talvez de uma história banal, de uma palavra pelo menos, consigna um propósito verdadeiramente determinado. No entanto, mesmo nesse caso, não se trata de "comunicação" propriamente dita, com a reversibilidade essencial que aquele termo implica quando o pensamos inserido nas categorias de relação: no caso, palavra truncada como acontece com o seu emprego nos coló-

quios ou congressos. Pode apresentar-se aí uma "comunicação" sob a forma de um texto escrito, enviado precisamente para obviar à própria impossibilidade de estar presente, no lugar da palavra trocada...

Tudo isto para dizer que o texto, mesmo quando requer uma resposta, está mais a pensar em si próprio de acordo com a razão e o simples movimento de uma destinação. Modulemos apenas este termo e encontraremos na quase extinção de toda a urgência "comunicacional" a ideia da mais ampla abertura, sem a expectativa definida de um qualquer "retorno". Um texto, sobretudo quando é feito, não para responder a uma solicitação ou a uma situação precisa, mas em virtude desta imperiosa necessidade acima invocada, e que é talvez a marca do escritor-nato – aquele para quem compor uma obra é uma questão de vida ou de morte –, pode ter um destino, ou, pelo menos, destinos (*destinée*), se acontece que, entendido ou decifrado, é acolhido, como se diria, numa cadeia de significações que faz dele o momento de uma cultura. Isto quando o texto interpela e merece o "trabalho" que aqui se evoca: um trabalho onde se realiza, em definitivo, ao modo de uma primeira reversão que preludia uma retomação ampliadora, a flecha de sentido numa orientação simples, que qualifica, logo, nela e para ela, a destinação do texto.

5. Na verdade, esta destinação está em função da "necessidade" do texto, da plenitude que ele soube exprimir na articulação entre a intenção de sentido e o material expressivo explorado e posto em movimento, enfim, com as potencialidades contidas na letra que ele apresenta para decifração. Propõem-se então duas figuras na abordagem que podemos fazer do texto; duas figuras que, em resumo, respondem às duas leituras possíveis do círculo hermenêutico: a leitura ontológica e a leitura dialéctica.

A primeira – que constitui, de qualquer forma, um momento obrigatório – mantém-nos no interior do texto e da sua economia e tende a permitir primeiro uma assimilação do sentido tal qual se propõe na objectividade da expressão e, eventualmente, pelo jogo do desvio cultural que impõe a distância espacial ou temporal inscrita na sua própria estrutura. Neste caso, a resposta ao texto, a espécie de contratexto que ele pede, mantém-nos ainda na órbita de uma simples *ex-plicação* que rediz com uma maior inteligibilidade o que o texto, de facto ou intencionalmente, esconde atrás de uma resistência que é para ele, muitas vezes, uma condição de sentido. O "comentário" então – e entendo esta palavra que aqui surge, pela primeira vez, na sua acepção mais banal – recebe a forma de uma "*pará-frase*" que duplica o texto, inscrevendo-se nas suas margens, propondo, em relação a ele, uma outra expressão, cuja forma mais simples é a tradução-transposição de língua para língua, mas que pode deslizar

já na figura de uma obra original, excedendo os limites de uma repetição melhorada, para prolongar a pesquisa que se encontra aí inaugurada.

Deslize imperceptível que nos afasta da simples paráfrase do primeiro género e que delineia outras potencialidades para o comentário. Com efeito, a fecundidade do gesto originário exige este esforço de inovação que se apoia no texto, para dele extrair outras figuras de sentido, em função das exigências de uma situação nova; processo de invenção que não autoriza nem designa qualquer insuficiência do texto fundador. É, muito mais, a sua riqueza que aí se dá a conhecer, e podemos dizer que quanto mais um texto se mostra produtor e fecundo, mais corresponde ao seu conceito. Efectivamente, é então que a sua destinação primeira encontra o lugar e a forma da sua realização reflexiva, na criação de uma história, onde a unidade tornada consciente é a própria razão de uma diversificação indefinida dos textos e das experiências que eles induzem.

A proliferação do texto

6. Deste modo, o destino de um texto decide-se pela sua capacidade de dar origem a outros textos. A atenção desloca-se, então, para esta segunda cena na qual o comentador, trocando as vestes de bobo e de mentor pelas de criador, se vê constrangido no próprio acto da interpretação a arriscar uma palavra nova, que não receia, quando é preciso, servir-se do espírito contra a imediatez da letra. Estabelece-se aí uma ponderação na procura de vias inéditas que apenas têm, provisoriamente, por regra, a recusa de dois excessos: o que se limitaria a ver no texto uma realidade de referência, normativa e inatingível, e o que discerniria nele somente um pretexto para o seu próprio texto. Porque o texto autêntico contém a sua própria necessidade, e se ele dá acesso à indeterminação do futuro, fá-lo numa certa direcção, ou, para ficar na ordem das imagens que podem ser fonte de inspiração, segundo uma tonalidade ou uma cor definidas. Em resumo: se o comentador deve ultrapassar o texto, é ainda ao texto que o deve, e é este que comanda, ao mesmo tempo, o seu apagamento e a sua realização numa proliferação de textos que levarão mais longe o seu gesto fundador.

Textos sobre texto, ou *como silenciá -lo*? Se é verdade que o que faz o valor de um texto é o seu poder de mediação, o seu destino não poderia acabar na sua primeira feitura, como se tivesse sido apenas questão de cravar nele a pérola preciosa do sentido. O texto é, antes, esta terra comum onde a semente, a mais preciosa de todas as realidades, tem por destino morrer e renascer.

Neste sentido, o comentador, levado pela urgência deste novo sopro de vida, só é criador sendo um maieuta. Porque, uma vez mais, é a partir de si próprio que o texto suscita a sua nova expressão, não para permanecer parte de um processo que o encerraria à margem da vida, na cadeia de um tratamento linguístico para o qual "a significação de uma palavra é outra palavra", mas porque, mediador da experiência, o texto só é arrancado do risco da morte se for de novo atingido por uma experiência viva que lhe dá a razão de si mesmo, manifestando as suas potencialidades num contexto novo.

7. Assim, o comentário, quando escapa à paráfrase, demasiado comum, para se abrir a esta necessidade de um dizer fundador, actualiza este paradoxo, segundo o qual a destinação real do texto – os seus destinos (*destinée*) e o seu destino – não se fixa, de forma inalterável, na produção de uma intertextualidade, mas dá cumprimento ao próprio texto levando-o para fora de si mesmo. Acontece assim com toda a realidade de mediação que encontra a sua permanência e a sua justificação última nesta "funcionalidade" que qualifica a sua própria estrutura. Porque um texto apenas corresponde ao seu conceito na medida em que se "cumpre" em si e por si próprio. Mas toda esta sua consistência diz-se inteiramente na pura transição determinante de experiência em experiência que ele tem a faculdade de permitir. Tem uma essencial abertura a formas de universalização, onde encontramos, mesmo que implicitamente, a ideia de uma finalidade "comunicacional", cuja figura mais próxima é a comunidade determinada no seio da qual tal texto pôde ver a luz do dia e cujo horizonte último pode ser a própria humanidade. Porque esta é a ambição derradeira de quem tenta elaborar um texto e confiá-lo à lógica destas *re-elaborações* amplificadoras, que deveriam ser sempre os comentários: contribuir para esta "memória do futuro", cuja paciente constituição suporta o esforço do criador.

Tradução de Isabel MATOS DIAS

O EXORBITANTE

UMA QUESTÃO DE MÉTODO

Jacques DERRIDA

Introdução

De la Grammatologie[1] *é, por assim dizer, o manifesto filosófico de Jacques Derrida*[2]*: discurso* (logos) *da escrita* (grammé), *a qual não é, portanto, um capítulo entre outros, trata-se de repensar a filosofia pensando a escrita na história ocidental. O livro compõe-se de duas partes, a I das quais, "L'écriture avant la lettre", desenha o programa de uma ciência positiva da escrita, mostrando nomeadamente como Saussure descobriu que "a escrita é a origem da linguagem" (64), repetindo todavia o gesto metafísico de redução da escrita para assentar a sua linguística como ciência apenas das línguas orais. A II parte, "Nature, Culture, Écriture", propõe um exercício exemplar do programa anunciado, uma leitura gramatológica do* Ensaio sobre a origem das línguas *de J. J. Rousseau. Escolhemos citar aqui o capítulo que explicita a metodologia desta leitura.*

Não será inadequada uma breve introdução a um pensamento difícil, que põe em questão de forma muito fecunda alguns dos nossos hábitos mais arreigados de leitores de textos filosóficos e literários: os que dizem respeito à leitura e à escrita e ao que se chama habitualmente comunicação. É de uma

---

NE Texto traduzido a partir de J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, 225-234. Agradecemos ao Autor e à Editora a autorização de publicação.

[1] As referências de paginação incluídas no corpo do texto, a menos que se indique algo em contrário, pertencem a esta obra.

[2] "Que Heidegger tem, diz-se, pelo único filósofo contemporâneo digno desse nome" (John E. Jackson, "Jacques Derrida: un auteur ardu, mais le seul philosophe contemporain qu'admire Heidegger", secção crítica literária do *Journal de Genève,* 2.12.1972, recensão de *La dissémination*, Seuil, e de *Marges* e *Positions*, ambos editados em Minuit).

comunicação a um colóquio filosófico sobre a comunicação[3] *que resumirei um argumento que ajudará a tomar o pulso ao que ainda poderá ser novidade para alguns. Toda a gente pode dar-se conta de que o que caracteriza um texto escrito é a ausência tanto do autor do texto como do seu destinatário, o leitor a que está destinado, já que ele pode ser lido por qualquer outra pessoa que saiba ler: lido, isto é, repetível, iterável, em outro contexto do que o da sua escrita. Pode ser lido após a sua morte, a séculos de distância, o que define a escrita como ruptura com a presença quer do autor quer do contexto em que escreveu: isto é, ausência das suas intenções e querer-dizer, da sua responsabilidade em responder por ele, pelo seu eventual engano, ou desatenção. A escrita rompe com o horizonte da comunicação pensado como comunicação de consciências, com o horizonte hermenêutico do sentido, ela tem a ver estruturalmente com a morte, por isso Platão a condenou em texto célebre do* Fedro. *Fê-lo segundo o privilégio metafísico da presença, do pensamento e do discurso oral sobre a escrita, que Derrida chamou logocentrismo (e à proximidade da voz à alma, fonocentrismo). Depois de assim sistematizar o escrito como marca que permanece para além do presente da sua inscrição, que é repetível em ruptura com o contexto desta e de mostrar que essa força de ruptura só é possível por causa do espaçamento que constitui o signo escrito (o qual espaçamento permite o fenómeno estrutural da citação: retirar tal sintagma do seu contexto e enxertá-lo num outro), o argumento termina-se mostrando como estas três características da escrita também o são da linguagem oral; seja o seguinte exemplo: "se eu digo, olhando pela janela, 'o céu está azul', este enunciado será inteligível (digamos provisoriamente comunicável) mesmo que o meu interlocutor não veja o céu; mesmo se eu próprio o não vejo, o vejo mal, se me engano ou se quero enganar o meu interlocutor". Um enunciado oral também pode, pois, ser citado noutro contexto, anos após a morte daquele que o disse, uma frase filosófica relembrada entre discípulos que se reencontram para a escrever. Por exemplos não corriqueiros: Platão parece ter pretendido fazê-lo a Sócrates, como também terá sucedido a um tal Jesus.*

É justamente como 'inscrição cerebral' ou rasto (trace) *que a linguagem se transmite de geração em geração, além da morte mais uma vez e das mudanças de contexto. E o enigma aí é como esse 'rasto' dos outros se torna voz-e-discurso do que era antes* 'infans', *não falante, como o recebido passivamente assim se activa sem deixar de ser recebido, mas sem a consciência de tal recepção. E ao que lhe ouço dizer como fala sua, pensamento seu, só tenho acesso porque as palavras que diz são, todas, citações: palavras de*

[3] Dos raros textos de Derrida existentes em tradução portuguesa, "Assinatura acontecimento contexto", que encerra *Margens, Da Filosofia*, Porto, Rés.

todos e de ninguém, inscrições orais, à maneira dos provérbios. E pelas quais se estabelece relação estrutural ao Outro, assim Derrida alterando a herança do 'rasto' recebida de Lévinas. E a de Husserl, já que desloca a sua redução fenomenológica das intuições (sensível, categorial, eidética) de entes para a diferença entre as diferenças sonoras (como o mesmo) e os próprios sons (não idênticos de voz para voz)[4]*, libertando o motivo da* 'différance'[5]*, diferente no escrever que não no dizer de* 'différence'*, e assim altera a herança de Heidegger, colocando a temporalização, a par do espaçamento acima aludido, no coração de tudo o que se institui como ente, antes mesmo da diferença ontológica e do seu privilégio do* Dasein *humano.*

E desenvolvendo por aqui se entenderia como Derrida estende a 'trace' *ou* 'différance' *a outros domínios mais gerais, como o da habitação humana*[6] *e o da evolução dos vertebrados, acompanhando Leroi-Gourhan na descrição da "lenta transformação da motricidade manual que liberta o sistema audiofónico para a fala, o olhar e a mão para a escrita"(126).*

Os inumeráveis textos de Derrida são sempre leituras de outros textos, quer filosóficos (Husserl, Heidegger e Lévinas, claro, e Platão, Aristóteles, Rousseau, Condillac, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Bataille, Foucault, Austin...), quer de ciências humanas (Saussure, Freud, Lévi-Strauss, Benveniste, Lacan, J. Rousset, Paul de Man...), quer literários (E. Jabès, Artaud, Mallarmé, Valéry, Ponge, Celan, Joyce, Shakespeare...). Até um texto autobiográfico, em torno da doença e morte de sua mãe, foi escrito em cruzamento com a leitura das Confissões de Agostinho! Nesta maneira de assim se escrever lendo outros fortes textos, não se trata apenas de 'sentido', mas também de conflitos de forças: qualquer texto é sempre heterogéneo, a sua busca de homogeneidade (ou discurso, cf. nota 9) é jogo de vários textos e seus embates. É essa heterogeneidade (ou texto, cf. nota 9) que a leitura 'desconstrutiva' de Derrida procura, mais do que exibir, fazer ressaltar em seus conflitos, de maneira a que ganhem nova força de pensamento no contexto da nossa modernidade, ajudem a pensar os seus conflitos e crises.

Porquê Rousseau? Derrida explica-se assim: "Se a história da metafísica é a história de uma determinação do ser como presença[7]*, se a sua aventura se confunde com a do logocentrismo, se ela se produz inteiramente como redução do rasto, a obra de Rousseau parece-nos ocupar, entre o* Fedro *de Platão e a* Enciclopédia *de Hegel, uma situação singular. [...] no interior desta época*

---

[4] *De la Grammatologie*, 91-95. Este 'mesmo' é o 'significante' de Saussure.

[5] Que permite ter em conta, na palavra 'diferença', o sentido temporal (de adiar) do verbo diferir (latim *differre*).

[6] *De la Grammatologie*, 410.

[7] Reconhece-se o heideggerianismo de Derrida.

da metafísica, entre Descartes e Hegel, Rousseau é sem dúvida o único ou o primeiro a fazer um tema e um sistema da redução da escrita, tal como ela é profundamente implicada por toda a época. Ele repete o movimento inaugural do Fedro *e do* De interpretatione, *mas desta vez a partir de um novo modelo da presença: a presença a si do sujeito na consciência ou no sentimento. [...]"(147).*

A leitura seguirá como fio o conceito de suplemento que, no texto de Rousseau, corresponde a um duplo movimento do desejo, em que "ele valoriza e desqualifica à vez a escrita. [...] o primeiro movimento deste desejo formula-se como uma teoria da linguagem; o outro governa a experiência do escritor" (204). "[...] a palavra suplemento *parece aqui dar conta da estranha unidade destes dois gestos. Em ambos os casos, com efeito, Rousseau considera a escrita como um meio perigoso, um socorro ameaçador, a resposta crítica a um momento de desgraça. [...] o conceito de suplemento (...) abriga nele duas significações cuja coabitação é tão estranha quão necessária. O suplemento acrescenta-se, é um* 'surplus', *uma plenitude que enriquece outra plenitude, o* cúmulo *da presença. [...] É assim que a arte, a* techné, *a imagem, a representação, nas quais Rousseau inscreve a noção de natureza enquanto ela deveria bastar-se a si mesma; a convenção, etc., vêm em suplemento da natureza com a riqueza de toda esta função de cumular. Esta espécie de suplementaridade determina de uma certa maneira todas as oposições conceptuais. Mas o suplemento supre. Só acrescenta para substituir* (remplacer). *Intervém ou insinua-se em-vez-de* (à-la-place-de); *se ele cumula, é como se cumula um vazio. Se representa e faz imagem, é pelo defeito anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que está-em-vez-de. [...] À diferença do complemento, dizem os dicionários, o suplemento é uma 'adição exterior' (Robert)" (207-208). O que falta, e que é suprido, será caracterizado como uma "cegueira": "a cegueira ao suplemento é a lei" (214). Mas também Rousseau refere o seu vício do onanismo como um suplemento à sua querida Teresa.*

Texto

[...] Jean-Jacques não pode assim procurar um suplemento a Teresa senão com uma condição: que o sistema da suplementaridade em geral estivesse já aberto na sua possibilidade, que o sistema das substituições tivesse começado

desde havia muito tempo e que *de uma certa maneira a própria Teresa fosse já ela um suplemento.* [...] Eis a cadeia dos suplementos. O nome de Mamã designa já um:

"Ah, Teresa minha! estou muito feliz [...] Era preciso *em vez da* ambição extinta um sentimento vivo que *preenchesse* o meu coração. Era preciso, para dizer claramente, um sucessor para a Mamã; [...] Quando estava absolutamente só o meu coração estava vazio, mas bastaria um apenas para o *preencher*. A sorte tinha-mo tirado, pelo menos tinha-mo alienado em parte, aquele para o qual a natureza me tinha feito. Desde então estava só, pois *que nunca houve para mim intermediário entre tudo e nada. Encontrava em Teresa o suplemento de que precisava*" (*Confissões*, 331-332 – nós sublinhamos)[8].

Através desta sequência de suplementos anuncia-se uma necessidade: a de um encadeamento infinito, multiplicando inelutavelmente as mediações suplementares que produzem o próprio sentido daquilo mesmo que elas diferem: a miragem da própria coisa, da percepção imediata, da percepção originária. Tudo começa pelo intermediário, eis o que é "inconcebível à razão".

O exorbitante. Uma questão de método

"Nunca para mim [há] intermediário entre tudo e nada." O intermediário é o meio e é a mediação, o termo médio entre a ausência total e a plenitude absoluta da presença. Sabe-se que a mediatidade é o nome de tudo o que Rousseau quis teimosamente apagar. Esta vontade exprimiu-se de maneira deliberada, aguda, temática. Não precisa de ser decifrada. Ora, Jean-Jacques recorda-a aqui no próprio momento em que está a soletrar os suplementos que se encadearam para substituir uma mãe ou uma natureza. E o suplemento aqui tem o meio entre a ausência e a presença totais. O jogo da substituição cumula e marca uma falta *(manque)* determinada. Mas Rousseau encadeia como se o recurso ao suplemento – aqui a Teresa – fosse apaziguar a sua impaciência diante do intermediário: "Desde então estava só, pois que nunca houve para mim intermediário entre tudo e nada. Encontrava em Teresa o suplemento de que precisava". A virulência deste conceito é assim apaziguada, como se se tivesse podido *razoabilizá-lo*, domesticá-lo, cativá-lo.

[8] Em nota (225-226), Derrida esclarece os seus sublinhados deste modo: Starobinski (*La transparence et l'obstacle*, 221) e os editores das *Confissões* (332, n. 1) aproximam justamente o uso da palavra suplemento do que é feito na p. 109 ("suplemento perigoso").

Isto põe a questão do uso da palavra 'suplemento': da situação de Rousseau no interior da língua e da lógica que asseguram a esta palavra ou a este conceito recursos suficientemente *surpreendentes* para que o sujeito presumido da frase diga sempre, ao servir-se de 'suplemento', mais, menos ou outra coisa do que *quereria dizer*. Devemos começar por fazer uma conta rigorosa desta *presa (prise)* ou desta *surpresa*: o escritor escreve *em* uma língua e *em* uma lógica de que, por definição, o seu discurso não pode dominar absolutamente o sistema, as leis e a vida própria. Ele não se serve delas senão deixando-se de uma certa maneira e até um certo ponto governar pelo sistema. E a leitura deve sempre visar uma certa relação, desapercebida do escritor, entre o que ele comanda e o que ele não comanda dos esquemas da língua que usa. Esta relação não é uma certa repartição quantitativa de sombra e de luz, de fraqueza ou de força, mas uma estrutura significante que a leitura crítica deve *produzir*.

