

2 Interpretações

Para se ter alguma idéia da abrangência do tema da interpretação basta dar uma busca no *Google* ou, mais tradicionalmente, procurar nas bibliotecas o acervo que guardam sobre o assunto. De interpretações dos sonhos até interpretações de abalos sísmicos, é vasta a bibliografia que se dedica a interpretar algo, bem como a considerar que interpretar seja fazer determinada coisa com algum objeto. Por isso, antes de tudo, é necessário precisar em que sentido estamos falando de *interpretação* aqui.

Para circunscrever o campo recoberto pelo termo *interpretação* neste trabalho, primeiramente devo indicar que vou me concentrar na questão da interpretação da *linguagem verbal*. A linguagem verbal constitui-se de signos – e, por isso, está incluída no campo da *semiótica*, junto a outros sistemas de significação:

A semiótica estuda tanto a estrutura abstrata dos sistemas de significação (tais como a linguagem verbal, os jogos de cartas, os sinais vários, os códigos iconológicos e assim por diante) quanto os processos no curso dos quais os usuários aplicam na prática as regras desses sistemas com o fim de comunicar, isto é, de designar estados de mundos possíveis ou de criticar e modificar a estrutura desses mesmos sistemas (Eco, 2000, p.222).

Contudo, aqui cabe uma advertência. Se estou especificando que vou me ater à linguagem verbal é para ficar claro aquilo de que *não* vou tratar: da interpretação de cartas, de códigos iconológicos, de sinais de trânsito etc. Mas, ao mesmo tempo, não vou colocar o código verbal como algo destacável das práticas e do mundo que o rodeia. Essa concepção de linguagem como algo metafísico e trans-subjetivo é uma idéia à qual me oponho. Vou analisar a interpretação da linguagem verbal entendendo que ela e a realidade se constituem mutuamente.

Dentro do campo da linguagem verbal, a discussão que motiva inicialmente meu estudo – a controvérsia em torno dos limites da interpretação – parece incidir de forma mais direta e explícita, como se observou na introdução, sobre o domínio

da expressão literária. No entanto, o debate contemporâneo sobre os limites da interpretação no campo literário está intimamente relacionado com transformações significativas ocorridas em paralelo na esfera da reflexão filosófica sobre o significado lingüístico em geral – estou aqui falando naquilo que é *socialmente* reconhecido como filosófico e literário. De fato, teorias sobre a interpretação de textos literários sempre se associaram de forma explícita ou implícita com perspectivas mais gerais sobre o funcionamento da linguagem. Danilo Marcondes deixa isto claro em “Questões relativas à interpretação” (1994a), texto em que ele apresenta, relaciona e historia brevemente as duas acepções para o termo interpretação de que me utilizarei: uma *semântica* e outra *hermenêutica*.

Na tradição hermenêutica o termo *interpretação* aparece historicamente associado “à prática de apropriação e comentário da tradição literária” (Marcondes, *ibid.*, p.198). Já na tradição semântica, ele se liga à “problemática do significado”, à discussão “da noção geral do signo” (Marcondes, *ibid.*, p.197) – ou seja, a tradição semântica se explica pelas considerações filosóficas sobre a linguagem em geral. O que faz com que as considerações oriundas das duas tradições se interpenetrem e se alimentem mutuamente é o interesse pela constituição do significado, pelas condições que facultam o entendimento na linguagem. Cabe aqui, portanto, advertir que a dificuldade de se traçar uma linha rígida com o objetivo de delimitar o conceito de interpretação recorre na divisão das tradições que apresentaremos, sendo importante enfatizar que tal demarcação é a rigor tênue. Tanto assim que o movimento da desconstrução, que tem como principal teórico o filósofo Jacques Derrida, nasceu na tradição semântica, mas cresceu e se reproduziu pelo lado da hermenêutica, sendo utilizado com bastante assiduidade por teóricos e críticos de literatura. Também o chamado estruturalismo de Ferdinand de Saussure inspirou diretamente leituras estruturalistas de textos, constituindo-se em um ideário que freqüenta as tradições semântica e hermenêutica. Por isso, devemos alertar o leitor para o intercâmbio de leituras, lembrando que essa divisão é mais um método de explanação do que uma fronteira histórica rígida. Embora meu trabalho parta de uma discussão que vem sendo travada de forma mais imediatamente reconhecível no campo da teoria e crítica literárias, minhas considerações sobre a questão dos limites da

interpretação vão incidir sobre os planos semântico e hermenêutico conforme descritos acima.

Além de caracterizar, a partir do exame dessas tradições semântica e hermenêutica, o domínio que a *interpretação* recobre no âmbito desta dissertação, outro objetivo deste capítulo é mostrar as condições históricas para o surgimento da controvérsia em torno dos limites da interpretação, foco deste trabalho.

Veremos agora de forma mais detida como é possível constatar nos planos semântico e hermenêutico movimentos paralelos na direção da já aludida *renúncia à perspectiva representacionista da linguagem*. Veremos que o caminho para a recusa à idéia de um alinhamento objetivo entre significantes e significados, em que a linguagem é tomada como um sistema autônomo e absoluto, tem uma série de implicações relevantes para este estudo, destacando-se entre elas: uma oposição à concepção de um sujeito pré-lingüístico que constitui o significado, em favor de uma visão em que o significado “resulta de um processo *intersubjetivo*, no qual o próprio sujeito lingüístico se constitui” (Marcondes, 1994a, p.197); o alçamento da linguagem a um lugar central na existência humana, seu deslocamento da posição tradicional de mero instrumento para se falar do real; e o abandono de uma distinção rígida entre linguagem literária e linguagem comum.

A breve recensão histórica que se segue objetiva, em suma, caracterizar melhor os planos semântico e hermenêutico sobre os quais minhas observações incidem e mostrar as condições que engendram nessas duas tradições o surgimento das práticas interpretativas cuja flexibilidade tem sido vista como excessiva, gerando controvérsia. Por conveniência abreviativa, doravante vou me referir a tais práticas exageradas com a expressão *interpretativismo*, como já salientei na introdução (1.3). Conforme dito, não pretendo fazer uma história exaustiva, mas apenas caracterizar os dois planos e os movimentos que neles se observam, a partir da consideração de alguns autores e momentos significativos. Vou me basear nos levantamentos feitos por Forster, 2002; Goldman, 1998; Gutting, 1998; Inwood, 1998; Marcondes, 1994a e Harris & Taylor, 1989.

2.1.

Aristóteles dá as cartas

Tanto a tradição semântica como a hermenêutica têm tido suas origens atribuídas a Aristóteles (v. Marcondes, 1994a). Se ele não foi o primeiro, pelo menos foi com *De Interpretatione*, o pequeno tratado aristotélico assim traduzido pelos latinos, que a questão da interpretação ganhou importância no pensamento ocidental. É aí que Aristóteles focaliza o tema do significado, inaugurando o estudo da *semântica*.⁹ Sua concepção de linguagem e significado pode ser resumida em uma das passagens mais citadas daquele tratado:

Os itens na elocução são símbolos das afecções na alma, e os itens escritos são símbolos dos itens na elocução. E assim como os caracteres escritos não são os mesmos para todos, tampouco as elocuições são as mesmas. Entretanto, os itens primeiros dos quais estas elocuições são sinais – as afecções da alma – são os mesmos para todos, assim como são as mesmas as coisas, das quais estas afecções são semelhanças (*De Interpretatione*, 16a 3).

