

TEXTO O CÉU, TECIDO O VÉU

IEDA LEBENSZTAYN*

RESUMO: A partir da concepção de hermenêutica de Schleiermacher e de sua retomada posterior por Paul Ricoeur, o ensaio desvela que a hermenêutica decorre da necessidade de compreender o outro, constituindo um movimento de flexibilização dos sujeitos ante a sempre existente alteridade, o qual os transforma. Por fim, são “Os astrônomos” de *Infância*, de Graciliano Ramos, a revelar como a obra literária condensa reflexões hermenêuticas, potencializando essa (trans)formação do homem.

PALAVRAS-CHAVE: hermenêutica; Schleiermacher; compreensão; alteridade.

“Liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a delegacia de ordem política e social, mas, nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, ainda nos podemos mexer.” (Graciliano Ramos, *Memórias do Cárcere*, v. I).

Própria à vida, a provisoriidade marca os tateios do espírito humano, que constantemente (re)formula seus pensamentos, no exercício necessário da busca de compreensão do sujeito (de si, do outro) e do mundo em que se insere. Esse traço de incerteza anima, dá forma ao presente ensaio, em particular porque ele se fundamenta na consciência da distância histórica, tempo-espacial e lingüística que existe a separar os escritos de Schleiermacher do leitor brasileiro do século XX. No entanto, justamente o anseio por atenuar, mantendo, essa distância é que me move a escrever sobre o teólogo alemão do século XVIII. O fato de me serem impossíveis, enquanto leitora, tanto compreender orgânica e

* Mestranda em Teoria Literária e Literatura Comparada na USP, bolsista da FAPESP.

cabalmente essa obra estrangeira quanto me furtar à necessidade de entendê-la define o espírito de contradição próprio a esta tarefa hermenêutica.

Talvez se note no movimento das palavras desse parágrafo inicial certa identificação com o pensamento de Schleiermacher, compreendido parcialmente e com intuições do todo – a partir da tradução brasileira dos “Discursos Acadêmicos” (1829), da tradução francesa de *Des différentes méthodes du traduire* e das reflexões sobre a obra inacabada de Schleiermacher escritas por Peter Szondi, H-G. Gadamer, Tzvetan Todorov e Paul Ricoeur. Entretanto, a consciência que medeia essa identificação remedia qualquer obstáculo ao distanciamento crítico. Desse modo, são a flexibilidade de abrir-me ao outro e o distanciamento em relação ao escritor que me permitem como leitora rever-me ante o discurso de Schleiermacher, não só imbuindo meus pensamentos com seus conceitos, mas sobretudo reconhecendo-os alicerçadores da tradição hermenêutica ocidental, que se transformou a partir deles.

Peter Szondi, em *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, cita um aforismo de Schleiermacher, em que este opõe o conceito de interpretação utilizado na prática hermenêutica tradicional à sua concepção de uma teoria hermenêutica fundada no conceito mais largo de compreensão:

“Em matéria de compreensão, duas máximas opostas:

1. Eu compreendo tudo até tropeçar numa contradição ou num não-sentido.
2. Eu não compreendo nada cuja necessidade eu não veja e que eu não possa construir”¹.

A primeira máxima refere-se ao conceito de hermenêutica em que se formou Schleiermacher, dominante até o século XIX, o qual se originava da prática de estudos filológicos dos textos da Antiguidade clássica e da exegese dos textos sagrados, o Velho e o Novo Testamentos. Para os intérpretes dos textos greco-romanos e da Bíblia, a necessidade de interpretação decorria da existência de palavras cujo sentido não era mais conhecido na língua ou de passagens que não eram claras, que pareciam colidir com a significação geral do contexto, com a verdade admitida.

Conforme explica Peter Szondi, a hermenêutica, em sua origem, era a disciplina que permitia esclarecer as obscuridades e corrigir a contradição, os malentendidos resultantes da distância histórica entre um texto canônico e o presente. A hermenêutica surge, assim, da busca dos atenienses da época clássica pelo sentido literal das epopéias homéricas, cuja língua não lhes era mais imediatamente acessível. Com seus conhecimentos lingüísticos, o hermeneuta substituíra uma palavra incompreendida por uma pertencente ao estado da língua do leitor. Tornando compreensível o que não era mais, ele lograva reintegrar no presente um texto canônico.