Que quer dizer aqui produzir? Ao tentar explicá-lo, quereríamos começar uma justificação dos nossos princípios de leitura. Justificação, ver-se-á, toda ela negativa, desenhando por exclusão um espaço de leitura que não preenchemos aqui: uma tarefa de leitura.

Produzir esta estrutura significante não pode evidentemente consistir em reproduzir, pelo redobrar apagado e respeitoso do comentário, a relação consciente, voluntária, intencional[9], que o escritor institui nas suas trocas com a história a que pertence graças ao elemento da língua. Sem dúvida que este momento do comentário que redobra tem que ter o seu lugar na leitura crítica. Se se não reconhecer e respeitar todas as suas exigências clássicas, o que não é fácil e exige todos os instrumentos da crítica tradicional, a produção crítica arriscar-se-ia a fazer-se em qualquer sentido e a se autorizar a dizer praticamente *'n'importe quoi'*. Mas este *'garde-fou'* (balaustrada) indispensável nunca fez mais do que *proteger*, nunca *abriu* uma leitura.

---

[9] A que Derrida chama 'discurso', diferente do 'texto': "[...] de maneira um pouco convencional, chamamos aqui discurso a *representação* actual, viva, consciente de um texto na experiência daqueles que o escrevem ou o lêem. [...] o texto transborda sem cessar esta representação por todo o sistema dos seus recursos e das suas leis próprias [...]" (*Ibidem,* 149); quando se fala ou se escreve, ninguém pode ter consciência das leis linguísticas e textuais que operam no *discurso* que diz ou escreve, somos inevitavelmente transbordados por efeitos *textuais* (legíveis por outros, porque segundo regras da língua) não conscientes. Esta distinção – entre o que "Rousseau declara e quer pensar" e o que ele "descreve" (325-6, 338, 441; 340: "descreve em contrabando"), entre o que ele *quer dizer/escrever* e o que ele *diz/escreve/faz* – é o fio da leitura derridiana. Que termina assim: "Mas se Rousseau pôde dizer que 'se escrevem as vozes e não os sons', é porque as vozes se distinguem dos sons por aquilo mesmo que permite a escrita, a saber, a consoante e a articulação. Estas só se substituem a si mesmas. A articulação, que substitui o acento, é a origem das línguas. A alteração [da oralidade] pela escrita é uma exterioridade originária. Ela é a origem da linguagem. Rousseau descreve-o sem o declarar. Em contrabando. Uma fala sem princípio consonântico, isto é, segundo Rousseau, uma fala abrigada de qualquer escrita, não seria uma fala: estaria no limite fictício do grito inarticulado e puramente natural (em nota: Rousseau sonha com uma língua inarticulada mas descreve a origem das línguas como passagem do grito à articulação)." (443-444).

E todavia, se a leitura não se deve contentar com redobrar o texto, ela não pode legitimamente transgredir o texto em direcção a outra coisa que não ele, em direcção a um referente (realidade metafísica, histórica, psicobiográfica, etc.) ou em direcção a um significado fora do texto cujo conteúdo poderia ter lugar, poderia ter tido lugar fora da língua, isto é, no sentido que damos aqui a esta palavra, fora da escritura em geral. É por isso que as considerações metodológicas que arriscamos aqui num exemplo são estreitamente dependentes das proposições gerais que elaborámos mais acima, quanto à ausência do referente ou do significado transcendental. *Não há fora-do-texto*[10]. E isso não porque a vida de Jean-Jacques não nos interessa para começar, nem a existência da Mamã ou de Teresa elas mesmas, nem porque não temos acesso à sua existência dita 'real' senão no texto e que não temos outro meio de fazer de outra maneira, nem nenhum direito de negligenciar esta limitação. Todas as razões deste tipo já seriam suficientes, é certo, mas há outras mais radicais. O que tentámos demonstrar seguindo o fio condutor do 'suplemento perigoso' é que no que se chama a vida real destas existências 'em carne e osso', além daquilo que se pode circunscrever como a obra de Rousseau, e atrás dela, nunca houve senão escritura, não houve nunca senão suplementos, significações substitutivas que não puderam surgir senão numa cadeia de reenvios diferenciais, o 'real' não sobrevindo, não se acrescentando a não ser ganhando sentido a partir de um rasto (*trace*) e de um apelo de suplemento, etc. E assim até ao infinito, pois que nós lemos, *no texto*, que o presente absoluto, a natureza, o que nomeiam as palavras 'mãe real', etc., já se tinham sempre subtraído, nunca existiram; que o que abre o sentido e a linguagem é esta escritura como desaparecimento da presença natural.

Ainda que ela não seja um comentário, a nossa leitura deve ser interna e permanecer no texto. É por isso que, apesar de algumas aparências, o assinalar da palavra *suplemento* não tem aqui nada de psicanalítico, se se entende por tal uma interpretação que nos transporte para fora da escritura para um significado psicobiográfico ou mesmo para uma estrutura psicológica geral que se pudesse separar de direito do significante. Este último método pôde aqui ou ali opor-se ao comentário redobrante e tradicional: poder-se-ia mostrar que ela se compõe em verdade facilmente com ele. *A segurança com que o comentário considera a identidade a si do texto, a confiança com que ele lhe recorta o*

[10] Esta tese, surpreendente à primeira vista, radicaliza até ao texto escrito o retorno de Heidegger à mesmidade do pensar-dizer-ser de Parménides (e a que Platão e Aristóteles ainda são fiéis). O mesmo não é o idêntico, as palavras, sonoras ou gráficas, não são as coisas, mas não são palavras se não disserem as coisas, sendo a nossa maneira de saber delas, em que olhos e mãos, trabalho e escrita, também com a fala (boca e ouvidos) se jogam; eis uma outra maneira de dizer a gramatologia.

contorno, faz parceria com a segurança tranquila que salta por cima do texto para o seu conteúdo presumido, do lado do puro significado. E de facto, no caso de Rousseau, estudos psicanalíticos do tipo do do Dr. Laforgue não transgridem o texto senão depois de o terem lido segundo os métodos mais correntes. A leitura do 'sintoma' literário é a mais banal, a mais escolar, a mais ingénua. E uma vez que se se tornou assim cego ao próprio tecido do 'sintoma', à sua própria textura, ele é excedido alegremente para um significado psicobiográfico cujo laço com o significante literário se torna então perfeitamente extrínseco e contingente. Reconhece-se a outra face do mesmo gesto quando, em obras gerais sobre Rousseau, num conjunto de forma clássica que se dá por uma síntese restituindo fielmente, por comentário e recolha de temas, o conjunto da obra e do pensamento, se encontra um capítulo de recorte biográfico e psicanalítico sobre o "problema da sexualidade em Rousseau", com reenvio, em apêndice, ao *dossier* médico do autor.

Se nos parece impossível em princípio separar, por interpretação ou comentário, o *'signifié'*[11] do significante, e de destruir assim a escrita pela escrita que é ainda a leitura, cremos, no entanto, que esta impossibilidade se articula historicamente. Ela não limita da mesma maneira, ao mesmo grau e segundo as mesmas regras, as tentativas de decifração. Há que ter em conta aqui a história do texto em geral. Quando falamos do escritor e do pendor da língua a que ele está submetido, não pensamos apenas no escritor na literatura. O filósofo, o cronista, o teórico em geral e no limite qualquer escritor é assim surpreendido. Mas, em cada caso, o escritor é inscrito num sistema textual determinado. Mesmo se não há nunca *'signifié'* puro, há relações diferentes quanto ao que do significante *se dá* como estrato irredutível de *'signifié'*. Por exemplo, o texto filosófico, embora ele seja de facto sempre escrito, comporta, precisamente como sua especificidade filosófica, o projecto de se apagar diante do conteúdo significado que ele transporta e em geral ensina[12]. A leitura deve ter em conta este propósito, mesmo se, em última análise, ela tenciona fazer apa-

[11] 'Significado', em português, traduz *'signification'* (o sentido de cada palavra tal como os dicionários o dão com um sinónimo, isto é, separável do significante de entrada); o neologismo saussuriano *'signifié'* (enquanto substantivo, tal como 'significante') indica o efeito (polissémico segundo o contexto) em cada 'significante' do jogo de diferenças linguísticas ao nível da articulação da palavra à frase e ao discurso; 'significante', por sua vez, diz o efeito desse mesmo jogo ao nível da articulação palavra/fonemas. *'Signifié'* não tem correspondente em português (nem, que eu saiba, em inglês ou outras línguas latinas). A inseparabilidade de que fala o autor, que é óbvia na poesia, resulta de aquela dupla articulação da linguagem, segundo Martinet, ser 'uma' articulação (dupla), e não 'duas' articulações *separadas*.

[12] A definição é justamente o privilegiar da 'significação' sobre o significante, do pensar sobre o dizer, de ambos sobre o escrever: foi assim que, com Platão e Aristóteles, a filosofia cortou com a poesia, onde letra e sentido são indissociáveis, com a *liter*atura. Não se trata de ser 'contra' a definição, sem a qual não há filosofia, mas de avaliar as suas consequências históricas.

recer o seu fracasso. Ora, toda a história dos textos, e nela a história das formas literárias no Ocidente, deve ser estudada deste ponto de vista. À excepção de uma ponta ou de um ponto de resistência que só muito tarde se reconheceu como tal, a escrita literária prestou-se dela mesma, quase sempre e quase em todo o lado, segundo modos e através de idades muito diversas, a esta leitura *transcendente*, a esta busca do significado que nós pomos aqui em questão, não para a anular, mas para a compreender num sistema a que ela é cega. A literatura filosófica não é senão um exemplo nesta história mas é um dos mais significativos. E que nos interessa particularmente no caso de Rousseau. Que ao mesmo tempo e por razões profundas produziu uma leitura filosófica a que pertencem o *Contrato Social* e a *Nova Heloísa*, e escolheu existir pela escrita literária: por uma escrita que não se esgotasse na mensagem – filosófica ou outra – que ela pudesse, como se diz, libertar. E o que Rousseau disse, como filósofo ou como psicólogo, da escrita em geral, não se deixa separar do sistema da sua própria escrita. Há que o ter em conta.

O que põe problemas temíveis. Problemas de corte *[découpage]* em particular. Dêmos três exemplos.

1. Se o trajecto que seguimos na leitura do 'suplemento' não é simplesmente psicanalítico, é sem dúvida porque a psicanálise habitual da literatura começa por pôr entre parêntesis o significante literário como tal. É sem dúvida também porque a própria teoria psicanalítica é para nós um conjunto de textos pertencente à nossa história e à nossa cultura. Nesta medida, se ela marca a nossa leitura e a escrita da nossa interpretação, não o faz como um princípio ou uma verdade que se pudesse subtrair do sistema textual que habitamos para o aclarar em total neutralidade. De uma certa maneira, nós estamos *na* história da psicanálise como estamos *no* texto de Rousseau. Assim como Rousseau bebia numa língua que já lá estava – e que sucede ser, em certa medida, a nossa, assegurando-nos assim uma certa legibilidade mínima da literatura francesa –, assim também nós circulamos hoje numa certa rede de significantes marcados pela teoria psicanalítica, ainda quando não a dominamos, ainda que estejamos certos de nunca a poder dominar perfeitamente.

Mas é por uma outra razão que não se trata aqui de uma psicanálise, ainda que balbuciante, de Jean-Jacques Rousseau. Uma tal psicanálise deveria ter já repertoriado todas as estruturas de pertença do texto de Rousseau, tudo o que não lhe é próprio por ser, em razão do pendor e do já-lá da língua ou da cultura, habitado mais do que produzido pela escrita. Em torno do ponto de originalidade irredutível desta escrita organizam-se, envolvem-se e recobrem-se uma imensa série de estruturas, de totalidades históricas de toda a ordem.

Supondo que a psicanálise pudesse, de direito, conseguir recortá-las e interpretá-las, supondo que ela pudesse dar conta de toda a história da metafísica ocidental que entretém com a escrita de Rousseau relações de habitação, seria ainda necessário que ela elucidasse a lei da sua própria pertença à metafísica e à cultura ocidental. Não continuemos neste sentido. Já medimos a dificuldade da tarefa e a parte de fracasso na nossa interpretação do suplemento. Estamos certos de que algo de irredutivelmente rousseauista está aí capturado mas trouxemos junta, ao mesmo tempo, uma massa ainda bem informe de raízes, de terra e de sedimentos de toda a espécie.

2. Supondo mesmo que se possa isolar rigorosamente a obra de Rousseau e articulá-la na história em geral, depois na história do signo 'suplemento', seria ainda preciso ter em conta muitas outras possibilidades. Seguindo as aparições da palavra 'suplemento' e do ou dos conceitos correspondentes, percorre-se um certo trajecto no interior do texto de Rousseau. Este trajecto garantir-nos-á, é certo, a economia de uma sinopse. Mas não são possíveis outros trajectos? E enquanto a totalidade dos trajectos não for esgotada efectivamente, como justificar este?

3. No texto de Rousseau, depois de ter indicado, por antecipação e em prelúdio, a função do signo 'suplemento', prestamo-nos a privilegiar, de uma maneira que alguns não deixarão de julgar exorbitante, certos textos, como o *Ensaio sobre a origem das línguas* e outros fragmentos sobre a teoria da linguagem e da escrita. Com que direito? E porquê estes textos curtos, publicados na maior parte depois da morte do autor, dificilmente classificáveis, de uma data e de uma inspiração incertas?

A todas estas questões e no interior da lógica do sistema delas, não há resposta satisfatória. Numa certa medida e apesar das precauções teóricas que formulamos, a nossa escolha é com efeito *exorbitante*.

Mas o que é o exorbitante?

Nós quereríamos atingir o ponto de uma certa exterioridade em relação à totalidade da época logocêntrica. A partir deste ponto de exterioridade, uma certa desconstrução poderia ser encetada nessa totalidade, que é também um caminho traçado, dessa orbe (*orbis*[13]) que é também orbitária (*orbita*). Ora, o primeiro gesto desta saída e desta desconstrução, ainda que esteja submetido a uma certa necessidade histórica, não pode dar seguranças metodológicas ou lógicas intra-orbitárias. No interior da clausura, não se pode julgar o seu estilo senão em função de oposições recebidas. Dir-se-á que esse estilo é empirista e,

[13] Qualquer espécie de círculo, em latim.

de uma certa maneira, ter-se-á razão. A *saída* é radicalmente empirista. Procede à maneira de um pensamento errante sobre a possibilidade do itinerário e do método. Afecta-se de não-saber como do seu futuro e deliberadamente *aventura-se*. Nós próprios [já] definimos a forma e a vulnerabilidade deste empirismo. Mas aqui o conceito de empirismo destrói-se a si mesmo. Exceder a orbe metafísica é uma tentativa para sair da roda *[ornière]* (*orbita*), para pensar o todo das oposições conceptuais clássicas, em particular aquela em que está apanhado o valor de empirismo: a oposição da filosofia e da não-filosofia, outro nome do empirismo, desta incapacidade em sustentar por si mesmo até ao fim a coerência do seu próprio discurso, de se produzir como verdade no momento em que se abala o valor de verdade, de escapar às contradições internas do cepticismo, etc. *O pensamento desta oposição histórica entre a filosofia e o empirismo não é simplesmente empírico e não se pode qualificá-lo assim sem abuso e ignorância* [méconnaissance].

Especifiquemos este esquema. O que é que há de exorbitante na leitura de Rousseau? Sem dúvida que Rousseau, já o sugerimos, não tem senão um privilégio relativo na história que nos interessa. Se o quiséssemos simplesmente situar nessa história, sem dúvida que a atenção que lhe concedemos seria desproporcionada. Mas não se trata disso. Trata-se de reconhecer uma articulação decisiva da época logocêntrica. Para este reconhecimento, Rousseau pareceu-nos ser um revelador muito bom. Isto supõe evidentemente que já tenhamos iniciado a saída, determinado a repressão da escrita como operação fundamental da época, lido um certo número de textos mas não todos os textos, um certo número de textos de Rousseau mas não todos os textos de Rousseau. Esta confissão de empirismo só se pode sustentar pela qualidade [*vertu*] da questão. A abertura da questão, a saída fora da clausura, de uma evidência, o abalo *[l'ébranlement]* de um sistema de oposições, todos estes movimentos têm necessariamente a forma do empirismo e da errância. Não podem em todo o caso ser descritos, *em relação às normas passadas*, senão sob esta forma. Nenhum outro rasto está disponível, e, como estas questões errantes não são começos inteiramente absolutos, deixam-se efectivamente atingir, em toda uma superfície delas, por esta descrição que é também uma crítica. Há que começar *algures onde estamos [il faut commencer quelque part où nous sommes]* e o pensamento do rasto *[trace],* que não pode deixar de ter em conta o faro, já nos ensinou que era impossível justificar absolutamente um ponto de partida. *Algures onde estamos*: já num texto onde cremos estar.

Estreitemos ainda mais a argumentação. O tema da suplementaridade não é sem dúvida, em certos aspectos, senão um tema entre outros. Ele situa-se numa cadeia [*chaîne*], sustido por ela. Talvez se lhe pudesse substituir outra coisa.

Mas sucede que ele descreve a própria cadeia, o ser-cadeia de uma cadeia textual, a estrutura da substituição, a articulação do desejo e da linguagem, a lógica de todas as oposições conceptuais carregadas [prises en charge] *por Rousseau*, e em particular o papel e o funcionamento, no seu sistema, do conceito de natureza. Ele diz-nos no texto o que é um texto, na escrita o que é a escrita, na escrita de Rousseau o desejo de Jean-Jacques, etc. Se considerarmos, segundo o propósito axial deste ensaio, que não há nada fora do texto, a nossa última justificação seria então a seguinte: o conceito de suplemento e a teoria da escrita designam, como se diz hoje tão frequentemente, *em abismo*[14], a própria textualidade no texto de Rousseau. E veremos que o abismo não é aqui um acidente, feliz ou infeliz. Toda uma teoria da necessidade estrutural do abismo se constituirá a pouco e pouco na nossa leitura; o processo indefinido da suplementaridade *encetou* sempre já a presença, inscreveu sempre já nela o espaço da repetição e do desdobramento de si. A representação *em abismo* da presença não é um acidente de presença; o desejo da presença nasce, pelo contrário, do abismo da representação, da representação da representação, etc. O próprio suplemento é, em todos os sentidos desta palavra, exorbitante.

Rousseau inscreve, portanto, a textualidade no texto. Mas a sua operação não é simples. Ela joga astutamente com um gesto de apagamento; e as relações estratégicas como as relações de força entre os dois movimentos formam um desenho complexo. Este parece-nos representar-se no manejamento do conceito de suplemento. Rousseau não o pode utilizar ao mesmo tempo em todas as suas virtualidades de sentido. A maneira como ele o determina e, ao fazê-lo, se deixa determinar por isso mesmo que ele [Rousseau] exclui dele [do conceito de suplemento] o sentido em que ele o inflecte, aqui como adição, acolá como substituto, umas vezes como positividade e exterioridade do mal, outras como auxiliar feliz, nada disto traduz nem uma passividade nem uma actividade, nem uma inconsciência, nem uma lucidez do autor. A leitura deve não só abandonar estas categorias – que são também, recordemos de passagem, categorias fundadoras da metafísica[15] –, mas produzir a lei desta relação ao conceito de suplemento. Trata-se efectivamente de uma produção e não de redobrar simplesmente o que Rousseau pensava dessa relação. O conceito de suplemento é uma espécie de mancha cega no texto de Rousseau, o não-visto que abre e limita a visibilidade. Mas a produção, se procura dar a ver o

[14] Sem fundo (*Abgrund*, em Heidegger), sem oposição superficial/profundo, cada elemento textual reenviando para outros e estes para outros ainda, num jogo indefinido, sem solo, espiritual ou material, a que arrimar a interpretação, sem fora do texto que lhe valha como justificação.

[15] Em relação com as de interioridade do sujeito/exterioridade do objecto, a 'actividade' dizendo a iniciativa daquele, a 'passividade' a deste.

não-visto, não sai aqui do texto. Nunca, aliás, o julgou fazer senão por ilusão. Está contida na transformação da língua que ela designa, nas trocas regradas entre Rousseau e a história. Ora, nós sabemos que estas trocas não passam senão pela língua e pelo texto, no sentido infra-estrutural que reconhecemos agora a esta palavra. E o que nós chamamos a produção é necessariamente um texto, o sistema de uma escrita e de uma leitura de que sabemos *a priori*, mas só agora, e de um saber que não é um saber, que elas se ordenam em torno da sua própria mancha cega.