Segundo Harris & Taylor (1989, p.33), o quadro sobre a linguagem que aqui se desenha envolve resumidamente os seguintes aspectos: (i) a realidade é a mesma para todos os seres humanos; (ii) também a representação mental do mundo é igual para todos; e, (iii) entretanto, as expressões lingüísticas são diferentes porque são convencionais, diferentes comunidades lingüísticas estabelecendo convenções igualmente distintas. O ponto que deve ficar claro aqui é que Aristóteles apresenta a linguagem como um instrumento para falar sobre o real, para formular proposições que podem ser claramente categorizadas em *verdadeiras* ou *falsas*. A linguagem deve, assim, representar as coisas do real independentemente do sujeito – por intermédio do intelecto, a linguagem relaciona o *signo* e o *real* de forma fixa e objetiva, ou seja, ela tem um caráter *referencial*. A preocupação aristotélica com a estabilidade do significado lingüístico enraíza-se em seu interesse pelo *logos* – pelas leis que governam as inferências na faculdade racional humana. Para que um silogismo como

Todos os homens são mortais.
Sócrates é homem.
Logo, Sócrates é mortal.

seja válido, é preciso que *Sócrates* se refira à mesma entidade na premissa e na conclusão. Neste contexto, Aristóteles parece não considerar a interpretação como

⁹ Sobre o papel decisivo de Aristóteles na tradição semântica, ver Modrak, 2001.

uma questão problemática, uma vez que ela estaria embutida na própria letra, na linguagem como sistema de conexões autônomo em relação aos indivíduos. A natureza objetiva e estável da linguagem garante que falantes de uma mesma língua se entendam perfeitamente. Segundo Harris & Taylor, com efeito, Aristóteles lança as bases para um modelo de comunicação em que as palavras transportariam os pensamentos da mente de uma pessoa para a mente de outra, e que isso só não aconteceria se falassem línguas diferentes.¹⁰

Se em *De Interpretatione* Aristóteles fornece a base para uma teoria geral do significado, na *Poética* ele lança a semente da tradição hermenêutica, ao sistematizar e teorizar sobre a *linguagem literária*. Um ponto a se ressaltar de início é a idéia aristotélica de que há uma distinção entre a linguagem comum e a *linguagem ornamentada* presente no discurso poético. Lançando mão principalmente da *alegoria* e da *metáfora*, essa linguagem da poesia é especial porque seu significado tem o poder de provocar emoções e sentimentos.¹¹ Uma vez que a linguagem ornamentada não tem um referente no real, ela não é passível de classificação em verdadeira ou falsa – isto é, ela está suspensa dos juízos de verdade.

Conforme visto na introdução deste trabalho, se há um ponto convergente na linguagem comum e na linguagem ornamentada é a busca pela constituição ou produção do significado (Marcondes, 1994a, p.198). Segundo a visão aristotélica, na linguagem comum, pelo menos em seu núcleo declarativo, isso se dá com vistas ao acordo entre o discurso e o real, ou seja, procurando-se estabelecer o enunciado que diga a verdade. Já na linguagem poética essa procura pelo significado passa pela análise do funcionamento das figuras de linguagem. É interessante notar que, embora despoje a linguagem ornamentada da pretensão de verdade, Aristóteles de modo algum a vê como desprovida de sentido. Sua interpretação pode, além disso, resultar de procedimentos objetivos, constituindo-se sem maiores intervenções de um sujeito leitor.

Conforme nos diz Aristóteles a esse respeito:

¹⁰ Os autores denominam *telementacional* este tipo de compreensão do que seja o intercâmbio verbal (Harris & Taylor, 1989, p.33).

¹¹ Recursos como a *metáfora* e a *alegoria* seriam marca típica da linguagem poética justamente por configurarem *transgressões* da ordem normal, o que fica claro na definição que Aristóteles fornece para metáfora: “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de

é elevada a poesia que usa de vocábulos peregrinos e se afasta da linguagem vulgar. Por vocábulos “peregrinos” entendo as palavras estrangeiras, metafóricas, alongadas e, em geral, todas as que não sejam de uso corrente (*Poética*, XXII, 136).

Apesar de a linguagem ornamentada lançar mão de alegorias, metáforas etc., se ela se utilizasse somente desse gênero de palavras incorreria no risco de tornar-se um enigma ou um barbarismo. Por isso é que se faz necessária uma mistura de todo tipo de vocábulos – enquanto que os vocábulos *peregrinos* elevam a linguagem acima do uso comum, os termos correntes garantem a clareza do discurso. O ponto a ser enfatizado aqui é que, para garantir o sentido, para não se converter em enigma ou barbarismo, a linguagem poética precisa ter controles, seguir critérios de inteligibilidade. Isto quer dizer que, embora haja uma especificidade da linguagem literária, ela tem de fazer sentido – tanto quanto a linguagem ordinária faz. Com essa preocupação em mente, Aristóteles enumera cinco motivos de críticas possíveis à linguagem poética: (i) ou porque as representações utilizadas são impossíveis; (ii) ou irracionais; (iii) ou imorais; (iv) ou contraditórias; (v) ou, ainda, contrárias às regras da arte (*Poética*, XXV, 179).

Segundo Aristóteles, se a linguagem poética observa tais critérios de inteligibilidade (além de respeitar critérios éticos e estéticos), as dificuldades especiais de interpretação que a caracterizariam em contraponto com a linguagem comum são contornáveis; e Aristóteles se preocupa em oferecer soluções para possíveis dificuldades encontradas na sua interpretação. Ilustra esta inquietação a seguinte passagem:

“*Todos, deuses e homens, dormiam ainda, pela noite alta*”, diz o poeta, e logo a seguir: “*quando lançava os olhos sobre a planície de Tróia [admirava] o tumultuoso som das flautas e das siringes*”. É que “*todos*” está por “*muitos*” metaforicamente, porque “*todos*” é uma espécie de “*muitos*”. Também “*só ela [está] excluída [de banhar-se no Oceano]*” há de entender-se como metáfora: “*só*” está por “*o mais conhecido*” (*Poética*, XXV, 170).

Aristóteles chama atenção para o fato de que os termos *todos* e *só* estão sendo usados metaforicamente pelo poeta. Isso porque *todos*, quando utilizado

outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia” (Aristóteles, *Poética*, XXI, 128).

como um quantificador lógico, universaliza os predicados que estiverem a ele referidos. Assim, no poema citado por Aristóteles, se de fato *todos* estivessem dormindo, não haveria quem lançasse os olhos sobre a planície de Tróia, pois seus olhos deveriam estar igualmente cerrados em sono. Inversamente, a expressão *só* singulariza o sujeito sobre o qual incidem os predicados da proposição. Dessa forma, no segundo caso, apenas se sabe daquela moça como impedida de se banhar no Oceano; contudo, pode ser que outras houvesse que sofressem a mesma restrição.