Para a exegese patrística, Todorov² observa que, estando o sentido verdadeiro assegurado nas Sagradas Escrituras, por conterem a palavra de Deus, cumpria ao intérprete confrontar com esse sentido da doutrina cristã o sentido imediato das palavras da Bíblia. Desse modo, citando Santo Agostinho, Todorov mostra como a interpretação patrística nascia das passagens que contradiziam a doutrina cristã e que deveriam, portanto, ser consideradas em sentido figurado. Toda passagem bíblica cujo sentido próprio não se coadunava com a verdade da fé cristã era tomada no sentido figurado para, num percurso de sucessivas equivalências, voltar a identificar-se com a doutrina cristã. Com base em Santo Agosti-

¹ P. SZONDI, “Sur Schleiermacher”, in: *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Trad. dir. par Jean Bollack, avec la collaboration de B. Cassin, I. et J. Michot, H. Stierlin. Paris: Éd. de Minuit, 1975, p. 298.

² T. TODOROV, “Uma interpretação finalista: a exegese patrística”, in: *Simbolismo e interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 90-3.

no, Todorov chama “inverossimilhanças doutrinárias” a esses trechos aparentemente contraditórios com a doutrina cristã que pedem interpretação figurada. Distingue também as “inverossimilhanças materiais”, passagens do texto bíblico que contradizem o bom senso, os conhecimentos comuns; e “superfluidades”, fragmentos da Bíblia que parecem inúteis para a doutrina cristã. Para Santo Agostinho, a Bíblia encerra o sentido verdadeiro que, no entanto, não se manifesta de modo unívoco, podendo ter várias leituras, convergentes para a fé.

Dessa forma, delimitado o contexto histórico das origens da hermenêutica ao qual alude a primeira máxima de Schleiermacher, compreende-se o sentido desta: na tradição dos estudos de filologia clássica e da exegese das Sagradas Escrituras, a incompreensão de algumas passagens, o não-sentido em relação a pressupostos conhecidos, desencadeava a interpretação. Pode-se perceber, então, como essa proposição inicial se constrói a partir de uma oração afirmativa (“Eu compreendo tudo”), que sugere o ideal de identificação do leitor com o texto por via da linguagem. Na oração seguinte, confirma-se que a “contradição” e o “não-sentido” são limites a superar: “até tropeçar numa contradição ou num não-sentido”. Ratificando que os mal-entendidos devem ser evitados, destaca-se o emprego do contundente verbo “tropeçar”.

Acompanhando o traçado da história da hermenêutica esboçado por Peter Szondi, verifica-se que, desde a sua origem, tanto a interpretação gramatical (baseada no sentido literal das palavras) como a interpretação alegórica (voltada para o sentido espiritual que recobre o literal ou se lhe acrescenta) visavam a “preencher as fossas criadas pela história”³. A tripartição dos sentidos da Escritura (literal, moral ou psicológico, espiritual), dominante na teologia medieval, foi contestada pela Reforma, que, contrariando a prática de interpretação alegórica determinada pela doutrina cristã, defendia a leitura individual da Bíblia e a primazia do sentido literal. Então, ao sair de cena a doutrina dos sentidos múltiplos, a teoria da explicação se reduziu a compilações de regras, aos vários manuais de teologia e filologia do século XVII e do início do XVIII.

É justamente nesse contexto de uma hermenêutica limitada a ser uma coleção de regras desprovida de “todo fundamento real”⁴ que Schleiermacher sentiu a necessidade de elaborar uma teoria sobre a hermenêutica, uma disciplina que estabelecesse princípios gerais para a tradução e interpretação de textos. Como havia regras particulares para trabalhar com a Bíblia e outras para os textos clássicos, regras inconscientes, baseadas na prática, Schleiermacher projetou sistematizá-las numa hermenêutica geral.

A segunda máxima de Schleiermacher enuncia seu projeto de hermenêutica, que se alicerça num conceito mais largo de compreensão, por oposição à hermenêutica tradicional, para a qual a compreensão nascia da incompreensão de passagens de textos, em relação a pressupostos conhecidos. É preciso analisar, então, no contexto da hermenêutica de Schleiermacher, o significado de dois termos – “necessidade” e “construir” – que estruturam a segunda máxima: “Eu não compreendo nada cuja necessidade eu não veja e que eu não possa construir”.

Para Schleiermacher, a hermenêutica responde à *necessidade* vital de compreender o outro. Considerando que o que tem sentido e deve ser interpretado é a vida enquanto unidade maior, Schleiermacher desloca a hermenêutica em relação ao objeto privilegiado de interpretação, que deixa de ser o texto escrito para ser qualquer discurso, manifestação de vida. Concede nova ampli-

³ P. SZONDI, op. cit., p. 292.