> O leitor entenderá agora mais facilmente o pequeno extracto que segue, '*avant-propos*' sem título a "*La pharmacie de Platon*" (uma leitura da filosofia platónica da escrita como *pharmakon*, remédio e veneno ao mesmo tempo), aonde Derrida polemica com semióticas e hermenêuticas que se querem 'neutras'.

Um texto não é um texto se não esconde ao primeiro olhar, ao recém-chegado, a lei da sua composição e a regra do seu jogo. Um texto, aliás, permanece sempre imperceptível. A lei e a regra não se abrigam no inacessível de um segredo, só que não se entregam nunca, ao *presente*, a algo que se possa rigorosamente chamar uma percepção.

Com o risco sempre e por essência de se perder assim definitivamente. Quem saberá alguma vez de tal desaparecimento?

A dissimulação da textura pode em qualquer caso levar séculos a desfazer a sua teia. A teia envolvendo a teia. Séculos a desfazer a teia. Reconstituindo-a também como um organismo. Regenerando indefinidamente o seu próprio tecido atrás do rasto que corta, da decisão de cada leitura. Reservando sempre uma surpresa à anatomia ou à fisiologia de uma crítica que julgasse dominar o seu jogo, vigiar simultaneamente todos os fios, enganando-se também por querer olhar o texto sem lhe tocar, sem meter a mão no 'objecto' sem se arriscar a acrescentar-lhe qualquer novo fio, única '*chance*' de entrar no jogo deixando os dedos prenderem-se nele. Acrescentar não é aqui mais do que dar a ler. Há que pensar isto: não se trata de bordar, a não ser que se ache que saber bordar é ainda ser-se entendido em seguir o fio dado. Isto é, se quiserem seguir-nos, o fio escondido. Se há uma unidade da leitura e da escrita, como se pensa facilmente hoje, se a leitura é a escrita, esta unidade não designa nem a confusão indiferenciada nem a identidade repousada, de que há que desligar o *é* que copula a leitura à escrita.

Seria, portanto, necessário, de um só gesto, mas desdobrado, ler e escrever. E alguém que por isso se sentisse autorizado a acrescentar *n'importe quoi*, não teria compreendido nada do jogo. Não acrescentaria nada, a costura não se aguentaria. Reciprocamente nem sequer leria aquele que a 'prudência metodológica', as 'normas da objectividade' e os '*garde-fous* do saber' retivessem de lhe meter algo de seu. Seria a mesma imbecilidade, a mesma esterilidade de 'não sério' e do 'sério'. O suplemento de leitura ou de escrita deve ser rigorosamente prescrito[16], mas pela necessidade de um jogo, signo a que há que conceder todos os seus poderes.[17]

Tradução, introdução e notas de Fernando BELO

[16] Rigor, mas também "simpatia". A um dado momento da leitura do *Ensaio* de Rousseau, Derrida escreve: "Neste ponto, o conceito de natureza torna-se ainda mais enigmático e, se se quer que Rousseau não se contradiga, é preciso um grande gasto de análise e de simpatia" (*De la Grammatologie*, p. 331).

[17] *La dissémination*, Paris, Seuil, 71-72.

DA *PERFORMANCE* COMO RETÓRICA

(E VICE-VERSA)

Para Maria Fernanda Henriques

Maria Lúcia LEPECKI

> Rafael – (...) não há lugar, na Corte, para a filosofia.
> Morus – Certamente não há lugar para a variedade académica que diz o que pensa independentemente das circunstâncias. Mas há uma forma mais civilizada de filosofia, que conhece o contexto dramático, por assim dizer, tenta conjugar-se com ele, e representa um papel apropriado à representação geral. Esta é a espécie que devias favorecer. De outro modo, seria como interromper uma comédia de Plauto, em que uma porção de escravos andasse de um lado para o outro a fazer tolices, entrando em cena vestido de filósofo e a declamar um pedaço da cena de Octávia, em que Séneca está a discutir com Nero. Não seria, certamente, melhor ter ficado de boca bem fechada, do que transformar a coisa numa tragicomédia, pela interpolação de falas de uma peça diferente? Porque, mesmo que a tua contribuição fosse um melhoramento ao que tinha estado antes a decorrer, o efeito seria tão incongruente que arruinarias o espectáculo todo. Não, faz o melhor que possas para que a presente produção seja um sucesso – não estragues a peça toda, apenas porque pensas noutra, que te agradaria muito mais.
>
> Thomas More, *Utopia*

[NE] Texto inicialmente publicado em: *Lídia Jorge. In other words. Por outras palavras,* Massachusetts, University of Massachusetts Dartmouth, 1999, 113-126. ©: Portuguese Literary and Culture Studies – University of Massachusetts Dartmouth. Agradecemos à Autora e aos Editores a autorização de publicação.

Esse texto pretende descrever o que considero ser a dimensão filosófica de *O Jardim sem Limites*,[1] de Lídia Jorge. Para isso entenderei que "toda a língua natural é susceptível de produzir filosofia"[2], o que considero insofismável, embora tenha de precisar que, para produzir filosofia – ou ter mínima natureza filosofante –, é preciso que a língua natural se organize em discurso com duas ou três características obrigatórias.

A primeira dessas características é o *uso repetido*, sobre o qual diz Lausberg a seguinte e interessante coisa:

"O discurso de uso repetido é um discurso que é pronunciado pelo mesmo orador, ou por oradores que respectivamente se alternam, em situações típicas (festivas) que se repetem periodicamente ou não periodicamente. (...) Cada sociedade de suficiente *intensidade social* conhece esses discursos de uso repetido, os quais são um instrumento para *manter conscientes a complexidade e a continuidade da ordem social e, frequentemente, o carácter forçosamente social da existência humana em geral.* (...) Do uso repetido resulta a necessidade de se conservarem os discursos pela escrita ou então na memória de uma classe de funcionários disso mesmo incumbidos. Desta conservação nasce uma 'tradição de discursos de uso repetido' que, no tocante à literatura e à poesia, aparece como 'tradição literária'"[3].

Essencial à literatura, o discurso de uso repetido é imprescindível também à filosofia[4]. Tanto literatura quanto filosofia precisam, para existir, daquilo que se chama "circulação alargada" em espaço e em tempo. A circulação alargada propicia o surgimento de novos discursos, exegéticos e hermenêuticos, que enriquecem, por complexificação de vários tipos, a proposta do discurso inicial. A cadeia de discursos que a partir de um primeiro se produzem é de natureza histórica e de formulação metonímica: tornando contíguo o meu

[1] Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995.

[2] "Toda a língua natural é susceptível de produzir filosofia. No seu entender, em que tipos de texto melhor se produz filosofia na literatura portuguesa contemporânea?" foi o tema que me propôs o Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves, da Faculdade de Letras de Lisboa, para um seminário que conduzi numa sua turma de mestrado em Filosofia.

[3] Lausberg, H.: *Elementos de Retórica Literária*, trad. port. de Raul Miguel Rosado Fernandes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [2]1972, 14-17; itálicos meus. Extraordinariamente interessantes as implicações epistemológicas e, mais geralmente, antropológicas, das palavras de Lausberg. O discurso de uso repetido surge sempre que uma sociedade tem "suficiente intensidade social", suficiente "complexidade de ordem social" e, ainda, consciência tanto da intensidade quanto da complexidade. O discurso de uso repetido funciona, então, como discurso de sistematização das relações grupais, porque constitui um corpo estável de referências onde se vai buscar desde a memória colectiva (a História) até as configurações simbólicas (religião, literatura, filosofia), passando por tópicos preferenciais para observação científica do mundo.

[4] E, naturalmente, à ciência.

pensamento com o pensamento alheio sobre o qual me debruço, entro em processo de diérese, abertura (que tende ao infinito) das evidências e das subjacências da palavra de outros. Escusado será dizer, mas sempre se vai dizendo, ser a metonímia o princípio retórico essencial da complexificação do pensamento. Ela permite não apenas a compatibilização dos incompatíveis[5] mas também, o que tem mais fundo interesse, a criação de incompatíveis artificiosos, lugares possíveis do exercício de todas as reescritas daquilo que foi posto em texto como quase forma do absurdo[6]. Nessa perspectiva, a circulação alargada, de cuja existência dependem literatura e filosofia, é soleira – ou será uma realização? – do infinito. Mais ainda, a circulação alargada, implicando a infinitude do discurso, faz com que todo o labor exegético e sobretudo toda a prática hermenêutica sejam sempre próximos do encontro com o sagrado. Talvez sejam, mesmo, qualquer coisa muito próxima da mística.

Suspeitas e intranquilidades

Diérese e infinitização do pensamento que interpreta textos (mundos, e Mundo) são incompatíveis com o entendimento literal da palavra. Filosofia e literatura dependem da intranquilidade e da suspeita. Nascem quando a palavra se constitui não como "veículo de ideia" mas enquanto "problema para se entender a ideia que apesar de tudo se aponta". Já a ironia socrática encena o drama do Homem com a palavra – e toda a cultura ocidental tem repetidamente posto em palco, pelos séculos fora, a mesma história que, aliás, goza de particular visibilidade nos discursos filosófico, teológico e literário.

Junto com o discurso de uso repetido, a metonímia e as posturas exegética e hermenêutica, um outro traço é necessário para a produção de discurso filosófico: a definição clara de um tema. Sem esse recorte da área de interesse, sem uma fronteira que defina o campo de preocupações onde me movimento, torna-se impraticável qualquer observação, qualquer ponderação lúcida de um

[5] É pela diérese do pensamento – pela metonímia – que podemos, por exemplo, explicitar discursivamente o processo de dupla sinédoque necessário à formulação da metáfora que, sendo tropos de salto, junta o que não deveria ser juntado exactamente o incompatível: o divino com o humano em "essa menina é um anjo", ou o animado com o que não tem alma, caso de "essa menina é uma flor".

[6] Os incompatíveis artificiosos – as mais das vezes metáforas, mas frequentemente também oximoros – acabam por ser nítidas provocações ao filosófico e a eles só se pode responder por discursos com satisfatória sistematização.

problema. Torna-se, aliás, impossível a existência de problema. A observação (necessariamente demorada), levantando a epiderme do discurso, constrói a única via para a suspeição sem a qual não existe postura especulativa. Para olhos ingénuos, toda a palavra é translúcida e todo o discurso diz o que parece querer dizer. Só quando paramos e olhamos damos tempo ao verbo pulsar, propiciando aberturas de horizontes de entendimento e de indagação.

Realizam-se na obra literária os traços da escrita filosófica que acima apontei, mas realizam-se intimamente associados com o ficcionar, de tal maneira que a filosofia cabe no literário, não porque se arranje um lugar para ela estar, mas porque a filosofia acontece, naturalmente, pelo modo como as questões se põem e o binómio metonímia-complexificação (alargamento de horizontes) toma existência. O jeito de a filosofia estar no literário tem de ser, assim, natural, casual e necessário[7].

Barbara Hardy define o modo de ser da ficção nos seguintes termos: "*The novel is an affective form. Not wholly* so, *or simply so. While it expresses, shapes and analyses feelings and passions*, it also expresses, shapes and analyses ideas and arguments. (...) *At its best, the novel uses emotion to investigate emotion*"[8]. Reconhecendo na narrativa a capacidade de "conformar e analisar ideias e argumentos", Barbara Hardy aponta o lugar preciso onde aquele tipo de discurso se encontra com a filosofia, o lugar preciso onde a metonímia e a hermenêutica se fundem para criar discursos complexos e problemáticos. Parece, ainda (ou poderá parecer) que, em havendo perfeito equilíbrio entre conformar e analisar sentimentos e conformar e analisar ideias, a ficção narrativa poderá constituir, para além da concretização diegética, e como correlato natural da discursividade filosófica, uma dimensão alegórica. Será preciosa (ou simplesmente precisa, necessária?) a alegoria para reforço do teor suspeitoso, problemático, do texto, e isso porque, enquanto representação de um universal, a alegoria contradita as suas próprias representações dos particulares, permitindo-nos ver a esses últimos em diálogo com um pano de fundo que tanto os enquadra quanto lhes confere existência no campo das categorias[9].

---

[7] Já pode o leitor ver a razão da epígrafe deste texto.

[8] Hardy, Barbara – *Forms of feeling in Victorian Fiction*, London, Methuen & Co., 1985, 19, itálicos meus.

[9] Parece lógico referir alegoria a propósito de filosofia na ficção narrativa — e muito especificamente na de Lídia Jorge. Figura de pensamento, a alegoria exige formulação complexa e discursivamente extensa. Tal como a filosofia e a ficção, a alegoria pede-nos actuação hermenêutica, pois não prescinde do aprofundamento de sentidos dos sinais que a conformam, por recurso a intertextualidades de vário tipo. Trabalha a alegoria sobre estruturas alargadas de sentido, assim se afastando da metáfora que manipula unidades semântico-discursivas isoladas ou muito reduzidas. Para além disso, a alegoria se encena claramente como discurso narrativo-interpretativo, podendo ainda funcionar na interpretação de outro texto, alegórico ou não, tal como se vê na hermenêutica cristã e sobretudo na judaica.

Lisboa, à beira-Tejo

O Jardim sem Limites conta a história de um grupo de pessoas que, por razões várias, vai viver para quartos alugados numa casa à beira-Tejo, em Lisboa. Os donos da casa também estão lá, embora preservem com certo cuidado as distâncias que devem existir entre locatários e locadores, mormente em situações que poderiam tornar-se constrangedoras...

Quase todos os moradores da casa à beira-rio se ligam à problemática da representação, em algum tipo de texto, daquilo que costumamos chamar "realidade". O cineasta representa a realidade em filmes, o fotógrafo em fotografias, o dono da casa em escrita contabilística (já que outros voos, infelizmente, lhe estão vedados). Enquanto isso, a narradora[10] vai colocando em texto literário o que se passa à volta, dando especial atenção a um *performer*, o que plenamente se justifica, pois nele a questão do representar/parecer e a questão do ser poriam problemas sérios a qualquer intérprete e, por maiores e mais ponderáveis razões, àquela lúcida intérprete que nos conta a história, questionando obsessivamente os modos de a contar – e os modos do contar em geral.

Espero ter ficado claro, a partir da pequeníssima descrição que acabo de fazer, que *O Jardim sem Limites* coloca reiteradamente o tema da representação, desde logo circunscrevendo, para personagens e leitor, um espaço de potencial reflexão filosófica. Essa reflexão faz-se, contudo, e é fundamental que isso se diga, dentro do mais estrito critério de necessidade e de naturalidade. Quero eu dizer que, sendo a representação uma preocupação (e uma vivência a todos os títulos dramática) das personagens, natural e necessário se torna que a narradora, sujeito de observação dos vários dramas (inclusivamente do seu próprio), acabe por ser conduzida a pensar organizadamente sobre o que é "representar". Até aqui temos, então, dois dos aspectos que apontei no início da exposição como necessários a uma escrita filosófica: circunscrição nítida de objecto a ser observado (o objecto é a *representação de realidades*) e revisitação (por desmultiplicação das personagens ocupadas em *representar*) do mesmo objecto em perspectivas diferentes e mutuamente

[10] Quando apresentei a primeira versão deste trabalho, num seminário do grupo de investigação sobre Filosofia e Feminino (Faculdade de Letras de Lisboa), informou Lídia Jorge que tinha sido sua intenção não fornecer quaisquer indicações sobre o género do sujeito de narração em *O Jardim sem Limites*. O facto é, contudo, que dois adjectivos ("exausta" e "culpada", respectivamente nas páginas 21 e 375) põem uma mulher como narradora. Não se trata de um descuido, no meu entender, mas de uma daquelas situações em que a pena foge para a verdade: todo o clima discursivo de *O Jardim sem Limites* é feminino – e muito da feminilidade do texto se deve, como tentarei pelo menos sugerir, à obsessiva encenação do tema da representação.

enriquecedoras. Circunscrição e revisitação necessitam absolutamente de uma retórica de repetições, mais exactas ou mais abrandadas[11]. As repetições concentram o nosso olhar sobre o mesmo problema que já exigiu concentração por parte da narradora. Elas educam-nos para o ritmo compassado e paciente que toda a reflexão deve ter. Não consta que se faça filosofia a correr, nem parece ter jamais constado que o pensamento de natureza filosófica se possa constituir sem retorno a pontos fulcrais de irradiação de sentidos e de novas questões. O discurso filosófico é eminentemente revisitativo, porque substancialmente hermenêutico. Hermenêutico e revisitativo é todo o discurso ficcional de Lídia Jorge, não apenas o que encontramos em *O Jardim sem Limites*.

Todas as personagens que, nesse romance, se ocupam de representações, sabem que o "mundo concreto" a trasladar para discurso é *um sistema*, sem dúvida, mas é sobretudo *um sistema com subsistemas dentro*. Essa espécie de dupla sistemática inextricável, a que todos no romance são sensíveis, configura um outro tema a ser filosoficamente tratado. Esse tema é o do mundo enquanto espectáculo de sintaxe.

Apercebendo-se de que o mundo a ser representado em qualquer tipo de texto ou discurso é espectáculo de sintaxe, é ordem consistente (embora não necessariamente apreensível, na sua lógica de fundo, a um primeiro olhar), as personagens preocupam-se com o modo de transportar a "realidade do mundo" (em retórica se dirá *res*) para o meio que a representa e, certamente – como todos no livro sabem –, lhe confere autonomia de existência. Os modos de transportar (que, para a narradora, são modos verbais) têm de ser tão consistentes quanto consistente é a realidade transportada: as muitas conversas entre as várias personagens, incidindo sobre as diferentes artes que praticam, documentam a preocupação com o que se costuma chamar verosimilhança. Obcecados pelo modo de representar, todas as personagens de *O Jardim sem Limites* estão construindo uma arte poética, numa linha de informações que se vai aos poucos adensando, até que o poético (no cinema, na fotografia, na escrita, na *performance*) se torna o assunto fundamental do romance – e de tal maneira assim é que podemos entender (sem prejuízo de outras interpretações) ser a arte, qualquer arte, o *jardim sem limites*.

[11] A *repetição* serve, ensina a retórica, à *amplificação* afectiva, pois "detém o fluir da informação", dando "tempo para que se 'saboreie' afectivamente a informação apresentada como importante" (Lausberg, *Elementos...*, 241). É preciso notar-se, contudo, não ser a amplificação afectiva a única função (e o único efeito) da repetição. Interrompendo o fluir da informação, a palavra ou expressão repetidas também propiciam o aprofundamento da intelecção: surgem assim condições para construir pensamento, naquela dinâmica espiralada em que todo pensar se faz. Sobre os tipos de repetição lembre-se que a *exacta* retoma precisamente o que já foi dito, a *abrandada* retoma-o com modificações. O romance de Lídia Jorge abre-se justamente sob o signo da tradução, que é repetição abrandada. As primeiras palavras que lemos são, justamente, "Ou por outras palavras".

Persona, história e pensamento

Representar a realidade é, assim, a tópica onde mais claramente se vê a dimensão filosofante no romance de Lídia Jorge. Faz-se a reflexão sistemática, aqui, por personificação e por historicização: isto é, o texto vai pensando enquanto conta a história ou, o que é ainda melhor, o próprio jeito de contar a história e de traçar as personagens é um jeito de pensar. Personificação e modos de representação aparecem nitidamente relacionados com a tópica da inexpressabilidade, mas ao contrário do que afirma Barbara Hardy[12]. No livro de Lídia Jorge, as realidades são sempre expressáveis, embora não seja fácil expressá-las. Assinale-se que a confiança na expressabilidade sinaliza entendimento positivo das relações Homem-Mundo, enquanto a dificuldade no expressar aponta para a necessidade de trabalho consciente e árduo para conseguir dizer.

Sendo difícil – porém, possível – dizer, a expressão pertinente tem de ser procurada em vários tipos de linguagem, ou em territórios diferentes da mesma linguagem, tendo ainda de ser procurada na *confluência* de muitas linguagens – que é precisamente o que o romance nos ensina dever existir. Procurar a expressão apropriada em muitos tipos de linguagem, em confluências de linguagens, põe em campo com a maior clareza a dinâmica metonímica do discurso, dinâmica compatibilizadora de diferentes elementos e produtora da necessária nitidez que, num discurso, pode criar a consistência filosófica. Desmultiplicando as personagens que se servem de variados modos de representar, reunindo-as nas conversas em que falam do assunto e reunindo-as sobretudo na fala da narradora que as conta, *O Jardim sem Limites* complexifica o seu próprio campo de observação filosófica, sem perder a disciplina de olhar nem rarefazer o objecto específico de questionamento.