Além desses há outros exemplos em que Aristóteles fornece manancial para se dissolverem possíveis confusões. Segundo ele, a prosódia pode resolver algumas dificuldades, assim como por diérese se solucionam outras, por anfibolia se explicam passagens também complexas e, ainda, o uso resolve outros mal-entendidos: “Enfim, outras se explicam pelo uso da linguagem” (*Poética*, XXV, 174). Ensina Aristóteles que, se o nome utilizado pelo poeta possui uma significação aparentemente contraditória, é preciso procurar quantos significados esse nome pode assumir na frase em questão. Dessa maneira, também o absurdo da contradição pode (e deve) ser sanado: “Em suma, o absurdo deve ser considerado, ou em relação à poesia, ou ao melhor, ou à opinião comum” (*Poética*, XXV, 176). De acordo com o filósofo, as expressões aparentemente contraditórias devem ser examinadas como nas refutações dialéticas: verificar se se trata do mesmo, na mesma relação e no mesmo sentido; e, analogamente, se o poeta cai em contradição com o que ele próprio diz, ou se a contradição se dá entre o que ele diz com o que pensaria uma mente sã (*Poética*, XXV, 177).

A apresentação resumidíssima da perspectiva aristotélica aqui elaborada não faz justiça naturalmente à complexidade do pensamento desse autor. Parece inequívoco, no entanto, o seu papel seminal em ambas as tradições, semântica e hermenêutica. Segundo sua visão representacionista, a linguagem apresenta uma ligação estável com a realidade e, assim, denota as coisas do real. A interpretação, seguindo este paradigma de correspondência nome/coisa, é única e certa. Ainda que Aristóteles faça uma divisão rígida entre a linguagem comum e uma linguagem mais elaborada, mais elevada da poesia, também esta última pode ser objeto de uma interpretação fechada e determinada. Esta concepção de linguagem aristotélica é a base que se converte em posição hegemônica por muito tempo – e,

ainda hoje, inspira perspectivas representacionistas de linguagem. Por outro lado, também é contra ela que ocorrerão insurgências anti-representacionistas futuras.

2.2. Tradição semântica

Veremos posteriormente que a tradição hermenêutica, depois de Aristóteles, tomou novos rumos na Idade Média com o estudo da leitura bíblica. Contudo, deve ser advertido, esse período histórico não se limitou a essa problemática, desenvolvendo também concepções semânticas outras, nas quais ganha destaque o interesse pela relação entre linguagem e lógica, em continuidade ao encaminhamento aristotélico. De fato, conforme nos alerta Nef, “é certamente abordando a Idade Média que a dificuldade de separar filosofia da linguagem, lógica e gramática será maior” (1995, p.51).

Com preocupações semelhantes às de Aristóteles no sentido de assegurar a confiabilidade da linguagem como sistema objetivo de representação, pensadores medievais dedicaram-se, por exemplo, ao estudo das expressões *sincategoremáticas* – aquelas expressões que não têm significado por si sós, mas só adquirem significância quando acompanhadas de outras expressões lingüísticas, como os quantificadores lógicos *este*, *algum*, *todo*. É o caso de J. Buridan, que em seu tratado *Summulae de Dialectica* discute a ambigüidade de frases como *Algum macaco todo homem vê*, passível de diferentes interpretações, conforme o sentido dado aos quantificadores. Outro tema que ocupava bastante os lógicos medievais era um certo gênero de sofisma que correspondia a alguns paradoxos semânticos – aqui se entendendo *paradoxos semânticos* como aquelas proposições que levam a interpretações contraditórias, colocando em perigo as noções de *verdade*, *linguagem* etc.¹² É razoável dizer que, no período medieval, a análise interpretativa manteve-se em larga medida fiel ao legado aristotélico, atendo-se à letra do texto e considerando a linguagem como um sistema de regras independente do uso dos falantes.

¹² Um bom exemplo seria o paradoxo do Mentiroso, onde a propriedade do enunciado refere a si mesmo: *Eu minto* ou *Eu digo o falso*.

A hegemonia dessa perspectiva geral de linguagem perdura no período moderno, muito embora se anunciem ali novos rumos para a questão da interpretação. As explícitas considerações de *J. Locke* sobre a linguagem são especialmente dignas de nota nesse sentido, alçando o sujeito ao centro do processo interpretativo (Marcondes, 1994a, p.200). Em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, ele continua o caminho aberto por Aristóteles: a ligação entre *mente* e *signo*. No livro III do *Ensaio*, afirma que as palavras em seu sentido primário representam as idéias na mente de quem as usa, ou seja, a linguagem ainda é vista sob uma perspectiva essencialmente representacionista. Muito simplificada, haveria, para Locke, *idéias simples* e *idéias complexas* (com suas respectivas divisões, que não cabe aqui esmiuçar). Em sua perspectiva empirista, haveria uma base de idéias simples, como idéias de cor, textura etc., não podendo a mente furtar-se a produzi-las em face de nossa experiência no mundo. Os signos representativos de tais idéias tenderiam a ter uma interpretação relativamente estável. Por outro lado, idéias complexas, como *justiça*, ou *virtude*, dependeriam do trabalho ativo da mente dos indivíduos, podendo haver divergência quanto à interpretação dos signos que as representam. Locke salienta que as conexões entre os signos e as idéias são atos individuais e voluntários, nada garantindo de antemão que diferentes espíritos estabeleçam as mesmas conexões entre signos e idéias. Pode-se dizer, no entanto, que embora reconhecesse que, por conta disso, a linguagem não é um sistema inteiramente confiável e objetivo de representação, Locke acreditava haver remédios para sanar suas imperfeições. Ele cita uma série de *abusos* da linguagem, mas também um outro tanto de remédios para tais abusos – como o controle dos ornamentos da linguagem, sugerindo que as palavras devem ser usadas sempre com um sentido único. Dessa forma, Locke admite a má interpretação, mas, ao mesmo tempo, fornece subsídios para que o mal seja evitado.

No final do século XIX, o pensamento de *Friedrich Nietzsche* sobre a linguagem vem abalar de forma contundente a hegemonia da perspectiva representacionista da linguagem. Em “Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral”, ele se opõe diametralmente a essa perspectiva clássica e moderna de inspiração platônico-aristotélica. Ele renuncia à crença de que há na linguagem significados fixos que já estejam de alguma forma pré-estabelecidos por uma ligação estável – seja com o real, seja com a mente. Os conceitos são relativos:

não existem enquanto entidades, mas são construções *históricas, culturais e sociais*. Os significados são, portanto, criações precárias, contingentes e interessadas: “O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons” (Nietzsche, 1974[1873], p.55). As palavras estão longe de dizer a essência das coisas; o que elas nos dão são *metáforas* das coisas:

Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem (Nietzsche, idem).

