

RETÓRICA, POLÍTICA E RELIGIÃO

[RETORIC, POLITICS AND RELIGION]

EDUARDO GROSS¹

ORCID 0000-0002-6179-2633

Universidade Federal de Juiz de Fora – Juiz de Fora, MG, Brasil

Resumo: A partir do ponto de vista da história da retórica de Hans-Georg Gadamer, este trabalho chega à discussão de Paul Ricoeur sobre ideologia e utopia para mostrar a impossibilidade de um discurso de natureza puramente transcendental, neutra, objetiva ou científica sobre política e religião. A noção de filosofia prática de Gadamer e a proposta de Ricoeur em favor de um equilíbrio entre discursos fundacionais e ficcionais são utilizadas para mostrar que não há um caminho simples para se alcançar a compreensão mútua. Civilidade e razoabilidade precisam ser entendidas como meios culturais pelas quais um diálogo sincero das diferenças pode ser exercitado.

Palavras-chave: Gadamer; Ricoeur; Retórica; Política, Religião

Abstract: From the point of view of Hans-Georg Gadamer's history of rhetoric, this paper arrives to Paul Ricoeur's discussion on ideology and utopia in order to show the impossibility of a discourse of pure transcendental, neutral, objective or scientific nature about politics and religion. Gadamer's notion of practical philosophy and Ricoeur's proposal of a balance between foundational and fictional discourses are employed to show that there is no easy way to achieve mutual understanding. Civility and reasonableness must be seen as cultural means, by which a true dialogue of differences may be exercised.

Keywords: Gadamer; Ricoeur; Rhetoric; Politics; Religion

Só quando a pessoa racional e responsável em quem depositamos nossa confiança toma a decisão, nós também podemos nos sentir politicamente responsáveis da forma como somos responsáveis por nós enquanto indivíduos¹.

Hans-Georg Gadamer

Introdução

Os temas da política e da religião, principalmente quando considerados em relação mútua, tem historicamente se mostrado um desafio continuado para o exercício da reflexão. Isso também diz respeito ao tratamento possível desses temas na dimensão da linguagem, que naturalmente os perpassa de modo fundamental. Constantemente, na modernidade, se buscou resolver os problemas profundamente práticos que envolvem política e religião recorrendo a algum tipo de discurso ideal, transcendental, científico ou pretensamente objetivo e neutro. A partir das contribuições de Hans-Georg Gadamer e de Paul Ricoeur, particularmente no que diz respeito ao caráter inevitavelmente retórico da reflexão sobre a vida prática comunitária, aqui se busca apresentar a ilusão que envolve este tipo de tratamento. A discussão sobre a autocompreensão de uma coletividade, seja sobre sua identidade histórica, seja sobre suas metas existenciais futuras, sempre implica a interação dialógica, o que por sua vez pressupõe um exercício da linguagem que exige o reconhecimento de bases compartilhadas mínimas de compreensão, abertura aos temas intencionados de parte a parte, exercício de uma racionalidade honesta e reconhecimento de limitações compreensivas a serem superadas pelos interlocutores. Isso não se consegue a partir do emprego de alguma metodologia pré-definida que pudesse ser considerada científica, mas só pelo exercício prudente de uma conversação respeitosa, educada para a cidadania.

¹“Nur wenn der vernünftige und verantwortliche politische Mensch, dem wir Vertrauen schenken, die Entscheidung trifft, kann man sich politisch ebenso verantwortlich fühlen, wie man als einzelner für sich verantwortlich ist.” GADAMER, 1978a/1993, p. 324.

Retórica antiga: política e direito

A perspectiva moderna privilegiou uma compreensão da racionalidade que teve como consequência uma concepção fortemente crítica da retórica. Esta concepção mostra sua efetividade tanto no âmbito da reflexão filosófica quanto no da linguagem técnico-científica e nos ideais literários que privilegiam a clareza e evitam maneirismos arcaizantes. Retrato fiel do domínio geral dessa perspectiva é o fato de que é nas comédias de massa que personagens com falas sem conteúdo, mas vocabulário rebuscado, encontram seu espaço. Esta é a situação em meio à qual ainda nos encontramos atualmente.

Mas o olhar crítico em relação à retórica não é uma novidade moderna. O que a modernidade fez foi atualizar, em favor de sua compreensão da racionalidade, a crítica platônica à retórica sofística que não se preocupava com um uso da linguagem que visasse o conhecimento da verdade. A crítica aos que ensinavam a falar visando a persuasão como fim em si era feita por Platão a partir de um ideal da verdade, do bem e do belo que deveria presidir o debate dialético. A modernidade, por sua vez, privilegiou um ideal lógico-matemático de verdade que ao mesmo tempo mostra afinidade, mas também um deslocamento em relação a tal crítica platônica. O ideal de uma ciência livre pretende um conhecimento também livre de pressupostos, valores e tradições. Nas belas artes a autonomia pessoal, a emancipação de tutelas tradicionais e a concepção da arte como fim em si, independentemente de paixões políticas ou de dogmas religiosos, chegou a uma formulação já clássica na divisa *arte pela arte*.