Diz-se a confiança na expressabilidade pela confiança na possibilidade de transpor conteúdos, o que equivale a dizer pela confiança na tradução, que é o modo como os conteúdos do mundo tomam forma (repetem-se, diria J. Hillis Miller[13]), transformando-se em discursos (em quaisquer linguagens, não apenas na verbal) susceptíveis de excitar, de modo sistemático e adequado, a

[12] "*Personification and the topos of inexpressibility are twin aspects of a mimetic representation of emotional crisis, conflict and continuity.*" (Hardy, *op. cit.*, 13).

[13] A repetição integra plenamente o modo de ser narrativo (não apenas o poético, como frequentemente somos levados a pensar), justamente por causa do pensar por antropomorfização/dramatização (cf. Barbara Hardy) e, ainda, por causa da *amplificatio* sem a qual não se faz pensamento. Sobre a repetição na narrativa veja-se J. Hillis Miller, *Fiction and repetition – Seven English Novels*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

inteligência do interlocutor. O tema da tradução – recurso retórico chamado repetição abrandada – enquadra todo o texto de *O Jardim sem Limites*, em cuja abertura e fecho nos informam estar tudo sendo dito (e poder ser infinitamente de novo dito) "por outras palavras".

Exibindo a ficção enquanto retomada/tradução de uma realidade também existente em si mesma[14], a repetição é ainda responsável pela dimensão filosofante do discurso, pois só repetindo se constitui a espiral de retornos sistemáticos aos mesmos tópicos, assim se colocando, naquela espécie de palco textual onde se concentram os olhares dos leitores, a *biografia* de uma filosofia em conformação. Sempre que as informações retornam – e talvez muito particularmente as informações sobre a narradora e o *performer* mais a sua companheira –, complexifica-se o tecido informativo geral e muda de qualidade a exigência em relação a nós, intérpretes.

A primeira vez que uma informação aparece, ela *indica*, ensina a retórica. Repetida, a informação *afirma* – o que devemos entender como "torna firme, consistente" –, assim fazendo problemática e cada vez mais problemática – a realidade cuja denominação/exibição se reitera. Ao conferir natureza de problema ao que se diz, a repetição nos encaminha para o aprofundamento do nível escritural do texto, e somos compelidos a perguntar-nos por que razões se escreve assim. Simultaneamente, a repetição obriga-nos a enriquecer o nível proposicional do mesmo texto: tanto mais somos compelidos a interpretar quanto mais insistem em nos dar, com maiores ou menores variantes, as mesmas informações[15].

Uma última observação deve ser feita sobre o princípio repetitivo-tradutivo em *O Jardim sem Limites*. Da tradução-repetição pode dizer-se o mesmo que dizia Calvino da metáfora: é uma acomodação do incompreensível às limitações da nossa inteligência. Acomodar à inteligência é preocupação dominante em Lídia Jorge e isso tem a ver com a *superioridade* das questões pelo seu romance colocadas. Relembra Alister E. McGrath[16] ser a acomodação o princípio geral que parece subjazer à natureza da linguagem teológica. Evoca a sugestão de Orígenes de que "*God faced much the same*

[14] Esta existência, no romance de Lídia Jorge, ultrapassa os muros de uma casa de quartos em Lisboa, e alarga-se para a experiência histórica portuguesa ao longo, pelo menos, do período fascista.

[15] O mais evidente exemplo da obrigatória convivência repetição-interpretação (abertura dos horizontes do texto para outros horizontes, sobretudo para os horizontes interiores do leitor) é o texto poético. Nessa perspectiva, uma leitura apropriada da poesia equivale a exercício de pedagogia de intertextualidade e de interdiscursividade. Mas no romance também é essencial a intertextualização e a interdiscursividade: o ponto está em que nem sempre a ficção narrativa encena, com a mesma força que o faz a poesia, os mecanismos repetitivos.

[16] McGrath, Alister, *Christian Theology – An Introduction*, Oxford/ Cambridge (MA), Blackwell, 1994, 139-140.

problems in addressing sinful humanity as those experienced by a human father trying to communicate to small children. God condescends and comes down to us, accomodating to our weakness, like a schoolmaster talking 'a little language' to his children, or like a father caring for his own children and adopting their ways. (...) This approach was taken up (...) by John Calvino who developed the theory usually refered to by the term 'accomodation' (...) that here means 'adjusting or adapting to meet the needs of the situation to the human hability to comprehend it'. In revelation, Calvin argues, God accomodates to the capacities of the human heart and mind".

Parece obrigatório alargar a qualquer discurso e a qualquer campo retórico a ideia da acomodação: não existe comunicação verbal que não traduza, para as capacidades do interlocutor, aquilo que se está querendo fazer chegar a ele[17]. Em *O Jardim sem Limites* muitas acomodações, sempre ligadas ao paradigma repetitivo, reiteram a preocupação de tornar o que se diz apreensível, tangível e concreto. Dessas acomodações, duas são crucialmente importantes: a que se faz por antropomorfização – quando se "transformam" ideias e questões em personagens, dentro do espírito do que observa Barbara Hardy – e aquela que nos chega por materializações outras, sempre, porém, ligadas ao campo de acção e aos modos de comportamento das personagens. Estão nesse último caso todos os artefactos produzidos pelos moradores da casa à beira-rio (fotografia, filme, texto narrativo) e está neste caso muito particularmente o *performer*, em cujo corpo de pessoa se pode corporificar outra realidade.[18]

Corporificando e antropomorfizando, *O Jardim sem Limites* põe questões do foro da estética não apenas literária mas também de outras artes, tratando ainda reiteradamente o modo como nos apropriamos, por meio dos sentidos,

[17] O caso da ironia é, nessa perspectiva, interessante: uma ironia acomodada, traduzida, perde quase tudo do seu valor. A "tradução" do enunciado em valor irónico deve, então, ser potenciada por índices discretos, mesmo correndo o risco de esses mesmos índices escaparem a leitor ou interlocutor oral menos treinado. Caso para dizer-se que não apenas o produtor do discurso deve preocupar-se com acomodações, mas que também o consumidor do discurso deve saber adaptar-se – por prática sistemática de observação de artefactos verbais – àquilo que é costume, numa tradição cultural e literária, tomar existência discursiva. Por outro lado, a escrita hermética traduz para o leitor a impossibilidade (ou a falta de vontade) de traduzir, criando um paradoxo comunicativo em si mesmo irónico, e ironicamente sempre susceptível de ser de algum modo traduzido...

[18] As muitas e obsessivas corporificações (em pessoas ou em artefactos) que perpassam por todo *O Jardim sem Limites* têm um efeito interessantíssimo: fazem-nos ler *presencialmente*, como se tudo o que nos é contado estivesse ao alcance da mão e da vista. Isso coloca o livro de Lídia Jorge sob o signo da *percepção*, isto é, da experiência física material das coisas, única situação que permite, realmente, observar. Sobre *percepção* cf. Jean Pierre Changeux – *O Homem Neuronal*, trad. de A. J. Pires Monteiro, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1985, sobretudo capítulos IV e V.

do concreto à nossa volta. Corporificando e antropomorfizando, manipulando-nos sentidos e inteligência, *O Jardim sem Limites* propicia o nosso entendimento e a nossa interpretação de coisas a que acedemos pela palavra narrativa, mas que nos chegam como se delas tivéssemos apreensão imediata, como acontece no mundo real onde vivemos e sobre o qual Lídia Jorge nos quer ensinar a pensar e a agir.

O manto diáfano

Parece perfeitamente legítimo dizer-se que, em *O Jardim sem Limites*, Lídia Jorge realiza, sob diáfana capa ficcional, uma reflexão sistemática sobre aquilo que, com R. Howard Bloch, podemos (e talvez mesmo devamos) entender como a perda da universalidade da ideia inseparável da expressão da mesma ideia[19]. É essa a paradoxal conjuntura a partir da qual – e a despeito da qual – tem de nascer o discurso, nomeadamente aqueles dois discursos que denominamos "ficcional" e "filosófico". A narradora de Lídia Jorge sabe que não tem hipóteses de testemunhar sobre o seu mundo sem o auxílio da palavra, e sabe também, perfeitamente, quão perigosa a palavra é, e quão capaz é de esconder em vez de mostrar, de perturbar em vez de esclarecer. Revisitando o *topos* da palavra *traiçoeira*, Lídia Jorge incursiona em campo simbólico interessantíssimo na nossa tradição: aquele onde a retórica – que é o próprio discurso verbal, como diz Paolo Valesio[20] – se iguala, nos seus "perigos" e "mentiras", ao feminino.

Pensando sempre sobre quaisquer modos de representação da realidade, a narradora de *O Jardim sem Limites* pensa talvez sobretudo na problemática da representação por palavras. Temas de retórica discursiva aparecem então, permanentemente, como os verdadeiros antagonistas de narradora e das personagens e é, de facto, na sua relação com a palavra enquanto problema que a narradora de Lídia Jorge assume categoria de pessoa ficcional e de pessoa *tout court.*

Um primeiro tópico retórico sobre o qual se debruça – pensando por interpostas concretizações dramáticas – a nossa contadora de histórias é o da

[19] Bloch, R. Howard, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love,* Chicago, The University of Chicago Press, 1991, 109 e *passim*. Muita da argumentação que vai a partir daqui até o final deste ensaio foi inspirada por esse trabalho, notável, de Bloch.

[20] Muito deste meu texto, como, aliás, muitíssimo da minha prática crítica, deve a Paolo Valesio, *Ascoltare il silenzio – La retorica come teoria*, Bologna, Il Mulino, 1986.

credibilidade do seu próprio discurso. Essa credibilidade é procurada de duas maneiras. Primeiro, pelas reiteradas garantias de que tudo o que nos está sendo dito aconteceu mesmo, sendo a narradora testemunha directa dos factos. A credibilidade aqui é, então, conferida pelo facto (que aceitamos, no pacto de leitura) de a narradora nos garantir que está *repetindo* a realidade para que nós a conheçamos. Sendo a natureza documental o primeiro suporte da credibilidade discursiva nesse romance, outra fonte de credibilização há, e mais importante: a configuração discursiva do texto, o modo como a retórica da narrativa dá consistência a questões estéticas que são questões humanas, o modo como as sensibilidades das personagens transformam questões estéticas em questões pessoalmente assumidas enquanto existenciais, e muito particularmente o modo como os problemas da *res*, da *elocutio,* da *inventio* e da *dispositio* se constituem como as alteridades com e contra as quais a narradora constitui o próprio percurso dramático.

A esse propósito é interessante evocar o que diz Lausberg sobre as categorias retóricas acima arroladas. A *elocutio*, diz ele, "*traslada al lenguaje las ideas halladas en la* inventio *y ordenadas en la* dispositio"[21]. Enquanto isso, a *inventio* "*es un proceso productivo-creador; consiste en extraer las posibilidades de desarrollo de las ideas contenidas más o menos ocultamente en la* res"[22]. A *res* que, diz Lausberg, é "conteúdo conceptual", apreende-se pelo processo da *intellectio.* Finalmente, a *dispositio* é a escolha e ordenação dos elementos da *res* e dos meios verbais que a podem veicular[23].

Qualquer leitor atento de *O Jardim sem Limites* se dá conta de que, embora contracene com as outras personagens no plano intelectivo, afectivo e mesmo na partilha de preocupações estéticas, a narradora na verdade entra em contraposição dramática não com as pessoas que tem à volta, mas com as categorias retóricas da *res*, da *elocutio*, da *inventio* e da *dispositio.* Com elas tem a narradora problemas éticos[24] a resolver, problemas sobre como actuar para as coisas serem como devem ser: ordenadas em verbo narrativo e, por isso mesmo, capazes de se nos mostrarem como o corpo vivo de uma alteridade apreensível, acomodada ao entendimento.

---

[21] Lausberg, H., *Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una ciencia de la Literatura*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, 453.

[22] *Ibidem,* 260.

[23] Lausberg, H., *Elementos de Retórica Literária,* 46.

[24] Não resisto a colocar aqui a mais pertinente definição de ética que jamais me caiu nas mãos, e cujo autor completamente esqueci: "A ética vê uma diferença entre o que é e o que deveria ser. Essa diferença constitui um espaço e dentro dele o sujeito actua".

Trazendo a retórica para a boca de cena do paradigma reflexivo e filosófico do romance de Lídia Jorge, a exploração sistemática do tópico do "como expressar" carreia outras tópicas: como observar-captar-compreender para pôr em discurso, como interpretar o discurso que se fez e como utilizar a interpretação que se vai fazendo para novas interpretações a vir. Num quadro como esse, de desafios à verbalização de uma realidade, e de maiores desafios à compreensão desta mesma realidade tem de surgir, é fatal, a problemática do feminino. Retórica como palavra e discurso verbal, retórica como organização discursiva de imagens e corpos humanos (fotografia, cinema e *performance*) e feminino estão, com efeito, tão ligadas em *O Jardim sem Limites* que, sentindo embora existir relação metafórica entre uma e outra, é difícil ao leitor decidir se é a retórica que metaforiza o feminino ou se as coisas se passam ao contrário – e, nesse caso, o feminino metaforizaria o retórico. Talvez seja de fugir a ambas as soluções, optando por uma terceira: retórica e feminino se metaforizam mútua e simultaneamente, o que faz, nesse livro, com que a dinâmica de transposição da realidade seja tão substancial como inextricável nos seus muitos meandros. Se for assim, todo o imaginário de Lídia Jorge, em *O Jardim sem Limites*, assenta no entendimento do mundo como diferenciação e variedade – e a noção da diferença e da variedade fundamenta o princípio metafórico, tanto quanto, aliás, constrói alicerces para todo o discurso de natureza histórica, o que também o romance é.

Falar da equivalência entre retórica e feminino é mergulhar de cabeça em tempos remotos da nossa cultura. Podemos fazer isso com o auxílio de R. Howard Bloch, no livro que já citei. Comentando a "Dissuasão de Valério a Rufino o Filósofo", onde Walter Map enuncia, em discurso cheio de manhas, as inconveniências do casamento por serem as mulheres falsas e enganosas, assinala Bloch que "*the author tries to do to his interlocutor precisely what he accuses women of doing: to deceive with words, to provoke contradicion, and to seduce with that which is defined as the essence of the feminine, the ruses of rhetoric*"[25]. Ora, argumentara antes Bloch, "*if woman is defined as verbal transgression, indiscretion and contradiction, then Walter Map, indeed any writer, can only be defined as a woman*"[26]. Dentro desse quadro, assinala ainda Bloch, a ligação entre mulher e matéria, mulher e sensorialidade, mulher e superficialidade dos sinais captados pelos sentidos – tudo fundamentos, argumenta Bloch – e não há razão para duvidarmos – da identificação radical entre

[25] Bloch, R. Howard, *op. cit.*, 57-58.

[26] *Ibidem*, 56.

o feminino e o literário. Para o que me interessa aqui ainda uma citação é necessária: "*The seductiveness of the feminine is for the medieval Christian West virtually synonymous with delusiveness of language embodied in rhetoric, whose seduction, that of 'mere words, worse than that of empty noises' (Augustine) recapitulates the original sin – that 'she', in the words of John Chrysostom, 'believed in the one who professed mere words, and nothing else'*"[27].

Em *O Jardim sem Limites*, o problema de dar corpo à ideia é crucial e se liga, como não podia deixar de ser na nossa tradição, à tópica do feminino. Para além da narradora do romance, duas personagens são particularmente importantes para compreendermos a questão: refiro-me à inseparável dupla constituída por Paulina e o *performer*. Esse último encena, em grau máximo, a mesma questão da corporificação da ideia, que a narradora encena com o seu próprio corpo, assentado ao canto de um quarto, escrevendo, com as suas mãos a baterem no teclado de uma máquina, um texto – e este último é o corpo que ela vai produzindo e que nos chegará sob a forma de livro.

Se o caso da narradora-escritora já nos poria por si só, e com clareza, a tópica da constituição da ideia em corpo (textual), o caso do *performer* ainda é mais interessante. Ele é um homem, mas o seu trabalho é produzir uma mensagem *com o corpo*, através de meios (em arte verbal falaríamos de "recursos retóricos") muito precisos: a postura, a expressão, a caracterização. Transformado em texto, vai o *performer* oferecer-se ao seu público, *desejando fasciná-lo*, como fascinar desejam as mulheres e o escritor, com a preciosa ajuda das "artimanhas" verbais para as quais alerta Walter Map. Deseja, ainda, o *performer* em acção ser objecto do discurso hermenêutico dos seus espectadores. É esse mais um aspecto, e importantíssimo, da sua convergência na tópica do feminino: tomaremos consciência disso se nos lembrarmos ter sido a mulher, na nossa tradição cultural, o primeiro desafio à interpretação e o mais permanente, ao longo dos séculos, objecto de discurso hermenêutico sistemático[28].

Escrevendo mensagem com o seu próprio corpo, o *performer* transforma em ícone – e rigorosamente em "estátua" – a tópica da linguagem como construção e como engano. Mas trata-se de um engano muito especial, conatural de toda a criação artística, um engano sem o qual não podemos representar o mundo. Sendo ao mesmo tempo verdadeiro porque existe e enganoso porque está por outra coisa (está por uma interpretação do mundo), o corpo *performativo* do *performer* é realidade e ilusão, verdade e mentira, frontalidade e

[27] *Ibidem*, 49.

[28] Sobre a mulher como objecto privilegiado de interpretação, cf. Howard Bloch, *op. cit.*, *passim*.

manha. Ele encarna a natureza de qualquer arte – está lá, num canto da Rua Augusta, oferecendo-se para ser visto e apreciado mas, mais ainda, para ser indagado e interpretado. Por todos esses aspectos – e sobretudo por ser materialização de ideia e desafio à interpretação (porque a perda de universalidade de uma ideia materializada pode e deve ser anulada pelo discurso hermenêutico) – o corpo-retórica do *performer* metaforiza a própria natureza do feminino.

Uma natureza feminina tem de provir, ao que parece (ou ao menos ao que propõe o romance de Lídia Jorge), de outra natureza feminina. E assim acontece, efectivamente, com o nosso *performer*. Ele nasce para a *performance* com a ajuda de Paulina, a mulher que o treina e lhe transforma o corpo em espectáculo de discurso, de retórica, de manhas e subterfúgios imprescindíveis para se constituir, pela interpretação, um tipo superior de saber. Criando o texto-homem ou o homem-texto, provocando com ele o olhar, a indagação e o pensamento de outros, Paulina espelha, de modo muito claro, a figura da narradora de *O Jardim sem Limites*, com ela inteiramente partilhando as preocupações quanto aos modos de dar forma textual à realidade e de apontar onde, naquilo que se representa e se (re)constrói em arte, podemos encontrar um dos rostos possíveis da verdade.

MONUMENTOS VOTIVOS

Maria Filomena MOLDER

Motes para Giorgio Colli

Was man mündlich ausspricht, muss der Gegenwart, dem
Augenblick gewidmet sein; was man schreibt, widme man
der Ferne, der Folge.

Gœthe, *Maximen und Reflexionen* 1033

Ihr sucht die Menschen zu benennen
Und glaubt am Namen sie zu kennen.
Wer tief sieht, gesteht sich frei:
Es ist was Anonymes dabei.

Gœthe, *Sprüche in Versen*

.....
Selig, wer sich vor der Welt
Ohne Hass verschliesst.
.....

Gœthe, *An den Mond*

[NE] Texto inédito

Giorgio Colli leitor de Nietzsche

Excertos de *Dopo Nietzsche*[1]

A verdade aterra

Nietzsche viu que a dor da nossa existência é sem salvação, que a ninguém valem as ilusões e as mentiras para a afastar de nós. Diante da angústia desta visão soube ser "verdadeiro", mas depois antes de sucumbir, perdido na floresta do conhecimento, açulou os "animais mosqueados da caça", exultou no terror e na desesperação, para se mostrar sob a figura de um lutador vitorioso. Os caçadores da dor, antes de Sócrates, saíram vivos daquela selva. [19]

A necessidade de dizer

A possessão de um conhecimento místico exige com toda a urgência manifestar-se: o tecido expressivo em geral aparece lacerado (uma vez que a individuação já não produz efeitos). Mas logo os fios se entrelaçam, e a pessoa quer conservar aquilo que viu, quer dizê-lo. Impõe-se um refluxo que se dirige à palavra, e por vezes uma reforma exotérica da exposição. A ruptura estilística que certos pensadores levam a cabo relativamente à tradição expressiva da filosofia é a repercussão de uma enorme conquista cognoscitiva. É o caso de Nietzsche. Toda a tradição é renegada porque o objecto da comunicação é inaudito. [27]

Avareza do estilista

De vez em quando Nietzsche anota nos seus cadernos as "boas expressões", que podem ser verbos e substantivos caídos em desuso, justaposições particulares de palavras e assim por diante, depois a seu tempo irá procurá-las e utiliza-as. Qualquer bom momento anímico é desfrutado por escrito, como o é qualquer inflexão sonora atraente. Mais tarde, Nietzsche mostra-se versátil na combinação de conjunto, com cálculo sábio, destes fragmentos, provocando a ilusão de improvisar. [120]

---

[1] Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974. A paginação original indica-se [ ].