⁴ Idem. *Ibidem*, p. 294.

tude à questão da interpretação, à medida que a desvincula da exclusividade aos textos canônicos da antigüidade clássica e das Sagradas Escrituras e que enfatiza serem também o jornal e as conversas fenômenos lingüísticos representativos da dinâmica viva da compreensão do sujeito, objeto que atribui à tarefa hermenêutica. Schleiermacher recusa a restrição da hermenêutica às produções literárias, ressaltando que ocorrem operações hermenêuticas em conversações familiares quando, para além do nível ordinário da compreensão, se procura discernir como o interlocutor realiza a passagem de uma para outra idéia. Ele busca uma teoria para um problema que não depende de ser escrito o discurso, já que lhe interessa o processo de apreensão de pensamentos através de palavras.

Assim, Schleiermacher aconselha aos intérpretes de obras escritas que se exercitem na “interpretação de toda conversação significativa”. Argumenta que, nas conversações, “a presença imediata do falante, a expressão viva que manifesta a participação de todo o seu ser espiritual, a maneira como esses pensamentos tomam forma a partir da vida comum, tudo isso estimula, de modo mais vivo do que o exame solitário de um texto isolado, a compreender uma seqüência de pensamentos como um momento de vida que irrompe e como uma ação conectada com muitas outras (...)”⁵. Nessa passagem do primeiro “Discurso à Academia” (1829), reitera-se o teor vital inerente aos diálogos, que lhes garante grande significação hermenêutica: constituem uma interação de individualidades, baseada em manifestações a um tempo lingüísticas e de pensamento, em seus aspectos social e singular.

Cumprir observar como a vertente psicológica da teoria da interpretação de Schleiermacher, voltada para o discurso enquanto expressão vital do autor, a qual se evidencia nesse trecho mencionado, foi sobrevalorizada pela filosofia da Vida no fim do século XIX e por Dilthey, justamente um dos difusores de Schleiermacher como modelo da hermenêutica do século XX. No entanto, se Dilthey defendia que a identificação do intérprete com o escritor estudado fosse uma empatia total, uma simbiose, Schleiermacher tinha concebido que a compreensão da alteridade se pautava na relação complexa de aproximação e distanciamento existente entre dois sujeitos. Para ele, a alteridade faz parte sempre da vida dos homens: “Tampouco isto [a hermenêutica] se limita aos casos em que a língua é uma língua estrangeira, mas também na própria língua (...) existe para cada um o estranho nos pensamentos e expressões de um outro, e isto nas duas exposições, a oral e a escrita”⁶.

Schleiermacher aponta que o que é para ser compreendido é algo estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, àquele que deve compreender, mas não completamente: se nada em comum houvesse entre ambos, não existiria ponto de contato para a compreensão. Por isso, postula a prática conjunta de dois procedimentos: o divinatório e o comparativo. O divinatório concerne à mobilidade interior para a produção pessoal, mas que é “orientada desde o início para a acolhida dos outros”⁷. O procedimento comparativo consiste na confrontação do que é idêntico em vários objetos e das diferenças subsistentes.

Desse modo, percebe-se como sua hermenêutica depreende os elementos em jogo já na prática da interpretação tradicional – o elemento estranho e o comum. No entanto, como para ele a busca hermenêutica responde à necessidade contínua da vida de compreender o outro, a alteridade não é só o móvel mas também se inclui no objetivo e no resultado do processo. (E o começar

⁵ Baseado na tradução de Celso R. Braida aos “Discursos Acadêmicos [1829]. Sobre o conceito de hermenêutica, com referência às indicações de F. A. Wolf e ao Compêndio de Ast”. (In: F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 34) e na citação feita por Peter Szondi em *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, cit., p. 297.

⁶ F. D. E. SCHLEIERMACHER, op. cit., p. 33.

⁷ Idem. *Ibidem*, p. 45.

com negativa a segunda máxima parece indicar isso: “Não compreendo nada cuja necessidade não veja...”). O fato de não se desejar excluir a incompreensão, por saber que é impossível o fazer, sugere um remédio para a contradição da hermenêutica: o dilema de que compreender signifique apropriar-se do outro, que deixaria de ser, atenua-se com a atitude de respeito ao outro, com a manutenção da distância entre os sujeitos, numa operação hermenêutica de identificação parcial que os transforma.

A segunda parte da máxima referente à hermenêutica de Schleiermacher repousa sobre a possibilidade de construir a compreensão da alteridade: “Não compreendo nada cuja necessidade não veja e que não possa construir”. Para Schleiermacher, conforme depreende Gadamer, a compreensão é uma “reprodução” do original, uma “pós-construção”⁸ baseada no momento vivo da concepção de idéias de um indivíduo, de uma obra.