Uma das vozes significativas de alerta em relação a problemas advindos dessa compreensão moderna surgiu com a filosofia hermenêutica. Hans-Georg Gadamer é uma figura destacada nesse contexto, de modo que algumas de suas considerações são elucidativas em relação ao tema. Centrando a sua obra filosófica na questão da linguagem e no seu papel determinante para o exercício da razão, Gadamer mostra como a tradição retórica significava bem mais do que a caricatura que dela se elaborou na modernidade. De fato, todas as formas de comunicação, ao pressuporem a linguagem, são abarcadas por uma dimensão retórica. Desta forma, a própria noção de uma comunidade humana, por ser linguisticamente condicionada, se sustenta retoricamente.

O fluxo da tradição, que transmitia de forma incontestada o antigo conhecimento do ser humano a respeito do ser humano, era a retórica. Isso soa um tanto estranho para ouvidos modernos, porque se conhece retórica apenas como um xingamento para uma argumentação inadequada. Mas é preciso devolver ao conceito de retórica sua genuína extensão. Ela abrange toda forma de comunicação fundamentada na capacidade de falar, e é aquilo que congrega a sociedade humana. Sem falarem entre si e sem se compreenderem, e sem se compreenderem também na falta de argumentos logicamente conclusivos, não haveria sociedade humana. (GADAMER, 1978a/1993, p. 320)²

Isso porque Gadamer, a partir de sua perspectiva filosófica hermenêutica, recusa a possibilidade de uma racionalidade que transcenda de modo absoluto o âmbito linguístico. Razão é dialética, exercício dialógico. Ainda que Gadamer não se distinga por explicitações sobre filosofia política, as consequências da sua revalorização da retórica e do caráter dialógico do exercício da razão são manifestas: É esse exercício que constitui a comunidade humana. E esta comunidade presente se orienta em conexão tanto com a sua história quanto com as suas perspectivas e expectativas. O conjunto das apreensões sobre o passado e das esperanças futuras, fatores fundamentais para a vida concreta de qualquer coletividade humana, não pode de forma nenhuma ser reduzido a resultados de argumentação lógica, ainda que esta tenha um papel importante. O reconhecimento da finitude humana impede a exacerbação do papel da comprovação – e, assim, da própria ciência moderna – no que tange a definição da autocompreensão e das metas sócio-históricas.

Para uma revalorização da tradição retórica, entretanto, é preciso superar a representação que dela se fez enquanto linguagem vazia, sedutora ou mesmo enganadora. Para isso é fundamental que ela seja compreendida em conjunção com o ideal da busca da verdade à qual ela deveria servir. Essa é a perspectiva que Gadamer afirma presidir tanto a argumentação platônica quanto a revalorização da retórica no ambiente do Renascimento e da Reforma (cf. abaixo), assim como a retomada da precedência da linguagem que ocorre na virada hermenêutica (GADAMER, 1976b/1993, p. 281).

2 “Der Überlieferungsstrom, der das ältere Wissen des Menschen vom Menschen unbestritten trug, war die Rhetorik. Das klingt für moderne Ohren ein wenig befremdlich, weil man Rhetorik nur als ein Schimpfwort für unsachliche Argumentation kennt. Man muß aber dem Begriff der Rhetorik seine echte Weite wiedergeben. Sie umfaßt jede auf das Redenkönnen gegründete Kommunikationsform und ist das, was menschliche Gesellschaft zusammenhält. Ohne miteinander zu reden und ohne einander zu verstehen und ohne einander auch ohne logisch schlüssige Argumentationen zu verstehen, würde es keine menschliche Gesellschaft geben. So gilt es, sich der Bedeutung der Rhetorik und ihrer Stellung zur modernen Wissenschaftlichkeit neu bewußt zu werden.”

Nesse sentido, uma característica fundamental sublinhada por Gadamer é a *perspectiva prática* que se conjuga com a retomada da tradição retórica. Já na Antiguidade o saber teórico valorizado por Platão, ao estabelecer o critério da verdade em conexão com o bem e o belo, visava a sua *aplicação*. O médico precisa não só conhecer as propriedades das plantas, mas precisa também saber aplicá-las corretamente. No ambiente da Reforma, a retórica de Melanchthon propôs um novo gênero retórico, o didático (GADAMER, 1978b/1993, p. 306-308). Assim, o conceito de *aplicação* tinha um espaço importante já no ensaio programático de Gadamer, *Verdade e método*.