Grandes almas

Beethoven, Dostoevskiy e alguns outros são as "grandes almas" da idade moderna. Verdadeiras drogas dionisíacas, arrastam, submetem, agarram em profundidade, arrancam não só da quotidianidade, mas até da individuação. A mesquinhez foi deitada fora, o peito, agredido, enche-se com o sentimento de que esta vida, mesmo na sua veemência perturbante, na sua natureza terrível, vale a pena ser vivida; são os grandes optimistas, os glorificadores da existência. Também Nietzsche é uma "grande alma", mas dirige-se às almas eleitas, mesmo se a sua linguagem raramente parece iniciática. Os outros são apenas desviados ou iludidos por ele. Ao invés, aqueles dois fazem, por um instante, tornar iniciados aqueles que não o são, falam a todos, porque os seus sons, as suas imagens, não vêm das suas pessoas, mas de uma região que está para lá da individuação, da mãe de todos os indivíduos. [122]

Impaciência pela vindima

Nietzsche escreveu muito, muitíssimo, foi um literato no sentido mais material, mas ridiculamente total, um autêntico *homo scribens*. Ele, o dessacralizador de toda a excelência, não soube dessacralizar a actividade do escritor. Mas sobretudo escreveu demasiado, milhares, dezenas de milhares de páginas em pouco mais de vinte anos. Já num artista essa prolixidade é fastidiosa, suspeita, não importa se num Balzac ou num Goethe. Num pensador denuncia um desequilíbrio de fundo, uma desproporção entre assunto e capacidade individual, uma presunção e um juízo erróneo sobre o instrumento expressivo. Uma vez que num pensador o material a acumular, seja como vida vivida, seja como experiência de passividade e receptividade em sentido lato, no olhar o espectáculo do mundo, no escutar vozes e no ler palavras, deve ser tão rico, exuberante, vasto, que dele se possa extrair uma interpretação total, de modo que à criatividade, à exaltante gestação do fruto, na vida temporal do indivíduo, não há-de caber quantitativamente senão a parte menor. O filósofo é na essência um receptivo, um homem reservado, que não reage aos estímulos, que acumula e adia a acção, mesmo a expressão escrita. Sem dúvida alguma que Nietzsche escreve sempre de modo penetrante, original, vigoroso, até nos apontamentos fugidios e dirigidos a si próprio. Pois que lhe faltava o tempo para uma experiência directa, salvou-se com a intensidade, a concentração, mediante uma portentosa capacidade de absorção, que lhe permitiu integrar os estímulos por meio de relampejantes abreviaturas interpretativas, por meio de assimilações instantâneas dos materiais concretos e abstractos mais refractários. Para fazer isto teve de queimar numa chama rápida, devastadora, as suas energias vitais. [131-132]

Para lá da escrita

O uso paroxístico da escrita filosófica em Nietzsche, empurrado constantemente para os confins do inexprimível, ajuda-nos a ultrapassar este instrumento, a olhá-lo de alto. A reforma expressiva de Nietzsche é neste sentido um apontar em direcção esotérica, para uma esfera de comunicação que exclua a escrita. Diante de nós está agora uma outra reforma expressiva, uma vez que tenha sido reconhecida a natureza falsificadora da escrita. Há vinte e cinco, trinta séculos, o pensamento era comunicado de pessoa em pessoa, mediante a presença e a voz: por que é que isto não deveria ser possível de novo? O demónio da escrita, na figura de tensão extrema, não satisfeita e trágica que assume em Nietzsche, coloca-nos em crise diante da própria escrita. E isso não significa continuar o caminho de Nietzsche, segui-lo, como alguns o fizeram, por cima de vertiginosas "pontes de palavras", que sem o seu *pathos* aparecem como estéreis teias de aranha.

Se alargarmos o discurso, do pensamento até à vida, se assumirmos tudo aquilo que desde Nietzsche nos fala e se, agora, depois de Nietzsche, julgarmos Nietzsche em relação à expressão escrita, apresenta-se-nos uma pergunta crucial, diante do seu ensinamento sobre a vida, do seu louvor da vida: que sentido há em acenar com a afirmação dionisíaca, a loucura, o jogo, contra toda a abstracção e mumificação, todo o finalismo lânguido, extenuado, e entretanto gastar a vida a escrever, isto é, na comédia, no disfarce, na máscara, na não vida? [140-141]

Vida eterna e vida longa

"Deus morreu", disse Nietzsche, com uma frase demasiado célebre. No acrescento: "E nós matámo-lo" trai-se uma arrogância racionalista, observa-se o excesso – que Deus lhe perdoe! – de um fanatismo iluminista. Mas os deuses vivem ainda, pelo menos alguns deles. E isto porque Deus "era" eterno, um ídolo gélido produzido e destruído pela razão, ao passo que os deuses vivem uma "vida longa", segundo a palavra de Empédocles. [99]

Contra Domo Meo

1

A desconfiança em relação à escrita e ao acto de escrever não conhece em Colli qualquer forma de dilaceração; não há uma divisão insolúvel, que implique

converter a desconfiança em relação à linguagem em fonte de inspiração, o que é, entre os modernos, mesmo nos casos sublimes, um exemplo dos feitiços da droga potente que é a escrita. Colli não viveu esse género nietzscheano de experiência. Talvez ele seja o único filósofo antigo desde os Antigos e depois de Nietzsche. E isso aprendeu-o ele, segundo diz, com o próprio Nietzsche, que lhe ensinou a ultrapassar a escrita e a recuperar a confiança nos sons que saem da boca, preparando o ouvido para a escuta.

Uma sorte acidental preservou a totalidade – a acreditar em Colli – das expressões escritas de Nietzsche, que constituem, para o seu editor e companheiro de armas, a sua verdadeira manifestação na existência, equivalente à unidade indubitável da sua pessoa. Exige-se a leitura de Nietzsche sem intermediários, liberto de apontamentos alheios, exige-se a contemplação de Nietzsche, isto é, das suas expressões na existência, os seus escritos, publicados ou não por ele, e destinados ou não por ele à publicação, como uma individualidade, vendo-as como "'entelecheia', para a qual o tempo não é mais do que a condição do seu manifestar-se", o que converte o acto de leitura em tarefa iniciática: construir uma totalidade pressuposta "em que as expressões delimitadas têm o valor de fragmentos melódicos e harmónicos de uma música ignota".

Por isso, Nietzsche não tem necessidade de ser interpretado de nenhum modo, de ser determinado conceptualmente a partir deste ou daquele quadro, precisamente porque a sua acção sobre a vida de quem o lê é directa. Basta apenas acolhê-lo na sua integridade como uma expressão que rasgou o tecido das aparências. É assim que Colli liberta Nietzsche de uma falsa popularidade.

Aquele que não conheceu tiranos na arena do conhecimento e da vida, diz Colli, sabe que só Nietzsche conta. E é o caso de Colli, não que ele o diga com ousadia e arrogância, confessando-se, mas nós reconhecemo-lo por alusão no arabesco que as suas palavras vão desenhando, expondo o seu próprio enigma. Trata-se de partir de Nietzsche, daquele indivíduo que deixou vestígios duráveis por entre as aparências, obrigando-o a fazer soltar das aparências uma imagem que se apresenta vibrante, impondo-se aos nossos olhos. Falar de um vestígio durável é bem um modo de dizer, que contém distanciamento, ironia, alusão a qualquer coisa de oculto: durável terá de ser entendido como aquilo que um ser deixa atrás de si, o cortejo, o risco da cauda de um cometa no céu, ou a baba de um caracol que mancha de sombras um muro, e que pode sempre retornar.

O que é ser justo para com um autor, como fazer justiça a um autor? Tratá-lo com a mesma severidade implacável, desapiedada, com que ele se ocupou dos outros, sempre aqueles que nos elevam.

Como Colli tão bem vê, a recusa da vida em geral, a maldição da aparência em Schopenhauer tem qualquer coisa de mesquinho. Não caluniar as aparências é o primeiro dever do filósofo. Em Nietzsche tal dever conheceu um aspecto tão terrível que só entre os personagens trágicos podemos encontrar a sua verdadeira filiação: não exibir a vida despedaçada. Mas, dado que ao esforço de não vilipendiar a vida faltava uma visão que contrabalançasse o conhecimento de que a vida é dor, sofrimento, Nietzsche teve de encontrar a solução por um desvio, que a própria escrita lhe forneceu, e "apresentou a ruptura dos diques como mentira poética, representou a comédia da integridade até sucumbir". *Piedade pelo herói*, pede-nos Colli.

2

Tome-se o que aqui se escreve como uma forma de apologia – *contra domo meo* – de Giorgio Colli, ele que, com audácia, lucidez e rigor, pôs os Gregos contra nós, Nietzsche contra nós, os Gregos contra Nietzsche, Nietzsche contra Nietzsche e Colli contra Colli, para – liberto, até onde pode, de todas as formas de autocondescendência, que desde cedo alastraram por entre os modernos: subjectivos, dispersos, autojustificativos, historicistas, falsos profetas que se salvam do aniquilamento e da decadência que prometem, escorregando por entre as fracas malhas da sua própria visão – se medir com a imagem deixada pelos Gregos mais sábios, os pugilistas que antecedem Sócrates e Platão, e com a imagem deixada por Nietzsche. Tudo isto exige uma crítica do plano da individuação e das suas armadilhas bem-pensantes e empreendedoras, uma consciência que nunca falece da ilusão do indivíduo, e simultaneamente um *pathos* ardente de comparticipação na vida de que essas imagens se soltaram: o louvor deste indivíduo, a aspiração pelo seu retorno. É por isso que se veria Colli entoar de bom grado o lamento por aqueles que nunca mais puderam ser lidos, os poetas etruscos, lamento que se ouve no poema "To the Etruscan Poets", de Richard Wilbur.

De um poeta também procedem os motes em epígrafe que servem, por um lado, como instrutores da defesa de Colli e, por outro, como âncoras para resistir à ferocidade dos ventos que sopram das suas palavras e empurram o nosso navio para longe do porto, acrescentando-lhe harmónicos que os seus princípios compositivos não consentem.

Que aquilo que se profere pela boca tenha de ser dedicado ao presente e que aquilo que se escreve seja dedicado à distância, ao cortejo, que sempre, como as estátuas de Dédalo, se nos adianta, foge à nossa frente, não é para tomar como uma crítica à escrita e um elogio da palavra viva. É mais a descri-

ção segura do antagonismo entre os direitos do presente e a sua suspensão, entre os sacrifícios que duas divindades inconfundíveis pedem aos seus adoradores. A oposição está feita para pôr em relevo o carácter, por uma vez, esta vez, única vez, do presente, e que se tornará naquilo que não se poderá recuperar, consumido e consumado ao mesmo tempo. Mas, por outro lado, aquilo que não está votado ao momento, que espera por um cortejo, que ficará sempre à espera, a escrita, é o único vestígio do sopro da vida.

Que haja qualque coisa de anónimo, que não recebe nome, é o anúncio que acompanha todo o acto de nomeação, a resistência ao nome daquilo que se desloca sempre em relação a ele, não por inexactidão provisória, mas por uma ordem que está para além de toda a exactidão.

Aceitar, aquiescer, diante do mundo, dizer sim, é a forma suprema da sabedoria. Efectivamente, a primeira regra não é o silêncio, a primeira regra é não caluniar.

No momento presente, Goethe diz tudo aquilo que abre caminho até junto de Colli, e surpreendentemente vai até ao coração íntimo de Colli: o reconhecimento do "anónimo", o louvor daquele que diz sim, daquele que se dirige ao mundo sem ódio, e também aquilo que Colli vê nas marcas que o homem deixa da sua compreensão como qualquer coisa que o homem põe fora de si e acima de si, vencendo-se. Só que, para o filósofo, essa expressão não pode esperar nenhuma escuta efectiva, nenhum olhar real. E aqui o poeta não pode ficar junto de Colli, adianta-se-lhe sempre.

3

Nos recessos do coração silencioso, expressivo, de Nietzsche, estariam guardados os seus pensamentos puros, isto é, separados da conciliadora, comediante e alcoviteira palavra. Nesta defesa do silêncio, do calar o que se sabe, e do venerar o que é mais alto, o autor de *Dopo Nietzsche* adverte contra o círculo mágico da escrita, que ameaça encerrar aquele que a ela se vota. Nele ficou prisioneiro Nietzsche. E, no entanto, Colli encontrou para Nietzsche a mais bela homenagem: se o homem sucumbiu, moído pelas mós da sua própria falência, é com a sua imagem – a do herói por quem Colli pede piedade – que nos devemos medir. É essa imagem que corre, sem se deter, por entre as palavras escritas por Nietzsche. A imagem corre, não se prende a nenhuma palavra, porque aquilo que a faz correr é a procura da vida, do fundo da vida, e se as palavras forem o pressentimento disto, então transformam-se em expressão à beira do contacto, transformam-se no limiar que dá passagem ao abismo, e aí transmutam-se em enigma, obrigando o estilo a exilar-se das formas tradi-

cionais, empurrando o instrumento expressivo até ao ponto em que o tecido das representações se começa a lacerar. *Assim Falava Zaratustra*[2] é disto um eminente exemplo.

Aquilo que Colli sabe acerca de Nietzsche, sabe-o unicamente porque leu todos os seus cadernos. Tal não anula a crítica inclemente, que não aceita desculpas, da alma de literato que desde cedo foi dominante em Nietzsche, só a inscreve no plano que é o dele, Colli, não só leitor de Nietzsche, mas também culpado de ser editor de todos os seus textos, permitindo que toda a gente lesse mesmo aquilo que, como esses cadernos, ficou por publicar, não tendo sido escritos para se tornar públicos.

Por conseguinte, não se trata de proceder à condenação das teses de Colli, por meio de uma astúcia que coincidiria supostamente com a astúcia própria da escrita, da literatura e da edição. É, aliás, o próprio Colli a fornecer as premissas que o livram de se atolar nos prodígios pantanosos da dialéctica entre escrever e não escrever, dizer e silenciar, ao declarar que Nietzsche não é interpretável, não necessita de intérpretes, uma vez que, para o compreender, é preciso em primeiro lugar *poder* compreender. A segunda exigência, porém, não é menos imprescindível, isto é, *querer* compreender. No entender de Colli, o acesso a Nietzsche é iniciático e, sendo assim, as suas palavras não são para interpretar, mas sim para decifrar, por quem procura uma comunicação que despedaça todas as formas representativas sem as desvirtuar. A sua forma suprema é um tocar naquilo que rompe a trama das aparências, é um deixar nas palavras os vestígios daquilo que está para além delas, de modo a poder fazer parte de uma comunidade que não se alcança senão por este consentimento.

O modelo da escrita filosófica é o antigo, sobretudo Heraclito. Tendo aprendido a argumentar, a concluir, a deduzir, trata-se de não ceder aos nocivos impulsos da retórica literária, impedindo as palavras escritas de se converterem em fontes de outras palavras escritas, lutando contra a servidão do instrumento literário para com um público indiferenciado. E mais ainda e inseparável disto, deixar pelas palavras ver a trama que se descola delas, isto é, obedecer às intimações do fundo das coisas. Por isso, o tom é o da hostilidade, a técnica a da alusão criptogramática, a ambiguidade a arma de quem está preparado para o combate.

Mas a provocação de Colli, agora já contra Colli ele próprio, não conhece ainda descanso com o modelo grego. Também o Oriente o chama. Mesmo Parménides, mesmo o excelente e venerável Heraclito, são culpados do delito do

[2] *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1980.

amor pelas letras e pela sua publicação. A essa tendência nociva só escaparam os *Upanixades*, uma vez que o tornarem-se posse comum não afectou em nada a sua consistência interna, não mudou nada na sua permanência. É neste momento que Colli mostra que o seu fito não é a filosofia, mas a sabedoria. Viver em conformidade com uma visão da vida que seja o seu desvendamento e que seja a sua aceitação: o mundo é aparência, a existência é dor, o indivíduo uma ilusão. Por isso, o horror da morte é só o sinal de uma reacção empírica de um ser empírico, o mal não é uma coisa em si, a verdade é um modo de dizer e, ao mesmo tempo, a alegria é possível se a evanescência do mundo for transfigurada afirmativamente, se aparecerem os deuses, aqueles que diante de nós sustentam as aparências, aqueles que as aparências expressam. Depois de Nietzsche a filosofia como forma literária terá de se dissolver. Na verdade, Colli está convicto de que é possível voltar a filosofar autenticamente, prescindindo da escrita, droga que bebe o sangue ao que dela depende. Assim como à decadência se segue a culminação, ao estilhaçamento último da expressão solitária, que exorbita e se anula a si própria, há-de seguir-se o sopro que ressoa da boca de um para o ouvido de outro. Tudo retorna.

E, no entanto, a filosofia só surge à medida que uma tradição religiosa começa a secar, sendo que, além disso, a tradição religiosa grega era exclusivamente poética. Mesmo admitindo a influência oriental no orfismo e nos mistérios eleusianos, a sua expressão é inteiramente grega, incluindo o rompimento da regra do silêncio, acusação de que foi alvo, como sabemos, o primeiro trágico, Ésquilo, divulgador dos segredos rituais, transformando a cerimónia iniciática em forma pública de identificação. Na verdade, a filosofia, a actividade e o seu nome tal como nasceu e foi baptizada entre os Gregos, não conhece igual em nenhum Oriente, por mais sábio que seja, e o amor culposo, pelas letras é seu irmão de leite.

4

Jean Améry, que só conheceu da vida a visão dolorosa até aos últimos pormenores da sua lógica infernal, a que nunca pôde opor a visão da leveza, do jogo, não cedeu à suspeita primeira do solipsismo, a de que com a morte o mundo acaba. É dele que se recolhe o ensinamento de que "o suicida sabe que com a morte o mundo cessa e o mundo se eterniza ao mesmo tempo". Na evocação destas palavras de Améry não se oculta desencaminhadamente a compreensão de Colli, por força de uma analogia que gratificaria mais a ilusão do literato do que o esforço de aprofundar essa compreensão. Não, não se trata de recorrer a uma comparação pretensamente evidente, substitutiva do trabalho

de análise, trata-se, antes, de por veneração por ele e por Améry, e sem os querer associar ilicitamente, destacar aquilo que um nos faz reconhecer no outro. Tanto um como outro não acreditam que a história tenha um curso e que o filósofo tenha de legitimar esse curso e, em vista disso, almejar até alterá-lo. A grande diferença está em que Jean Améry[3], reconhecendo a lógica inexorável, imbatível, da vida, que empurra para a morte, salta por cima daquilo que constitui para Giorgio Colli o escopo da nossa vida, e que se apresenta como o sentido da vida: "decifrar o que está escondido".

5

Que o homem seja uma "aparência do insondável" mostra-se na sua forma mais gloriosa nas "grandes almas", das quais Colli menciona Beethoven e Dostoevskiy. Ao suspender a defesa da transmissão cifrada, do segredo retido, ao suspender o louvor do comunicar aos eleitos, aos poucos, Colli, definitivamente, salva tudo quanto diz (e salva-se a si próprio de si próprio), concedendo o privilégio àqueles que são capazes de "tornar iniciados aqueles que não o são", capazes de responder a todos os olhares, "porque os seus sons, as suas imagens não vêm das suas pessoas, mas de uma região que está para lá da individuação, da mãe de todos os indivíduos".

[3] Améry, Jean, *Hand and sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1976.