Desde que o sujeito necessite e deseje entender o outro enquanto tal, poderá “reproduzi-lo conceitualmente”⁹. Essa reprodução conceitual significa o meio aproximado de apropriar-se do pensamento e da linguagem do outro, flexibilizando o pensamento e a linguagem próprios, ou seja, traduzir. E aqui reitera-se a contradição que fecunda a hermenêutica: a construção do sentido do outro não pode ter como produto exatamente o outro, mas uma aproximação por meio da qual também o hermeneuta resulta transformado. A tarefa hermenêutica é, portanto, a busca da distância certa em relação ao outro, que respeite as diferenças, num processo que se afigura infinito.

Até aqui foi mais referida a vertente psicológica da teoria da interpretação de Schleiermacher, o interesse pelo discurso enquanto expressão de vida, de um modo de pensar individual. Mas, segundo salienta Schleiermacher, a interpretação psicológica deve ser considerada em sua relação mútua com a interpretação gramatical, voltada para o discurso integrado na totalidade da língua. É preciso lembrar que a língua tem o caráter de código social determinado e dominador, mas também a ductibilidade de abrir-se às variantes individuais de pensamento e sensibilidade, de criação. Assim, a possibilidade de se *construir* a compreensão do outro e, por conseguinte, de transformar-se, envolve o confronto do hermeneuta com a imbricação de pensamento e língua e com a forma dialética que os define conjuntamente, entre limitadora e aberta à criação.

Quanto à inseparabilidade de pensamento e linguagem, no primeiro “Discurso Acadêmico”, Schleiermacher, indagando-se sobre o momento de aquisição das faculdades de linguagem e de pensamento pelas crianças, enfatiza que “não se pensa sem palavras”¹⁰. Assim como pensamento e linguagem são imbricados, considera que o que diz um discurso poético não se dissocia do modo como é dito¹¹. Entende que a interpretação não pode prescindir da percepção de como a forma artística individual se relaciona com as formas lingüístico-literárias já estabelecidas, da tradição. Se, por um lado, a “força ordenadora da forma já fixada” cerceia o poeta, por outro abre-lhe o espaço para a invenção. A “potência diretora” da forma protege e também fecunda o escritor. Afirmando que “a corrente do pensamento e da poesia de algum modo se choca com as paredes de seu leito e ricocheteia”¹², Schleiermacher mostra como é possível, mantendo-se sob limites determinados, trabalhar com a linguagem e lutar contra ela.

Considerando-se que a alteridade lingüística / de pensamento define o movimento hermenêutico entre sujeitos diferentes, característico à interpreta-

⁸ Cf. H-G. GADAMER, “O projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica universal”, in: *Verdade e método* (1960). Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 292, 294: “(...) cada ato de compreender é, para Schleiermacher, a inversão de um ato de falar, a pós-construção de uma construção”.

⁹ P. SZONDI, op. cit., p. 299.

¹⁰ F. D. E. SCHLEIERMACHER, op. cit., p. 44.

¹¹ Cf. H-G. GADAMER, op. cit., p. 293.

¹² F. D. E. SCHLEIERMACHER, op. cit., p. 40. Essas idéias estão na base da crítica estilística, sobretudo de Spitzer, fundamentada no vai-e-vem de intuições do todo e de estudos a partir de um detalhe (“desvio/

ção/tradução, cumpre acompanhar algumas formulações de Schleiermacher em *Des différentes méthodes du traduire*, que jogam nova luz às reflexões feitas a partir dos conceitos de “necessidade” e “construção”, centrais no aforismo analisado.

Nesse texto, Schleiermacher parte da percepção de que o homem tem necessidade de traduzir o discurso de outra pessoa, a quem se assemelha mas cuja sensibilidade, temperamento e formas de expressão são diferentes. Sintetiza, então, os dois aspectos interligados do discurso os quais a compreensão deve abarcar: o espírito da língua vivificado no falante e a sensibilidade, a maneira de ser do indivíduo que produz o discurso como obra sua. Trata-se, como se vê, da interpretação gramatical, que insere o discurso no contexto paradigmático, ou seja, na língua enquanto código social, e da interpretação psicológica, preocupada com a fala de uma individualidade (contexto sintagmático).

Apontando que a alteridade está no cerne da tradução, Schleiermacher entrevê como a unidade do pensamento com a língua estabelece simultaneamente a dificuldade e o potencial enriquecedor inerentes à tradução, à construção de um sentido outro. Primeiramente, sublinha a força dominante da língua sobre o pensamento do homem: “Cada homem, por um lado, é dominado pela língua que fala; ele e seu pensamento são um produto da língua. Ele não pode pensar nada com total precisão que esteja fora de seus limites; a forma de seus conceitos, o modo e os limites de combiná-los são previamente traçados pela língua materna; nosso entendimento e nossa fantasia estão ligados a ela”¹³.