Com isso se consegue visualizar o motivo por que Gadamer defende a retomada da tradição retórica. A partir da revalorização desta tradição é possível reconhecer o caráter filosófico do que em Aristóteles foi chamado de filosofia prática. Ao lado da teoria, a práxis e a poética configuram o conjunto da reflexão. Nesse sentido, reconhecer a inevitabilidade da dimensão retórica é o que permite perceber que o conhecimento não pode se reduzir ao âmbito teórico. Política, moralidade, poética e religião dizem respeito ao âmbito dialógico, interpelativo e interpessoal, o que significa um âmbito de confronto, aberto ou velado, que em princípio visa o mútuo entendimento. Nesse sentido, a pretensão da filosofia hermenêutica de Gadamer ao revalorizar a retórica é apresentar as afinidades entre hermenêutica e retórica quanto ao caráter dialógico, ao pressuposto linguístico e à dimensão prática que deve caracterizar a reflexão filosófica. O que, por sua vez, é fundamental para se pensar as dimensões da política e da religião.

Retórica renascentista e reformatória: texto e religião

No humanismo renascentista a retórica recebeu uma revalorização significativa. Cícero se tornou então autoridade de primeira grandeza. Gadamer, no seu esboço da importância daquela retomada da retórica dá um grande destaque a duas personalidades do âmbito da teologia protestante que estava nascendo: Filipe Melanchthon e Matthias Flacius Illyricus. Melanchthon foi praticamente o segundo homem da reforma luterana. Era educado no humanismo, professor de filosofia em Wittenberg, buscando sintetizar a nova teologia reformatória com a crítica à especulação essencialista escolástica e a promoção da dimensão prática da reflexão. Na esteira da valorização da antiguidade

clássica pelo Renascimento e da primazia da Bíblia como critério teológico para a Reforma, Melanchthon centrou sua reflexão sobre a retórica na sua dimensão textual. Para isso, adotou a tradição que se originou com a tópica aristotélica e chegou à sua época intermediada por Cícero e Boécio, acompanhando nisso a Rodolfo Agricola e Erasmo: O conhecimento deve ser apresentado por tópicos (*loci*). É preciso promover a descoberta (*inventio*) de quais são os tópicos fundamentais para um dado discurso e elaborar uma relação deles. Tais tópicos são então pontos de partida argumentativos. É também nesse sentido que eles se tornam princípios didáticos, de modo que Melanchthon proponha o gênero didático como uma inovação para a retórica de sua época (GADAMER, 1976b/1993, p. 282-283). Gadamer acentua a importância para o posterior desenvolvimento da hermenêutica da centralidade que Melanchthon confere à determinação do escopo para a correta compreensão textual (GADAMER, 1978b/1993, p. 309).

A intenção de Gadamer ao ressaltar a retórica de Melanchthon deve ser compreendida em um aspecto duplo. A construção argumentativa preconizada na tradição retórica apontava os tópicos argumentativos (*loci*) como princípios que gozavam de aceitação generalizada. Não se trata de conhecimentos demonstrados pela razão, mas de noções reconhecidas de uma forma geral, até porque a razão não consegue abarcar tudo. É num sentido semelhante que também Erasmo elaborou sua coleção de adágios. Tanto na ética quanto na política este tipo de princípios geralmente aceitos tem um papel prático insubstituível, sendo que nem por isso tais reflexões deixam de ser consideradas numa abordagem filosófica. Trata-se, para Gadamer, de mostrar como consensos prévios embasados numa tradição mediada pela linguagem são sempre pressupostos da atividade reflexiva. Por outro lado, a especificidade do interesse em Melanchthon está justamente na conexão que ele estabeleceu em seu contexto entre esta tradição de tópicos previamente reconhecidos e o ideal de verdade. Na sua obra teológica, Melanchthon ressaltou os *loci* presentes na tradição bíblica. Ele o fez conscientemente contrapondo a noção da primazia da Bíblia como critério teológico defendida pelo protestantismo nascente à primazia concedida no catolicismo ao magistério eclesiástico na interpretação bíblica. Esse magistério católico se utilizava para tal por um lado da metafísica e por outro da interpretação alegórica (GADAMER, 1978b/1993, p. 311). Com isso, Gadamer ressalta o privilégio concedido por

Melanchthon à dimensão textual e à determinação a partir dele de um *critério* para a interpretação (*Sachlichkeit*, não *Objektivität*)³.