Sob essa perspectiva, se a linguagem é um instrumento, ela o é para forjar a existência de conceitos que, na realidade, não existem. A própria formação dos conceitos se dá por “igualação do não-igual” (Nietzsche, *ibid.*, p.56). Levando esta visão também para o campo epistemológico (do qual não tratarei aqui), Nietzsche chega a afirmar que *não há fatos, só interpretações*. Retomarei este ponto no capítulo cinco, uma vez que esta idéia será de suma importância para entendermos melhor o interpretativismo – e os impasses a que pode levar.

Também no final do século XIX acontece a chamada *virada lingüística*, ficando a linguagem no centro das considerações filosóficas. Ao longo do século XX, a tensão entre representacionismo e anti-representacionismo acirra-se, com um expressivo número de pensadores questionando, com diferentes ênfases, a crença na idéia de que a linguagem é um sistema autônomo e objetivo de representação. Entre esses autores está *Ludwig Wittgenstein*, que, pela importância para este estudo, merecerá capítulo em separado. Há que se ressaltar, no entanto, que a visada representacionista perdura, por outro lado, no pensamento de muitos autores interessados na linguagem, notadamente, em escolas de inspiração fregeana.

Compartilhando com outros autores, como Locke, o desejo de sanar as imperfeições da linguagem, *Gottlob Frege* faz sua célebre distinção entre *sentido e referência* [(1978), 1892]. Ele queria fazer uma notação lógica, uma *ideografia*, para corrigir os defeitos que a seu ver a linguagem ordinária comportaria. Frege acreditava que a linguagem era um instrumento para se falar do real, para se chegar à verdade, mas, ao mesmo tempo, admitia uma parte subjetiva nessa relação – que ele chama de *representação*. Contudo, mesmo reconhecendo esse aspecto subjetivo, como sua intenção é formular uma linguagem lógica sem as

imperfeições da linguagem ordinária, Frege procura o que ela tem de público, de objetivo – que é a relação de *referência* que guarda com o real. Entre a representação e a referência há o *sentido*, que não é subjetivo, mas também não é a coisa referida na realidade:

A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a representação que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que, na verdade, não é tão subjetivo quanto a representação, mas que também não é o próprio objeto (Frege, 1978[1892], p.65).

O nome é que exprime o sentido e designa a referência do objeto no real, ficando a representação mental no plano do indivíduo. Entretanto, Frege reproduz a distinção aristotélica entre linguagem comum e linguagem literária – e a idéia de que nesta última não há pretensão de verdade, mas antes um interesse estético pela linguagem. Neste caso não nos interessamos pelo valor de verdade do que está escrito, já que foi aceito como uma obra de arte. Não procuramos a referência, por exemplo, de *Ulisses* no real, uma vez que em poemas épicos como a *Odisséia* ou a *Iliada* seus personagens e seus feitos não estão sujeitos a condições de verdade. Dessa forma, a interpretação de textos literários se daria de forma diferente daquela da linguagem ordinária. A filosofia fregeana influenciou muito o pensamento de Wittgenstein, como veremos mais adiante. Muito embora Wittgenstein venha a se opor radicalmente ao representacionismo de Frege, jamais deixou de manter com este algumas idéias em comum sobre a linguagem, em especial a escolha de um caminho não psicológico para a sua elucidação.

É também no início do século XX que a lingüística se constitui como ciência autônoma da linguagem, não mais subordinada aos assuntos filosóficos – especialmente o epistemológico. Tendo se originado a partir da perspectiva de linguagem de *Ferdinand de Saussure*, a *visão estruturalista da linguagem* entende a língua (*langue*) como uma estrutura formal, em que os elementos são definidos por oposições – por aquilo que *não são*, apenas disso resultando sua individualidade – dentro do sistema. Assim, um conceito é estabelecido por todos os outros conceitos do sistema de que faz parte, não significando nada por si só. A língua é vista como um fato social, enquanto que a fala (*parole*) seria um fato individual:

O estudo da linguagem comporta, portanto, duas partes: uma, essencial, tem por objeto a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo; esse estudo é unicamente psíquico; outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a fala, inclusive a fonação, e é psico-física (Saussure, 1998[1916], p.27).

Dessa forma, a *langue* é um sistema regido por leis próprias. Ela não é encontrada de maneira perfeita e completa em nenhum dos seus falantes, mas sim na totalidade da comunidade lingüística que a utiliza. Um termo lingüístico (um signo) é a união de uma idéia ou conceito (o *significado*) e uma imagem acústica (o *significante*) (Saussure, *ibid.*, p.81). Para Saussure, significantes e significados não são partes independentes – ambos só têm sentido em virtude da estrutura formal que compartilham. Alinham-se objetivamente, no entanto, sem intervenção do falante. Esta estrutura formal está dentro do sistema lingüístico, que é ele próprio absoluto, autônomo, sem elemento nenhum de subjetividade. Conforme foi ressaltado anteriormente, as tradições semântica e hermenêutica aqui em estudo por vezes se cruzam, e esse é um momento exemplar. Por isso, mais adiante voltarei a falar sobre o estruturalismo quando abordar leituras estruturalistas de obras literárias. De fato, apesar de Saussure ter se dedicado ao estudo do *signo verbal* como um todo (os demais signos deveriam ser analisados por outro campo de conhecimento, a semiótica), sua concepção de linguagem inspirou, como dito anteriormente, leituras estruturalistas de textos literários.¹³ Tais interpretações não levavam em conta o leitor, uma vez que o significado certo já estaria lá, no próprio texto, este também pensado como uma estrutura autônoma. A única função do interpretante seria resgatar esse sentido pré-estabelecido.

Depois de Saussure, outros autores da área dos estudos da linguagem formularam outros sistemas lingüísticos, de uma maneira geral privilegiando a forma em detrimento do sentido. Pode-se dizer que há uma certa hegemonia da perspectiva aristotélica de linguagem nessa área. Mesmo em concepções que procuram se desvencilhar de modelos formais e objetivos e buscam analisar a linguagem em uso, percebe-se que o desligamento total com a concepção

¹³ Exemplo disto é a leitura que Roman Jakobson e Lévi-Strauss fizeram do poema “Les Chats”, de Charles Baudelaire (apud Lane, 1970, p.202-221).

representacionista de linguagem ainda não se deu completamente (v. Fabrício, 2002; Britto, 2001).

Assim podemos chegar ao chamado *pós-estruturalismo*, central para este estudo: critica-se ali o estruturalismo pelo sistema auto-suficiente e autônomo que pressupõe (Gutting, 1998). Como veremos mais adiante, é num contexto de negação ao estruturalismo que *teorias da recepção* aparecem com uma nova proposta de leitura, que privilegia o leitor na própria feitura do texto, com sua interpretação. Uma das noções de linguagem que apareceram como reação ao estruturalismo foi a *desconstrução* de Jacques Derrida.