INTERTEXTUALIDADES E POÉTICA DO TEXTO FILOSÓFICO

Jean-Louis GALAY

A filosofia como *poíesis*

A prática filosófica tradicional vê do texto apenas a mensagem que ele liberta. Esta atitude define a instituição do filosofar na sua relação com a realidade da linguagem. Postula uma concepção *expressiva* da linguagem, a existência contingente do significante em relação ao significado. Para os que a fazem, a filosofia só existe como mensagem, que, enquanto interioridade pura, implica, sob todas as suas formas, a inessencialidade do significante. Os autores filosóficos encaram o discurso só como passagem do sentido e, por consequência, interpretam o que lhes parece essencial na sua actividade sob as espécies de uma recepção (na qual têm um papel mais ou menos activo) e de uma manifestação da verdade. O seu discurso testemunha muito geralmente isso, que não quer tomar em conta senão o seu "objecto", que pensa apoiar-se e justificar-se apenas nele, e apresenta-se como tomado de rompante pela ordem da verdade e do seu dito. Que acontece, nestas condições, a essa outra "verdade" – a do dizer? Não podendo encarar-se a não ser a partir da assunção do seu significado, o discurso filosófico atribui-se a única função de dar passagem à verdade, a qual se diz nele fingindo ser independente da sua expressão. Um tal discurso pensa-se transitivo, pura e simplesmente, e a propriedade que vulgarmente procura fantasiar é a transparência – mesmo estando uma certa complexidade sempre inerente ao *logos*. Para a filosofia, a relação do dizer ao pensar (tema quer meta quer infrafilosófico) repousa sobre a postulação de uma virtude de inexistência por si do discurso. Razão pela qual, apesar do conjunto

[NE] Texto traduzido a partir de: Jean-Louis Galay, *Philosophie et invention textuelle. Essai sur la poétique d'un texte kantien,* Paris, Éditions Klincksieck, 1977, 3-24.

imponente das reflexões sobre a linguagem na filosofia ocidental (a linguagem aparece aí como um tema entre outros, a submeter à lógica do conceito), o *discurso* da filosofia permanece o impensado da actividade constitutiva dos filosofemas. Este impensado activa-se e actualiza-se (reactivamente) em todo o domínio do género filosófico.

A razão que desliga a filosofia do seu texto é tão ou mais profunda do que a própria instauração do filosofar. Para que a prática filosófica se reconheça e se assuma como cumprindo-se numa co-produção do filosofema e da textualidade, de significado e de significante, quer dizer, numa produção de texto, deveria reconsiderar esta "visão" que faz da linguagem uma expressão, e atribuir-se um meio de integrar o impacto do significante sobre a coisa dita. Ora, pode ela propô-lo no interior daquilo que é, e sem sofrer uma "modificação" tal, que deixe de ser o que tem sido? A tomada em consideração do texto pela prática filosófica, pelo qual e no qual ela se realiza, exige o regresso às raízes instauradoras e à sua "desconstrução", ou antes, permanecendo estas tais quais mas tornadas cada vez mais conscientes, pode-se conceber uma estratégia *na* filosofia que a devolva a si mesma enquanto produção significante que é? Parece-nos que se encontram aí enunciadas, não duas possibilidades, mas duas vias diferentes. É certo que se *pode* devolver à prática filosófica como tal o seu discurso, as suas máquinas de significar e a sua teoria – e, da mesma maneira, devolvê-la, ela, ao processo infinito da significância [*signifiance*], considerando-a nos monumentos das suas obras e na origem complexa do seu advento. Uma apreensão simplesmente exterior e, contudo, objectiva da filosofia descobre o facto que filosofar é (também) produzir discursos, exercer aí uma actividade digna de atenção, porque não filosófica, e tão-pouco "especial" que terá poder de determinar de uma certa maneira a atenção dada ao filosofema. Os gestos produtores do discurso não se apagam, pelo facto da sua ordenação à teleologia de um sentido. O seu sistema está numa relação complexa com a finalidade filosófica, na realização de uma obra. Produtores de obras, agentes de operações necessárias à composição e à apresentação de obras, os filósofos são, inevitavelmente, *fazedores*, *poietai*, ou ainda, para se referir um dos interesses desse trabalho, que é o fazer saltar a barreira que ainda separa filosofia e literatura: "poetas". A dissociação da actividade filosófica, interpretada como única efectuação do desenrolar do pensamento (*theôria*), do acto poético que ela é, não menos essencialmente, o rompimento da totalidade constituída pela textualidade e pelo sentido, este último posto como o único objecto da filosofia, exprime uma certa determinação da relação entre o dizer e o dito, entre o discurso e o sentido, esse sentido cujo universo organizado hierarquicamente

constitui o *logos*. A componente propriamente *obreira* (*opérale*) da actividade filosófica encontrou-se assim filosoficamente desqualificada. Há filosofias do fazer: o fazer da filosofia, esse, foi sempre isentado quer do "pôr em questão" filosófico quer do trabalho daqueles que, analisando o discurso literário, estendem em princípio o seu programa ao estudo de *todos* os discursos[1].

A palavra que enuncia a verdade pode bem retornar sobre si mesma, enquanto expressão da verdade; ela não pensa que deva retornar sobre si mesma enquanto discurso. Pode-se, então, pensar que a ausência na filosofia de propósito sobre o seu próprio fazer mostra que ela apreende neste um outro, e talvez o outro absoluto.

A fixação, no campo da actividade filosófica, desta relação à verdade determina neste campo a invisibilização do discurso pelo sentido. Este traço está presente e actuante na própria instauração do projecto filosófico e, como tal, não corresponde somente a uma escolha efectuada por algumas filosofias e talvez mesmo por todas. Facto de instauração, inicial e esquecido, é difícil recuperá-lo – impossível para a própria filosofia. Com efeito, na medida em que nada do que saiu da própria instauração pode cair no tema instaurado, este facto pode bem ser conhecido da filosofia, ele não pode ser realmente agarrado nem assumido por ela ao mesmo nível do que um filosofema. Longe de o dominar, é ele que a trabalha. Para o ponto de vista filosófico, a existência do discurso filosófico só pode ser um facto contingente, que não lhe diz especificamente respeito. Ela pode ser-lhe particularmente sensível em algumas das suas épocas, mas sempre como um facto entre outros.

Todavia, a simples consciência desta situação faz aparecer, por sua vez, como contingente toda a interpretação que a filosofia pode ser levada a dar de si mesma. A prática filosófica tradicional é como um pensamento suspenso sobre o impensado da obra, quer dizer, do texto; ou mais explicitamente, como um pensamento que se pensa, que se funda, se interpreta, se transforma e mesmo se "ultrapassa", suspenso sobre um pensamento (pois a poiética é como um segundo pensamento encoberto no pensamento proposto pela obra) que aqui não se pensa ou não se "tematiza": não tomado no processo do pensamento que se pensa. Dito de outro modo, a prática filosófica exclui a consideração de si própria, enquanto prática discursiva. Mas quando a conaturalidade discurso-pensamento se rompeu em duas ordens distintas, quando uma, na figura da reflexão, suplanta a outra exercendo o domínio absoluto, que acontece a essa outra?

[1] As investigações sobre o discurso expositivo das ideias estão sempre na sua fase incoativa, ao passo que a análise da narrativa pode hoje reclamar-se de uma longa tradição e de resultados positivos.

Viesse ela a relacionar-se com o dizer dos seus textos, a filosofia colocar-se-ia fora do alcance do pensamento simplesmente filosofante. Mas a sua instauração impede-a de se referir ao discurso que ela é. E é por isso que, quando produzem discursos "filosóficos", os produtores estão particularmente pouco inclinados para reconhecerem uma obra, um *artefacto*, na sua "filosofia". A tal ponto que é apenas de um lugar não filosófico que se pode fazer *jus* a este dado fundamental: o filósofo é, no sentido primeiro da palavra, um artista. Valéry, sobre este aspecto, é testemunha: "este artista não quer reconhecer sê-lo"; e aí, acrescenta ele, "começa o drama, ou a comédia da filosofia".

Mas em que consiste precisamente o fazer do filósofo? Num pensar e num escrever: tal é a resposta, ao mesmo tempo, tradicional e nova – num sentido que este trabalho quereria definir. Nova será a resposta se definir um dispositivo no qual os dois termos se encontram comprometidos, e se fornecer o instrumento para uma solicitação[2] do texto filosófico. Encetemos, pois, a construção desse dispositivo pela chamada de um tema ainda tradicional: que cada uma das duas componentes do fazer filosófico se realiza uma pela outra; nenhum pensamento existe a não ser como uma certa formulação e nenhum recurso a uma forma textual ou significante se faz sem um retorno ao pensamento. Pensar, e particularmente pensar outra coisa que não na labilidade da vida quotidiana, responder com um verdadeiro empreendimento do pensamento, qualquer que ele seja, não é possível senão respondendo simultaneamente com um verdadeiro empreendimento da palavra. Os filósofos "escrevem", dão forma a uma obra verbal, no próprio momento em que inventam e expõem os constituintes e as relações de um *logos*. Então, o fazer filosófico é duplo[3]. Mas tanto é impossível ao filósofo fazer economia da obra, quanto lhe é interdito, como filósofo, contar com essa economia. A sua própria atenção desvia-o do seu feito, e desvia (literalmente) o seu próprio feito: absolve-o e inocenta-o dos desvios (*tropoi*) e figuras nas quais aparece o que ele quer ver com exclusão de qualquer outra coisa: o filosofema.

Contudo, naquilo que os filósofos propõem, entra necessariamente, "para além" do que pensaram, o que *fizeram*, e aquilo que fizeram ao pensar impõe-se à observação imediata ainda com mais evidência do que aquilo que "encontraram". Ora, é preciso reconhecer que as "filosofias" nos são menos apresentadas em atenção aos sistemas de actos produtores de textos, do que aos sistemas de pensamentos que aparecem de rompante na forma da idealidade. O género

[2] No sentido etimológico, reposto em circulação por J. Derrida: "*abalar* com um abalo que tem relação ao *todo* (de *sollus*, em latim arcaico: o todo, e de *citare*: empurrar". *L'Ecriture et la différence*, 13.

[3] Não é directamente útil ao nosso propósito determinar as práticas com as quais o filosofar partilha esta propriedade. Evitar-se-ão assim paralelismos fáceis com a literatura. A filosofia deve experimentar colocar para si mesma a questão do seu próprio fazer.

filosófico vive da ilusão de que o pensamento está presente "em pessoa" e é apreensível sem outras condições, na identidade dos seus conceitos. E vê-se que o estudo real do fazer filosófico não agarrou suficientemente, mesmo aqueles que afirmaram com mais força a ideia de que a filosofia é inseparável da realidade da obra[4]. É que a menos de se exercer sobre a materialidade verbal da obra, a preocupação para o fazer filosófico responde a uma intenção que não se dá infelizmente os meios de se tornar efectiva; o fazer é aí ainda posto – se o é – abstracta e especulativamente; os termos de "obra", de "monumento" ou ainda de "edifício", destinados a caracterizar este aspecto dos "sistemas filosóficos", guardam evidentemente um estatuto metafórico, enquanto não se trouxer qualquer precisão ao "material" e natureza do monumento em questão. O cuidado da obra, nestas condições, não pode permanecer muito tempo fiel ao seu objecto, e o propósito que se assume como tematizador da realidade obreira do filosofar desliza no discurso metafilosófico quando não reintegra pura e simplesmente o discurso-objecto, quer dizer, a interpretação filosofante. Pelo contrário, nós insistiremos sempre e cada vez mais em que o fazer filosófico só existe primeiramente e só é perceptível na coisa depositária do "edifício" filosófico, e que é: o texto. O *poiein* implicado na filosofia é o de uma fabricação de texto ("*hyphopoiesis*"), e o seu produto é um texto, que é coisa real existente no mundo, coisa que ao mesmo tempo é e não é filosofia, que a transporta e é por ela transportada. De modo que no seio da filosofia recebida tacitamente como uma arte puramente teórica – *ars in inspectione rerum posita* – habita, ao mesmo tempo manifesta e escondida, uma outra arte – *ars in effectu posita* –, que é a da produção de textos. Pelo seu conteúdo e pela diversidade das suas realizações, essa arte excede a filosofia. Há, pois, uma exterioridade da obra filosófica – num sentido específico e positivo que será preciso dar a esta noção – em relação à intenção filosófica. Em toda a filosofia, há, em relação ao *lógos* que aí se encontra proposto, a dimensão suplementar de uma arte e do seu resultado, a obra-texto, dependendo de um funcionamento que lhe é próprio e dotada de uma existência autónoma. É preciso então devolver a filosofia ao cosmos das obras.

Qualquer que seja a imagem que a actividade filosófica forma de si própria, ela é de facto e em primeiro lugar obra fazendo-se, e envolve uma *poíesis*. Mas esta, por outro lado, envolve toda a filosofia, designando-lhe mesmo, como veremos, o lugar de uma "superação" pela instauração de um pensamento aberto às condições reais do seu próprio aparecer. Seja qual for a pro-

[4] Em primeiro lugar, E. Souriau e, em menor medida, M. Guéroult, para nos limitarmos ao domínio francês.

jecção e a repercussão do fazer textual sobre o filosofar, pode-se antecipadamente admitir que as filosofias, longe de serem apenas o simples desvelamento da realidade, para o qual elas se dão, constituem necessariamente mais coisas na realidade, "universos" no universo, e "experiências" na experiência.[5] Mas fora da ideia positiva de *texto*, o "obrar" da filosofia é apenas mais uma ideia filosófica, cujo destino é vir agregar-se às outras e participar na sua condição. Para começar, importa pouco saber se o texto da filosofia é um objecto imbuído de uma certa *especificidade*, quer dizer, se a aparição da filosofia no mundo dos textos remete para as particularidades de uma arte, cujo pôr em obra produziria o objecto atestado como sendo o "sistema filosófico". Pois essas particularidades são sempre as da arte *hifopoiética* e resultam portanto de um pôr em obra especial das operações próprias para formar um texto em geral. Uma investigação sobre a especificidade de textos expositivos de ideias interessa principalmente a uma teoria linguística do texto. As "ideias" expostas, em contrapartida, têm importância pela sua relação com as figuras e com as operações – necessariamente gerais – constitutivas do texto. A filosofia não pode descobrir a sua realidade poiética a não ser por um estudo "hifológico"[6] geral, orientado para o próprio tecido textual e para as operações do tecelão...

O filósofo, artista, pois, que se desconhece, não faz comunicar os problemas a que se dedica particularmente com os que ressaltam da produção das obras. E a "comédia" da filosofia, o que, como sugeriremos na terceira parte, a mantém afastada da verdadeira *aventura* intelectual, repousa sobre o drama da sua distracção da obra que suscita e na qual ganha existência. A prática filosófica desvia-se, aliás, menos da "linguagem" (como *tema* ou *problema*, que reencontra quer como obstáculo quer como motor da sua realização) do que da *obra* propriamente dita, mesmo quando se entrega ao estudo mais minucioso dos "textos", no exercício dito de "explicação" ou de "interpretação". Pois a sua relação com o texto é então comandada pela questão "que quer ele dizer?", e nunca pela questão "o que é ele?". Mas o que o texto diz só corresponde a uma das suas *vertentes*, que, como tal, tem na outra *vertente* as formas e as

[5] Acontece o mesmo, segundo Borges, com a obra literária. Também aí, o sentido mimético da obra se esbate em proveito do seu sentido poiético, a sua capacidade de revelação em proveito da sua densidade de ser. Ver *L'Auteur et autres textes*, Paris, 1965, 61-63: "Então produz-se a revelação. Marini viu a rosa como Adão pôde vê-la no jardim do Éden e compreendeu que ela existia na sua eternidade e não nas suas frases, e que nós podemos mencionar ou evocar, mas nunca exprimir, e que os altos e soberbos volumes que formavam na sombra do quarto uma penumbra dourada não eram (como a sua vaidade o sonhava) um espelho do mundo, mas mais uma coisa acrescentada ao mundo."

[6] "Se nós gostássemos dos neologismos, escreve R. Barthes, poderíamos definir a teoria do texto como uma *hifologia [hyphologie]* (*hyphos* é o tecido e a teia de aranha)". *Le Plaisir du texte*, Paris, 1973, 101.

condições da sua aparição. É por isso que os filosofemas manipulados fora da sua relação com a textualidade geral só representam ficções tão privadas de atestação como, por exemplo, a exposição das "ideias políticas de Stendhal" *como se* este último não tivesse feito outra coisa senão ter ideias políticas. Compreende-se que o pensamento filosofante se remeta, para se caucionar, às concepções expressivas da linguagem, as quais dispensam a tematização da obra como existência própria, fundamentalmente intransitiva.

O que precede indica suficientemente que interrogar a filosofia na sua relação com os textos que produz não significa um afastamento de todo o interesse e cumprimento filosóficos – mas sem dúvida uma ruptura com aquilo que o pensamento filosófico considera como sendo o "essencial" da filosofia, – e uma orientação decisiva para a análise do seu "suplemento". Se, contudo, o empreendimento triunfa, mesmo parcialmente, a relação hierárquica do "essencial" ao "suplementar", na matéria, arrisca-se muito a inverter-se. Quem se aplica a tematizar a *obra* da filosofia já não encontra na sua mensagem, no sentido que ela propõe, senão uma componente em suma abstracta, transportada pela realidade primeira e inteira do *texto*, que é o lugar onde essa mensagem se produziu, como tal depositário das formas nas quais se (re)pensou.

Exercida no lugar do texto filosófico, a investigação filosófica que se inspira na poiética distingue, portanto, duas *vozes* nas filosofias: a do dito, do sentido proposto e, por outro lado, condição de existência disso, mas reduzida ao mutismo, a voz concreta da obra. A voz que diz o sentido proposto pelo texto só existe em função de uma outra voz, a que opera esse avanço ou "proposição" do sentido. Reconheçamos assim à obra filosófica (entre outras) a realidade fundamentalmente bilateral de qualquer obra, composta por uma face *propositiva*, onde tem lugar designadamente a sua teleologia, e por uma face que se pode chamar *dispositiva*, que, porque mergulha na materialidade da obra, está numa certa relação de alteridade com a primeira. A significação filosófica da obra é transportada por formas auto-significantes, que é preciso referir a essa significação. Assim, o programa de uma poética da filosofia implica, se se quer realizá-lo concretamente, uma ruptura na continuidade do esforço filosófico tradicional, tal como este se concebe e exerce na grande maioria dos "filósofos"; e a sua substituição pelo desenvolvimento de uma reflexão de algum modo bivalente, referindo-se às duas faces do fenómeno da obra: sentido e textualidade.[7] De modo que "o pensamento que se pensa" inclua em si o pensamento que *o* pensa, e que doravante se pensará também ele.

[7] Este termo pode ser visto como traduzindo o alemão *Texthaftigkeit,* usado por Peter Hartmann nos seus estudos sobre a *Textlinguistik*. "Texticidade" [*Texticité*] seria mais apropriado, mas muito pouco sugestivo.

A noção de obra

Todo o propósito que se dedica a tematizar a *obra* na filosofia está condenado a enganar-se no objecto se não tomar em consideração que essa obra é *texto*. Por não especificarem o seu propósito como ele reclama sê-lo, os esforços neste sentido muitas vezes só produziram espécies de metafilosofias, onde a reflexão sobre as "arquitecturas" de conceitos não faz mais do que prolongar a reflexão filosófica. Faltando-lhe a consideração da textualidade, nada distingue esses esforços de empreendimentos tais como o comentário, a explicação de texto ou qualquer outra espécie de reexposição; eles estão votados à repetição e à interpretação dos filosofemas.

Estudar os sistemas filosóficos do ponto de vista da forma das obras nas quais esses sistemas são atestados corresponde ao propósito de uma poética da filosofia. Ora, apesar do indício que constitui para uma tomada em consideração real e consequente da dimensão obreira da filosofia a existência material dos textos filosóficos, os autores filosóficos – quer os que "criam" sistemas quer aqueles que, sob qualquer título que seja, se põem a filosofar – não reconhecem plenamente uma *obra* no que eles avançam e deixam atrás de si. E sob o pretexto de que os estudos de poética se situam fora do campo da "criação" ou do comentário filosófico, eles colocam-se em posição de não ter realmente em conta que *fizeram* qualquer coisa. Mas a preocupação pelo seu próprio fazer, mesmo se se representa sobre uma outra cena que não a dos seus objectos, não saberia ficar estranha a uma investigação do espírito que se caracteriza essencialmente pelo retorno questionante sobre si. A recusa da tomada de consciência de si mesma como de um artefacto marcaria o limite do que representa para a filosofia a tomada de consciência? A reflexividade da filosofia não poderá converter a preocupação pela obra numa componente essencial de qualquer filosofia, não escapando nenhuma à existência obreira? Integrar a investigação poética nas práticas filosóficas justifica-se, porque está aí, sem dúvida, o meio capital para elas se conhecerem, quer dizer, tomarem consciência delas mesmas e do seu *outro*. Não há verdadeiramente "reflexão" a não ser que o retorno sobre si encontre uma existência concreta e positiva. E que existência dessa ordem deveria oferecer-se o mais naturalmente à filosofia no movimento do seu autoquestionamento do que a realidade sólida do texto no qual ela existe? Parece que a filosofia gosta de se questionar sem dever sair de si, que ela não opera as suas perpétuas "superações", senão na medida em que estas lhe são *próprias*.