Um passo a mais foi dado, segundo Gadamer, por Matthias Flacius Illyricus. Também formado pela educação humanista, Flacius tinha sido discípulo de Melanchthon e depois se tornou seu ferrenho adversário, acusando Melanchthon de trair a mensagem de Lutero ao valorizar cada vez mais a liberdade humana. Flacius defendia que após a queda o ser humano tinha se tornado substancialmente mau, o que foi considerado herético. Mas o que interessa para Gadamer é a contribuição de Flacius para a hermenêutica. Indo além de Melanchthon, ele fundamentou como o princípio teológico de distinção entre lei e evangelho significava o princípio hermenêutico adequado ao texto bíblico. O princípio hermenêutico não seria, pois, externo ao texto, mas ele era descoberto no próprio texto como aquele que deveria presidir toda a interpretação. Assim, apesar da oposição e mesmo inimizade com Melanchthon em outro âmbito, Flacius possibilitou o desenvolvimento do princípio retórico usado por Melanchthon para a interpretação bíblica em direção a um princípio hermenêutico assumido de modo generalizado. Este princípio acentua a *objetividade temática* (*Sachlichkeit*, não *Objektivität*) no processo interpretativo, mas o faz de modo diferente da perspectiva adotada pela visão de ciência da modernidade, baseada na perspectiva em que uma teoria impessoal é aplicada de uma forma lógica e técnica. Este princípio compreensivo significa a necessidade de relação entre o intérprete e o seu tema de estudo na forma de uma *apropriação* (*Aneignung*) de uma mensagem, não um procedimento de distanciamento metodológico.

A tarefa do intérprete, concretamente, não é nunca somente uma mediação lógico-técnica do sentido de uma determinada fala em que a questão da verdade do enunciado pudesse

3 O tema de uma conversação ou de um texto, em alemão *Sache*, afim ao termo *res* em latim, tem sido reiteradamente traduzido por *coisa* nas versões dos textos de Gadamer para nosso idioma (cf. “coisa do texto”). No pensamento de Gadamer o termo se distingue claramente do ideal de *objetividade* que caracteriza a metodologia científica moderna. Por outro lado, ele não dá margem a um relativismo generalizado, mas marca aquilo que sempre permanece o critério de qualquer interpretação – aquilo que um interlocutor ou um texto efetivamente expressa. Ao expor o pensamento de Melanchthon, Gadamer apresenta as bases históricas dessa hermenêutica que preconiza fidelidade ao que é interpretado sem reducionismo a uma ciência metodologista. A distinção em relação ao ideal da ciência moderna fica clara nesta citação: “Esta é a ideia do método e do primado do método sobre o tema (*Sache*): As condições da cognoscibilidade metódica definem o objeto da ciência.” Original: “Das ist der Gedanke der Methode und des Primats der Methode über die Sache: Die Bedingungen der methodischen Wißbarkeit definieren den Gegenstand der Wissenschaft.” (GADAMER, 1978b/1993, p. 320).

ser desconsiderada. Todo esforço para compreender o sentido de um texto significa a aceitação de um desafio que o texto apresenta. (GADAMER, 1976b/1993, p. 285)⁴

Sendo lei e evangelho o cerne da mensagem bíblica, é este princípio que deve presidir a interpretação do texto, não algum critério externo ao texto, como, por exemplo, uma autoridade (GADAMER, 1976b/1993, p. 286). Além do passo explícito do âmbito retórico para o hermenêutico, que em Melanchthon ainda estava implícito, Gadamer enxerga na formulação flaciana ainda um outro desenvolvimento: a explicitação da inevitabilidade de pré-compreensão no processo interpretativo, o que a perspectiva da modernidade depois obscureceu (GADAMER, 1978b/1993, p. 312).

Uma outra modificação que a reforma protestante ajudou a disseminar na compreensão da retórica, conforme Gadamer, está na passagem da tematização da oralidade para a da leitura silenciosa, preconizada pela centralidade da leitura bíblica enquanto prática devocional. A retórica clássica dizia respeito primordialmente à alocação no âmbito dos debates políticos e jurídicos. Melanchthon acrescentou o âmbito pedagógico. Mas mesmo já os seus escritos, ao apresentarem a importância do escopo e dos tópicos (*loci*) para a compreensão dos textos, redirecionam o foco para o âmbito da escrita. Tanto escrever bem para ser compreendido corretamente quanto ler de modo adequado o que outros quiseram transmitir passou a ser tema central da retórica (GADAMER, 1976b/1993, p. 290; GADAMER, 1978b/1993, p. 308-309).

Em síntese, Gadamer busca mostrar como o desenvolvimento da hermenêutica teve a valorização da tradição retórica como base. Melanchthon recebe destaque nessa apresentação já em *Verdade e método*, mas mais ainda em textos posteriores, no sentido de que os desdobramentos que se seguiram à sua produção sobre retórica e sobre *loci* acentuaram a dimensão universal da capacidade humana de comunicação e compreensão.