Derrida formula sua visão anti-representacionista da linguagem criticando a metafísica ocidental, que, segundo ele, é baseada em oposições binárias – como fala/escrita, significado/significante –, em que um termo dessa oposição se sobrepõe ao outro hierarquicamente. A bipolaridade de termos que mais reteve sua atenção foi a da fala/escrita. Derrida identifica um movimento da metafísica em que a *fala* seria a expressão direta do pensamento, do que é imediato e *presente* – conseqüentemente, a fala seria fonte do que é real, verdadeiro e certo. Por outro lado, a *escrita*, já que pode funcionar mesmo na ausência de seu produtor, seria exterior ao pensamento – ela passa a ser vista como uma imitação ruim da fala que não é mais presente e, portanto, lugar de aparência, engano e incerteza. Aí estaria a valorização da fala sobre a escrita que percorre toda a história da filosofia ocidental. A proposta derridiana é desconstruir a base disso que Derrida chamou de *metafísica da presença*. Contudo, seria um equívoco pensar que seu objetivo fosse inverter tais dicotomias hierárquicas – como colocar a escrita numa posição superior à da fala (Duque-Estrada, 2002, p.10). A escrita é *o significante do significante*, e assim continua a ser – contudo, esta situação da escrita deve passar a ser vista como um caráter positivo, e não pejorativo.

O significante não se alinha objetivamente ao significado, mas, antes, é despreendido também desta oposição binária. O significante segue uma rede de remetimentos a outros significantes, o que faz com que *o sentido, de certa forma, fique abolido*, e seu significado seja estabelecido em rastros de rastros (no capítulo cinco vou retomar a teoria desconstrucionista e, espero, estas noções ficarão mais claras). O que precisa ser enfatizado por agora é o caráter totalmente anti-representacionista da desconstrução, sua valorização do significante e a

desconstrução das oposições binárias – que leva também à negação de qualquer distinção bem marcada entre linguagem comum, filosófica e literária.

Como dito anteriormente, essa concepção de linguagem fica no limiar do discurso filosófico e literário, o que faz com que escape ao rigor da divisão das tradições hermenêutica e semântica – e mostre, mais uma vez, a conexão existente entre essas duas tradições. Apesar de não fazer tais distinções e analisar a linguagem como um todo, a proposta derridiana tem tido uma recepção muito boa dentro do campo da análise de textos literários. Além disso, a desconstrução também pode ser vista como promissora do esvaziamento da distinção entre o texto primário e o seu comentário exegético (Gutting, 1998). Tradicionalmente, o comentário tentaria explicar ou esclarecer o mais fielmente possível o significado de um texto – ou seja, um bom comentário exegético não faria nada mais do que reproduzir o conteúdo do texto original. Mas como para os desconstrucionistas não existe um significado transcendental no texto, o comentário passa a ser entendido como um novo texto com temas sugeridos (nunca exigidos) pelo primeiro. Dessa forma, o comentário passa a ser encarado como uma criação tanto quanto o próprio texto de origem.

A tradição semântica (e veremos que também a hermenêutica) não segue um caminho linear; antes, as diferentes concepções de significado lingüístico convivem e se sobrepõem umas às outras. Dessa forma, vimos que os medievais usavam métodos aristotélicos para a interpretação verbal, misturando gramática, lógica e filosofia da linguagem – e, ao mesmo tempo, como veremos logo a seguir, na leitura bíblica, plantaram a semente do interpretativismo. Essa ambivalência também pode ser vista em Locke. Por um lado, ele coloca o sujeito no centro da construção do significado, ao admitir a subjetividade no sistema lingüístico. Entretanto, ele oferece subsídios para sanar as imperfeições da linguagem – resolvendo-se assim as possibilidades de má interpretação. Nietzsche foi quem ofereceu uma concepção de linguagem de fato anti-representacionista, ao declarar que não há nada de fixo, eterno e essencial na linguagem. Mostrando que as teorias vão e vêm, Frege admite que há uma parcela de subjetividade na linguagem, mas sua procura está no que ela tem de fixo e objetivo – já que sua preocupação era com a verdade, com uma notação lógica. Saussure, aparentemente ainda preso a uma certa versão de representacionismo, estabelece um sistema lingüístico autônomo e absoluto. Significados se alinham

objetivamente a significantes, sem a intromissão dos sujeitos falantes. Para negar esta concepção de linguagem, os autores pós-estruturalistas (aqui citei apenas Derrida, haja vista a importância que sua teoria desconstrucionista vem ganhando no campo dos estudos lingüísticos) apresentam perspectivas anti-representacionistas da linguagem, em que significados e significantes não se alinham objetivamente, num esquema dependente da intervenção do sujeito. A desunião de significados e significantes, em última análise, leva à impossibilidade de se demarcar claramente o campo do literário, o do filosófico etc., já que o significante não está numa ligação absoluta a um significado específico. Este movimento de renúncia a um significado transcendental interessa fundamentalmente a este trabalho e será retomado ainda muitas vezes daqui por diante.

2.3. Tradição hermenêutica

Depois de Aristóteles, pode-se dizer que o que se seguiu de mais notável na tradição hermenêutica deu-se no campo da teoria e do método de *interpretação da Bíblia* (séculos III a V). Pensadores como Santo Agostinho se utilizaram daqueles métodos aristotélicos de interpretação de textos *ornamentados* para analisar as palavras sagradas das Escrituras, o Antigo e o Novo Testamento (Marcondes, 1994a, p.199). Contudo, o que Aristóteles considerava uma alteração da linguagem comum com o intuito de embelezar o discurso passa a ser visto pelos estudiosos dos textos sagrados como um sinal de seu sentido religioso. Agostinho, por exemplo, interpretou o Antigo Testamento como uma alegoria, defendendo que, acima dos sentidos literal e moral do texto, haveria um sentido espiritual, que se alcançaria através da elevação da alma (Inwood, 1998). Os escritos sagrados, assim, possuiriam um texto oculto a ser interpretado pelo comentário exegético – esse que vai explicitar o significado não manifesto do texto bíblico. É interessante notar aqui essa noção de que haja um texto declarado que gera outro texto a partir da interpretação.

Entretanto, como o escrito religioso tem um caráter misterioso e transcendente, sua explicação nunca pode ser definitiva, gerando um processo de

infinitas interpretações. O que inicialmente é visto por Agostinho como uma riqueza do texto torna-se um problema a partir do momento em que começam a surgir interpretações incompatíveis entre si, as chamadas *interpretações heréticas*. Tal fato faz com que os seguidores dessa hermenêutica admitam a impossibilidade de se chegar a uma verdade final. Nota-se aí um rompimento com a semântica aristotélica referencial, já que o texto bíblico fala de uma realidade transcendente cujo significado nunca é totalmente captado pelos leitores. Segundo Marcondes, pode-se dizer que nesse momento surge a idéia de que nenhum texto é transparente – todos precisam de uma interpretação que gera novos textos, num processo potencialmente infinito (1994a, p.200).

Assim, a interpretação da Bíblia na Idade Média pode, em certo sentido, ser vista como um primeiro sinal ou manifestação do movimento que acaba por redundar no interpretativismo contemporâneo. Contudo, deve-se ressaltar que esta leitura que leva a um processo potencialmente infinito de interpretações deve ser tida como algo que era visto na época como uma particularidade dos textos religiosos. De fato, se Aristóteles fazia uma diferenciação entre a linguagem comum e a linguagem ornamentada da escrita literária, parece que, aqui, essa distinção se faz entre uma linguagem verbal comum e a linguagem divina dos textos sagrados. E seria apenas nesta última que não se poderia ter uma interpretação definitiva, uma vez que tal resposta só Deus poderia dar. Todavia, como foi dito ao tratarmos da tradição semântica, as considerações sobre a interpretação de textos que não os sagrados nesse mesmo período mantinham freqüentemente ligação com a lógica e com a visão da linguagem como sistema objetivo de representação do real.

No campo hermenêutico, a temática da interpretação move-se em outras direções depois desse período medieval em que esteve sobretudo ligada à exegese bíblica. Dois teóricos contribuíram para avanços nesse sentido: *Friedrich Ast* e *Friedrich August Wolf*. Ast elaborou uma interessante teoria da interpretação, em que o entendimento dos textos supõe uma mistura de elementos lingüísticos e extralingüísticos. Haveria dois níveis de entendimento claramente lingüísticos, presos à letra do texto: um nível histórico, para se estabelecer a autenticidade de um texto, que ele chamou de *hermenêutica da letra*, e outro nível gramatical, que ele denominou de *hermenêutica do sentido*. Contudo, ele dizia, também temos de nos desprender do sentido literal do texto e alcançar o *espírito* do autor e da

sociedade em que este viveu (Inwood, 1998). Este elemento extralingüístico que leva em conta o autor e sua historicidade corresponde ao entendimento espiritual (no sentido de *perspectiva*; de *visão de mundo*). Wolf, por seu turno, compreendia o objetivo da interpretação como sendo o de apreender os pensamentos escritos ou mesmo meramente falados de outrem da mesma forma como o emissor os tinha originalmente pensado. Por isso não bastava um conhecimento lingüístico do texto; era necessário também conhecer a vida do autor, e a história e geografia de seu país – um intérprete ideal deveria saber tudo sobre o escritor que estivesse lendo. Aqui parece que já podemos ver raízes mais profundas do que se virá a chamar posteriormente de *intencionalismo*. Para os intencionalistas há uma interpretação certa – e essa interpretação é a *intenção do autor* quando da feitura de sua obra. É de se registrar aqui a necessidade de se complementar o entendimento facultado pela linguagem enquanto sistema de representação com outras informações de ordem histórica, cultural, psicológica etc. Embora se suponha ainda que parte significativa da interpretação depende desse sistema de representação, mostra-se a necessidade de se investigarem fatores que dizem respeito a circunstâncias particulares de uso de tal sistema.

A tradição hermenêutica avança de forma mais contundente nessa direção no início do século XIX com as teorias de *Friedrich Schleiermacher*, depois desenvolvidas por Wilhelm Dilthey. Em Schleiermacher encontramos uma formulação do que veio a ser chamado *círculo hermenêutico* – em cada nível de interpretação o interpretante fica envolvido num círculo hermenêutico, isto é, não se pode entender o todo a menos que se entendam suas partes, assim como não se pode entender as partes a menos que se entenda o todo. De acordo com Inwood:

Não podemos saber a leitura correta de uma passagem de um texto a não ser que saibamos, aproximadamente, o texto como um todo; não podemos conhecer o texto como um todo a menos que conheçamos certas passagens. Não podemos saber o significado de uma palavra se não soubermos o significado das outras que a circundam, e do texto como um todo; saber o significado do todo implica em saber o significado de cada palavra particularmente (Inwood, 1998).

Assim, além de haver circularidade dentro de cada nível de interpretação, haveria circularidade entre níveis. Contudo, Schleiermacher ainda não dá o passo fundamental na direção do interpretativismo, que aconteceria se admitisse a impossibilidade de se sair desse paradoxo interpretativo. Ao contrário, ele vai

dizer que o círculo hermenêutico é menos misterioso do que se supõe – segundo ele, *não é* um círculo vicioso. Sua solução não está na resolução simultânea de todos os círculos hermenêuticos que se formassem, porque isso seria uma exigência sobre-humana. A operação que ele propõe se baseia na idéia de que o entendimento não é uma questão de tudo ou nada, mas de uma relação de *grau* – sendo assim, é possível chegar ao entendimento de maneira gradativa (v. Forster, 2002). Se as únicas opções fossem ou o entendimento total de um texto ou a sua incompreensão absoluta, então nenhum escrito seria compreensível, independentemente de sua simplicidade ou complexidade. Schleiermacher percebe a possibilidade da má compreensão, mas não acredita que essa *possibilidade* se transforme numa *necessidade* de incompreensão. Longe disso, ele diz que, exatamente por causa da possibilidade de má interpretação é que o entendimento deve ser determinado e buscado em cada ponto da interpretação.

Um ponto importante a ressaltar aqui é que Schleiermacher não faz qualquer distinção entre linguagem comum, literária ou sagrada que vínhamos vendo até aqui: para ele a hermenêutica deve ser uma disciplina universal (Forster, 2002). Continuando o caminho aberto por Ast e Wolf, Schleiermacher também entendia que poderia haver mais na *intenção do autor* do que no sentido literal de suas palavras, e que a função do interpretante seria exatamente revelar esse pensamento latente do autor para além do significado de suas palavras. De acordo com Schleiermacher, para fazer uma boa interpretação de um texto o interpretante deveria, antes de tudo, ter um bom conhecimento do *contexto histórico* em que foi escrito. Acreditava que, se o interpretador tivesse um conhecimento tal da vida e da obra do autor, ele poderia se imaginar na sua posição e, mais ainda, reproduzir seus pensamentos, colocando-se no seu lugar (algo como o que alguns romancistas procuram fazer ao escrever sobre seus personagens). Dessa forma, para Schleiermacher, uma boa interpretação possui dois lados: um *lingüístico*, que se ocuparia de métodos comparativos na interpretação do próprio texto, e outro *psicológico*, que se serviria de um método divinatório (no sentido de adivinhar, conjecturar) para analisar a psicologia do autor.

Schleiermacher representa, pois, um marco fundamental na história da tradição hermenêutica, não apenas por levar além da linguagem literária a experiência interpretativa, mas também e sobretudo por produzir uma formulação acerca da questão do círculo hermenêutico. Pode-se dizer, no entanto, que, ainda

que tenha reconhecido o círculo hermenêutico, ele não caiu em suas malhas, mas ofereceu uma saída. Ele não reconheceu uma infinidade de interpretações possíveis, nem a impossibilidade de se fazer qualquer interpretação. Antes, buscou uma mescla da interpretação textual com a busca das intenções de um autor historicamente situado.

Wilhelm Dilthey então desenvolveu as idéias de Schleiermacher aplicando-as às ciências humanas em geral (Marcondes, 1994a, p.201). Para o autor, tudo passa a ser objeto de interpretação, não só a linguagem verbal. Segundo ele, haveria dois tipos de entendimento. O que nos interessa aqui, o da linguagem verbal, estaria incluso nas *expressões simples* – em que o entendimento aconteceria sem que fosse preciso fazer qualquer inferência. Conseqüentemente, tal entendimento pressupõe um meio comum aos interlocutores, ou seja, uma linguagem e uma cultura compartilhadas. O outro tipo de entendimento seria o de *formas superiores*, que diria respeito a objetivações complexas – como a arte e a própria vida. Esse entendimento superior seria provocado, geralmente, pela insuficiência do entendimento simples. Dessa forma, se não for possível entender imediatamente uma frase de um romance, por exemplo, o leitor poderá analisar o livro como um todo e, dessa maneira, interpretá-la. Segundo Dilthey, quando o entendimento elementar falha, freqüentemente é porque se trata de algo incomum, que não pode ser compreendido pelos critérios comuns compartilhados. Daí que, diz o filósofo, para se entender um certo autor é preciso compreendê-lo em sua individualidade, em sua singularidade. Todavia, mais tarde Dilthey reconhece que o próprio sujeito é um construto social, histórico e cultural e, assim, que mesmo a vida psicológica do autor deve ser conhecida através da cultura e da história que vivenciou.

Com isso, ao mesmo tempo em que Dilthey abriu espaço para uma interpretação geral – isto é, para que se interpretem todos os signos, e não só o signo lingüístico –, no campo da interpretação de textos ele parecia ainda se mostrar preso a uma interpretação textual. Repetindo o caminho de seus predecessores, postulava que somente quando esse entendimento não bastasse é que se deveria buscar uma interpretação historicista para a obra literária. Dilthey, ao contrário de Schleiermacher, manteve-se fiel à distinção entre o entendimento simples de expressões da linguagem comum e o das formas complexas da arte.

Em todo caso, é certo que o pensamento de autores como Dilthey e Schleiermacher contribuiu para que se disseminasse na tradição hermenêutica a idéia de que a própria experiência humana pode ser vista como produção de sentido. Nas palavras de Marcondes, disso decorre que:

a hermenêutica deixa de ser apenas um método interpretativo de textos, tornando-se uma concepção filosófica, cujo núcleo é a idéia de interpretação do “mundo da vida”, em que nossa experiência se constitui como tendo um caráter essencialmente simbólico. (Marcondes, 1994a, p.201).

Também não se deve esquecer que, agora se acredita, essas interpretações se dão por pressupostos nunca completamente interpretados, haja vista o círculo hermenêutico. Se a questão de uma interpretação sempre remeter a outra já tinha sido formulada pela tradição hermenêutica exegética da Bíblia, como foi visto anteriormente, agora ela se generaliza na própria inserção do sujeito no mundo.

Essa tradição hermenêutica inaugurada no século XIX desenvolveu-se como corrente filosófica principalmente na retomada de *M. Heidegger*. Em 1923, ele desenvolve o conceito de *hermenêutica da facticidade*: uma interpretação do ser humano e da vida cotidiana (v. Inwood, 1998). Heidegger igualmente não restringe a interpretação à linguagem verbal, mas entende que o sujeito interpreta a todo momento – não só o mundo, mas, também, a si mesmo.

Mas no que diz respeito à linguagem verbal, ele rompe totalmente com o representacionismo aristotélico ao defender que *as palavras não têm um significado fixo, único, independentemente de seu uso* – o significado das palavras depende do mundo de seu usuário. Para Heidegger, em todos os eventos da interpretação o círculo hermenêutico envolveria interpretante (e suas pressuposições), texto e autor (com sua cultura). O entendimento anterior do todo vem das pressuposições do interpretante e, por isso, pode ser revisto em qualquer momento da interpretação. Com isso, Heidegger descobriu outro círculo hermenêutico (Inwood, 1998): como inevitavelmente o sujeito interpretante traz pressuposições para o que interpreta, isso abre a possibilidade para que, no fim das contas, toda interpretação seja de alguma forma arbitrária (ou pelo menos infinitamente passível de ser revista). Como já foi observado e ainda veremos novamente mais adiante, um dos muitos autores que exploraram a hermenêutica

heideggeriana foi Derrida, autor que, como já se disse, freqüenta com assiduidade as controvérsias em torno do interpretativismo contemporâneo.

A hermenêutica de Heidegger influenciou vários adeptos, mas quem mais estreitamente o seguiu foi *Gadamer*, que aprofundou a idéia de que a hermenêutica é uma filosofia e não um método. A compreensão e a interpretação são fenômenos básicos da nossa existência – não são atividades de um sujeito, mas são como tomar parte numa tradição. A interpretação pressupõe um *pré-entendimento* historicamente determinado, um *horizonte*; envolve uma *fusão de horizontes*: os horizontes do passado e do presente (Inwood, *ibid.*). Desse modo, não se poderia voltar *atrás* do entendimento, já que isso suporia um modo de inteligibilidade anterior a ele. Sobre isso, Marcondes nos diz que:

O sujeito, portanto, é constituído ele próprio pela linguagem, por seu pertencimento a uma tradição, situando-se sempre num mundo já previamente dotado de significado. O significado não é assim um produto de sujeito autônomo, pré-lingüístico. O ato de interpretar só é possível porque o sujeito pertence a essa tradição, constituindo-se em seu interior. É dessa forma que sua experiência adquire sentido (Marcondes, 1994a, p.202).

Com a reviravolta promovida por autores como Heidegger e Gadamer, não há que se falar numa linguagem meramente instrumental, autônoma em relação ao sujeito lingüístico: ela faz parte da própria constituição do indivíduo e de suas experiências no mundo.

No século XX, as questões acerca da interpretação receberam muitas contribuições no campo específico da *crítica literária* e alguns de seus desdobramentos são importantes para este trabalho. Pode-se dizer que tais desdobramentos começam com a contestação do *método científico* de leitura do século XIX por críticos como I. A. Richards na Inglaterra e os chamados *New Critics* nos Estados Unidos (grupo que seria formado, principalmente, por críticos como John Crowe Ransom, R. P. Blackmur, Robert Penn Warren, Allen Tate, Cleanth Brooks e W. K. Wimsatt). O dogma principal desses críticos estava na concepção da obra literária como *objeto estético*. A partir dele vinha o desprezo pela chamada *falácia intencionalista*: “o suposto erro de acreditar que a evidência das intenções pré-textuais do autor poderia ser relevante para se estabelecer o ‘significado’ do ‘ícone verbal’ (usando a expressão de Wimsatt) que era a obra literária” (Collini, 1993, p.7). Segundo os *intencionalistas*, de fato, haveria *apenas*

uma interpretação certa: a que o leitor deveria descobrir através dos propósitos do artista quando da escrita de seu trabalho, uma vez que, de outra forma, seu significado permaneceria indeterminado e aberto a interpretações conflituosas.