Em seguida, Schleiermacher reconhece o movimento reverso que o pensamento livre exerce sobre a flexibilidade da língua, ressaltando sua importância não só para a comunicação, mas também para a formação do homem, para a ciência e a arte: “Mas, por outro lado, todo homem que pensa livremente, de maneira independente, contribui para formar a língua. Porque, como ela se teria desenvolvido sem esse tipo de ação, como teria passado de seu estado grosseiro e primitivo ao mais realizado estado de elaboração da ciência e da arte? Nesse sentido, é a força viva do indivíduo que produz novas formas na matéria dúctil da língua, inicialmente com o único propósito momentâneo de comunicar uma consciência passageira; mas essas formas permanecem na língua, num grau maior ou menor, e, recolhidas por terceiros, estendem seu efeito formador”¹⁴.

Desse modo, concebendo que sobre a convicção da unidade essencial pensamento/expressão se funda a arte da compreensão do discurso e, portanto, a tradução, Schleiermacher enfatiza a impossibilidade de se separar um homem da sua língua materna e de se pretender que seus pensamentos sejam exatamente a mesma coisa em duas línguas. Nega o método de tradução de textos artísticos e filosóficos que quer colocar no presente imediato do leitor o autor estrangeiro como se tivesse escrito sua obra originalmente na língua do leitor.

Em contrapartida a esse método, entende que compete à tradução comunicar ao leitor a compreensão e o prazer ante o original, aos quais necessariamente se mistura o sentimento de estranheza, a alteridade em relação ao escritor traduzido. Como a compreensão dos leitores depende de apreenderem o espírito da língua materna do escritor estrangeiro e de intuirmos seu modo de pensar e de sentir, mas como o tradutor só pode oferecer-lhes sua própria lín-

variante lingüística associada a um fator individual, psicológico e a um “*etymon* espiritual”). Muitas vezes a prática de análise e interpretação de textos daí derivada se ressentem da consciência do teor filosófico inerente à questão da formação do estilo individual.

⁽¹³⁾ Idem. *Des différentes méthodes du traduire*. Trad. de l'allemand par Antoine Berman, in: *Les Tours de Babel*. Trans-Europ-Repress, 1985, p. 290-1.

⁽¹⁴⁾ Idem. *Ibidem*, p. 290-3.

gua, que jamais coincide plenamente com a outra, ele deve esforçar-se por manter estrangeiro o tom da própria língua. Segundo Schleiermacher, a difícil tarefa do tradutor consiste em, exercendo a ductibilidade de sua língua materna, situar-se num ponto médio em que apresente nesta a língua estrangeira com a qual o pensamento do escritor a ser traduzido forma um todo orgânico.

Esse método de tradução fica a meio caminho entre o leitor e o escritor estrangeiro, mantendo a incomensurabilidade entre o pensamento do tradutor e a outra língua na qual ele lê, conservando a sensação de algo estrangeiro. Exige do tradutor não só a tolerância e o desejo de aproximar-se de uma outra língua, mas também a atitude não cotidiana na própria língua materna, de se dobrar a uma semelhança estrangeira.

Schleiermacher nunca perde a consciência de que a tradução fornece um conhecimento extremamente imperfeito do estrangeiro, devendo considerar-se, da totalidade de traduções de um texto, certas partes em que cada uma é melhor do que as outras. No "II Discurso Acadêmico", realça o caráter gradual e provisório da compreensão, no círculo hermenêutico do todo e das partes. As partes inicialmente conhecidas, às quais se subordinam os sucessivos começos interpretativos, sempre incertos, são por eles iluminadas. Assim, a operação de interpretação percorre reiteradamente as unidades da palavra, da frase, do discurso, da obra, do conjunto individual de obras, do gênero literário. Como se observou, Schleiermacher destacava tanto a interpretação psicológica quanto a gramatical, postulando os procedimentos comparativo e também divinatório, já que a compreensão completa do particular não é possível sem o pressentimento do todo. Nessas observações dispersas nas Conferências de Schleiermacher, nota-se a ambigüidade da prática hermenêutica, entre o caráter provisório e o resultado completo, plenamente iluminado. A idéia romântica de "compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendera"¹⁵ contém um ideal de plenitude paradoxal em relação ao caráter de alteridade incessante da busca hermenêutica.

Mas justamente esse paradoxo define a tarefa hermenêutica: conforme Schleiermacher, a construção histórica à qual se submete o intérprete para melhor apreender a obra do indivíduo encontra, como a obra, sua apoteose no fato de fertilizar o próprio eu e os outros¹⁶. A necessidade que move o hermeneuta é a de reconstruir o pensamento do outro e o esforço por buscar essa possibilidade o transforma. Ao tradutor, ante a dialética entre limitação e flexibilidade inerente à unidade língua/pensamento, abre-se a possibilidade de reconstruir a obra estrangeira, transformando sua própria língua. Porque buscar compreender o outro é transformar-se, ultrapassar a própria limitação.

Portanto, destaca-se que, para Schleiermacher, a hermenêutica (arte da compreensão/tradução) depende da necessidade, do desejo de compreender o outro, a língua estrangeira e de tornar flexível o eu, a língua materna, num processo que intervém na formação do espírito (dada a força formativa da língua) e proporciona o prazer autêntico do contato com o outro, com as obras estrangeiras. A hermenêutica de Schleiermacher sobressai enquanto concebe "fazer véus", cujo tecido/texto (o eu, a língua própria), flexível, mediador, contenha a alteridade, o espírito da língua estrangeira.

Revela-se fundamental pensar as consequências da hermenêutica de Schleiermacher para a prática presente de interpretação textual, reflexão essa que vem presidindo este ensaio. Nesse sentido, é interessante acompanhar a pro-

¹⁵ Cf. P. SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*. Trad de l'allemand par Mayotte Bollack, avec un essai sur l'auteur par Jean Bollack. Paris: Cerf, 1989, p. 121.

¹⁶ Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermenêutica*. Arte e técnica da interpretação. cit., p. 58. Seria instigante pensar na imagem de "A tarefa do tradutor" de Walter Benjamin, em relação a Schleiermacher: "(...) da mesma forma com que a tangente toca o círculo de maneira fugidiva e em um ponto apenas, sendo esse contato, e não o ponto, que determina a lei segundo a qual ela toma sua via reta em direção ao infinito, a tradução toca fugazmente e apenas no ponto infinitamente pequeno do sentido do ori-

posta hermenêutica de Paul Ricoeur, que parte da teoria de Schleiermacher e mobiliza, à semelhança deste, uma noção de distanciamento, no entanto volta para a “efetuação do discurso como texto”¹⁷.

Ricoeur identifica duas “revoluções copérnicas”¹⁸ na história recente da hermenêutica. A primeira, conforme se analisou, foi sua “desregionalização”, iniciada por Schleiermacher, movido pela preocupação epistemológica de incluir as hermenêuticas regionais (as regras particulares da exegese e da filologia) numa hermenêutica geral (da problemática do compreender). Schleiermacher ampliou o âmbito da hermenêutica, que passou a visar à compreensão do outro, e depois Dilthey ateu-se aos aspectos psicológicos, concebendo a compreensão como transferência à vida psíquica de outrem.

A segunda “revolução copérnica” foi a radicalização da hermenêutica, que se tornou não só geral mas existencial, motivada por preocupações ontológicas. A partir do conceito de *Dasein* (“estar no mundo”), Heidegger (*O Ser e o tempo*, 1927) substituiu a preocupação epistemológica com as ciências do espírito (Dilthey) pela explicitação do “solo ontológico” dessas ciências. “Despsicologizou” a compreensão, atribuindo-lhe como objeto, em vez de outro sujeito, o mundo que o precede. Nesse contexto, compreender é a tentativa de habitar o mundo, de ter menos angústia, para a qual colaboram os livros. É um projetar futuro num “ser-lançado prévio”.

Ricoeur mostra, em seguida, como Gadamer, discípulo de Heidegger, sintetiza os dois movimentos, das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral; da epistemologia das ciências do espírito à ontologia. Mais do que isso, Gadamer retoma os problemas epistemológicos à luz da ontologia: critica o “distanciamento alienante” alicerçador da metodologia das ciências humanas, que negligencia a “experiência de pertença”. Seguidor de Heidegger, realça a importância de situar-se o homem na tradição, no mundo que o precede, estabelecendo a teoria da “consciência-da-história-dos-efeitos”¹⁹.

Ao entender a “história dos efeitos” como “proximidade do longínquo”, paradoxo da alteridade eu/estranho, próximo/longínquo, Ricoeur descortina que a distância histórica está contida nesse conceito e relativiza a recusa de Gadamer ao distanciamento. Nesse sentido, depreende de Gadamer o reconhecimento da experiência humana da linguagem como fundamental à pertença a uma tradição, já que as heranças culturais se inscrevem via linguagem.

Ricoeur observa, então, que a mediação pela linguagem, sobretudo quando se trata de um texto escrito, converge para a “coisa dita”²⁰, que não pertence mais ao autor nem ao leitor. O distanciamento constitui o texto como escrita, em que, ao contrário da fala, não há a referência imediata ao mundo dado. Por conseguinte, nas obras literárias, libera-se uma referência de segundo nível: a proposição de mundo do texto. Essa nova espécie de distanciamento, entre o real e si mesmo, abre novas possibilidades de ser-no-mundo na realidade quotidiana.

Assim, segundo Ricoeur, devido ao distanciamento típico da escrita e à objetivação típica da obra, a apropriação é, dialeticamente, compreensão pela e à distância, não respondendo ao autor mas ao sentido, à proposição de mundo da obra. Ricoeur descortina que compreender significa compreender-se diante da proposição de mundo do texto, “expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo”. Esse jogo, em que o mundo do texto é real na medida em que é fictício,

ginal, para perseguir, segundo a lei da fidelidade, sua própria via no interior da liberdade do movimento da língua”. (S. K. LAGES, “Alegoria da leitura, figuras da melancolia: ‘A tarefa do tradutor’, de Walter Benjamin”, in: M. SELIGMANN-SILVA (org.), *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999).

⁽¹⁷⁾ P. RICOEUR, *Interpretação e ideologias*. Org., trad. e apresentação de Hilton Japiassu. 4a ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 17.

⁽¹⁸⁾ Idem. *Ibidem*, p. 30.

⁽¹⁹⁾ Idem. *Ibidem*, p. 37-42.

⁽²⁰⁾ Idem. *Ibidem*, p. 41.

pressupõe um distanciamento também do leitor na relação de si a si, de modo tal que a metamorfose do mundo também é a metamorfose do ego. Portanto, Ricoeur revela como a compreensão é tanto desapropriação quanto apropriação, estando implicada nessa autocompreensão do sujeito a crítica às ideologias²¹.

²¹ Cf. Idem. *Ibidem*, p. 58.

Desse modo, com essa concepção de que compreender um texto escrito envolve desapropriação e apropriação, Ricoeur parece rearticular, (acrescendo-lhe a matriz heideggeriana, sobretudo via Gadamer), a teoria da tradução/interpretação de Schleiermacher, a qual se baseia na flexibilidade da língua materna, aberta à estrangeira, e na confiança na obra literária como reduto e manancial de prazer e de conhecimento/transformação de si e do mundo.

À luz de Ricoeur, confirma-se o valor da hermenêutica filosófica de Schleiermacher. Depreende-se dela que a distância é condição para a compreensão, potencializando o esforço e a flexibilidade do eu em relação ao outro, sendo respeitadas as diferenças. Esse movimento de mediação, que se faz pela linguagem, revela-se fundamental, à medida que impede de privar-se o sujeito do contato com pensamentos outros, com mundos estrangeiros, o que contribui para sua (trans)formação. Na concepção de Ricoeur, é também a distância inerente à obra literária que provoca a flexibilidade do leitor, de se desapropriar de si mesmo face ao "mundo do texto", para conseguir habitar melhor o mundo.

Finalmente, é certo que sabe o mundo do texto literário condensar várias reflexões hermenêuticas. Nesse sentido, adiando o fechamento provisório deste ensaio, acode-me à memória o capítulo "Os astrônomos"²², de *Infância*, obra entre ficcional e confessional de Graciliano Ramos.

²² G. RAMOS, "Os astrônomos", in: *Infância*. Memórias. 3a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953, p. 189-194.

Esse livro encerra em si uma busca hermenêutica: devido à necessidade de compreender a si e ao mundo, que cedo se lhe revelou "complicado", "incongruente", o sujeito adulto constrói uma narrativa em que dialoga com sua infância. Presentificando no texto as transformações e continuidades inerentes à distância temporal, descortina o processo de formação de sua sensibilidade e de sua consciência histórica e literária.

Central nessa narrativa de busca do sujeito, figura seu processo de aprendizagem da leitura, marcado por um quadro opressivo, entremeado por raros momentos de satisfação. A relação violenta estabelecida pelo pai e pela maioria dos professores (cujo sustentáculo de "ensino" era a palmatória), bem como a imposição de obras inadequadas para introduzir as primeiras letras (*Os Lusíadas* e os livros do Barão de Macaúbas), tudo isso definiu o contato do menino com o texto escrito como momento de alteridade máxima.

No entanto, essa mesma atmosfera angustiante levava o menino a sonhar personagens de um mundo outro. E foi o pai (negociante que certamente naquele dia "recebera uma dívida perdida") que abriu para o menino de nove anos o encontro com o mundo dos livros, fechando-o (aparentemente) logo em seguida. É sobre as tensões dessa mediação da distância entre o pequeno leitor e o texto escrito que trata o capítulo "Os astrônomos".

O narrador adulto dialoga consigo mesmo na "noite extraordinária" em que o pai o chamou, menino quase analfabeto, para ler um romance, explicando-lhe de que tratava, traduzindo-lhe "em linguagem de cozinha" as expressões literárias. Animada, a criança reconhecia que havia "alguma coisa no livro", no entanto difícil de entender totalmente: "E uma luzinha quase imper-

ceptível surgia longe, apagava-se, ressurgia, vacilante, nas trevas do meu espírito”. Alheio a brinquedos e à escola, viveu com as personagens do livro, que, perseguidas por lobos, lhe agitaram o sono: a literatura ajudava-o a habitar o mundo.

Contudo, depois de mais uma noite de “leitura emperrada, mal-entendidos, explicações”, o pai passou a esquivar-se, até abandonar aquele hábito das noites, causando-lhe mágoa terrível: “Nunca experimentei decepção tão grande. Era como se tivesse descoberto uma coisa muito preciosa e de repente a maravilha se quebrou. E o homem que a reduziu a cacos, depois de me haver ajudado a encontrá-la, não imaginou a minha desgraça. A princípio foi desespero, sensação de perda e ruína, em seguida uma longa covardia, a certeza de que as horas de encanto eram boas de mais para mim e não podiam durar” (pp. 191-2).

Supondo remediável aquele mal, Graciliano pediu à prima Emília que o ajudasse a ler, e ela lhe sugeriu que se arriscasse a tentar a leitura sozinho. Foco que me levou a evocar esse capítulo, o argumento da menina é metáfora da tarefa hermenêutica: Emília fez o primo observar que, se os astrônomos lêem o céu, enxergam “coisas tão distantes”, não haveria motivos para ele não conseguir “adivinhar a página aberta diante de [seus] olhos”, se ele distinguia as letras e sabia reuni-las em palavras.

Assim, a metáfora de ser como os astrônomos, que lêem o céu, dá a medida da enorme distância a transpor que, aos olhos do menino Graciliano, a leitura representava. A sugestão da prima condensa a possibilidade de construir, com base no desejo e no esforço do recomeçar constante, a significação do texto literário; e o menino, realizando essa possibilidade do círculo hermenêutico, volta a viver com intensidade o mundo do romance: “E tomei coragem, fui esconder-me no quintal, com os lobos, o homem, a mulher, os pequenos, a tempestade na floresta, a cabana do lenhador. Reli as folhas já percorridas. E as partes que se esclareciam derramavam escassa luz sobre os pontos obscuros. Personagens diminutas cresciam, vagarosamente me penetravam a inteligência espessa. Vagarosamente” (pp. 193-4).

Dobrando-se ao texto, o menino Graciliano tornou-se outro, à semelhança dos astrônomos: libertou-se do estigma de “bruto em demasia” e elegeria em seguida a biblioteca do tabelião Jerônimo Barreto sua “provisão de sonhos”, seu meio de habitar o mundo. No entanto, não eliminou a distância máxima, não chegou a astrônomo. A identificação que lhe marcaria a obra era com os homens perseguidos como os do mundo daquele livro da infância. Identificação essa que se realizaria enquanto consciência e mediação pela linguagem, de um escritor preso à terra, livrando pelas palavras. “Os astrônomos eram formidáveis. Eu, pobre de mim, não desvendaria os segredos do céu. Preso à terra, sensibilizar-me-ia com histórias tristes, em que há homens perseguidos, mulheres e crianças abandonadas, escuridão e animais ferozes” (p. 194).

ABSTRACT: Taking the conception of hermeneutics as defined by Schleiermacher and its further resumption by Paul Ricoeur, this essay unveils how hermeneutics arises from the necessity of understanding the stranger, causing the flexibilization of the individuals facing

the always present alterity, which transforms them. As a conclusion, it draws from "Os astrônomos", chapter of Graciliano Ramos's *Infância*, a revelation of how the literary work condenses hermeneutic reflections, strengthening this human trans(formation).

KEYWORDS: hermeneutics; Schleiermacher; understanding; alterity.

Ensaio elaborado no segundo semestre de 1999, para o curso de Pós-graduação "Hermenêutica e crítica: a distância certa", ministrado pela Profª Jeanne Marie Gagnebin.