Mesmo que não soubéssemos que a hermenêutica moderna se desenvolveu como um tipo de construção paralela à retórica com a revitalização do aristotelismo por Melanchthon, o problema teórico-científico da retórica seria o ponto de orientação considerado. Manifestamente, a capacidade de falar e a capacidade de compreender são de igual abrangência e universalidade. Pode-se falar sobre tudo, e tudo o que alguém diz se

4 “Die Aufgabe des Interpreten ist in concreto niemals eine bloÙe logisch-technische Ermittlung des Sinnes beliebiger Rede, bei der von der Frage der Wahrheit des Gesagten ganz abgesehen würde. Jede Anstrengung, den Sinn eines Textes zu verstehen, bedeutet das Annehmen einer Herausforderung, die der Text darstellt.”

deveria compreender. Retórica e hermenêutica têm aqui uma relação muito estreita. (GADAMER, 1978b/1993, p. 305)⁵

Na tradição pedagógica de até então o *trivium* era constituído por artes – ou seja habilidades humanas intrínsecas: a gramática, a retórica e a dialética – que precisavam ser desenvolvidas, não eram ciências a serem aprendidas no sentido moderno (GADAMER, 1976b/1993, p. 291). No contexto do direito se preservou algo da consciência quanto à necessidade de manutenção de uma filosofia prática, como se percebe na continuidade do conceito aristotélico de prudência (*sophrosine*) no âmbito da jurisprudência (GADAMER, 1978b/1993, p. 310-311). Nesse sentido, retórica e hermenêutica devem continuar sendo consideradas habilidades humanas a serem desenvolvidas, quando se tem em vista uma convivência humana ideal e a um saber que lhe corresponda.

Conversação e filosofia prática

A partir do exposto, fica evidente por que Gadamer não vê proveito em privilegiar a proposta lógica de Dannhauer em relação tradição teológica que vai de Malanchthon a Flacius para a compreensão da gênese da hermenêutica moderna. Sua intenção é mostrar a sua continuidade em relação à concepção de filosofia prática em Aristóteles (GADAMER, 1976a/1993, p. 298-299). Além da perspectiva acentuada por Gadamer, cabe registrar a importância da reflexão teológica a partir de uma dada concepção religiosa para o reconhecimento da importância da dimensão linguagem enquanto fundamental para a autocompreensão e para a convivência.

Hermenêutica se baseia, em última instância, numa capacidade prática natural (GADAMER, 1978b/1993, p. 301). Mas uma filosofia prática não é simplesmente o mesmo que uma racionalidade prática das disciplinas (GADAMER, 1978b/1993, p. 304). Para Gadamer, a filosofia prática é uma tradição de conhecimento que não corresponde ao do ideal da ciência moderna. Mas ela é efetivamente filosofia, e não só

5 “Auch wenn wir nicht wüßten, daß die neuzeitliche Hermeneutik sich wie eine Art Parallelkonstruktion zur Rhetorik im Zusammenhang mit Melanchthons Wiederbelebung des Aristotelismus entwickelt hat, wäre das wissenschaftstheoretische Problem der Rhetorik der gegebene Orientierungspunkt. Offenbar ist das Redenkönnen und das Verstehenkönnen von der gleichen Weite und Universalität. Man kann über alles reden, und alles, was einer sagt, sollte man verstehen. Rhetorik und Hrmeneutik haben hier eine sehr enge innere Beziehung.”

um método, à medida que busca conjugar as diferentes ciências na tradição que nos constitui, analogamente ao que Aristóteles fez com a política e Platão com a retórica, ao apontar para questões que são prévias à aplicação das ciências (GADAMER, 1978b/1993, p. 318). Também Paul Ricoeur reconhece, num estudo em que acentua mais do que Gadamer a distinção entre retórica e hermenêutica, a relação entre a retórica e a filosofia prática. Isso porque a retórica não pode se reduzir à dialética, apesar de sua pretensão universalizante, ainda que contendo um elemento de sedução (RICOEUR, 1990/1999, p. 483).