Os *New Critics* vieram se insurgir contra esta idéia, já que, para eles, o significado estaria na escrita. É dessa forma, atendo-se à letra do texto, que *leituras estruturalistas* ganham grande importância na crítica literária – pode-se dizer que até os anos sessenta do século passado. Estendendo algumas concepções da teoria de linguagem de Saussure, procuravam-se, no próprio texto, estruturas profundas e padrões recorrentes que constituíssem seu significado – já que, conforme visto, o estruturalismo entendia o texto como um objeto dotado de caracteres estruturais próprios. O texto, tanto quanto a língua (*langue*), seria um sistema autônomo, em que significados e significantes se alinhariam independentemente de qualquer intervenção do sujeito/leitor.

Eco sintetiza o debate travado até aqui no confronto de duas posições: uma posição diz que se deve buscar *o que o autor queria dizer* através de seu texto; e outra que ignora as intenções do autor e que defende a busca por *o que o texto diz* (2000, p.7). Somente em se aceitando a segunda opção, isto é, em se desconsiderando a figura do autor e suas intenções com a obra, é que se pode entender a controvérsia que se segue a esta.

Uma vez que o autor estava fora da jogada, as duas forças que se opunham estavam agora na forma de se entender o texto. De um lado os *New Critics* buscando o sentido no *texto*, de acordo com sua própria coerência textual e sistemas de significação em que se apóia. De outro, uma outra corrente de teóricos defendendo a idéia de uma mútua cooperação entre *texto e leitor* – as assim chamadas *teorias da recepção*, que surgiram como reação a algumas características fundamentais da leitura estruturalista.

Um aspecto dessa reação seria o questionamento do pressuposto estruturalista de que se pudesse investigar uma obra de arte ou um texto exclusivamente levando em conta sua objetividade, quer dizer, a correspondência objetiva entre significados e significantes – e esquecendo, assim, da subjetividade daquele que interpreta. Outro ponto de confrontação ao estruturalismo diria respeito à sua pretensão de abstrair os signos ou os enunciados de toda situação, circunstância de uso ou contexto no qual fossem emitidos (Eco, 2000, p.4) – a

estética da recepção tem como objeto de pesquisa justamente os processos de construção do texto no próprio ato da leitura.

É também nesse espírito que nascem as várias práticas da chamada *desconstrução*. A desconstrução, num certo sentido, radicaliza o movimento anti-representacionista, com seus defensores recusando qualquer certeza epistêmica em torno do significado dos textos (Collini, 1993, 8-9; v. também Stone, 2000; Fisher, 1989). Isto quer dizer que o próprio texto vê sua possibilidade de significância questionada. Ao negar o alinhamento objetivo entre significados e significantes, os desconstrucionistas defendem um remetimento potencialmente infinito de significante a significante por similaridades existentes entre si. Como parece não haver nada que garanta o significado do texto, a possibilidade de que qualquer interpretação possa vir a ser validada é aberta.

Assim como na tradição semântica, pode-se dizer que a tradição hermenêutica vem mais somando correntes de pensamento do que substituindo uma por outra. Não há propriamente uma *evolução*, em que uma concepção de interpretação venha a ser abandonada, mas ela permanece e divide lugar com outras que vão surgindo. Assim convivem concepções até mesmo antagônicas de interpretação: o intencionalismo; várias noções que mesclam a busca pela intenção do autor com a letra do texto; somente a letra do texto; o texto e o leitor. Contemporaneamente, tem-se dado um peso maior à figura do leitor em detrimento do texto. Entretanto, e esta é a questão central do presente trabalho, alguns já vêm achando que este peso está além do que se poderia permitir (v. Eco, 2000).

Espero que tenham ficado claras nessa breve recensão algumas das condições históricas que propiciam o surgimento do anti-representacionismo e de seus desdobramentos interpretativistas no seio da tradição hermenêutica.

2.4. Fim da segunda rodada

Podemos fazer algumas considerações a partir desse mapeamento de como a interpretação vem sendo tratada ao longo da história do pensamento ocidental. De início é interessante confirmarmos a dificuldade de delimitação do termo

interpretação. Podemos constatar como, volta e meia, seu campo se alastrava para outros signos que não o lingüístico. O sujeito passa a ser um constante interpretante – ele interpreta não só o mundo que o rodeia, mas, também, a si mesmo. Contudo, é sempre bom lembrar que, nessas linhas, vou me ater à interpretação da linguagem verbal ainda que não alheia da realidade em que se atualiza.

Outro ponto que vimos foi que, a partir da perspectiva em que a linguagem é encarada, a distinção entre expressão literária e linguagem comum será admitida ou não. Inclusive esse é um ponto bastante interessante na medida em que as tradições semântica e hermenêutica podem se cruzar, interpelar ou interpenetrar.

Ainda que cada uma com sua peculiaridade, as perspectivas de linguagem, de maneira geral e “igualando o não-igual”, podem ser divididas em representacionistas de um lado, e não-representacionistas de outro, como adiantado na introdução. Para chegarmos ao interpretativismo no capítulo cinco será importante termos em mente os embates destas concepções teóricas que vimos até aqui.

A visão anti-representacionista abre caminho para que várias (ou mesmo infinitas) interpretações sejam possíveis, uma vez que o sujeito toma parte no processo interpretativo. Vimos que duas portas foram abertas anteriormente nesse sentido, apesar de que, ao que parece, não chegaram ao ponto do interpretativismo que se alcançou contemporaneamente. Uma foi a exegese bíblica feita pelos medievais, que deu chance para que infinitas leituras dos textos sagrados fossem produzidas. Todavia, parece que esta possibilidade de infinitas interpretações se limitava à impossibilidade de acesso à voz divina, e não aos textos em geral. Outra foi o círculo hermenêutico, que mostrou o infinito para o qual a interpretação pode levar – ou, também, para a *impossibilidade de interpretação*. Se Schleiermacher não foi às últimas conseqüências com esta teoria, contemporaneamente o círculo hermenêutico é considerado em sua poderosa potencialidade por Derrida (como veremos no capítulo cinco).

Outro ponto que não posso deixar de mencionar é a figura do *autor*. O autor parece sempre pairar sobre as teorias hermenêuticas – mesmo que seja para sua negação, para mostrar sua insignificância, digamos assim. Este é um ponto bastante controverso e, entendo, por si só já seria objeto de uma pesquisa mais demorada – basta ver os novos DVDs com a *versão do autor*, para qualquer

dúvida que possa ter ficado quanto a se ter entendido ou não o filme. Aqui este assunto nos interessa na medida em que, caso admitida a tese intencionalista, então a interpretação passa a ser única e certa: aquela intentada por quem escreveu a obra. Entretanto, ainda que este assunto ronde essa discussão, reconheço que não terá o aprofundamento que deveria devido a sua vastidão e complexidade.

Agora é hora de reconhecer que um capítulo na tradição semântica foi deliberadamente omitido – *Ludwig Wittgenstein*. Sua perspectiva de linguagem também tem o mesmo movimento de renúncia ao significado transcendental. Entretanto, com um diferencial: ele não admite círculos hermenêuticos, ou regressos ao infinito. Enfim, farei um breve comentário de como se apresenta essa concepção da linguagem wittgensteiniana. É a próxima fase do jogo.