Introduzindo a reflexão poética em filosofia, temos primeiro que encarar a obra por si mesma. Daí retiraremos dois traços essenciais. Em primeiro lugar, a obra é um ser que transporta em si mesmo a sua consistência, não dependendo esta de outra coisa. Por isso, nós temos em vista um ser por si da obra. Este conceito significa que a obra não reenvia, para assegurar a sua consistência, nem para a instância que a produziu ("o autor") nem para o mundo a que ela se refere. Ora, a concepção de obra implícita na prática filosófica contradiz o que precede: o filósofo concebe o seu discurso como uma expressão ou um espelho, transitividade e transparência, da realidade, quer seja a do ser quer a do pensamento; como uma expressão (um "testemunho") do autor, quer ele se compreenda como sujeito empírico ou como sujeito filosófico. Uma tal relação do discurso com o seu objecto, por um lado, com o seu produtor de facto, por outro lado, constitui essas duas instâncias não só em referências do discurso (o que não ofenderia o seu ser por si enquanto tal), mas na medida do seu ser de discurso.

A função instrumental e expressiva da linguagem, implicitamente postulada pela prática filosófica, quer dizer, presente, senão nos seus temas, pelo menos na sua dimensão operatória, interdita à filosofia encontrar-se, e primeiro procurar-se, sob as espécies da obra.[8]

Uma obra é (é o segundo traço que dela retemos) um ser que, tal como o nome indica suficientemente (*opus, operatio*), transporta em si, de uma maneira que resta precisar, uma *operatividade*, quer dizer que é o sujeito de um conjunto de acções ou operações. Com isso sugerimos que a obra não se identifica, no seu estatuto ontológico, à coisa enquanto substância dotada de propriedades, resultado inerte, fechado sobre si mesmo, que uma actividade deixou atrás de si, e cuja reactivação espera a intervenção de qualquer *outro sujeito* agente. É preciso reconhecer à obra – por ora, de modo ainda metafórico – o estatuto de um sujeito, sede de uma actividade; como se o fazer que deu à luz a obra continuasse a agir nela. Qualquer coisa, na substância das obras, quer dizer, em todo o artefacto portador de significações, lhes conserva enquanto tal o agir que se gastou por causa delas.

Convém, pois, reconhecer à obra – em particular à obra verbal – quer o ser por si [*aseité*] de uma substância quer a actividade de um sujeito, uma existência e um fazer, estando, aliás, estas duas componentes fundamentais numa

[8] Ora, esta concepção da linguagem – numerosos autores insistiram o suficiente sobre isso para que nos dispensemos de o fazer por nossa vez – está longe de estender as suas consequências apenas no campo único da filosofia. Encontrar-se-á, por exemplo, um balanço muito explícito sobre este assunto nos estudos de T. Todorov: "Problèmes de l'énonciation", aparecido em *Langages*, 17, Março 1970, p. 3 e ss.

relação dialéctica de condicionamento recíproco. O ser da obra como tal é-lhe dado pela sua "actividade"; a sua existência no universo das obras – cuja determinação constitui o fim último das investigações em poética – tem o estatuto de ocupação activa de um lugar particular nesse universo. E inversamente, a sua actividade repousa sobre – e vem da sua existência substancial. De qualquer obra cujas significações não se esgotem na destinação prática, pode dizer-se o que Humboldt disse da linguagem em geral: que ela é simultaneamente *ergon* e *energeïa*. Para essa existência-actividade, que se pode tomar quer como o ser (activo), quer como a actividade (enquanto traço ontológico), da obra, propomos o termo de *constituição*, que remete tanto para a noção de uma estrutura própria de um ser determinado (constituição de um Estado, de um ser natural organizado, etc.) como para a de uma actividade constitutiva desse ser (constituição de uma assembleia, por exemplo).

A obra filosófica sendo *texto*, regra geral escrito[9], e esse texto sendo escrito (ou eventualmente falado) numa língua natural, que é um sistema de sinais arbitrários e discretos, uma "organização diastémica"[10], a actividade de que o achámos depositário, a sua operatividade, é necessariamente articulada; cumpre-se por partes combinadas, em função das possibilidades de articulação oferecidas pelo sistema da língua. A operatividade da obra-texto consiste então num conjunto de operações – e não num agir indiferenciado, esperando a sua articulação de relações com um exterior. No entanto, essas operações, dado que relevam, para cada obra, na medida em que ela se dá como *uma*, de *uma* operatividade, só existem em relação umas com as outras. Dito de outro modo, as operações *cooperam* no seio da operatividade da obra. Para recordar esse fenómeno do co-funcionamento das operações de uma obra, mas sem prejudicar a natureza das relações que elas mantêm entre si e com o conjunto das operações, usaremos a expressão de "*dispositivo* de operações", apto a abranger tanto as interdependências, como as determinações ou constelações de operações[11].

[9] Não há aqui nenhum pleonasmo; com efeito, nada devia opor-se ao uso da palavra "texto" no duplo contexto do escrito e do oral – a não ser a tradição filológica e escolar, influenciando nisso o uso corrente. Ainda que um pouco "esotérico", observa M. R. Harweg, o uso de "texto" para designar em conjunto as formações de linguagem de constituição oral e as de constituição escrita, é racional e fundado. Cf. Roland Harweg: "Textanfänge in geschriebener und in gesprochener Sprache", *Orbis*, 17, 1968, 343.

[10] Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, 347.

[11] Esta terminologia, devida a L. Hjemslev, compreende-se intuitivamente; recordemos, contudo, as definições sobre as quais repousa: "As dependências recíprocas, onde os dois termos se pressupõem mutuamente, serão para nós *interdependências*. As dependências unilaterais, onde somente um dos termos supõe o outro, serão chamadas *determinações*. Por fim, as dependências mais lassas, onde dois termos estão numa relação recíproca sem que um pressuponha o outro, serão chamadas *constelações*. *Prolégomènes à une théorie du langage*, trad. franc., Paris, 1968, 42.

A constituição do texto filosófico

Convenhamos em chamar filosófico a um texto disposto por uma instância operando a integração de um certo conjunto de conhecimentos pertencendo a domínios determinados num conhecimento que essa instância coloca, e que nós estamos dispostos a reconhecer como filosófico. Pode dizer-se que essa instância I opera a passagem de conhecimentos iniciais *i* para um conhecimento terminal ϕ, e escrever: $I : i \longrightarrow \phi$. Ou que ela procede, a partir de um substrato de conhecimentos dados, à construção de um saber tido por filosófico. Com isso, tentamos dar uma forma mais precisa à ideia de que o filosófico é constituído por elementos que não são eles mesmos filosóficos, e, ao mesmo tempo, redefinir, de uma maneira geral e positiva, o problema das relações da filosofia com a não-filosofia[12]. Um tal problema só pode ser rigorosamente colocado em termos linguísticos ou, mais precisamente: textológicos. A descrição da existência do texto filosófico no universo dos discursos liga-se à descrição dos seus tipos de constituintes e das formas de presença destes nele. Pois se os filosofemas são bem inventados em e por dispositivos verbais aos quais se chama "textos" (e que se qualifica, além disso, como "filosóficos", tendo em conta o género do seu significado global), sabe-se agora que a invenção do texto como tal é condição da invenção dos filosofemas. Assim, o estudo da invenção do texto, o estudo da constituição dos textos (designadamente "filosóficos"), responde muito precisamente ao projecto de um estudo da invenção filosófica.

Os elementos de que é feito um discurso, e por consequência os termos e as estruturas com os quais a invenção produz um filosofema, não têm todos o mesmo estatuto de perceptibilidade. Nem todos são essas manifestações ou produtos tangíveis da realização da língua no texto; as estruturas, designadamente as figuras, procedimentos argumentativos, lugares, etc., supõem para a sua aparição uma argumentação e não um simples olhar. Uma teoria da constituição do texto deve ser capaz, enquanto "gramática", de reconhecer os constituintes, mesmo quando não correspondem a uma realização material do tipo da de um objecto. Esses constituintes não são, sem dúvida, acessíveis senão pela mediação de uma *leitura*, onde é o funcionamento do texto e não apenas o seu ser que se liberta. E ler um texto é argumentar sobre a sua superfície.

Precisemos que, aqui, o não-filosófico é sempre reputado tal por relação ao filosófico proposto num discurso dado. Trata-se então de um filosófico singu-

[12] Sobre esta questão, cf. A. de Waehlens: *La philosophie et les expériences naturelles*, Den Haag, Nijhoff, 1961.

lar, cuja definição é dada com o conteúdo proposto pelo discurso de uma obra singular; consequentemente, o domínio do "não-filosófico" é relativo a cada obra dada, e poderá compreender – de facto, compreende quase sempre numa dimensão importante – discursos filosóficos *outros*. O substrato a partir do qual um texto filosófico se constrói é, pois, um conjunto de outros discursos a que se pode chamar o "intertexto", e que contém geralmente discursos "filosóficos".

O intertexto de um filosofema, o modo como este se constitui a partir daquele, pode tomar as mais diversas formas, ao ponto de se poder pensar que cada texto enlaça de modo singular um certo conjunto de relações intertextuais. Nenhuma fórmula única dá conta da geração dos textos filosóficos; esta última conduz a resultados de mesma natureza (filosófica), com relações intertextuais completamente diferentes. Seja o caso, aparentemente dos mais simples, de um discurso que opera a passagem de um conhecimento comum relativo a um objecto – a um conhecimento dado como filosófico desse objecto[13]. Os constituintes pertencem ao universo dos discursos do conhecimento comum relativo ao objecto em questão, e será fácil fazer o seu levantamento, uns a seguir aos outros, no texto filosófico. Resta, contudo, que este não é (por assim dizer) o primeiro a inventar a filosofia. O seu processo de integração dos elementos *i* porá em acção o que já existe, noutros discursos, como formas filosóficas, designadamente em relação com o objecto em questão. Além disso, organizar-se-á reproduzindo esquemas do discurso didáctico. Numa palavra, não pode fazer abstracção, ao constituir-se, do facto de que discursos, tendo posto em jogo todas as espécies de possibilidades de constituição, o precederam. O filósofo deve estudar as suas "humanidades" para simplesmente, antes de qualquer nova invenção, saber "falar-filosofia". Por consequência, a invenção do *texto* filosófico exige pelo menos dois tipos de substratos discursivos: um fornece à instância *I* conteúdos que determinarão em grande parte o referente do discurso (são constituintes deste primeiro substrato que indicarão ao leitor o objecto do discurso, a sua "matéria"); o outro, ou antes o conjunto dos outros substratos, traz mais os meios da constituição da forma do discurso (estes constituintes determinam mais a significação do que a matéria do discurso). Em princípio, nenhum discurso-substrato é afectado exclusivamente pelo fornecimento de constituintes de um único tipo. Por outro lado, os textos filosóficos constituídos a partir dos mesmos tipos de substratos podem diferir em função da importância relativa que estes ganham uns em relação aos outros

[13] O exemplo típico disso é dado pela *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, obra da qual cada uma das três secções se dá expressamente (no seu título) como uma tal passagem (*Uebergang*). A nossa segunda parte é-lhe consagrada.

no processo de invenção. Se o substrato de esquemas didácticos e argumentativos na *Fundamentação da metafísica dos costumes* tem um papel puramente auxiliar[14] para a invenção do filosofema da "vontade pura", o substrato equivalente evidentemente leva a melhor sobre os outros no discurso "escolástico", onde tais esquemas são quase totalmente responsáveis pela constituição do texto inventante, por exemplo, o filosofema da "causa final".

Os substratos enumerados até aqui a título de exemplo têm todos, em relação à invenção do filosofema, um valor e uma função auxiliares: apresentam os elementos da "matéria textual", quer dizer, os elementos do vocabulário, os meios comuns de expressão, do estilo e da lógica em que o texto está escrito. Ora, o próprio sentido da constituição, a sua determinação e a sua finalidade dependem de um outro género de substratos – o intertexto filosófico –, conjunto dos textos que têm uma pertinência para a determinação do carácter "filosófico" do significado. Em muitos casos, um só desses textos, eleito porque conduz exemplarmente ao filosofema ou ao problema "na sua estipulação", assume o papel de tutor para a invenção do novo filosofema. Aquilo que, da constituição de um texto filosófico, concerne propriamente ao filosofema (o aspecto filosófico do significado textual global) é constituído, se não é um *novum* absoluto – a partir de um intertexto filosófico (quer dizer, especificado). A filosofia faz-se em grande medida pela imitação dos gestos filosóficos, quer dizer, pela sua reprodução e transformação. É por isso que o texto filosófico, tal como aparece no decurso de uma época, é, além da possibilidade de mutação ligada ao texto como tal, um factor poderoso de fechamento e conservação. Pois o filosófico de um texto dado passa por único meio, sendo visto como representando o único método de realizações filosóficas em geral. Que a invenção dos filosofemas seja imitativa não implica que o estudo da mesma seja ou deva ser filosófico. O estudo da invenção tem por fim não um conhecimento filosófico, mas um conhecimento documentado no discurso, dos filosofemas e dos problemas. Conhecimento positivo então, e com limites perfeitamente determinados (pelo discurso em geral, seus tipos e suas formas, pelas especificidades de discursos da mesma espécie). Um filosofema do intertexto é em primeiro lugar um conjunto de recursos inventivos específicos. O problema posto pela invenção filosófica em função da intertextualidade é o da utilização não de um sistema linguístico, mas de um discurso e, mais precisamente, de formas discursivas de engendramento que supõe tal pensamento

[14] No sentido em que esses esquemas, sendo comuns a outros tipos de discursos, não determinam em nada a especificidade inventiva requerida pelo filosofema proposto.

ou tal ser ideal. Um texto não utiliza somente uma linguagem, mas joga de novo, ao seu modo, as possibilidades textuais existentes.

A documentação dos filosofemas nos textos é um objecto de conhecimento positivo, tão positivo como a existência desses textos. Pelo contrário, o problema hermenêutico da produção de um sentido por um outro sentido parece dever ser insolúvel, porque essa produção omite a mediação do texto como tal e substitui-lhe aquela, abstracta, do símbolo. Pois o sentido só é sentido se promulgado nas formas textuais. Os momentos essenciais, os pontos culminantes do sentido, são mesmo em geral promulgados em fórmulas. Uma parte considerável da actividade filosofante – não apenas o ensino e a vulgarização, mas também o trabalho criador – efectiva-se em função de *fórmulas* filosóficas, indício que é no seu formal mais acentuado que o sentido encontra o seu mais alto grau de concentração, que é na existência textual melhor desenhada que aparece o elemento específico. Só para compreender que o intertexto filosófico possa funcionar, quer dizer, entrar na invenção de um filosofema (na medida em que cada texto filosófico não assume a completa reinvenção da filosofia), é preciso reconhecer à filosofia antecedente a sua condição textual de existência. O engendramento de uma filosofia por uma outra constitui menos um metalogismo do que uma transfiguração. Só se pode falar da produtividade da filosofia como de um certo regime (mais ou menos específico) da produtividade textual em geral. É, pois, vão querer referir *resultados* um ao outro; aliás, fazer a síntese de produtos filosóficos remonta de qualquer maneira a inventar o texto pelo qual eles tecerão relações um com o outro. Aquilo entre o que há relações concretas e actuantes são os processos de invenção: um filosofema apenas se inventa a partir da *invenção* de um outro. Assim, não são as filosofias que "dialogam" entre si, mas os discursos que as transportam e as apresentam, quer dizer, para o essencial destes diálogos, as *obras*.

Sendo a filosofia uma tradição de temas, encontra-se na sua constituição um tipo particular de substrato, um elemento dominante no intertexto de cada obra: as filosofias não se inventam somente a partir do conjunto indiferenciado das possibilidades discursivas, mas a partir de discursos *particulares*, que são os discursos filosóficos existentes. Todo o discurso procura prefigurações de si mesmo; a filosofia, ela, restringe essa procura aos discursos portadores daquilo que ela entende por "filosófico". Referida à sua tradição, quer dizer, a ela própria (concebendo-se) como desenrolar de um sentido, a filosofia é principalmente reprodução de formas, desenvolvimento normalizado de problemas. A filosofia é, por excelência, utente de uma discursividade constituída. Mas, por passiva que seja a instância produtora de filosofia em relação

ao discurso, essa relação nem por isso deixa de existir e a sua tematização desempenhará um papel determinante quanto ao futuro dessa possibilidade chamada "filosofia".

Um filosofema, portanto, ou um "pensamento", por mais original que seja, não é precisamente texto, mas antes desenvolvimento do significado desse texto. Nenhuma filosofia, enquanto filosofia, é verdadeiramente produtora de originalidade. A produtividade é um facto de escrita, e não um facto de pensamento. À invenção filosófica não corresponde, por assim dizer, invenção textual. Para ser, a filosofia deve continuar a ser o que foi. A menos, claro, que ela se abra à sua condição textual.

Qual é, por exemplo, o estatuto do substrato humeano no texto de Kant? Noutros termos, qual é o papel na constituição do texto de Hume do texto kantiano? O primeiro não se limita evidentemente a fornecer um vocabulário, procedimentos discursivos, uma "lógica" ao discurso de Kant. Menos ainda um resultado – que é precisamente recusado por Kant. O que Hume dá ao discurso kantiano são objectos particulares, de tipo considerado filosófico, como, por exemplo, a "causalidade". São tais objectos que fazem arrumar as duas obras na secção dos livros "de filosofia". Mas, mais ainda, o que entra no texto kantiano é a invenção da causalidade enquanto filosofema. O famoso "despertar do sono dogmático" significa o reconhecimento do que é específico do gesto filosófico num dado momento. O que faz Kant, em relação ao estado no qual Hume deixou o problema da causalidade, é simultaneamente apropriar-se e modificar um processo de invenção (uma "tética anafórica", na linguagem de Souriau) que deixava um problema sem solução ou com uma solução insuficiente em relação às exigências de uma filosofia diferente. Reassumir a totalidade de um filosofema é modificar o processo da sua invenção, reinventá-lo, instaurá-lo de outro modo, voltar a apresentá-lo numa forma problemática nova. Essa forma foi expressamente inventada para esse fim. Mas uma forma filosófica nova não implica uma nova discursividade. A tética, no sentido de Souriau, tem pouca relação com as operações téticas constitutivas do próprio texto. Aqui, pois, a invenção "embraia-se" não somente nos objectos e nas formas pré-inventadas da discursividade, mas no próprio processo de uma outra invenção particular. A invenção que está em jogo de cada vez que há "explicação" entre dois pensadores – a palavra *Auseinandersetzung* indica perfeitamente que é da tética de um pensamento que procede um outro – permanece interior à filosofia. A relação intertextual dialógica é circunscrita pela "filosofia", que representa o papel de significado transcendental.

O substrato com o qual um texto filosófico tem uma relação dialógica entra com outros na constituição desse texto e, por conseguinte, na invenção de um filosofema. Mas ele não entra aí com o mesmo estatuto nem da mesma maneira que os outros substratos. Tem um papel director, determina o pôr em acção dos outros substratos. Dá à invenção do texto a sua finalidade (pelo menos aparente), ao mesmo tempo que determina o género do seu propósito. O texto filosófico mantém dois tipos de relações com os seus substratos: *documentais*, com o conjunto de textos em que aquilo que é dado representa os elementos e as formas gerais úteis a uma certa discursividade; *dialógicas*, com os textos da pré-invenção filosófica sobre o objecto tratado (esses textos podem não ser filosóficos, como o caso do texto de "filosofia das ciências" em relação ao texto "científico"). Pelas relações dialógicas, um texto está num tipo de relação com os outros que põe em jogo o específico desse texto (seja qual for o plano em que se situa). Pelo contrário, pelas relações documentais, o texto tem relações com outros na medida em que toda a especificidade é dele excluída.