Seguindo Aristóteles, percebe-se então que a filosofia prática não é um saber neutro de um especialista, mas é aplicação a partir de pré-compreensões culturais e estruturas sociais dadas. Daí o componente político intrínseco a essa forma de reflexão. Compreensão é entendida em relação com o outro. Isso vale, naturalmente, para o próprio âmbito político, mas também para o âmbito da ética. Não faz sentido, nesses âmbitos, partir de normas universais deduzidas de forma lógica a partir de um ideal de neutralidade. O que precisa ocorrer é justamente o reconhecimento da existência de certos pressupostos comuns prévios, a partir dos quais pode se desenvolver uma compreensão mútua (GADAMER, 1978b/1993, p. 315-317). O mesmo vale para o âmbito da religião. O ideal de compreensão desenvolvido por Flacius parte do pressuposto do reconhecimento do sentido dado pelo tema comum buscado, no seu caso, a proclamação bíblica. Este pressuposto fundamental é o que guia o esforço de compreensão que não visa meramente uma especulação, mas uma dimensão prática – a aplicação vivencial daquela proclamação. “Daí que a aplicação não seja uma simples consequência prática do compreender, mas o seu verdadeiro cerne” (GADAMER, 1978b/1993, p. 312)⁶. Assim como para Aristóteles a discussão política pressupõe a formação para a cidadania, que exige a disposição para a racionalidade. A filosofia prática é um tipo de ciência que requer pressupostos (GADAMER, 1978a/1993, p. 326). O fundamento anterior à crítica é o costume pressuposto na vida comum, o *ethos*. Reconhecer isso não é simplesmente conformismo, mas é ponto de partida necessário para o exercício da sabedoria vivencial prática (a prudência, a *phronesis*). Isso não é meramente um dom natural, mas tem de ser cultivado no intercâmbio mútuo das pessoas (GADAMER, 1978a/1993, p. 325-326).

6 “Daher ist die Applikation nicht eine bloße ‘Anwendung’ des Verstehens, sondern dessen wahrer Kern.”

Esta reflexão sobre a hermenêutica filosófica como uma acentuação da participação mútua que antecede necessariamente qualquer crítica representa uma retomada da filosofia prática de Aristóteles em contraposição à pretensão de domínio do objeto – e, portanto, no âmbito da política e da religião, do outro – a partir de alguma pretensão transcendental, objetiva ou neutra, em consonância com as noções de *mundo da vida* de Husserl e de *facticidade* de Heidegger (GADAMER, 1978a/1993, p. 323-324). Ricoeur expressa essa característica ao apresentar o pressuposto retórico das convicções compartilhadas com um auditório (RICOEUR, 1990/1999, p. 483). Entretanto, é preciso ficar claro ao mesmo tempo que o reconhecimento dessa situação inevitável não significa uma aceitação acrítica das concepções prévias, mas um pressuposto necessário para qualquer elaboração crítica: “Assim, trata-se [...] justamente de também tornar conscientes as implicações normativas que estão implicadas no que é linguisticamente mediado” (GADAMER, 1978a/1993, p. 327)⁷.

Ricoeur: ideologia e utopia, ficção, religião

A obra *Ideologia e utopia* de Paul Ricoeur discute de forma detida dois conceitos muito fundamentais para a relação entre a política e a linguagem. Embora nem a religião nem a literatura sejam objetos de tematização explícita, é bastante notória a importância que o tema da religião adquire em alguns comentários marginais, seja pela crítica à religião como ideologia que se encontra, por exemplo, na tradição marxista, seja na relação entre religião e utopia, particularmente quando Ricoeur mostra o caráter semirreligioso ou secularizadamente religioso de utopias como a de Saint-Simon. Em conexão com a utopia também aparecem menções significativas sobre a relação entre utopia e ficção. A tese fundamental da obra é de que a linguagem possui uma dupla função no âmbito político: ela por um lado possibilita a criação e a formatação de identidades, por outro o desenvolvimento da imaginação. Nesse sentido, a ideologia promove identidade e integração por meio de símbolos, enquanto que a utopia abre possibilidades pela transformação metafórica do existente (TAYLOR, 1991, p. 56; RICOEUR, 1991, p. 152, 290, 450). A partir dessa tese básica compreendem-se as

7 “So handelt es sich [...] gerade auch die normativen Implikationen bewußt zu machen, die in dem sprachlich Vermittelten stecken.”

implicações desses conceitos para a relação do tema da política com os da religião e da literatura.

Um pressuposto importante que aparece na obra é que a vida real já é sempre constituída por interações simbólicas. Não há para Ricoeur uma realidade humana natural ou material em um primeiro patamar com um segundo âmbito de relações simbólicas sobrepostas (RICOEUR, 1991, p. 176, 271). As práticas humanas já são sempre impregnadas por relações de sentido. Trata-se de um pressuposto herdado da perspectiva fenomenológica que mais tarde, em *Tempo e narrativa*, ele desenvolve ainda mais sob a designação de *mimesis I*. Correlacionada com isso está a impossibilidade de se conceber que toda a realidade possa ser pensada de forma transparente. É impossível sair da vida para exercitar a racionalidade de uma forma pura e asséptica. A vida já está sempre inserida numa tradição que a antecede (RICOEUR, 1991, p. 237). Nesse sentido, há uma convergência plena com a concepção de Gadamer previamente exposta. Daí que também Ricoeur aponte para a importância da valorização da tradição retórica (RICOEUR, 1991 p. 501), cuja redução de perspectiva no âmbito da modernidade ele por sua vez tematiza em sua obra *A metáfora viva*.

É justamente porque a vida prática já é sempre simbolicamente mediada que a possibilidade – e a inevitabilidade – da ideologia se dá. As mediações simbólicas, sendo necessariamente interpretativas, abrem a possibilidade de que os sentidos das ações sejam pervertidos (RICOEUR, 1991, p. 78). Na verdade, isso sempre ocorre. O sentido das ações não é unívoco. E, nesse sentido, as ações já são sempre retoricamente mediadas. O uso retórico da linguagem ameaça sempre se transformar em ideologia, mas não há como evitá-lo. Basta pensar nos mitos fundadores que as culturas humanas particulares necessariamente desenvolvem (RICOEUR, 1990/1999, p. 484). Isso evidentemente tem relação com mitos religiosos, mas deve-se pensar aqui também na força poderosa de mitos culturais (como por exemplo a noção de uma herança judaico-cristã do mundo ocidental), mitos políticos (como a Revolução Francesa e o Maio de 68) e mesmo mitos filosóficos (como a noção do *pacto social*, discutida por Ricoeur enquanto mito presente em Rousseau e em Rawls, em *O si mesmo como um outro*).

Mas Ricoeur desenvolve uma perspectiva um pouco diferente da de Gadamer, ao não pretender priorizar a dimensão universal da retórica. Embora sua afirmação da inevitabilidade de se estar sob o domínio da linguagem e da simbologia prévia vá na

mesma direção de Gadamer, Ricoeur busca acentuar mais a sua tendência à transformação em discurso ideológico justificador (RICOEUR, 1990/1999, p. 484). Também nesse sentido de uma diferenciação em relação a Gadamer está a ênfase na distinção entre a dimensão persuasiva que caracteriza a retórica em relação ao caráter em princípio desinteressado da argumentação filosófica (RICOEUR, 1990/1999, p. 486). Evidentemente essa diferenciação necessitaria de uma discussão pormenorizada, impossível de se fazer nesse espaço. Em síntese, talvez se possa dizer que o próprio Ricoeur reconheceria que se trata, nesse caso, de ideias reguladoras de retórica e de filosofia, sendo o caráter desinteressado da investigação filosófica mais um desiderato do que um fato. Ao mesmo tempo, como ele mesmo afirma que a retórica tem a perigosa tendência de se tornar meramente justificadora de realidades existentes, então ela não necessariamente sempre é já por princípio uma tal justificação.

Em todo caso, a questão chave é que, para Ricoeur, a retórica se mostra como paralela à ideologia, enquanto que a poética o é em relação à utopia (RICOEUR, 1990/1999, p. 488) e, nesse texto, ao mito. Então, quanto ao mito se poderia discutir a sua vinculação tanto à ideologia, como acima, quanto à utopia. A intenção de Ricoeur é claramente a de apontar que a retórica acentua o que é comum ao já existente, enquanto que com a poética se ressalta o que cria e recria (RICOEUR, 1990/1999, p. 489).

Por outro lado, embora o tema da utopia seja discutido de uma forma bem mais breve do que o da ideologia, sua importância é primordial. Isso se vê quando Ricoeur afirma que seria impossível haver uma sociedade sem utopia, uma vez que se trataria de uma sociedade sem meta (RICOEUR, 1991, p. 464). Daí se pode deduzir também a impossibilidade de sociedades humanas sem religião e sem ficção. Ao menos são necessárias semirreligiões ou religiões fictícias (cf. RICOEUR, 1991, p. 485, 495). A ficção aparece também em comentários marginais ao tema fundamental da utopia como esse espaço da criatividade simbólica: “O problema das utopias não é, pois, apenas a margem entre o irrealizado e o impossível, mas também a margem entre a ficção, num sentido positivo, e o imaginário num sentido patológico” (RICOEUR, 1991, p. 490). E, em contraposição a um tipo de interpretação marxista redutora da criatividade a condições econômicas, ele afirma: “Não nos importa a cidade grega; a economia da antiga Atenas está morta, mas as suas tragédias estão vivas” (RICOEUR, 1991, p. 506). Nesse mesmo sentido cabe destacar a sua crítica à destruição do mito do ser humano,

que ele identifica em pensadores como Althusser e Foucault (RICOEUR, 1991, p. 253). Ricoeur sabe que o humanismo é um mito, mas teme muito mais as consequências da negação de tal mito e dos elementos utópicos que ele carrega consigo do que eventuais ilusões ideológicas que ele compartilhe.

Outra distinção em relação a Gadamer é que Ricoeur resguarda o uso do termo hermenêutica a textos, não desenvolvendo suas implicações para o âmbito da conversação (RICOEUR, 1990/1999, p. 489). A diferenciação entre retórica e hermenêutica mantém em Ricoeur uma tonalidade mais pejorativa para a primeira, apesar do reconhecimento da sua inevitabilidade. Isso se percebe, por exemplo, quando ele afirma que ambas visam convencer, mas que a hermenêutica tem o objetivo de possibilitar o sentido existencial – de onde a sua aproximação com a poética (RICOEUR, 1990/1999, p. 492). O conceito de *mundo do texto*, como em outras obras de Ricoeur, aparece como o lugar para tal exercício imaginativo e criativo (RICOEUR, 1990/1999, p. 493-494). Mas mesmo a hermenêutica está sujeita ao perigo da reivindicação totalizadora, de onde a necessidade de crítica constante (RICOEUR, 1990/1999, p. 495)⁸.

Em suma, para Ricoeur as pessoas não estão presas à ideologia de modo estático, ainda que sempre se encontrem envolvidas por ela. Por um lado, não há como se livrar dela, mas também não há um condicionamento total, uma vez que resta o que Habermas chama de *Selbstreflexion*. Por outro lado, há também a troca comum a partir da linguagem (RICOEUR, 1991, p. 505). Ou seja, tanto no âmbito pessoal quanto no âmbito comunitário as ideias estão aptas a se transformar. A questão que se coloca é que nos dois âmbitos a linguagem é um pressuposto para essa transformação, seja enquanto diálogo da pessoa consigo mesma, seja enquanto diálogo com as demais. Volta-se, assim, necessariamente à questão da explicitação da discussão da universalidade da retórica e da hermenêutica. Quando Ricoeur fala que o círculo hermenêutico deve ser entendido no sentido de uma elíptica ele está tentando ressaltar a possibilidade da dimensão crítica no interior de uma tradição, sem recurso a uma dimensão crítica a-

8 Aqui se poderia abrir uma outra discussão pormenorizada relativa à posição de Ricoeur no debate a respeito da universalidade da hermenêutica, travado entre Gadamer e Habermas, o que transcende em muito os objetivos deste texto. Resumidamente se pode dizer que não parece haver uma síntese simples para a posição de Ricoeur a respeito, já que ele tenta uma difícil mediação entre eles.

histórica, no que ele não parece distinguir-se de Gadamer a não ser, talvez, numa pretensão de intencionalidade crítica mais explícita.

Conclusão

Retórica, política e religião estão necessariamente interligadas. Não há possibilidade de um discurso puramente verdadeiro, puramente sincero, puramente científico. Mas também não é necessário deixar de confiar nas possibilidades abertas por um exercício dialógico presidido pelo uso sincero da racionalidade. Trata-se do âmbito da vida, do seu caráter histórico e limitado pela facticidade, pela finitude. Reconhecer a importância da retórica é condição para se superar limitações pessoais e grupais. Manter as perspectivas de uma atitude dialógica e de uma possibilidade de crítica à própria tradição são condições para a busca por vivências políticas e religiosas em que voltem a predominar o respeito e o exercício de uma racionalidade minimamente compartilhada.

Referências bibliográficas

- GADAMER, Hans-Georg. Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik. 1976a. In: GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II*. Tübingen: Morh Siebeck, 1993. p. 292-300.
- GADAMER, Hans-Georg. Rhetorik und Hermeneutik. 1976b. In: GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II*. Tübingen: Morh Siebeck, 1993. p. 276-291.
- GADAMER, Hans-Georg. Probleme der praktischen Vernunft. 1978a. In: GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II*. Tübingen: Morh Siebeck, 1993. p. 319-329.
- GADAMER, Hans-Georg. Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe. 1978b. In: GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II*. Tübingen: Morh Siebeck, 1993. p. 301-318.
- RICOEUR, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa : Edições 70, 1991.

RICOEUR, Paul. Rhétorique, poétique, herméneutique (1990). In: RICOEUR, Paul. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. S. l.: Seuil, 1999. p. 481-495.

TAYLOR, George H. Introdução do organizador. In: RICOEUR, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa : Edições 70, 1991. p. 13-62.

Recebido em 24/02/2021

Aceito em 16/04/2021

ⁱ **Eduardo Gross** é Doutor em teologia pela EST-RS.

E-mail: eduardo.gross@ufjf.edu.br.