A presente obra é particularmente consagrada às relações documentais, quer dizer, à significação das formas discursivas gerais para um propósito qualificado "filosoficamente". Do mesmo modo que cada texto filosófico não inventa de novo o carácter "filosófico" do significado, ele não inventa as formas comuns de exposição[15]. É pela documentação do texto na discursividade geral que deve começar um estudo verdadeiramente concreto do *texto* de filosofia; o estudo das relações dialógicas, que é também um estudo textual, supõe a mestria de um nível superior de complexidade (integrando designadamente as investigações em história da filosofia). É claro, contudo, que o estudo da documentação da filosofia no discurso não saberia dispensar-se de problematizar de imediato a sua relação com o estudo das relações de interlocução entre filosofemas. Pois é certo que o funcionamento da língua e do texto está, em cada caso, em conexão com um nível determinado de pré-invenção filosófica. A concepção do problema poderia mesmo ser invertida: a invenção de um texto, ao nível da sua discursividade geral, poderia ter como condição de produção o específico do texto, quer dizer, os filosofemas e as estruturas induzidas por eles na textualidade. A análise da constituição tem sempre lugar num nível e segundo um regime determinados, os quais deve ter em conta e com os quais deve conscientemente articular-se. Isto não implica de modo nenhum da

[15] É, contudo, uma das ideias directrizes deste livro que o *novum* é em qualquer domínio o ponto de vista exigente e revelador no qual nos devemos colocar.

parte do analista que "filosofe" (deve antes instaurar um conhecimento dos filosofemas segundo os seus próprios critérios), mas que determine o que recai, na invenção, no filosofema intertextual, para que não deva imputá-lo arbitrariamente à constituição geral do texto analisado.

Mais uma vez, constatamos que o texto não apresenta a totalidade da invenção dos seus filosofemas – mas desta vez num outro sentido que o da elipse simbólica: ele supõe sempre uma parte determinante de *pré-invenção* no próprio campo daquilo que inventa. É porque a filosofia é tradição que é tão raro observá-la *in statu nascendi*. A análise de um único texto só permite dar conta parcialmente da invenção de um filosofema; apenas permite por vezes trazer à luz um sistema de apresentação que está em relação directa com a invenção efectiva de um filosofema. Só a análise de um conjunto de textos tomados de uma mesma tradição poderia reconstituir os elementos essenciais da totalidade dos actos de invenção que supõe uma "filosofia". Aquilo de que um texto não pode dar conta é preciso deixá-lo indeterminado e imputá-lo à pré-invenção, quer dizer, à existência de outros textos. Donde a vantagem, para os estudos aqui definidos, de um conhecimento geral da pré-invenção, ou seja, do conhecimento da "história da filosofia" – como de uma génese do género filosófico.

A imagem que um texto dá da invenção é, pois, ao mesmo tempo, monogramática e terminativa, dando apenas continuidade e propondo a realização dos processos de invenção. Dito isto, a análise da documentação da filosofia num texto dado não terá que defrontar o problema de uma invenção *ab initio*.

Tradução de Maria do Rosário BARROS

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA GÓMEZ, Luis – *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria.* Madrid: Gredos, 1989.

AGUIAR E SILVA, V. Manuel – "O texto literário", in *Teoria da Literatura.* Coimbra: Livraria Almedina, [8]1996, 561-669.

BARBOTIN, Edmond (Dir.) – *Qu'est-ce qu'un texte? Éléments pour une herméneutique.* Paris: José Corti, 1975.

BARTHES, Roland

– «Texte (Théorie du)», in *Encyclopædia Universalis*, vol. 15. Paris: France S. A., 1973, 1013-1017.

– *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1973. Trad. port. de Maria Margarida Barahona, *O prazer do texto*. Lisboa: Edições 70, 1976.

– *S/Z*. Paris: Seuil, 1970. Trad. port. de Maria de Santa Cruz e Ana Mafalda Leite, *S/Z*. Lisboa: Edições 70, 1980.

– *Le degré zéro de l'écriture*. Paris: Seuil, 1953. Trad. port. de Maria Margarida Barahona, *O grau zero da escrita*. Lisboa: Edições 70, 1981.

BELO, Fernando

– *Epistemologia do Sentido.* Lisboa: F. C. Gulbenkian, 1991.

– *Filosofia e Ciências da Linguagem*. Lisboa: Colibri, 1993.

– "A filosofia de candeias às avessas com o texto filosófico", *in* VV. AA., *O texto filosófico.* Comunicações ao 11.° Encontro de Filosofia da Associação de Professores de Filosofia. Coimbra: 1997, 133-144.

BERNARDO, Fernanda – "A promessa do Texto. A (Arqui-)Escrita de Derrida", *in* VV. AA., *O texto filosófico*, *op. cit.*,79-97.

BLANCHOT, Maurice

– *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.

– *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

BUESCU, Maria Helena C. – *Em busca do autor perdido. Histórias, concepções, teorias.* Lisboa: Cosmos, 1998.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Dir.) – *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil, 1997.

CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim – *Fazer Filosofia. Como e Onde?*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1990.

CHARLES, Michel

– *Rhétorique de la lecture*. Paris: Seuil, 1977.

– *L'arbre et la source*. Paris: Seuil, 1985.

– *Introduction à l'étude des textes*. Paris: Seuil, 1995.

CHARTIER, Roger (Dir.) – *Pratiques de la lecture*. Paris: Rivages, 1985.

COLLINI, Stefan (Dir.) – *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Trad. port. de Miguel Serras Pereira: *Interpretação e Sobreinterpretação*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

COMPAGNON, Antoine

– *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris: Seuil, 1979.

– *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*. Paris: Seuil, 1998.

COSSUTTA, Frédéric – *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*. Paris: Bordas, 1989. Trad. port. revista por Paulo Neves, *Elementos para a leitura do texto filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CROSMAN, I.; SULEIMAN, S. R. (Eds.) – *The Reader in the Text*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

DALLENBACH, L.; RICARDOU, J. (Eds.) – *Problèmes actuels de la lecture*. Paris: Clancier-Guénaud, 1982.

DAVIDSON, Donald – *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

DE MAN, Paul – *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979.

DELEUZE, Gilles – *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

DERRIDA, Jacques

– *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. Trad. port. de Miriam Chnaiderman e Renato J. Ribeiro, *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, ^{2}1999.

– *L'écriture et la différence*. Paris: Minuit, 1967.

– *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. Trad. port. de J. Torres Costa e António M. Magalhães, *Margens da filosofia*. Porto: Rés, s/d.

DUCROT, O. – *Dire et ne pas dire*. Paris: Hermann, 1972.

ECO, Umberto

– *Lector in fabula*. Milão: Bompiani, 1979. Trad. port. de Mário Brito, *Leitura do texto literário. Lector in fabula. A cooperação interpretativa nos textos literários*. Lisboa: Presença, 1983.

– *Conceito de texto*. Trad. port. de Carla Queiroz. Lisboa: Ed. Portuguesa de Livros Técnicos e Científicos, 1984.

– *I limiti dell'interpretazione*. Milão: Bompiani, 1990. Trad. port. de José Colaço Barreiros, *Os limites da interpretação*. Lisboa: Difel, 1992.

ESPAGNE, Michel – *De l'archive au texte. Recherches d'histoire génétique*. Paris: PUF, 1998.

FÉVRIER, Jean – *Histoire de l'écriture*. Paris: Payot, 1948.

FOUCAULT, Michel

– *L'ordre du discours. Leçon inaugural au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971. Trad. port.: *A Ordem do discurso*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

– "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 63 (1969), 73-95. Trad. port. de Ant. Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro, *O que é um autor?*. Lisboa: Vega, 1997.

FRANK, Manfred – *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französiche Hermeneutik und Texttheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [3]1993.

FUCHS, Catherine – *La paraphrase*. Paris: PUF, 1982.

GADAMER, Hans-Georg

– *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.

– *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr, 1986

GAGNEBIN, Murielle – *L'irréprésentable ou les silences de l'oeuvre*. Paris: PUF, 1984.

GALAY, Jean-Louis – *Philosophie et invention textuelle. Essai sur la poétique d'un texte kantien*. Paris: Klincksieck, 1977.

GARELLI, Jacques

– *La gravitation poétique*. Paris: Mercure de France, 1966.

– *Le Recel et la Dispersion. Essai sur le champ de lecture poétique*. Paris: Gallimard, 1978.

– *Le temps des signes*. Paris: Klincksieck, 1983.

GARGANI, Aldo – *Il testo del tempo*. Roma-Bari: Laterza, 1992. Trad. port. de Abílio Queirós, *O texto do tempo*. Lisboa: Edições 70, 1995.

GENETTE, Gérard – *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Seuil, 1981.

GRANGER, Gilles-Gaston – *Essai d'une philosophie du style*. Paris: E. Odile Jacob, 1988

GREISCH, Jean (Dir.) – *Le texte comme objet philosophique*. Paris: Beauchesne, 1987.

HAGÈGE, Claude – *L'homme de paroles*. Paris: Fayard, 1985.

HARTMANN, Peter – "Text, Texte, Klassen von Texten", *Bogawus* 2 (1964), 15-25.

HARWEG, Roland – "Nichttexte, Rudimentärtexte, wohlgeformte Texte", *Folia Linguistica* VII (1975), 371-388.

HAY, Louis (Dir.) – *La naissance du texte*. Paris: José Corti, 1989.

HEIDEGGER, Martin

– *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.

– *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1969.

HENRIQUES, Fernanda – "É Legítimo o Uso da Literatura no Processo de Transmissão da Filosofia?", *Philosophica* 9 (1997), 145-167.

ISER, Wolfgang

– *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa.* Konstanz: Universitatsverlag, 1970.

– "Der Lesevorgang. Eine phänomenologische Perspective", *in* R. Warnig (Hg.), *Rezeptionsästhetik.* München: 1975, 253-276.

– *Der Akt des Lesens: Theorie asthetischer Wirkung*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 1976.

IJSSELING, Samuel – "Philosophie und Textualität. Über eine rhetorische Lektüre philosophischer Texte", in Orth (Hg.), *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes. Phänomenologische Forschungen* 12 (1982), 5-144, 57-76.

JACQUES, Francis – *L'espace logique de l'interlocution*. Paris: PUF, 1985.

JAUSS, Hans Robert – *Literaturgeschichte als Provokation.* Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

KRISTEVA, Júlia – *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969.

LEPECKI, Maria Lúcia – "Capacidades e competências de leitura", in *I Jornadas Científico-Pedagógicas do Português*. Coimbra: Almedina, 1999, 247-256.

LÉVESQUE, Claude – *L'étrangeté du texte. Essai sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida.* Paris: Union Générale d'Éditions, 1978.

LOTMAN, I. – *Strktura Khudozestvenogo Teksta.* Trad. port. de M. do Carmo Vieira Raposo e A. Raposo, *A estrutura do texto artístico.* Lisboa: Estampa, 1978.

MACHEREY, Paul

– *À quoi pense la littérature?*. Paris: PUF, 1990.

– *Pour une théorie de la production littéraire*. Paris: Maspéro, 1966. Trad. port. de Ana Maria Alves, *Para uma teoria da produção literária.* Lisboa: Estampa, ^{2}1971.

MALABOU, Catherine – "La lecture du texte philosophique ou l'éxigence de plasticité. Hegel et les contemporains", *in* VV. AA., *O texto filosófico, op. cit.*, 1997, 113-132.

MANGUEL, Alberto – *A History of reading*. Trad. port.: *Uma história da leitura*. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

MARTENS, Gunter – "Text", in *Reallexikonder deutschen Literaturgeschichte,* 4 ([2]1984), 403-417.

MARTIN, Henri-Jean

– *Histoire de l'écriture*. Paris: Fayard, 1989.

– *Histoire et pouvoirs de l'écrit*. Paris: Albin Michel, 1996.

NANCY, Jean-Luc – *Le partage des voix*. Paris: Éditions Galilée, 1982.

ORTH, E. W. (Hg.) – *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes. Phänomenologische Forschungen* 12 (1982), 5-144.

PICARD, Michel – *La lecture comme jeu. Essai sur la littérature*. Paris: Minuit, 1986.

PIMENTEL, M. Cândido – "Elementos para uma fenomenologia literária do texto filosófico", *Philosophica* 9 (1997), 7-31.

PITA, António Pedro – "O texto filosófico e a experiência estética do mundo", *in* VV. AA., *O texto filosófico*, *op. cit.,* 7-19.

PORTOCARRERO, Maria Luísa – "Finitude e narração: o texto na perspectiva hermenêutica", *in* VV. AA., *O texto filosófico*, *op. cit.,* 99-112.

RASTIER, François – *Sens et textualité*. Paris: Hachette, 1989.

REICHLER, Charles (Dir.) – *L'interprétation des textes*. Paris: Minuit, 1989.

REIS, Carlos – *Técnicas de análise textual*. Coimbra: Livraria Almedina, 1976.

RESWEBER, Jean-Paul – *Qu'est-ce qu'interpréter? Essai sur les fondements de l'herméneutique*. Paris: Cerf, 1988.

RICŒUR, Paul

– "Travail et parole", in *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, [2]1964, 210-233.

– "Appropriation", *in* J. B. Thompson (Ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 182-193.

– *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975. Trad. port. de J. T. Costa e A. M. Magalhães, *A Metáfora Viva*. Porto: Rés, 1983.

– "Monde du texte. Monde du lecteur", in *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1985, tome III, 228-263.

– *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986. Trad. port. de A. Cartaxo e M. José Sarabando, *Do texto à acção*. Porto: Rés, s/d.

– "Phenomenology and theory of Literature", *in* M. Valdés (Ed.), *A Ricoeur reader. Reflection & Imagination*. Hertfordshire: Harverster Wheatsheaf, 1991, 441-447.

– "Poétique, sémiotique, rhétorique", in *Lectures 2. La contrée des philosophes.* Paris: Seuil, 1992, 323-494.

– *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of meaning.* Texas: The Texas Christian University Press, 1976. Trad. port. de Artur Morão, *Teoria da Interpretação.* Porto: Porto Editora, 1995.

RIFATERRE, Michael – *La production du texte.* Paris: Seuil, 1979.

ROMANO, Ruggiero ; GIL, Fernando (Dir.)

– *Enciclopédia Einaudi*, vol. 11, *Oral/Escrito, Argumentação.* Lisboa: IN-CM, 1987.

– *Enciclopédia Einaudi,* vol. 17, *Literatura-texto.* Lisboa: IN-CM, 1989.

– *Enciclopédia Einaudi*, vol. 31, *Signo.* Lisboa: IN-CM, 1994.

SCHERNER, Maximilian – *Sprache als Text. Ansätze zu einer sprachwissenschaftlich begründeten Theorie des Textverstehens.* Tübingen: Niemeyer, 1984.

SCHOLES, Robert – *Protocols of Reading.* Trad. port. de Lígia Gutterres, *Protocolos de Leitura.* Lisboa: Edições 70, 1991.

SEIXO, M. ALZIRA – *Discursos do texto.* Amadora: Bertrand, 1977.

SOLLERS, Philippe – *L'écriture et l'expérience des limites.* Paris: Seuil, 1971.

STAIGER, Emil – *Die Kunst der Interpretation.* Zürich: Atlantis, 1955.

TODOROV, Tzvetan

– *Les genres du discours.* Paris: Seuil, 1978.

– *Symbolisme et interprétation.* Paris: Seuil, 1978. Trad. port. de Maria de Santa Cruz, *Simbolismo e interpretação.* Lisboa: Edições 70, 1980.

WILSON, Thomas J. – *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation.* Freiburg/München: Alber, 1981.

VAN DEN HEUVEL, Paul – *Parole, mot, silence. Pour une poétique de l'énonciation.* Paris: José Corti, 1985.

VV. AA. – *Problemática da leitura – Aspectos sociológicos e pedagógicos.* Lisboa: INIC, 1980.

VV. AA. – *Théorie d'ensemble.* Paris: Seuil, 1968.

VV. AA. – *Lire Écrire, L'Écrit du Temps*, n.° 1 (1982).

VV. AA. – *O texto filosófico.* Comunicações ao 11.° Encontro de Filosofia da Associação de Professores de Filosofia. Coimbra, 1997.

VV. AA. – *Filosofia e Literatura. Philosophica* (Lisboa) 9 (1997).

VV. AA. – "Les genres et les commentaires; Les textes et les contextes", in *Encyclopédie Philosophique Universelle. Le Discours Philosophique*, vol. IV. Paris: PUF, 1998, 1479-2070.

VV. AA. – *L'Intertextualité. Poétique* 27 (1976). Trad. port. de Clara Crabbé Rocha, *Intertextualidades.* Coimbra: Almedina, 1979.

Colecção Mundo de Saberes

12 **A OBRA DE AQUILINO RIBEIRO PARA CRIANÇAS**
Imaginário e Escrita
Rui Marques Veloso

13 **A ESCRITA E O ESPAÇO**
NO ROMANCE DE VERGÍLIO FERREIRA
António da Silva Gordo

14 **LER SOPHIA**
Marta Martins

15 **ENCONTROS DE TEATRO NA ESCOLA**
Tito Agra Amorim

16 **A TEORIA DA COOPERAÇÃO INTERPRETATIVA DE UMBERTO ECO**
Fernando José Fraga de Azevedo

17 **GINÁSTICA DESPORTIVA**
Alberto Albuquerque

18 **DO AUTODICIONÁRIO AO DICIONÁRIO DE TURMA INFORMATIZADO**
Domínio de Aplicação: Biologia
Madalena Contente

19 **A ESCOLA CULTURAL E OS VALORES**
Manuel Ferreira Patrício (org.)

20 **FORMAR PROFESSORES PARA A ESCOLA CULTURAL**
NO HORIZONTE DOS ANOS 2000
Manuel Ferreira Patrício (org.)

21 **O ENSINO, O CINEMA E O AUDIOVISUAL**
Lauro António (coord.)

22 **O VÉU DO TEMPLO**
Contributo para uma Topologia Romântica
Jorge Miguel Bastos da Silva

23 **AMOR E CONHECIMENTO**
Reflexões em torno da razão pedagógica
Paula Cristina Pereira

24 **A Construção do Corpo ou**
EXEMPLOS DE ESCRITA CRIATIVA
José Gil e Isabel Cristóvam-Bellmann

25 **TEXTO, LEITURA E ESCRITA**
Antologia
Irene Borges-Duarte, Fernanda Henriques e Isabel Matos Dias (org.)

26 **A EDUCAÇÃO E OS LIMITES DOS DIREITOS HUMANOS**
Ensaio de Filosofia da Educação
Adalberto Dias de Carvalho (org.)

27 **ENSINAR E APRENDER A ESCREVER**
Através e para além do erro
Flora Azevedo

TEXTO, LEITURA E ESCRITA
Antologia

No princípio era, então, a leitura, o que supõe, desde sempre, a existência de textos. Somos assim conduzidos à questão do texto, indissociável da do começo, no duplo sentido de origem e início. Afinal de onde e como surge o texto? Da nossa irredutível inscrição no mundo? Será a própria textualidade um traço constitutivo do ser no mundo ou mesmo do próprio ser do mundo? Diríamos, então, na linha da hermenêutica contemporânea, que o mundo é um texto que se desdobra e adensa pela inscrição dos nossos textos. E mundo e textos oferecem-se à leitura. Mas tal como a escrita não se reduz ao escrito, também a leitura não se reduz à linguagem verbal – escrita – natural.

Lê-se um texto, mas também um quadro, um filme, um rosto... Todavia, a escola, ao inserir-se numa determinada tradição de leitura, optou, essencialmente, pela literatura, pelos textos. Não obstante, essa opção inscreve-se num quadro de ambiguidade, uma vez que o exercício escolar, discorrendo e transmitindo textos, se faz, no entanto, fundamentalmente através da oralidade. Curiosamente, na avaliação, a prática escolar dá o predomínio à escrita. Será este seu gesto o símbolo de uma contradição, ou antes a expressão de que a oralidade tende a consubstanciar-se em texto, em escrita?

Com um enraizamento na prática escolar, mas não se lhe confinando, esta antologia privilegia o texto escrito, pois mesmo os textos que teorizam sobre a concepção de texto deixam entrever a dificuldade de estabelecer fronteiras precisas neste domínio. E para dizê-lo é ainda à linguagem verbal escrita que recorrem.

O texto escrito é, portanto, o nosso horizonte. Concebemo-lo, todavia, como esse lugar em que, a um tempo, se originou e origina a articulação entre a leitura e a escrita, porventura para deixarmos indecidida a questão daquilo que poderia ter estado no princípio...

www.portoeditora.pt

Grande Prémio Multimédia XXI
Melhor *site* - 2000

Prémio Multimédia XXI - Melhor *site* de Informação, Serv. e Com. Elect. - 2000

Prémio Multimédia XXI - Melhor *site* de Referência ou de Educação - 1998

9 789720 340955 10

Código 34095.10 ISBN 972-0-34095-9

Dep. Legal N.º 156065/00 IVA INCLUÍDO

VNIVERSITAS
Centro de Filosofia
OLISIPONENSIS

Edição patrocinada pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Projecto Texto, Leitura e Escrita.

Com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia