



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**SUJEITO E TEMPO EM PAUL RICOEUR**  
Fenomenologia, poética e hermenêutica da subjetividade

**MÁRIO CORREIA DA SILVA**

**Brasília**  
**2020**

**MÁRIO CORREIA DA SILVA**

**SUJEITO E TEMPO EM PAUL RICOEUR**

Fenomenologia, poética e hermenêutica da subjetividade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linhas de Pesquisa: História da Filosofia

Orientação: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

**Data de defesa:** 10/02/2020

---

Prof. Dr. Hélio Salles Gentil  
Universidade São Judas Tadeu (USTJ - SP)  
Examinador externo

---

Prof. Dr. Philippe Lacour  
Universidade de Brasília (UnB)  
Examinador interno

---

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza  
Universidade de Brasília (UnB)  
Suplente

**Brasília  
2020**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Cs                   Correia da Silva, Mário  
                      Sujeito e Tempo em Paul Ricoeur - Fenomenologia, poética  
                      e hermenêutica da subjetividade / Mário Correia da Silva;  
                      orientador Marcos Aurélio Fernandes. -- Brasília, 2020.  
                      143 p.

                      Dissertação (Mestrado - Mestrado em Filosofia) --  
                      Universidade de Brasília, 2020.

                      1. Sujeito;. 2. Tempo;. 3. Narrativa;. 4.  
                      Fenomenologia;. 5. Hermenêutica;. I. Fernandes, Marcos  
                      Aurélio, orient. II. Título.

Para Hernand Deyvit  
pela breve e bela narrativa,  
um *inacabamento*...

### *Agradecimentos*

Ao Deus uno e trinitário, princípio e fim de tudo,  
pela imensa generosidade e eterna bondade.

Ao Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes, pelo  
cuidado e disponibilidade na orientação do trabalho.

Aos Professores Dr. Hélio Salles Gentil e Dr.  
Philippe Lacour, atenciosos leitores desse trabalho e  
membros das bancas de qualificação e defesa.

Às Professoras Sumã Pedrosa e Walquiria Amorim  
pela revisão ortográfica e metodológica.

À minha família, aos irmãos de fé e convívio, aos  
meus amigos e aos colegas de estudo que, cada um a  
seu modo, incentivaram e contribuíram para o bom  
desenvolvimento deste trabalho.

*Le sujet n'est pas une essence, n'est pas une substance, mais n'est pas une illusion. [...] La reconnaissance du sujet nécessite une réorganisation conceptuelle qui rompt avec le principe déterministe classique [...]. Nous devons concevoir le sujet comme celui qui donne une unité et invariance à une pluralité d'personagens, de caracteres, de potentialités.*  
(Edgar Morin)

O tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, [...] a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal.  
(Paul Ricoeur)

Sou o *sujeito* de uma história que é minha e de ninguém mais, que tem seu próprio significado peculiar. [...] A narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de narrativas. [...] A unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca narrativa.  
(Alsdair Macintyre)

## RESUMO

Subjetividade e temporalidade são dois assuntos que perpassam toda a obra de Paul Ricoeur (1913-2005). O tratamento que ele dá aos dois assuntos é diferenciado, valorizando as contribuições precedentes e aprimorando-as, lançando novas luzes sobre antigos problemas. Uma de suas características está no fato de sua abordagem poder ser classificada como indireta: o tempo é indizível e o sujeito é indescritível, os dois precisam ser mediados pela narrativa (*récit*). O ponto de partida, o modo como a investigação ricoeuriana é conduzida e a que se presta foi o que procuramos mostrar nesta pesquisa que ficou em torno de *Temps et recite*. As perguntas norteadoras foram: como recolocar a questão da subjetividade? O que é uma narrativa? Como dizer o tempo? Essas perguntas correspondem, respectivamente, à primeira, segunda e terceira parte de nossa pesquisa. Por seu entrelaçamento, estão presentes nas três partes e, pela peculiaridade de Ricoeur, será o conjunto da pesquisa a nos oferecer respostas não conclusivas, mas provocadoras de crescente reflexão. A pergunta sobre a subjetividade, disposta na primeira parte, desdobra-se em outras que nos ajudarão a situar o pensamento de nosso autor, bem como suas motivações, mostrando ainda como a questão da subjetividade está em causa ao longo de sua obra. Destacamos nessa parte o contato de Ricoeur com o que ele chama de filosofia reflexiva, sua aproximação da fenomenologia e da hermenêutica, correntes fundamentais na definição de seu pensamento. A questão da narrativa está no miolo de nossa pesquisa – segunda parte – por nela conter a mola propulsora e articuladora do empreendimento ricoeuriano, bem como as justificativas fundadas na teoria do discurso e seus desdobramentos nas noções de texto e ação (quase-texto). Disso decorre que a narrativa é um tipo de discurso que conjuga texto e ação fazendo aparecer, para nós, uma identidade narrativa e por isso temporal. A propósito, a pergunta sobre o tempo é a mais intrigante e está na última parte, primeiramente por conta de seu desafio, depois porque nela estão contidas as duas primeiras e, assim, nos habilitar a falar de uma poética da temporalidade e uma hermenêutica da subjetividade. Ao final de nosso percurso, mais que filosofia do sujeito, parece ser apropriado falar de uma *hermenêutica da subjetividade* que contém fenomenologia e poética, como se antevê no subtítulo.

**PALAVRAS-CAHVE:** Sujeito; Narrativa; Tempo; Fenomenologia; Hermenêutica; Ricoeur.

## ABSTRACT

Subjectivity and temporality are two subjects that permeate the entire work of Paul Ricoeur (1913-2005). His treatment of both subjects is differentiated, valuing previous contributions and refining them, shedding new light on old problems. One of its characteristics is that its approach can be classified as indirect: time is unspeakable and the subject is unspeakable, both need to be mediated by narrative (*récit*). The starting point, the way Ricoeur's research is conducted, and what it lends to, is what we sought to show in this research around *Temps et recite*. The guiding questions were: how to replace the subjectivity question? What is a narrative? How to tell the time? These questions correspond, respectively, to the first, second and third part of our research. Due to their intertwining, they are present in all three parts and, due to Ricoeur's peculiarity, it will be the whole of the research that offers us inconclusive answers, but provoking increasing reflection. The question about subjectivity, presented in the first part, unfolds into others that will help us situate our author's thinking, as well as his motivations, showing how the question of subjectivity is concerned throughout his work. In this part we highlight Ricoeur's contact with what he calls reflexive philosophy, his approach to phenomenology and hermeneutics, fundamental currents in the definition of his thinking. The issue of narrative is at the heart of our research - part two - because it contains the driving and articulating spring of the Ricoeur enterprise, as well as the justifications based on the theory of discourse and its unfolding in the notions of text and action (almost-text). From this it follows that narrative is a type of discourse that combines text and action, making for us a narrative identity and therefore temporal. By the way, the question about time is the most intriguing and is in the last part, first because of its challenge, then because it contains the first two and thus enable us to talk about a poetics of temporality and a hermeneutics of subjectivity. At the end of our journey, rather than the philosophy of the subject, it seems appropriate to speak of a *hermeneutics of subjectivity* that contains phenomenology and poetics, as anticipated in the subtitle.

**KEYWORDS:** Subject; Narrative; Time; Phenomenology; Hermeneutics; Ricoeur.

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ABREVIACÕES DAS OBRAS DE PAUL RICOEUR .....</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I - ITINERÁRIO DE UM SUJEITO HERMENÊUTICO .....</b>	<b>18</b>
1.1 Sobre as motivações, delimitações e inclinações do pensamento ricoeuriano .....	19
1.2 O Sujeito entre a Fenomenologia e a Hermenêutica.....	33
1.3 O destino da subjetividade humana e a <i>herméneutique du soi</i> .....	55
<b>CAPÍTULO II - A DISCURSIVIDADE COMO MEDIAÇÃO E DESCENTRALIZAÇÃO .....</b>	<b>65</b>
2.1 Subjetividade e temporalidade na teoria do texto .....	66
2.2 Subjetividade e temporalidade no discurso da ação (quase texto).....	77
2.3 Discurso narrativo: composição e lugar nas questões subjetivas e temporais .....	85
<b>CAPÍTULO III - POÉTICA DA TEMPORALIDADE E HERMENÊUTICA DA SUBJETIVIDADE.....</b>	<b>102</b>
3.1. Temporalidade e subjetividade .....	103
3.2. Poética da temporalidade: as mediações da narrativa.....	110
3.3 Poética e hermenêutica da subjetividade: identidade narrativa .....	121
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>132</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>137</b>
De Paul Ricoeur .....	137
Sobre Paul Ricoeur .....	139
Bibliografia geral .....	141

## LISTA DE ABREVIÇÕES DAS OBRAS DE PAUL RICOEUR<sup>1</sup>

- AI - *Intellectual autobiography in the Philosophy of Paul Ricoeur*: Chicago: Open Court, 1995.
- CI - *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Le Seuil, 1969.
- CC - *La Critique et la conviction* Paris: Calman-Lévy, 1995.
- DA - *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986.
- DI - *De l'Interpretation - essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- EC1 - *Écrits et conférences I: autor de la psychanalyse*. Paris: Le Seuil, 2008.
- EC2 - *Écrits et conférences II: Herméneutique*. Paris: Le Seuil, 2010.
- EF - *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.
- EMC - *Étud sur les 'Meditationes Cartésiennes de Husserl*. In. *Revue Philophique de Louvain*. Troisième série, Tome 52, n.33, 1954.
- HV - *Historie et vérité*. Paris: Seuil, 1955.
- Ii - *Interpretação e ideologia*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.
- J1 - *Le Juste*. Paris: Esprit, 1995.
- J2 - *Le Juste 2*. Paris: Esprit, 2001.
- L1 - *Lectures I: Autour du politique*. Paris: Le Seuil, 1991.
- L2 - *Lectures II: La contrée des philosophes*. Paris: Le Seuil, 1992.
- L3 - *Lectures III: Aux frotières de la philosophie*. Paris: Le Seuil, 1994.
- MJ - *Gabriel Marcel et Karl Jaspers – Philosophie du mystère et philosphie du paradoxe*. Paris: Le Seuil, 1947.
- MHO - *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Le Seuil, 2000.
- MM - *De la Metaphysique à la Morale*. Paris: Esprit, 1995.
- MV - *La métaphore vive*. Paris: Le Seuil, 1975.

---

<sup>1</sup> Em boa parte das citações recorreremos às versões francesas, mas colocamos no texto uma tradução em português, utilizando as traduções disponíveis. Quando não encontramos, nós mesmo nos aventuramos a traduzir (inclusive do inglês ou espanhol), conservando em nota de rodapé versão da fonte. Nas citações indicamos esses dois modos, colocando primeiro a página no original e depois da tradução, exemplo: (TR1, 1983, p. 17 [Trad. p. 9]); no segundo caso, após a versão utilizada indicamos que fizemos tradução. Outra informação útil aqui diz respeito ao ano da publicação que aparece nessa lista de abreviação. Trata-se do ano da primeira publicação e, não necessariamente, o texto que utilizamos; para ter saber se utilizamos ou não a primeira publicação é preciso conferir nas referências bibliografias disponíveis no final desse trabalho.

PR - *Percours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.

PV1 - *Philosophie de la voluntad. Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier, 1950

PV2 - *Philosophie de la voluntad. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 1960.

SA - *Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil, 1990

TA - *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986.

TI - *Interpretation Theory. Discourse and the surplus of Meaning*. Texas: Christin University Press, 1976.

TR1, 2, 3 - *Temps et récit*. Paris: Le Seuil, 1983, 1984, 1985.

VF - *Vivant jusqu'à la mort suivi de fragments*. Paris: Le Seuil, 2007.

## INTRODUÇÃO

Subjetividade e temporalidade são dois assuntos que perpassam toda a obra de Paul Ricoeur (1913-2005). O tratamento que ele dá aos dois assuntos é diferenciado, valorizando as contribuições precedentes e aprimorando-as, lançando novas luzes sobre antigos problemas. Uma de suas características está no fato de sua abordagem poder ser classificada como indireta: o tempo é indizível e o sujeito é indescritível, os dois precisam ser mediados pela narrativa (*récit*). Narrativa ou narração tem a ver com o conceito alemão de “história” (*Geschichte*) que remete a acontecimento, recolhimento e interpretação, processos adotados por Ricoeur para abordar as questões do tempo e do sujeito. A abordagem é feita especialmente a partir das ‘narrativas de ficção’ que inventam histórias e realidades. Ao explorar as noções ‘narrativa’ e ‘ficção’, mostrando suas racionalidades, nosso autor as dispõe para articular as realidades da temporalidade e da subjetividade. Com isso aparece uma *poética da temporalidade* e uma hermenêutica da *subjetividade*, cujo corolário é a *narratividade*. O ponto de partida, o modo como a investigação ricoeuriana é conduzida e a que se presta é o que pretendemos mostrar nesta pesquisa.

O tempo é um dos problemas mais caros ao pensamento filosófico. Ao longo da história do pensamento humano, houve várias tentativas de dizer o tempo, tomando-o em forma circular ou linear, objetivo ou subjetivo. Os impasses de abordagens (Ricoeur chama de *aporias*) talvez nos atinem à experiência do tempo e não propriamente sua definição. É inegável uma nítida relação entre temporalidade e subjetividade, o tempo e a existência que, entrelaçados, geram um contínuo embate emergente de sentido e significação. No curso do tempo é que as questões da subjetividade têm despertado interesse aos pensadores, rendendo muitas análises e reflexões. Por suas relações e pertinências, temporalidade e subjetividade não se tornam problemas obsoletos, sempre descortinam novas indagações e reflexões. Desse modo, a abordagem de Ricoeur sobre a temporalidade e a subjetividade permitem novos olhares para esses inveterados problemas que, sendo antigos, são apenas aparentemente velhos, se renovando sempre de novo no movimento do questionamento humano.

A entrada de Paul Ricoeur na questão da temporalidade tem em vista, entre outras razões, a re colocação do problema da subjetividade, favorecendo um debate produtivo e salutar. Seu modo peculiar de abordagem lança pontes e estabelece passagem solidamente construída pela seriedade com que trata os assuntos. Estudá-lo é permitir que seu empreendimento

filosófico continue despertando interesse investigativo e favorecer a construção de novos saberes, provocando novos questionamentos e entrando nas sendas infinitas do conhecimento filosófico. Pesquisá-lo é abrir espaço para um autor de grande envergadura filosófica e que muito contribui com seu jeito ímpar de tratar as questões de nosso tempo. A pesquisa acerca da temporalidade e da subjetividade em sua obra leva à novidade de fazer ver realidades dessas questões antes não pensadas, avançar numa via por vezes inesperada, promovendo uma articulação onde antes só parecia haver disjunção, aproximando o que antes parecia estar distanciado (cf. GENTIL, 2010, p. XI). O estudo de Ricoeur é um modo de alargar o horizonte reflexivo da temática *subjetividade e temporalidade*, percebendo a aproximação da discussão teórica com a vida concreta.

Quem é Paul Ricoeur? Sujeito marcado pelo Tempo e que deixou vestígios nele, Paul Ricoeur viveu entre 27 de fevereiro de 1913 a 20 de maio de 2005. Esses números encerram “um tempo de vida recortado no tempo histórico. Mas não encerra o tempo [de uma] obra” (VF, 2012, p. 55). Francês de longevidade extraordinária, em seus 92 anos de vida<sup>2</sup> esteve em muitos lugares<sup>3</sup> e sua obra o coloca entre os mais importantes filósofos franceses do século XX, talvez um dos mais lidos fora do país hexagonal e um dos que muito têm influenciado as ciências humanas nos nossos tempos. Sem nos deter nos acontecimentos particulares da vida de Paul Ricoeur<sup>4</sup>, procuremos mostrar aspectos de sua trajetória intelectual ou os elementos que caracterizem e situem seu pensamento na história da filosofia, em consonância com as questões do tempo e do sujeito.

---

<sup>2</sup> Embora experimentasse tragédias, sua vida tornou-se uma existência assumida como superação, reconciliação e possibilidade. Além das experiências dramáticas do século XX, Ricoeur ficou órfão de pais muito cedo, foi entregue aos cuidados dos avós paternos. Quando nasceu, seis meses depois sua mãe morreu. Seu pai, professor de inglês, morreu dois anos depois, na batalha em Marne, na frente da Primeira Guerra Mundial. Em 1935, foi a vez de sua irmã Alice morrer, vítima de tuberculose. Seu filho, Olivier, se suicidou em 1986. Esses fatos marcaram profundamente a vida e o pensamento de Paul Ricoeur, mas não lhe tiraram a graça de viver. Seu nome, de origem africana, na língua francesa coincide com a junção das palavras *ri* e *coeur*, podendo ser traduzidas como *ri* e *coração*. Quem o conheceu pessoalmente atesta que ele foi, de fato, um homem que ri com o coração (ou de coração).

<sup>3</sup> Além de Valence, sua cidade natal e Rennes, onde foi criado, foram marcantes o período de cativo em diferentes campos (1940-1945), o tempo em Le Chambon-sur-Lignon (1945-1948), Estrasburgo (1948-1956), Sorbonne (1957-1964), Nanterre (1965-1970), Chicago (1970-1985) e os últimos anos em Paris e seus arredores (1986-2005). Ricoeur ainda viajou bastante, desde a América à Oceania.

<sup>4</sup> Para detalhes dos acontecimentos da vida de Paul Ricoeur, ver: François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'un vie* (2008) (Trad. *Paul Ricoeur: o sentido de uma vida*, 2017). Ou também o que está disponível no site do Fundo Ricoeur, [www.fondsricoeur.fr](http://www.fondsricoeur.fr). O *Fonds Ricoeur*, segundo o próprio site, é um espaço documentário, um centro de pesquisas e uma rede de coordenação de associados em torno da obra de Paul Ricoeur. O site é bem feito e recomendado pelos estudiosos de Ricoeur. Outra importante indicação são as várias autobiografias escritas pelo próprio Ricoeur e publicadas em vários lugares, por exemplo: *Intellectual autobiography in the Philosophy of Paul Ricoeur* (1995) e *Reflexion fait. Autobiographie intellectuelle* (1995). A versão em português é a partir da versão inglesa: *Paul Ricoeur, autobiografia intelectual* (1997).

Estudar Paul Ricoeur não é uma tarefa das mais fáceis. Ele é dono de uma erudição extraordinária, de um pensamento abstrato, pautado por rigor e concentração, seguindo uma coerência e progressividade admirável<sup>5</sup>. Diante desse desafio, assumimos o conselho que ele recebeu ainda jovem de um de seus professores do qual sempre se lembrava: quando um problema preocupa, causa angústia, assusta, não tente contorná-lo, enfrente-o (cf. AI, 1997, p. 49). Em nossa pesquisa tentamos seguir a esse conselho inspirado por aquele que primeiro o recebeu. Na verdade, é justamente por ser desafiador que nos propomos a enfrentá-lo, não como adversário, mas como um companheiro de viagem por estradas de curvas sinuosas, aclives, declives e retas a percorrer, uma aventura fascinante.

Ricoeur não esconde suas fontes. Ele se considera situado na tríplice herança fenomenológica, filosofia reflexiva e hermenêutica. Essa tríade é presente em todo seu itinerário intelectual que podemos organizar em, ao menos, quatro momentos ou agrupamentos de produção não necessariamente cronológico. No primeiro momento, situamos o contato com o existencialismo de Jaspers, Marcel e Mounier (personalismo), com quem aprendeu que o “eu existo” é muito maior do que o “eu penso”<sup>6</sup>. O segundo momento corresponde ao contato com a fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty, dos quais assumiu as noções de intencionalidade, sentido, corporeidade e vontade, com suas significações fenomenológicas<sup>7</sup>. O terceiro momento é da interpretação e da linguagem, com interesse pelas ciências humanas e estudo sobre as realidades míticas e simbólicas<sup>8</sup>. O quarto momento é da filosofia prática que mostra a maturidade de seu pensamento em suas mais importantes obras, onde as temáticas do tempo, do sujeito e da narrativa ganham peculiaridades de abordagem<sup>9</sup>. Esse último momento durou

---

<sup>5</sup> Ricoeur é um autor de muitos escritos, como enumeramos daqui a pouco. Ainda não temos uma edição crítica de suas obras. Quando ainda estava vivo, cuidava de suas publicações em meio aos interesses dos editores. Muitas publicações – especialmente artigos ou estudos menores – são desordenados ou agrupados de forma que atendem interesses diversos, sobretudo quando são traduzidos. É comum, por exemplo, encontrar ou faltar algum texto numa versão espanhola ou portuguesa. Ou também encontrar textos publicados mais de uma vez, em livros diferentes. Quanto a nós, procuramos nos ater mais às obras maiores.

<sup>6</sup> Obras que refletem esse momento: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers – Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1947); *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947); *Histoire et vérité* (1955).

<sup>7</sup> Obras correspondentes: *Philosophie de la voluntad. Le volontaire et l'involontaire* (1950); *Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl* (1954); *À l'école de la phénoménologie* (1986).

<sup>8</sup> Obras correspondentes: *Philosophie de la voluntad. Le volontaire et l'involontaire* (1950); *Philosophie de la voluntad. Finitude et culpabilité* (1960); *De l'Interpretation - essai sur Freud* (1965); *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (1969). *Curs sur l'herméneutique* (1972). Nesse momento Ricoeur dialogou com os representantes da psicanálise, filosofia da religião e estruturalismo que faremos referência ao longo do trabalho. Aproveitamos para dizer que no próximo momento trás as marcas das leituras de E. Benveniste, Austin, Searle, Taylor etc.

<sup>9</sup> Obras correspondente: *La métaphore vive* (1975); *Interpretation Theory. Discourse and the surplus of Meaning* (1976); *Le Discours de l'action* (1977); *Temps et récit I, II e III* (1983-1985); *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986); *Soi-même comme un autre* (1990). Informamos que, embora desejássemos abarcar essas obras da maturidade, não fomos muito além de *Temps et récit*. Por escolha e delimitação, a inclusão das demais obras são para referência e horizonte a explorar após essa pesquisa que consideramos introdutória.

até o fim da sua vida e muitos assuntos foram abordados, às vezes em retomada para complemento e elucidação<sup>10</sup>.

O edifício da obra ricoeuriana conhece seu tripé de sustentação. Em alguns momentos, um se sobressai ao outro, mas é possível perceber a presença dos três em todas as discussões, desde as primeiras às últimas de suas obras. Quanto à totalidade, o próprio Ricoeur caracterizou toda a sua produção filosófica como uma antropologia do *homem capaz* (cf. J1, 1995, p. 18). Sobre sistematicidade, há quem considere a teoria do discurso como nuclear, em vista de uma teoria maior que é a do justo, definida na última fase de suas obras. Seja como for, um vocabulário ricoeuriano, como aquele de Olivier Abel e Jérôme Porée<sup>11</sup>, não pode deixar de fora palavras-chaves como: atestação, *cogito brisé*, conflito, discurso, fenomenologia, hermenêutica, homem capaz, homem falível, identidade narrativa, justo, mal, metáfora viva, narrativa, poética, reconhecimento, símbolo, tempo narrativo, texto e vontade. Essas palavras são como guias ou setas do longo empreendimento de Ricoeur, entendedor de que as coisas não estão no final, mas na travessia, nas mediações. Compreender essas palavras é como girar a chave de acesso a um vasto e profundo pensamento composto para mostrar a *capacidade* e a *falibilidade* do homem, das vivências e experiências do sujeito no tempo, tornando-se, paradoxalmente, ‘capaz de morrer’, sendo um ser-contra-morte por viver até a morte (cf. VF, 2012, p. 16).

Entre o nascer e o morrer, início e fim, o sujeito vive no tempo, sendo sua vida *uma narrativa em busca de narrador*, ou ainda, matéria de discussão, narração e interpretação. Embora haja quem defenda a desvinculação, a vida tem a ver com a narração. Mesmo que muitos procurem se desfazer do sentido, a própria vida parece se dispor a ser interpretada sendo, por isso, chamada de vida humana. E se existem correntes des-historicistas talvez seja porque o tempo ainda lhes parece um inimigo ‘destruidor’. A despeito dessas e outras situações, Ricoeur apresenta a teoria narrativa para sair da guerra, embora seja necessário manter o conflito, pois as tensões são salutares à vida humana. Sua proposta é humilde e está entre o tudo e o nada, entre a sede de totalização e o absurdo niilista.

---

<sup>10</sup> Obras correspondentes: *Lectures I: Autour du politique* (1991); *Lectures II: Le contrée des philosophes* (1992); *Lectures III: Aux frontières de la philosophie* (1994); *Le Juste* (1995); *La Critique et la conviction* (1995); *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000); *Le Juste 2* (2001); *Percours de la reconnaissance* (2004); *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments* (2007). *Écrits et conférences I: autor de la psychanalyse* (2008); *Écrits et conférences II: Herméneutique* (2010). Essas são as obras principais, sem contar os muitos artigos publicados em coletâneas ou subsídios diversos.

<sup>11</sup> Em 2007 Oliver Abel e Jérôme Porée publicaram *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Abel é professor de filosofia da faculdade teológica de Paris, a quem Ricoeur confiou o cuidado de suas obras. Jérôme é também professor de filosofia em universidades francesas. Ambos, além de ter convivido com Ricoeur, são grandes autoridades na interpretação e conhecimento de seu pensamento.

São possíveis várias entradas nas questões do sujeito e do tempo na obra de Paul Ricoeur. Mas preferimos eleger o discurso narrativo, especialmente aquele de uma história bem construída (enredo) com elementos do imaginário (*mythos*). Desse ponto de vista, Ricoeur está filiado aos movimentos narrativos da contemporaneidade. Suas motivações são concretas ou muito precisas, pois derivam da “capacidade pré-narrativa daquilo que chamamos de uma vida” (EC1, 2010, p. 205). Seus esforços se concentram em mostrar que não há abismos entre narratividade e vivência, ou mais precisamente, entre ficção e realidade. A revisão desses termos valendo-se do que está disponível, no âmbito do pensamento filosófico e na esfera da linguagem, coloca-o em diálogo com vários interlocutores, tomando a linguagem como guia de seu pensamento por favorecer acesso às realidades profundas e significativas.

Sem dúvida, a temporalidade é uma marca inegável da existência humana. A vida transcorre no tempo e muitas vezes parece ser ele quem dá o tom de uma existência bem vivida. Uma pura descrição dos fatos vividos incorre no risco do abstracionismo ou redução biologista da vida. Uma simples narração de fatos também não é automaticamente suficiente, pois ela pode ser pura fantasia ou estar fora da realidade. Ora, se a escolha para abordar as questões da subjetividade e temporalidade se dá através da narrativa, é preciso então testar sua racionalidade e mostrar veracidade. Para atender a essa ambição, Ricoeur percorreu uma *via longa*, de muitas paradas para estabelecer pontes ou desvios de percursos, atinando-se para o que se descortina no vértice do horizonte. No começo, está a renúncia ao abstracionismo e a tentação do sentido já dado no sujeito pré-estabelecido. Une-se a isso a atenção ao reino do involuntário, do extralinguístico que reclama por mediação. A interpretação torna-se necessária, pois o sentido não é dado, é uma tarefa re-flexiva (conflitual) de abertura e incansável busca de apropriação. A interpretação, em seu progressivo desenvolvimento, torna-se trabalho sobre textos numa teoria do discurso que se tornam obras humanas dispostas no horizonte da temporalidade. As *obras* são pontes entre o mundo e o sujeito que, no tempo, assume uma identidade narrativa capaz de permanecer e mudar.

Como recolocar a questão da subjetividade? O que é uma narrativa? Como dizer o tempo? Essas perguntas correspondem, respectivamente, à primeira, segunda e terceira parte de nossa pesquisa. Por seu entrelaçamento, estão presentes nas três partes e, pela peculiaridade de Ricoeur, será o conjunto da pesquisa a nos oferecer respostas não conclusivas, mas provocadoras de crescente reflexão. A pergunta sobre a subjetividade, disposta na primeira parte, desdobra-se em outras que nos ajudarão a situar o pensamento de nosso autor, bem como suas motivações, mostrando ainda como a questão da subjetividade está em causa ao longo de sua obra. A questão da narrativa está no miolo de nossa pesquisa – segunda parte – por nela

conter a mola propulsora e articuladora do empreendimento ricoeuriano, bem como as justificativas fundadas na teoria do discurso e seus desdobramentos nas noções de texto e ação (quase texto). A pergunta sobre o tempo é a mais intrigante e está na última parte, primeiramente por conta de seu desafio, depois porque nela estão contidas as duas primeiras e, assim, nos habilitar a falar de uma poética da temporalidade e uma hermenêutica da subjetividade.

Mas, por que ainda colocar a questão do sujeito? Porque, modernos que somos, não é possível filosofia se eximindo dessa questão e, mesmo quem a negue totalmente, indiretamente torna-se seu alimentador. Porém, a subjetividade não precisa ser o ponto de partida, pode ser – como pensa Ricoeur – uma difícil conquista, um norte a ser almejado. Estrategicamente, a questão é posta no começo para realizar uma ‘des-subjetivação’ (um despojamento, uma suspensão) e assim dispô-la à conquista que não é de afirmação do sujeito e nem de sua negação, mas apropriação do que se emerge da experiência temporal, a saber: a identidade narrativa. Essa expressão entrelaça as perguntas sobre o sujeito, a narrativa e o tempo e “dá o que pensar”.

Uma alerta: leituras apressadas de Paul Ricoeur levam a classificá-lo como eclético por causa dos diversos assuntos abordados e a maneira como o faz. Na verdade, ele trabalha por composição, aporias, em forma elíptica que se desenvolve a partir de um núcleo eleito em cada discussão. Com esse proceder, Ricoeur está no centro do espírito contemporâneo, com percepção aguda sobre a história, larga abertura às provocações atuais e disposição para desvendar novos horizontes, inclusive onde parece estar fechado (cf. MONGIN, 1997, p. 17-30). Seu estilo é professoral e não trata as questões sem olhar com agudeza o que os grandes filósofos e outros autores de seu tempo disseram sobre elas. Ele faz isso com maestria, pondo em relevo as tensões e as contradições, respeitando a particularidade de cada pensamento e ajudando seus leitores a compreender melhor a questão tratada. Seu tipo é de preferir compreender a complexidade dos fenômenos humanos de todos os ângulos possíveis, ao invés de lançar ideias revolucionárias. Prefere o inacabado existencial, a abertura, ao invés do fechamento. É com esse estilo, fortemente hermenêutico, que ele propõe uma filosofia das possibilidades do humano, admitindo as fragilidades e tentando uma conciliação no inacabado da existência. Com boa disposição de seus leitores, é possível vislumbrar a altura e a largura de um eminente pensador de nossos tempos.

Ainda mais uma palavra sobre Paul Ricoeur, agora sobre seu tardio reconhecimento na França e sua recepção no Brasil. O reconhecimento de Paul Ricoeur na França se deu de forma tardia, depois que ficou conhecido em boa parte do mundo. Os motivos foram diversos, entre eles, destacamos a recusa dos círculos provenientes do marxismo, estruturalismo e

desconstrutivismo, incluindo ainda o fato de Ricoeur ser cristão<sup>12</sup>. A vida e a obra de Paul Ricoeur foram dialogais, mas nem sempre encontraram boa recepção por parte de seus interlocutores contemporâneos, coisa que não o impediu de realizar sua existência. O que faltou em seu país, sobrou fora, por onde viveu e atuou. O respeito à sua obra e reverência à sua pessoa lhe favoreceram gozar de boa reputação, desde a América à Oceania, tendo notório reconhecimento e recebendo várias premiações importantes.

No Brasil, sua recepção foi parecida com o que se deu em sua terra natal<sup>13</sup>. A primeira tradução, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, foi publicada em 1977, mas depois veio o eclipse provocado pelo estruturalismo que também repercutiu em terras brasileiras. Como na França, também por aqui o reconhecimento do pensamento de Paul Ricoeur deu-se depois da publicação da tríade *Temps et Récit*, na década de oitenta, sendo a tríade traduzida no Brasil na década seguinte. Depois da publicação dos três tomos de *Tempo e Narrativa*, Ricoeur entra nas academias brasileiras, sendo lido sobretudo por escritores, literatos, historiadores e psicanalistas. O fato de ser cristão também influenciou sua recepção por aqui, tendo recusa no meio anticlerical e antirreligioso, mas tendo boa aceitação entre os pensadores e filósofos ligados às universidades e editoras católicas<sup>14</sup>. Em nossos dias, é tímida a presença do pensamento ricoeuriano nos Departamentos de Filosofia, mas já existem vários pesquisadores espalhados pelo Brasil, dedicando-se aos mais variados temas, inclusive a este que nós nos propomos a estudar<sup>15</sup>. Nesse caso, nossa pesquisa também contribui para a difusão da obra de Paul Ricoeur, além de ser um registro de reconhecimento desse grande e desconhecido pensador francês que está na lista de seus maiores filósofos do século passado.

---

<sup>12</sup> Paul Ricoeur nasceu em família cristã, de raiz protestante. Teve contato com o catolicismo na adolescência, quando se despertava por problemas sociais, chegando a se engajar na corrente do Cristianismo Social e, por conseguinte, no Personalismo de Mounier, sem deixar o calvinismo. A experiência de prisioneiro de guerra colocou-o em maior contato com o judaísmo, com quem nutriu fortes afeições. O tempo passou e, na maturidade, Ricoeur assumiu as condições de filósofo e crente, sem confusão, nem separação. Não há confusão porque ele distingue bem os dois domínios e os compara às duas pernas com as quais ele caminha (cf. CC, p. 211; DOSSE, 2017, p. 507). Não é preciso separação, pois ambos possuem limites bem delimitados e mesmo assim se reforçam mutuamente, uma dando rigor conceitual e outro enraizando posições (cf. DOSSE, 2017, p. 515). Ricoeur caminhou sobre essas “duas pernas” até o fim de sua vida, inclusive se dedicando ao estudo bíblico e sua interpretação. Por isso, ele também tem boa reputação na hermenêutica bíblica contemporânea, além de ser bastante estudado no âmbito dos fenômenos religiosos.

<sup>13</sup> Estamos seguindo o texto *Sobre a recepção da filosofia de Paul Ricoeur no Brasil*, de Jeanne Marie Gagnebin, publicado por Imprensa da Universidade de Coimbra, em 2017.

<sup>14</sup> Atualmente as principais obras de Paul Ricoeur já foram traduzidas e publicadas por várias editoras. Além disso, os interessados podem se valer de muitas traduções realizadas em Portugal. E, sem dúvida, o acesso às obras originais hoje é muito fácil, por meios físicos e eletrônicos.

<sup>15</sup> Podemos dizer que Ricoeur já é um autor conhecido no Brasil, mas falta-lhe um lugar propriamente filosófico. Sua presença é grande em outros departamentos, mas não à altura e envergadura desse autor. Não muito raro as leituras de “aplicação” tendem a simplificação ou arbitrariedades. Um lugar filosófico reconhecerá seu modo peculiar de escrever, bem como a originalidade de seu pensamento.

## CAPÍTULO I – ITINERÁRIO DE UM SUJEITO HERMENÊUTICO

Na primeira parte desta pesquisa buscaremos nos aproximar da questão da subjetividade, a partir de uma tríplice perspectiva do pensamento Paul Ricoeur (1913-2005), qual seja: fenomenologia, filosofia reflexiva e hermenêutica. Pressupondo essa tríplice herança, desde as primeiras publicações, Ricoeur delinea a ideia do *homo capax* no horizonte da reflexão e da ação, da linguagem e da existência. A abordagem dessa questão marcou sua apropriação da fenomenologia que o acompanhou ao longo de seu itinerário intelectual. Porém, foi também nessa abordagem que ele se deparou com a dificuldade de a fenomenologia tratar de questões concretas da vida e, então, precisou, por via da linguagem, continuar a abordagem com a hermenêutica, constituindo assim uma fenomenologia-hermenêutica que se tornou depois sua grande marca. Desde então, as muitas questões que enfrentara foram na perspectiva de uma fenomenologia hermenêutica. Como e em que medida a abordagem ricoeuriana toca as questões da subjetividade? De que modo ele se beneficia da fenomenologia e a enriquece com a hermenêutica? Qual a originalidade de sua contribuição fenomenológico-hermenêutica para a questão do sujeito?

Embora sejam abrangentes, partiremos dessas perguntas nesta primeira parte, coincidindo com três momentos: o *primeiro* é de sondagem das motivações, delimitações e inclinações do pensamento ricoeuriano; o *segundo*, é do confronto e inserção da fenomenologia na hermenêutica e vice-versa; o *terceiro* momento se ocupará de apresentar perspectivas sobre o destino da subjetividade humana no pensamento de Ricoeur. Toda essa primeira parte pretende situar e caracterizar a questão da subjetividade no pensamento de nosso autor. Ao final, nos permitiremos à necessidade de prosseguir na investigação para aprofundar algumas dessas nuances dentro de nosso recorte temático. Chamamos a atenção para uma característica peculiar de Paul Ricoeur: ele não põe diretamente suas ideias. Prefere dialogar com diversos autores para construir seu pensamento por meio de análises das muitas maneiras de ler os fenômenos da existência humana. Não é de criar teorias arbitrariamente, mas de partir do que existe e, em movimento espiral, crescer na compreensão das questões abordadas. E, assim, teremos a oportunidade de constatar que Ricoeur é um exímio hermeneuta da subjetividade humana.

## 1.1 Sobre as motivações, delimitações e inclinações do pensamento ricoeuriano

“Via longa” é a imagem que acompanha o pensamento de Paul Ricoeur. É uma imagem que tem muito a nos dizer sobre sua motivação, estilo e ambição. Ela já sinaliza a grande tarefa de investigação e compreensão acerca dos fenômenos da existência humana, bem como as condições de conseguir alcançar suas aspirações. A “via longa” desafia o leitor a percorrer pacientemente um extenso e sinuoso itinerário, enfrentando obstáculos e asperezas, aproveitando todas as ocasiões de encontro e de confronto. O plano de fundo, que pode ser também o ponto de partida, é o homem em suas capacidades e falibilidade. Na noção de capacidade se articula o querer, o pensar, o falar, o agir, o narrar, o responsabilizar-se etc. Na noção de falibilidade estão as condições de fragilidade, de vulnerabilidade, de falta, de accidental, de possibilidade do mal etc<sup>16</sup>. O homem é, portanto, *capax* e *falível* e isso o põe em marcha numa incessante busca de conciliação desse paradoxo.

Muito mais que qualidade e defeito, essa realidade paradoxal reflete a condição humana em ser conduzido por seus desejos e seus esforços de apropriar a si mesmo, numa constante busca de fazer de si próprio algo de seu novamente. Apropriar significa tomar algo para si, tomar posse do que não é seu. Para Tong, isso significa dizer que, por causa das falhas ou fissuras, o homem não tem posse de si, não é ele próprio, não há nele coincidência de si consigo mesmo. Ele é movido pelo desejo de posse e consciência de si para poder ser (cf. 1999, p. 13). Trata-se de um movimento que assume a existência como tarefa, um labor ativo, reflexivo e compreensivo, em vista de uma “terra prometida”. Nesse sentido, a “via longa” é, na verdade, um percurso reflexivo de inserção do homem no horizonte ontológico; é uma hermenêutica da existência inseparável dos sinais e das obras nos quais a vida humana se expressa e se reflete.

A ambição ricoeuriana é sustentada pela tríplice fidelidade à fenomenologia, à tradição reflexiva e à hermenêutica, que são as bases de seu pensamento e ele mesmo admite: “eu gostaria de caracterizar a tradição filosófica à qual me reporto com três traços: ela está na linhagem da *filosofia reflexiva*; ela permanece na esfera da influência da *fenomenologia*

---

<sup>16</sup> As concepções de *homo capax* e *falível* são abordadas, particularmente, em um projeto denominado *Filosofia da Vontade* que resultou na tríade *Le volontaire et l'involontaire* (1950), *Finitude et culpabilité* (1960) e *La symbolique du mal* (1960). A perspectiva de *homo capax* e *falível* reflete em todas as obras posteriores. Particularmente, é em *Parcours de la reconnaissance* (2004) que há uma exposição mais completa da hermenêutica do homem capaz. Para uma visão geral desses dois conceitos e outros tantos, indicamos *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, feito por Olivier Abel e Jérôme Porée, publicado em 2007.

*husserliana*; ela quer ser uma variante *hermenêutica* desta fenomenologia” (TA, 1986, p. 25)<sup>17</sup>. Essa tríplice ascendência ricoeuriana é fundamental para a compreensão de seu pensamento e de sua trajetória de vida. A hermenêutica que aparece em terceiro lugar aponta para o escopo de suas contribuições, cujas marcas de Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger são inegáveis<sup>18</sup>. A fenomenologia é aqui não só a grande corrente de pensamento fundada por Edmund Husserl, mas também a representação da primeira fase do pensamento ricoeuriano. Depois, o método fenomenológico não é abandonado e sim inserido na hermenêutica, além de ser muito bem utilizado nas obras dedicadas à teoria da ação (filosofia prática). Quanto à filosofia reflexiva, em acepção mais restrita, refere-se à história do pensamento francês que tem, entre suas raízes, o pensamento de René Descartes<sup>19</sup>. Em acepção mais ampla, resvala em Emmanuel Kant, Agostinho e funda-se em Sócrates no clássico “conhece-te a ti mesmo”<sup>20</sup>.

Mostrando uma tríplice ascendência, podemos também falar de uma tríplice recusa. A singularidade de Ricoeur não está desprovida de múltiplos interesses, incontáveis escritos e posicionamentos indissociáveis. A maneira pulverizada como ele aborda seus problemas passa a impressão ao leitor desavisado de ser um pensamento disperso. O modo de acolher e de tentar conciliar muitas contribuições leva alguns a chamá-lo de eclético. Mas, na definição de seu estilo e a despeito dos muitos desvios, Ricoeur se distancia de determinados aspectos de pensamentos configurando uma tríplice recusa, podendo ser descrita assim: a recusa do pensamento filosófico unicamente em função e no prisma de uma “história da filosofia”, cujo ciclo é fechado. Em resposta, para salvar a originalidade, a intenção irreduzível e a visão única de cada pensamento, Ricoeur defende a possibilidade de fazer história da filosofia sem fazer filosofia da história (cf. HV, 1968, p. 47). A segunda recusa é a de acreditar excessivamente nas tentativas de desconstrução aparentadas com o niilismo contemporâneo. Contra isso, ao

---

<sup>17</sup> “J’aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me reclame par trois traits: ele est dans la ligne d’une philosophie *reflexive*; ele demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne; ele veut être une variante *herméneutique* de cette phénoménologie” (TA, 1986, p.25).

<sup>18</sup> É comum atribuir a fundação da hermenêutica moderna aos alemães Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey. Inserindo-se nessa tradição, Ricoeur reconhece os feitos desses grandes homens, mas tem suas reservas e se difere da concepção hermenêutica presente na obra desses dois, como veremos adiante.

<sup>19</sup> Podemos ampliar a tradição francesa nos referindo às correntes do espiritualismo, do existencialismo e personalismo francês, tendo importância os seguintes nomes: Maine de Biran, Émile Boutroux, Félix Ravaisson, Henri Bergson e Jean Nabert, um dos principais influenciadores de Ricoeur. Outros dois nomes que muito influenciaram nosso autor foram Gabriel Marcel e Emanuel Mounier. Merleau-Ponty também exerceu sua parcela de contribuição e Jean-Paul Sartre aparece nas obras, mas Ricoeur tende a discordar de seu modo de pensar. Embora não fazendo parte dessas correntes ditas acima, vale ainda acrescentar o estruturalismo e o chamado desconstrutivismo, com os quais Ricoeur também dialoga e contrasta, recolhendo o que há de melhor.

<sup>20</sup> A lista de autores com quem Ricoeur dialoga é grande, extrapolando inclusive a classificação da tríplice herança. Além de Immanuel Kant, não podemos nos escusar de falar de Georg W. Friedrich Hegel, Agostinho e Aristóteles, cujas marcas são inegáveis. Ao longo do texto nos referiremos a essas e outras presenças.

invés de desconstruir para partir do ser e compreender, Ricoeur propõe compreender para, então, chegar ao ser: primeiro a hermenêutica, fazendo o desvio pela linguagem, depois ontologia (cf. CI, 1969, p. 14 [Trad. p. 13]). Ou, substituição da “via curta” pela “via longa” para dar a devida atenção aos signos do *falar* e do *agir*. Mais adiante explicaremos melhor essas vias, pois agora precisamos dizer brevemente da recusa de Ricoeur em sacrificar a reflexão filosófica à supremacia das ciências humanas. Ele admite que todos os grandes pensadores dialogaram com uma ou mais ciências e se enriqueceram mutuamente. Porém, reserva à filosofia a faculdade de melhor se compreender e refletir sobre o sentido da existência, isto é, mais apta a tratar das questões de subjetividade e sentido (cf. CI, p. 26 [Trad. p. 24])<sup>21</sup>.

Todavia, podemos questionar em que medida Paul Ricoeur permaneceu fiel à tríplice herança e tríplice recusa. A fidelidade às heranças aparenta mais fácil de ser admitida, mas a percepção das recusas exige um pouco mais de atenção. Afinal, seu estilo professoral o coloca em diálogo com muitos filósofos, pondo em relevo as tensões e as contradições de vários pensamentos, respeitando a particularidade de cada pensador e ajudando seus leitores a compreender melhor a questão tratada. É essa, na verdade, uma característica do proceder hermenêutico que, no caso de Ricoeur, segue uma “via longa” com extremidades. Desroches expressa bem isso ao dizer que a hermenêutica ricoeuriana impõe o desafio de “reconciliar, arbitrar ou praticar uma mediação entre as partes e o todo, o sujeito e seu objeto, a doação e a apropriação, o método e a verdade, o signo e a significação, o distanciamento e o pertencimento, a explicação e a compreensão, a crítica e a convicção” (DESROCHES, 2002, p. 9). Com efeito, Ricoeur prefere compreender a complexidade dos fenômenos humanos de todos os ângulos possíveis, realizando fricções de ideias, sem pretender ser revolucionário. É com esse estilo fortemente hermenêutico que ele propõe uma filosofia das possibilidades do humano, admitindo suas fragilidades e tentando uma conciliação no inacabado da existência.

A despeito da tríplice herança e da tríplice recusa, o que escolher como ponto de partida? O fenômeno humano em sua *capacidade* e *falibilidade*. Ricoeur é atento a tudo o que se diz sobre o homem, seja por parte das ciências humanas, seja pelo que conta a história, narram os mitos, professam as religiões, escreve a literatura e outros pontos. O seu esforço é o de reunir

---

<sup>21</sup> Não vamos entrar nessas discussões que envolvem a tríplice recusa, mas no decorrer da pesquisa serão sinalizados elementos provindos delas. No caso do interesse em aprofundá-las, poder-se-á seguir esta direção: na primeira renúncia, Ricoeur se distancia de Hegel e de Nietzsche. Na segunda, critica Heidegger e Derrida. E a terceira renúncia envolve um grande debate que teve com Lévi-Straus e outros contemporâneos. São inúmeros os escritos nos quais Ricoeur sinaliza tais recusas sem deixar de colher grandes contribuições desses mesmos autores. Para aprofundamento nesse percurso, de herança e recusa, indicamos o comentador Oliver Mongin com seu livro: *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

vários saberes que o fazem refletir sobre o humano e disso sobressai um *pensamento reflexivo* que tenta responder uma questão fundamental: o que é o homem? Ou individualizando: quem sou eu? (cf. SA, 1990, p. 28 [Trad. p. 28])<sup>22</sup>. Para Ricoeur, toda filosofia nasce dessa interrogação que provoca uma reflexão, melhor dizendo, uma autorreflexão. No entender de Tong, “a reflexão constitui o eu sou, em busca, do eu sou, na consciência” (TONG, 1999, p. 15). Por isso, a filosofia é, antes de tudo, reflexiva e, por conseguinte, leva à apropriação de si na consciência. Mas à medida que o si se torna preocupação da consciência, ele não é apreendido conceitualmente; seu acesso precisa ser indireto, pelas mediações. O homem que filosofa é capaz de reflexão movido pelo desejo de apropriação, isto é, tornar próprio o si mesmo e tornar-se o que se é.

Mas, que significa reflexão? Diz Ricoeur: “quando dizemos que a filosofia é reflexão, queremos dizer seguramente reflexão sobre si mesmo” (DI, 1970, p. 40)<sup>23</sup>. A reflexão é um ato de voltar sobre si próprio, uma atitude de apreender um princípio unificador para as operações subsequentes ao movimento de pensamento. Agora, “que significa o Si mesmo? [...] Que significa o Si da reflexão sobre si mesmo?” (DI, 1970, p. 41)<sup>24</sup>. Segundo uma tradição da filosofia reflexiva, o si foi transformado em princípio unificador, o lugar fundante por ser a “primeira verdade” evidente e imposta que define “a posição de uma existência e de uma operação de pensamento: *existo, penso*” (DI, 1970, p. 41)<sup>25</sup>. Resulta que existir, para o homem, é pensar e pensa-se à medida que existe. Essa é uma conclusão que não provém da verificação de um fato, mas chega-se a ela a partir da reflexão, da autorreflexão. Isso se torna o ponto de partida de toda filosofia, especialmente a reflexiva, como atesta Ricoeur em várias passagens semelhantes a esta:

Admito que a posição do si mesmo é a primeira verdade para o filósofo, para a tradição que parte de Descartes, se desenvolve com Kant, Fichte e a corrente reflexiva da filosofia continental. Para essa tradição, que consideramos como um todo antes de se opor aos representantes principais, a posição do si é uma verdade que se põe por si mesmo. Não pode ser verificada, nem deduzida; é, ao mesmo tempo, a posição de um

<sup>22</sup> Na tradição filosófica a pergunta *O que é homem?* se remete a Immanuel Kant e as perguntas fundamentais: “1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? Que posso esperar?” (1987, B. 833). Embora Kant não faça, grande parte de seus estudiosos concordam que há uma quarta na qual está inclusa as três primeiras, a saber: “Que é o homem?” Nesse caso, a antropologia é, para os kantianos, o horizonte de onde tudo é pensado. Em certo sentido, Ricoeur segue a Kant, mas se diz ser um kantiano pós-hegeliano. Embora Ricoeur admita a primazia do pensamento transcendental, nem por isso o kantismo é ponto de chegada e sim um ponto de partida: a *crítica* precisa ser criticada. Reportamos mais uma vez ao livro de Olivier Mongin *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia* (1997), para compreender o que significa kantiano pós-hegeliano.

<sup>23</sup> “Cuando decimos que la filosofía es reflexión, queremos decir seguramente reflexión sobre sí misma” (DI, 1970, p. 40). Tradução nossa.

<sup>24</sup> “¿Qué significa el Sí mismo? [...] ¿Qué significa el Sí de la reflexión sobre sí mismo?” (DI, 1970, p. 41). Tradução nossa.

<sup>25</sup> “La posición de una existencia y de una operación de pensamiento: *existo, pienso*” (DI, 1970, p. 41). Tradução nossa.

ser e de um ato, a posição de uma existência e de uma operação de pensamento: eu sou, eu penso. *Existir para mim é pensar. Eu existo enquanto penso.* Uma vez que esta verdade não pode ser verificada como um fato, nem deduzida como uma conclusão, ela deve se colocar na reflexão. A sua autopoisição é reflexão (CI, 1969, p. 322 [Trad. p. 272]).

Digamos que até aqui Ricoeur segue fielmente essa tradição em que a “autopoisição é reflexão”. Porém, ao perceber que ela concebe o “si” somente como *existente pensante*, ele recua, pois considera isso insuficiente para caracterizar a reflexão. A reflexão pressupõe um trabalho maior do que essa direta constatação de “evidência do si”, também chamada de “evidência do *cogito*”. É admissível que quem apreendeu diretamente o *cogito* tenha encontrado uma verdade que se impôs a si mesmo, mas essa mesma verdade é impossível de ser verificada ou deduzida por outrem. Trata-se de uma apreensão da posição de um ser e de um ato, de uma existência e de uma operação de pensamento que é verdadeira. Mas, alerta Ricoeur, é um “passo que não pode ser seguido por nenhum outro enquanto o *ego* do *ego cogito* não tiver entrado na posse, no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente, de seus atos” (CI, 1969, p. 21 [Trad. p. 19]). Sendo de modo imediato, a reflexão torna-se uma intuição cega, anulando a operação do pensamento que se dá por meio das mediações dos signos, das ações, das obras e monumentos nos quais o “si da reflexão” está envolvido.

A reflexão, redefine Ricoeur, “é o esforço de voltar a capturar o *ego* do *ego cogito* no espelho de seus objetos, suas obras e finalmente de seus atos” (PV2, 2004, p. 41)<sup>26</sup>. É possível, portanto, admitir que reflexão seja um movimento de voltar sobre si próprio, ao modo de apreensão de um princípio unificador, mas precisa ser também movimento de apropriação através das ações e das obras que são signos do ato de existir do *cogito*. Nessa condição de “apreensão e apropriação” reflexiva, o *ego* é perdido e reencontrado, se dispersa e se unifica, desprende-se de sua certeza e, então, pode ser reconduzido ao sentido da existência orientado pelo “esforço de existir” e “desejo de ser” (CI, 1969, p.21 [Trad. p.19]). Então, mediante a reflexão, afirma-se a existência do homem enquanto sujeito, com a possibilidade de compreensão, apropriação e de encontrar um princípio unificador, o sentido do ato de existir.

Sobre a noção de reflexão, acrescentamos ainda que, para Ricoeur, essa ideia foi assumida como desejo de transparência absoluta, de perfeita coincidência de si consigo mesmo. A consciência de si, nessa perspectiva, é um conhecimento irrefutável e, por isso, mais importante do que qualquer forma de conhecimento válido. Com a redefinição de reflexão, tem-

---

<sup>26</sup> “La reflexión es el esfuerzo por volver a captar “al Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos” (PV2, 2004, p. 21). Tradução nossa.

se também um novo olhar sobre a consciência tida não mais como consciência imediata de si mesmo, nem como algo dado na percepção de si e de seus atos. “A consciência, diz Ricoeur, é uma tarefa” (DI, 1970, p. 41)<sup>27</sup>. É algo a ser conquistado e reconquistado nos esforços de apreensão e apropriação.

Ao fazer essas revisões na esteira da filosofia reflexiva, Ricoeur recusa a tríplice pretensão de autoposição, autofundação e evidência intuitiva do *cogito*, alia-se à sua crítica, mas não apoia sua total aniquilação ou diluição. Na verdade, o que Ricoeur faz é evitar partir do sujeito, mas o tem no desenrolar e no termo de seu itinerário reflexivo. Nesse caso, ele não só recusa a autoposição, como também se distancia das correntes de pensamento que constroem suas teorias na descrença e crítica à noção de sujeito e na dissolução da ideia de sentido<sup>28</sup>. Entretanto, Paul Ricoeur não faz uma filosofia do sujeito em sentido estrito, mas ele próprio admite, ao participar de uma obra organizada por Lewis Hahn, que o destino da subjetividade humana está em causa ao longo de sua obra (cf. 1999, p. 63). Se uma de suas grandes contribuições foi a de debruçar-se sobre questões consideradas resolvidas ou em condição de esgotamento, podemos lhe atribuir uma tentativa de resgate da questão do sujeito, por considerar sua subjacência nas filosofias vigentes. O sujeito é tido, pela tradição reflexiva, como algo fundamental, objeto de absoluta transparência, ponto de partida para todo discurso filosófico e horizonte último de verdade. Tal é a concepção de Descartes que perpassa, a seu modo, às filosofias de Kant, Fichte e encontra em Husserl sua culminância. Mas, nas mãos de Ricoeur, essa permanência e filiação à tradição reflexiva passam por transformações dignas de atenção, como já notamos.

Em sua análise, Ricoeur constata falhas na operação reflexiva constituinte de um sujeito autofundador. Aliás, com as críticas ao *cogito* é preciso admitir que, no sujeito, junto às suas capacidades estão suas falhas, ao lado das certezas aparecem as suspeitas de ilusões e isso é mais que suficiente para recolocar a questão do *ego* e assim poder recuperar seu caráter de Si (cf. CI, 1969, p. 228 [Trad. p. 194]). Dado que em grande medida a questão do sujeito fora tomada a partir de suas capacidades (pensar, falar, agir, consciência), Ricoeur tende a um olhar atento para suas falibilidades (a fragilidade, a falta, o acidental, o inconsciente) não abarcadas pelas teorias abstratas, mas presentes no concreto da vida humana. Sua tarefa é mostrar que o

<sup>27</sup> “La conciencia, [...], es una tarea” (DI, 1970, p. 41). Tradução nossa.

<sup>28</sup> A crítica ao *cogito* não é um feito inédito de nosso autor. Outros já fizeram isso, como é o caso de Nietzsche, Heidegger, seus contemporâneos Marcel e Levinas entre outros. Ricoeur sabe disso e até faz uso dessas e outras críticas à medida que lhe parece acertadas, pois algumas delas são demasiadamente radicais e por isso ele tem suas reservas, como aquelas de Lévi-Strauss, Foucault e Derrida.

sujeito limitado é capaz de se compreender pela apropriação de si, mediante um contínuo esforço de interpretação e compreensão dos signos que estão à sua volta. Explicamos: o sujeito melhor se compreende através das mediações, ou seja, voltando-se para as realidades objetivas (o signo, o símbolo, o texto). É esse um ato reflexivo que busca as condições do conhecimento atendo-se aos núcleos das experiências vividas<sup>29</sup>. Essa perspectiva se completa quando Ricoeur realizar a passagem da reflexão abstrata à reflexão concreta, pois ele bem sabe que o abstracionismo “induz o pensamento a agarrar apenas no vazio. Privado da realidade neste sentido, o pensamento é forçado a virar-se narcisicamente para si próprio” (AI, 1995, p. 48), como acontece com a tradição do *cogito*.

A passagem da reflexão abstrata à reflexão concreta se dá com o auxílio da hermenêutica. Em termos de subjetividade, dizemos que refletir é mais que intuir, é um ato existencial que comporta tanto o pensar quanto o agir. Para além disso, a capacidade de agir parece ser mais fecunda (ou foi menos explorada?) que o pensar, embora ela precise ser conjecturada pelo pensamento. Na verdade, a redefinição de reflexão é uma forma de garantir que o pensamento permaneça unido à existência concreta. Nesse processo, a hermenêutica exerce um papel fundamental por atuar entre a reflexão abstrata e a reflexão concreta, retomando e recolocando questões, como a noção de Si e a ideia de sentido, a partir das cifras da existência (cf. CI, 1969, p. 34 [Trad. p. 29]). Com o apoio da hermenêutica, a redefinição de reflexão pede ainda o binômio explicação-compreensão, elementos fundamentais para o pensamento que não visa nenhuma epistemologia, mas esboça um projeto filosófico chamado de *herméneutique du soi* cujo corolário é a ação (cf. SA, 1990, p. 27 [Trad. p. 28]). Em suma, o pensamento reflexivo de Ricoeur é inseparável de um pensamento da *práxis*. Aliás, sua primeira obra intitulada *Le volontarie et l'involontarie* (1950) é uma boa pista para admitir, utilizando termos kantianos, uma *razão teórica* equivalente a uma *razão prática*, aproximação

---

<sup>29</sup> Reparando bem, temos aqui as influências da “teoria das cifras” jasperiana e dos “níveis de reflexão” marceliana (cf. AI, 1995, p. 54-59). Falando sobre essas influências, Desroches afirma que “a contribuição de Jaspers aponta para uma *ontologia* da via longa, enquanto que a de Marcel prefigura, uma via longa do conhecimento de si, a do sujeito existencial” (DESROCHES, 2002, p. 10). Além disso, o contato que Ricoeur teve com Marcel e Jaspers antecedeu a leitura de Husserl e o fez explorar a noção de consciência projetada para fora de si como forma de desvio do “sujeito autofundador”. Embora se diga que a primeira obra filosófica de Ricoeur seja “*Le volontarie et l'involontaire*” publicada em 1950, existe uma publicação anterior, feita em parceria com M. Dufrenne, publicada em 1947 cujo título é: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers – Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. É possível presumir nesse texto “pré-filosófico” intuições subjacentes e horizontes filosóficos que começam a se delinear, sendo retomadas e aprofundadas posteriormente.

e detecção de limites da reflexão e ação numa perspectiva hermenêutica existencial-ontológica<sup>30</sup>.

Ricoeur pode ser comparado a um bom garimpeiro na jazida da filosofia. Nessa jazida ele procura reativar temas em desuso ou desobstruir passagens para novas intuições sobre assuntos em relativo esquecimento. Tal atitude é possível graças à influência da fenomenologia husserliana adotada por ele como instrumento valioso para poder “ver” melhor o fenômeno humano. Embora assuma essa herança, também aqui Ricoeur faz suas ressalvas, entre elas, está a de não admitir “uma posição radical de princípio último que se baseia numa intuição intelectual imanente à consciência, sob a condição da redução de todo o conteúdo pertencente ao comportamento natural” (AI, 1995, p. 103). Lembrando do que já dissemos acima, essa ideia presente na fenomenologia está na esteira da tradição reflexiva e é por isso que as intuições husserlianas caracterizam essa tradição que, em suas mãos, desembocam em idealismos. Mas no contraponto das ressalvas, Ricoeur reconhece a importância da fenomenologia em direcionar a reflexão “às coisas mesmas” e, por esse dirigir ao exterior, revela uma consciência “virada para o sentido, antes de se virar para si na reflexão” (AI, 1995, p. 106)<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> No início dissemos que a “via longa” caracteriza o empreendimento de Ricoeur em abordar as questões humanas indiretamente, isto é, pelas mediações do símbolo, do texto e da ação. Disso resulta uma hermenêutica dos símbolos, dos textos e da ação que compõe um *arco hermenêutico* em vista de uma melhor explicação e compreensão da existência subjetiva. Constança Cesar, no texto “*A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur*” apresenta esse *arco hermenêutico* numa correspondência com o exame da condição humana em sua concretude, expressa no mito (símbolo), na narrativa (texto) e na ação. Daí ela conclui: “a hermenêutica de Ricoeur é uma ontologia, que decifra o sentido do homem e do Ser, pelo exame da linguagem de duplo sentido” (CESAR, 2002, p.55). De fato, por estar filiado à herança fenomenológica, Ricoeur repensa a questão do sentido, mas pelo viés da linguagem que por si possui vestígios ontológicos. Todavia, vale notar que a ontologia sempre será ponto de chegada, pois o ponto de partida é o “mundo da vida”, a existência concreta e encarnada, doada e refletida nos signos e nas obras. Vale lembrar que Husserl tentou aproximar-se do concreto, mas se perdeu no idealismo transcendental. Heidegger, por sua vez, traz em sua ontologia a marcada da concretude em recusa à especulação abstrata. O centro de sua análise, diríamos, é o homem concreto, a existência concreta. É nesse “campo” que se tem acesso ao ser, pois nele o ser se revela, o “aí” do ser ou o ser-aí, *Dasein*. Numa comparação entre Heidegger e Husserl, Levinas chega a afirmar que a existência, em Heidegger, substitui o que foi pensado por Husserl como consciência (cf. 1967, p.117). Nesse sentido, admitimos, por um lado, a influência de Heidegger em Ricoeur e, por outro, a manutenção de Husserl, visto que Ricoeur não substitui a existência por consciência; seu movimento é outro é de unir consciência e existência concreta. Quanto a Levinas, também ele está próximo de Heidegger nesse quesito da “concretude” e, por isso, próximo a Ricoeur, com suas peculiaridades (cf. LEVINAS, 1988, p. 155). Aliás, Ricoeur e Levinas estão próximos em muitos aspectos de pensamento e de vida, sendo bons interlocutores e grandes amigos.

<sup>31</sup> Ricoeur teve contato com Husserl na década de trinta, mas foi durante a Segunda Guerra, em cativeiro, que o contato se intensificou, pois lá ele traduziu *Ideen I* que foi publicada em 1950. Essa obra colaborou para que a fenomenologia se tornasse reconhecida na França, sobretudo pelo tema da intencionalidade. Sobre a leitura que Ricoeur faz de Husserl, chamamos atenção para a forte acusação de idealismo que acarreta alguns problemas. O próprio Husserl é crítico a certos tipos de idealismos, como o psicológico (eu psicológico); mas também assume um idealismo transcendental (eu transcendental) que não anula a realidade (cf. HUSSERL, 2001, p. 64). Nossa impressão é que Ricoeur parece ser muito duro nessa leitura, deixando Husserl em má situação. Talvez, isso se deve ao fato de Ricoeur se ater mais as obras iniciais de Husserl, embora tenha lido também outras, como *Krisis*, que citaremos mais adiante em outra questão.

Ricoeur tem o mérito, como outros, de alargar o método fenomenológico para além dos dinamismos cognitivos do ser humano e contemplar aspectos como a volição, a motivação, a emoção, o corpo e a ação<sup>32</sup>. É essa uma de suas tarefas assumidas na obra *Philosophie de la volonté* (PV1, 1950) que rendeu um complexo bem articulado, a ponto de se tornar um patrimônio imponente de uma análise fenomenológica da vontade. Importa-nos dizer que o diferencial de Ricoeur em relação a outros autores é questionar o método de análise intencional e o exagero idealista que a ele está associado. Além disso, ele abre mão da dimensão transcendental almejada pela fenomenologia e assume a redução eidética como um modo rigoroso de descrição (cf. EP, 2009, p.60; PV1, 2009, p. 19-57). No risco de a fenomenologia reduzir-se a um subjetivismo, a crítica de nosso autor reforça, mais uma vez, a necessidade da abertura para além do *ego transcendental*, considerando aspectos de grandezas semelhantes à consciência, como é o caso da vontade, por exemplo.

A vontade, como nos lembra Gentil, aqui tomada “não como faculdade, mas como ação, ato voluntário” (2015, p. 78), tornou-se então o campo de exploração e aplicação do método fenomenológico. Ricoeur percebeu que a fenomenologia havia tratado de aspectos representativos ou teóricos da intencionalidade, não chegando a explorar o campo prático da consciência que está estritamente ligado ao campo da necessidade, do hábito, do sentimento e do sofrimento. Para ele, até quem alargou muito bem a análise fenomenológica às percepções permaneceu na descrição dos atos representativos. Por isso, a escolha temática da relação entre o *volontaire* e o *involontaire* satisfaz vários requisitos, como o próprio Ricoeur diz:

primeiro, permitia-me alargar a análise eidética das operações da consciência às esferas do afeto e da vontade, uma análise que Husserl tinha confinado à percepção e, de um modo mais geral, aos atos ‘representativos’. Enquanto estendia e alargava a análise eidética husserliana, tive igualmente esperança, não sem nenhuma ingenuidade, de proporcionar um contraponto na esfera prática a *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty. [...] Uma segunda consideração ligou a minha investigação à obra de Gabriel Marcel e ao campo da filosofia existencialista. Sob o título de *Le volontaire et l’involontaire*, as análises eidéticas, ricas em distinções sutis, foram inundadas de um dinamismo pela dialética circundante da ação e da resignação, à qual correspondia uma ética que era implícita e no entanto inexplorada, marcada pela dialética do domínio e do consentimento (AI, 1995, p. 62-63).

---

<sup>32</sup> Quem, antes de Ricoeur, fez um movimento parecido foi Merleau-Ponty (1908-1961). Com sua obra *Phénoménologie de la Perception* Merleau-Ponty (1945) foi um dos primeiros a ampliar o método fenomenológico a outras esferas como a percepção e de seus mecanismos ligados ao corpo e aos sentidos. Ricoeur descobriu no prefácio dessa obra uma resistência “à interpretação ortodoxa da redução fenomenológica”. Ponty chegou a “afirmar que a redução, embora ainda necessária, estava condenada a nunca ser completada e talvez nunca começaria genuinamente” (AI, 1995, p. 61). Essa descoberta confirmou as suspeitas da leitura de Husserl feita por Ricoeur, influenciado por Jaspers e Marcel, de que uma “análise eidética” aos moldes husserlianos tenderia ao abstracionismo idealista. Tendo essa segurança, propôs-se a explorar o alcance prático da fenomenologia.

Se foi mérito de Merleau-Ponty, no minucioso exame fenomenológico da percepção, abrir um campo de investigação existencial, foi com Ricoeur que esse movimento tendeu à existência concreta, à “esfera prática”<sup>33</sup>. É sobretudo na prática, isto é, nas ações humanas, que se depara com o *voluntário e involuntário* e, justamente por isso, precisa-se de uma descrição fenomenológica para sua melhor compreensão. No entender de Olivier Abel e Jérôme Porée, o voluntário é o “apenas humano”, incapaz, por exemplo, de revelar o ser do nada. Todavia, “é uma atividade enraizada em um fundo de passividade irreduzível. Daí a relação que o une internamente ao involuntário, que ele [Ricoeur] entende a necessidade, a emoção ou o hábito” (ABEL e PORÉE, 2007, p. 86). Essa relação é percebida na análise do ato prático à qual Ricoeur se propõe. Nisso, para além de uma descrição empírica do comportamento humano, Ricoeur ambiciona revelar as estruturas ou possibilidades fundamentais do homem. A essa ambição acompanha uma visão de homem que, além das condições cognitivas, possui um *esforço* de existir que perpassa toda a sua vida, inclusive as condições volitivas<sup>34</sup>. Com efeito, a vida é a dimensão na qual o voluntário e o involuntário se manifestam, é o lugar da individuação e onde se diz, em meio às fragilidades, “eu quero” ou “eu posso”.

As acuradas análises da *fenomenologia da vontade* erigem uma “ontologia fundamental” do querer, cujo ponto de partida e referência é também o “eu” (*ego*). Mas, para além de uma descrição de uma evidência imediata, a análise visa à compreensão de si: “me compreendo antes de tudo como aquele que diz ‘eu quero’” (PV1, 2009, p. 21)<sup>35</sup>. Ora, se até então a compreensão dava-se na modalidade teórica, por que não compreender pela função prática da consciência? Pois bem, se compreender pressupõe um sentido que é doado pela consciência, significa dizer que ele não se dá apenas nessa esfera, mas também, e quem sabe

<sup>33</sup> Mesmo que Ricoeur quase não cite e pouco escreve, não podemos nos esquecer de Max Scheler e seu trabalho no âmbito da fenomenologia. Scheler representa uma das frentes da fenomenologia nascente, seja recusando Husserl, seja assumindo um modo que ele considera próprio. Scheler se dedicou a assuntos do campo prático, desde uma minuciosa análise dos sentimentos (*simpatia*) a uma longa exposição dos valores à maneira fenomenológica.

<sup>34</sup> A noção de *esforço* vem de Espinosa sobre quem Ricoeur não escreveu, mas admite sua influência (cf. SA, 1991, p. 365). Segundo Grondin, a leitura de Espinosa fez Ricoeur defender que o homem é esforço, *conatus*: “o homem é esforço e permanece necessariamente sendo-o” (GRONDIN, 2015, p. 13). As implicações dessa concepção impõem à reflexão a tarefa de se manter cada vez mais próxima da experiência concreta. A tarefa é grande, pois Espinosa usava o termo *conatus* não somente no sentido de esforço, mas também como fonte de conhecimento e desejo. Ademais, esse mesmo autor une pensamento e prática de forma que a reflexão é *Ética* antes de ser crítica, pois sua finalidade é apreender o ego em seu esforço para existir e em seu desejo de ser (cf. CI, 1969, p. 442 [Trad. 377]). Vale ainda notar que nosso autor aproxima o *conatus* espinoziano ao *eros* platônico, pois sendo o *conatus* também desejo, esse não é somente de si, mas de outrem. Ora, se existe um desejo de ser, significa que nosso poder de ser está alienado à falta, à necessidade, à exigência que são características do desejo. Em resumo, “esse nada no centro da existência faz de nosso esforço um desejo de ser” (CI, 1969, p. 442 [Trad. 377]).

<sup>35</sup> “Je me comprends d’abord comme celui qui dit “Je veux”” (PV1, 2009, p. 21). Tradução nossa.

abarcando aquela, na esfera da vontade, no querer que “dá sentido”. Então, uma vez que ao homem é dada a possibilidade de dizer o *eu penso* que o leva à autoconsciência, também é dada a ele a capacidade de dizer o *eu quero* que o põe em marcha para uma melhor compreensão de si. Desse ponto de vista, a existência humana se realiza tanto no *pensar* quanto no *querer*. E a subjetividade, em Ricoeur, passa a ser compreendida não como um puro *ego cogito*, mas como um *ego volo* (eu quero). Pensando nisso dentro do grande projeto de uma filosofia do *homo capax*, perguntamos: é possível dizer que o “eu quero” não somente se justapõe ao “eu penso” e sim que mais profunda revelação do eu penso se dá no “eu quero”? É uma pergunta desafiadora, que abre mundo de investigações, mas nos limitaremos a algumas observações a partir do texto *Método e tarefas de uma fenomenologia da vontade*, de 1951, posteriormente publicado em *L'école de la phénoménologie* (1986).

Desse texto em que Ricoeur explica a aplicação do método fenomenológico e a tarefa de uma fenomenologia da vontade, nos limitamos a citar algumas passagens que nos parecem pertinentes para nossa questão. Segundo Ricoeur, no nível da análise descritiva dos momentos da vontade (o querer, o decidir e o consentir – como diremos adiante), na visada do consentir se dá conta de que a condição do homem é de “existir como ser querente no mundo. [...] A partir daí é possível uma fenomenologia [...] do *estado* de existir no próprio seio do ato de existir (EF, 2009, p. 65). No nível da constituição transcendental, Ricoeur diz “que o querer é *constituente*, [...] é *primitivo*. Em que sentido? No sentido de não poder nem pensar a sua ausência, nem sua gênese, sem suspender o ser-homem” (EF, 2009, p. 70). Em um nível ontológico, a fenomenologia prepara a passagem ao problema do ser do existente humano des-velando um *não ser* específico da vontade que se manifesta nas paixões sob o signo do poder. Isso faz aparecer “o querer e, em geral, a existência humana, como aquilo que dá sentido” (EF, 2009, p.85). Para acessar esse sentido é preciso uma *empírica* e uma *mítica* da vontade que abarque capacidade e falibilidade. Nesse caso, passar à ontologia significa passar da fenomenologia a uma “poética da vontade”<sup>36</sup>.

Portanto, a existência desenrola-se sob o signo do querer sendo decifrada pelo pensar. Nessas duas situações estão em jogo nossas tendências de autocompreensão e autoapropriação.

<sup>36</sup> “*Poética da vontade*” deveria ser o terceiro volume do projeto *Philosophie de la voluntad* que, para alguns, nunca apareceu; para outro, está contida na trinca *La métaphore vive, Du texte à l'action, et Temps et Récit*; outros ainda defendem que toda a obra de Ricoeur é uma poética. Longe de ser um discurso vago, “o discurso poético traz para a linguagem aspectos, qualidades, valores da realidade, que não têm acesso à linguagem diretamente descritiva e que só podem ser ditos através do complexo jogo da enunciação metafórica e da transgressão regulada dos significados usuais de nossas palavras” (TA, 1986, p. 24). De fato, concordamos com Abel e Porée, que em suas obras Ricoeur mostra o rigor do discurso poético perante as referências do mundo da vida (cf. 2007, p. 68).

Apressadamente, diríamos que a tarefa de autocompreensão estaria relegada à reflexão e a autoapropriação destinada à atuação. Mas pensando assim, podemos nos enganar e tender a um dualismo fácil de ser constatado nas polaridades refletidas nas falhas e nas ambições humanas. Porém, o desafio é manter a unidade múltipla do homem, assumir como tarefa a conciliação, a condição em que as discordâncias são assumidas numa concordância de compreensão de si; um lugar em que a *falibilidade* é articulada com a *capacidade*. Para Ricoeur, falibilidade não é defeito, mas condição existencial do homem que tende a ser mais vaidoso por sua capacidade. Perante essas realidades, a compreensão não é outra coisa senão um esforço de uma conciliação ininterrupta, advindo do contínuo desejo de existir.

Com o propósito de descrever e compreender o ato voluntário, Ricoeur distingue três momentos: “dizer eu quero significa, em primeiro lugar, eu decido, em segundo lugar, eu movo o meu corpo e, em terceiro, eu consinto” (PV1, 2009, p. 23)<sup>37</sup>. A decisão, o movimento e o consentimento são, em último caso, a figura de um *cogito* multifacetado acessível à análise eidética e à experiência concreta. Ora, a decisão decorre de uma motivação, a moção depende de uma organização corporal, enquanto o consenso traz a marca da necessidade que se aplica ao que não podemos evitar<sup>38</sup>. A descrição desses três momentos comporta a superação da inteligibilidade sem mistério em favor de uma existência encarnada, cujo ponto de articulação é o corpo, pois ele faz participar ativamente do paradoxo existencial do homem. Além disso, uma descrição “eidética da vontade” evita confusões superficiais, dualismo ou monismo, sem anular as condições múltiplas das experiências humanas<sup>39</sup>. Assim como a consciência não é absoluta, a vontade não é soberana. Ela está entrincheirada entre o voluntário e involuntário que

<sup>37</sup> “Dire: ‘Je veux’ signifie 1° je décide, 2° je meus mon corps, 3° je consens” (PV1, 2009, p. 23). Tradução nossa.

<sup>38</sup> Em um artigo publicado na *Revista de Filosofia moderna e contemporânea da UnB* já citado acima, Gentil explora a noção de consentimento na fenomenologia da vontade de Ricoeur. Além de indicarmos para uma boa compreensão da questão, dele recolhemos um panorama geral da análise ricoeuriana descrita desse modo: “o querer deixa-se desdobrar em três momentos: decidir, mover e consentir, com seus respectivos correlatos – o projeto, o *pragma* e a situação. A cada momento – momentos não temporais de um mesmo ato, só distinguidos na refinada descrição fenomenológica – corresponde um ciclo de correlação inexorável entre um voluntário e um involuntário: a escolha voluntária na decisão tem como sua face involuntária os motivos; o movimento próprio da ação tem como involuntário os poderes do corpo; o ato do consentimento tem como involuntário a necessidade, que assume três figuras específicas em sua dimensão corporal: o caráter, o inconsciente e a vida. Trata-se, nesse último caso, de um involuntário absoluto ou radical, no sentido de que a ele só cabe à vontade consentir” (GENTIL, 2015, p.79). Do ponto de vista estrutural, a obra *Philosophie de la voluntad* está dividida em três grandes seções, correspondentes aos três momentos do ato voluntário, a saber: I - Decidir: a escolha e os motivos; II - Agir: a noção voluntária e os poderes; III - Consentir: o consentimento e a necessidade.

<sup>39</sup> Para a realização desse projeto, Ricoeur contrai dívida com Husserl pela “análise eidética” e com Gabriel Marcel pelo problemática do “sujeito encarnado”. Portanto, ele se propõe a descrever um sujeito ativo-passivo, sem cair em dualismo nem no monismo, preservando assim uma unidade múltipla do homem. Duas figuras são aqui espelhadas: Maine de Biran com sua célebre expressão *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* e Blaise Pascal com sua “antropologia da desproporção” que Ricoeur admite ter em mente essas concepções (cf. AI, 1995, p. 63). A presença desses dois autores é explícita na obra *L’homme faillible* (1960).

se manifesta, por exemplo, na corporeidade, nas necessidades, nas experiências ativas e passivas e em tantas outras situações em que ela se mostra hesitante. Segundo Jervolino, a aposta de Ricoeur é que, embora as vivências volitivas não exijam um conhecimento prévio, elas possuem um sentido. Assim sendo, “toda vivência por princípio *quer dizer* algo, toda vivência pode ser nomeada e compreendida” (JERVOLINO, 2011, p. 23). Então, a tarefa precisa tomar as múltiplas modalidades de *cogito*, sem privilegiar uma em detrimento de outra. E assim, perseguindo os detalhes da análise de Ricoeur, detecta-se que seu alvo é, retomando uma herança cartesiana, reconquistar um *cogito* integral que é mais que pensar, é fundamentalmente um querer. Vejamos um trecho significativo desse percurso:

A reconquista do *cogito* deve ser total. É no interior do próprio *cogito* que devemos encontrar o corpo e o involuntário que ele nutre. A experiência integral do *cogito* inclui o eu desejo, o eu posso, o eu vivo, eu me oriento e, de modo geral, a existência como corpo. Uma subjetividade comum funda a homogeneidade de estruturas voluntárias e involuntárias. A descrição, dócil ao que aparece na reflexão sobre si, move-se no universo único do discurso, do discurso sobre a subjetividade do *cogito* integral. O nexos do voluntário e do involuntário não reside na fronteira de dois universos de discurso, um dos quais seria reflexão sobre pensamento e o outro física do corpo: a intuição do *cogito* é a intuição mesma do corpo unida ao querer que ele sofre e reina sobre ele; é o sentido do corpo como fonte de motivos, como um feixe de poderes e até mesmo uma natureza necessária. De fato, a tarefa será descobrir a necessidade da primeira pessoa, a natureza que eu sou. Motivação, movimento, necessidade são relações intersubjetivas. Há uma eidética fenomenológica do corpo próprio e de suas relações com o ego da vontade (PV1, 2009, p. 27)<sup>40</sup>.

O *cogito integral* não é de autoposição, não é autofundador e nem de evidência imediata: é uma conquista que pressupõe as mediações. Por isso, o idealismo e o subjetivismo desinteressado pelo mundo, que reduz o *cogito* à representação, precisam ser trocados pelo *cogito* concreto e existencial que abarca todas as dimensões da vida, do pensar ao agir, do consciente e do inconsciente, do voluntário ao involuntário. A eidética das operações volitivas concebe uma existência de diálogo com o múltiplo, o manifesto, a experiência, os fatos da vida etc. E assim, rejeitando a autocompreensão e um tipo de autoapropriação, a *fenomenologia da vontade* aponta para o problema da doação de sentido entendido como algo que extrapola o *cogito*. Voltando à consciência de si, a fenomenologia pode mostrar que a consciência adere ao

---

<sup>40</sup> “La reconquête du Cogito doit être totale; c’est au sein même du Cogito qu’il nous faut retrouver le corps et l’involontaire qu’il nourrit. L’expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d’une façon générale, l’existence comme corps. Une commune subjectivité fonde l’homogénéité des structures volontaires et involontaires. La description, docile à ce qui apparaît à la réflexion sur soi, se meut ainsi dans un unique univers du discours, le discours sur la subjectivité du Cogito intégral. Le nexus du volontaire et de l’involontaire n’est pas à la frontière de deux univers du discours dont l’un serait réflexion sur la pensée et l’autre physique du corps: l’intuition du Cogito est l’intuition même du corps joint au vouloir qui pâtit de lui et règne sur lui; elle est le sens du corps comme source de motifs, comme faisceau de pouvoirs et même comme nature nécessaire: la tâche sera en effet de découvrir même la nécessité en première personne, la nature que je suis. Motivation, motion, nécessité sont des relations intra-subjectives. Il y a une eidétique phénoménologique du corps propre et de ses relations au moi voulant” (PV1, 2009, p. 27). Tradução nossa.

seu corpo, a toda a sua vida involuntária e, mediante tal vida, adere ao mundo da ação, que é obra sua e o horizonte de sua obra. Voltando às formas objetivas de tal vida involuntária, ela encontra na mesma consciência a aderência do involuntário ao “eu quero”. É desse modo que dualismo e monismo podem ser evitados e superados, embora insista em aparecer em certas manifestações e tendências de pensamento.

Se formos atentos ao movimento do pensamento de Ricoeur, notaremos que, tanto no momento de revisão da noção de reflexão como ao realizar a eidética da vontade, está acontecendo uma dupla revolução copernicana, como ele mesmo diz. Em um primeiro momento, há a tendência comum em centrar-se no *cogito*, partir dele, tomá-lo com a garantia que lhe é atribuída pela tradição moderna. Mas o aprofundamento das questões torna possível a segunda revolução que desloca o centro de gravidade do *cogito* para as coisas da vida e do mundo, para suas obras (cf. PV1, 2009, p. 77). Discordando das filosofias do *cogito*, podemos dizer que não é esse *cogito* o centro do mundo, tampouco o fundamento de todo saber. As experiências concretas contidas nos símbolos e nas narrativas dos mitos talvez ensinem mais que o *cogito* da tríplice pretensão<sup>41</sup>. Então, é preciso renunciar a essas tendências imediatas para poder se tornar o intérprete das cifras e dos signos que nos cercam, na contínua tarefa de compreender-se e apropriar-se, perfilando no esforço e no desejo de existir.

Retomando o ponto de partida, ao refletir sobre o humano o pensamento busca responder à questão: o que é o homem? Que essa interrogação provoque a reflexão e gere a autorreflexão, já dissemos acima, com a variante que leva à compreensão de si. Agora, com os resultados da *fenomenologia da vontade*, podemos dizer que, para Ricoeur, essa mesma pergunta precisa levar à apropriação de si. Por quê? Ora, enquanto compreender diz respeito à apreensão conceitual-descritiva, a apropriação está na linha de realização existencial, do agir concretamente que é também próprio do sujeito reflexivo<sup>42</sup>. Aqui, precisamos citar novamente uma passagem: “quando dizemos que a filosofia é reflexão, queremos dizer seguramente

---

<sup>41</sup> Por significar algo diferente do que mostra o símbolo suscita múltiplas interpretações. “Il est le meilleur témoignage de l’imagination déployée par le génie du langage pour nous “donner à penser” plus que ne le peuvent nos simples concepts. Sa valeur expressive importe moins cependant que sa portée exploratoire” (ABEL E PORÉE, 2007, p. 75). O mito é uma linguagem mais elaborada que dispõe os símbolos ao modo de narrativa, relatando acontecimentos originários com a finalidade de mostrar como o homem se ajeita e se entende em seu mundo. Na medida de algumas ciências o mito parece ilusório, “simulacro da razão”. Mas para o pensamento, é preciso investigar a intenção dessa falsa racionalidade, articulando assim símbolo e reflexão, tomando-o como mediação para a compreensão do fenômeno humano.

<sup>42</sup> Vale salientar que Ricoeur fala de autoapropriação e apropriação. No primeiro caso, ele alinha essa expressão às críticas do *cogito* imediato; já a apropriação é um movimento mediado e dá-se num processo de conquista do *cogito*, como foi apresentado nas páginas acima. Além disso, compreender nesse momento não corresponde ao que se tornará mais adiante, isto é, mais que conceitual-descritivo e até mesmo englobante da noção de apropriação, com veremos mais adiante.

reflexão sobre si mesmo. Porém, que significa o Si mesmo? [...] Que significa o Si da reflexão sobre si mesmo?” (DI, 1970, p. 40)<sup>43</sup>. Para responder a essas perguntas é preciso considerar que: enquanto o “si” for tomado somente e exclusivamente no movimento da reflexão introspectiva, ele não será totalmente apreendido. Por outro lado, na medida em que o “si” é tomado para além do alcance do pensamento reflexivo, mais poderá ser compreendido e melhor poderá ser explicado. Dizendo de outro modo: o homem compreende-se e apropria a si mesmo à medida que interpreta os sinais à sua volta. É precisamente esse o ponto de toque da diferenciação de Ricoeur com a filosofia reflexiva e com a fenomenologia, graças à escolha da “via longa” cuja característica é preferir interpretação à introspecção. Esse movimento guiará nosso autor a trocar o “ego, senhor de si, pelo si” discípulo das obras (cf. AI, 1995, p. 105).

## 1.2 O Sujeito entre a Fenomenologia e a Hermenêutica

O destino da subjetividade humana está em causa ao longo da obra de Paul Ricoeur. Mais que definição, seu trabalho é de (re)conquista dessa realidade. Além da fenomenologia, a vivência de situações limites e o contato com o existencialismo também influenciaram o percurso intelectual de Paul Ricoeur. A partir dessas experiências, ele fala de uma existência humana marcada por “mistério e paradoxo”. Com isso, Ricoeur assume a posição de que a existência humana está para aquém de toda abstração, como também está além de toda materialização. Pensar as capacidades e os limites da existência significa constatar que “o problema do homem é sempre aquele dos limites do homem e, portanto, do sentido da transcendência” (MJ, 1947, p. 18). Os limites se referem à falibilidade humana que Ricoeur tematiza a fim de buscar uma racionalidade que bem articule as desproporções existentes no humano. Para não tender à introspecção subjetiva, sua estratégia é recorrer a uma mediação transcendental que explore o imaginário sem cair na fantasia do ser e do nada (cf. PV2, 2004, p. 35). Uma vez que o propósito é investigar as estruturas ou as possibilidades do humano, o desafio é fazer isso a partir do misto de finito e infinito que é ele. É justamente nessa *mistura* que reside sua falibilidade, pois não é ele uma alma separada, nem um corpo simplesmente biológico (acresce: nem monismo, nem dualismo). É mistura de finitude que se transcende e infinitude que se limita e isso condiz com sua constituição ontológica desproporcional (cf. PV2,

---

<sup>43</sup> “Cuando decimos que la filosofía es reflexión, queremos decir seguramente reflexión sobre sí misma. Pero, ¿qué significa el Sí mismo? [...] ¿Qué significa el Sí de la reflexión sobre sí mismo?” (DI, 1970, p. 40). Tradução nossa.

2004, p. 23). O homem é ser “intermediário” que existe entre o ser e o nada, o finito e o infinito e sua vida não é outra coisa senão uma busca constante de conciliação ou compreensão de si nesse seu mistério paradoxal.

O movimento do pensamento ricoeuriano segue as cifras do abstrato e do concreto, em busca de melhores condições para o “pensar” e para o “agir” na insistente tarefa de “apreensão e apropriação” de “si”. A necessidade desse duplo olhar está em vista de desaprovar o *cogito* desencarnado e, ao mesmo tempo, não eliminar a possibilidade de uma subjetividade humana. Aliás, a existência comporta situações e realidades que vão além de uma simples rejeição de um aspecto de polarização. Ela não é totalmente expressa se não se articula desejo e motivo, movimento e poderes, consenso e situação (cf. EF, 2009, pp. 77-79). É por isso que Ricoeur fala de uma antropologia da desproporção, faz uma fenomenologia da vontade que, ao modo copernicano, inverte proporções e rompe limites, transformando-se em fenomenologia hermenêutica, tendendo a um horizonte ontológico. O motivo é o entendimento de que existir é mais que pensar, é também desejar, falar, agir, sofrer, narrar, se imputar...

Dissemos acima que Ricoeur utiliza o método fenomenológico para descrever a essência da vontade. Porém, quando o método husserliano descreve as estruturas intencionais da vontade não consegue articulá-las harmoniosamente, pois tende a uma tensão (cisão) entre o *cogito* puro e o sentido da existência encarnada (cf. PV1, 2009, p. 33). O que pretende Ricoeur é descrever a reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, mas ao tentar fazer isso a fenomenologia passa naturalmente das questões do conhecimento às questões práticas. Essa passagem se dá pela mediação do corpo que, por sua vez, introduz na descrição o “querer” semelhante ao “pensar”. Com isso mostra uma duplicidade no sujeito e, como não consegue unir, revela uma fenda no *cogito* (*cogito brisé*) resultante de uma existência quebrada (fraturada), longe da integralidade (cf. PV1, 2009, p. 26)<sup>44</sup>. Para Ricoeur, o método puramente descritivo depara-se nesse ponto com a incontrolável e ilimitada estrutura eidética da vontade, obrigando-se a

---

<sup>44</sup> *Cogito brisé* é uma expressão que aparece pela primeira vez nessa obra *Le volontaire et l'involontaire* e reaparece quarenta anos depois em *Soi-même comme un autre* (SA, 1990, 25 [Trad. p. 26]; AI, 1995, p. 80). É uma expressão que contrasta com o *cogito* cartesiano, um sujeito exaltado que, aos duros golpes, tem sido humilhado. Oliver e Jérôme definem assim: “C'est l'acte d'un sujet qui se découvre séparé de soi mais qui persiste malgré tout dans son vœu d'intégrité. Privé de l'intuition qui lui donnerait immédiatement accès à son être, il lui reste à interpréter les expressions dans lesquelles il s'objective et à emprunter la voie médiate d'une 'herméneutique du soi'” (2007, p. 17). Em *Le conflit des interprétations* (1969, p. 173 [Trad. p. 147] aparece a expressão *cogito blessé* que não se distingue muito de *cogito brisé*, exceto se atribuir *cogito blessé* à uma condição epistemológica (de interpretação) e *cogito brisé* a uma condição existencial. Nesse caso, “l'un appelle une ‘attestation’ qui partage l'incertitude du témoignage et occupe un lieu épistémique intermédiaire entre le savoir et la croyance (SA, 392). L'autre suscite ce qu'il faudra mieux nommer une ‘réapropriation’ celle, justement, de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de ce désir (CI 325)” (ABEL E PORÉE, 2007, p.19).

reconhecer seus limites. Disso surge a denúncia: existir é mais que pensar; a existência subjetiva é muito mais que a redução teórica. Existir não é só saber algo, são muito mais outras coisas, como já dissemos acima. Diante disso, a eidética da vontade passa a ser “uma contribuição limitada a um desígnio mais vasto, o de apaziguamento de uma ontologia paradoxal em uma ontologia conciliada” (PV1, 2009, p. 38)<sup>45</sup>. Uma ontologia paradoxal, herança pascalina, pode conter resíduos ou induzir a dualismos por causa da tensão, do conflito em seu interior (corpo e alma, prazer e dor, etc). A pretensão de Ricoeur é conduzir as tensões ou conflitos à conciliação, embora afirme que essa é uma tarefa para toda a vida, pois um apaziguamento absoluto pode se caracterizar como monismo existencial. A tarefa da conciliação contempla um longo percurso do qual tentaremos mostrar alguns de seus instrumentos e principais momentos.

A análise da vontade revelou que ela tem aspectos empíricos inalcançáveis pela eidética ou simplesmente esse método mostra-se neutro diante de tais realidades. Essas realidades podem estar no âmbito do involuntário, junto às necessidades, às paixões, aos desejos e também àquilo que se chama de má vontade, costumeiramente associada à falibilidade humana. Talvez essa associação direta tenha gerado a tendência de olhar negativamente para a falibilidade e atribuir a ela a causa do mal no mundo, por exemplo. Na obra, *L’homme faillible* (1960), primeira parte da obra *Finitude et culpabilité*, que é segundo volume do projeto *Philosophie de la volonté* (PV2), Ricoeur procura mostrar que a falibilidade não é causa de deficiência, tampouco a origem do mal no mundo<sup>46</sup>. É simplesmente condição da constituição humana, faz parte de sua estrutura fundamental que, por ser paradoxal (ou desproporcional), pode inclinar-se para o mal. Nota-se que esse poder diz respeito à capacidade e por isso é certo dizer que o homem é frágil e capaz de se orientar para o mal. Desse ponto de vista, o mal aparece como falta, como queda ou acidente que acontece às estruturas do homem, mas não lhe é elemento necessário e estrutural (cf. PV2, 2004, p. 28). Não fazendo parte da constituição humana, a falta lhe é estranha, inexplicável, por conseguinte, extrapola a análise puramente eidética, tornando difícil compreendê-la por essa via. Por outro lado, é impossível negar seus efeitos ou a coabitação no homem dessa realidade indesejada. Se, portanto, a racionalidade não consegue

---

<sup>45</sup> “Ainsi cette étude du volontaire et de l’involontaire est une contribution limitée à un dessein plus vaste qui serait l’apaisement d’une ontologie paradoxale dans une ontologie réconciliée” (PV1, 2009, p. 38). Tradução nossa.

<sup>46</sup> Para uma boa abordagem do que Ricoeur discute nesse livro, indicamos o artigo de Maria Luisa Portocarrero, publicado na revista *Prometeus*, no segundo semestre de 2013. O artigo é intitulado “*Hermenêutica e fragilidade em Paul Ricoeur*” e explora a noção de falibilidade como condição para uma nova racionalidade que “põe em marcha uma noção de hermenêutica em que se jogam o nível semântico da compreensão do *Soi* e o nível ontológico” (PORTOCARRERO, 2013, p. 203). O texto contempla a passagem da condição humana às realidades *simbólicas* que transformam a reflexão em hermenêutica da existência.

explicá-lo, a exploração da noção de fragilidade humana conduzirá Ricoeur ao “extra-racional”, em busca de indícios para a compreensão dessa realidade estranha. Para isso, a abordagem deixa de ser eidética para se tornar descrição empírica (*mítica concreta*) dos indícios da *falta* na história do homem. Em outros termos, trata-se de uma abordagem indireta de algo que está presente na existência concreta do homem<sup>47</sup>.

A abordagem pretendida se dá em diálogo com o universo religioso e mítico. Pelo que eles mostram, a falibilidade humana é associada a dois termos: finitude e culpa, sendo essa um símbolo fecundo daquela, sem que aquela implique necessariamente essa. A “culpa” é de caráter “opaco e obscuro” e exige mais uma “*mítica concreta*” do que uma descrição teórica (representativa). A culpa, em último caso, mostra-se como manifestação do mal e, dado seu caráter opaco, a fenomenologia não consegue descrevê-la (cf. PV2, 2004, p. 10). Ora, é inegável a experiência do mal por parte do homem e, em decorrência disso, o sentimento de culpa. Em uma profunda análise, Ricoeur mostra que esse sentimento não é resquício da razão, nem somente intuição do coração que a razão não consegue abarcar. Trata-se de uma “sensibilidade”, um *pathos* do homem que só é acessado indiretamente pelo objeto ao qual ele se inclina (ou é afetado). Em resumo, sensibilidade é uma forma de conhecer distinta da razão e um verdadeiro pensamento surge da afinidade com a sensibilidade (cf. PV2, 2004, p. 109). Negar essa realidade originária é criar um conflito entre conhecer e sentir e tomar um em detrimento do outro, fragmentando ou ocultando a condição integral do homem<sup>48</sup>. Mas, por que o homem experimenta o sentimento de culpa? Porque o homem é realidade intermediária que implica desproporções e desconcertos. Explica nosso autor:

O homem está situado entre o ser e o nada e tratamos a realidade humana como uma região, como um lugar ontológico, como um lugar colocado entre outros lugares. No

---

<sup>47</sup> No texto “*Le scandale du mal*”, publicado em 1988 na revista *Esprit* e republicado depois, Ricoeur diz: “Le mal, c’est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est” (Esprit, 2005, p. 110). O mal é o grande desafio para a teologia e a filosofia por não poder ser dito, mas está presente na dor e no sofrimento humano e diminui nosso poder de existir. Parece que o mal está mais na ação do que no pensamento. Daí que o discurso filosófico sobre o mal precisa ser uma análise das ações ou de seus vestígios na história. Nada mais apropriado, portanto, do que recorrer aos símbolos e as narrativas míticas sobre o mal para descobrir neles os recursos existenciais. Para Abel e Porée, “Le mal est sans nul doute un fil conducteur de la pensée de Ricoeur et particulièrement de sa réflexion sur le langage. En témoignent ses études sur le symbole mais aussi sur la métaphore et sur le récit - où l’on peut voir autant de “ripostes” au pouvoir de négation que le mal oppose à notre désir d’être” (ABEL E PORÉE, 2007, p. 51).

<sup>48</sup> Não é em vão essa rápida menção à sensibilidade (*pathos*). Primeiro, porque faz parte do *cogito integral* ao qual Ricoeur visa reconquistar. Depois, já dissemos e veremos adiante que o pensamento de Ricoeur se desenvolve numa perspectiva *poética*. A *poética* tem a ver com imaginação que, por sua vez, está ligada à sensibilidade. As influências de Ricoeur nesse ponto vai desde a noção de *eros* em Platão à imaginação transcendental de Kant. Se nesse momento falamos de uma *poética da vontade*, daqui pouco falaremos da metáfora e da narrativa – onde a imaginação desempenha papel singular – e mais adiante falaremos de uma *poética da temporalidade*. Todas essas abordagens atestam que a sensibilidade é uma forma de pertença à existência do ser (cf. PV2, 2004, p. 259).

entanto, este esquema de intercalação é extremamente enganador: convida-nos a tratar o homem como um objeto cujo lugar resultaria localizado em relação a outras realidades mais ou menos complexas do que ele, mais ou menos inteligente, mais ou menos independente do que ele. O homem não é intermediário porque está entre o anjo e a besta; é intermediário em si mesmo, de si mesmo para si mesmo; é intermediário porque é misto e é misto porque opera mediações. Sua característica ontológica de ser intermediário consiste precisamente nisso: que seu ato de existir é o próprio ato de operar mediações entre todas as modalidades e todos os níveis de realidade dentro e fora de si. [...] Em resumo, para o homem, ser intermediário é mediar (PV2, 2004, p. 23)<sup>49</sup>.

Porque somos razão e sentimento é que experimentamos a dualidade existencial, o misto de finito e infinito que nem sempre conseguimos bem articular<sup>50</sup>. O conflito pertence à condição do homem e isso não impede conceber uma bondade que lhe é originária, uma bondade que condiz com o esforço de existir, um “sim” do finito. Quanto à falibilidade, vale notar, não é o mal, mas pode ser sua “*ocasião*, o ponto de menor resistência por onde o mal pode entrar no homem” (PV2, 2004, p. 159)<sup>51</sup>. O mal não é ontológico, ele aparece na ordem da ação, na esfera da liberdade, podendo não aparecer, pois ele será sempre uma queda, uma falha, o acidental da existencialidade. Mas, uma vez que sua manifestação afeta a existência é, pois, na *confissão* com a linguagem ambígua da emoção que os humanos assumem a culpa e se revoltam com o que não devia acontecer. É, portanto, na confissão que o mal é ligado ao homem, enquanto lugar de manifestação e autor (cf. PV2, 2004, p. 16). Por sua vez, será a mesma linguagem que

<sup>49</sup> El hombre está situado *entre* el ser y la nada ya es tratar la realidad humana como una *région*, como um lugar ontológico, como um sitio colocado *entre* otros sitios. Ahora bien, este esquema de la intercalación es sumamente engañoso: invita a tratar al hombre como un objeto cuyo lugar resultaría localizado en relación con otras realidades más o menos complejas que él, más o menos inteligentes, más o menos independientes que él. El hombre no es intermediario porque este entre el ángel y la bestia; es intermediario en si mismo, de si a si mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de si. [...] En resumen, para el hombre, ser intermediario es mediar (PV2, 2004, p. 23). Tradução nossa.

<sup>50</sup> Ainda sobre o sentimento, é importante transcrever essa passagem: “La función universal del sentimiento consiste en unir; el sentimiento une lo que el conocimiento separa; el sentimiento me une a las cosas, a los seres, al ser; mientras todo el movimiento de objetivación tende a contraponerme un mundo, el sentimiento une la intencionalidad, que me lanza de mí, con el afecto gracias al cual me siento existir; por eso, aquél siempre está más acá o más allá de la dualidad del sujeto y del objeto. [...] Esta desproporción del sentimiento suscita una nueva mediación, la del *thymós*, del corazón; esta mediación corresponde, en el ámbito del sentimiento, a la silenciosa mediación de la imaginación trascendental en el ámbito del conocimiento; pero, mientras la imaginación se reduce, toda ella, a la síntesis intencional, al proyecto del objeto frente a nosotros, esta mediación se refleja en sí misma en una demanda afectiva indefinida, en la que se atestigua la fragilidad del ser humano. Se ve, entonces, que el conflicto radica en la constitución más originaria del hombre; el objeto es síntesis, el yo es conflicto” (PV2, 2004, p.148-149). No sentimento vivência e afecção coincidem, tornando conhecer e sentir distante do irracionalismo. Luz Mejía, no texto “*Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones*” (2011), trata sobre a constituição humana enfatizando o lugar do sentimento (*pathos*) e o conhecimento que daí deriva: um conhecimento hermenêutico.

<sup>51</sup> “Com la palabra falibilidad, se designa entonces la *ocasión*, el punto de menor resistencia por donde el mal puede penetrar en el hombre” (PV2, 2004, p. 159). Tradução nossa.

confessa a provocar a recusa ao mal, a afirmar que pode evitá-lo, o dizer o “eu quero”, sou capaz.

Sendo o homem ser intermediário, mediador, será em sua estrutura de mediação entre polos desproporcionais que precisamos buscar sua capacidade específica e sua falibilidade essencial. Será, portanto, em sua condição ontologicamente hermenêutica que favorecerá uma melhor compreensão de si<sup>52</sup>. Seria muito simples se pensar que Ricoeur, por explorar a falibilidade, estivesse construindo uma ‘antropologia negativa’ ou de contentamento da condição limitada do homem. Como já dissemos, ele caracteriza seu pensamento filosófico como antropologia do homem capaz. Então, dar-se conta da falibilidade humana é colocar-se humildemente diante de uma complexa realidade e admitir, inclusive, que o próprio homem é capaz de inserir o mal em sua própria existência. Afinal, é ele a única realidade a nossa volta que se apresenta nessa condição de desproporção visível no paradoxo finito-infinito, indisponível à síntese acabada, mas capaz de mediação (cf. PV2, 2004, p. 21-22). Portanto, a falibilidade é própria de um ser racional finito, de sua fragilidade no esforço de existir e no desejo de ser. É assim que o homem, é *conatus*, desejo de existir, de dizer Sim. Enfim, o homem, realça Ricoeur, “é a Alegria do Sim na tristeza do finito” (PV2, 2004, p. 158)<sup>53</sup>.

Ricoeur segue um esquema dialético que polariza, cruza e intersecta, com o objetivo de estabelecer pontes, bifurcações e mediações. Não temos condições de minuciar esse esquema, mas sua referência nos permite sublinhar um ponto de passagem da fenomenologia à hermenêutica: o homem é “estrutura de mediação” da polaridade finito-infinito. A compreensão dessa realidade e paradoxo exige um caminho reflexivo que passa por sucessivas mediações.

---

<sup>52</sup> O Prof. Emanuel Carneiro Leão, na conferência “O que é interpretação” disse: “Para e por radicalmente ser, o homem está sempre interpretando. [...] Não somente ser homem é interpretar, mas interpretar é ser homem”. O professor analisa o significado do que significa interpretar, não como uma “atividade técnica” de mera análise textual, mas como modo do homem existir no mundo. Trazemos esse registro aqui para dizer que muito se parece com a ideia de Ricoeur de que o homem é ser intermediário. A Conferência, proferida no dia 02/09/2014, está disponível em: <http://www.academia.org.br/node/20196> - acessado em maio de 2019.

<sup>53</sup> “Es hombre es la Alegria del Sí afirmativo en la tristeza de lo finito” (PV2, 2004, p. 158). Tradução nossa. O homem experimenta, no fundo de seu ser, uma tristeza que Ricoeur chama de tristeza do finito. Citemo-lo: “Esa tristeza se alimenta de todas las experiencias primitivas que, por af decirlo, implican la negación: carencia, pérdida, temor, pesar, decepción, dispersión e irrevocabilidad de la duración; en ellas la negación está incorporada de forma tan manifiesta que se puede considerar perfectamente esta experiencia de finitude como una de las raíces de la negación. [...] No pienso directamente el hombre, sino que lo pienso como composición, como lo ‘mixto’ de la afirmación originaria y de la negación existencial” (PV2, 2004, 157-158). Essa visão de Ricoeur é aqui fortemente influenciada por Espinosa e complementada por Pascal: apesar da tristeza do finito, a Alegria originária torna o homem capaz de prosseguir e dizer sim à existência. Lembramos que Heidegger, em *Sein und Zeit* também tratou do tema da finitude, como uma das marcas da existência. Para ele, o horizonte das possibilidades do *Dasein* não é infinito, mas o finito que tem sua realização na morte, sendo essa sua possibilidade excepcional. A finitude caracteriza não só a transitoriedade da existência, como também sua transcendência que nesse caso é a morte, ou o nada; daí a célebre expressão ser-para-a-morte que Ricoeur vai contestar e, ao seu modo, dizer de ser-contra-a-morte

As expressões de linguagem como os símbolos, os mitos, as narrativas e, posteriormente, a ação e o texto são as mediações favoráveis (obras do próprio homem), que reclamam por interpretação em vista de melhor compreensão de si (cf. AI, 1995, p. 70). O método fenomenológico não será abandonado, mas por testar seus limites, não mais conduzirá ao abstracionismo. Seja como for, é cada vez mais crescente a necessidade de aproximar e confrontar fenomenologia e hermenêutica, apontando limites e valorizando, para tornar-se uma aliada da outra.

As tensões entre voluntário e involuntário, no primeiro momento de aplicação do método fenomenológico, abriram o campo para a noção de conflito que requer não mais uma descrição fenomenológica e sim uma interpretação. Observe que a noção de conflito é motriz para a reflexão antropológica, visto ser essa realidade uma constituição original do homem, refletida na dualidade ou na desproporção que lhe é inerente. Mas também, dissemos acima, o homem é mediador, opera por mediações e isso se dá especialmente pela maneira privilegiada de usar a linguagem. Não que a linguagem resolva todos os conflitos, mas favorece uma conflitualidade produtiva. À obra *L'homme fallible* segue *La Symbolique du mal*, ou segunda parte da obra *Finitude et culpabilité*, segunda obra do projeto *Philosophie de la volonté*, publicada em 1960. A modo de continuidade, registramos uma passagem da fenomenologia à linguagem, pois nesse momento Ricoeur se dedica a escutar a confissão da consciência humana marcada por experiências religiosas expressas em grandes símbolos presentes nos mitos que narram o surgimento do mal. O que a Ricoeur interessa não é a etiologia dos mitos, mas sua *função simbólica* reveladora de aspectos da humanidade e que pedem uma interpretação apropriada (cf. PV2, 2004, p. 171). É possível lembrar aqui de uma espécie de “suspensão” aplicada ao mito para dar atenção especial à linguagem que comunica o símbolo. A realidade misteriosa do símbolo dá-se através da linguagem, “sempre se desdobra no elemento da linguagem; essa linguagem é, em sua essência, simbólica” (PV2, 2004, p. 175)<sup>54</sup>. O símbolo é detentor de uma dupla intencionalidade: de seu mistério e de sua linguagem. Disso se conclui “o símbolo dá o que pensar” (PV2, 2004, p. 481)<sup>55</sup>. Pensar o símbolo é pensar a linguagem na qual ele se move. Por sua vez, no domínio da linguagem, é necessária a interpretação.

<sup>54</sup> Aplicamos aqui uma frase que Ricoeur fala sobre a confissão. A justificativa para essa aplicação está no fato de a “confissão” revelar a culpa, a queda, que remete a uma experiência mitológica (simbólica). A frase é essa: “la confesión se desarrolla siempre en el ámbito del lenguaje; ahora bien, ese lenguaje es esencialmente simbólico” (PV2, 2004, 175). Tradução nossa.

<sup>55</sup> “El símbolo da que pensar” (PV2, 2004, p. 481). Essa é uma conhecida fórmula tomada por empréstimo da terceira crítica kantiana que aqui não serve para encerrar a questão e sim para alargar a reflexão sobre o homem buscando contemplar todas as suas dimensões, indo além do “eu penso” cartesiano. Será essa uma *reflexão concreta* mediada pelos símbolos e por sua interpretação. Uma filosofia instruída pelos símbolos não é uma

A análise do ato voluntário conduziu-nos às estruturas e possibilidades do humano. Uma vez que a fenomenologia não alcançou totalmente a concretude da existência, Ricoeur passa a escutar a linguagem que provoca e estimula a reflexão ao modo de interpretação. Conforme Portocarrero, isso também pode ser dito assim: se a falibilidade nos remete ao problema do mal, admite-se que a antropologia não é suficiente para explicar esse enigma, pois ele envolve não só o homem em sua individualidade (o si), mas também a sociedade com seus valores e a dimensão temporal da existência. Por isso, uma *mítica concreta* do mal exige uma apreciação de narrativas que o expressam, uma atenção à confissão e a imaginação nelas contidas (cf. PV2, 2013, p. 215). É assim que as discussões de *La Symbolique du mal* ligam a busca pela compreensão de si às realidades simbólicas, abrindo o método fenomenológico ao imaginário narrativo que também exprime a consciência humana. Desse modo, uma consciência imediata é mais uma vez contestada e as mediações passam a ser condição para a compreensão do sentido e do ato de existir.

Ao dar atenção às narrativas mitológicas, Ricoeur abre mão do conceito, tão importante para a filosofia, em favor do símbolo, com sua dupla intencionalidade e capacidade de fazer pensar. Para nós, isso implica em suspender uma abordagem direta da subjetividade humana, uma renúncia ao primado da representação e às exigências da coerência lógica. Porém, como será uma subjetividade fora desse padrão? Será um sujeito que não se impõe, não coincide consigo mesmo, mas não será humilhado nem diluído. Será um sujeito que deseja fortemente existir num desafiador processo hermenêutico de afirmação de si, a partir da compreensão e apropriação do sentido que exprime em suas ações e obras. Desse ponto de vista, a compreensão simbólica é uma tarefa inevitável de um sujeito hermenêutico. É uma forma de regressar à experiência originária da linguagem, renunciar a um fundamento absoluto e inserir-se num mundo mais vasto e diverso, onde a consciência é uma tarefa e a subjetividade é uma contínua conquista.

Cabe-nos justificar que o aceno às discussões de *La Symbolique du mal* é para dizer que a entrada uma vez por todas da interpretação, diz-se também da hermenêutica, no percurso intelectual de Ricoeur, dá-se pela desafiadora aporia do mal e sua relação com a falibilidade. Dado que a fenomenologia husserliana da consciência não consegue uma descrição direta dessa

---

filosofia alegorizante, nem estranha às conquistas da modernidade. Abel e Porée nos informa que Ricoeur distingue “entre la ‘démithologisation’ qui permet d'extraire de la fausse rationalité du mythe le sens vivant du symbole, et une ‘démithisation’ qui ne veut voir en lui qu'une illusion qu'il faut détruire” (ABEL E PORÉE, 2007, p. 76; cf. PV2, p. 481-486). Ocultar um “duplo sentido” nem sempre é dissimular; pode ser também manifestação, revelação de algo sagrado. Podemos não ter a mesma ingenuidade que os primitivos, mas possuímos a mesma capacidade de imaginar (cf. PV2, 2004, p. 484).

realidade presente na existência humana, é preciso ir além da introspecção para conhecer por meio dos símbolos, dos mitos e das narrativas que também traduzem o esforço humano de se compreender e existir em horizonte de sentido. É nesse movimento que Ricoeur concebe uma primeira definição de hermenêutica, qual seja: “decifração de símbolos, eles próprios entendidos como expressões, contendo duplos sentidos: o significado literal, usual, comum que guia o desenvolvimento do segundo, aquele a que verdadeiramente se dirige o símbolo através do primeiro” (AI, 1995, p. 71). Uma hermenêutica dos símbolos, própria desse momento, não é uma interpretação evasiva. Como nos diz Constança M. Cesar, é “uma crítica da existência, uma reflexão que conduz o homem da alienação à superação do medo e da angústia, à descoberta do sentido da vida” (CESAR, 2002, p. 140). Se o mal provoca crises à existência humana, sua possível superação passa por admitir a finitude e também buscar nos “laços com o sagrado” condições para uma ontologia conciliadora. Afinal, o símbolo que nos une ao sagrado está para nos dizer, em último caso, sobre a situação do homem no ser no qual se move, existe e quer (cf. PV2, 2004, p. 171). Seguindo nessa direção, Constança Cesar tem razão em dizer que “a hermenêutica de Ricoeur é uma ontologia, que decifra o sentido do homem e do Ser, pelo exame da linguagem de duplo sentido” (CESAR, 2002, p. 55). Há muitas evidências dessa inclinação ontológica de Ricoeur, algumas já acenados acima, outros ainda serão mostrados.

Unindo o estudo sobre o símbolo com a nossa questão, afirmamos que a interpretação é indispensável: “ao interpretar, podemos entender novamente; assim, na hermenêutica é onde a doação de significado é atada pelo símbolo e a iniciativa inteligível de decifrar” (PV2, 2004, p. 484)<sup>56</sup>. Esse é um jeito diferente para dizer que o sujeito se compreende melhor não pelo movimento de introspecção, mas pela via aberta da interpretação. Não por uma reflexão imediata, mas por um pensar e repensar, e depois de entender, buscar entender novamente e melhor, numa contínua re-flexão (um movimento flexível). Nesse sentido, a hermenêutica socorre o tipo de filosofia reflexiva que caracteriza a fenomenologia e até procura superá-la. Mas, é preciso manter o esforço de sublinhar mútua colaboração das duas na tarefa de favorecer uma existência apropriada.

A virada hermenêutica do pensamento ricoeuriano dá-se na região da linguagem que assume um papel diretor. O que caracteriza essa hermenêutica nascente? Para responder essa

---

<sup>56</sup> “En resumidas cuentas, al *interpretar*, podemos de nuevo *entender*; de esa forma, en la hermenêutica es donde se anuda la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligible del desciframiento” (PV2, 2004, p. 484). Tradução nossa.

pergunta Ricoeur parece partir da concepção tradicional de hermenêutica, representada por Dilthey, que a define como a arte de interpretar a escrita utilizando regras pré-estabelecidas pela razão. Por enquanto, Ricoeur segue parte dessa concepção, mas defende que as regras precisam ser de *transposição*, pois há realidade fora da razão, como aquelas manifestadas nos símbolos, por exemplo. Ao invés de pura decifração, a interpretação precisa ser criadora de sentido, fiel ao dado originário e comprometida com uma compreensão da existência, pois compreender algo é compreender melhor a si mesmo. Isso se torna possível explorando a “plenitude da linguagem”, retirá-la de um plano técnico e formal, redescobrir sua capacidade de dizer, discorrer, narrar. Ricoeur chega a falar de “uma nova criação da linguagem”, que possa ir “além do deserto da crítica” e que “interpele” novamente às novas formas de reflexão (cf. PV2, 2004, p. 483)<sup>57</sup>. Esse movimento é mais uma vez provocação ao momento de saturação de estilos filosóficos que privilegiam o debruçar do eu sobre si mesmo, como faz variantes da filosofia reflexiva e da qual, em último caso, decorre a concepção tradicional de hermenêutica. Tanto a saída para a filosofia reflexiva como para a hermenêutica passa por considerar pressupostos prévios da linguagem, por exemplo, e seu poder de fazer re-pensar. Diz Ricoeur:

Essa é a aposta. O único que pode romper esse tipo de pensamento é aquele que considere que a filosofia, para começar, deve ser uma filosofia sem suposições prévias. Uma filosofia que começa no plano da linguagem é uma filosofia com pressupostos anteriores de algum tipo. Sua honestidade consiste em explicar suas suposições anteriores, em enunciá-las como crenças, em elaborar a crença como uma aposta e em tentar recuperar a aposta como entendimento (PV2, 2004, p. 490)<sup>58</sup>.

Então, o lugar de renovação da filosofia reflexiva e desobstrução da hermenêutica clássica é a linguagem. Realidade não muito distante, pois se uma fala ou um escrito suscita múltiplas reflexões, mais ainda é um símbolo que possui não só um caráter linguístico como uma dimensão não linguística, favorecendo o duplo sentido, causa de muitas reflexões<sup>59</sup>. De

<sup>57</sup> “Lo que nos anima [...] é] la esperanza de una nueva creación del lenguaje; más allá del desierto de la crítica, queremos de nuevo que se nos interpele” (PV2, 2004, p. 483). Tradução nossa.

<sup>58</sup> “Ésa es la *apuesta*. El único al qual puede irritar este tipo de pensamiento es el que considere que la filosofía, para empezar por sí misma, ha de ser una filosofía sin supuestos previos. Una filosofía que arranque em pleno lenguaje es una filosofía con supuestos previos de algún género. Su honestidade consite en explicitar sus supuestos previos, en enunciarlos como creencias, en elaborar la creencia como una apuesta y em intentar recuperar la apuesta como comprensión” (PV2, 2004, p. 490). Tradução nossa.

<sup>59</sup> Sobre a articulação entre símbolo e linguagem em Ricoeur, indicamos os ensaios publicados em *Interpretation Theory* de 1973. Neles, a linguagem é apresentada como discurso falado e escrito, com muitas implicações. Já o símbolo possui uma estrutura de duplo sentido, de caráter linguístico e não linguístico. O caráter linguístico dá-se numa explicitação de sua estrutura em termos de sentido ou significação. A dimensão não linguística refere-se a “alguma coisa mais” que essa mesma explicitação não consegue abarcar (cf. TI, 1976, p. 65). Todavia, Ricoeur mostra que também há estilos de linguagem que possuem aspectos de “extralinguístico”, como é o caso da metáfora (cf. TI, 1976, p. 80-81). A metáfora é condição para a narrativa, sendo essa outra forma que possui, no seu modo de ser diferente do símbolo, o caráter linguístico e não linguístico. Mais adiante voltaremos a essas questões e poderemos explorá-lo melhor.

qualquer modo, é a linguagem que proporciona reflexão e interpretação. Ademais, se consideramos que a linguagem possui caráter de símbolo e o símbolo se dá em linguagem, nos daremos conta de que “em nenhuma parte existe uma linguagem simbólica sem hermenêutica” (PV2, 2004, p. 484)<sup>60</sup>. A hermenêutica, por sua vez, é uma forma de reflexão que proporciona a melhor compreensão da realidade humana, diferindo-se de uma autocompreensão idealista. Nesse caso, por ser tarefa da hermenêutica decifrar o símbolo e a linguagem, ela se coloca a serviço de uma ontologia fundamental da realidade humana, pois essas realidades linguísticas e não linguísticas revelam o que é o homem. E assim, a antropologia do homem capaz – nome que o próprio Ricoeur dá a seu empreendimento – abre-se também a uma dimensão ontológica não ignorada por ele, mas em vista de se ser realizada - uma ontologia por fazer (cf. SA, 1990, p. 346 [Trad. p. 146]).

A atenção para a linguagem é, doravante, determinante no percurso intelectual de Paul Ricoeur e, por isso, também se concretiza em nossa pesquisa. Ele a toma desde a sua manifestação mais natural possível a modos mais elaborados e em ambas as modalidades a linguagem é desafiadora: pede uma interpretação, uma inteligência capaz de decifrar seu jogo, favorecer a compreensão e acessar o sentido. Com efeito, não somente a linguagem simbólica ou a filosofia da religião, mas também a fala humana ou de certas ciências assume um jogo de mostrar e esconder, manifestar e dissimular, de duplo sentido ou até polissêmica. A psicanálise, por exemplo, visa compreender o sujeito não por seu “laço ao sagrado”, mas por realidades tipicamente humanas, como é o caso dos sonhos. Dando-se conta disso, Ricoeur investiga nessa ciência o que lá se chama de interpretação e disso resulta a obra *De l'interprétation – Essai sur Freud* (1965). Não sendo nosso caso o de entrar nos detalhes desse grande tratado da interpretação, basta-nos dizer que esse problema é, também nessa obra, associado à questão da linguagem e das condições humanas, como se vê nessa passagem: “estamos hoje em busca de uma grande filosofia da linguagem que dê conta das múltiplas funções do significar humano e de suas relações mútuas” (DI, 1970, p. 7)<sup>61</sup>. Para Ricoeur, essa filosofia só é possível se levar em conta outras contribuições, como aquela da religião e do mito (ao tratar do símbolo) e agora da psicanálise que tenta conhecer o homem através de suas manifestações oníricas, por exemplo. Como se dá na interpretação dos símbolos, também a interpretação psicanalítica mostra uma nova compreensão de homem ou de sujeito, distinta daquelas tradicionais. Recorrendo a essa visão Ricoeur alarga cada vez mais sua investigação, ampliando a

<sup>60</sup> “Es ninguna parte existe un lenguaje simbólico sin hermenêutica” (PV2, 2004, p. 484). Tradução nossa.

<sup>61</sup> “Estamos hoy en busca de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas” (DI, 1970, p.7). Tradução nossa.

compreensão do fenômeno humano e fazendo jus à sua opção pela “via longa” que é aplicada a todos os seus estudos.

Como o símbolo, o sonho é linguagem de duplo sentido. Ricoeur põe uma dupla pergunta: será que “o mostrar-ocultar do duplo sentido é sempre dissimulação do que quer dizer o desejo, ou pode ser, às vezes, manifestação, revelação do sagrado? E essa alternativa é real ou ilusória, provisória ou definitiva?” (DI, 1970, p. 11)<sup>62</sup>. Essas perguntas remetem àquela condição humana marcada pelos paradoxos: capacidade e falibilidade, finitude e infinitude, necessidade e liberdade, corpo e alma e tantos outros tematizados pela filosofia. Mas nesse momento a razão para nos reportar a essa dupla pergunta está no que Ricoeur nos diz a seguir: “se o sonho designa toda a região de expressões de duplo sentido, o problema da interpretação designa, reciprocamente, toda a inteligência do sentido especialmente ordenado para expressões equivocadas; *a interpretação é a inteligência do duplo sentido*” (DI, 1970, p. 11 – grifo nosso)<sup>63</sup>. Tratando das questões da psicanálise, Ricoeur descobre uma noção de interpretação que é definida em função da noção de símbolo ou daquilo que ele chama de “duplo sentido”. O duplo sentido se refere às dimensões aparentes e ocultas de uma mesma realidade, o linguístico e o não linguístico (o consciente e o inconsciente, o voluntário e o involuntário...). Na hermenêutica do símbolo, a interpretação procura decifrar o oculto no aparente e o aparente no oculto. Mas na hermenêutica do sonho, a interpretação visa desmistificar ou desmitologizar toda a realidade dada à consciência. Isso porque o plano de fundo dessa interpretação é a dúvida sobre a consciência, a recusa pela consciência imediata e a possibilidade de ela ser uma mera ilusão. Perante as duas versões, Ricoeur procura se manter entre a ingenuidade e a certeza, entre a suspeita e o sentido. Sua posição visa encontrar uma posição favorável no distanciamento entre essa polarização.

Por tratar da consciência e provocar-lhe abalos, Ricoeur dialoga com Freud, Nietzsche e Marx, os “mestres da suspeita”. Como dissemos acima, uma das três pretensões do *cogito* é consciência imediata e certa de si. Essa mesma tradição, como sabemos, parte do pressuposto de que as coisas são duvidosas, não são como aparecem. Mas por que não duvida que a consciência pode não ser como aparece a si mesma? É mesmo verdade que nela o sentido e a consciência do significado coincidem? Os “mestres da suspeita” fazem esses questionamentos

<sup>62</sup> “¿El mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? ¿Y esta alternativa, es real o ilusoria, provisional o definitiva?” (DI, 1970, p.11). Tradução nossa.

<sup>63</sup> “Si el sueño designa - pars pro toto - toda la región de las expresiones de doble sentido, el problema de la interpretación designa recíprocamente toda inteligencia del sentido especialmente ordenada a las expresiones equívocas; la interpretación es la inteligencia del doble sentido” (DI, 1970, p. 11). Tradução nossa. Grifo nosso.

e defendem que “depois de duvidar das coisas, passamos a duvidar da consciência” (DI, 1970, p. 33)<sup>64</sup>. Como Descartes, também eles não são céticos e, se podemos dizer, também eles pretendem uma nova fundação do saber, não mais a partir da consciência, mas da combinação de métodos que decifrem a vida do inconsciente que se expressa na necessidade, no desejo, na vontade, etc. Portanto, o que há de comum nos três é justamente a suspeita de uma “falsa consciência” e seu modo de decifração. Mas esse parentesco negativo mostra-se positivo se percebemos que os três reforçam o desejo de ser e existir, não mais a partir da “representação” e sim da “imaginação”, melhor dizendo, de uma visão mítico-poética da imaginação (cf. DI, 1970, p. 35)<sup>65</sup>. Para nós, interessa nos reter o fato de que, depois dos “mestres da suspeita”, não se pode tratar a consciência como origem da existência: a “consciência, [...], é uma tarefa; é uma tarefa por que não é algo dado...” (DI, 1970, p. 41-42)<sup>66</sup>. Entre tantas coisas, isso implica em dizer que o sentido é dado ou deve ser buscado também no inconsciente (no involuntário). E uma vez que o acesso a ele se dá por ‘mediações’, é preciso admitir que a verdade do ser não

<sup>64</sup> “Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia” (DI, 1970, p. 33). Tradução nossa.

<sup>65</sup> A diálogo com os “mestres da suspeita” aparece nesse momento e em outros, conforme o assunto tratado. Em *Le conflit des interprétations*, o ensaio de título “O consciente e o inconsciente” bem esclarece o lugar desses três na reflexão de Ricoeur. Diz ele: “O filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e Marx. Todos os três se apresentam diante dele como os protagonistas da suspeita, os perfuradores de máscaras. Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira” (CI, 1969, p. 101 [Trad. 87]). A crítica da consciência falsa pode ser vista em Marx no discurso das ideologias, em Nietzsche na noção de vontade de poder e em Freud a teoria do inconsciente. Não se pode ser indiferente a esse novo problema, pois se a consciência é falsa, falso também é o sentido dela adquirido. Mas, apoiar a destruição do falso *cogito* não basta; é preciso sua reconstrução naquele sentido heideggeriano que ver na destruição um momento de nova fundação. Como fazer isso? Recolocando a questão do sujeito, descentralizando-o, procurando o sentido não mais soletando a consciência do sentido e sim *decifrando suas* expressões (cf. CI, 1969, p. 149 [Trad. 127]). Entre os três mestres da suspeita, Ricoeur considera ser Freud o que mais provoca o descentramento do sujeito por seu modo anti-fenomenológico de contestar o primado da consciência. O freudismo, diz Ricoeur, “é uma antifenomenologia que exige, não a redução à consciência, mas a redução *da* consciência” (CI, 1969, p. 234 [Trad. 200]). Desse ponto de vista, a consciência não é nada mais que um sintoma pois a realidade, disse o próprio Freud, é o inconsciente (cf. FREUD, 1989, p. 178). Mas o acesso a essa realidade dá-se através de técnicas ou métodos criados pela consciência. Sendo assim, a noção de consciência não é totalmente negada, será antes vista numa perspectiva de dependência, sem autonomia. Constatando isso, diz Ricoeur: “a psicanálise de modo algum eliminou a consciência e o Ego. Ela não o substituiu, mas, sim, deslocou o sujeito. [...] consciência e Ego continuam a figurar entre os lugares e os papéis cujo conjunto constitui o sujeito humano. O deslocamento da problemática consiste em que nem a consciência, nem o Ego estão mais na posição do princípio ou da origem. [...] O que era origem torna-se tarefa ou meta” (CI, 1969, p. 237 [Trad. 203]). Em resumo, o que Freud fez foi trocar o ser consciente pelo torna-se consciente e isso forja um novo *cogito*: não mais como se apercebe e sim, mas como uma questão sem resposta definitiva, uma provocação de reflexão que evidencia um *cogito ferido* “que se põe, mas não se possui” (CI, 1969, p. 238 [Trad. 204]). A tarefa da filosofia do sujeito depois de Freud será a de ligar as contribuições dessa *arqueologia do sujeito* a uma teleologia, partir da polaridade *arché* e *télos*, da origem e da meta, para libertar o *cogito* da abstração, do idealismo, solipsismo e toda forma de subjetivismo que infectam a posição do sujeito (cf. CI, 1969, p. 240 [Trad. 206]). *Grosso modo*, Ricoeur tenta assumir essa tarefa em seu percurso intelectual e naquilo que podemos chamar de sua filosofia sujeito. Para uma avaliação de Ricoeur sobre seu contato com a psicanálise, reportamos às páginas de sua *Autobiografia intelectual* que trata desse assunto (1995, p. 76-80).

<sup>66</sup> “La conciencia, [...], es una tarea; pero es una tarea porque no es algo dado...” (DI, 1970, p. 41-42). Tradução nossa.

é dada, é interpretada. Finalmente, sendo as ‘mediações’ realidades ligadas à imaginação, o discurso sobre o sujeito e o sentido precisa ser não somente descritivo, mas também poético.

Pois bem; a psicanálise, como a fenomenologia da religião, encontra-se na esfera da linguagem, no lugar do duplo sentido, onde modos de interpretar são confrontados. Na verdade, o lugar cuja circunscrição é mais vasta que essas ciências e mais estreita que a linguagem chamada por Ricoeur de “campo hermenêutico”. Esse campo nada mais é do que lugar de conflito entre interpretações, o embate entre visões distintas de realidades comuns, como é o símbolo e o sonho na perspectiva do duplo sentido. Ora, há símbolo e/ou sonho onde há expressão linguística que se põe ao trabalho de interpretar seus sentidos múltiplos. Então, o que provoca a interpretação não é a imediatividade do sentido, mas sim uma estrutura intencional que consiste numa arquitetura de sentido. Sendo assim, o interminável trabalho de interpretação é revelar a riqueza, o “excesso de sentido” expresso nas realidades que possuem caráter linguístico e não linguístico. Esse trabalho se faz motivado pelo duplo movimento de suspeita e escuta da consciência humana, confiando na linguagem portadora do sentido, seio onde o sujeito é gerado. É assim que a hermenêutica torna a reflexão “esforço de voltar a capturar o ego do *ego cogito* no espelho de seus objetos, suas obras e finalmente de seus atos” (DI, 1970, p. 41)<sup>67</sup>. Uma reflexão nesses moldes é distinta da filosofia do imediato e concebe que a verdade do *ego* precisa ser mediatizada pelos objetos, pois é neles que o *ego* deve perder-se e encontrar-se. Nisso resultam os movimentos de compreensão e apropriação que aqui relembramos assim: a compreensão se dá num distanciamento de si, tornando a apropriação uma afirmação de si que iguala as experiências à afirmação “eu sou” naquele horizonte do “esforço de existir” e do “desejo de ser”.

No trabalho sobre os símbolos Ricoeur percebeu que a tarefa da interpretação é decifrar o duplo sentido dessa realidade. O contato com a psicanálise reforçou essa tarefa e, por isso, pode muito bem, agora, dizer que interpretar é mais do que seguir regras para compreender um texto; o mais importante não são as regras, mas o texto. Nesse novo cenário a hermenêutica é definida como “teoria das regras que presidem uma exegese, ou seja, a interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos suscetíveis de serem considerados como texto” (DI, 1970, p. 11)<sup>68</sup>. Os símbolos e os sonhos são tais como texto que pedem uma interpretação.

<sup>67</sup> “la reflexión es el esfuerzo por volver a captar al Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos” (DI, 1970, p. 41). Tradução nossa.

<sup>68</sup> “Entenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto” (DI, 1970, p. 11). Tradução nossa.

Assim, a hermenêutica não somente se ocupa com técnicas e textos, mas também com realidades humanas expressas por meio de linguagens diversas. Ora, em expressões unívocas não há necessidade de hermenêutica. Mas se a linguagem se exprime em duplo sentido – como símbolo e sonho – exige-se, então, a interpretação e essa precisa se ancorar nas próprias coisas que, neste caso, é a noção de símbolo: “para nós, o símbolo é uma expressão linguística com um duplo sentido que requer uma interpretação, e a *interpretação é um trabalho de entendimento que pretende decifrar os símbolos*” (DI, 1970, p. 12 – grifo nosso)<sup>69</sup>. Notemos, aqui, aquele movimento dito anteriormente de que caberia à hermenêutica a tarefa de mediar o abstrato e o concreto, o racional e o imaginativo; manter as distinções e provocar um conflito salutar favorecendo a reflexão sobre o fenômeno humano na esfera da linguagem.

O pensamento de Ricoeur tem o conflito como uma de suas características. Ele aparece no confronto das opiniões sobre determinados assuntos e nos estilos interpretativos que são postos à baila. Aos poucos, o conflito torna-se um exercício de suspeita e mediação para a melhor compreensão da temática abordada. Sendo que todas as questões remetem ao sujeito, há que concordar que é ele o verdadeiro centro de conflitos. Afinal, sua condição paradoxal é geradora de tensões, de conflitos que, bem mediados, favorecem a fecunda reflexão. Para dizer com Edson Homem, a hermenêutica ricoeuriana, caracterizada pelo conflito, “traz em si o segredo do conflito das hermenêuticas ou o centro desses conflitos que é o *cogito*” (HOMEM, 1997, p. 124). Embora o *cogito* ricoeuriano não possua a tríplice pretensão cartesiana (autoposição, autofundação e evidência intuitiva), ele ainda é tomado como ponto de partida porque sua existência é condição para pensar: “*existir para mim é pensar. Eu existo enquanto penso*” (CI, 1969, p. 322 [Trad. 272]). Agora, a crítica mostrou que essa verdade não pode mais ser uma autoposição ou autotransparência da reflexão. E dado que a reflexão não é intuição e, sim, tarefa de apropriação, no fundo, ela é interpretação que realizamos no ato de existir mediante os signos que estão à nossa volta. Em outras palavras, reflexão é interpretação das vivências do *cogito*. O sujeito, portanto, não é mais *cogito ergo sum* e sim *hermeneúo ergo sum*<sup>70</sup>: um sujeito hermenêutico.

Existem muitas formas de interpretação ou modos de interpretar diversos e contrapostos que geram conflitos hermenêuticos. Para saber mais sobre os conflitos das hermenêuticas,

<sup>69</sup> “Para nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone decifrar los símbolos” (DI, 1970, p. 12). Tradução livre. Grifo nosso.

<sup>70</sup> No grego, os verbos no infinitivo são identificados pela conjugação em primeira pessoa. Nesse caso queremos dar peso a toda a significação desse verbo que pode ser traduzido por interpretar, expor, explanar e explicar.

precisamos olhar rapidamente para a história a partir da noção de interpretação. Nosso legado histórico, ora oferece um conceito demasiadamente “curto”, ora mostra um conceito muito “largo” de interpretação. Quem primeiro escreveu sobre a interpretação foi Aristóteles<sup>71</sup> e dele se tem um conceito largo, qual seja: interpretar é dizer algo de alguma coisa (cf. DI, 1970, p. 24). Parece que assim definido, esse conceito não põe em cena o “duplo sentido” ou significações multívocas, pois a orientação é aquela do verdadeiro e do falso, da afirmação e da negação, da afirmação da identidade em sentido lógico e ontológico<sup>72</sup>. No entanto, sabemos bem que o próprio Aristóteles introduziu outro tipo de semântica ao tratar do ser, tornando-o não suscetível à definição unívoca: “ser é dito de várias maneiras”. Embora não sendo falha no discurso, isso pode ser uma exceção na teoria da significação. Uma exceção que, considerando os desdobramentos dessa definição, é possível pensar na ideia na qual a multiplicidade não é anulada pela unicidade. Talvez não pretendesse Aristóteles levantar o problema das significações multívocas, mas não deixa de sinalizar que sua definição de interpretação, conclui Ricoeur, “introduz uma semântica distinta da lógica e que sua discussão sobre os múltiplos significados do ser abre uma lacuna na teoria puramente lógica e ontológica da univocidade” (DI, 1970, p.25)<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Como se sabe, o segundo tratado do *Organon* se chama *Da Interpretação*. Nela Aristóteles utiliza o termo hermenêutica para os enunciados da mente que dizem respeito à verdade ou a falsidade daquilo que se diz sobre as coisas. Mas, a questão hermenêutica é muito mais remota a Aristóteles. Conta a história que *hermenêutica* deriva de Hermes, um deus mensageiro, inventor da linguagem e da escrita que depois são utilizadas para transmissão e interpretação de mensagens. São muitas as formas e as matizes que o termo ganha ao logo do tempo, mas se aceita que o emprego mais comum tem sido na interpretação dos textos sagrados, especialmente bíblicos. O Prof. Marcos Aurélio Fernandes apresenta-nos uma análise etimológica do termo hermenêutica, desse modo: “A palavra hermenêutica, hoje usada como nome substantivo, no grego era, na verdade, um nome adjetivo: ἑρμηνευτική (hermēneutikḗ). O nome adjetivado podia ser ἐπιστήμη (epistēmē) ou τέχνη (tékhne). Ambas as palavras, no uso comum, pré-filosófico, se confundiam em suas significações. Quer dizer: as significações de ἐπιστήμη (epistēmē) e τέχνη (tékhne) eram ὑπερχαμβλ[εισ]” (2018, Texto 1, p. 4). Depois de analisar o significado de cada uma dessas expressões na greccidade, ele chega ao verbo interpretar e diz: “O verbo ἑρμηνεύω (hermeneúo) deixa-se traduzir normalmente por “interpretar”, “expor”, “explicar”, “explicar”<sup>1</sup>. O substantivo ἑρμηνεία (hermeneía) quer dizer “exposição”, “explicação”<sup>2</sup>. O substantivo ἑρμηνεύς (hermeneús) ou ο ἑρμηνευτής (hermeneutés) quer dizer “expositor”, “intérprete”” (2018, Texto 2, p. 1). Para acompanhar o percurso histórico do uso, sentido e aplicação do termo hermenêutica, da Grécia aos nossos dias, recomendamos a leitura dessa coletânea de textos do “Curso de hermenêutica filosófica 2018.2” disponível em: <http://www.profmarcosfernandes.com.br/wpcontent/uploads/2018/08/Hermen%C3%AAuticafilos%C3%B3fica-2018.2-texto-1.pdf> e <http://www.profmarcosfernandes.com.br/wpcontent/uploads/2018/08/Hermen%C3%AAuticafilos%C3%B3fica-2018.2-texto-2.pdf> - Quem também nos apresenta uma definição, seguida de um percurso histórico da hermenêutica e suas implicações na obra de Paul Ricoeur é José M. M. Heleno, na obra *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*, especialmente o primeiro capítulo intitulado *A questão hermenêutica*.

<sup>72</sup> Para Aristóteles, “la noción de significación requiere la univocidad del sentido: lo exige la definición del principio de identidad, en su sentido lógico y ontológico; esta univocidad del sentido está fundada últimamente en la esencia una e idéntica a sí misma” (DI, 1970, p.24).

<sup>73</sup> Diz Ricoeur: “no digo que Aristóteles haya planteado el problema de las significaciones multívocas tal como lo elaboramos aquí; solamente digo que su definición de la interpretación como “decir algo de algo” introduce a una semántica distinta de la lógica, y que su discusión de las significaciones múltiples del ser abre una brecha en la teoría puramente lógica y ontológica de la univocidad” (DI, 1970, p.25). Tradução nossa.

Outra fonte de investigação é a exegese bíblica que nos dá um conceito “curto” de interpretação. Aqui, se diz que hermenêutica “é a ciência das regras da exegese, entendida como a interpretação particular de um texto” (DI, 1970, p. 25)<sup>74</sup>. Limita, portanto, a interpretação às Sagradas Escrituras e a encurta mais ainda quando toma como referência uma autoridade eclesial, por exemplo. Porém, oferece alguns indícios importantes para uma hermenêutica, como é o caso da elaboração dos conceitos de analogia, alegoria e sentido simbólico. Oferece ainda uma sugestão valiosa sobre a noção de texto – ater-se às Escrituras - podendo tomá-lo em sentido alegórico, analógico e simbólico (cf. DI, 1970, p. 26). Mas, no alargamento dessa corrente está a psicanálise que tenta interpretar não somente a “escrita”, como também todo um conjunto de sinais equivalentes a um texto que precisa ser decifrado, como o sonho, um rito, uma obra de arte, os sintomas neuróticos, etc. Com esse movimento, a psicanálise nos mostra o seguinte: os sistemas simbólicos que pedem interpretação (como o texto sagrado ou os sonhos) não se referem somente ao sagrado, mas também ao homem. Então, em termos gerais, quando a exegese e a psicanálise apresentam uma teoria geral da significação, acaba partindo da mesma fonte, qual seja: aquele da univocidade e multivocidade da noção de interpretação em sentido aristotélico.

Portanto, com essas noções de interpretação ora “larga”, ora “curta”, Ricoeur conclui que “não há uma hermenêutica geral, nem um cânone universal [...], há teorias separadas e opostas, no que se refere às regras da interpretação. O campo hermenêutico [...], está dividido em si mesmo” (DI, 1970, p. 28)<sup>75</sup>. A razão da divisão da hermenêutica está na crise da linguagem que oscila entre uma restauração de sentido (exegese) e o exercício de suspeita ou desmistificação. Por sua vez, essa oscilação encontra suas raízes na clássica filosofia reflexiva e sua insistência em vincular o fundamento de tudo – inclusive da interpretação que busca sentido – no *cogito*, que recebeu duros golpes nos tempos recentes e encontra-se desorientado, perdido. Para recolocar a questão do *cogito*, ou melhor, recuperar o *cogito integral*, é preciso, ante de tudo, considerar que a existência humana é mais que pensar e refletir é mais que intuir, como demonstramos acima. Agora, precisamos dizer que Ricoeur chama esse movimento de *apropriação* e se explica:

Eu devo recuperar algo que foi perdido antes; Eu "posuo" o que deixou de ser meu, meu próprio. Eu faço "meu" aquilo de que eu estou separado, por espaço ou tempo, por distração ou "diversão", ou em virtude de algum esquecimento culpado;

<sup>74</sup> “La hermenéutica, en este sentido, es la ciencia de las reglas de la exégesis, entendida ésta como interpretación particular de un texto” (DI, 1970, p. 25). Tradução nossa.

<sup>75</sup> “No hay una hermenéutica general, ni un canon universal [...], sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación. El campo hermenéutico [...], está partido en sí mismo” (DI, 1970, p. 28). Tradução nossa.

apropriação significa que a situação inicial da qual a reflexão procede é "esquecimento"; Estou perdido, "perdido" entre os objetos e separado do centro da minha existência, pois sou separado dos outros e sou o inimigo de todos. Qualquer que seja o segredo dessa "diáspora", dessa separação, significa que não possuo em princípio o que sou; a verdade que Fichte chamou de juízo tético situa-se no deserto da ausência de mim mesmo; é por isso que a reflexão é uma tarefa - *Aufgabe*; equalizar minha experiência concreta à posição: eu sou. [...]: a reflexão não é intuição; agora dizemos: a posição do si não é dada, é uma tarefa, não é *gegeben* mas *aufgegeben*, não dada, mas ordenada (DI, 1970, p. 43)<sup>76</sup>.

A *apropriação* supõe o pré-dado, o esquecimento do que se é, o estar-se entre outros objetos, a originalidade do ser na qual ainda não possuo o que sou. A *apropriação* é uma atividade reflexiva da interpretação. A ela cabe a tarefa de igualar a experiência concreta ao “eu sou”, realiza-se a aproximação do conhecimento do si ao conhecimento do ser. Será assim que a filosofia reflexiva unirá conhecimento e sentimento ao esforço de existir na posição de si mesmo dada na primeira pessoa: eu sou. Sobre isso, diz Baptista Pereira: “a reflexão é a apropriação do nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser através das obras, que dão testemunho deste esforço e deste desejo” (PEREIRA, 2003, p. 266). A reflexão incide sobre o ato de existir, no qual se desenvolve o esforço e o desejo, sendo atestado pelas obras. Tais obras possuem significados a ser desvendados, pois nelas está uma conexão entre o ato de existir e o esforço de ser; elas são signos pelos quais captamos o sentido da existência. Ora, o sentido não mais pertence à consciência reflexiva, mas no outro das obras que são os signos, os símbolos, os atos, os textos, as instituições etc. O sentido, dirá Madison, será “um esforço de apropriação” (1999, p. 44). Tong justifica: “o homem empreende a interpretação porque procura compreender a si próprio – não apenas parcialmente mas na integridade do todo” (1999, p. 23). A reflexão requer interpretação; refletir, para Ricoeur, é interpretar.

Dizendo com Novaski, a interpretação tem agora como objeto a existência: “esse é o texto a ser interpretado” (1997, p. 112). Ora, se a interpretação persegue o sentido, ele precisa ser buscado no entrelaçado dos símbolos que rodeiam e envolvem a existência humana e, inclusive, auxilia na conquista do *cogito*. Dizendo de outro modo, na condição de que o símbolo convoca à reflexão, significa dizer que ele se antecipa a qualquer abstração ou pressuposto, de

---

<sup>76</sup> Debo recobrar algo que se ha perdido antes; hago "propio" lo que ha dejado de ser mío, mío propio. Hago "mío" aquello de lo que estoy separado, por el espacio o el tiempo, por la distracción o la "diversión", o en virtud de algún olvido culpable; la apropiación significa que la situación inicial de donde procede la reflexión es "el olvido"; estoy perdido, "extraviado" entre los objetos y separado del centro de mi existencia, como estoy separado de los demás y soy enemigo de todos. Cualquiera que sea el secreto de esa "diáspora", de esa separación, significa que no poseo en principio lo que soy; la verdad que Fichte llamaba juicio tético se sitúa a sí misma en el desierto de una ausencia de mí mismo; por eso la reflexión es una tarea – *Aufgabs* -; la de igualar mi experiencia concreta a la posición: yo soy. Ésta es la última elaboración de nuestra proposición inicial: la reflexión no es intuición; ahora decimos: la posición del sí no está dada, es una tarea, no es *gegeben* sino *aufgegeben*, no dada sino ordenada (DI, 1970, p. 43). Tradução nossa.

forma que o *ego* do *ego cogito* torna-se também uma conquista, um esforço de *apropriação* e não fundamento de interpretação. Desse modo, a reflexão precisa se tornar hermenêutica, deixar de ser uma filosofia do imediato (intuição) e passar a ser trabalho de mediação, uma tarefa que iguala as múltiplas experiências humanas: o pensar, o querer, o fazer, o narrar... Cabe à reflexão (reflexividade), portanto, auxiliar o homem na contínua busca de apropriação e compreensão de si e não enclausurá-lo no *cogito*. Essa contínua busca é possível ao homem capaz, ao homem do esforço que se exprime na fundamental afirmação “eu sou”. Uma afirmação consciente de sua falibilidade, mas longe disso ser impedimento, é essa realidade lugar de superação graças às múltiplas mediações que a cercam e seu caráter de mediador.

É de se notar que, enquanto redefine conceitos e apresenta pressupostos, está em jogo a questão do sentido. Ricoeur defende o estatuto do *sentido* através da linguagem, a ser recuperado pela hermenêutica. Por linguagem podemos nos referir desde o símbolo à simples capacidade de *dizer* (e também de *agir*) que, embora pareça banal, é um meio de inserir uma novidade no mundo e ser um ponto de partida para reflexão. Sendo assim, uma inserção provoca “efeitos de sentido” que não são pré-estabelecidos nem aleatórios, mas se referem à criação ou redefinição de condições para a compreensão da existência humana. Os “efeitos de sentido” mostram-se na linguagem e é também a mesma linguagem que os oculta. Esse movimento de “duplo sentido” é a matéria prima da interpretação que tem como tarefa a mediação desse constitutivo da linguagem. Tendo isso em vista, nesse momento Ricoeur chama de hermenêutica a “disciplina que procede por interpretação” e visa o “discernimento de um sentido oculto num sentido aparente” (CI, 1969, p. 260 [Trad. p. 221]). Cabe a essa disciplina “confrontar os diferentes usos de duplo sentido e as diferentes funções da interpretação”, recolhendo e restaurando o sentido pressuposto (CI, 1969, p. 260 [Trad. p. 221]). Esse movimento, chamado por Ricoeur de *reflexão concreta*, é uma saída da abstração mediatizada pelos signos com a seguinte consequência: “a afirmação do ser, o desejo e o esforço de existir que [constitui o sujeito] encontram na interpretação dos signos o caminho longo da tomada de consciência” (CI, 1969, p. 260 [Trad. p. 221]). A hermenêutica ricoeuriana, além de ser restaurativa do sentido, conduzida pela linguagem caminha em direção a uma ontologia.

Ricoeur nos informa que existem dois caminhos rumo à ontologia: um imediato e curto; o outro, mediato e longo. Primeiro, ele se refere à compreensão e avisa que a “via curta da intuição de si por si está fechada”. E “só a via longa da interpretação dos signos está aberta” (CI, 1969, p. 260 [Trad. p. 221]). Quer dizer, compreender-se é possível somente pela compreensão do mundo dos signos e não pela via direta da consciência. Depois, em um segundo

momento e mais pertinente, os dois caminhos ou vias são confrontados a modelos de interpretação ou hermenêutica. Ele chama de “via curta” uma *ontologia da compreensão* que “rompe com os debates de método, refere-se, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, não mais como modo de conhecimento, mas como modo de ser” (CI, 1969, p. 10 [Trad. p. 9]). Ricoeur está se referindo às contribuições hermenêuticas de Heidegger do *Sein und Zeit* que, embora reconhecendo sua legitimidade, o modo como é posto enfraquece ou até desconsidera passos metodológicos, epistemológicos e linguísticos necessários para a inserção na ontologia. Do outro lado, está a “via longa” que procura considerar as ciências da interpretação, passa pela linguagem, renuncia à tentativa de separar método e verdade, compreensão e explicação e tem a “ambição de levar a reflexão ao nível de uma ontologia” (CI, 1969, p.10 [Trad. p. 10])<sup>77</sup>. Mas, nessa ambição, para não cair no erro de pensar que método e epistemologia na “via longa” da hermenêutica seguem a lógica sujeito-objeto moderno, Ricoeur utiliza-se de Heidegger para advertir: compreender não é mais “um modo de conhecimento, mas um modo de ser, um modo de ser que existe compreendendo” (CI, 1969, p. 11 [Trad. p. 12]).

Para que isso seja possível é preciso inserir a hermenêutica na fenomenologia, reconstituindo a mútua relação entre ambas<sup>78</sup>. Sabemos que foi pelo tema da intencionalidade que Ricoeur se aproximou de Husserl. Por meio da intencionalidade, “a consciência revelou-se estar primeiramente virada para o exterior, por isso projetada para fora de si, melhor definida pelos objetos para que aponta do que pela consciência de apontar para eles” (AI, 1995, p. 55). Para Ricoeur, provavelmente foi por causa dessa intuição que Husserl, mais adiante, em sua obra *Krisis*, critica o “objetivismo” e acaba por contestar as ciências naturais que pretendem oferecer às ciências humanas, inclusive as interpretativas, um único método válido. Ao mesmo

<sup>77</sup> Nesse momento Ricoeur contesta Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Dilthey, um dos precursores da hermenêutica moderna, defende que a interpretação requer uma compreensão história, que é muito diferente da abordagem das ciências da natureza com suas normas e métodos que visam a explicação, não podendo ser aplicados ao estudo do homem. Gadamer propõe que a interpretação seja a partir do “enraizamento no mundo”, na “fusão de horizontes” entre o texto e leitor, provocando assim especulações entre o “método e a verdade”. Como veremos adiante, Ricoeur procura superar os dois, ou a dupla dialética: compreensão-explicação e verdade-método. Mesmo assim, Ricoeur é mais afeito a Gadamer que a Dilthey.

<sup>78</sup> Desde *Le conflit des interprétations* Ricoeur fala da necessidade de inserir a hermenêutica na fenomenologia. Um dos melhores textos sobre essa operação é “*Phénoménologie et herméneutique: un venant de Husserl*”, de 1986. Mas na prática, essa operação aconteceu ainda na *Philosophie de la volutnatad*, precisamente em *La symbolique du mal*. Os textos seguintes refletem e justificam a necessidade e a operação. Para além disso, vale lembrar que é Heidegger quem primeiro defende uma fenomenologia hermenêutica no paradigmático § 7 de *Sein und Zeit* (2005 p. 56-69). Mas, como sabemos, embora tenha exercido influência, Ricoeur não segue todo o caminho heideggeriano. Para uma boa apresentação do caminho ricoeuriano, sua diferenciação de Heidegger, Gadamer e a outros, indicamos “*Paul Ricoeur: una hermenêutica del sí mismo histórico frente al conflicto de las interpretaciones*”, capítulo sétimo do livro *Qué es la hermenêutica?* de Jean Grondin (2008).

tempo, essa crítica do objetivismo abre o caminho “a uma ontologia da compreensão [...] que tem por tema a *Lebenswelt*, o ‘mundo da vida’, vale dizer, uma camada da experiência anterior à relação sujeito-objeto” (CI, 1969, p.10 [Trad. p. 11]). O movimento que Husserl realiza nesse momento é de abertura. Embora o sujeito permaneça sendo o portador da visada, é dado a ele não mais uma consciência, mas um campo de significações: o mundo. Antes da objetividade, portanto, há o horizonte do mundo; antes do sujeito, há a vida operante. Partindo disso, Heidegger, em *Sein und Zeit*, quis reeducar nosso olhar e reorientá-lo à compreensão ontológica como forma originária, mas carece de meios suficientes para esse empreendimento. Então, a essa dificuldade de passar do compreender como modo de conhecimento, o compreender como modo de ser se resolve substituindo a “via curta” pela “via longa”, na qual a compreensão se dá no plano da linguagem, no plano da mediação.

Para Ricoeur, o mais importante da mútua relação fenomenologia e hermenêutica é a seguinte constatação: o sujeito que se compreende não é mais o *cogito*: “é um existente que descobre, pela exegese de sua vida, que é posto no ser antes mesmo que se ponha ou se possua. Dessa forma, a hermenêutica descobre um modo de existir que permanecerá de ponta a ponta *ser-interpretado*” (CI, 1969, p. 15 [Trad. p. 14]). A hermenêutica, nesse sentido, é a reflexão que interpreta o ser no mundo e diz, do seio da linguagem, o sentido da existência, o solo de onde se procede e se reconhece como um modo e um desejo de ser. Desse ponto de vista, a hermenêutica não deve se confinar nos efeitos de sentidos e de duplo sentido: “ela deva ser ousadamente uma hermenêutica do *existo*. [...] que envolve] ao mesmo tempo a certeza apodíctica do *penso* cartesiano e as incertezas, e mesmo as mentiras e as ilusões do si, da consciência imediata” (CI, 1969, p. 262 [Trad. p. 223]). Deve ser uma hermenêutica da existência, sendo ela a realidade a ser interpretada, um texto que pede interpretação.

Temos assim uma hermenêutica mais afirmativa, sem deixar de se explicar como fenomenologia; ao passo que, por ser interpretação, também sai do método husserliano. No importante texto intitulado de *Phénoménologie et herméneutique: un venant de Husserl*, disponível em *Du texte à l'action* (1986), Ricoeur explicita, de uma vez por todas, a articulação entre fenomenologia e hermenêutica. Ele esclarece que a hermenêutica contesta não a fenomenologia, mas sua autointerpretação idealista. Pois, na verdade, há uma pertença mútua entre as duas em que a fenomenologia é “o *pressuposto insuperável da hermenêutica*” enquanto a “fenomenologia não pode se constituir ela mesma sem um *pressuposto hermenêutico*” (TA,

1986, p. 40)<sup>79</sup>. Como já é de se supor, o idealismo husserliano reivindica aquela posição de justificação última (ideia fundacional), via intuição, contestada pela hermenêutica através da condição ontológica da compressão, dita acima, que nos remete para o aquém do *cogito*. Por seu turno, a hermenêutica precisa constantemente voltar “à visada ao mundo” para não incidir diretamente na ontologia da compreensão ou num relativismo filosófico (cf. TA, 1986, p. 58)<sup>80</sup>. Se a intuição tem como baliza a interpretação, para a interpretação a baliza é a reflexão.

Em continuidade de articulação, se é intrínseco à fenomenologia a *epoché*, ela precisa da interpretação para daí tirar todas as consequências. Mas isso pressupõe atenção às “estruturas existenciais” e às “experiências” constitutivas do ser-no-mundo (cf. TA, 1986, p. 58). Ademais, o movimento da fenomenologia de intuir, embora reduza a noção de sentido ao *ego* é, no entender de Ricoeur, um modo de coincidir intuição e explicação, demonstrando que a fenomenologia só pode se efetivar como hermenêutica (cf. TA, 1986, p. 55.72). Por fim, “a hermenêutica partilha ainda com a fenomenologia a tese do caráter derivado das investigações de ordem linguística” (TA, 1986, p. 59)<sup>81</sup>. Como resultado de articulação, enquanto *reflexividade*, o pensamento ricoeuriano é fenomenologia que visa a apropriação do *sujeito* e do *sentido*. De igual modo, é a hermenêutica que busca a *interpretação* e a *compreensão* do Si.

Uma grande consequência dessa colaboração mútua entre fenomenologia e hermenêutica é renunciar ao sonho de transparência de um sujeito absoluto, pois, doravante, “não há compreensão de si que não seja *mediada* através de sinais, símbolos, textos” (TA, 1986, p. 29)<sup>82</sup>. Temos então, basicamente, três mediações que merecem nota. Os *sinais* se referem à experiência natural do homem com a linguagem: “a percepção é dita. O desejo é dito. [...] E, dado que a palavra é entendida antes de ser pronunciada, o caminho mais breve de si a si é a palavra do outro, que me faz percorrer o espaço aberto dos sinais” (TA, 1986, p. 29)<sup>83</sup>. Os

<sup>79</sup> “*La phénoménologie reste l’indépassable présupposition de l’herméneutique*. D’ autre part, la phénoménologie ne peut se constituer elle-même sans une *présupposition herméneutique*” (TA, 1986, p. 40). Tradução nossa.

<sup>80</sup> Sobre esse ponto Hélio Gentil diz que a posição de Ricoeur “está longe de invalidar o empreendimento fenomenológico de Husserl. A fenomenologia é o tronco sobre o qual vem enxertar-se a hermenêutica, é sua indispensável estrutura de acolhida [...]. Entre outras coisas, para dar conta da experiência na qual se enraíza toda interpretação, para dar conta desse enraizamento e evitar o relativismo e o descomprometimento, a flutuação das interpretações num espaço em que todas se equivaleriam” (GENTIL, 2015, p. 299). Portanto, a crítica de Ricoeur tem como alvo o idealismo husserliano ou a interpretação idealista que se tornou o método praticado por Husserl.

<sup>81</sup> L’herméneutique partage encore avec la phénoménologie la thèse du *caractere dérivé des significations de l’ordre linguistique* (TA, 1986, p. 59). Tradução nossa.

<sup>82</sup> “Il n’est pas de compréhension de soi qui ne soit *mediatisée* par des signes, des symboles et des textes” (TA, 1986, p. 29). Tradução nossa.

<sup>83</sup> “La perception est dite, le désir est dit. [...] Et, commmmme la parole est entendue avant d’être prononcée, le plus court chemin de soi à soi est la parole de l’autre, qui me fait aprcourir l’espace ouvert des signes” (TA, 1986, p. 29). Tradução nossa.

*símbolos* mantêm uma relação estreita com a hermenêutica, inclusive influenciando em sua definição. “Chamo símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro” (TA, 1969, p. 15)<sup>84</sup>. Por fim, temos a mediação do *texto*, ao qual pouco fizemos referência até agora, mas vamos nos ocupar melhor dele na segunda parte. Por ora, importa dizer que texto é discurso fixado mediante a escrita e, em decorrência disso, “é o paradigma do distanciamento na comunicação” (Ii, 1990, p. 44). Sublinhamos a noção de discurso e distanciamento que, junto à noção de “mundo do texto”, são marcas registradas da hermenêutica ricoeuriana.

Portanto, as três mediações – sinais, símbolos e textos – nas mãos de Ricoeur ganham desdobramentos inesperados como, por exemplo, a equivalência de outro (alteridade), confirmando mais uma definição: “toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão de outro” (CI, 1969, p. 20 [Trad. p.18]). Compreensão do si é uma das tarefas que se propõe o exercício filosófico. Para Ricoeur, essa tarefa precisa acontecer no “campo hermenêutico”, sob pressupostos fenomenológicos, tendo como guia a linguagem e como horizonte o sentido. Todo esse trabalho está em vista da *apropriação e compreensão* do homem, esse ser aventureiro que ora se lança desmedidamente no mundo, ora recolhe-se escrupulosamente em seu interior. O desafio é manter articuladas essas duas tendências naquilo que chamamos de subjetividade, o “lugar” por excelência de manifestação da existência humana.

### 1.3 O destino da subjetividade humana e a *herméneutique du soi*

Até o momento, fizemos contornos e aproximações ao sujeito. Aliás, na hipótese de que Paul Ricoeur não faz uma filosofia do sujeito em sentido estrito, podemos chamar seu pensamento de “des-subjetivização” do sujeito, sendo esse um modo de descentralizar o *cogito*. Isso não significa negar ou diluir a subjetividade. Antes, é uma forma de abordá-la por outro ângulo, talvez o mais apropriado no momento. Esse modo é bem classificado com o termo *reflexividade* que provoca um novo pensar, um repensar questões tão antigas e tão novas, procurando saber quem nós somos e o que significa dizer que pensamos, queremos, fazemos

---

<sup>84</sup> J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier (TA, 1969, p. 16). Tradução nossa.

etc. A filosofia nasce dessas interrogações que provocam reflexão, uma autorreflexão, como dissemos no começo. Por isso, filosofia é reflexão, reflexão sobre si mesmo. E, então, recolocamos a pergunta fundamental: “Porém, que significa o Si mesmo? [...] Que significa o Si da reflexão sobre si mesmo?” (DI, 1970, p. 40)<sup>85</sup>. Tal pergunta nos conduz a conceber um sujeito em termos de ato reflexivo, capaz de refletir mediante sua existência no mundo, afirmando sua existência à medida que se apropria e se compreende.

Ao se distanciar de correntes que apontam para a descrença no sujeito e dissolução da ideia de sentido, Ricoeur vincula-se aos pensamentos de afirmação do sujeito e crença no sentido. Mesmo que lhe custe muito restaurar essas noções que passam por desgastes pelo modo como foram desenvolvidas. No caso do sujeito, é preciso desprendê-lo de categorias fundacionais e de transparência absoluta. Quanto ao sentido, urge restaurá-lo a partir da riqueza da linguagem e da mediação interpretativa. Ao executar essa tarefa, Ricoeur esboça uma hermenêutica do sujeito ou, como ele prefere chamar, *herméneutique du soi* (cf. SA, 1990, p. 28 [Trad. p. 28]). A característica desse modelo é conceber o sujeito em suas condições, *que* reflete e é refletido, para demonstrar *quem* fala e é falado, atribuindo *quem* age e é agente, em um horizonte de temporalidade. É, portanto, uma *subjetividade reflexiva* que Ricoeur delinea, interpreta e assim a desprende de obstruções e destinos fatalistas. A mola propulsora dessa construção é a ambição de uma subjetividade que não seja prisioneira do *cogito* cartesiano (o sujeito exaltado), nem do *cogito* nietzschiano (o sujeito humilhado) (cf. SA, 1990, p. 16-28 [Trad. p. 16-28]). Situando seu problema nessa polaridade, Ricoeur pretende encontrar uma via alternativa, uma terceira via capaz de garantir a vida da identidade subjetiva e a possibilidade de uma existência de sentido.

Herança da fenomenologia, a questão do sentido acompanha o pensamento de Ricoeur<sup>86</sup>. Seu intento é mostrar que, embora exista o mal, o sofrimento e até o absurdo (realidades que ele mesmo experimentou na pele), é possível encontrar sentido na vida humana. Vale notar que essa posição não segue a direção do idealismo husserliano, pois o desvio aconteceu na aplicação

---

<sup>85</sup> “Pero, ¿qué significa el Sí mismo? [...] ¿Qué significa el Sí de la reflexión sobre sí mismo?” (DI, 1970, p. 40). Tradução nossa.

<sup>86</sup> Sobre a fenomenologia de Husserl, diz Ricoeur: “importa ressaltar que a primeira questão da fenomenologia é esta: o que significa significar? Seja qual for a importância assumida posteriormente pela descrição da percepção, a fenomenologia não parte daquilo que há de mais mudo na operação da consciência, mas de sua relação às coisas pelos signos, tais como elaborados por uma cultura oral. O ato primeiro da consciência é querer dizer, designar (*meinen*); distinguir a significação entre os outros signos, dissocia-los do eu, da imagem, elucidar as diversas maneiras dentre as quais uma significação vazia vem a ser preenchida por uma presença intuitiva (seja qual for), é isto que é descrever fenomenologicamente a significação. Este ato vazio de significar outra coisa não é senão a intencionalidade. [...] Como a intencionalidade visa o sentido – que determina a presença, bem como a presença também preenche o sentido – é que a fenomenologia como tal é possível!” (EF, 2009, p. 9-10).

desse método à vontade, aspecto prático da consciência. Isso foi suficiente para perceber o ato cognitivo, dito também reflexivo, que não mais se autopostula, mas vive do que recebe e das condições em que ele próprio é originado. Com o desvio, deu-se então a abertura para a hermenêutica, mas também essa em seu movimento de refletir teria o risco do “pressuposto do sentido”. Foi então que a linguagem passou a ser o fio diretor, dada a sua capacidade de expressar, articular, desvelar, recolher e sempre provocar reflexão. Seria também essa linguagem idealizadora? Não é o que pensa Ricoeur. Ele simplesmente defende que é possível recuperar a noção de sujeito e sentido, pondo-se na escola da linguagem sem grandes pretensões, permitido ser provocado, visto que a linguagem faz pensar.

Os estudos que Ricoeur realizou em vista da *herméneutique du soi*, ajudam-nos a compreender que filosofia não precisa nascer do sujeito, mas do mundo; como também, o significado não tem sua origem no *cogito*, mas na existência das coisas e pode ser dado no contato com elas. Então, o sentido é dado ao sujeito não via esforço intuitivo, mas na busca de apropriação que se dá, como já sabemos, através das mediações. O próprio sujeito, nesse caso, não é dado para si mesmo de forma imediata, pois pressupõe mediações. Nisso aparece a hermenêutica para explicitar as manifestações dessas mediações que são de “duplo sentido”. No entanto, a hermenêutica, enquanto ciência, também tem suas ‘duplicidades’, como aquela tendência da suspeita e aquela do excesso de sentido (cf. PV2, 2004, p. 28). A estratégia de Ricoeur, mais uma vez, foi tentar uma via intermediária, fugindo da ingenuidade e evitando a absolutização. Daí a tentativa de postular a *reflexividade* como forma de, pela via longa da linguagem, permitir uma apropriação e compreensão crítica do si. Como resultado, aparece então um “sujeito hermenêutico” que não é absolutista, nem nihilista, pois é um sujeito que pensa e é pensado; fala e é falado; age e é passivo... Um sujeito que é contínuo esforço de existir e desejoso de ser, que revela sua identidade quando ele próprio (ou outro), conta e narra sua história.

Histórias são feitas de fatos, de escolhas, conquistas, fracassos, permanências e mudanças. As histórias da subjetividade humana são diversas e delas podemos recolher muitos elementos para esboçar uma *herméneutique du soi*. O que mais Ricoeur conta do sujeito é uma história de exaltação e humilhação. A história de exaltação começa com René Descartes, que inventou o sujeito na modernidade<sup>87</sup>. Como sabemos, Descartes elegeu a meditação como

---

<sup>87</sup> Na obra “*Descartes e a invenção do Sujeito*”, Bitencourt apresenta justificativas suficientes para essa afirmação. Ele procura demonstrar que é na filosofia de Descartes que a noção de sujeito, tal como temos hoje, se constitui (cf. BIETENCOURT, 2017 p. 5-8). Nessa linha, em *Percours de la reconnaissance*, Ricoeur afirma: “o

método apropriado para seu pensamento. No solo meditativo, ele iniciou tudo com a dúvida a fim de buscar o fundamento radical, o ponto de partida para a restauração das ciências a partir da filosofia enquanto *mathesis universalis* (cf. DESCARTES, 1983b, p. 84 e 1983a, p. 32). Em uma de suas meditações, Descartes formulou a célebre questão que, com a resposta, tornou-se o paradigma da filosofia moderna: “ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa?” Responde ele em seguida: “uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1983b, p. 92). A dúvida encontrou um ponto de ancoragem, o primeiro anel de uma cadeia dedutiva, o ponto de partida desejado para edificar todo o saber. Depois de, sistematicamente, duvidar de tudo, Descartes diz ter chegado a uma certeza absoluta: “eu penso, logo existo” (DESCARTES, 1983a, p. 46). Desde então, o pensar se daria a partir do sujeito. E assim o projeto fundacional cartesiano integra-se à tradição “filosofia reflexiva” ou a sua nova fundação.

O projeto cartesiano tornou-se inaugurador de um novo tipo de filosofia, mais precisamente, a abertura de um novo campo para a compreensão da subjetividade. O próprio Ricoeur assinala sua importância: “a grandeza de Descartes consiste em ter feito o projeto de uma filosofia que fosse ao mesmo tempo uma ciência e o *fundamento* de todas as ciências no sistema de uma ciência universal” (EMC, 1957, p. 76 [Trad. p. 176]). Mas isso não significa que precisa manter e fomentar esse projeto tal como foi concebido. Mesmo sendo brilhante e inevitável para a filosofia, pode ser transformado ou reelaborado. Partir do pensamento cartesiano, também chamado de filosofia do sujeito ou filosofia do *cogito*, significa, para Ricoeur, valorizar sua posição em vista de buscar uma melhor compreensão do *Soi* (Si).

Quando a filosofia reflexiva pôs o *cogito* como sustentáculo – sendo sujeito o eu ou “*ego*” – passou a ter uma história oscilante entre exaltação e humilhação. Quem primeiro promoveu a exaltação foi Descartes ao apresentar o *cogito* com “uma ambição de fundamentação extrema, última” (SA, 1990, p. 15 [Trad. p. 15]). O problema é que essa invenção apareceu desvinculada de todas as indicações espaço-temporais. Foi uma fundação desancorada, geradora de uma identidade sem história, mas que serviu como princípio epistemológico<sup>88</sup>. Essa serventia mostrou-se numa obstinação por duvidar até conseguir se

---

surgimento do *cogito* cartesiano constitui o acontecimento de pensamento mais importante depois do qual pensamos de um modo diferente” (2006, p. 106).

<sup>88</sup> Há provocações à Ricoeur quanto à crítica que faz a Descartes, ao *Cogito* cartesiano. Objeta-se: faz sentido todas essas críticas, e o modo como são feitas, se Descartes está mais preocupado em vencer o ceticismo, utilizando a mesma estratégia cética da dúvida? Diz-se, portanto, que sua preocupação é epistemológica e quando chega ao *cogito* encontra um fundamento seguro para construir a ciência. Não seria demais exigir dele uma identidade subjetiva? Um sujeito de “vida concreta”, como pretende Ricoeur? Ora, Ricoeur é muito consciente da posição alcançada pela filosofia cartesiana na modernidade. Sabe que somente porque Descartes chegou ao *Cogito* é

convencer de alguma coisa certa e verdadeira: a certeza da existência. Mas, pergunta Ricoeur: *Quem* duvida? *Quem* pensa? E mais radicalmente: *quem existe?* O movimento cartesiano obrigou a fazer outra pergunta: o *que* eu sou? Uma coisa que pensa (cf. SA, 1990, p. 17 [Trad. 7]; DESCARTES, 1983b, p. 92). A saída cartesiana colocou a questão da identidade como uma realidade a-histórica, um *mesmo* substancializado, muito diferente da identidade de um sujeito concreto. Mesmo assim, o *cogito* se impôs.

Na linha de pujança do *cogito*, Ricoeur identifica Husserl como quem radicaliza o projeto cartesiano ou recupera a ideia fundacional a partir do sujeito.<sup>89</sup> Das conquistas husserlianas, Ricoeur aponta sua reorientação e alargamento do *cogito*, ao concebê-lo como “campo de experiência” no qual as *cogitationes* não se limitam ao “eu penso”, mas se abrem a muitas outras possibilidades. O *ego*, nesse sentido, é polo de *cogitationes*, fluxo de suas próprias vivências, mas se distingue do concreto e continua a se afirmar como “ego puro” com mais radicalidade, graças à redução eidética (cf. EF, 2009, p. 184). Para livrar-se do solipsismo, Husserl tentou considerar o que estava “fora” do *ego*, a natureza ou um “*alter ego*” abrindo, então, o campo das discussões sobre a alteridade. Mas Ricoeur entende que tal movimento foi resultante do isolamento do *ego*, de modo que ele continuou a ser o polo de centralidade, tornando “os outros” uma questão secundária e não problema que merece igual atenção<sup>90</sup>. O mesmo se conclui do “mundo da vida” (*Lebenswelt*), embora nesse caso, pela separação *ego* e mundo, a realidade visada não é intuída, mas presumida (cf. CI, 1969, p. 10 [Trad. p. 11]). Seja como for, a fenomenologia husserliana não escapa às críticas dirigidas às filosofias que derivam

---

que ele agora pode criticá-lo e até modificá-lo. Para Ricoeur, como já citamos, o *Cogito* é uma verdade indubitável. Porém, essa verdade não leva a uma reflexão do *si* mesmo. Então é preciso suspeitar, encontrar frestas onde as passagens foram fechadas ou obstruídas e favorecer a reflexão. Não se trata simplesmente de dizer que Descartes “não serve”. Aliás, o fato de Ricoeur dialogar com Nietzsche que preconiza um sujeito ilusório – como veremos adiante – não deixa de ser uma forma de valorizar Descartes quando, após essa polarização, Ricoeur propõe uma nova forma de pensar o sujeito: não mais como um *eu* forte nem frágil, mas um sujeito em construção, em processo de formação. Na verdade, Ricoeur utiliza de estratégias para problematizar as questões e continuar e enfrentá-las em sua atualidade.

<sup>89</sup> Para uma visão geral sobre esse assunto indicamos o texto: *Do ego ao si: um itinerário filosófico*, de Kathleen Blamey, disponível em: *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Org.: Lewis E. Hahn. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 83 a 128. Além de Husserl, nesse texto o autor também volta a Freud e sua contribuição para a filosofia do sujeito de Paul Ricoeur.

<sup>90</sup> Diz Ricoeur: “Husserl esboça na IV *Meditações* a passagem de uma fenomenologia ‘voltada para o objeto’ a uma fenomenologia ‘voltada para o ego’, onde ‘o ego se constitui continuamente a si mesmo como existente’: o *cogitatum* é compreendido no *cogito*, e este no *ego* que vive ‘através de’ seus pensamentos. A fenomenologia é o desdobramento do *ego*, dali em diante denominado mônada à maneira leibniziana. Ela é ‘a exegese de si mesmo’ [...]. A identificação da fenomenologia com uma egologia acarreta a promoção de um segundo grande problema, da existência de outrem. A fenomenologia se acou a si mesma, muito lucidamente, no paradoxo do solipsismo: apenas o *ego* é constituído primordialmente. [...] Se o *ego* não parece poder ser transcendido a não ser por um outro *ego*, deve este outro *ego* ser ele mesmo constituído precisamente *como* estranho, mas *na* esfera da experiência do próprio *ego*” (EF, 2009, p. 14).

do *cogito* cartesiano, quais sejam: os problemas filosóficos não se resumem à autocompreensão, não se fundam no *ego* e não encontram transparência absoluta na consciência.

Depois de Descartes, a questão do sujeito recebeu inúmeras considerações, positivas e negativas. À parte as recepções positivas da corrente cartesiana, sabemos que da insurgência de pensadores contrários a essa concepção do *cogito* ganha destaque o alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900). Para Ricoeur, ele é o principal representante da humilhação do *cogito*, de sua fragmentação e redução à pura ilusão. A arma nietzschiana foi o caráter figurativo da linguagem, pois “a pretensão fundadora da filosofia apoia-se no processo da linguagem pela qual a filosofia se expressa” (SA, 1990, p. 23 [Trad. p. 23]). O uso da metáfora, sinédoque, metonímia abalou a referencialidade *cogitativa* e provocou uma dificuldade de distinção entre a verdade e a mentira. Em consequência, toda busca por clarividência se tornou vã. Em um de seus escritos, Nietzsche descreve como a filosofia moderna chegou à ideia ilusória do sujeito: “acreditava-se na “alma” como na gramática e no sujeito gramatical: afirmava-se “eu” é a condição, “penso” é o predicado e o condicionado, o pensar é uma atividade para a qual é preciso imaginar um sujeito como causa” (NIETZSCHE, 2004, p. 65). Para Nietzsche, a ideia de sujeito tornou-se mais uma crença que precisava ser desmontada. A imposição dessa crença trouxe consigo também aquela noção de consciência transparente e meditada, algo que não passava de uma mentira<sup>91</sup>. Em conclusão, diz Ricoeur “a consciência pretensamente imediata é, antes de tudo, “consciência falsa”” (CI, 1969, p. 22 [Trad. p. 19]). Então, Nietzsche ao contestar o pensamento cartesiano com a mesma arma, suspeita também da consciência, provocando um desmoronamento de todo edifício construído sob essas bases<sup>92</sup>.

No que diz respeito ao que há de mais imediato no mundo, Nietzsche diz ser a *vontade de potência*, não o *cogito*. E não sendo a consciência que ‘governa o mundo e a vida’, Nietzsche também critica a noção de conhecimento que daí provém e que tenta abarcar tudo. A razão é simples: admitindo uma *vontade* que vise constantemente *superar-se*, nada é estático e definido, pois tudo está em constante devir (constante luta), inclusive o conhecimento que, a partir de

<sup>91</sup> Essa foi a posição comum dos mestres da suspeita, Marx, Nietzsche e Freud, como dissemos acima. Nesse momento explora a contribuição de Nietzsche. Marx aparece mais quando Ricoeur trata, entre outros assuntos, de política e ideologia, como o famoso texto *O paradoxo político*, publicado em *Historie et vérité*, em 1955.

<sup>92</sup> Sabemos que quem radicalizou essa crítica à consciência foi Freud, cujo pensamento foi denominado por Ricoeur de antifenomenologia. Freud operou na consciência um “movimento copernicano”, deslocando-a da posição central que gozava na vida mental. Ele aplicou uma espécie de *epoché* invertida na consciência, pondo em questão o sentido que aí é dado e suspeitando de sua significação (cf. DI, 1970, p. 117). Diante disso, Ricoeur fala de mais uma humilhação do *cogito* e, num processo de *despojamento*, renuncia a consciência como detentora de significação para então arrancar de suas ruínas o sentido através da interpretação. O sentido, doravante, não é mais dado na imediaticidade do *cogito* à consciência. É mediado, está entre o si e o outro, sendo a linguagem o entrelaçamento dessas esferas.

então, passa a ser interpretações e não explicações (cf. NIETZSCHE, 1990, p. 141). Em outro lugar, ele diz: “Afirmo que a "certeza imediata", bem como o "conhecimento absoluto" ou a "coisa em si" encerram uma *contradictio in adjecto*; seria pois, esta a ocasião de livrar-se do engano que encerram as palavras” (NIETZSCHE, 2004, p. 25). Então, no entender de Nietzsche, as noções de sujeito e consciência criadas por Descartes são credices, enganadoras e construídas sobre discurso figurativo.

Na sequência do raciocínio, Ricoeur constata que também há, em Nietzsche, uma espécie de dúvida hiperbólica, considerando que todas as possíveis afirmações irrefutáveis são artimanhas da linguagem que constrói crenças. É possível, então, falar de um anti-*cogito* nietzschiano. Porém, observa Ricoeur, o anti-*cogito* “não é o inverso do *cogito* cartesiano, mas a destruição da própria questão à qual considera-se que o *cogito* traga uma resposta absoluta” (SA, 1990, p. 25 [Trad. p. 25]). De certa forma, conclui Ricoeur, Nietzsche vai mais longe que Descartes e parece não dizer senão isto: “*eu duvido melhor que Descartes. O cogito também é duvidoso*” (SA, 1990, p. 27 [Trad. p. 27]). Sendo também duvidoso, pode haver uma multiplicidade de sujeito, melhor dizendo: Nietzsche joga “com a ideia de uma multiplicidade de sujeitos lutando entre eles, como tantas ‘células’ em rebelião com a instância dirigente” (SA, 1990, p. 27 [Trad. p. 27]). Nesse ponto Ricoeur irá contestar Nietzsche em favor de uma unidade do sujeito e, por conseguinte, sua emergência mediante a capacidade de palavra e ação, premissas para a narratividade da vida subjetiva.

Da polaridade entre o *cogito* cartesiano e o anti-*cogito* nietzschiano (exaltação e humilhação) resulta, no entender de Ricoeur, o *cogito brisé* (*cogito partido*) (cf. SA, 1990, p. 22 [Trad. p. 22]). Essa expressão emblemática abre caminho para um novo *cogito* que consiste, diz Ricoeur, em “um *cogito* que se põe, mas não se possui; um *cogito* que só compreende sua verdade originária na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira” (CI, 1969, p. 173 [Trad. p. 147]). Diante disso, ao invés de se perguntar *que* é o sujeito, na esteira do “que coisa sou” cartesiano, Ricoeur propõe que se pergunte: *quem* é o sujeito, ou “quem sou eu?” (cf. SA, 1990, p. 43 [Trad. p. 43]). Se da pergunta *que* resultou uma formulação contestada, a pergunta apropriada passa a ser *quem* e a resposta torna-se uma constante busca possível, uma tarefa no solo da mediaticidade e no horizonte da temporalidade.

Entre os dois excessos, de exaltação e humilhação, Ricoeur propõe a alternativa da *hermenêutica do si*, condição para se pensar a identidade do sujeito. É uma posição intermediária e modesta. Não é uma simples conciliação ou uma mera síntese de tese e antítese. Antes, é uma tarefa fadigosa que venha a garantir uma identidade subjetiva e a possibilidade de

existência de sentido. E isso tem um preço: fazer um longo caminho (via longa) pela filosofia da linguagem, passando pela filosofia da ação e ainda dar atenção às implicações éticas e morais da ação<sup>93</sup>. É assim que a filosofia do *si* procura manter distância do *cogito* e do anti-*cogito*. Em suas bases estão articulações em torno da pergunta fundamental “*quem?*” formulada de diversos modos: “Quem fala? Quem age? Quem é descrito? Quem é o sujeito moral da imputação?” (SA, 1990, p. 28 [Trad. p. 28]). O conjunto de respostas dessas perguntas pode ser articulado e reunido pela narrativa, que pressupõe o tempo, e desse processo emerge o que Ricoeur chamar de identidade narrativa<sup>94</sup>. No projeto de Ricoeur, utilizando as palavras de Domenico, a questão do sujeito aparece “em toda a sua profundidade como um questionamento radical do sujeito e como a exploração das múltiplas formas de falar, de modo não subjetivista, daquele ser si mesmo que nós somos, mediante aquela que o autor denomina “hermenêutica do si” (DOMENICO, 2011, p. 66).

Vale ainda notar: quando Ricoeur retoma a fórmula paradigmática da filosofia do sujeito escrita em primeira pessoa (*ego cogito*), constata que em todas as acepções da filosofia do sujeito (equivalente à filosofia do *cogito*) o sujeito é o “*ego*”. O empreendimento de Ricoeur é de mostrar a pujança do *cogito*, sua fragilidade de fundamentação e a busca de distanciar-se dele (do *cogito*) propondo a *herméneutique du soi*. Nessa concepção, “o termo *si*, diz Ricoeur, está aí para prevenir contra a redução a um eu centrado sobre si mesmo. O *si* [...] é o termo reflexo de todas as pessoas gramaticais” (L2, 1996, p. 165). É esse um desvio pela linguagem que começa na demonstração da diferença encontrada em todas as línguas entre o *eu* (*je, I*) e o *si* (*soi, self*) em vista de deslocamento de foco: passando do eu ao si. No entender de Ricoeur, a posição que parte do “eu” facilmente se desliza para autorreferencialidade e para a superabundância de sentido. Ao passo que a busca pelo “si” alarga os horizontes de significação e tenciona outras pessoas (horizonte de alteridade), não ficando somente na “primeira pessoa”. Sendo pronome reflexivo de terceira pessoa, o *si* tem primazia em relação ao *eu* no que diz

<sup>93</sup> Embora sejam mencionados, não nos deteremos nos aspectos éticos e morais do pensamento ricoeuriano. Eles comportariam outra vasta pesquisa, que não temos condições de fazer neste momento. O programa da *herméneutique du soi* está na introdução de *Soi-même comme un autre* (1990, p. 27-40). Além disso, as questões éticas e morais inserem-se no quadro maior de uma filosofia prática.

<sup>94</sup> A narrativa é um modo privilegiado de articulação, como mostraremos adiante, mas não é o único nem exclusivo. Existem também outras partes da linguagem que também são exploradas por Ricoeur. Citemos, por exemplo, os discursos prescritivos e normativo, presentes em várias obras de Ricoeur, inclusive em *Soi-même comme un autre* e, sobretudo, *Le Juste* (1995) e *Le Juste 2* (2001). Essas modalidades de discursos estão no domínio da *teoria do discurso* que se articula entre a retórica, a poética e a hermenêutica, sem que nenhuma seja totalizante. No texto “*Rhétorique, poétique, herméneutique*” (1986), disponível em *Lectures 2* (1999), Ricoeur explicar o significado discursivo desse tripé de articulação, como mostraremos adiante. Por ora, indicamos um texto do Prof. Philippe Lacou no qual ele defende ser esse aspecto da *teoria do discurso*, muitas vezes visto como secundário, a estrutura central no pensamento de Ricoeur. Confirma em: *Le jugement et sa logique dans la philosophie de Ricoeur*. In: *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 7, n. 2 (2016), pp. 187-199.

respeito à necessidade reflexiva (cf. SA, 1991, p. 11 [Trad. p. 11]). A clássica injunção “conhece-te a ti mesmo”, base e meta de toda filosofia reflexiva em sentido amplo, é possível somente no terreno do *si*, pois o mundo do *eu* já é dado. Esse olhar atento à linguagem mostra a diferença do “*si*” em relação ao “*eu*” a ponto de constatar: o *eu*, na verdade, existe na esteira do *si*<sup>95</sup>. Para ilustrar mais essa preferência, diz Ricoeur: “troquei o ego, senhor de *si*, pelo *si*, discípulo do texto” (AI, 1995, p. 105).

Ainda sobre o desvio pela linguagem, além da diferença gramatical entre o “*eu*” e o “*si*” acrescentamos também o fato de que o “*si*” fala e é falado, além de ser agente e paciente, signos sujeitos a interpretações. Então, se o *eu* é coisa pensante, o *si* é reflexivo, falante e ativo/passivo. Portanto, o desvio pela linguagem desemboca na filosofia da ação, matéria prima da narração que, por sua vez, aborda o problema da temporalidade, como veremos. Voltando à opção linguística feita por Ricoeur, vale lembrar ainda que não o interessa muito a linguagem técnica, artificial, mas aquela linguagem natural, tal como a encontramos no mundo da vida e dos textos. Aquela linguagem que é ponto de intersecção de todas as existências e das ciências. A linguagem que se torna discurso, dotada de polissemia, que indica caminhos a percorrer, descrever e contar histórias, inclusive aquelas da subjetividade. Para essa linguagem não temos seu começo, a não ser as próprias coisas que ela diz ou as próprias vidas que ela narra. Mas tanto as coisas, quanto a vida, não são fabricadas, simplesmente existem. E é por existir que podemos tentar um começo, deixar uma marca nas coisas, marcar um momento, viver a temporalidade.

O que está em jogo em toda essa nossa exposição? A questão do sujeito dado em ato reflexivo ou o itinerário de um sujeito hermenêutico. O caminho percorrido até aqui tentou

---

<sup>95</sup> Para melhor compreender o uso da gramática feito por Ricoeur, tomemos como modelo a língua portuguesa (parente da língua francesa). Que são os pronomes? São formas que “representam a categoria gramatical de pessoa. [...] A propriedade que tem a linguagem de permitir que o enunciador se refira a si próprio e aos personagens do ato comunicativo” (AZEREDO, 2008, p. 176). Temos, portanto, os pronomes pessoais retos: eu, tu, ele, nós, vós, eles/elas. Os pronomes pessoais oblíquos átonos: me, te, se, nos, vos, lhes (além de: a /as, o/as e lhe). Os pronomes pessoais oblíquos tônicos: mim, ti, si, conosco, convosco, consigo (além de: comigo, contigo). Agora, em seu uso, o pronome pessoal assume sempre um posto privilegiado, de agente ou paciente, em relação ao verbo; mesmo oculto, se impõe. Exemplos: Eu joguei bola // Sofri um acidente. Em ambas as frases a força do verbo parece se concentrar no sujeito, uma espécie de dependência. A situação é sutilmente diferente nos pronomes oblíquos, ou reflexivos, quando o sujeito acumula o papel de agente e paciente ao mesmo tempo e o verbo tem seu lugar garantido (cf. AZEREDO, 2008, p. 277). Exemplos: João jogou-se na água // Pedro cortou a si mesmo. No primeiro exemplo, há ainda ligação direta entre “João” e “se”. No segundo – que mais nos interessa aqui – notemos uma ênfase no “*si*”, seja pela preposição “*a*” ou pelo seu complemento “*mesmo*”. Essa sutileza dá ao pronome reflexivo “*si*” o estatuto de “um outro” no mesmo (Pedro). Além disso, sugere a ideia da mediação – no caso, a preposição – para se chegar a ele. Não é, portanto, dado de imediato. É uma pessoa (a terceira – um outro de mim), mas não como aquela imediata (a primeira - eu) que domina todo o discurso. Voltando ainda ao pronome pessoal, imaginemos: “Eu joguei...”, pergunta-se: o *quê*? No caso do pronome reflexivo, seria: “Pedro cortou...”, segue a pergunta, a *quem*? Com essas demonstrações percebemos a estratégia de Ricoeur em preferir o pronome reflexivo “*si*” em vez do pronome pessoal “*eu*”.

considerar os principais pontos, apresentados por Ricoeur, que geram uma complexa articulação. Recordamos somente que o fio que liga esses pontos é a linguagem. Ela apareceu desde o início, tentando, muitas vezes, dizer de forma diferente o que nossos ouvidos já cansaram de ouvir. Ouvindo o “novo” somos capazes de pensar e repensar, entender e compreender e, com isso, concretizar a *reflexividade*. Quando Ricoeur dá preferência a uma expressão ao invés de outra, ao *si* ao invés do eu, não é somente uma escolha de vocabulário. É uma aposta na força renovadora e pulsante da linguagem. Somente por causa da linguagem é que se fala de interpretação. Por nossa capacidade de falar, dizer, agir introduzimos mais signos no mundo e precisamos de mais hermenêutica. De hermenêutica que parte não do si, mas do que dizem sobre o si, de suas práticas, de sua capacidade de inscrever experiências vividas nos acontecimentos do mundo e em sua forma singular de existência. A hermenêutica do si pressupõe as perguntas: *Quem? Quem fala? Quem age? Quem é o sujeito?* Suas respostas erigem uma identidade narrativa, dinâmica e estática, cujas vivências se erigem no horizonte da temporalidade. Desse ponto de vista, a hermenêutica do si está em constante reelaboração. Para melhor compreendê-la, precisamos também saber o lugar que ocupa a narrativa, pois ela é a modalidade linguística que muito bem expressa a identidade narrativa. À narrativa, por sua vez, estão implicadas as noções de texto e de ação, aspectos importantes para a hermenêutica do si, como veremos no próximo capítulo.

## **CAPÍTULO II - A DISCURSIVIDADE COMO MEDIAÇÃO E DESCENTRALIZAÇÃO**

O segundo momento de nossa pesquisa é de fundamental importância para melhor perceber a peculiaridade de Paul Ricoeur quanto aos temas da subjetividade e temporalidade. Funcionará, portanto, como transição que proporcionará as ligações e aberturas necessárias para o desenvolvimento da pesquisa. Uma transição que se dará ao modo de desvio, típica característica de Ricoeur. Tendo em mente nossos objetivos, os assuntos serão abordados em vista de colher o que julgamos necessário para melhor compreensão dos temas pesquisados. Se no primeiro capítulo partimos das principais características do autor, delineando o tema da subjetividade presente em várias de suas obras, agora nosso objetivo é tratar da narrativa a partir do grande quadro da teoria do discurso. Partindo do domínio do discurso, falaremos da noção de texto e da ação para depois tratar do discurso narrativo. Justificamos esse movimento na concepção de que narrativa tem a ver com texto e ação. Ou, se preferimos evocar o conceito de identidade narrativa basta dizer que ele é uma categoria teórico-prática. Em nossa perspectiva, a narrativa articulará essas realidades. Mas é bom informar que na obra de Ricoeur outros discursos também podem fazer essa articulação, conforme as situações e objetivos.

Uma imagem que representa nosso percurso é um triângulo cuja base é esse segundo capítulo, um lado é o primeiro (subjetividade) e o outro lado, o terceiro capítulo (temporalidade); no centro, podemos colocar a noção de identidade narrativa que emerge dessa abordagem, sendo ponto de interseção dessas temáticas. Nossa leitura segue, em certo sentido, numa referência sequencial da obra de Ricoeur, mas também procuramos abordá-lo numa visão sistemática. Vale lembrar que desde o início de nossa investigação, nossa principal referência é *Temps et récit* (1983-1985), tendo como horizonte *Soi-même comme un autre* (1990). Porém, isso não nos impede de utilizar textos que estão nos seus arredores, antecipando ou favorecendo melhor compreensão de discussões nelas apresentadas. Ricoeur é um autor de muitos escritos, de publicações muitas vezes desordenadas por seus editores, mas todas elas têm elementos em comum. É do tipo de autor que aborda um assunto, depois retoma para aprofundá-lo em outro momento e pode retomá-lo novamente quantas vezes precisar. Por isso, é comum encontrar passagens semelhantes em obras diferentes, não sendo mera cópia, pois ali foi acrescentado algo na compreensão. É o modo elíptico de proceder ou, se preferir, é o estilo dialético de inspiração platônica.

## 2.1 Subjetividade e temporalidade na teoria do texto

Vem de longe o interesse de Paul Ricoeur pelos sistemas linguísticos, desde o simples dizer polissêmico, seu contexto, até o modo de produção de uma língua, sua história, as obras literárias e outros elementos. Quando travou um frutuoso debate com o estruturalismo de Lévi-Strauss, na década de 60, entre as preocupações de Ricoeur estavam duas: mostrar uma ontologia subjacente à linguagem e elevar a categoria da ação a um estatuto semelhante ao da linguagem. Refletem nessas preocupações aquela característica de seu pensamento filosófico do *homem capaz* de dizer e agir. Sobre a capacidade de dizer ou a linguagem, vale notar, poderá ser analisada por aquilo que a constitui, isto é, sua estrutura<sup>96</sup>; e por aquilo que ela quer dizer, ou seja, sua expressividade: “a linguagem expressa algo, diz algo” (CI, 1969, p. 79 [Trad. p.69]). Para Ricoeur, essa “emergência de expressividade” se manifesta entre o plano do discurso e o plano da língua, mostrando que a linguagem é mais que mera relação entre signos. Diz ele: “talvez seja a emergência da expressividade que constitua a maravilha da linguagem”. É uma maravilha que esconde mistério, qual seja: “a linguagem diz, diz algo, diz algo do ser” (CI, 1969, p. 78 [Trad. p. 68]). Com isso significa que, se por um lado faz sentido uma análise estrutural, por outro, pode ser questionada, pois a linguagem não se enclausura em sua estrutura, ela extrapola, remete ao extralinguístico, realiza abertura, clama por interpretação e, em último caso, tende à ontologia.

A outra pretensão de Ricoeur nos debates com o estruturalismo é elevar a categoria da ação a um estatuto semelhante ao da linguagem. Como isso se torna possível? Ricoeur responde questionando a pura análise estrutural da linguagem. Enquanto se fecha no sistema linguístico, ela deixa de lado aspectos importantes, como os atos, operações e processos constitutivos do discurso. Isso revela uma antinomia entre a estrutura e o acontecimento linguístico que, para Ricoeur, precisa ser mediada e ultrapassada pela palavra ou, melhor dizendo, o ato de falar.

---

<sup>96</sup> Temos aqui uma referência direta ao estruturalismo, movimento muito forte na França, sobretudo nas décadas de 50 e 60, tendo como principal referência Lévi-Strauss (1908-2009). Mas suas raízes remontam a Ferdinand de Saussure (1857-1913) e sua distinção entre a língua e a fala; essa remete ao sujeito falante, enquanto a língua se remete ao sistema de signos e não vai além deles. O estruturalismo, enquanto método, prefere a sintaxe; enquanto a hermenêutica tradicionalmente está mais ligada à semântica. Diante dessa distinção opositora, Ricoeur esclarece a necessidade das duas abordagens e como ambas podem se complementar. Segundo ele, quando o estruturalismo realiza o tratamento científico das questões, descobre os elementos da significação, mas não consegue manifestá-los pela linguagem, pois eles remetem às referências externas. É então que aparece a necessidade da hermenêutica para acompanhar essa *abertura*, qual seja: “a explosão da linguagem em direção a algo distinto dela mesma [...]; esta explosão, é dizer; e dizer, é mostrar” (CI, 1969, p. 56 [Trad. p. 46]). Desse modo, a linguagem não tem fim em si mesmo e seu destino é desaparecer na *abertura*, manifesta assim uma dimensão ontológica.

Esse ato, diz nosso autor, “não é somente excluído como execução interior, como performance individual, mas como livre combinação, como produção de enunciados inéditos. Eis aí o essencial da linguagem e, falando propriamente, sua destinação” (CI, 1969, p. 84 [Trad. p. 73]). Para quem fala, a linguagem não é um objeto, é mediação, meio pelo qual e no qual se exprimem as coisas. Mais que isso: “falar é o *ato* pelo qual o locutor supera o fechamento do universo dos signos, com o intuito de dizer algo sobre alguma coisa a alguém” (CI, 1969, p. 85 [Trad. p. 74] – grifo nosso). Com o *ato de falar*, a linguagem ultrapassa o signo em direção à sua referência, transcende-se, diz qualquer coisa, realiza sua destinação, a saber: “a linguagem quer desaparecer, quer morrer como objeto” (CI, 1969, p. 85 [Trad. p.74]). Sendo assim, é ‘um ato’ que nos conduz ao extralinguístico, é um *dizer* que sinaliza uma antevisão do ato ou ainda é um modo de ter em conta não somente o signo como também sua atualização.

O confronto com o estruturalismo está no contexto dos *conflitos interpretativos*, quando Ricoeur também se dedicou aos estudos da *metáfora*<sup>97</sup>. Na verdade, esses estudos não estão fora dos debates, pois uma hermenêutica do duplo sentido, como aquela do símbolo sustentada até então, não podia se eximir do interesse pela metáfora. Aliás, símbolo e metáfora têm suas semelhanças e diferenças; embora sejam parentes, um é irreduzível ao outro<sup>98</sup>. Por isso, diz Ricoeur: “por um lado, há mais na metáfora que no símbolo; por outro, há mais no símbolo do que na metáfora” (TI, 1976, p. 80). Há mais na metáfora enquanto favorece a compreensão; há mais no símbolo enquanto fonte de significação. Como resultado desse confronto salutar, Ricoeur, sem abandonar o símbolo, passa de uma hermenêutica do duplo sentido para uma hermenêutica da metáfora<sup>99</sup>. Mas não parou por aí, pois não será essa a principal característica de seu empreendimento. Aliás, há quem diga que o estudo da metáfora seja de segunda ordem, embora, para nós, muito nos ajuda a compreender alguns aspectos da teoria narrativa.

<sup>97</sup> Trata-se de *La métaphore vive*, publicada em 1975. É uma importante obra para os estudos de literatura em geral. São 8 estudos resultantes de um seminário realizado na Universidade de Toronto, no ano de 1971. “Cada um destes estudos, diz Ricoeur na apresentação, desenvolve um ponto de vista determinado e constitui um todo”. Com resultado, temos um livro longo, cujo objetivo é mostrar que “a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de reescrever a realidade” (MV, 2000, p. 9.14). Está em jogo nessa elaboração a amostragem de uma “via longa” que dá acesso às questões das existências, isto é, do desvio pela linguagem à ontologia. Uma análise minuciosa dessa obra fica a cargo de outro empreendimento.

<sup>98</sup> Conforme o interesse, a discussão sobre Metáfora e Símbolo poderá ser acessada em um denso ensaio publicado em *Interpretation Theory* (1973, p. 57-80). Essa obra é resultado de lições proferidas na Texas Christian University, em 1973, sobre o discurso e o excesso de significação. Ela está situada entre *Le métaphore vive* e *Temps et recite*, momento marcado por “investigação que se estendeu simultaneamente em direções diferentes e cujos resultados não procurei reunir até *Soi-même comme un autre* (1990)”, diz Ricoeur (AI, 1997, p. 94).

<sup>99</sup> Sobre a hermenêutica da metáfora, como fez na abordagem do símbolo, Ricoeur percorre um longo itinerário, estabelecendo diálogo com vários autores, especialmente com Aristóteles, de quem faz importantes empréstimos para a teoria da metáfora e para a teoria narrativa, como veremos posteriormente. É também nesse itinerário que Ricoeur começa a enfrentar a questão da referência textual e redescrição da realidade, que demanda longa discussão.

Para Ricoeur, a metáfora não é uma mera decoração, nem simples troca de palavras, como também não exerce a função de transferir o sentido de uma palavra a outra, transportando uma palavra a uma categoria gramatical diferente. A metáfora não diz respeito somente à palavra (ou ao conceito), pois ela altera ou modifica o sentido de toda a frase, sendo, portanto, um fenômeno de predicação. O que é próprio da metáfora não é a tensão entre termos, e, sim, entre interpretações diferentes (a literal e a figurada). A metáfora é um evento do discurso, um procedimento linguístico, uma arte de mostrar, “de fazer ver. [...] de fazer aparecer o discurso” (MV, 2000, p. 60). Essa função de ‘fazer aparecer’ torna a metáfora capaz de mostrar as coisas enquanto elas são apontando para uma “veemência ontológica” no discurso metafórico (cf. MV, 2000, p. 459)<sup>100</sup>. Aliás, o potencial da metáfora é tamanho que, além de ser “o mais brilhante exemplo da capacidade da linguagem”, ela tem o poder de “expressar o segredo das coisas” (AI, 1997, p. 90.93). Em termos de subjetividade, além de abertura de mundos, a metáfora inaugura um conflito de interpretação que naturalmente conduz a uma melhor compreensão de si e apropriação de sentido.

Podemos dizer que o empreendimento de Ricoeur situa-se entre a apropriação de sentido e o distanciamento da experiência imediata, num movimento de complexificação. As questões envolvendo o signo, o símbolo e a metáfora podem ser consideradas introdutórias em seu percurso intelectual. Aliás, há uma concordância por parte dos estudiosos a respeito de que a abordagem ricoeuriana ganha maior notabilidade quando ele se ocupa com a noção de texto. É nessa ocupação que ele amplia a concepção hermenêutica e a assume como “teoria das operações de compreensão relacionadas com a interpretação dos textos” (TA, 1986, p. 75)<sup>101</sup>. Mas, o que são textos? Por hora, dizemos: tudo aquilo que é suscetível de compreensão. Agora, para Ricoeur, a questão do texto tem a ver com a noção de discurso ou, precisamente, com uma teoria do discurso. Nesse caso, a noção de texto está dentro da teoria do discurso que favorece uma visão muito mais ampla da linguagem do que aquela proposta pelo estruturalismo<sup>102</sup>. Por

<sup>100</sup> A expressão “veemência ontológica” aparece no sétimo estudo de *La métaphore vive*, onde Ricoeur se aventura a falar sobre a verdade metafórica com o objetivo de expressar o poder heurístico da metáfora (cf. MV, 2000, p. 379; cf. TR1, 1983, p. 99 [Trad. p. 87]). Ele diz que nessa parte da obra procurou “explicar o modo como a metáfora se torna verdadeira do seguinte modo: tal como a significação metafórica resulta da produção de uma nova relevância semântica a partir das ruínas da relevância semântica literal, também a referência metafórica teria como origem o colapso da referência literal. De forma a poder apontar claramente o aspecto ontológico desta tese, propus-me a comparar o “ver-como” da afirmação metafórica a um “ser-como” na ordem extralinguística revelada pela linguagem poética” (AI, 1997, p. 92). Para Ricoeur, essa comparação faz com que acessemos, pela linguagem poética, realidades inacessíveis à linguagem comum.

<sup>101</sup> “Théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l’interprétation des textes” (TA, 1986, p. 75). Tradução nossas.

<sup>102</sup> Citemos Ricoeur: “A minha substituição do termo “discurso” ao de “*parole*” (que exprime apenas o aspecto residual de uma ciência da “*langue*”) visa não só salientar a especificidade desta nova unidade, em que se apoia todo o discurso, mas também legitimar a distinção entre a semiótica e a semântica como as duas ciências que

isso, muito importante para nós, pois também o texto narrativo (que veremos adiante) insere-se nessa grande teoria.

A teoria do discurso é ampla e concisa. Num quadro geral, ela pode ser a característica principal da filosofia da linguagem ricoeuriana e quiçá, como defende Lacour, ocupa lugar central de toda sua produção intelectual, seu núcleo (cf. 2016, p. 187). A partir da teoria do discurso se abordam os diversos problemas, questões ou situações apresentadas na obra de Ricoeur. Com efeito, em se tratando de uma visão sistemática faz sentido essa defesa, pois o lugar ou o papel da linguagem em nosso autor é nuclear, como já apontamos. Além disso, uma vez que o sistema da língua é realidade virtual e atemporal, ele se torna efetivamente real à medida em que é atualizado pelo discurso. Sendo assim, ao passo que o *discurso* se encarrega de agregar – ou pelo ao menos favorecer – as expressões linguísticas, também possibilita seu aparecimento, a começar pelo mais básico que é o ato de falar. Como veremos, o discurso pode ser oral ou escrito. Enquanto oralidade, pressupõe locutor, interlocutor e assunto; é um fenômeno temporal e intencional, distinto da língua que é virtual e atemporal<sup>103</sup>. Daí, que o ponto de partida da teoria do discurso em Ricoeur é a fórmula: *alguém diz algo para alguém sobre alguma coisa*<sup>104</sup>. Cabe à filosofia da linguagem discernir nessa fórmula modos da linguagem não ser um fim em si mesmo, a saber: mediação entre o homem e o mundo, mediação entre um homem e outro homem e mediação entre homem e ele mesmo. Para encurtar o assunto, é no terreno de discurso que se fala de *distanciamento* temporal e composição *transfrástica*. Para compreender essas duas realidades, vamos expô-las primeiro a partir da noção de texto e em seguida a partir da noção de ação enquanto “quase-texto”. O quadro ficará completo com a apresentação sobre a narrativa, uma das modalidades discursivas, um tipo transfrástico.

---

correspondem a duas espécies de unidades características da linguagem, o *signo* e a *frase*” (TI, 1976, p. 19). Nesse caso, a proposta de Ricoeur é filiada a perspectiva de Émile Benveniste, como ele mesmo reconhece em outro lugar: “La théorie du discours tire toutes ses conséquences épistémologiques de cette dualité. Alors que la linguistique structurale se borne à mettre entre parenthèses la parole e l’usage, la théorie du discours lève la parenthèse et pose l’existence de deux linguistiques, reposant sur des lois différentes. C’est le linguiste français Émile Benveniste qui a été le plus loin dans cette Direction” (TA, 1986, p. 115-116; BENVENISTE, 1967).

<sup>103</sup> Demonstra Ricoeur: “Mais, voici: quelqu’un parle, quelqu’un dit quelque chose; le mot sort du dictionnaire; il devient mot au moment où l’homme devient parole, où la parole devient discours et le discours phrase” (CI, 1969, p. 92-93). É a partir do discurso que se pergunta *quem fala* e se tem como resposta: o *eu* quem fala com um *tu* sobre algo. Mas o discurso se completa, segundo Ricoeur, com os outros atos de linguagens performativos, como aqueles de Austin: ato ilocutório, ato perlocutório (cf. TI, 1976, p. 26-30; AUSTIN, 1990).

<sup>104</sup> Essa fórmula aparece em vários textos de Paul Ricoeur. Mas, aqui temos em mente o texto *Rhétorique, poétique, herméneutique*, resultado de uma palestra realizada em 1970, publicado em 1986 e republicado em 1999, na coletânea *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Nesse texto, Ricoeur apresenta as disciplinas do uso discursivo da língua, quais sejam: retórica, poética e hermenêutica. Para uma rápida exposição desse assunto indicados o texto de Philippe Lacour, *Le jugement et sa logique dans la philosophie de Ricoeur* (1). In: *Ricoeur Studies* vol. 7, n. 2 (2016). Antes de tratar das questões jurídicas o autor apresenta brevemente a teoria do discurso e as funções da linguagem para depois direcionar suas aplicações. Quanto ao texto de Paul Ricoeur, embora temos uma versão portuguesa de *Leituras 2*, ele não está incluso.

Para Ricoeur, o discurso reforça o lugar da palavra enquanto realidade polissêmica, heterogênea e individual, derivada de um sistema que se dá em ato, cujo contexto decide seus vários empregos. Tomada enquanto signo lexical, a palavra é uma realidade virtual, diferente da frase que é atual, enquanto genuíno acontecimento do ato de falar. Ora, a frase não é uma mera soma de palavras, tampouco “uma palavra mais ampla ou mais complexa. É uma nova entidade. [...] Uma frase é um todo irreduzível à soma das suas partes” (TI, 1976, p. 19). Se a análise da palavra pode ser mais formal e ocupa-se com a dissociação da língua enquanto partes constitutivas (semiótica), a abordagem da frase refere-se imediatamente à noção de sentido (semântica)<sup>105</sup>. Será mais com a semântica que a hermenêutica ricoeuriana alarga sua operação para além dos signos, tornando-se cada vez mais uma disciplina que opera sobre textos. Observe o movimento de Ricoeur: parte da palavra, passa pela frase e chaga ao texto. Trata-se do movimento transfrástico que eleva esses elementos à dimensão de discurso.

Enquanto a teoria do discurso esclarece a noção de texto, ela enfrenta um debate com a chamada tradição romântica da hermenêutica. Essa tradição reduz a interpretação a uma área da compreensão e torna o texto um mero instrumento de comunicação<sup>106</sup>. Ricoeur defende que a posição do texto é outra em decorrência de sua função, qual seja: fixar o discurso que é um evento da linguagem, dotado de significação (cf. TI, 1976, p. 20). O discurso segue a dialética do evento e da significação e realiza a passagem da relação fala-audição à relação escrita-leitura. Enquanto evento, além da vinculação temporal, consiste no fato de alguém falar e, ao se exprimir, faz discurso a respeito de algo. Quanto à significação, varia conforme a modalidade de discurso e sua interpretação, ganhando mais espaço quando se inscreve na escrita, pois favorece os paradigmas do distanciamento e da apropriação (cf. Ii, 1990, p. 44). Podemos dizer isso de outro modo: no discurso alguém fala algo a alguém que faz interpretação simultânea, com possibilidade de diálogo entre esses interlocutores (relação fala e audição). Agora, quando o discurso é fixado na escrita, não há somente uma mudança de meio; a situação também é

---

<sup>105</sup> A semiótica é “a ciência dos signos”. A semântica, “a ciência da frase” (TI, 1976, p.19). Essas ciências estão ligadas aos estudos da linguística moderna, especialmente Ferdinand de Saussure (1857-1913) e Charles Sanders Peirce (1839-1914). Ricoeur dialogou com esses autores e entende que a distinção entre semântica e semiótica é a chave de todo o problema da linguagem. Essa distinção, diz Ricoeur, é “uma revalorização do argumento de Platão no *Crátilo* e no *Teeteto*, segundo o qual o *logo* se funda no entrecimento de, pelo menos, duas entidades diferentes, o nome e o verbo. Mas, noutra sentença, esta distinção exige hoje mais sofisticação por causa da existência da semiótica enquanto moderna contraparte da semântica” (TI, 1976, p.20). Porém, observamos que essa leitura de Ricoeur sobre Saussure, comum a outros, tem sido revisado nos últimos tempos.

<sup>106</sup> Os interlocutores de Ricoeur desse debate são: Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) e Wilhelm Dilthey (1833-1911), que estão entre os precursores da hermenêutica moderna. É comum entre eles a ideia de que a compreensão de uma obra só é possível a partir da intenção de seu autor. A compreensão se daria ao modo de diálogo entre o leitor e o autor, enquanto o texto seria um mero instrumento de comunicação. Ricoeur considera essa ideia romântica e rejeita também aquela outra de que a interpretação é somente uma parte da compreensão.

outra, a interlocução não é mais possível, o diálogo foi interrompido e o leitor não tem outra realidade senão o texto. Com a escrita, o locutor torna-se escritor e o ouvinte leitor; estabelece-se então a relação escrita-leitura.

A escrita, no entender de Ricoeur, quando toma o lugar da fala, desconecta a intenção do autor com o significado do discurso. Doravante, “o que o texto significa interessa agora mais do que o autor quis dizer, quando escreveu” (TI, 1976, p. 41). Com a escrita o texto liberta-se da intenção mental de seu autor, ganha autonomia, pois seu autor não está mais disponível para ser interrogado; em contrapartida, a captação de seu sentido torna-se uma tarefa mais exigente. Além disso, quando se fala normalmente se dirige a alguém em específico, mas quando um texto é escrito ele é potencialmente dirigido a um leitor desconhecido (ou a quem quer que saiba ler). Jervolino, ao comentar esse processo, fala de “uma tríplice autonomia semântica: em relação a intenção do locutor, à recepção por parte do auditório primitivo e às circunstâncias econômicas e culturais de sua produção” (2011, p. 54). E Grondin interpreta a concepção de Ricoeur assim: “o discurso não é um fim em si, ele remete ao ser fora de si” (2015, p. 91). Transformado em texto, o discurso ganha autonomia, desvincula-se da intenção de seu autor e inaugura um mundo próprio. Ademais, na condição do discurso fixado em um suporte material, ele “torna-se mais espiritual, no sentido de que é libertado da estreiteza da situação face a face” (TI, 1976, p. 42). É então que aparecem as múltiplas leituras em busca do sentido do texto e isso gera uma luta entre o leitor e o texto, provando que “a hermenêutica começa onde o diálogo acaba” (TI, 1976, p. 43). Portanto, ao se tornar texto, o discurso rompe as esferas do diálogo face a face, distancia-se da intenção, do contexto e da destinação e torna-se objeto privilegiado da atividade hermenêutica.

Enquanto o discurso oral é um fenômeno temporal e intencional, o discurso escrito é virtual e atemporal. Mas, é com a escrita que aparece o *distanciamento*, isto é, separação entre o locutor escritor e o interlocutor leitor. No cenário da teoria do discurso o *distanciamento* temporal corresponde à autonomia do texto, enquanto a *apropriação* (outro elemento inaugurado) tem a ver com o momento da leitura. Inscreve-se ainda nesse quadro questões importantes, como o da mensagem e da referência. No discurso falado, o critério de referência é facilitado pela situação comum entre os interlocutores e se baseia em indicação gestual, como o apontar o dedo ou fazer descrições definidas. No caso da escrita, a situação é diversa, pois pode não haver situação comum, nem mostrações compatíveis às condições de espaço e tempo, tudo isso em decorrência da inauguração do que Ricoeur chama de “referência ostensiva”. A consequência dessa abertura de referência mostra que o homem, graças à escrita, “tem um

mundo e não apenas uma situação” (TI, 1976, p. 47). Então, assim como o texto ganha autonomia e se liberta da tutela da intenção mental de seu autor, ele também possui autonomia para libertar-se de sua referência situacional, dilatando mundos<sup>107</sup>. E mundo, para usar uma definição de Ricoeur, “é o conjunto de referência desvendadas por todo o tipo de texto, descritivo ou poético, que li, compreendi e amei” (TI, 1976, p. 49). Desse modo, ao ler um texto, o sujeito alarga seu horizonte de significação, referências são descortinadas, esboça-se novo modo de estar no mundo: projeta um mundo.

Compreender um texto equivale a vencer distâncias, aproximar mundos, transpor discursos nos quais a vida se exprime. A essa altura, fica mais clara a diferença de compreensão nos cenários dialógicos de fala-audição e não dialógico de escrita-leitura. Acontece que nesse segundo cenário cada vez mais aumenta o grau de complexificação, pois o discurso em sua modalidade escrita favorece não só a compreensão, como também sua explicação. Assim Ricoeur nos conduz à dialética do explicar e do compreender que para a hermenêutica romântica são compus irreduzíveis. Ora, essa tradição considera que a explicação tem seu campo de atuação nas ciências naturais para “explicar” fatos externos observáveis, hipóteses, leis que cobrem tais fatos. Do outro lado estaria a compreensão, tendo como campo de atuação as ciências humanas, cujas experiências se dão com outros sujeitos ou mentes semelhantes, suas expressões fisionômicas, gestuais, vocais ou escritos (cf. TI, 1976, p. 84)<sup>108</sup>. Nessa diferenciação de ordem epistemológica e ontológica, a interpretação está ligada à compreensão, sendo uma pequena parte que se ocupa com as expressões escritas da vida. Ricoeur discorda desse lugar provincial relegado à interpretação e considera ser resultado justamente da dicotomia entre explicar e compreender. Para ultrapassá-la, ele pretende realizar um movimento

---

<sup>107</sup> Trazemos aqui a discussão sobre a referência a partir do estudo sobre a *metáfora* que será retomado no discurso narrativo, com suas variantes. Para Ricoeur, a metáfora libera o texto daquela fixação pelo sentido literal ou da intenção do autor. Isso se dá graças à exploração e reativação da metáfora cuja natureza não é somente de se referir à palavra, mas também, e sobretudo, ao ‘enunciado’ enquanto poder de ‘redescrever’ a realidade. A transição da palavra ao enunciado é justificada pela “conexão em todo discurso entre o sentido, que é sua organização interna, e a referência, que é seu poder de referir-se a uma realidade fora da linguagem” (MV, 2000, p. 13). Ligada ao enunciado, a metáfora também assume aspecto de evento linguístico que preserva e desenvolve a potência criadora da linguagem. Desse modo, as estratégias suscitadas pela metáfora permitem, com mais facilidade, a transição entre texto e ação (vice-versa), entre mundo da obra e mundo do leitor. Assim, para Ricoeur, faz sentido a expressão de Monroe Beardsley: “a metáfora é um poema em miniatura” (MV, 2000, p. 339).

<sup>108</sup> Os interlocutores aqui continuam sendo Schleiermacher e, especialmente, Dilthey. A esse último, muitas vezes Ricoeur se distancia e se aproxima, tal como acontece com Gadamer, quase num jogo de um pelo outro, posicionando-se muitas vezes no meio. Por outro lado, em termos comparativos, segundo Grondin, Gadamer é mais crítico de Dilthey que Ricoeur e por isso se encontra mais próximo de Heidegger, “con una hermenêutica universal que pretende sobrepasar el paradigma metodológico de la hermenêutica”. Ricoeur, por sua vez, não quis abrir mão da “problemática metodológica y epistemológica de la hermenêutica. Poderíamos considerarlo, por tanto, más cercano a Dilthey, pero eso no sería sino una simplificación” (GRONDIN, 2008, p. 105).

que confere à interpretação um processo que abarque a explicação e a compreensão, isso torna-se possível pela teoria do discurso.

Como já dissemos, o discurso segue a dialética do evento e da significação, isto é, produz evento e é compreendido como significação. O evento mostra-se na fala ou na escrita, mas é na escrita – ou na inscrição de um discurso – que, em outro momento, a leitura põe em jogo o evento e o sentido do texto. Sendo assim, quando se lê um texto se busca não só compreendê-lo, como também explicá-lo. Enquanto a compreensão se dá no interior do texto, a explicação se dá em sua exterioridade. Segundo Ricoeur, a compreensão “se dirige para a unidade intencional do discurso”, enquanto a explicação “visa mais a estrutura analítica do texto” (TI, 1976, p. 85). É, portanto, no texto e por ele próprio que se supera a dicotomia explicação/compreensão, onde explicar pressupõe uma apreensão e compreender supõe uma análise. Como consequência, a “interpretação deve, pois, aplicar-se não a um caso particular de compreensão, [...], mas a todo o processo que abarca a explicação e a compreensão” (TI, 1976, p. 86). Esse processo segue uma dinâmica de leitura interpretativa em dois movimentos: da compreensão para a explicação e, depois, da explicação para a compreensão. Os movimentos da interpretação discorrem sobre o texto, que transborda, na medida em que é capaz de criar mundos a serem explicados, compreendidos e habitados.

Quando o discurso é fixado na escrita não só o evento como também a significação passa por alterações, favorecendo os paradigmas do distanciamento e da apropriação. Isso é contrário às tendências que defendem a inteligibilidade do texto mediante a contextualização social e cultura e de seus destinatários. Para Ricoeur, um texto é um “objeto atemporal” não dirigido somente a alguns leitores em específico e possui o que ele chama de “distanciação produtiva” (TI, 1976, p. 103). Essa distanciação é metodológica, a fim de liberar significados existenciais na relação escrita-leitura. Isso é possível graças ao entendimento de que o texto é “muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação” (Ii 1990, p. 44)<sup>109</sup>. Nesse caso, a noção de *apropriação* é fundamental para

---

<sup>109</sup> Como se percebe, Ricoeur assume uma postura anti-historicista em relação ao texto, condição que supera a dicotomia explicação-compreensão e postula o conceito de “distanciação produtiva”, equivalente à distanciação metodológica, para liberar significados existenciais na relação escrita-leitura. Mas, além disso, nesse ponto ele entra em contraste com Gadamer que propõe a alternativa “verdade” e “método” (cf. GADAMER, 1998, p. 31). A proposta de Ricoeur é recusar essas alternativas e tentar ultrapassá-las a partir da noção de texto, tornando-o “o paradigma do distanciamento na comunicação” (Ii 1990, p. 44). É de Gadamer que Ricoeur recolhe a noção de distanciação, mas é por sua conta torná-la paradigma da interpretação, formando par com a noção de apropriação em união com a composição *transfrástica*. Ademais, Ricoeur admite tranquilamente a influência de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), mas como lhe é peculiar, chega um momento de repensar a interlocução e, no caso de Gadamer, dá-se sobretudo nessa abordagem da função hermenêutica do distanciamento. Diante da alternativa “Verdade e Método”, diz Ricoeur: “ou praticamos a

entender a posição do leitor frente ao mundo do texto. Apropriar significa trazer para perto de si um ou os vários mundos que o texto desvela. Não se trata de apropriar-se da intenção do autor ou uma situação histórica. Trata-se de apropriar “o sentido do próprio texto, concebido de modo dinâmico como a direção do pensamento aberto pelo texto” (TI, 1976, p. 104). Se houver alguma coincidência entre o leitor e o autor, que seja do desvelamento de um novo olhar, de uma nova apropriação, pois o texto foi aberto a quem deseja ler. Sendo assim, o que importa apropriar-se “nada mais é do que o poder de desvelar o mundo, que constitui a referência do texto” (TI, 1976, p. 104)<sup>110</sup>.

Apropriação, portanto, diz respeito à compreensão do mundo do texto e à “fusão de horizontes” que ele possa favorecer. Mas, alerta Ricoeur, embora apropriação sugira posse, em seu pensamento implicará um “despojamento” do ego egoísta e narcisista. Quer dizer, apropriar-se de mundos pressupõe uma desapropriação do ego, que precisa perder-se para reencontrar-se no horizonte das obras discursivas. Nesse processo, Ricoeur opõe “o Si mesmo, que parte da compreensão do texto, ao ego, que pretende precedê-lo. É o texto, com o seu poder universal de desvelamento de um mundo, que fornece um Si mesmo ao ego” (TI, 1976, p. 106). Esse alerta toca aspectos já apontados em nossa pesquisa, como aquele da renúncia da apreensão intuitiva do sentido feita pelo *ego*, aquela da compreensão de si passar por mediações, entre outros. Enquanto isso, de nossa parte, podemos nos arriscar numa nova formulação de interpretação: interpretar pressupõe o texto como abertura de mundo a ser explicado no distanciamento e apropriado na compreensão, num jogo em que o leitor é lançado nas potencialidades internas e externas de um texto.

Dissemos acima que a teoria do texto está no contexto de aproximação entre fenomenologia e hermenêutica. Podemos, então, perguntar como fica essa aproximação dentro

---

atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas. Minha própria reflexão procede de uma recusa dessa alternativa e de uma tentativa de ultrapassá-la” (Ii, 1990, p. 43). É o que ele procura fazer em grande parte da teoria do texto, conseguindo bons êxitos. Domenico Jervolino, ao tratar da originalidade de Ricoeur frente ao florescimento da hermenêutica, diz que nosso autor preserva o aspecto metodológico da hermenêutica, sem abrir mão de seu desafio ontológico. Ao fazer isso, ele se esforça para conciliar a herança de Dilthey e Weber com a de Heidegger e Gadamer (cf. 2011, p. 58). Em outros termos, Ricoeur preserva o *método* e a *verdade*, assume-os como dialética e se coloca numa conflitual condição hermenêutica. Para uma abordagem ampla sobre esse assunto, inclusive esses outros autores aqui mencionados, reportamos a outro livro de Jean Grondin, de título *Què es la hermenêutica?*, publicado em 2008.

<sup>110</sup> Uma pergunta marginal que, para muitos, pode ser capital é essa: como fica a questão do autor na teoria do discurso de Paul Ricoeur? Uma resposta rápida seria a seguinte: ao renunciar a captação da intenção do autor, está sendo contemplada também a renúncia do autor empírico. Não se trata de sacrificá-lo, mas considerar melhor os outros polos a ele referidos, como o texto e o leitor. São esses polos o que mais interessa a hermenêutica ricoeuriana que, em seu esboço final, lança luzes a um novo autor: o leitor que traduzirá no seu mundo, por meio de palavras e ações, os efeitos de sua leitura.

da teoria do discurso. Como o pensamento de Ricoeur se constrói por composição de respostas e réplicas, vale dizer nesse momento que a fenomenologia – em certo sentido – se mostra como explicação<sup>111</sup>, enquanto a hermenêutica compreensão e ambas não deixam de se implicarem mutuamente no horizonte da linguagem. Lembramos que quando a hermenêutica se levantou contra a fenomenologia, os alvos eram bem definidos: a vertente idealista e a pretensão de fundação última na subjetividade. A teoria do texto segue essa crítica ao torná-lo autônomo em relação ao seu autor, para que a intenção não seja uma busca vã (ou, para não dizer, busca idealista). Ao mesmo tempo, conduz o leitor a encontrar o sentido não mais dentro de si, mas fora, diante do texto, abrindo-se ao mundo que ele cria. É nessa imbricação fenomenológico-hermenêutica que se troca o “eu, *mestre* de si mesmo, pelo *si*, discípulo do texto” (TA, 1986, p. 54)<sup>112</sup> No conjunto de argumentação, é por causa do par distância/apropriação adquirida na teoria do texto que se torna possível a dialética do eu e do si, presente no pensamento de Ricoeur. E, ainda no que diz respeito a uma herança fenomenológica, além da noção de sentido, a noção de *epoché* pode muito bem corresponder à noção de distância quando a hermenêutica se debruça sobre o texto. Portanto, é no decorrer da obra de Ricoeur que hermenêutica e fenomenologia vão sendo inseridas em vista de benefícios comuns.

Ainda sobre a noção de texto, vale dizer em que medida um discurso torna-se obra. O discurso é uma produção, expressão de algo, um ato. A língua possui suas regras virtuais que são respeitadas no discurso, mas o que é dito é factual, manifesta-se no mundo. Todo discurso é um evento e, por isso mesmo, é efêmero (aparece e desvanece); mas é também significação que se prolonga (demora) e, enquanto existir, fará referência à instância do discurso. Se a interpretação visa primordialmente seu sentido, no âmbito de distância o discurso é órfão<sup>113</sup>

<sup>111</sup> Basta-nos transcrever aqui um fragmento crucial para essa injunção: “Ce que Husserl a aperçu, sans em tirer toutes les conséquences, c’est la coïncidence de l’intuition et de l’explicitation. Toute la phénoménologie est une explicitation dans l’évidence et une évidence de l’explicitation. Une évidence qui s’explique, une explicitation qui déploie une évidence, telle est l’expérience phénoménologie” (TA 1986, p. 72). Parece que Ricoeur utiliza o sentido husserliano de explicar (explicitar) para trabalhar a dialética explicar-compreender no seio da interpretação. De fato, o sentido diltheyano de explicar não favorecia a esse empreendimento, visto ser ele aplicável às ciências positivas. Mas, uma vez que Dilthey utilizou esse conceito ao falar de interpretação, era preciso contestá-lo ao invés de fazer uma simples troca. Por outro lado, no tocante a Husserl, essa apropriação diz da inserção da fenomenologia na hermenêutica.

<sup>112</sup> “Alors j’échange le *moi*, *maître* de lui-même, contre le *soi*, *disciple* du texte” (TA, 1986, p. 54). Tradução nossa.

<sup>113</sup> Essa expressão corresponde a uma famosa citação de Ricoeur que diz: “lire un livre, c’est considérer son auteur comme déjà morte et le livre comme posthume” (TA, 1986, p. 139). Ela entra no contexto das discussões sobre o “autor do texto” que mencionamos em nota de rodapé acima. Sobre as implicações disso para a interpretação, podemos citar Grondin: “renunciar a penetrar na alma de um autor não quer dizer, no entanto, que a interpretação deve se contentar em pôr em evidência a estrutura do texto. Ninguém se contenta com uma leitura que reduziria os textos a uma simples combinatória de signos. O sentido, liberado da intenção de seu autor, é um sentido que podemos tornar nosso pela leitura” (GRONDIN, 2015, p. 90). É nessa perspectiva que, para Ricoeur, o sentido não está por trás do texto, nem na intenção de seu autor, mas no mundo do texto. A renúncia ao autor é condição para a apropriação e compreensão de si.

e o que mais importa é reconstruir sua significação. Para isso, é preciso considerar o discurso como obra. O que é uma obra? Diz Ricoeur: “uma obra é uma sequência mais longa que uma frase. [...] é um relato, um poema, um ensaio etc. [...] pertence a] um gênero literário. [...] recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama de estilo” (Ii 1990, p. 49). Seguindo essas características, o discurso se torna uma obra literária que organiza a linguagem em uma plataforma comum e, por ser autônoma, provoca no leitor a apropriação. Nesse contexto, a hermenêutica continua a ser “a arte de discernir o discurso na obra. Mas este discurso não se dá alhures: ele se verifica nas estruturas da obra e por elas” (Ii, 1990b, p.52). É por isso que a explicação, comparável à análise estrutural, torna-se um caminho obrigatório para a compreensão pela distância ou à distância. Explica-se uma obra para compreendê-la melhor e na medida que a compreende, melhor a explica<sup>114</sup>.

Nesse cenário, a explicação é caminho obrigatório para a compreensão pela distância ou à distância. Explicar para compreender e compreender para explicar, é um mote ricoeuriano. E quem realiza essa operação é o leitor que, do lugar em que está, toma uma obra literária autônoma, recontextualiza-a e apropria-se de seus significados. No fundo, esse movimento contempla uma pretensão existencial da hermenêutica ricoeuriana que diz: explica para melhor se compreender; compreende, para melhor se explicar. É nesse movimento que a hermenêutica forja uma dialética entre a compreensão do texto e a compreensão de si, ou seja, o texto torna-se mediação para a compreensão de si. Quanto ao modo como isso se dá, vejamos essa importante citação:

Compreender não é projetar-se no texto, mas expor-se ao texto: é receber um "si" mais vasto da apropriação das proposições de mundo revelada pela interpretação. Em suma, é a coisa, do texto que dá ao leitor sua dimensão de subjetividade. A compreensão deixa, então, de ser uma constituição de que o sujeito seria a chave. Se levarmos até o fim essa sugestão, deveremos dizer que a subjetividade do leitor não é menos colocada em suspenso, irrealizada, potencializada, que o mundo revelado pelo texto. Em outras palavras, se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Ao ler, eu me

<sup>114</sup> Para Domenico Jervolino, é nesse movimento que reside a originalidade da hermenêutica ricoeuriana. Assim ele se expressa: “a originalidade da posição de Ricoeur é assegurada por alguns princípios metodológicos que ele enfatiza quando individua como dupla tarefa da hermenêutica a reconstrução da dinâmica interna do texto (o seu ‘sentido’) e a salvaguarda do poder de projetar-se para fora de si, representando uma projeção de mundo habitável (a sua ‘referência’)”. A dupla tarefa da hermenêutica se dá na dialética do explicar e compreender. Jervolino continua: “a primeira tarefa comporta a rejeição de uma unilateralidade mais uma vez dupla: o irracionalismo da *compreensão* imediata [...] e o racionalismo de uma explicação fundada sobre os princípios da linguística estrutural” (JERVOLINO, 2011, p. 57). O que Ricoeur promove é a compreensão que retoma a estrutura do texto e a explicação que se une a tal compreensão, trazendo a luz o que está subjacente no texto permitindo que o leitor acompanhe (cf. TA, 1986, p. 33-34). Grondin, nesse caso, fala de *arco de interpretação*, composto de três movimentos: primeira compreensão ingênua, explicação estrutural do texto e compreensão segunda ou apropriação culminando na interpretação de si (cf. 2015, p. 90). Seja como for, é claro em Ricoeur o desejo de passar da interpretação do texto à interpretação de si, ou – lembrando percurso - de uma hermenêutica do símbolo, do texto, da ação à uma *herméneutique du soi*, lugar de convergência hermenêutica.

realizo. A leitura me introduz nas variações imaginativas do ego. A metamorfose do mundo segundo o jogo também é a metamorfose lúdica do ego (Ii, 1990, p. 139).

Mais uma vez é claro o movimento ricoeuriano de esvaziar o *ego*, numa espécie de desconstrução (despojamento) do sujeito para recuperá-lo com mais propriedade por meio de suas próprias obras ou mediações<sup>115</sup>. Jervolino compara esse processo a uma metáfora bíblica: “o texto é a porta estreita através da qual a subjetividade deve passar para abandonar as suas pretensões de absoluto” (JERVOLINO, 2011, p. 55). É uma passagem que comporta sacrifícios (perdas), mas esse é o preço para sua libertação, melhor dizendo, para a liberação de uma retomada da questão da subjetividade. O papel da hermenêutica é fundamental e não é por acaso que a noção de texto em Paul Ricoeur é mais um achado de *herméneutique du soi*. Para além de decifrar o duplo sentido do símbolo, a hermenêutica do texto caba por desvendar a dinâmica interna de uma obra e mostrar seu poder de projeção externa, isto é, seu potencial de gerar mundos nos quais se possam realizar “o desejo e o esforço de existir” que constituem o sujeito.

## 2.2 Subjetividade e temporalidade no discurso da ação (quase texto)

Como vimos, enquanto modalidade do discurso, o texto escrito é uma obra. Mas existem outras, como a ação que é tida por Ricoeur como “um quase texto” (EC1, 2010, p. 207). Então, como forma de potencializar as mediações, Ricoeur realiza outro empreendimento que é o de alargar a noção de texto à teoria da ação. Melhor dizendo, tomar a ação ao modo análogo de texto, interpretá-la como se fosse texto. A pergunta que colocamos é a seguinte: como explicar e compreender a ação? Ora, sendo o homem capaz de fala e, então enquanto falante, ele é capaz de agir. Assim, se a língua constitui uma característica primordial de sua existência, também se pode dizer o mesmo da ação. Aliás, para Ricoeur, embora a filosofia tenha se ocupado com a linguagem em suas variadas manifestações, é preciso que se ocupe com a linguagem enquanto ato. Isso não leva à contraposição, nem toma esses modos isoladamente, mas em movimento

---

<sup>115</sup> As “variações imaginativas do ego” descrita na citação acima, tem a ver com a teoria imaginativa abordadas nas teorias da metáfora e da narrativa. Outra passagem significativa é essa: “é preciso dizer que a subjetividade do leitor não se manifesta senão quando ela é suspensa – irrealizada – ao estado de possibilidade, ao mesmo nível daquele mesmo mundo que o texto expõe. Em outras palavras, se a ficção é uma referência fundamental da referência de um texto, ela não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Leitor, eu não me encontro a não ser me perdendo. A leitura me introduz nas variações imaginativas do *ego*. A metamorfose do mundo, de acordo com o jogo, é também a metamorfose lúdica do *ego*. [...] Com efeito, a metamorfose do *ego* da qual falamos implica um momento de distanciamento justo até na relação entre si e si; a compreensão é então tanto desapropriação como apropriação” (Ii, 1990, p. 59).

circular mediante as *obras*, irá da linguagem à ação e retornará à linguagem. Na verdade, tanto a teoria do texto quanto a teoria da ação estão no quadro maior da teoria do discurso. Assim, nos damos conta de que o tipo mais elementar de discurso se dá numa modalidade da ação, ou seja, no ato de falar, a primeira de todas as ações ou a premente manifestação de discurso.

Em *Le Discours de l'action* (1977), Ricoeur postula que o “o homem *diz* o seu *fazer*”, ou seja, o nosso fazer é também uma forma de dizer. Por isso o “dizer do fazer” também se articula ao modo de um texto, de um ‘discurso da ação’. O discurso da ação possui vários níveis, a saber: “nível dos *conceitos* empregues na descrição da ação; nível das *proposições* em que a própria ação vem enunciar-se; nível dos *argumentos* em que se articula uma estratégia de ação” (DA, 1977, p. 11). Para ser sucinto, diremos assim: no *nível dos conceitos* estão as seguintes categorias: sentido, intenção, fim, razão, desejo, preferência, escolha, agente e responsabilidade. Através dessas categorias tenta-se responder às perguntas: quem está fazendo? Por quê? Como? As respostas mostram a variedade de significações que pode ser uma ação humana. Em continuidade, através das *proposições* as ações são expressas, mostram assim uma estrutura locucionária capaz de fixar uma força ilocucionária, permitindo sua autonomia (como na teoria do texto). O terceiro nível é o dos *argumentos* que se atém ao discursivo, tentando mostrar causas, motivos e o que se torna inteligível para a história (cf. DA, 1977, pp. 11-17)<sup>116</sup>. Ao longo da descrição desses níveis do discurso da ação, Ricoeur entrecruza fenomenologia com análise linguística para mostrar que o discurso da ação faz sentido e o quanto é similar à teoria do texto. Adiantamos essa proximidade dizendo: tal como um texto, a ação possui estrutura e referências, tem seu momento de autonomia e é uma obra em aberto, sujeita a interpretação; explicar e compreender um é explicar e compreender o outro. A razão para isso, como já dissemos, é que a plataforma de ambos é a teoria do discurso.

Ao lançar mão da análise linguística, assim como faz na teoria do texto, Ricoeur parte de pressupostos básicos, como daquele que ele chama de “linguagem ordinária”. Nesse uso comum, a língua exerce a função ou é utilizada na identificação de qualquer coisa, como ele bem define em sua obra magna: identificar “é poder fazer que o outro conheça, no seio de uma

---

<sup>116</sup> Ricoeur discorre longamente sobre esses níveis de análise do discurso da ação. Essa discussão, como a anterior da teoria do texto, é propedêutica de sua principal obra, *Soi-même comme un autre* (1990). No que diz respeito ao *Discurso da Ação*, ele apresenta pressupostos para uma filosofia da ação que seja diferente da ética – anterior ao discurso ético – e, quiçá, sua fundamentação. Em resumo, o discurso da ação é descritivo; o discurso ético é prescritivo (cf. DA, 1977, p.25). O feito de Ricoeur foi o de, utilizando método fenomenológico, analisar a ação suspendendo-a da moral, tida como filosofia prática. Todavia, isso não significa dizer que Ricoeur deixou de refletir sobre a ação moral. Pelo contrário, a reflexão pré-moral da ação é, para ele, fundamental para resgatar a ‘razão de agir’ ou a ‘intenção ética’ da ação moral. E, como é de se esperar, o laço entre uma reflexão e outra mais uma vez é a linguagem que, na passagem para a ética e a moral, assume a forma narrativa.

gama de coisas particulares do mesmo tipo, aquela sobre a qual é nossa intenção discorrer” (SA, 1991, p. 39 [Trad. p. 39]). Em se tratando de uma aplicação ao mundo da ação, interessa-nos nessa operação de identificação (ou individualização) saber *quem* realiza essa operação, pois isso indica um sujeito capaz de designar, de distinguir entre ‘coisas’ e ‘pessoas’, por exemplo. De um ponto de vista pragmático, essa simples identificação não é possível sem uma implicação, isto é, sem uma constante autodesignação: “o ato de dizer, designa reflexivamente seu locutor” (SA, 1991, p. 55 [Trad. p. 55])<sup>117</sup>. Resumindo: na enunciação de algo, o enunciado torna-se um ato e assim a linguagem ganha estatuto de ação. Então, além de identificar, a linguagem também designa atos e nesse processo revela também um sujeito capaz de agir.

A ação, diz Ricoeur, “é como um texto que se oferece à leitura” (DA, 1977, p. 25). Mas, para sua interpretação, precisa olhar suas peculiaridades, como a importância de identificar quem faz a ação, o lugar da autoria no discurso da ação e como a ação se desliga de seu autor. Para isso, é preciso partir do traço principal da ação, qual seja: a “rede dos principais conceitos em uso dentro deste campo: a intenção, motivo, agente, etc.” Compreender um desses termos, diz Ricoeur, “é compreendê-los todos, ao compreender uns pelos outros” (DA, 1977, p. 29). Outra forma de se referir à essa rede de conceitos-chaves é através do que Ricoeur chama de “cadeia da ação” que são, basicamente, as “questões suscetíveis de serem colocadas ao sujeito da ação: quem faz ou fez o quê, em vista de quê, como, em quais circunstâncias, com quais meios e quais resultados? [...] Quem? Quê? Por quê? Como? Onde? Quando?” (SA, 1991, p. 75). Todas essas fórmulas facilitam, na verdade, a identificação do agente da ação. Então, de certo modo, na primeira, todas as outras estão inclusas. Mesmo aquela ação mais pura e livre de toda interferência que, ingenuamente pretende ser sem agente, nos remete ao seu autor. Parece óbvio, mas disso se retira um dado importante: a ação obriga a remeter a um agente, identificando seu autor, chamado sujeito da ação. É ele a causa da ação.

Mas, ao invés de perguntar diretamente por esse sujeito, Ricoeur faz outra pergunta importante: “o que a ação ensina sobre seu agente?” (SA, 1991, p. 73 [Trad. 74]) Com essa

---

<sup>117</sup> Estamos aqui resvalando nos quatro primeiros estudos de *Soi-même comme un autre* quando Ricoeur analisa os aspectos semânticos e pragmáticos do ato discursivo. Resumimos assim: no plano *pragmático* o significado de uma proposição depende do contexto de interlocução. Um ato locutório é uma proposição simples e descompromissada; já no ato ilocutório a linguagem *faz* algo, compromete o falante. Dito de outro modo, o plano pragmático é constituído pelo “eu falo/faço” implicado em cada uma das configurações de atos de discurso. Com isso, o sujeito é caracterizado como si, não somente como uma das coisas a respeito das quais falamos, mas como sujeito falante que designa a si mesmo cada vez que especifica o ato ilocutório no qual engaja sua palavra. Além disso, no tocante a interlocução, vale notar que o discurso é dizer algo sobre algo para alguém. Isso faz toda diferença em relação a uma simples proposição lógica, pois os dois polos do discurso estão implicados, uma vez que o ato de se dirigir a alguém exige a inversão e nisso cada um designa a si mesmo dirigindo-se ao outro (cf. SA, p. 55-72).

pergunta nosso autor suspende um pouco a resposta da pergunta *quem*, para realizar um desvio ao *quê* e ao *porquê* da ação. Isso para sinalizar que, mesmo se tentarmos ocultar a questão *quem*, aparece o interesse semântico para o *que* e o *porquê* acontece<sup>118</sup>. Nesse caso, elas nos remetem a uma investigação sobre a noção de *intenção*. E o movimento que se faz é o de suspender a ação do agente para melhor analisar a intenção. Ora, a intenção é um elemento comum e de aproximação entre texto e ação. É difícil falar de ação sem intenção, algo que para o texto pode ser secundário e, na verdade, deve ser renunciado, como defende Ricoeur. Mas em se tratando da ação, inicialmente a situação é outra. Mesmo assim o nosso autor segue o caminho de diferenciar o paradoxo entre motivo e causa comparando-os com o agir e o conhecer, parecido com aquele caminho de diferenciação da explicação e compreensão em paralelo ao distanciamento/apropriação. Segundo ele, o motivo se refere à intenção, enquanto a causa tem a ver com o conhecimento. Ao passo que o conhecimento se remete imediatamente a algo, a intenção se esconde na ação.

Em um ‘jogo de linguagem’ percebemos que motivo é ‘razão de...’, enquanto causa é algo contingente e, não obstante a realização de seu efeito, pode ser compreendida. Com efeito, “intenção e motivo são noções conexas: o motivo é motivo de uma intenção” (DA, 1977, p. 50). Num motivo causa e efeito estão intimamente relacionados; numa causa, não necessariamente<sup>119</sup>. Portanto, uma ação causada é diferente de ser determinada por um motivo. Enquanto a causa é distinta de seu efeito, o motivo é análogo à ação, pois é sua “razão de...”. Sendo assim, “a oposição entre motivo e causa é rigorosamente homogênea à oposição entre ação e acontecimento”. Como já deu a entender, ação-motivo, acontecimento-causa pertencem a “dois jogos de linguagem” a que a filosofia da ação busca restituir “sua coerência respectiva e sua independência mútua” (SA, 1991, p. 83 [Trad. p. 83]). Com esse movimento de distinção e aproximação entre motivo e causa, nosso autor mostra que também as ações têm suas antinomias, à semelhança do texto.

Como se vê, até mesmo para designar o agente de uma ação Ricoeur o faz ao modo indireto, explora linguagem, fazendo valer até o fim a imagem da “via longa”. Por outro lado,

---

<sup>118</sup> Sobre o plano semântico, disposto em *Soi-même comme un autre*, resumimos assim: no plano *semântico*, a linguagem é estruturada de modo que possa designar indivíduos, através de operadores de individualização, descrições definidas, nomes próprios, pronomes pessoais e tempos verbais. Essas expressões individualizam isto ou aquilo, um qualquer. Embora nesse plano o sujeito esteja misturado com o mundo e as coisas designadas, sua vantagem está em apontar para um estatuto lógico elementar de sentido (cf. SA, p. 39-54)

<sup>119</sup> No desenrolar dessa questão, Ricoeur chama atenção para as noções de desejo e liberdade que são constitutivos das ações. O desejo tem a ver com energia e força, é disposição que remete à atividade e passividade. Nesse sentido, partindo do desejo, o motivo pode ser causa. Já sobre a liberdade, Ricoeur fala de níveis de liberdades ou várias perspectivas e discursos com redes de significações. Esses níveis vão desde a razão de agir ao agente, rumo a uma perspectiva ontológica (cf. DA, 1988, p. 55).

como mostram os primeiros estudos de *Soi-même comme un autre* (1990), seu ponto de partida foi a pergunta “*quem age*” que remete ao mundo da vida - às locuções e às ações. No que diz respeito às locuções (ou à linguagem), Ricoeur tem em mente sobretudo a tradição anglo-saxônica. Ele sabe que nem tudo é linguagem, mas está certo de que o *sentido* é trazido ao mundo da vida pela linguagem. Por essa capacidade de “trazer”, pode se dizer que o falante é condição do ser-humano. Até mesmo no plano da ação, o que diferencia os humanos de outros animais (seres), é o fato de dizer o feito para ter sentido. Há de se notar, então, mais uma vez, as contribuições da linguagem para a questão da subjetividade ricoeuriana. Tal contribuição passa, como ficou implícito, pelos planos *semântico* e o *pragmático* que são bem apresentados nos primeiros estudos de SA, os quais preferimos somente mencionar nesse momento por questão de complexidade e delimitação de assunto.

Voltando ao nosso foco, recordamos que as palavras chaves para se compreender a ação são: intenção, motivo e agente. Cada uma delas pode ter seu correlato e a de motivo é causa, como foi apresentado acima. Agora, quando Ricoeur estreitar os laços entre texto e ação, ele mostra que também as oposições no âmbito da ação, como essa entre motivo e causa que é discutível, tal como aquela da explicação e compreensão do texto, por exemplo. Aliás, lembrando da antropologia subjacente em sua obra, eis uma saída concreta: “o homem é precisamente tal que ele pertence tanto ao regime de causalidade quanto ao de motivação, portanto, ao da explicação e da compreensão” (TA, 1986, p. 172)<sup>120</sup>. Isso significa que Ricoeur rejeita as oposições, vê nelas menos divergência que convergência. Precisamente no caso da convergência entre texto e ação, não é por acaso, pois razões profundas justificam a passagem da teoria do texto à teoria da ação e vice-versa. Citemos uma passagem que bem demonstra esse movimento e seus desdobramentos no mundo da vida:

Digo brevemente que, por um lado, a noção de texto é um bom paradigma para a ação humana; por outro, que a ação é uma boa referência para toda uma categoria de textos. Com relação ao primeiro ponto, a ação humana é, em muitos aspectos, um quase-texto. É exteriorizada de maneira comparável à fixação característica da escrita. Ao se destacar de seu agente, a ação adquire uma autonomia semelhante à autonomia semântica de um texto; deixa um rastro, uma marca; inscreve-se no curso das coisas e se torna um arquivo e um documento. À maneira de um texto cujo sentido escapa das condições iniciais de sua produção, a ação humana tem um peso que não se reduz à sua importância na situação inicial de sua aparição, mas permite a reinscrição de seu significado em novos contextos. Finalmente, a ação, como um texto, é uma obra aberta, endereçada a uma sucessão indefinida de “leitores” possíveis (TA, 1986, p. 175).<sup>121</sup>

<sup>120</sup> “L’homme est tel précisément qu’il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation, donc de l’explication et de la compréhension” (TA, 1986, p. 172). Tradução nossa.

<sup>121</sup> Je dirai en bref que d’un côté la notion de texte est un bon *paradigme* pour l’action humaine, de l’autre l’action est un bon *réfèrent* pour toute une catégorie de textes. En ce qui concerne le premier pont, l’action humaine est à bien des égards un quasi-texte. Elle est extériorisée d’une manière comparable à la fixation caractéristique de

Desse ponto de vista, texto e ações são inseparáveis. Por meio da textualidade melhor compreendemos aquilo que somos enquanto seres ativos, capazes de agir. E se a linguagem favorece a passagem do texto à ação, também a hermenêutica acompanha esse movimento que passa da interpretação do texto à interpretação da ação. Nesse sentido, tomado como ‘obra’, ações envolvem agentes, co-agentes e pacientes; tal como ‘obra’ também as ações são submetidas à produção e interpretação; e ainda como ‘obra’ as ações ultrapassam acontecimento e transbordam de significação. Agora, sem dúvida é paradigmático chamar a ação de “quase-texto”. Mas, se tomarmos o lado reivindicativo da ação, não seria uma forma marginal de tratá-la? Não existe na ação condições de significação suficiente que nos interpelem por si mesma, sem comparação com o texto? São essas reivindicações razoáveis e poderemos encontrar respostas mais precisas adiante ou numa fenomenologia da ação sobre a qual pouco nos ocupamos. No entanto, a via escolhida por Ricoeur parte do pressuposto de que nosso desejo de compreender se dá, da melhor forma, através do texto e de sua leitura. Outros modos são possíveis, mas sua escolha não é banal. É, antes, uma forma de também delimitar o alcance de empreendimento. Delimitação que tem seu preço, com aquele de tirar as últimas consequências dessas escolhas.

Para ficar mais clara a aproximação ou analogia entre ação humana e texto, Ricoeur enumera quatro critérios de textualidade aplicados à ação, alguns já citados acima e que agora reunimos. O primeiro, diz respeito ao acontecimento fugaz e efêmero do ato de falar, podendo ser fixado e objetivado e, por isso, ser interpretado por suas conexões internas. Assim, “do mesmo modo que a interlocução sofre uma transmutação pela escrita, a interação sofre uma transformação análoga nas inúmeras situações em que a ação pode ser tratada como um texto fixado” (TA, 1986, p.213)<sup>122</sup>. O segundo critério se refere à autonomia da ação humana que, tal como o texto, não somente se desprende de seu autor como também poderá favorecer “efeitos não previstos”, dificultando assim atribuir a responsabilidade a alguém (cf. TA, 1986, p. 217). O terceiro critério diz respeito à importância e pertinência da ação de exceder ou ultrapassar a

---

*l'écriture. En se détachant de son agent, l'action acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte; elle laisse une trace, une marque; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. A la manière d'un texte, dont la signification s'arrache aux conditions initiales de sa production, l'action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son appartenance, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes. Finalement, l'action, comme un texte, est un oeuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de "lecteurs" possibles (TA, 1986, p. 175). Tradução nossa.*

<sup>122</sup> “De la même manière que l'interlocution subit une transmutation par l'écriture, l'interaction subit une transformation analogue dans les innombrables situations où l'action se laisse traiter comme un texte fixe” (TA, 1986, p. 213). Tradução nossa.

sua situação inicial. Assim, “sua importância reside na sua relevância duradoura e, em alguns casos, na sua relevância atemporal” (TA, 1986, p. 219)<sup>123</sup>. Finalmente, o quarto critério tem a ver com a capacidade da ação humana se destinar a um indeterminado público, inserindo-se na história e permanecendo “à espera de interpretações novas que decidam da sua significação” (TA, 1986, p. 220). Isso significa dizer que não há interpretações definitivas, embora também não queira afirmar que não seja possível interpretar ou encontrar sentido em uma ação.

Notemos que o empreendimento de Ricoeur situa-se entre a apropriação de sentido que se oferece à consciência em espera de orientação e a tomada de distância da experiência imediata do sentido para reconduzi-lo a uma dimensão mais complexa. Isso se deve à sua trajetória perpassada por várias fontes (ou disciplinas), diferenciando-se assim de outros hermenutas igualmente conceituados. Tal variedade dificulta certa unidade em sua obra, resultando uma certa abundância de posicionamentos. Mas uma unidade pode ser notada se seguirmos, por exemplo, seu trajeto que parte da tradição reflexiva (autorreflexão do *ego*) e busca de razões às experiências subjetivas, pressupondo que o sujeito se pensa enquanto tarefa para si mesmo. Esse sujeito, como sabemos, não pode ser pensado diretamente (introspecção – fenomenologia), senão por interpretação (mediação – discursividade). Temos então um “giro hermenêutico” que caracteriza, em último caso, como interpretação das manifestações da vida fixadas por escrito. Uma fenomenologia hermenêutica, diríamos, que adota a via da objetivação com desvio obrigatório para o conhecimento de si e apropriação de sentido<sup>124</sup>. Isso se dá num ambiente conflituoso de busca e interpretação, de confiança e suspeita, perante os quais Ricoeur se posicionará de forma mediana, evitando absolutismos. Disso resulta o mote explicar mais e compreender melhor, atitude adotada por Ricoeur inspirada na noção de texto, como mostramos acima.

A noção de texto faz Ricoeur largar a concepção de hermenêutica, enquanto decifradora de símbolo, para constituir uma hermenêutica que se ocupa com qualquer conjunto significativo suscetível de ser compreendido e que pode ser chamado de texto (cf. TA, 1986, p. 137-159). Agora, para interpretar um texto (escrita, ação, obra discursiva), é preciso observar sua estrutura, significação e, de modo particular, seu mundo, onde o sujeito pode habitar. Sendo

<sup>123</sup> “Son importance consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas, dans sa pertinence omnitemporelle” (TA, 1986, p. 219). Tradução nossa.

<sup>124</sup> Para Grondin, esse movimento de Ricoeur torna a hermenêutica qualificadora da fenomenologia. É, portanto, o inverso do projeto de Gadamer que propõe uma hermenêutica fenomenológica, isto é, uma hermenêutica que volta ao fenômeno da compreensão desprendendo de seu lastro metodológico. Assim ele conclui: “podemos hablar, por tanto, en Ricoeur de un giro hermenêutico de la fenomenología y, en Gadamer, de un giro fenomenológico de la hermenêutica” (GRONDIN, 2008, p. 110).

assim, a noção de texto remete ao ato de leitura em que o mundo do texto é apropriado pelo leitor ajudando-o a compreender melhor. Desse modo, “a interpretação de um texto termina na interpretação de si de um sujeito que desde então se compreende melhor, se compreende de outra maneira ou, inclusive, começa a compreender-se” (TA, 1986, p. 152)<sup>125</sup>. Portanto, a tarefa fundamental da hermenêutica é dupla: “reconstruir a dinâmica interna do texto e restituir a capacidade da obra de projetar o exterior mediante a representação de um mundo habitado” (TA, 1986, p. 32)<sup>126</sup>. A partir desse percurso Ricoeur, então, assume a seguinte definição de hermenêutica: “teoria das operações de compreensão relacionadas com a interpretação dos textos” (TA, 1986, p. 75)<sup>127</sup>. Mas, o que são textos? Tudo o que é suscetível de compreensão: não somente a escrita, mas também as ações humanas, os monumentos e a história, individual ou coletiva, inteligível enquanto podem ser tomadas como textos ou são inscritos enquanto tais (*obras*). É assim que nos tornamos aptos a perceber que a compreensão da subjetividade em nosso autor pressupõe a noção de texto e, de modo particular, de relatos (narrativa). Por essa razão, a identidade narrativa se tornará o ponto central da questão subjetiva e favorecerá respostas à pergunta “*quem sou eu?*”. Colocar essa pergunta é também se recordar de uma pergunta menos hermenêutica que ética, “*que sou capaz de fazer?*” E assim se passa não somente da hermenêutica à filosofia prática, como também de uma consciência história a uma fenomenologia das possibilidades do homem capaz, coisa que tem a ver com a teoria da ação.

Qual o melhor modo ou forma de a ação ser transcrita? Pressupondo a teoria do discurso, Ricoeur diria que pode ser nos modos descritivo, prescritivo e narrativo, para citar os mais comuns<sup>128</sup>. Mas, nesse momento, o privilégio é dado à narração que muito nos ajuda a compreender um acontecimento e prosseguir seu significado. A narração remete-nos àqueles elementos chaves de compreensão da ação: intenção, motivação e agente. Eles podem ser descritos por outros estilos literários, mas, para o nosso autor, a narratividade possui suas

---

<sup>125</sup> “L’interprétation d’un texte s’achève dans l’interprétation de soi d’un sujet qui d’ordinaire se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre” (TA, 1986, p. 152). Tradução nossa.

<sup>126</sup> “Reconstruire la dynamique interne du texte, restituer la capacité de l’oeuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d’un monde que je pourrais habiter” (TA, 1986, p. 32). Tradução nossa.

<sup>127</sup> “Théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l’interprétation des textes” (TA, 1986, p. 75). Tradução nossa.

<sup>128</sup> Como já dissemos, *Soi-même comme un autre* trata de transcrições ações. A transcrição se dá enquanto movimento de *atestação* que descreve, narra e/ou prescreve. A noção de *atestação* tem a ver com crédito e confiança e desempenha um papel decisivo naquele contexto. Em seu movimento de transcrição, faz aparecer os níveis do agir nos três momentos ditos, tais jogos linguísticos diferenciados que se entrecruzam para identificar o *si-mesmo* da ação. Embora isso esteja ligado a questão da subjetividade, optamos por não entrar nesse assunto por conta de sua extensão e complexidade. Para uma rápida apresentação, ver Oliver Mongin, *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Para uma exposição maior sobre a teoria da ação ou filosofia prática de Ricoeur indicamos: Johann Michel. *Paul Ricœur, une philosophie de l’agir humain*. Paris: Cerf, 2006.

peculiaridades de potencial articulativo e elucidativo. Um outro fator preponderante nessa opção pela narrativa é a vinculação direta da ação com a temporalidade. E sobre isso, nada melhor que a narrativa para mostrar a articulação que se dá entre nossa capacidade de agir e a dimensão da temporalidade, pois uma se entrelaça na outra. Dito de outro modo, ação e narração são interpretadas à medida em que oferecem corpo e forma ao tempo. Dado que a ação tem origem em um agente e a narrativa é inseparável da temporalidade, o sujeito que daí emerge é ativo-reflexivo, um *Si-mesmo como um outro* cuja identidade será narrativa.

### 2.3 Discurso narrativo: composição e lugar nas questões subjetivas e temporais

Partindo do pressuposto de que estamos no âmbito de uma grande teoria do discurso, vale lembrar que suas principais características são o distanciamento temporal e a composição transfrástica. Sobre a primeira característica nos parece suficiente o que já dissemos acima. Quanto a segunda, é importante fazer algumas observações antes de discorrer sobre a narrativa. Ora, considerando um texto como uma unidade semântica maior que uma frase é nele que aparecem as regras de composição transfrástica, permitindo que “o discurso assume seu próprio significado discursivo” (L2, 1999, p. 482)<sup>129</sup>. Por sua vez, ele será regido por uma trinca discursiva que argumenta, configura e reescreve. Estamos falando da retórica, poética e hermenêutica que têm tendência de invadir uma à outra, a ponto de serem arrastadas por seus objetivos totalizadores de ocupar todo o terreno do discurso<sup>130</sup>. A saída encontrada por Ricoeur é deixar cada um em seus locais de nascimento, pois não há uma superdisciplina que abarque todas elas. Além disso, é importante identificar seus pontos de interseção, mesmo que cada uma fale por si.

Na composição transfrástica, a retórica continua sendo a arte de argumentar para convencer uma plateia de que uma opinião é melhor que sua rival. A poética continua sendo a arte de construir intrigas para expandir a imaginação individual e coletiva. A hermenêutica

<sup>129</sup> “Le discours prend son sens proprement discursif” (L2, 1999, p. 482). Tradução nossa. Infelizmente, não tivemos acesso ao texto original. Estamos nos baseando no texto de Lacour que faz essa citação e numa ampla exposição do texto disponível em <https://www.initiationphilo.fr/articles.php?lng=fr&pg=344>. Desconfiamos que essa exposição venha a ser o texto, mas ainda não estamos certos.

<sup>130</sup> A *retórica* é a disciplina mais antiga do uso discurso da linguagem e até em nossos tempos há quem a utilize para explorar o discurso filosófico. A *poética* em certos âmbitos chega a se confundir com a retórica, sobretudo se tomarmos a definição aristotélica de *poiésis* como produção de discurso, realidade comum às duas que se repetem na região do provável. Mas, o que diferencia uma da outra é a proveniência de lugares diferentes e a projeção a objetivos diferentes. Por fim, *hermenêutica* é a arte de interpretar textos, mas a condição em que isso acontece faz da interpretação uma teoria de múltiplo significado.

continua sendo a arte de interpretar textos em um contexto distinto do autor e da audiência inicial, a fim de descobrir novas dimensões da realidade. Agora, ao invés de insistir na noção de texto somente enquanto trabalho escrito, pode se tornar mais proveitoso a partir do momento em que observarmos que a fala (oral) quando destacada de seu falante, não coincide mais com sua intenção. De igual modo, o que alguém quis dizer e o que o texto significa, tem variações de significado e destinos diferentes. O texto órfão perdeu seu defensor e resta agora a aventura de receber e ler. Além disso, interpretar não mais se restringe a textos, mas também a monumentos, obras, ações que oferecem sentido por ser uma espécie de inscrição. Conservemos essas observações para o que se segue no tocante à narrativa.

A narrativa está no domínio do discurso *poético*. Se voltarmos a Aristóteles, veremos que *poiesis* significa produção, discurso coerente, enredo inteligível que se situa no âmbito do provável e ensina universais. Ora, ao apresentar uma ação o texto acaba por construir uma história, um enredo (ou intriga). Enredo diz respeito a uma linha condutora de acontecimentos diversos, mas que no seu conjunto final se mostra completo, com início, meio e fim, sem que nenhum desses elementos seja absoluto. Ricoeur definiu enredo como uma síntese de elementos heterogêneos, significando duas coisas, a saber:

primeiramente, síntese entre os eventos ou os incidentes múltiplos e a história completa e una. [... segundo] ele organiza conjuntamente componentes heterogêneos como circunstâncias encontradas e não desejadas, agentes e pacientes, encontros fortuitos ou procurados, interações que põem os atores em relação que vão do conflitos à colaboração, meios mais ou menos bem harmonizados aos fins, enfim, resultados não desejados (EC1, 2010, p. 198-199).

O enredo é um artifício que combina diversos elementos, inclusive divergentes, numa narrativa. Ele extrai, no primeiro momento, uma história de múltiplos incidentes ou simplesmente transforma esses múltiplos incidentes em uma história, sendo mais que enumeração ou enfileiramento de fatos, pois possui uma lógica própria inteligível. Depois, sua reunião gera uma totalidade concordante e discordante, no sentido de fazer seguir uma história provocando tensões até chegar à sua conclusão. O enredo, conclui Ricoeur, “é uma síntese do heterogêneo” que bem caracteriza a subjetividade e a temporalidade. Em outros termos, o enredo favorece um *exame* da subjetividade por ser uma vida *narrada* e um *exame* da temporalidade por ser sucessão e integração que melhor se oferece numa narração (cf. EC1, 2010, p. 198.209).

O enredo torna a ação inteligível e oferece o sentido para a compreensão. Ele se constitui na narrativa, cuja função é organizativa e estrutural. Mais que isso: é a narrativa que oferece os

elementos e as peças aleatórias para serem ‘enredadas’. Em seu turno, como já acenamos, a narrativa é indissociável da temporalidade: é comum em todos os enredos ou em todas as experiências humanas narradas sua vinculação e característica temporal. Os acontecimentos e ações correm no tempo, demoram no tempo, desenvolvem-se temporariamente e somente por essas condições é que são narradas (cf. EC1, 2010, p. 199). Observemos aqui uma dialética entre o tempo e a linguagem, isto é, uma temporalidade da linguagem que se dá no discurso e uma linguisticidade do tempo que se mostra na constituição narrativa. Talvez o tempo permitasse dizer ou conhecer porque é narrado ou somente quando conseguimos narrá-lo. Essa é, na verdade, uma hipótese de Ricoeur colocada nas primeiras páginas de *Temps et récit* que tem implicação direta na subjetividade.

*Temps et récit* (1983-1985), em seus três tomos, é a obra que nos apresenta a teoria narrativa de forma magistral<sup>131</sup>. A discussão acerca da narrativa é situada em seu parentesco com a metáfora e tem a ver com uma escolha realizada anteriormente, a chamada *via longa* ou, dito de outro modo, a travessia pela linguagem realizada por Ricoeur. A justificativa está no fato de que metáfora e narrativa partilham da convicção comum, qual seja: “a linguagem sempre carrega algo, se apoiando sobre qualquer coisa, sobre aquilo que existe” (RICOEUR, 1990b, p. 30)<sup>132</sup>. Acima, dissemos que a linguagem “diz algo do ser”, agora temos essa afirmação de que ela repousa “sobre qualquer coisa que existe”. Entendemos que são formas diferentes para dizer da “veemência ontológica” da linguagem, isto é, sua capacidade de ser “lançada para fora de si” (TR1, 1983, p. 99 [Trad. p. 87]). Com isso, fica assinalada mais uma vez a importância e a centralidade da linguística no pensamento de Ricoeur. Reiteramos que ele não fez uma teoria da linguagem em sentido estrito, mas utilizou largamente do que ele chama de “linguagens artificiais” (signos, símbolos, ciências linguísticas) e “linguagem ordinária” (aquela que

<sup>131</sup> Gentil nos apresenta o lugar de *Temps et Récit* no percurso intelectual de Paul Ricoeur como o coroamento de uma longa via hermenêutica. Ele apresenta a trajetória que levou à elaboração dessa obra monumental que vale a pena conferir. Trata da inovação semântica, em continuidade com *La métaphore vive*, agora transposta para o plano da narrativa e “retoma a problemática do tempo e da história [...] bem como a abordagem fenomenológica; [...] No exame dessas relações entre tempo e narrativa por meio de um tríplice diálogo entre fenomenologia do tempo, teoria da história e teoria da literatura, Ricoeur parece levar a cabo a via longa da mediação dos símbolos e da linguagem pela qual tinha considerado necessário enveredar na elucidação do ser e do sujeito” (GENTIL, 2004, p. 31).

<sup>132</sup> “Le langage porte finalement toujours *sur* quelque chose, sur ce qui existe” (RICOEUR, 1990b, p. 30). Tradução nossa. Sobre a metáfora e a narrativa, Ricoeur afirma que as obras referentes a esses dois assuntos no âmbito da linguagem são gêmeas (*Le Métaphore vive*, 1975 e *Temps et récit*, 1983). Elas são gêmeas à medida que “os efeitos de sentido produzidos tanto por uma como pela outra remetem ao mesmo fenômeno central de inovação semântica” (TR1, 1983, p. 9 [Trad. p. 1]). Na metáfora, a função poética da linguagem permite surgir uma novidade desprendida da função referencial descritiva, mas ligada à realidade, a saber: “o sentido metafórico”. Na narrativa, a função mimética segue, ao seu modo, o sentido metafórico e é, no fundo, sua aplicação na esfera do *agir* humano.

utilizamos no cotidiano). Nessa utilização, ele questiona como a linguagem pode ser empregada em domínios tão diferentes e com significados múltiplos. É justamente esse fato que torna a linguagem um dos domínios mais intrigantes e difíceis de serem enfrentados. Mas, é também por isso que a linguagem é o ponto de interseção de todas as existências e das ciências.

*Temps et récit* rendeu notório reconhecimento em várias áreas do saber. François Dosse, o mais importante biógrafo de Paul Ricoeur, afirma que o “eco dessa trilogia foi sem dúvida incomparável ao de suas publicações precedentes” (DOSSE, 2017, p. 473)<sup>133</sup>. Mas ainda, dada a sua boa e crescente recepção, arriscamos dizer que é essa a obra mais conhecida de Paul Ricoeur, especialmente por sua importância e influência em outras áreas, como na literatura, história, direito, psicologia etc. O que mais despertou interesse nessa obra foi o tema da narrativa. Em contrapartida, no âmbito filosófico, isso se tornou um problema que podemos traduzir assim: que estatuto filosófico possui a narrativa? Ou, para sermos mais enfáticos, damos a palavra a Kathleen Blamey que, ao admirar a volumosa trilogia, faz as seguintes indagações:

Por que [...] esta insistência num tópico que parece ser, à primeira vista, mais literário do que filosófico? A forma narrativa não definirá meramente um modo literário entre outros, aquilo que, em termos mais comuns, poderíamos simplesmente chamar história? O que poderá ser filosoficamente significativa na narrativa e na narração, ou nas histórias e na forma de as contar? (BLAMEY, 2001, p. 85).

Segundo Blamey, as respostas para essas perguntas devem começar pelas escolhas anteriores de Ricoeur, especialmente aquela da linguagem. A “opção linguista” favorece e obriga nosso autor a trilhar vários caminhos, realizando desvios, desobstruindo passagens, estabelecendo pontes entre domínios diversos, para, então, compreender melhor o fenômeno humano e suas manifestações, como é sua intenção primeira. A familiaridade com a linguagem liga Ricoeur a muitas preocupações, como a da temporalidade. Nisso surgem várias conexões e necessidades, como a de encontrar o discurso mais apropriado para se referir ao tempo. E, uma vez constatada a reciprocidade entre tempo e discurso narrativo, esse último se torna uma ocupação filosófica em vista daquele. Todavia, o alcance e os desdobramentos do que há de filosófico na narrativa envolvem muitos elementos que procuraremos apresentar.

---

<sup>133</sup> Sobre a situação histórica e as discussões no momento da publicação dessa obra, Dosse a situa como “alternativa ao paradigma estruturalista” de conceber um tempo imóvel ou análises frias da textualidade (estrutura narrativa). Nessa mesma linha de resposta, apoiando-se na filosofia analítica, Ricoeur concebe uma “consciência” que transita entre narrativas históricas e ficcional. Dosse ainda nos lembra que em *Tempo e Narrativa*, há também continuidade do confronto com aspectos da obra de Heidegger: “é possível vislumbrar na trilogia de Ricoeur uma forma de resposta a *Ser e Tempo*” (DOSSE, 2017, p. 434).

Com efeito, é no âmbito da teoria do discurso ou por uma ocupação com a linguagem que nasce a teoria narrativa. Mas aqui o caminho parece ser mais direto em relação a outras abordagens, como aquela da metáfora, pois narrativa tem a ver com contar histórias. Porém, a questão cresce quando se pergunta como a linguagem trabalha para articular ou juntar diversos elementos numa elaboração que se mostre completa (com início, meio e fim) sem que nenhum deles sejam absolutos. Ou ainda, como se dá o jogo de linguagem que favorece o *enredar*, a combinação que transforma acontecimento numa narrativa? Com essa pergunta tocamos nas motivações especiais pelas quais Ricoeur se debruça sobre a narrativa. Ele diz que sua investigação sobre o *ato de narrar* responde, primeiramente (1), a uma preocupação maior, já presente em suas primeiras obras: “a de preservar a amplitude, a diversidade e a irredutibilidade dos *usos* da linguagem” (TA, 1986, p. 11)<sup>134</sup>. Uma segunda razão (2), complementar à primeira, é “a de reunir formas e modalidades diferente do jogo de narrar” (TA, 1986, p. 12)<sup>135</sup>. A pedra de toque que une diversos modos e gêneros narrativos é o caráter comum da experiência humana, presente em todas as formas narrativas, com o *caráter temporal*. A terceira motivação (3) que o leva a investigar o *ato de narrar* é dupla: mostrar que toda história está vinculada ao tempo, aos homens envolvidos e às ações com suas implicações; mostrar também que existe uma validade nos relatos de ficção, não sendo meros devaneios imaginativos (cf. TA, 1986, p. 15).

Podemos ainda falar de uma quarta razão (4) ou, quem sabe, o pano de fundo das três primeiras a partir do elucidativo texto “*A vida: uma narrativa em busca de narrador*”, em *Écrits et conférences I*. Depois de sintetizar sua teoria narrativa, Ricoeur defende que uma vida para ser bem *examinada* precisa ser *narrada*. “Uma vida, diz ele, é somente um fenômeno biológico enquanto não é interpretada” (EC1, 2010, p. 2005). Para ser interpretada, precisa ser *transportada* ou *imitada* (*mimeses*) na textualidade ou simplesmente narrada. Mas, o que é uma vida narrada? Resposta: “é uma vida na qual reencontramos todas as estruturas fundamentais da narrativa” (EC1, 2010, p. 209). Essas estruturas são: uma semântica da ação (agir e sofrer), uma semântica do simbólico (mediação) e a qualidade pré-narrativa da experiência humana em sua vinculação com a temporalidade (cf. EC1 2010, p. 206-207). A vida é história que reclama ser narrada. Mas vamos tratar melhor dessa quarta razão adiante. Por enquanto, basta dizer que nas três primeiras motivações já se antever muitos elementos para responder às questões de

<sup>134</sup> “...celui de préserver l’amplitude, la diversité et l’irréductibilité des *usages* du langage” (TA, 1986, p. 11). Tradução nossa.

<sup>135</sup> “...celui de *rassembler* dles formes et les modalités dispersées du jeu re raconter” (TA, 1986, p. 12) Tradução nossa.

Blamey ou àquela que colocamos sobre o estatuto filosófico da narrativa. Mais que respostas para essas questões, essas motivações lançaram nosso autor numa longa travessia, de grandes interlocuções, às quais procuraremos nos referir de acordo com a necessidade de nossa pesquisa.

Como se vê, é antigo o interesse de Ricoeur pela temática da narrativa e, por conseguinte, da temporalidade. Sua posição mais elaborada é a de que a narrativa é mediação entre subjetividade e temporalidade, sendo ainda uma réplica das teorias inconclusivas do tempo, como veremos adiante. Por agora, interessa-nos a seguinte pergunta: o que é uma narrativa? Usualmente, dizemos que a narrativa é um gênero literário presente, especialmente, nos textos de história e de ficção. Há quem considere que tudo é narrativa. Mas Ricoeur, com ponderação, entende que narrativa é a invenção de um enredo (intriga), literária ou histórica e isso tem a ver com *poética*, uma modalidade própria de discurso. Então, temos duas noções dignas de nota: invenção que, obviamente, remete-nos à imaginação e enredo (intriga), termo que na *Poética* de Aristóteles, de onde Ricoeur parte, corresponde à noção de *mythos*.

Imaginação diz respeito à capacidade imaginativa e sua potencialidade criativa que se desdobra em variações semânticas da frase, por exemplo. Isso tem a ver com a capacidade de “invenção semântica” que foi tratada na teoria da metáfora, aqui é conduzida às esferas da ação<sup>136</sup>. Ricoeur faz essa condução partindo da noção de imagem que oferecem as filosofias da imaginação. Segundo essas teorias, imaginar significa evocar ‘imagens’ de realidades ausentes ou ‘criar’ imagens de coisas inexistentes. Isso quer dizer que “imaginar” pertence ao reino das ilusões, pois são representações “endereçadas a coisas ausentes ou inexistentes, mas que, para o sujeito e no momento em que é entregue a elas, faça crer na realidade de seu objeto” (TA, 1986, p. 215)<sup>137</sup>. Nesse sentido, a imaginação não tem outra finalidade a não ser fazer o sujeito confundir o real com o virtual. Mas Ricoeur discorda dessa concepção e defende que “imaginar

---

<sup>136</sup> Em *La métaphore vive* Ricoeur afirma que a metáfora é arte de mostrar, “de fazer ver. [...] de fazer aparecer o discurso” (MV, 2000, p. 60). Sendo assim, compreender uma metáfora é o mesmo que descobrir imagens ou fazer notar que conceitos são acompanhados por imagens ilustrativas. Todavia, alerta Ricoeur, isso não “engloba apenas as pretensas imagens mentais, mas também, e sobretudo, as assimilações e esquematizações predicativas que subentendem a enunciação metafórica” (MV, 2000, p. 462). Essa “prática imaginativa” – sendo outro nome para “metaforizar” – socorre a interpretação quando esta assume a pretensão de insistir na univocidade do conceito ou se ancorar em uma abordagem puramente especulativa. Tal insistência leva ao seu fracasso, mas se isso acontece, “a imaginação tem ainda o poder de ‘apresentar’ a Ideia. É essa ‘apresentação’ da Ideia pela imaginação que força o pensamento conceitual a *pensar mais*” (MV, 2000, p. 464).

<sup>137</sup> “... le terme “image” s’applique au domaine des illusions, c’est-à-dire des représentations qui, pour un observateur extérieur ou pour une réflexion ultérieure, s’adressent à des choses absentes ou inexistentes, mais qui, pour le sujet et dans l’instant où celui-ci est livré à elles, font croire à la réalité de leur objet” (TA, 1986, p. 215). Tradução nossa.

é, antes de tudo, reestruturação de campos semânticos” (TA, 1986, p. 219)<sup>138</sup>. Na aplicação dessa realidade à ação, significa tomá-la nas várias possibilidades de sentidos que venham a suscitar. Não de forma indiscriminada, pois também a ação – espelhada na narrativa fictícia – possui uma referencialidade. Embora, como a imaginação, também aqui a referencialidade imediata é suspensa em prol de uma “referência primordial” que permite ver de outro modo a realidade. Esse “efeito de referência não é outra coisa senão o poder da ficção de *redescrever* a realidade” (TA, 1986, p. 221)<sup>139</sup>. Tal potencial aparece no momento de uma leitura do texto de ficção, como também naquele momento de, inspirado por ele, inferir uma ação na realidade.

Ricoeur chama de *narrativa fictícia* aquelas que são imaginadas ou criadas por um narrador; e, até certo ponto, aquelas que são contadas a partir da vida, como autobiografia, memórias ou textos similares. Todas as narrativas fictícias – das epopeias às histórias de heróis, da tragédia grega ao romance moderno, de um conto lendário às ficções científicas – têm como função *redescrever* a ação humana. Para sustentar essa tese, Ricoeur recorre à *Poética* de Aristóteles e toma emprestado as noções de *mythos* e *mimesis*. Lá ele percebe o trabalho fundamental do narrador em organizar sua narração tornando-a inteligível e completa, onde ações e experiências são modeladas e ordenadas numa coerência própria. Essa habilidade criativa é chamada de *mythos*, isto é, “composição dos atos” (ARISTÓTELES, 1450a, 5; cf. TR1, 1983, p. 69 [Trad. p. 59])<sup>140</sup>. Portanto, a combinação de acontecimentos variados e processos temporais diversos numa narrativa é decorrente da criatividade do narrador graças à “imitação e porque imita a ação” (ARISTÓTELES, 1451b, 27; cf. TR1, 1983, p. 74 [Trad. p. 64]). A categoria de ação é aqui fundamental para dizer que a narração é um tipo de arte imitadora (*mimética*) e o que ela imita é a ação humana.

<sup>138</sup> “Imaginer, c’est d’abord restructurer des champs sémantiques” (TA, 1986, p. 219). Tradução nossa.

<sup>139</sup> “Ce nouvel effet de référence n’est pas autre chose que le pouvoir de la fiction de *redécrire* la réalité” (TA, 1986, p. 221). Tradução nossa.

<sup>140</sup> A versão portuguesa de TR1 traduz assim: “*mythos* é o ‘agenciamento dos fatos’”, correspondente ao francês: “*muthos* est ‘lagencement des faits’” (TR1, 1983, p. 69 [Trad. p. 59]). Às vezes, Ricoeur usa ‘agenciamento’ outras vezes ‘composição’ que coincide com a tradução da *Poética* na versão que consultamos. Esse assunto também foi abordado no estudo sobre metáfora. Lá se diz que a metáfora é sustentada por referência e denotação próprias. Seu estatuto de relação com o real é tal qual um instrumento heurístico, um “instrumento de redescoberta” da realidade (cf. MV, 2000, p. 366). Ao se referir à *Poética*, Ricoeur diz que o *mythos* apresenta uma metafóricidade fundamental quando, em um enredo, descreve domínios menos conhecidos da realidade humana; por sua vez, a *mimesis* explora esses domínios menos conhecidos ao modo de redescoberta (cf. MV, 2000, p. 723). Disso se conclui que a relação entre *mimesis* e *mythos* possui uma função heurística e redescritiva da realidade humana. Enquanto a *mimesis* se efetiva pela invenção do *mythos*, o *mythos* está a serviço da *mimesis* e de seu caráter denotativo. A junção desses dois é obra de toda poesia, sendo mais facilmente manifestadas naquelas em que o *mythos* toma forma “narrativa”, a metáfora está vinculada ao enredo e o referente é a ação humana. Nessa modalidade, a *mimesis* ensina a “ver” a vida humana “como” aquilo que o *mythos* mostra.

É válido alertar que, aqui, imitação não significa reprodução igual ou cópia de uma realidade; imitação tem a ver com invenção, no sentido de reconstrução ou transfiguração da realidade. Isso se dá porque o *mythos* remete à esfera da ação, tendo a função de oferecer uma *mimesis* da ação humana. *Mimesis*, portanto, é imitação criadora. Disso se entende: “imitação ou representação em seu sentido dinâmico de composição da representação, de transposição em obras representativas” (TR1, 1983, p. 69 [Trad. p. 59]). *Mythos* e *mimesis* são considerados, por Ricoeur, como operação e não estrutura de um texto. Ele ainda destaca que *mythos*, na obra do Filósofo, aparece como complemento de um verbo cuja tradução seria compor; enquanto *mimesis* é definida pela *intriga* (enredo), sendo esta uma ação correlata da atividade mimética. No desígnio operativo do *mythos e mimesis*, há uma “quase identificação” em função de um alargamento dessas noções que abarcam a amplitude da ação. Grondin descreve isso nestes termos: “o *mythos* é uma *mimesis*, uma ‘imitação’ da ação humana” (2015, p. 95). Na apropriação de conteúdo, Ricoeur resume a questão chamando de narrativa exatamente aquilo que Aristóteles chama de *mythos*, isto é, ‘agenciamento dos fatos’ (cf. TR1, 1983, p. 73 [Trad. p. 63]). Narrativa, nesse sentido, é a arte de compor intrigas (enredos) por meio da imitação ou representação da ação (*mimesis*).

Ricoeur defende o primado da atividade produtiva (operativa) do par *mythos-mimesis* em relação a qualquer tentativa de encerrá-las numa estrutura estática. Ele chama essas noções de “células melódicas” de uma intriga (enredo) referindo-se a uma dinamicidade, a um ritmo que lhes é intrínseco. Sendo a *mimesis* atividade produtora cujo desdobramento é o “fazer humano”, a ação aparece como o seu correlato, regida pelo agenciamento dos fatos. Nesse sentido, o *mythos* é “o quê” da *mimesis*, isto é, a intriga (enredo), que reforça a estreita correlação entre os pares melódicos. Em continuidade dessa releitura de Aristóteles, Ricoeur ainda nos faz perceber que em uma composição *mimética* o acento é dado mais às ações do que aos demais elementos da intriga, inclusive os personagens. Isso, ao invés de ser fortuito, confirma a precedência da ação e seu estatuto mimético nas composições narrativas. O raciocínio é o seguinte: se numa intriga “a ênfase deve ser posta no agenciamento, então a imitação ou a representação tem de ser mais de ação que de homens” (TR1, 1983, p. 78 [Trad. p. 68]). Essa precedência da ação não deixa de ser um modo de “suspensão”, para compreendê-la antes mesmo de receber alguma atribuição predicativa ou moral, como está previsto por Ricoeur em *Le Discours de l’action*<sup>141</sup>. Ou também, como dissemos acima, a suspensão dá-se

<sup>141</sup> Em *Le Discours de l’action*, Ricoeur pretende apresentar pressupostos para uma filosofia da ação que sejam diferentes da ética – anterior ao discurso ético – e, quiçá, sua fundamentação. Diz ele: “a descrição da ação é a base sobre a qual se pode construir a ética. [...] A questão será: como é que a linguagem da moral se aproxima

em prol de uma “referência primordial” da ação. Se temos razão nesse entendimento, podemos dizer então que *mimesis* possui função de *ruptura* e *ligação* com o real favorecendo sua *redescrição*. Dito de outro modo e fazendo aplicação à questão da subjetividade, a *mimesis* favorece o sujeito a passar da efetividade à possibilidade.

Como é de se esperar, Ricoeur não se contenta em somente tomar emprestadas noções aristotélicas. É de seu feitio trabalhar as palavras para lhes render outros significados, uma típica aplicação da “invenção semântica” adquirida na teoria da metáfora. Nesse momento, essa operação mira a noção de *mimesis* que, em seu entender, é o conceito dominante da *Poética*, sendo o que mais lhe interessa. Vejamos uma passagem que resume o que expomos, com desdobramentos:

Ela [a questão da *mimesis*] não me parece estar regida pelo estabelecimento da equivalência entre as expressões “imitação (ou representação) de ação” e “agenciamento de fatos”. Não que haja algo a ser suprimido dessa questão. Não há dúvida de que o sentido prevalente da *mimesis* é precisamente aquele que se destaca por sua aproximação com o *mythos*: se continuarmos a traduzir *mimesis* por imitação devemos entender o contrário do decalque de um real preexistente e falar de imitação criativa. E, se traduzirmos *mimesis* por representação, não devemos entender por essa palavra uma duplicação de presença [...] e sim o corte que abre o espaço de ficção. O artífice de palavras não produz coisas, produz apenas quase coisas, ele inventa o como-se. Nesse sentido, o termo aristotélico *mimesis* é o emblema desse desengate que, para empregar o vocabulário que hoje nos é próprio, instaura a literariedade da obra literária (TR1, 1983, p. 93 [Trad. 81-82]).

Sendo a ação o correlato da atividade mimética, ela o é também de outras atividades, como da ética, por exemplo. Isso significa que um mesmo objeto (a ação humana) pertence tanto ao domínio do real (ética) como do imaginário (poética). Desse modo, quando a *mimesis* imita a ação, ela realiza, na verdade, uma “transposição metafórica” da prática para a ficção, coloca-a no mundo do “como-se”. Seguindo esse raciocínio, é possível então inferir uma referência anterior ao momento de criação, como também um desdobramento posterior. Não precisamos criar outro conceito, basta alargar a compreensão de *mimesis* a uma tríplice operação mimética, como diz Ricoeur: “chamo essa referência *mimesis* I, para distingui-la de *mimesis* II – a *mimesis*-criação – que continua sendo a função central”. Mas não termina nisso, pois a atividade mimética tem termo não no texto, mas no espectador ou leitor. Por isso,

---

da linguagem da ação?” E mais adiante: “o discurso da ação precede de outra forma o discurso ético” (DA, 1977, p. 25). Em resumo, o discurso da ação é descritivo; o discurso ético é prescritivo. O feito de Ricoeur foi o de, utilizando método fenomenológico, analisar a ação suspendendo-a da moral, tida como filosofia prática. Talvez essa insubordinação à moral não seja de tudo uma novidade, mas não deixa de ser uma desobstrução de questões abandonadas no tempo. Todavia, isso não significa dizer que Ricoeur deixou de refletir sobre a ação moral. Pelo contrário, a reflexão pré-moral da ação é, para ele, fundamental para resgatar a ‘razão de agir’ ou a ‘intenção ética’ da ação moral hoje. E, como não poderia deixar de ser, o laço entre uma reflexão e outra, mais uma vez, é a linguagem que, na passagem para a ética e para a moral, assume a forma narrativa.

completa nosso autor, existe “um depois da composição poética, que chamo *mimesis* III” (TR1, 1983 p. 94 [Trad. p. 82]). Descrevemos a tríplice *mimesis* assim: uma que relaciona a ação narrada a uma referência *pré-narrativa*; outra que *configura* a ação no texto, transformando-a em matéria narrativa; e a terceira que realiza o efeito do texto no leitor *refigurando* a realidade<sup>142</sup>. Tudo isso se dá num entrelaçamento temporal interno e externo, como veremos adiante.

Prefiguração, configuração e refiguração são nomes para a tríplice *mimesis* que Ricoeur procura demonstrar a partir de uma sondagem à *Poética*, com três argumentos: o primeiro (1), é o simples fato da *mimesis* imitar a ação; e como tal, mesmo realizando uma ‘transição metafórica’ do real ao imaginário, mantém sua filiação, ligação e referenciação primeira na realidade da ação. O movimento da *mimesis* I sofre uma *ruptura* na *mimesis* II em função do *mythos* e sua atuação criadora. Mesmo sendo a configuração narrativa enraizada na pré-narração do agir humano, a ruptura é fundamental para emergir a composição da intriga. Nesse segundo argumento (2), mostra uma relação de identidade e diferença nos dois primeiros estágios da atividade mimética. O terceiro argumento (3), que corresponde à *mimesis* III, segue o seguinte raciocínio: como a *Poética* não fala de estrutura, mas de estruturação, esta “é uma atividade orientada que só termina no espectador ou no leitor” (TR1, 1983, p. 98 [Trad. p. 86]). Com isso, o ciclo mimético termina no leitor em uma nova configuração, agora de apropriação para habitação no mundo oferecido pela obra literária.

Numa intriga estão entrelaçadas as realidades *mythos* e *mimesis*. O que mais interessa a Ricoeur no *mythos* não é seu caráter de fábula (mito), mas seu caráter de coerência. Quanto à *mimesis*, entendida como imitação criadora, é definida pela *intriga* enquanto ação correlata da atividade mimética (cf. TR1, 1983, p. 72.83 [Trad. p. 62.72]). Os três momentos ou *tríplice mimesis* são instâncias criadoras que acionam a capacidade humana de imaginar e representar a vida e o mundo. Ricoeur procura demonstrar cada uma delas, a começar pela *mimesis* I que tem como justificção o seguinte: a “composição da intriga está enraizada numa pré-compreensão do mundo da ação: de suas estruturas inteligíveis, de seus recursos simbólicos e de seu caráter temporal” (TR1, 1983, p. 108 [Trad. p. 96]). Isso significa, em primeiro lugar (1), que a *mimesis*, embora seja imitação da ação, possui uma capacidade de identificar a ação e seus aspectos estruturais que coincidem com “a rede conceitual” da ação, a saber: intenção, motivos, agentes e outros elementos correlatos. Identificar uma ação é identificar um agente e

---

<sup>142</sup> Para uma visão geral e concisa do conceito de *mimesis*, bem como suas recorrências na obra de Ricoeur, ver verbete *mimèsis*, in *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, de Oliver Abel e Jérôme Porée (2007, p. 53-55).

reconhecer que ele age e sofre em circunstâncias que ele não produz, mas que lhe pertencem no campo prático, sendo que o *desfecho* de uma ação provoca mudança ou transformação no mundo de *interação* em que vive. Nesse caso, existe uma relação entre a teoria narrativa e a teoria da ação, que é dupla e simultânea, de *pressuposição* e *transformação*. Por um lado, toda narrativa pressupõe a rede conceitual da ação, por outro, ela não se limita ao uso dessa rede conceitual, pois possui aspectos *discursivos* de ordem sintática. Ricoeur chama de “inteligência narrativa” e “inteligência prática” essas duas realidades que são conjugadas na intriga que favorecem uma compreensão tanto da história narrada, como também da linguagem utilizada.

A segunda (2) razão pela qual a intriga está ancorada na prática é de ordem simbólica. Ora, uma ação é narrada porque antes está articulada em signos, regras, normas que, como já sabemos, além de articular experiências, possui aspecto de duplo sentido. Nesse caso, o símbolo é uma *mediação* entre o agente e o meio cultural no qual infere sua ação. Além de suscitar a necessidade de uma interpretação, portanto, o aspecto simbólico em uma ação desperta a estima, o apreço ou a rejeição, de acordo com as preferências de cada local. Nesse caso, uma neutralidade ética da ação precisa ser conquistada com alto preço. Mesmo não sendo esse nosso problema agora, precisamos dizer que “a poética não cessa de recorrer à ética, embora pregue a suspensão de todo juízo moral ou sua inversão icônica” (TR1, 1983, p. 117 [Trad. p. 105]). O que nos importa nesse momento é perceber uma condição simbólica na imitação (intriga).

A terceira (3) razão que justifica a pré-compreensão do mundo da ação por parte de uma intriga tem a ver com os caracteres temporais, implícitos nas mediações simbólicas e na rede conceitual de ação. Mas reservaremos essa argumentação para mais adiante, depois de falarmos das aporias da temporalidade. Por agora, apresentemos a conclusão de Ricoeur sobre o sentido da *mimesis I*:

imitar ou representar a ação é, em primeiro lugar, pré-compreender o que é o agir humano: sua semântica, sua simbólica e sua temporalidade. É nessa pré-compreensão, comum ao poeta e seu leitor, que se delinea a construção da intriga e, com ela, a mimética textual e literária (TR1, 1983, p. 125 [Trad. p. 112]).

A *mimesis II* que é a *configuração*, corresponde ao reino do *como se*, o reino da *ficção*<sup>143</sup>. Na composição da intriga, esse estágio exerce a função de mediação, estando entre o antes e o depois, numa condição intermediária, podendo ser chamado de *operação de*

<sup>143</sup> A palavra ficção é de múltiplos significados, mas aqui quer se referir à configuração da narrativa cujo paradigma é a construção da intriga. Nesse sentido, numa narrativa historiográfica também há ficção na medida em que se narram fatos do passado, isto é, narra-se algo que já não mais está à nossa frente, pois o que temos dele são vestígios, marcas que recebem uma forma narrativa. Vale lembrar que, quando Ricoeur fala de “ficção ou como se”, tem em mente a Poética de Aristóteles.

*configuração*. O resultado dessa operação é também chamado de *síntese do heterogêneo*, isto é, um texto narrativo (cf. TR1, 1983, p. 126 [Trad. p. 114])<sup>144</sup>. Além de vários elementos que caberá melhor apresentá-los no próximo capítulo numa réplica às aporias da temporalidade, Ricoeur apresenta dois que são: a *esquematização* e a *tradicionalidade*. Inegavelmente, a primeira noção tem a ver com Kant e, por isso, nosso autor aproxima o ato configurativo com o trabalho da *imaginação produtiva*. Também aqui a criatividade poética não é desprovida de regra e quem a esquematiza é a *mímesis II*, exercendo uma função sintética. De forma semelhante, a composição da intriga torna inteligível o tema da narrativa e suas intuições circunstanciais. Isso favorece falar de um *esquematismo* na narrativa que, particularmente, possui ainda características de uma *tradição*, entendida como transmissão viva e inovativa. Tal movimento enriquece a relação entre intriga e tempo, pois remete a um jogo de inovação e sedimentação: a *sedimentação* refere-se aos paradigmas contidos em várias tradições narrativas; enquanto a *inovação* trabalha nas formas, gênero e tipos narrativos para continuar a criar paradigmas. Essa atuação inventiva enriquece a relação da narrativa com o tempo na etapa configurativa.

O terceiro estágio da *mímesis*, também chamado de *refiguração*, é complemento da etapa precedente e pode ser entendido como momento de aplicação ou término do percurso mimético que se dá no leitor. A *mímesis III*, diz Ricoeur, “marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou leitor” (TR1, 1983, p. 136 [Trad. p. 123]). Esse estágio é fundamental para perceber que na *mímesis* a ação é progressiva e não circular, pois o ato da leitura (a recepção) modela a experiência, prolonga e leva a termo o ato configurante. O desfecho mimético provoca aquilo que o Estagirita chama de “prazer próprio”, que se traduz no prazer de aprender, de reconhecer, de compreender ou experimentar emoções ambíguas, como o temor e a piedade. Isso tem a ver com aquilo que também Aristóteles chama de *catarse*, isto é, purificação ou depuração. É a *catarse* que realiza a transformação das ‘emoções ambíguas’ em prazer. Mais que isso. Segundo Ricoeur, “essa alquimia subjetiva também é construída na obra pela atividade mimética [quando] os incidentes dignos de piedade e atemorizantes são [...] transportados para a representação” (TR1, 1983, p. 102 [Trad. 90]). Em

<sup>144</sup> A expressão “síntese do heterogêneo”, já mencionada noutro lugar, diz respeito ao movimento realizado pela imaginação para criar e compor a narrativa. Ricoeur aproxima isso da *imaginação criadora* e *esquematismo* kantiano. Segundo ele, a imaginação, capacidade criativa-produtiva, esquematiza os acontecimentos e sintetiza numa narração. Sendo assim, a “síntese do heterogêneo” pode ser a forma final da elaboração narrativa: “elle nous est apparue aussi comme un ‘prendre ensemble’, qui integre *des* événements dans *une* histoire, et qui compose ensemble des facteurs aussi *hétérogènes* que les circonstances les caractères avec leurs projets et leurs motifs, des interaciones impliquant coopération ou hostilité, aide ou empêchement, enfin des hasards. Chaque intrigue est une telle synthèse de l’hétérogène” (TA, 1986, p. 23).

outras palavras, a *catarse* acontece também no momento da construção poética, no processo de metaforização quando se junta cognição, imaginação e emoção. Essa constatação tem o efeito benéfico de manter a dialética entre o ‘dentro’ e o ‘fora’ em uma obra, bem como a ligação e a ruptura que culminam na *catarse*, sendo experimentada pelo leitor, mas construída na obra<sup>145</sup>. Por fim, o quadro se completa “quando a obra expõe *um mundo* de que o leitor se apropria” (TR1, 1983, p. 103 [Trad. p. 91]). Esse mundo, embora não seja tão explícito na obra de Aristóteles, diz respeito à cultura que a obra porta e apresenta ao leitor.

A tríplice mimesis será mediação para enfrentar a questão do tempo e propor uma *poética* que, numa articulação com a subjetividade fará emergir a identidade narrativa. No decorrer desse caminho, a narrativa irá nos sugerir que a compreensão do sujeito não se dá num acaso, nem numa incursão imediata a si mesmo, mas dá-se por meio de mediações, das obras do próprio sujeito realizadas no transcurso do tempo. Radicalizando a questão, a narrativa transporta-nos a um começo (*arché*) e nos conduz a um fim (*telos*). Começo e fim não são, para Ricoeur, ideias absolutas e fechadas. São, na verdade, ideia de inauguração e conclusão de uma obra. E como toda obra não começa nem termina em si mesma, existirá sempre um aquém ou um além a ser investigado e compreendido. É nesse sentido que a vida humana se assemelha a um enredo que merece ser contado, uma obra a ser compreendida (cf. TR1, 1983, p. 143 [Trad. p. 129]). A chave utilizada por Ricoeur para *enredar e compreender* a vida humana nesse momento é a ação que, transcrita ao modo narrativo, apresenta começo (*arché*) e fim (*telos*)<sup>146</sup>. O discurso da ação socorre-nos nesse momento para dizer, *grosso modo*, que a *arché* da ação pode ser o agente, entendido como o ‘causador ou iniciador’; enquanto o *telos*, se refere ao sentido que ela porta ou inaugura (cf. DA, 1988, p. 63.110). Fora desse dinamismo, a ação

<sup>145</sup> Kaelin, no texto *A estética de Paul Ricoeur*, mostra como Ricoeur se utiliza da noção de *catarse*. Frente ao mito trágico, por exemplo, a *catarse* cumpre a dupla função, quais sejam: “modo de sentir e, simultaneamente, modo de compreender” (1999, p. 168). Para Kaelin, Ricoeur pressupõe a articulação do emocional com o intelectual no que ele chama de “elevações associadas”, isto é, a linguagem eleva em significação os acontecimentos e as personagens, provocando o duplo sentido concomitante com os sentimentos do expectador e sua inteligência. Por isso, a *catarse* torna-se fonte de aprendizado e de sentido perante algo ou necessário ou real da poesia trágica.

<sup>146</sup> Narrativa, mesmo a historiográfica, tem a ver com ficção. Oliver Mongin ajuda-nos a compreender melhor o que Ricoeur entende por ficção e sua aplicação em *começos e fins*, dizendo assim: “o cerne da ficção é a imaginação, que é também uma categoria da ação [...]. A ficção é dupla: ou favorece a informação de um real já passado, ou permite inventar um outro real. Permite fazer memória graças à historiografia, pelo que remete para o *arché*; mas permite também redesenhar os fins. Relaciona *arché* e o *telos*, mas não controla mais o *arché* do que julga possuir o *telos*” (MONGIN, 1997, p. 121). Para Ricoeur, a imaginação não se opõe ao conhecimento, o escritor não está separado do real e que faz melhor essa transição é o leitor que toma um texto acabado e o ‘reescreve’ no mundo da vida. A dialética do *arché* e do *telos* é apresentada por Ricoeur na conclusão de *Da Interpretação* (1965, p. 402-431) e retomada no artigo *Une interprétation philosophique de Freud*, em *Le conflit des interprétations* (CI, 1969, p. 160-177 [Trad. 137-150]). Além de enriquecer a compreensão hermenêutica, essa dialética indica que é preciso renunciar Hegel e sua pretensão de saber absoluto sem, no entanto, abrir mão de uma dialética que assume diversos níveis de experiência.

torna-se ininteligível e a história da subjetividade absurda. Mas também entrar nesse dinamismo exige “despojamento”, esvaziamento do ego, perdê-lo para poder reencontrá-lo na obra narrada.

O discurso narrativo ocupa-se com a ação, parte das ações humanas e tende às ações - prefiguração, configuração e refiguração. Uma intriga não é uma invenção pura, pois parte de outra intriga que é a própria vida, além de remeter a um outro momento a ser vivenciado. A atividade criativa pressupõe um antes e um depois, sua função mediativa é de transfigurar o antes no depois por seu poder de configuração. Desse processo, resulta uma nova tarefa para a hermenêutica, a saber: “reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (TR1, 1983, p. 106 [Trad. p. 94]). A tríplice *mímesis* – prefiguração, configuração e refiguração<sup>147</sup> – enfatiza os laços da narrativa e da ação com o tempo, pois uma ação ocorre no tempo, enquanto a narração mostra a temporalidade na ação, como veremos melhor adiante, no próximo capítulo. Por enquanto, continuemos com a narrativa, agora falando de sua função e possibilidade de interpretação.

Numa intriga estão entrelaçados os conceitos de *mythos* e *mímesis*. O que mais interessa a Ricoeur no conceito de *mythos* não é seu caráter de fábula (mito), mas seu caráter de coerência. Quanto à *mímesis*, entendida como imitação criadora, é definida pela *intriga* enquanto ação correlata da atividade mimética. Nesse cenário, *mímesis* possui função de *ruptura e ligação* com o real, tendo ainda um destinatário: um ponto de partida, uma passagem e um ponto final, ou, nos termos ricoeurianos: *prefiguração, configuração e refiguração*. Os três momentos ou *tríplice mímesis* são instâncias criadoras que acionam a capacidade humana de imaginar e representar a vida e o mundo. Na narrativa esses elementos se interagem, entrelaçam-se e constroem um mundo. Na vida, sua totalidade configura e refigura a existência. A forma como isso sucede pressupõe uma hermenêutica que leva em consideração a função narrativa.

As razões pelas quais Ricoeur debruça-se sobre a temática da narrativa e a torna uma questão filosófica são, como dissemos acima, ao menos três: linguística, temporal e historiográfica (cf. TA, 1986, p. 11.12.15)<sup>148</sup>. O interesse pela linguagem rejeita sua redução ao

<sup>147</sup> Jean Grondin (2015, p. 96) põe a tríplice *mímesis* num arco da *narratividade*, representando-o nesse esquema:

<i>mímesis 1</i>	<i>mímesis 2</i>	<i>mímesis 3</i>
Prefiguração narrativa	Configuração literária	Refiguração narrativa
A pré-compreensão já narrativa da vida e de sua experiência temporal	Composição da intriga narrativa em um <i>mythos</i> criador	Apropriação desta intriga pelo leitor, que a aplica à intriga da sua existência

<sup>148</sup> É importante notar que história é um dos grandes eixos de todo o pensamento ricoeuriano. Aliás, dissemos acima que uma de suas pretensões é de fazer história da filosofia sem filosofia da história, a fim de preservar

aspecto lógico e estrutural em vista de explorar os “níveis de sentido” de uma manifestação linguística. Para isso, ele recorre à *poética* que rompe a norma estrutural e instauração de uma nova ordem com “efeito de sentido”. Ele chamou isso de “inovação semântica” que tem a ver com a criatividade humana e, na narrativa, está presente no “tomar conjuntamente” os acontecimentos dando forma à “síntese do heterogêneo”. Esse movimento confere um caráter inteligível ao texto narrativo e, por sua vez, evoca a dialética compreensão-explicação já apresentada por nós quando falávamos da noção de texto ou teoria do discurso. Num texto narrativo, a compreensão corresponde à capacidade de seguir a história captando e refazendo o dinamismo da operação discursiva que comporta uma inovação semântica. Enquanto a explicação se dá num segundo momento, na análise estrutural da narrativa que vem enriquecer a compreensão pressuposta. Daí a expressão muitas vezes repetida por Ricoeur: explicar mais é compreender melhor.

Outro fato a ser pontuado diz respeito ao problema da “referência” na narração, que aqui aparece na seguinte questão: como concordar que a linguagem da ficção também tem a pretensão de alcançar o real extralinguístico e dizer a verdade? A argumentação de Ricoeur pressupõe as noções aristotélicas de *mythos* e *mímesis* a ponto de entender que, graças a esses recursos, a narrativa imita as ações humanas, faz a transposição para o âmbito literário e em sua realização plena (em todos os estágios da *mímesis*) “refaz a realidade” precisamente pelo viés da *práxis*. Dito de outro modo, o mundo literário interfere no mundo da ação para “transfigurá-lo”. Para que isso ocorra, é preciso que a função poética da linguagem realize uma suspensão da relação entre o discurso e o real, interceptar a referência literal e fazer aparecer uma “referência indireta” também capaz de redescrever a realidade por via da função *mimética*<sup>149</sup>. As consequências dessa visão clamam por uma hermenêutica capaz de reconhecer e perceber

---

a originalidade de cada visão filosófica (HV, 1968, p. 47). Agora, tratando de narração e daqui a pouco falando de tempo, concordamos com Mongin ao dizer que “o pensamento de Ricoeur é radicalmente histórico”, mas diferente de Hegel e oposto a Nietzsche. Ricoeur não se contenta com um processo da história cujo ciclo é fechado; mas também discorda de acontecimentos puros. Ainda com Mongin, dizemos refletindo Ricoeur: “nós não saímos da história, apesar do fim da História, ou seja do niilismo” (MONGIN, 1997, p. 115). É também nesse sentido que Ricoeur se define como um kantiano pós-hegeliano. Quanto à renúncia à Hegel, ver o capítulo intitulado “Renocer à Hegel”, de *Temps et récit 3* (p. 349-373 [Trad. 329-351]). E sobre a oposição a Nietzsche, a própria noção de identidade narrativa, nessa mesma obra, não deixa de ser uma resposta, além daquilo que está no Prefácio de *Soi-même comme un autre* (1990, p. 22-38 [Trad. p. 22-38]). Para saber mais sobre o conceito de história implicado na teoria da narratividade e as implicações para o conceito de ação histórica, ver Ivanhoé A. Leal, de título *História e ação na teoria da narratividade de Paul Ricoeur* (2002).

<sup>149</sup> Madson nos lembra – inclusive citado Ricoeur em seu texto – que a expressão completa seria *mímesis praxeos*, que significa mais que imitar criativamente a realidade, pois “não só permite um corte com aquilo que é, permitindo a esfera literária emergir, mas também funciona como uma ligação entre a poética e a esfera de *práxis* [estabelecendo] precisamente o estado da transposição ‘metafórica’ do terreno prático através do *mythos*” (1999, p. 93).

as implicações mútuas entre as referências direta e indireta, entre as narrativas histórica e ficção, sendo capaz de entrelaçar o mundo do texto ao mundo da vida. Essa hermenêutica já é aquela que assume o texto como mediação especial “entre o ser humano e o mundo, entre o ser humano e o ser humano, entre o ser humano e ele mesmo” (EC1, 2010, p. 204).

Mas insistimos: como interpretar uma ação numa narração? E em que medida essa interpretação favorece a compreensão do sujeito e do tempo? Primeiramente, é preciso considerar que essa interpretação estará associada à tríplice *mímesis* que traz, entre tantas coisas, aquela suspeita de “circularidade viciosa”. Quanto a isso, Ricoeur é claro: “que a análise é circular é algo incontestável. Mas que o círculo seja vicioso pode ser refutado” (TR1, 1983, p. 138 [Trad. p. 124]). Por isso, ao invés de círculo, ele prefere imaginar um espiral em aberto onde as mediações se repetem de forma diferente<sup>150</sup>. A outra suspeita é de *redundância* na interpretação, isto é, pensar que *mímesis* I é efeito da *mímesis* III, enquanto a *mímesis* II só faria o transporte de uma a outra. Não é bem assim que Ricoeur entende, pois as narrativas emergem de um pano de fundo “pré-narrativo da experiência” humana, das ações que formam “histórias não contadas” e estão à espera de uma configuração. Nesse caso em específico, narrar parece ser um processo secundário que torna conhecida uma história, numa espécie de continuação. E quando são narradas, não cessam de ser interpretadas uma pela outra, num “círculo salutar” de ressignificação das vidas humanas que “precisam e merecem ser contadas” (TR1, 1983, p. 141 [Trad. p. 28]; EC1 2010, p. 207). A concretude dessa existência ou a *refiguração* se dá em um horizonte de transformações da experiência humana por conta da narrativa. Uma vez constituída, a *unidade narrativa* de uma vida volta-se para a ação, completando o ciclo constitutivo da identidade do sujeito<sup>151</sup>. É um ciclo que não se fecha, pois, a identidade narrativa

<sup>150</sup> Para Ricoeur, é inevitável que o movimento da interpretação evoca o famoso conceito de círculo hermenêutico, o que é razoável, contanto que não seja vicioso, como também defendeu Heidegger. Para se prevenir disso, Ricoeur diz que existem critérios e níveis diferentes de interpretação, inclusive conflituosos, coisa que é salutar. Sendo assim, as interpretações não são iguais. Ademais, “é sempre possível argumentar a favor de ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo, mesmo se tal acordo fica para além do nosso alcance imediato” (TI, 1976, p. 91). Portanto, entrar em um círculo hermenêutico é possível, mas cair num círculo vicioso é evitável.

<sup>151</sup> Ricoeur é defensor de que narrativa e vida podem se reconciliadas. Para ele, a leitura de uma narrativa é uma maneira de viver no “universo fictício de uma obra”. Nesse sentido, diz ele, “podemos dizer que as histórias se narram, mas também se vivem no modo do imaginário” (EC1, 2010, p. 205). No artigo *Narrativas de ficção e existência: contribuições de Paul Ricoeur*, Hélio S. Gentil nos mostra o lugar das narrativas de ficção na existência humana e seu importante papel para a constituição da identidade subjetiva e social. De forma sucinta e acessível, ele nos mostra o alcance da teoria ricoeuriana, inclusa as questões da subjetividade e temporalidade, para o emergir da identidade narrativa. Ao final, o autor se reporta a uma obra literária analisada por Ricoeur, em *Temps et récit 2*, tomando-a como exemplo de aplicação da teoria apresentada. Uma abordagem muito mais ampla dessa questão, em termos de filosofia e literatura, o mesmo autor desenvolve em sua tese de doutorado de título: *Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit* de Paul Ricoeur.

nunca fica pronta, não termina e recorrerá sempre às mediações das *obras*, estando sempre sujeita à interpretação.

Não sendo vicioso, o círculo hermenêutico não cessa de renascer no círculo mimético. Particularmente, a *mimesis* III (refiguração) é o vetor que modela a experiência enquanto conclui o ato configurante. Dois elementos são importantes nesse processo, a *esquematisação* e a *tradicionalidade* que se tornam nessa teoria categorias de interação entre a operatividade da escritura e da leitura. Ricoeur explica isso dizendo que os paradigmas estruturam as expectativas do leitor e fornecem as linhas diretoras do encontro com o texto, permitindo que a história seja acompanhada. Ao seu turno, o ato da leitura associa-se à configuração narrativa e atualiza sua capacidade de ser acompanhada. Nisso, surge no ato de ler o jogo de inovação e sedimentação que torna o leitor habilitado a “jogar” com as peças da narrativa a ponto de alcançar o “prazer do texto” ou o que antigamente se chamava de *catarse*. Desse ponto de vista, conclui Ricoeur, “é o leitor que termina a obra na medida em que [...] a obra escrita é um esboço para a leitura”. Ou ainda, “o texto só se torna obra na interação entre texto e receptor” (TR1, 1983, p. 146 [Trad. p. 132]). Em resumo, a *tríplice mimese* usada para compor uma narrativa é também aplicada ao “círculo hermenêutico” que articula o mundo do texto com a vida do leitor. Diferente de outras concepções, o centro dessa análise é o *leitor* que não é mero receptor, mas agente que refaz o percurso do texto e continua-o nas ações a serem inauguradas.

A teoria da narrativa é mais bem compreendida naquele quadro da grande teoria do discurso que inclui as teorias do texto e da ação. Aliás, a narrativa é um tipo de texto que redescreve a ação. Essa articulação dá-se em torno ou dentro de um enredo e, como já sabemos, o enredo tem a ver com o tempo. Então, agora podemos recolocar um importante pensamento de Ricoeur: existe uma correlação necessária e transcultural entre o narrar ou contar histórias e o caráter temporal da experiência humana. Constatando isso, ele apresenta a hipótese que orchestra toda a discussão entre narrativa, temporalidade e – acrescentamos – subjetividade, dizendo assim: “o tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contraposição, a narrativa é significativa na medida em que desenha as características da existência temporal” (TR1, 1983, p. 17 [Trad. p. 9]). Há uma certa reciprocidade entre tempo e narrativa que ecoa e subjaz, de modo especial, no horizonte da subjetividade, mais precisamente, na identidade narrativa. Por isso, a narrativa nos habilita a um acesso especial ao tempo humano, pois quando narramos damos expressão ao tempo e, em contrapartida, compreendemos enigmas da existência humana.

### **CAPÍTULO III - POÉTICA DA TEMPORALIDADE E HERMENÊUTICA DA SUBJETIVIDADE**

No início de nosso trabalho, procuramos nos aproximar do pensamento de Paul Ricoeur, tentando circunscrever e situar a questão da subjetividade em suas obras. Não chegamos a termo, mas julgamos ter conseguido mostrar ser essa uma das grandes questões que perpassam a obra desse pensador. Depois, seguindo suas estratégias, fizemos um desvio sobre a textualidade e o paradigma da ação, asseverando que a narrativa é um bom artifício que conjuga esses elementos e assim favorece um acesso diferenciado e único às questões do tempo e do sujeito. Dessa forma, chegamos ao capítulo que pretende ser o ápice de nossa investigação. Nele queremos demonstrar que a questão da temporalidade na filosofia de nosso autor é entrelaçada com o problema da subjetividade. Pensar a temporalidade é refletir sobre a experiência temporal humana. Problematizar sobre o tempo é questionar sobre o sujeito: o tempo é constituinte do sujeito e o sujeito se constitui temporalmente. O tempo se mostra de maneira particular na narrativa, enquanto a compreensão do sujeito se dá pela interpretação narrativa de suas vivências temporais.

A enigmática pergunta “o que é o tempo?” será o plano de fundo do primeiro momento quando acenaremos para as releituras que Ricoeur faz desse problema amplamente explorado pela filosofia, redundando nas aporias fenomenológicas e cosmológicas do tempo. O passo seguinte será apresentar a réplica às aporias da temporalidade que se dá pela teoria narrativa, explorando a tríplice mimesis e conjugando duas formas básicas de narrativas, a ficção e a histórica e assim mostrar no que consiste a poética da temporalidade. Para desfecho, o que apresentamos nos conduzirá à noção de identidade narrativa, um caro conceito ricoeuriano que pode ser considerado o fio condutor e recapitulador das questões da subjetividade e temporalidade. Nele perceberemos com mais clareza como subjetividade e temporalidade se entrecruzam e favorecem uma retomada significativa e renovada dessas questões, em vista de pensar mais e melhor. Isso significa que, chegando a esse ponto, os problemas não acabaram, pois surgem novos questionamentos e novos desafios, e é isso que Ricoeur bem nos ensina: à medida que aprofundamos numa questão, outras já surgem a partir de suas respostas. E é esse o movimento crescente de compreensão de si e apropriação de sentido, de inauguração e inacabamento da existência.

### 3.1. Temporalidade e subjetividade

A narrativa, tida como “agenciamento de fato”, nos remete ao contar e recontar histórias (*enredar*). Ela tem o poder de reunir elementos, às vezes contrastantes, em uma “unidade funcional” ou para melhor se expressar, na *síntese do heterogêneo*. Subjacente a isso está a indissociabilidade entre narrativa e temporalidade. A engenhosidade de narrar acontecimentos e ações só faz sentido no horizonte da temporalidade. Ricoeur observa que entre o narrar ou o contar história e a experiência humana do tempo existe uma correlação necessária e transcultural. Mais: a temporalidade é o solo comum das várias formas de narrativas, como constata Ivanhoé Leal: “o narrar desenvolve-se dentro do tempo, acontece no tempo” (LEAL, 2002, p. 17). Paradoxalmente, o melhor modo de perceber a temporalidade é numa narrativa. Justamente nisso consiste a tese primordial de Ricoeur de que o tempo só é conhecido por que é narrado ou somente quando conseguimos narrá-lo. Hélio Gentil sintetiza assim: “é a narrativa que torna acessível a experiência humana do tempo, o tempo só se torna humano através da narrativa” (GENTIL, 2010, p. XI). Na verdade, Leal e Gentil ecoam, cada um a seu modo, a hipótese de Ricoeur que conduz as investigações de *Temps et récit* sobre a temporalidade. O enunciado está nas primeiras páginas dessa monumental obra e podemos ler assim: “O tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contraposição, a narrativa é significativa na medida em que desenha as características da experiência temporal” (TR1, 1983, p. 17 [Trad. p. 9]). Tempo e narrativa são realidades inseparáveis que despertam crescentes atenções quando são vinculados às questões da subjetividade.

Tempo, narrativa e, por que não dizer, subjetividade são temas que perpassam as investigações de *Temps et récit*, em seus três tomos, publicados entre 1983 a 1985. Sendo uma das principais e mais ambiciosas obras, nela Ricoeur apresenta uma elaboração robusta, ampla e delineadora de boa parte de sua produção<sup>152</sup>. Nela, ele condensa linguagem, fenomenologia, hermenêutica, historiografia e outros saberes. Entre seus principais objetivos está a preocupação em demonstrar a relação entre temporalidade e narrativa para, então, a partir disso e entre várias opções, esboçar uma filosofia da subjetividade cuja convergência é a expressão identidade

---

<sup>152</sup> É costume entre os comentadores situar a trilogia de *Temps et récit* num período de transição entre as questões da linguagem e as reflexões sobre a ação, num movimento crescente que culmina na obra magna *Soi-même comme un autre*, de 1990. Outros, como Gentil, situa *Temps et récit* no coroamento da longa via hermenêutica assumida por Ricoeur no início de sua trajetória intelectual (cf. GENTIL, 2004, p. 19-32). Concordamos com essas posições e vislumbramos seus desdobramentos ou elucidações nas obras seguintes, inclusive em *Le Juste* (1995), *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (2000) e *Percours de la reconnaissance* (2004).

narrativa. Nesse sentido, para Ricoeur, é preciso “questionar a falsa evidência segundo a qual a vida é para ser vivida e não para ser contada” (EC1, 2010, p. 212). Em seu entender, precisamos dos signos, dos símbolos e dos mitos dispostos em narrativas para se ter acesso às experiências humanas e suas vivências temporais. Depois, nada melhor que a narrativa para favorecer acesso aos *dramas temporais* da vida humana, pois ela pode ser muito bem considerada também como representação temporal de ações subjetivas.

Dado o lugar que alcançou *Temps et récit*, em recepção e repercussão, já perguntamos sobre o estatuto filosófico do ponto que mais despertou interesse que foi a narrativa. A resposta frisou a “opção linguista” de Ricoeur que o fez trilhar vários caminhos e instaurar um campo hermenêutico que melhor favorecesse a compreensão do fenômeno humano e suas manifestações. A “opção linguista” (ou *via longa*), que o ligou a muitas preocupações, o colocou também diante das questões da temporalidade, bem como a necessidade de encontrar o *discurso* mais apropriado para se referir ao tempo. Tendo constatado a reciprocidade entre tempo e narrativa, essa última se torna uma ocupação filosófica em vista daquele. Com efeito, em sua autobiografia Ricoeur confessa que abordou a questão do tempo tendo por base o interesse pela narrativa e a significativa ligação entre a “função narrativa” e a “experiência humana”. Vale notar que a narrativa, nesse caso, é mais que linguagem em sentido analítico ou estrutural. Aliás, a narrativa se distingue dessa linguagem por ser “forma paradigmática do discurso” ou o “texto por excelência”, como diz Ricoeur (cf. AI, 1995, p. 113; p. 94). Essa distinção entre linguagem e narrativa é estratégica e não significa ruptura, pois as duas tomam parte – a seu modo – na questão da temporalidade<sup>153</sup>. Em uma entrevista a Schlegel e Field que François Dosse transcreve, Ricoeur disse o seguinte: “é na narrativa que algo do tempo é trazido à linguagem” (RICOEUR, *apud*, DOSSE, 2017, p. 435). Portanto, o caráter mediativo da narrativa a torna diferente da linguagem, em sentido analítico e estrutural, para lidar com a questão da temporalidade.

Por causa da “função narrativa” é possível afirmar que o tempo é uma questão linguística por expressar o real e o imaginário, a história e a ficção, as experiências humanas e os acontecimentos de mundos. Podemos dizer então que a entrada de Ricoeur no problema do tempo se deu, antes de tudo, por uma via linguística. Aliás, é a linguagem que se encarrega de pronunciar o antes e o depois, a formar frases e compor descrições, analisar, *narrar*. Para

---

<sup>153</sup> Para clarear essa diferenciação, citemos Blamey: “Dentro do domínio da linguagem, a narrativa toma o texto como a unidade linguística básica; a atenção não é centrada nos termos ou nas frases, mas na organização de maiores complexos linguísticos” (1999, p. 95). Nesse caso, a narrativa é um tipo de complexo linguístico.

Alberto Biuso, o caráter sequencial da linguagem que aparece na narrativa é um dado técnico que se funda, porém, na estrutura da mente humana, a qual não está no tempo, mas é ela mesma temporalidade vivente, memorizante e intencional (cf. 2011, p. 33). O interno e o externo na mente humana é, portanto, articulado pelo discurso narrativo cuja função não é outro a não ser tornar acessível a experiência da temporalidade e mostrar que tempo humano e tempo do mundo são realidades distintas que podem ser harmonizadas. Dizendo isso, tocamos num problema teórico amplamente explorado pela filosofia: o tempo cosmológico e o tempo fenomenológico ou abordagens física e psicológica da temporalidade.

O problema da temporalidade na filosofia despertou interesse de vários autores. Numa perspectiva histórica, podemos dizer que de Aristóteles a Heidegger várias reflexões elevaram esse problema a um dos mais intrigantes do pensamento humano. A abordagem de Ricoeur sobre esse assunto considera as contribuições desses precedentes e a gama de dificuldades que eles geraram. Com efeito, as muitas teorias que tentaram dizer o tempo, tomaram-no em forma circular ou linear, objetivo ou subjetivo. Mas, os impasses ou conflitos gerados entre elas chamou a atenção de nosso autor para a experiência do tempo e não propriamente sua definição ou intuição. Por outro lado, ele reconhece que essas teorias expressam opiniões contundentes e razoáveis, sendo respostas diferentes para uma mesma questão. Por isso elas são chamadas de *aporia* ou caráter aporético de abordagens sobre o tempo<sup>154</sup>. De todas as aporias, a maior delas ou aquela que eclipsa todas as outras “consiste na inultrapassável irreduzibilidade da abordagem física, cosmológica, à abordagem psicológica, fenomenológica” (AI, 1995, p. 116). Ou, simplesmente, abordagens *cosmológica* e *fenomenológica* que remetem a uma antiga tensão entre Aristóteles e Agostinho, com várias repercussões posteriores<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> O primeiro filósofo a utilizar a *aporia* como figura de pensamento ou linguagem foi Zenão de Eléia ao descobrir uma forma de raciocínio por meio do absurdo. *Aporia* é um conflito de opiniões, contrárias e igualmente contundentes, em resposta a uma mesma questão. Abbagnano diz que “esse termo é usado no sentido de dúvida *racional*, isto é, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não no de estado subjetivo de incerteza. É, portanto, a dúvida *objetiva*, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio” (2007, p. 75).

<sup>155</sup> A questão do tempo em si é muito ampla também em Paul Ricoeur. Basta pensar, por exemplo, que ele dedica vários capítulos, especialmente nos Tomos 1 e 3, de *Temps et récit* na interlocução com Agostinho, Aristóteles, Kant, Husserl e Heidegger. Optamos por não expor essas interlocuções pois, ao nosso ver, exigira uma outra dissertação para analisar cada argumento e possíveis contra-argumentos. Por isso, definimos por acenar para a leitura que Ricoeur faz de cada um deles, correndo o risco de sermos simplórios, mas apontando para aspectos relevantes à continuidade de nossa exposição. E, na medida do possível, remeteremos nosso leitor à obra de Ricoeur ou a outros textos sobre o assunto. Adiantamos que nos ajudou muito nessa síntese o texto de Miguel Soares de Albergaria, *Do tempo e do seu outro: Paul Ricoeur e a dupla mediação prática da temporalidade* (2009). Quanto aos autores de interlocução de Ricoeur, fizemos rápidas consultas às obras que ele cita, a saber: *Confissões* de Agostinho; *Física* de Aristóteles; *Crítica da Razão Pura*, de Kant; *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, de Husserl e *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. As versões consultadas estão informadas nas Referências bibliográficas.

Agostinho, dando atenção à vivência temporal, reconhece no tempo não sua forma e sim as coisas que sucedem ao ser preditas, relatadas ou recordadas. Essas coisas transcorrem na alma, instância mensuradora que identifica os níveis temporais (passado, presente e futuro), mas também se estende neles (*intentio, distentio e tríplice presente*) (cf. TR1 1983, p. 24-65 [Trad. p. 16-55])<sup>156</sup>. Mas, o que motiva esses movimentos e a que referência ela se apoia? Para Ricoeur, a resposta está em outra abordagem, a de Aristóteles que definiu o tempo como o número (medida) do movimento, segundo um “antes” e um “depois”. Porém, aqui se pede uma instância medidora tal como a alma, algo que permanece limitada ao tempo e se mantém ligado a ele (cf. TR3, 1985, p. 25-46 [Trad. p. 19-41]). Nisso, em conclusão parcial, Ricoeur detecta que as abordagens agostinianas e aristotélicas se complementam, notando ainda que o tempo não é uma estrutura pura e o acesso a ele não se dará de forma mediata (direta).

Essas duas aporias de simultânea exclusão e inclusão mútua entre fenomenologia do tempo e cosmologia teriam sido ultrapassadas pela fenomenologia heideggeriana quando abarcam exterioridade e interioridade no *ser-ai (Dasein)*. Esse ente que é-no-mundo assume seu ser autêntico ao se projetar para algo que está *por-vir* (a morte), reconhecendo assim *ter-sido* projetado na existência e por optar por *tornar-presente* o que lhe é mais autêntico. Essa estrutura, por via do *cuidado*, torna a experiência humana do tempo *originária*, mas também abre um segundo nível que é aquele entre o nascer e o morrer, chamada de *historialidade*. Daí decorre um terceiro nível que é a *intra-temporalidade*, onde se estrutura a ação de *contar-com* todos os acontecimentos segundo o antes e o depois. Isso é diferente da “concepção vulgar do tempo” que parece algo em si e não uma temporalização-de. Nesse ponto está a estranheza de Ricoeur que entende não haver derivações a partir da temporalidade originária sem supor um tempo cosmológico (TR1, 1983, p. 119 [Trad. p. 107]; TR3, 1985, p. 115-182 [Trad. 105-172])<sup>157</sup>. Com isso, Heidegger acaba por não conseguir ultrapassar a antiga tensão entre as abordagens aristotélica e agostiniana.

Ricoeur ainda considera mais outras duas teorias que visam uma abordagem direta do tempo. A primeira delas é a tentativa fenomenológica de Husserl que se ocupa com o tempo

---

<sup>156</sup> Para uma visão ampla e concisa da leitura ricoeurina da teoria do tempo de Agostinho, entre tantos textos, indicamos: *A aporética da temporalidade em Santo Agostinho e Paul Ricoeur*, de Ricardo André Ferreira Martins (2010). Nele o autor apresenta as concepções de tempo e narrativa de Agostinho e Ricoeur, apontando as diferenças e os meios que cada um utilizou para esboçar sua teoria da temporalidade.

<sup>157</sup> Indicamos, para leitura, o artigo “*Identità e differenze temporali. Su Heidegger e Ricoeur*” de Alberto G. Biuso (2017). Nele, Biuso analisa e compara *Sein und Zeit* e *Temps et récit*. Ele defende que a análise ontológica de Heidegger torna-se narrativa teórica em Ricoeur, sem perder nada da complexidade do assunto, antes enriquecida com uma série de fortes ligações com a história, a literatura e a fenomenologia. Nesse empreendimento, Biuso também esclarece as diferenças entre Heidegger e Ricoeur no que diz respeito à questão da temporalidade.

daquilo que é dado ao sujeito (dado na consciência), mas reconhece a necessidade de uma ordem temporal externa, embora a ela tenha se referido somente metaforicamente e dado mais destaque à intuição (*tempo intuitivo*) (cf. TR3, 1985, p. 48-76 [Trad. p. 42-69])<sup>158</sup>. Kant, a segunda abordagem, também pensou numa representação indireta do tempo pelos esquemas que articulam o diverso da sensibilidade redundando no *tempo invisível*, mas ele pode ser alvo direto de uma constituição transcendental (cf. TR3, 1985, p. 90-120 [Trad. p. 70-104])<sup>159</sup>. Portanto, tanto em um quanto em outro, um discurso direto do tempo não será possível. Mas por exigir algum discurso, ele precisará ser indireto e será esse um dos objetivos de *Temps et récit*<sup>160</sup>. Nesse quadro geral das leituras de Ricoeur, temos um entrecruzamento de análise sobre a temporalidade que no final Ricoeur faz o seguinte balanço em tom conclusivo de longas interlocuções:

Em certo sentido, o debate entre Husserl e Kant está ultrapassado, no mesmo sentido em que a oposição entre sujeito e objeto ficou para trás. Por outro lado, o tempo do mundo é mais “objetivo” que qualquer objeto, na medida em que acompanha a revelação do mundo como mundo; conseqüentemente, está tão ligado aos entes psíquicos quanto aos entes físicos: mostra-se primeiro no céu. Por outro lado, é mais “subjetivo” que qualquer sujeito, em virtude de seu enraizamento no Cuidado. Mais ultrapassado ainda parece estar o debate entre Agostinho e Aristóteles. Por um lado, contrariando o primeiro, o tempo da alma é também um tempo do mundo e sua interpretação não exige nenhuma refutação da cosmologia. Por outro, contrariando o segundo, deixa de ser embaraçosa a questão de saber se pode haver tempo em não havendo alma para distinguir dois instantes e contar os intervalos. Mas novas *aporias* nascem dessa própria dianteira da fenomenologia hermenêutica. Elas são reveladas pelo *fracasso* da *polêmica* contra o conceito vulgar do tempo, fracasso que, por retroação, ajuda a explicitar o caráter *aporético* dessa fenomenologia hermenêutica, estágio por estágio, e no seu conjunto (TR3, 1985, p. 157-158 [Trad. p. 146]).

<sup>158</sup> Não encontramos um texto específico que trate da leitura de Ricoeur a Husserl. Mas, indicamos um que dedica alguns parágrafos sobre isso. Trata-se de *Derrida versus Ricoeur: variazioni sulla fenomenologia del tempo*, de Marco Salvioli (Acessível em <https://core.ac.uk/download/pdf/41165972.pdf> – acesso em setembro de 2019). Agora, para Ricoeur, há problemas de ambiguidades na teoria husserliana pois seu discurso é assentado nas “apreensões do tempo” (vivências temporais) que, em último caso, “servem de base para a constituição do próprio tempo objetivo” (TR3, 1985, p. 46 [Trad. p. 40]). Mesmo assim, Ricoeur reconhece e destaca dois grandes achados da fenomenologia husserliana do tempo que são a descrição do fenômeno de retenção e a distinção entre retenção e lembrança (cf. TR3, 1985, p. 49 [Trad. p. 43]).

<sup>159</sup> Para análise mais aprofundada da leitura que Ricoeur faz da teoria kantiana, indicamos o texto *Ricoeur, Kant e a permanência do tempo* de Terry Godlove (2001). Para esse autor, Ricoeur passa de uma defesa a uma crítica da permanência e unidade do tempo em sentido kantiano: admite ser mais rica a ideia de permanência em comparação ao permanecer algo no tempo, mas depois questiona a comprovação de sua consistência no âmbito puramente transcendental, desprovida ainda da experiência das “partes do tempo”.

<sup>160</sup> Curiosidade: encontramos na página 22 [Trad. p. 16] umas das poucas referências a Henri Bergson que também possui uma teoria da temporalidade (cf. TR3, 1985, p. 22 [Trad. p. 16]). Parece que Ricoeur fez opção em não dialogar com ele, pois não lhe “parecia ter conferido um sentido aceitável à ideia de intuição aplicada ao tempo enquanto tal” (AI, 1995, p. 115). Essa mesma impressão Ricoeur tem de Kant no tocante à questão da temporalidade, mas com esse ele dialoga. Seja como for, fazemos esse registro e lembramos que Bergson trata de assuntos como a natureza do tempo, a pluralidade dos tempos, a memória, o ela vital e entre outros, em várias obras, como *Duração e simultaneidade* e *Memória e Vida*.

É nesse ponto que chega Ricoeur nas análises das teorias da temporalidade. Somente assim é que ele se vê em condições de continuar a desenvolver uma *poética da temporalidade*. Mas como proceder? Retomar a questão da temporalidade não mais pelo viés especulativo ou analítico, mas pelo viés da narrativa. Ela será capaz de oferecer uma posição mais satisfatória ao problema da temporalidade. Não será totalizante, nem excludente; será um contínuo trabalho de conjugação de elementos diversos e dispersos numa plataforma que garante o estatuto do tempo do mundo e do tempo do homem. Como diz Miguel de Albergaria, narrativa é o discurso indireto que possibilita mediar, horizontalmente o tempo cronológico e o tempo psicológico; e, verticalmente, a intratemporalidade e a historialidade (cf. 2009, p. 8)<sup>161</sup>. E, se depois dessa repassada pelas aporias da temporalidade ainda for atual, aquela pergunta de Agostinho, poderá ser posta: o que é o tempo? Se colocarmos ênfase à fenomenologia do tempo, dirá Ricoeur: “não se pode pensar o tempo cosmológico (o instante) sem, sub-repticiamente, restabelecer o tempo fenomenológico (o presente) e vice-versa” (TR3, 1985, p. 177 [Trad. p. 165]). Portanto, o enunciado extrapola fenomenologia e cosmologia, por isso, falamos de *aporética da temporalidade* mediada por uma *poética da narratividade*.

É de se notar que a pergunta sobre a tempo está alinhada à pergunta sobre o sujeito. Ou, como diz Meyerhoff, “a pergunta ‘o que é o homem’ reporta-se à pergunta ‘o que é o tempo’” (1976, p. 2). No caso de Ricoeur, a imbricação temporalidade e subjetividade se deve à sua concepção de que o homem é temporal e essa condição é imprescindível para compreender suas ações, sua identidade e outras de suas dimensões. Aliás, ação e identidade, em Ricoeur, são aspectos indissociáveis do tempo, pois aquele de *quem* se fala e de *quem* depende a ação tem uma história e é uma história (cf. SA, 1990, p. 173 [Trad. p. 173]). Isso quer dizer que, em nosso autor, não se tem condição de abordar a subjetividade sem fazer referência ou notar sua relação com as questões da temporalidade. Mas outra coisa também é verdade: temporalidade e subjetividade não são abordados diretamente e, sim, mediados pela narrativa, por exemplo, cada um em seu momento ou dois simultaneamente, como estamos tentando fazer.

Com efeito, mediante o impasse de dizer o tempo e a necessidade de tecer um discurso sobre ele, em vez de especulação direta, Ricoeur passa ao levantamento de expressões e

---

<sup>161</sup> Falando sobre o papel mediador da narrativa, Huneman e Kulich sintetiza assim: “La narration, regurant la dispersion d’événements cécus dans l’unité concordante et significative d’une histoire, donne em effet as consistance temporelle au monde du lecteur; em ele, l’inhumanité de la succession naturelle sans présent vient recouvrir le temps phénoménologique des sujets, centré sur leur présent. Par ele peuvent s’étager, entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique, ces méditations que sont la chaîne des générations de nos ancêtres ou le calendrier et qui combent, pour notre expérience, l’abîme laissé béant par la philophie du temps” (p. 1997, p. 175).

linguagens do cotidiano (“ter tempo para...”, “tomar tempo de...”) e da gramática (verbos, advérbios...) referentes à temporalidade. No entender de Miguel S. Albergaria, esses elementos enunciam uma operação ou composição de fatos, redundando na expressão “contar com tempo” que bem relaciona tempo cronológico e tempo fenomenológico – dimensões internas e externas da temporalidade (cf. 2009, p.10). A composição tem a ver com o *mythos*, o pôr-em-intriga aristotélico que considera os fatos em seu princípio, meio e fim. O critério para isso é mais lógico que cronológico, uma lógica prática que imita criativamente a ação no quadro da *tríplice mimesis* de uma narrativa já anunciada e que retomaremos daqui a pouco. O importante para nós, nesse momento, é nos dar conta de que a narrativa não somente é um discurso apropriado para o tempo, como também é constitutivo da subjetividade; sem contar que o sujeito é um ser que narra sua própria história e nisso ele sempre recorre a outras narrativas, confirmando que o saber que tem de si não é imediato e intuitivo, mas forjado a partir das narrativas que o constitui.

Evidentemente, a narrativa de uma vida é diferente de uma narrativa literária. Enquanto essa está acabada, aquela é de estrutura aberta e inacabada. Mas, as narrativas literárias nos ajudam a conhecer novas faces do real, inclusive sobre o próprio tempo, numa versão bem diversa das abordagens filosóficas. Aliás, Ricoeur dará um grande destaque às abordagens temporais que aparecem nas ficções, pois elas permitem superar as aporias filosóficas ou aproximar as abordagens do “tempo do mundo” aristotélico com o “tempo da alma” agostiniano. O tempo, defende Ricoeur, torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo (cf. TR1, 1983, p. 105 [Trad. p. 93]). Porém, toda narrativa, seja ela histórica, mítica ou ficção, acabam por oferecer uma determinada abordagem do tempo. É por isso que Ricoeur dedica quase todo *Temps et récit 2*, para analisar a experiência temporal fictícia a partir de três romances: *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf, *A Montanha Mágica* de Thomas Mann e *Em busca do Tempo Perdido* de Marcel Proust<sup>162</sup>. Ao analisar essas três “fábulas do tempo” Ricoeur quer apontar para novas formas de experiência temporal. São formas diferentes de explorar as múltiplas dimensões abertas pela ficção e disposta à leitura que refiguram a temporalidade cotidiana (cf. TR2, 1984, p. 191 [Trad. p. 181]). Será depois dessas análises que nosso autor proporá uma *poética da temporalidade* ou uma réplica narrativa às aporias inconclusas da temporalidade que a partir de agora vamos expor.

---

<sup>162</sup> Mais uma vez acenamos para uma análise que tomou as páginas de *Temps et Récit 2* e que também não temos condições detalhar em nosso trabalho. Quem faz uma boa apresentação e diz o modo como se dá a aplicação dessa análise é Hélio S. Gentil, no terceiro capítulo de *Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur* (2004).

### 3.2. Poética da temporalidade: as mediações da narrativa

Tempo e narrativa é não só título de uma grande obra de Ricoeur, como também assuntos amplamente discutidos por vários autores. No caso de nosso autor, tempo e narrativa são indissociáveis porque estão associados às questões humanas, plano de fundo de suas investigações. Ele afirma existir uma correlação necessária entre a capacidade de narrar e a dimensão temporal da existência que ultrapassa culturas e gerações. Mas para entender melhor essa correlação, Ricoeur buscou na história do pensamento elementos que viessem a contribuir para uma noção filosófica de temporalidade. Para isso a pergunta que o guiou foi essa: o que é o tempo? Das muitas respostas que se têm, Ricoeur colheu aquelas consideradas mais influentes, classificadas como abordagens cosmológicas e fenomenológicas. Confrontando essas teorias, chegou-se à conclusão de que o tempo é indizível e a linguagem utilizada não consegue explicar o que ele é, mas, paradoxalmente, isso não impossibilitou sua compreensão. Como compreender algo que não conseguimos dizer ou definir o que é? Ora, Ricoeur leva essa pergunta a sério e por isso também chama aquelas teorias da temporalidade de aporias pois, na mesma medida em que são tomadas separadamente cada uma delas se mostre sólida, elas também se mostram condenadas ao fracasso por forçar em derivar o tempo do mundo do tempo da alma e vice-versa (cf. AI, 1995, p. 116). Porém, embora seja inapreensível, o tempo se dá de forma particular nas narrativas, nas histórias e nos mitos que contamos, meios que favorecem compreender sua manifestação. Então, tendo em conta a estreita relação entre tempo e narrativa é possível enfrentar a questão da temporalidade de forma indireta, narrando fatos e acontecimentos da vida humana. É nesse sentido que a narrativa constitui uma réplica às aporias da temporalidade ou, simplesmente, sua mediação privilegiada.

No capítulo anterior, começamos a abordagem da teoria narrativa. Para prosseguir, colocaremos novamente a pergunta em tom recapitulativo: o que é uma narrativa? A narrativa é uma realidade linguística apoiada sobre aquilo que existe, sobre fatos. Na narrativa a linguagem aparece com seu poder de sintetizar e reunir as experiências informes e mudas da vida, permitindo que elas continuem inconclusivas. Ao mesmo tempo, a linguagem manterá a distinção entre os signos e as coisas, numa espécie de “distanciamento” que importa ser analisado. A narrativa constitui um domínio no qual as questões não são tomadas diretamente em sua pureza, mas de forma indireta, mantendo sua originalidade e requerendo sempre uma interpretação. Sendo assim, tomando parte disso, se não é possível uma reflexão pura sobre o tempo, mas sendo possível sua compreensão, precisamos então recorrer à ajuda da interpretação

que trabalhará sobre o “tempo narrado”. O *tempo narrado* é o tempo do homem que, no seu contínuo esforço para existir, transita entre o finito e o infinito, sendo agente e paciente, à procura de uma narrativa para melhor compreender a saga de sua existência.

O grande trabalho de análise da temporalidade e narratividade, como dissemos, resultou na obra *Temps et récit* que Grondin descreve assim: “a genialidade de *Tempo e narrativa* é pensar conjuntamente esses dois fatores de sua obra que são a experiência visceral, trágica de nossa temporalidade e a réplica à atividade narrativa, que reconhece um sentido à nossa epopeia no tempo” (GRONDIN, 2015, p. 94). De fato, foi mesmo esse o percurso de Ricoeur assentado na sua hipótese constantemente lembrada e, por vezes, sutilmente reelaborada no decorrer de sua obra. Nesse momento de ligação entre a teoria do tempo e a teoria da narratividade, a transcrevemos numa versão grifada: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal” (TR1, 1983, p. 105 [Trad. p. 93]). Para mostrar a ligação, num primeiro estágio ele recorre a Aristóteles para tomar emprestado e utilizar livremente as noções de *mythos* e *mimesis*. Num segundo momento, ele examina detalhadamente a narrativa histórica e de ficção, dialogando com vários autores e romances contemporâneos para mostrar que história e ficção se implicam mutuamente. Dessa implicação nasce a *identidade narrativa* que não fecha a questão, pois impõe a necessidade de continuar a articular tempo e narrativa em outras esferas de pensamento e existências, num modo progressivo, dando condições para acessar uma ontologia<sup>163</sup>.

O que acabamos de dizer guia o restante de nossa pesquisa que nesse momento passa a ocupar-se novamente com a tríplice *mimesis*. Sabemos: o que interessa a Ricoeur no entrelaçamento de *mythos* e *mimesis* é o caráter de coerência e de imitação criadora, com função de *ruptura e ligação* com o real. É esse um movimento completo de começo, meio e fim: um ponto de partida, uma passagem e um ponto final ou, nos termos ricoeurianos: *prefiguração, configuração e refiguração* (*mimesis* I, II e III). A *mimesis* I é a *prefiguração* do agir humano ainda em um nível de representação; a *mimesis* II é a *configuração* textual dessa realidade

---

<sup>163</sup> Nessa pesquisa não vamos tão longe, mas não podemos deixar de dizer que as questões de *Soi-même comme un autre* remetem a uma instância ontológica, não do sentido do ser em geral, mas no perguntar ‘que tipo de ser é o si’. Ao responder isso, nos informa Grondin, “Ricoeur realiza sua ontologia fundamental das possibilidades do homem, definido por sua identidade narrativa e sua visada ética” (2015, p. 105). Nessa ontologia, a ideia de possibilidade ocupa uma posição-chave, seguindo a linha aristotélica que faz do ato e da potência um dos sentidos fundamentais do ser, ao lado do ser substância que prevaleceu na tradição filosófica. Esse é o assunto do décimo e último estudo de SA que merece ser explorado. José Heleno, em *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur* (2001), dedica a última parte a esse assunto, reconstruindo o percurso de Ricoeur a partir desse enfoque culminando nessa sua obra magna.

vivida, a criação da mente através do tempo; e a *mimesis* III, a *refiguração*, refere-se à narração temporal e linguística da intriga que se dá na recepção do texto e sua devolução ao real (cf. TR1, 1983, p. 106 [Trad. p. 94]). Nesse círculo, a atenção maior recai sobre a *mimesis* II (configuração), que desempenha um papel de mediação entre o leitor (*mimesis* III) e o próprio viver (*mimesis* I). Dessa forma, o autor, através da *mimesis* II, cria mediação entre a vida e o leitor. Enquanto o leitor, por sua vez, aprendendo a viver através da compreensão narrativa, devolve à vida. E assim o movimento continua ininterruptamente, em forma crescente de sentido e significado, num modelo elíptico.

No que diz respeito à *mimesis* I, recordamos que a narrativa está enraizada numa pré-compreensão do mundo, com estruturas inteligíveis, recursos simbólicos e caráter temporal (cf. TR1, 1985, p. 108 [Trad. p. 96]). Há, portanto, uma inteligência narrativa e prática que favorece a compreensão de uma história narrada. Além disso, uma narrativa é também uma articulação de signos, regras e normas que articulam experiências e possui aspecto de duplo sentido (símbolo). Sobre o caráter temporal, dissemos que ele está implícito nas mediações simbólicas e nas estruturas inteligíveis. Ricoeur explica isso tomando emprestado aspectos da noção heideggeriana de intratemporalidade para dizer que a ação ocorre “dentro de” e, ao mesmo tempo, “fora de” uma linearidade correspondente aos “agoras abstratos”. Essa aproximação da narrativa com a intratemporalidade é desafiadora, mas sua intenção é colher o benefício de ruptura que a noção heideggeriana opera com a representação linear do tempo. Tal ruptura mostra um limiar que pode favorecer a ordem narrativa e a atividade configurativa.

Com destaque, a *mimesis* II, que é a *configuração* (reino do “*como se*”), exerce a função de mediação, está entre o antes e o depois, podendo ser chamado de *operação de configuração*. Essa operação realiza pelo menos três mediações: a primeira, entre *acontecimentos* e uma *história* tomada como um todo, tornando inteligível e distinguível essas duas realidades numa só; a segunda, é de configurar numa composição fatores *heterogêneos* advindos dos agentes ou dos acontecimentos; e, a terceira mediação realiza-se em *caráteres temporais próprios*, cronológicos e não-cronológicos, formando uma unidade temporal coerente, oferecendo sentido ao conceito de concordância-discordância presentes numa intriga. Nesse caso, a *poiesis* (o tecer de intriga) reflete o paradoxo agostiniano, do tempo ao combinar em proporções variáveis as dimensões cronológica e não-cronológica. A dimensão cronológica se constitui dos episódios da narrativa, dos acontecimentos narrados. A dimensão não-cronológica se constitui da operação humana de unir esses acontecimentos numa *síntese do heterogêneo*, isto é, num texto narrativo (cf. TR1, 1985, p. 127-128 [Trad. p. 116-117]). Porém, mais que refletir, a intriga

oferece uma *solução poética* ao paradoxo ao criar uma sucessão (um terceiro tempo, um *tempo narrado*) que favorece ao leitor acompanhar uma história. É por criar condições para uma história ser acompanhada que a poética soluciona o paradoxo distensão-intenção, tornando-o dialética viva.

A *mimesis* III, *refiguração*, completa as duas anteriores e realiza a aplicação no âmbito da leitura, sendo a intersecção entre o mundo do texto e o mundo da vida. Ricoeur prefere olhar para esse movimento não como um círculo, mas numa forma de “espiral sem fim”, evitando equívocos e redundância. Mas, há também o problema da referência narrativa que tratamos no capítulo precedente e, agora, precisamos vincular à questão da temporalidade. Ora, quando se estabelece a relação entre narrativa e leitor, surge aquilo que Gadamer chamou de “fusão de horizontes”, isto é, uma intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Como foi mencionado na teoria do discurso, a intenção de um discurso não se confunde e nem se reduz a um sistema de signos, pois a linguagem sempre diz algo sobre *algo*. Isso pode significar que a referência não está presa aos signos (a forma), pois tem um mundo (a realidade, o *algo*) por horizonte. Na “fusão de horizontes”, Ricoeur fala de co-referência entre o texto e o leitor e diz: “o que um leitor recebe não é só o sentido da obra, mas, através de seu sentido, sua referência, isto é, a experiência que ela traz para a linguagem e, em última instância, o mundo e sua temporalidade que ela estende diante de si” (TR1, 1983, p. 148 [Trad. p. 134]). Talvez essa fusão de horizontes possa ser refutada quando se trata de textos de ficção. Mas já foi demonstrado que a capacidade da linguagem não se esgota num discurso descritivo, pois as obras literárias reportam ao mundo com um tipo de referencial próprio. Na verdade, provoca Ricoeur, deveríamos reconhecer que são “às obras de ficção que devemos em grande medida a ampliação de nosso horizonte de existência” (TR1, 1983, p. 151 [Trad. p. 137]). Esse reconhecimento pressupõe uma hermenêutica, diferentemente da romântica, que procura explicar o movimento mediante o qual um texto abre um mundo diante do leitor. A função dessa hermenêutica é tornar o mundo do texto habitável para o leitor, no qual ele possa projetar as capacidades que lhe são próprias.

Com efeito, ainda podem aparecer dúvidas sobre a capacidade referencial da narrativa, visto que a re-significação que lhe advém foi antes pré-significada no nível do agir humano. Como justificar seu estatuto? Ora, Ricoeur recorre à historiografia quando relata aquilo que ocorreu no passado tomando os vestígios como referência, mas a reconstrução se dá pela imaginação. Numa narrativa de ficção, inversamente, é tomado emprestado da história “vestígios” (como os tempos verbais) que torna a narrativa como “se tivesse acontecido”. Trata-

se, na verdade, de um empréstimo recíproco que favorece formular o problema da *referência cruzada*. Diante disso, Ricoeur faz as seguintes indagações: “*onde se cruza a referência por vestígios e a referência metafórica, senão na temporalidade da ação humana? Não é o tempo humano que a historiografia e a ficção literária refiguram em comum, cruzando nele seus modos referenciais?*” (TR1, 1983, p. 154 [Trad. p. 140]). As respostas a essas perguntas constituem réplicas às aporias da temporalidade, uma através da narrativa histórica e a outra pelo texto de ficção.

Sobre a narrativa histórico, a tese é a seguinte: “a maneira única como a história responde às aporias da fenomenologia do tempo consiste na elaboração de um *terceiro tempo* – o tempo propriamente histórico – que faz mediação entre o tempo vivido e o tempo cósmico” (TR3, 1985, p. 181 [Trad. p. 169]). Nesse caso, o tempo histórico estabelece conexão entre o tempo vivido e o tempo cósmico, unificando-os mediante conectores como o calendário, a sequências das gerações e os vestígios. O trabalho de unificação é poético, quer dizer, utiliza-se de variações imaginativas. O tempo do calendário, por exemplo, regula e liga o tempo das sociedades e dos homens que aí vivem em função do tempo cósmico. Se parece com um tempo físico mensurável, feito de instantes, de antes e depois que, reparando bem, funda-se numa noção fenomenológica de presente. Com suas características, o tempo do calendário “cosmologiza o tempo vivido [e] humaniza o tempo cósmico. É assim que contribui para reinscrever o tempo da narrativa no tempo do mundo” (TR3, 1985, p. 197 [Trad. p. 184]). A função mediadora do calendário se completa com a necessidade de transmissão de patrimônio e abertura de novas possibilidades, num encadeamento favorecido pela sequência de gerações (cf. TR3, p. 202 [Trad. p. 189]). A necessidade de fazer memória e de reverenciar os mortos, por exemplo, gera uma ligação entre o tempo privado e tempo público (tempo íntimo e tempo do mundo). Mas o memoriar só é possível por causa de *vestígios* deixados em documentos e arquivos que são testemunhas do passado, ao modo de *instituição* ou monumento que conserva, preserva e transmite o sinal deixado (cf. TR3, p. 212 [Trad. p. 198])<sup>164</sup>. Nesse sentido, o *vestígio* faz reconhecer nas coisas subsistente e manejáveis o caráter historial da existência. Justifica,

---

<sup>164</sup> O tema da memória é muito caro a Ricoeur e por isso ele se dedica várias páginas de *Temps et recite* no tratamento da “realidade do passado histórico” (TR3, 1985, p. [Trad. p. 236-266]). É subjacente a essa temática o que ele chama de “hermenêutica da consciência histórica” que consiste de olhar para o passado em sua relação com o futuro. No entender de Heleno, também aqui pode-se falar de uma dialética entre o “espaço da experiência” e o “horizonte de perspectiva”, cujo objetivo não é ver a história como um todo, mas “abrir” o passado e mostrar sua riqueza interminável (cf. 2001, p. 217). Ademias, a questão de memória está presente desde *Histoire et vérité* (1955) a *Percours de la reconnaissance* (2004), sendo particularmente importante *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (2000). Vale ainda citar o ensaio *La marque du passé* publicado em 1998 onde Ricoeur defende o estatuto do testemunho para dialogar com a história.

portanto, a visada às *obras* para a compreensão do ser no horizonte temporal da existência. Por outro lado, isso se torna possível graças ao trabalho de refiguração que une diversos conectores do tempo histórico.

No caso das narrativas de ficção por neutralizar o roteiro das narrativas históricas, elas inventam *fabulas do tempo* que, num movimento de libertação do narrador, exploram recursos dos tempos cosmológico e fenomenológico. As narrativas de ficção possibilitam reconhecer a experiência do tempo, explorar as variações imaginativas e romper os “limites” da temporalidade num vislumbrar de eternidade (cf. TR3, p. 230 [Trad. p. 212])<sup>165</sup>. Uma narrativa de ficção inaugura o tempo monumental dos heróis ou figuras míticas que, vivendo o tempo íntimo, estão inseridos numa vivência coletiva, favorecendo o entrelaçamento de consciências e, portanto, experiência do tempo do mundo. Por ser “fora do tempo” a ficção conjuga as discordâncias entre tempo e eternidade (extra-temporal) à medida que transita de uma experiência a outra. Ler uma narrativa de ficção nunca é ‘perder o tempo’, tampouco ‘encontrá-lo’; é, sim, permitir sua abertura, seu alargamento pelas variações imaginativas, rompendo o fechamento e a unificação propostos pelo tempo histórico. Portanto, o texto de ficção atua na refiguração da temporalidade em suas várias manifestações.

Da dialética entre tempo histórico e tempo de ficção, Ricoeur observa que, enquanto um representa o passado, o outro cria um mundo habitável. Todavia, o entrecruzamento de ambos faz aparecer a experiência temporal do humano que é de permanência e possibilidade. Recolhendo toda a análise, Ricoeur explica o que ele chama de tempo narrado (ou terceiro tempo). Diz ele:

a obra narrativa é um convite a *ver* nossa práxis *como...* ela é ordenada por essa ou aquela intriga articulada em nossa literatura. Quanto à simbolização interna à ação, pode-se dizer que é exatamente ela que é re-simbolizada ou des-simbolizada – ou re-simbolizada por des-simbolização – por meio do esquematismo sucessivamente tradicionalizado e subvertido pela historicidade dos paradigmas. Finalmente, é o tempo da ação que, mais que tudo, é refigurado pela composição da ação (TR1, 1983, p. 155 [Trad. p. 141]).

Ricoeur chama de tempo da ação ou refigurado o *tempo narrado*. Seu trabalho é de mostrar o que vem a ser esse tempo em constante diálogo com as aporias da temporalidade, dito

---

<sup>165</sup> Apresentamos aqui uma síntese do que Ricoeur recolhe da aplicação de sua teoria ao analisar três romances: *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf, *A Montanha Mágica* de Thomas Mann e *Em busca do Tempo Perdido* de Marcel Proust. Da parte de Ricoeur, uma coisa é certa: a ficção exerce papel fundamental na constituição de nossa identidade. Diz ele: “reconhecemos a nós mesmos através de histórias fictícias de personagens históricas, de personagens de lenda ou romance; sob esse ponto de vista, a ficção é um vasto campo experimental para o trabalho sem fim de identificação que perseguimos sobre nós mesmos” (EC2, 2011, p. 180).

também de fenomenologia e cosmologia do tempo. Começando pela primeira, como ficou demonstrado, não há fenomenologia pura do tempo, nem apreensão intuitiva de sua estrutura. Nesse sentido, talvez Kant tenha razão ao dizer que o tempo não pode ser diretamente observado, pois é invisível. Enquanto Heidegger de fato marca a ruptura decisiva com a fenomenologia, sobretudo com a originalidade da tese sobre a *hierarquização* dos níveis de temporalidade, ou melhor, a afirmação de que a experiência da temporalidade pode se desenrolar em vários níveis de radicalidade e várias direções. Mas, Ricoeur considerou ser necessário fazer uma parada num nível mediano para questionar a estrutura do ser-para-a-morte e tentar dilatá-la numa tensão de ser-contra-a-morte, numa perspectiva de “abertura temporal”. Essa operação é possível somente se se abre o diálogo com as ciências humanas, coisa não muito aceita por Heidegger, mas necessária para Ricoeur. Tal concessão gerou o afastamento da teoria heideggeriana a fim de manter a dialética necessária entre narrativa e tempo. O que movimenta essa dialética, como tivemos oportunidade de observar, é o círculo hermenêutico identificado com os estágios das *mímesis*.

O *tempo narrado* está implicado na construção da intriga, não podendo ser apreendido conceitualmente, mas permitindo se mostrar na narrativa. A defesa dessa tese dá-se na aplicação dos resultados obtidos na análise narrativa, tomando-a como mediação e abertura necessária para libertar-se das aporias acerca da temporalidade. Tomando a *tríplice mímesis* e descrevendo o fenômeno da temporalidade, Ricoeur realiza a mediação entre o tempo cronológico e o fenomenológico, entre o tempo do mundo e o tempo humano. Essa mediação não é somente automática, pois se dá na ampliação da discussão aos campos das narrativas históricas e de ficção. Na verdade, são nessas discussões que melhor percebemos a réplica da narrativa às aporias da temporalidade. Afinal, é na *refiguração* do tempo que se cruza história e ficção, ao passo que o tempo humano emerge desse entrecruzamento. Assim, não mais se pergunta como o tempo se inscreve na narrativa e sim como a narrativa torna possível uma experiência do tempo.

No entender de Grondin, as narrativas históricas e ficção nos revelam a história à qual pertencemos, bem como aquela que podemos fazer (cf. 2015, p. 98). Essa experiência ou pertença pede uma hermenêutica cujo corolário se estabelece entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Uma hermenêutica que tem a tarefa de “reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (TR1, 1983, p. 106 [Trad. p. 94]). Trata-se de uma hermenêutica do sujeito que não trabalha sobre signos e textos somente, mas também

sobre vidas narradas – textos narrativos que prefigura, configuram e refiguram a subjetividade. É assim que a trabalhosa investigação e cruzamento do histórico e ficção conduzem nosso autor à passagem da teoria à ação, da temporalidade à experiência, do mundo do texto narrativo ao mundo do sujeito que lê e melhor se compreende.

Como se vê, o percurso mediativo é longo e, sem a pretensão de reconstruí-lo totalmente, precisamos ainda dizer que Ricoeur finaliza *Temps et récit* apresentando três aporias que permanecem ou são insolúveis em todas as tentativas frente ao enigma do tempo. Na verdade, estas aporias reúnem todas as outras resumidamente apresentadas acima. A diferença é que agora ele as une e tenta realizar a mediação narrativa entre suas obstruções. Essas aporias nos são importantes, especialmente a primeira por inaugurar a noção de identidade narrativa. A ideia base é a de que “a temporalidade não se deixa dizer de um discurso direto de uma fenomenologia, mas requer a mediação do discurso indireto da narração” (TR3, 1985, p. 386 [Trad. p. 410]). Isso significa dizer que as tentativas de dizer o tempo resulta numa multiplicação de aporias que pode ser contornadas pela narrativa, a *guardiã do tempo*, visto não haver tempo pensado que não seja narrado. Como já sabemos, a correspondência entre tempo e narrativa foi percebida desde o início e o que Ricoeur fez foi uma exploração dessa realidade num plano epistemológico (configuração do tempo pela narrativa) e ôntico (refiguração do tempo pela narrativa). Enquanto isso, ficou evidente pelo ao menos três questões: a questão da *ocultação mútua* entre a perspectiva fenomenológica e cosmológica; um processo de *totalização do tempo* visto ser ele dito sempre no singular (o tempo); e uma *irrepresentabilidade* do tempo uma vez que para se referir a ele recorre-se a metáforas ou ao mito<sup>166</sup>. Para essas três questões Ricoeur apresenta uma réplica “menos imperfeita” que são, respectivamente, (1) a identidade narrativa, (2) a totalidade e totalização e (3) os limites da narrativa. Vamos apresentar cada uma delas, explorando melhor a primeira mais adiante, pois é nosso ponto de chegada.

1) A identidade narrativa surge quando constatamos que Agostinho confessa o início do tempo nas criaturas e não na alma, enquanto Aristóteles sabe bem que o movimento precisa ser medido por alguém (ou comunidade). Em Husserl, o tempo constituinte de uma consciência

---

<sup>166</sup> Essas questões são as três aporias que *Temps et récit* não cessou de debater. Podemos também apresentá-las sintetizando a rápida exposição de Heleno (cf. 2001, p. 341): a primeira diz respeito à ocultação mútua das abordagens fenomenológica e cosmológica (Aristóteles, Agostinho, Kant, Husserl e Heidegger), cuja réplica é a identidade narrativa; a segunda diz respeito ao fato de o tempo se dizer sempre no singular (Agostinho e Heidegger) e sua réplica é a ideia de “mediação imperfeita” da narrativa que unifica uma história sem totalizar; e a terceira é da insecrutabilidade do tempo e dos limites da narrativa; para essa, a réplica tem a ver com a incapacidade do sujeito se constituir como mestre absoluto do sentido.

individual não se sustenta, em último caso, sem admitir um tempo constituído (tempo objetivo). Kant tenta fugir à regra, mas acaba por conceber uma estrutura da natureza que inclui o eu de cada um. Com Heidegger, o tempo parece ser coextensivo ao ser-no-mundo, mas continua a ser singular, em virtude do laço entre o Cuidado e o ser-para-a-morte. Mediante essas realidades, a atividade mimética inventa um *terceiro tempo* resultado, como sabemos, do entrecruzamento entre história e ficção da qual nasce um *reberto frágil*, qual seja: “uma atribuição a um indivíduo ou a uma comunidade de um identidade específica que podemos denominar sua identidade narrativa” (TR3, 1985, p. 442 [Trad. p. 418]). Para Ricoeur, identidade é uma categoria prática que responde narrativamente à pergunta *quem* é o agente de uma ação. Mas para não tender a um sujeito substancialista nem ilusório, é preciso que se entenda identidade como *ipse* (si-mesmo), ao invés de *idem* (mesmo), isto é, uma identidade de permanência e de possibilidade<sup>167</sup>. A identidade narrativa pode se referir tanto ao indivíduo quanto à comunidade que também é, a seu turno, a resolução de círculo hermenêutico à medida que leva a concretização da tríplice *mímesis*, inaugurando ações. Essa identidade não é estável e sem falhas, como também não cessa de fazer e se refazer pois procura constantemente habitar mundos através das variações imaginativas. Voltaremos esse ponto adiante.

2) A questão da totalidade nasce quando chamamos de passado, presente e futuro uma só realidade, *o tempo* (cf. TR3, 1985, p. 448-466 [Trad. p. 423-441]). Parece que todos estão de acordo que haja um só tempo: Aristóteles, ao dizer que existem vários movimentos, mas um só tempo; Agostinho, que pergunta que é o tempo; e o problema da unicidade enfrentada por Kant, Husserl e Heidegger. Mas resulta dessas abordagens múltiplas faces da totalidade ou muitos modos de se referir a uma realidade só: *o tempo*. Como unificar isso sem cair numa totalidade hegeliana? Primeiramente, pensa Ricoeur, admitindo uma *mediação imperfeita* do tempo que explode em três instâncias com dimensões correspondentes às expectativas (futuro [a]), a tradição (passado [b]) e a força do presente ([c]). No horizonte da expectativa ([a]), a saída se dá com uma estrutura prática, concebendo a atuação como modo de fazer história, assumindo as consequências disso: são as ações que nos projetam para um futuro determinado de expectativas e esperanças da humanidade aberto por um passado. No âmbito do passado (da

---

<sup>167</sup>A identidade narrativa “escapa ao dilema do Mesmo e do Outro na medida em que sua identidade repousa numa estrutura temporal conforme ao modelo de identidade dinâmica oriundo da composição poética de um texto narrativo. Pode-se dizer assim que o si-mesmo é refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Diferentemente da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida. O sujeito aparece então construído simultaneamente como leitor e como *scriptor* de sua própria vida” (TR3, 1985, p. 443, [Trad. p. 419]). Mais adiante exploraremos melhor a noção de identidade narrativa e os elementos *idem* e *ipse*.

tradição [b]), é preciso considerar o diálogo efetivo com a história, em termos de vestígios, herança e dívida: movimento que contrai uma relação com um outro pela via da linguagem ou sistemas simbólicos. No caso do presente ([c]), carregado de um passado que o afeta e de um futuro de expectativas, o caráter prático assume o tom de iniciativa como performance que atualiza a competência de um sujeito capaz de inaugurar uma história, passando do “eu sou” ao “eu posso”, guiado pelas narrativas da experiência temporal partilhadas num mundo comum de contemporâneos. Portanto, Ricoeur trabalha o papel mediador da narrativa que busca uma unidade plural organizando os múltiplos acontecimentos num todo coerente<sup>168</sup>. Como históricos que somos, estamos envolvidos num processo de mediação através do qual antecipamos o futuro com base na herança que recebemos, atuando no presente com seguranças e incertezas. A pressuposição de ideia da unidade do tempo, uma ideia-limite e diretora, é análoga a vários aspectos da existência, quais sejam: um tempo, uma humanidade, uma história, uma identidade... A narrativa não “totaliza” essas realidades, mas em cada situação favorece sua retomada numa variedade de diferentes cenários, salvaguardando a singularidade, sem repetição, nem fechamento. Por isso, a narrativa não resolve as aporias da temporalidade, mas favorece sua aplicação, tornando-a produtiva, como nos adiantou Ricoeur na introdução e relembra nessa finalização de *Temps et Récit 3* (cf. TR3, 1985, p. 11; p. 466 [Trad. p. 5; p. 441]).

3) A respeito da inescrutabilidade do tempo e os limites da narrativa (cf. TR3, 1985, p. 467-489 [Trad. 442-463]), a questão que se coloca é a de não poder pensar verdadeiramente o tempo, uma vez que não pode ser dito, ou conceituado (representado). Ricoeur chama a atenção para o *arcaísmo* de Aristóteles e de Agostinho ao precisar recorrer às fontes gregas e bíblicas, respectivamente: aquele remonta a uma *arché* de começo mítico que figura o tempo em um movimento circular; esse, vai além do tempo que figura num flecha rumo a eternidade, cujo começo e o fim são “fora da história”, enquanto que na história (transitoriedade) os começos expressam imutabilidade. Diferentemente, Kant é uma figura neutra e alheio a inescrutabilidade do tempo, pois para ele tudo ocorre no tempo, sendo ele permanência e condição de possibilidade. Já no caso de Husserl, uma vez que o tempo é imanente à consciência, sua

---

<sup>168</sup> Essa aporia da totalidade e da totalização também se relaciona com dupla abordagem sobre o tempo, tempo fenomenológico e tempo cosmológico e sua mútua ocultação. Blamey facilita o entendimento ao dizer que nossa experiência interna do tempo é incapaz de explicar o tempo físico; ao passo que o tempo cosmológico é incapaz de integrar a experiência interior. É por conta dessa situação que “Ricoeur tenta criar um terceiro tempo, sob a forma de uma série de elementos de ligação, cuja função é suprimir essa falha ligando o tempo do mundo físico como tempo da nossa experiência, o tempo daquilo que empreendemos e o tempo daquilo por que passamos” (1991, p. 92).

tradução se dá no nível da linguagem e, interessantemente, de caráter metafórico (jorrar, cair, afundar, fluxo...); isso denuncia um não domínio da consciência constituinte, uma falha que se pode dizer que o fluxo é o constituinte. Finalmente Heidegger que, ao tratar do tempo fala de seu caráter *ek-stático* dificultando a abertura à questão do ser, uma vez que a questão do ser integral parece fechar esse horizonte. Em todas essas acepções, o tempo permanece inescrutável e, por conseguinte, nunca aparece como um problema unitário, daí as várias tentativas de representações fragmentadas do tempo, sobrepondo umas às outras. Sem dúvida, a fragmentação pede uma unidade, mas uma unidade flexível e capaz de seguir a multiplicidade própria da questão. Não obstante a inescrutabilidade, o papel das “variações imaginativas” é fundamental para mediar e favorecer uma compreensão unificada da temporalidade<sup>169</sup>. As narrativas reúnem resultados isolados e ajudam-nos a apreender todos esses aspectos – um de cada vez – que são importantes para nos compreender enquanto seres temporais. Mas, nesse caso, quais seriam os limites da narrativa?

Primeiramente, Ricoeur reconhece que o modelo aristotélico de composição da intriga tende a orientar-se para a historiografia e lá chegando não mais ser reconhecido como narrativa em seu sentido originário, daí a necessidade de falar de *quase-intriga* para justificar um processo de metamorfose da narrativa. Nisso se reconhece um limite interno de esgotamento da arte de narrar e um limite externo de superação do gênero narrativo em vista de outros que também se dedicam a dizer o tempo, como é o caso da ficção. A ficção é um modo privilegiado de trabalhar esses limites por conta de suas “variações imaginativas” que exploram as relações entre o *tempo* e *seu outro* (a eternidade). Assim, a ficção opera uma transgressão na relação com a ordem do tempo cotidiano ao propor experiências-limites, experiência supratemporal de perda e reencontro de si numa narrativa ordenada. Todavia, mesmo nessa forma em que o tempo se envolve com a narrativa, ele permanece irrepresentável, pois é ele “rebelde à representação” e, independentemente do modo como é abordado, “o tempo parece sair vencedor da luta”. Mas não é isso uma confissão de fracasso ou resignação, antes é um modo de admitir que não é o

---

<sup>169</sup> Blamey nos lembra que Ricoeur utilizou as “variações imaginativas” para descrever as experiências ficcionais projetadas nos romances modernos – os ‘contos acerca do tempo’ – permitindo-nos “apreciar o modo pelo qual as narrativas o modo pelo qual as narrativas servem como mediadoras e informam a nossa compreensão da temporalidade”. De fato, as experiências temporais projetadas por *Mrs. Dalloway*, *Der Zauberberg* (*A Montanha mágica*) e *A la recherche du temps perdu* descritas em TR2 (1985) não são sobreposições que constituem uma totalidade abrangente. Continua Blamey, “cada uma, a seu modo, permite-nos apreender um aspecto importante no nosso ser-no-tempo e, como Ricoeur mostra, dá-nos um vislumbre da alteridade do tempo, a eternidade, não sendo essas narrativas, no entanto, peças de um *puzzle* de uma ordem superior” (1991, p. 89). A autor ainda continua a dizer que uma narrativa não nos dá um resultado isolado, tampouco resultados que anulem sua inescrutabilidade. Na verdade, enquanto empregamos tentativas de entender o tempo físico e o tempo humano ecoa o tema da finitude: ser finito, compreensão finita.

sujeito o dominador (doador) de sentido; é também um forma de reconhecer o *mistério do tempo* não equivalente “a um interdito que pesa sobre a linguagem”, mas como uma realidade que “suscita, antes, a exigência de pensar mais e de dizer de outra forma” (TR3, 1985, p. 489 [Trad. p. 463])<sup>170</sup>. Particularmente, a narrativa – expressão de linguagem que traz em seu bojo o metafórico e o simbólico – “dá o que pensar”, faz pensar mais a temporalidade e a subjetividade.

De qualquer modo, a narrativa é confirmada em sua correlação com o tempo que, por sua vez, encontra na narrativa a melhor condição de se mostrar: “a temporalidade não se deixa dizer no discurso direto [...] requer a mediação do discurso indireto da narração” (TR3, 1985, p. 436 [Trad. p. 411]). Embora Ricoeur tenha a narrativa por *guardiã do tempo*, também reconhece que a narração é uma *mediação imperfeita* no sentido de que não fecha a questão da temporalidade, mas incute uma modalidade de vivência temporal de significado que confirma sua tese: “o tempo se torna tempo humano”. Pressupondo o movimento mimético, a *identidade narrativa* baseada na dialética *ipse e idem* é, antes de tudo, uma categoria prática que responde a questão *quem*, nas várias instâncias: quem sou eu, quem faz tal ação, quem é o agente, o seu autor... As respostas dessas perguntas são narrativas que conjugam temporalidade e subjetividade, por isso a compreensão que temos de nós e do tempo provém das narrativas que nos constitui e das quais nos apropriamos. Ademais, a identidade narrativa está relacionada à dupla perspectiva temporal (fenomenológica e cronológica) e a dupla forma narrativa (histórica e ficção), pois nela se constata a experiência humana e física do tempo, além de favorecer o *terceiro tempo*, pois é uma existência que merece ser narrada (enredada). Eis os motivos pelos quais a identidade narrativa é um caro conceito de Ricoeur que merece particular atenção: ele é núcleo de articulação da temporalidade com a subjetividade, como veremos a partir de agora.

### 3.3 Poética e hermenêutica da subjetividade: identidade narrativa

Tentaremos, a partir de agora, convergir as “funções narrativas” na questão da temporalidade e da subjetividade, salientando as condições que fazem emergir um sujeito de caráter não substancial, nem ilusório, mas de elaboração, numa dinâmica de permanência, mudança e conflito, tal como acontece num trabalho narrativo. Ao longo percurso de *Temps et récit* se confirmou a intuição inicial de que não é possível uma reflexão pura sobre o tempo,

---

<sup>170</sup> Huneman e Kulich assinala que “l’originalité de Ricoeur consiste à penser que l’impossibilité qu’éprouve la philosophie à dire le temps est constitutive du temps lui-même” (1997, p. 173). O tempo é indizível!

sendo necessário recorrer a ajuda das mediações. Além disso, notamos que o *tempo narrado* é um terceiro tempo mediador do conflito entre o tempo do mundo e do tempo do homem. Ou, como diz Jervolino, o *tempo narrado* “é o tempo da historicidade humana, o tempo dos homens que agem e sofrem e que narram as histórias de suas vidas” (2011, p. 62). Pressupondo isso, perceber a ligação entre as formas cronológica e não-cronológica (história e ficção) ajudam a entender o modo pelo qual, através da narrativa, torna-se possível acompanhar e compreender o desenrolar de uma história subjetiva. Dito de outro modo, o existir temporal é uma narrativa que é seguida e examinada à medida que se apropria das condições de limites e possibilidades, agindo entre começos e fins. Desse ponto de vista, a *síntese do heterogêneo*, falada por Ricoeur, não é outra coisa senão a experiência temporal vista a partir do “final”, de onde extraímos o sentido da existência. Aplicada ao sujeito, primeiro se vive (discordância), depois se narra (concordância) e essa narrativa confere sentido àquelas primeiras vivências. Temos então um jogo entre o *tempo da alma*, *tempo do mundo* e *tempo narrado* que se velam e se desvelam mutuamente. Ecoando aquela tese principal, dizemos que o tempo humano é articulado pela narrativa, enquanto a narrativa é doadora de sentido para a existência no tempo. É assim que a narrativa faz emergir uma subjetividade na esfera da temporalidade.

Narrar é encadear fatos, acontecimentos históricos ou fictícios no fluxo da temporalidade. O mundo de uma atividade narrativa é sempre um mundo temporal. A atividade narrativa corresponde ao caráter temporal da existência, da vida de um sujeito e, por que não dizer, de sua identidade. Por toda parte contamos histórias, nutrimos nossa experiência narrativa do tempo e reconfiguramos nossa existência em consequência disso. Essa atitude faz com que uma identidade seja assumida a partir do contar e ler história, sejam elas históricas ou de ficção, pois ambas ajudam a se compreender sem, segundo Blamey, “ceder nem à força dispersiva dos acontecimentos espalhados no tempo, nem à prisão de uma unidade substancial formal” (1999, p. 95). Se o conhecimento do passado requer o socorro da imaginação – pois é um conhecimento de uma ausência – as criações literárias oferecem uma direção a ser acolhida. *Grosso modo*, enquanto a história realiza um movimento de regressão, a ficção provoca um movimento de projeção: *arché* e *telos* são oferecidos pela narrativa. Ao propor um cruzamento entre essas duas modalidades narrativas, Ricoeur tem em mente a ideia de que a narrativa de ficção imita de certo modo a narrativa histórica, pois as “duas só concretizam suas respectivas intencionalidades tomando de empréstimo a intencionalidade da outra” (TR3, 1985, p.330 [Trad. p. 311]). A ficção é quase-história assim como a história é quase-ficção. Esse entrecruzamento garante que o passado cuidado pela história seja visitado pela ficção, ao passo

que o futuro contado pela ficção seja dissidente da história. Desse entrecruzamento, conclui Ricoeur, “dessa sobreposição recíproca, dessa troca de lugares, procede o que se convencionou chamar o *tempo humano*, em que se conjugam a representância do passado pela história e as variações imaginativas da ficção” (TR3, 1985, p. 347 [Trad. p. 328]).

Esse entrecruzamento entre história e ficção é muito importante, pois o próprio Ricoeur confessa que chegou à noção de identidade narrativa após explorar a “função narrativa” enquanto tal, que inclui as maneiras de narrar histórias – que explora documentos, registros – e narrar ficção – que explora o imaginário. Por essa razão, ele ainda diz que a noção de identidade que propõe “é uma espécie de ‘misto’ entre o modo histórico e o modo ficcional da narrativa” (EC1, 2010, p. 213). Assim, a identidade narrativa é uma estrutura capaz de integrar as duas maneiras de narrar histórias, é o lugar excepcional de cruzamento entre história e ficção. Com efeito, reparando bem ao nosso redor, nossas vidas se tornam mais bem compreendidas quando contamos ou ouvimos nossas histórias e para isso utilizamos os recursos das classes narrativas. Por isso, diz nosso autor,

parece plausível considerar válida a cadeia seguinte de asserções: a compreensão de si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada; esse último empréstimo à história tanto quanto a ficção fazendo da história de uma vida uma história fictícia ou, se preferimos, uma ficção história (SA, 1990, p. 138 [Trad. p. 138] – nota de rodapé).

Portanto, é na articulação das divergências e convergências da história com a ficção que se chega à identidade narrativa. Uma identidade inserida na história, com as marcas cronológicas, mas forjada pela ficção que se desprende da cronologia para projetar-se em horizontes de sentidos a ser alcançados e desvendados. Acresce que, para nosso interesse, Ricoeur fala de outro entrecruzamento além desse mencionado. É aquele que se dá na própria identidade que configura a dialética entre a *mesmidade* e a *ipseidade*, isto é, entre a estabilidade que identifica o *mesmo* e a permanência que o coloca em situação de mudança (*ipse*). Se tentássemos relacionar esse entrecruzamento com o anterior, diríamos, *grosso modo*, que a tendência a permanecer na história (*mesmidade*) é provocada pelo dinamismo da ficção (*ipseidade*) e vice-versa. É na junção desse “feixe” que ao narrar se constrói a identidade narrativa. E enquanto se narra, compreende-se, pois, “a compreensão que temos de nós mesmos é uma compreensão narrativa” (EC1, 2010, p. 214).

O problema da identidade narrativa, apresentado no final do terceiro tomo da obra *Temps et récit*, conduz Ricoeur a uma reflexão sobre a identidade subjetiva, assunto central em

sua obra *Soi-même comme un autre*<sup>171</sup>. Com efeito, na identidade narrativa está implicada a dialética da *identidade idem* e *identidade ipse*, ponto intermediário entre várias teorias, entre elas, a da linguagem, da ação, da textualidade e da temporalidade que compõe a chamada *herméneutique du soi*. Para Ricoeur, afirmar a identidade subjetiva é dar repostas às questões do *quem* formulada de diversos modos: “Quem fala? Quem age? Quem é descrito? Quem é o sujeito moral da imputação?” (SA, 1990, p. 28 [Trad. p. 28]). É preciso designar um sujeito capaz dessas questões e compatível com o caráter narrativo. Ou melhor, em meio às controvérsias, antinomias e aporias, é preciso identificá-lo e é isso que faz Ricoeur ao dizer que “a identidade do *quem* não é mais que uma identidade narrativa”. Sem o caráter da narração, o sujeito é fadada a uma situação sem saída, pois, continua ele: “ou se coloca um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou se considera [...], que esse sujeito idêntico é somente uma visão substancialista, cuja eliminação só revela um puro diverso de cognições, de emoções e de volições” (TR3, 1985, p. 443 [Trad. p. 418]). Para Ricoeur, essa situação é resolvida se trocarmos o sujeito substancial ou ilusório por uma identidade narrativa que conjugue a permanência e a mudança de forma consistente e flexível.

Recordamos que a questão *quem* aparece no âmago das investigações ricoeurianas e tem como pano de fundo a questão fundamental: o que é o homem? Ou, individualmente, quem sou eu? (cf. SA, 1990, p. 28 [trad. p. 28]). Essa é uma questão de base da filosofia, pois provoca uma reflexão, uma busca pelo si na consciência reflexiva do existente. Quando Ricoeur definiu reflexão – lembramos – disse ser um ato reflexivo sobre si mesmo e ao perguntar o que significa esse si mesmo nos disse que ele foi transformado numa primeira verdade que define a existência como pensante (cf. DI, 1970, p. 41). Mas, discordando disso, ele nos mostrou que a reflexão é um trabalho muito maior que a direta constatação de “evidência de si”, é um trabalho de mediações (reflexividade) que leva à conquista de um si “despojado” e a ele se chega colocando a pergunta *quem* (cf. SA, 1990, p. 43 [Trad. p. 43])<sup>172</sup>. Essa pergunta se torna apropriada porque a resposta não é evidente, pois pressupõe uma constante busca, um trabalho com as mediações

<sup>171</sup> As questões discutidas nessa obra mestre extrapola nossa investigação que, como já dissemos, a tem como horizonte. É comum os comentadores considerar que a noção “identidade narrativa” faz a ponte entre *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre*. De fato, os estudos cinco e seis dessa obra dedicam-se a resgatar essa noção inaugurada em *Temps et récit 3*, recapitulando como a ela se chegou e agregando a ela mais elementos da teoria da linguagem e da ação (cf. quatro primeiros estudos), para depois dispô-la aos assuntos seguintes, desde as ciências práticas à ontologia (cf. do sétimo ao décimo estudo).

<sup>172</sup> Heleno nos diz que SA tem como preocupação fundamental a *herméneutique du soi* e todos os temas abordados pressupõe a questão *quem*, de modo que a unidade temática é o agir humano. Esse mesmo autor situa os dez estudos de SA “em torno de quatro problemáticas fundamentais. A filosofia analítica, a filosofia da ação, a questão da identidade pessoal e ‘um último desvio’ pelas ‘determinações éticas e morais da ação’” (2001, p. 224). Por outro lado, lembramos que a questão *quem* está presente em outros autores, como Levinas de *Totalidade e Infinito*, por exemplo (cf. 1988, p. 159-160).

resultando numa apropriação que leve à compreensão de si de modo diverso e novo. Ao “si” Ricoeur prefere designar uma “identidade que repousa numa estrutura pessoal conforme ao modelo de identidade dinâmica oriunda da composição poética de um texto narrativo” (TR3, 1985, p. 443 [Trad. p. 419]). Para compreender melhor o que isso significa, falemos um pouco mais sobre identidade.

Ricoeur se ocupou várias vezes sobre o tema da identidade antes de se dedicar a ele nos estudos cinco e seis de *Soi-même comme un autre*<sup>173</sup>. Em seu turno, o tema da identidade recebeu vários tipos de atenção ao longo da história da filosofia. Nosso autor não somente sabe disso, como também considera que o tratamento foi desigual ou gerador de equívoco no uso do termo identidade por falta de certas distinções. As distinções são aquelas já enunciadas: “de um lado, a identidade como *mesmidade* [...] do outro, a identidade como *ipseidade*” (SA, 1990, p. 140 [Trad. p. 140]). A essas distinções, Ricoeur sublinha dizendo que a *ipseidade* não é a *mesmidade*. Explicitando, podemos dizer que uma forma é o uso do termo identidade como *mesmidade*, como sinônimo da *identidade-idem* (identidade como semelhança): *idem* é o idêntico, o parecido, o reconhecido várias vezes. Uma segunda forma de uso corresponde à palavra *ipseidade*, identidade como si, ou *identidade-ipse*, que é o idêntico ao si, no sentido de não estranho<sup>174</sup>. Essa dialética da *mesmidade* e *ipseidade* é trabalhada no âmbito da teoria narrativa e, por isso, é feita em sintonia com a temporalidade.

Lembrando Kant, Ricoeur pensa a noção de identidade como realidade capaz de permanecer no tempo, presente na identidade individual. Se tomarmos como exemplo os caracteres físicos de um indivíduo conseguiremos identificar ou reconhecer sua singularidade, mesmo quando ocorrem as mudanças entre o crescimento e o envelhecimento. As mudanças

<sup>173</sup> Na obra, com esses dois estudos o objetivo de Ricoeur é incluir a dimensão da temporalidade nas questões da linguagem e na problemática da ação, analisadas nos estudos anteriores. Mas não só; deseja também – através da narrativa – fazer a transição da teoria da ação para a teoria moral (SA, 1990, p. 180 [Trad. p. 180]). Porém, antes de uma grande obra, como é de seu costume, Ricoeur faz ensaios preparatórios enunciando a investigação em curso ou antecipando síntese para a compreensão da obra. Basta lembrar que antes de *Temps et récit*, para citar um exemplo, ele publicou vários estudos menores sobre a *teoria do discurso e da ação*, que não deixaram de antecipar temáticas da trilogia. No caso da temática da identidade – central em SA – merece atenção os textos dedicados à noção de pessoa, tais como *Meurt le personnalisme, revient la personne* (1983) e *Approches de la personne* (1990) (cf. In: L2, 1991); outro texto significativo é *Indivíduo e identidade pessoal*, publicado em 1987. De modo particular, temos interesse no modo como Ricoeur esboça uma teoria da pessoa que parece estar subjacente a toda a sua obra.

<sup>174</sup> Grondin explica assim: “Ricoeur compara duas palavras que não tem exatamente a mesma estrutura gramatical: *idem* é um adjetivo ou um pronome demonstrativo que marca a identidade entre duas coisas, enquanto *ipse* é um pronome pessoal, como muitos em latim (*ille, iste* etc.). Como todos esses pronomes, ele comporta declinações e sentidos particulares que variam segundo o contexto. O sentido mais importante para Ricoeur é aquele em que *ipse* marca a presença de alguém *em pessoa* [... ex: *Caeser ipse*]. Outros usos do *ipse* acentuam o momento preciso em que se faz alguma coisa ou uma ligação entre duas coisas (*eo ipso*)” (GRONDIN, 2015, p. 10).

não ameaçam a identificação ou reconhecimento pois são regidas por um caráter de similitude e continuidade no tempo. Sendo assim, ao passo que o tempo é “fator de dessemelhança, de afastamento, de diferença” (que cresce, envelhece...) é ele também princípio de “*permanência*” como “elemento transcendental da identidade” (quem cresce, envelhece...) (SA, 1990, p. 142 [Trad. 142]). Porém, essa permanência não é rígida, tal como um substrato irreduzível, pois ela não está ligada à pergunta *que* e sim à questão *quem*... Ou, para resumir a questão, permanência tem a ver com a noção de *caráter* que é “o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo” (SA, 1990, p. 144 [Trad. 144]). Tais marcas podem ser vistas como disposição com valência de hábito a adquirir ou já adquirido e isso dá uma história ao caráter. Mas, a permanência pode ser também relacionada com a *palavra mantida* (promessa) que é um modo de proceder permanecendo fiel à palavra dada. Nesse caso, a promessa “constitui um desafio no tempo, uma denegação da mudança” (SA, 1990, p. 149 [Trad. p. 149]). E isso é oposição ao modo de permanecer do caráter. Como conciliar essas duas formas de permanência na ordem da temporalidade? Através de uma mediação que está no meio das duas, atravessando-as, ou seja, a noção de identidade narrativa<sup>175</sup>.

Com efeito, “a natureza verdadeira da identidade narrativa só se revela, diz Ricoeur, na dialética da ipseidade e da mesmidade” (SA, 1990, p. 168 [Trad. p. 168]). Para isso, nosso autor volta a *Temps et récit* e resgata a noção de enredar (tecer de intriga) e põe a identidade da personagem na dialética *idem-ipse* a que agora ele se ocupa. Se lá, a concordância/discordância encontrou a “síntese do heterogêneo” que favorece a compreensão do agir humano, aqui a narrativa garante à personagem uma singularidade (concordância) resistente às várias ameaças de rupturas imprevisíveis no curso da vida (discordância). Aqui, a síntese concordância-discordante (síntese do heterogêneo) passa do acaso ou contingente para o âmbito da necessidade. Essa passagem é feita pela “função narrativa” que une intriga e personagem. E assim, “a narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa” (SA, 1990, p. 176 [Trad. p. 176]). Essa identidade ou *ipseidade* (*ipse*) é regida pelas

---

<sup>175</sup> Ricoeur ainda confronta Locke, Hume e Parfit quanto a noção de identidade. De Locke, retomamos a equação entre identidade e memória, ou seja, através de um processo comparativo se identifica algo ou nota sua diferença pelo testemunho da memória. Para Ricoeur, disso resulta uma identidade psíquica que dificulta uma prevalência de permanência observável de fora. Hume, por sua vez, introduz graus de distinção da identidade ao conceber que várias impressões dão origem a cada ideia e chega à conclusão de que identidade é ilusão. Ricoeur objeta afirmando que não se procura o que não se pode encontrar, pois nesse caso, não se trata de *que* e sim *quem* procura. Para além de Locke e Hume (dos critérios de ordem psicológica ou corporal) está a posição de Derek Parfit que dismantela em vários golpes a ideia de identidade, pois, para ele, a experiência é diferente dos argumentos justapostos que se sustentam dissimuladamente. Ricoeur diz que essa posição provoca uma crise interna que faz perguntar *quem* sou eu na verdade e aqui, mais uma vez, a teoria narrativa será a alternativa.

variações imaginativas, inclusive quando se faz planos, age em vista de fins, obedece a regras e pode ser agente ou paciente. Afinal, como poderia haver atribuição ou qualificação sem narrativa? É nesse ponto que a teoria narrativa se coloca entre a teoria da ação e a teoria da ética, mas extrapolaríamos muito nossa pesquisa se entrássemos nesse campo agora<sup>176</sup>.

Procuremos recapitular assim: a *identidade-idem* condiz com as características de identidade substancial ou formal, ao passo que a *identidade-ipse* se refere ao sujeito capaz de designar a si próprio como autor e responsável pelas suas ações (identidade narrativa). Essa distinção se entende no âmbito da temporalidade, pois diz respeito à existência do sujeito no tempo. Ora, diz Grondin, “se a identidade *idem* responde à questão ‘*qué?*’ (o que eu sou), a identidade *ipse* responde à questão ‘*quem?*’” (2015, p. 101). É dessa resposta, como já sabemos, que emerge a identidade narrativa. E é preferindo a identidade compreendida em sentido *ipse* (identidade narrativa), que Ricoeur faz desaparecer aquele dilema entre subjetividade *substancial* (Descartes) e subjetividade *ilusória* (Nietzsche) (cf. TR3, p. 443, [Trad. p. 419]). Portanto, é impróprio falar de subjetividade sem considerar sua vinculação com a temporalidade – com a noção de história e experiências temporais. Por outro lado, sem o auxílio da narração, o problema da identidade subjetiva está fadado a antinomias sem solução.

A identidade narrativa surge do cruzamento entre a *mesmidade* e a *ipseidade*, antecedido por aquele outro cruzamento entre *narrativas histórica e de ficção*. São esses elementos fundamentais que identificam o sujeito como *mesmo* e como um *outro* num dinamismo de possibilidade. Mas, não se trata de um sujeito abstrato, pois é ele inserido na história, com datas, localizações, descrições de suas ações e experiências temporais que podem ser acessadas através da narrativa, seguindo dos passando da prefiguração à configuração (cf. SA, 1990, p. 180 [Trad. p. 180]). Para demonstrar isso, Ricoeur toma como exemplo a experiência da psicanálise quando o “paciente” é provocado a reconhecer-se na história que conta, a reunir múltiplos fatores e ao final recolher o sentido de sua “composição poética”, num movimento

---

<sup>176</sup> Uma hermenêutica da identidade não deve se esquivar das consequências éticas. É por isso que está no horizonte da obra de Ricoeur o que ele chama de “perspectiva ética” que consiste na “perspectiva da ‘vida boa’ com e para outros nas instituições justas” (SA, 1990, p. 202 [Trad. p. 202]). Ele analisa minuciosamente cada elemento dessa definição e essa análise recebe o nome de “pequena ética” (cf. estudos sétimo, oitavo e nono de SA). Em termos de juízo dessa ‘pequena ética’, diz Grondin: “Ricoeur não nos diz, no entanto, *em que* consiste a visada da vida boa, *quais* são as instituições justas, nem *quais* são as demandas concretas da ética normativa. Ele apenas diz que elas se interpelam, e que cabe à sabedoria prática do homem capaz determinar seu conteúdo. Neste sentido, pode-se dizer que *Si mesmo como um outro* é mais aristotélica de todas as suas obras. Ela se situa na esteira de uma reabilitação da ética aristotélica na filosofia contemporânea, da qual Gadamer foi um dos intigadores” (2015, p. 103). Mas, vale lembrar, essa “pequena ética” é parte de uma grande teoria do Justo, disposta principalmente nas obras *Le Juste* (1995) e *Le Juste 2* (2001).

de reconhecimento de si – de perda e reencontro<sup>177</sup>. Como sabemos, nessa prática o processo de autocompreensão e integração não é realizado sem conflitos, confusões, resistências, vazios, interpretações... De modo semelhante acontece com o sujeito que assume uma “vida examinada” em vista do conhecimento de si. Nesse caso, voltemos à *Temps et récit* para transcrever uma passagem significativa:

o *si* do conhecimento de si não é o eu egoísta e narcísico do qual as hermenêuticas da suspeita denunciaram tanto a hipocrisia como a ingenuidade, tanto o caráter de superestrutura ideológica como o arcaísmo infantil e neurótico. O *si* do conhecimento de si é fruto de uma vida examinada, segundo as palavras de Sócrates na Apologia. Ora, uma vida examinada é, em grande medida, uma vida depurada, clarifica pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas como fictícias vinculadas por nossa cultura (TR3, 1985, p. 443 [Trad. p. 418]).

As narrativas disponíveis, “vinculadas por nossa cultura” são matérias primas para uma história pessoal, enredo que provém de outros enredos. Sem contar o fato de que a vida, por si, já repousa em uma condição “pré-narrativa”, como já foi dito. É por isso que a identidade narrativa é realçada e remodelada por múltiplos fatores e elementos. Se precisa levar em conta é o fato de não existirmos fora de uma constituição narrativa, embora ela seja limitada, pois também nossa condição é de limite. Mas, é justamente por isso que a narrativa é uma mediação e, sabendo que também nós somos limitados, é preciso abrir mão da “evidência mediata de si” em prol de uma identidade composta de vários enredos, capaz de fazer e desfazer-se num tênue fio que tece a narrativa de uma vida. Dessa intriga (enredo, narrativa) se extrai o *sentido* das experiências *distendidas* que *unifica* o sujeito. Com isso, se reforça que a identidade do sujeito é resultado da narração composta de permanência e de mudança, tal como em uma trama que vai construído a identidade narrativa de uma personagem que só será conhecida totalmente no desenrolar de toda a história. Desse modo, o sujeito é entendido como uma personagem de uma narrativa, não diferente de suas experiências, pois elas são contadas, resultando em uma existência temporal.

Antes de ir para o desfecho, vale repetir pela última vez a noção de identidade compreendida em sentido de um *ipse*, isto é, a identidade narrativa que pressupõe a temporalidade. Evocando a ideia de circularidade entre temporalidade e narratividade, é possível afirmar que a identidade subjetiva se constitui na história que se narra, sempre acrescentando novas experiências temporais. Melhor dizendo, a subjetividade se constitui a partir da hermenêutica de suas experiências temporais. Dito isso, podemos transcrever aqui a

---

<sup>177</sup> O exemplo da psicanálise está nas últimas páginas de *Temps et récit 3*. Mas em outros lugares Ricoeur explora melhor esse empréstimo, como no texto: *A narrativa: seu lugar na psicanálise*, em *Écrit et conférences 1* (EC1, 2010, p. 213-222).

tese fundante de Ricoeur, enunciada muitas vezes, embora agora expressa em tom conclusivo: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plena quando se torna uma condição da existência temporal” (TR1, 1983, p. 105 [Trad. p. 93] – grifo nosso). Por isso, a subjetividade, em Paul Ricoeur, é narrativa e por ser assim é temporal. Ou, dito de outro modo, temporalidade e narratividade reforçam-se reciprocamente na descrição e constituição da subjetividade ricoeuriana. Podemos falar então de uma filosofia da subjetividade; melhor dizendo, de uma hermenêutica da subjetividade proveniente de uma poética da temporalidade.

Uma hermenêutica da subjetividade associa o conhecimento de si ao resultado de uma vida examinada e uma vida examinada, como nos deu a entender uma citação acima, é uma vida narrada. Mas, o que é uma vida narrada? Ricoeur responde: “é uma vida na qual reencontramos todas as estruturas fundamentais da narrativa [...] e principalmente o jogo entre concordância e discordância que nos pareceu caracterizar a narrativa” (EC1, 2010, p. 209). Essa definição não nos é estranha, pois o diálogo triangular entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles serve não somente para replicar as aporias da temporalidade, como também para compreender o que vem a ser essa vida narrada que inclui a experiência do tempo. Pois bem; “se em Agostinho a discordância vence a concordância: daí a miséria da condição humana. [...] em Aristóteles a concordância vence a discordância, daí o valor inestimável da narrativa para estabelecer a ordem em nossa experiência temporal” (EC1, 2010, p. 209). Com efeito, àquela concepção agostiniana de uma existência *dispersa* oriunda de um tempo instável que nasce de três aspectos do presente, Ricoeur se opõe a partir dos empréstimos aristotélicos em vista de *unificar* a existência realizando aplicações: as experiências acontecem no plano discordante da *distensão* (*distentio animi*) e a narrativa se dá no plano concordante da *intriga* (*mythos*). É, portanto, a narrativa que se faz triunfar a ordem sobre a desordem, a união a despeito da dispersão. Embora as experiências do sujeito se configurem como *distensão* agostiniana, ele é mais que isso, pois é *capaz* de extrair um *sentido* dessas experiências mediante o caráter narrativo que ordena a desordem e *unifica* os elementos constitutivos da subjetividade. Assim, a narrativa é um trabalho de *mimesis* (um tecer de intrigas), de transposição do vivido para o narrado e devolvido a vivência, formando um ‘campo hermenêutico’ que reflete a subjetividade na temporalidade e vice-versa.

Como já sabemos, a *intriga* (*mythos*) e atividade *mimética* (*mimesis*) constituem dois aspectos da *narrativa* inseparáveis do tempo. Por isso, Ricoeur entende que Aristóteles não elimina o enigma da *discordância* presente na *distentio animi* agostiniana, mas faz trabalhar

poeticamente, produzindo uma figura invertida da discordância e da concordância, isto é, gera uma imagem invertida da outra (cf. TR1, 1983, p. 18 [Trad. p. 10]) ou mais precisamente, a *intriga* (*mythos*) é a réplica invertida da *distentio animi*. Enquanto a análise agostiniana se esbarra na da discordância, a proposta aristotélica apresenta a intriga como modelo de concordância por impor uma lógica própria capaz de gerar um “todo” (*hólos*) coeso, de começo, meio e fim<sup>178</sup>. Internamente, o trabalho da intriga lida com necessidades e acasos, sucessões e reviravoltas de modo que o “todo” não é submetido ao tempo do mundo, mas ao “tempo da obra” (*tempo narrado*) que gera uma unidade dramática, ‘uma ação una’. Nesse sentido, a relação interna da intriga é mais lógica que cronológica, não uma lógica teórica e sim prática, de um “fazer” precisamente inventado, poético. Mas a intriga não é somente um modelo de concordância, pois é também de concordância discordante, ou seja, faz parecer concordante inclusive o discordante. O discordante pode ser uma “reviravolta” no seu interior que se prolonga no “tempo da obra” e rege sua extensão. O que mais chama atenção nisso é justamente o encadeamento de fatos – o tecer de intrigas – que Ricoeur compara ao mundo da vida dizendo assim:

Parece então que nossa vida, abarcada por um só olhar, nos aparece como o campo de uma atividade construtiva, tomada emprestada da inteligência narrativa pela qual tentamos reencontrar, e não simplesmente impor de fora, *a identidade narrativa que nos constitui*. Insisto nesta expressão “identidade narrativa” pois o que chamamos de a subjetividade não é nem uma sequência incoerente de acontecimentos, nem uma substancialidade imutável inacessível ao devir. É precisamente a espécie de identidade que exclusivamente a composição narrativa pode criar por seu dinamismo (EC1, 2010, p. 210 – grifos do autor).

A noção de identidade narrativa como modo de designar a subjetividade traz consigo a possibilidade de compreender-se num movimento de sedimentação e inovação, de reinterpretção à luz das narrativas existentes. Nesse sentido, o compreender-se é semelhante à compreensão de uma obra literária e aqui estão inclusas as dialéticas explicação-compreensão, distanciamento-apropriação etc. Quem realiza essas dialéticas é o existente ao confrontar-se com as *obras*, distanciando e apropriando-se, explicando para melhor se compreender, compreendendo para melhor se explicar. É desse modo que a obra literária se torna mediação para a compreensão de si. Aliás, a semelhança entre a obra literária e a vida narrada é tão radical a ponto de, para compreender-se é preciso tornar-se narrador de sua própria vida sem se tonar

---

<sup>178</sup> Reforçamos: na composição poética “o que define o começo não é a ausência de antecedente, mas a ausência de necessidade de sucessão. Quanto ao fim, ele é de fato o que vem depois de outra coisa, mas ‘em virtude seja da necessidade, seja da probabilidade’. Somente o meio parece definido pela simples sucessão: ‘ele vem depois de outra coisa e depois dele vem outra coisa’. Contudo, no modelo trágico, ele tem sua lógica própria, que é de ‘reviravolta’ da fortuna em infortúnio” (TR1, 1983, p. 81 [Trad. p. 70]).

seu *autor*. Talvez aqui entendamos por que Ricoeur “anula o autor” de uma obra e privilegia seu receptor, o leitor que reconstrói a obra na leitura. A inspiração vem da vida: “meu começo jamais será minha recordação. [...] minha morte está diante de mim e nunca será narrada por mim” (EC1, 2010, p. 221). Pode existir um autor, mas a preferência é pelo leitor, o *si*, o sujeito que não é dado na partida, mas é conquistado na travessia, nas narrativas que oferecem unidade e sentido de existir no horizonte da temporalidade.

Se a temporalidade se mostra através da narrativa, essa mesma mediação permite ao sujeito identificar-se. O *sujeito narrativo* não é isolado, mas interligado, conectado com sua história, construída no tempo, com outras histórias e outros sujeitos (cf. SA, 1990, p. 190 [Trad. p. 190]). É por isso que o sujeito ricoeuriano não é de intuição imediata de si, mas resultado de uma existência examinada e interpretada, mediante confronto com os signos (as obras) que estão no mundo. É nessa condição que dizemos de um sujeito que se conhece ancorado, entrelaçado com as experiências. Trata-se de um sujeito fundamentalmente temporal cuja constituição se dá a partir das experiências temporais e da assimilação dessas experiências pela narrativa. A subjetividade em Ricoeur se funda, portanto, de experiências e da narrativa dessas experiências num horizonte temporal.

Dito isso, voltamos ao início desse capítulo e sua intenção que nos acompanhou que é a de mostrar uma *poética de temporalidade em prol de uma hermenêutica da subjetividade*. Os muitos assuntos evocados ao longo da exposição, foram apresentados na medida em que nos favoreceram realizar nossa pretensão: as aporias da temporalidade nos situaram na questão do tempo enquanto tal; a réplica da narrativa a essa aporias nos fez perceber o alcance de uma das teorias do tempo que transita entre o singular e o universal, a alma e o mundo; assumindo uma modéstia de concentrar-se numa dimensão singular – sem desvincular-se totalmente do universal – apontamos os principais elementos da identidade narrativa que reúne subjetividade e temporalidade tendo a pergunta *quem* como orientadora. Mas, chegando aqui, temos uma alerta de nosso autor: “a estrutura narrativa da existência é não literária uma vez que está em aberto” (EC1, 2010, p. 221). Isso distingue o mundo da obra literária com o mundo da vida; o mundo das histórias e ficções que conhecemos início e fim, do mundo de nossa vida que não vimos o início, nem contaremos o seu fim. Nesse sentido, a condição da identidade narrativa é o de existir no “horizonte de espera”, orientada por uma dialética de expectativa e rememoração, num contínuo *inacabamento*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há o costume de, nessa parte, os principais pontos do trabalho serem retomados. Entretanto, faremos isso avançando na investigação, propondo uma base ou um modo de ler a questão da temporalidade e da subjetividade em Paul Ricoeur. Acreditamos ser uma proposta que condiz com a amplitude e complexidade dos assuntos que enfrentamos, sendo notório a impossibilidade de expor tudo o que Ricoeur elaborou sobre a temática investigada ao longo deste nosso empreendimento. Como dissemos, nossa pesquisa ficou em torno de *Temps et récit*, tendo como horizonte *Soi-même comme un autre*. Nem ousamos entrar muito nesse último, pois sabemos do seu nível de complexificação e desdobramentos. E pouco citamos as obras que vieram posteriormente a essa obra sobre a qual Ricoeur diz que “o essencial de [s]eu trabalho filosófico se encontra recapitulado” (J1, 1995, p. 12). Essa confissão de limite realça a proporção da obra de Paul Ricoeur, plena de grandes ambições. É nesse sentido que até arriscaremos oferecer uma pista possível para sua leitura ou uma releitura de nosso trabalho.

Sobre nossa pesquisa, partindo da ideia de que “os homens não nasceram para morrer, mas para inventar” (MHO, 2007, p. 636) propomos uma invenção. Podemos retomá-la de dois ou três modos: o primeiro é o corriqueiro estilo vertical, começando da introdução, passando pelos capítulos e chegando às considerações finais. Fazendo isso, poderemos acompanhar a gestação e o desenvolvimento do pensamento ricoeuriano, a partir das questões temporalidade e subjetividade. Em grande medida, essa entrada coincide com uma abordagem cronológica, algo possível entre tantas outras possibilidades. Um segundo modo de ler seria numa direção horizontal, alinhando-se os tópicos (ex: 1.1, 2.1 e 3.1). Assim procedendo, notaremos como o pensamento de Ricoeur é entrelaçado, bem articulado numa arquitetura cujos esteios são fenomenologia, linguagem e hermenêutica e o núcleo pode ser a discursividade, por exemplo. Esse modo de leitura pode se caracterizar como sistemático e realça mais uma vez a grandiosidade de nosso autor. Uma terceira possibilidade, menos explícita, seria partir de uma possível teoria que atravessa essa investigação, numa certa transversalidade que vamos expor agora, sendo esse um modo, mas não o único, de recapitular e redimensionar nosso trabalho.

Ao final de nosso percurso, mais que filosofia do sujeito, parece ser apropriado falar de uma *hermenêutica da subjetividade*, outro nome possível para *herméneutique du soi*. Porém, encontramos em algum lugar a preferência de Ricoeur por outro expressão, qual seja, *hermenêutica da pessoa*. Isso nos inquietou a ponto de pressupor que pode estar subjacente ao

pensamento do Ricoeur uma complexa teoria da pessoa. Recordamos que seu pensamento tem uma história que começa com a fenomenologia da vontade, tem a ver com a filosofia reflexiva, com a linguagem, com a hermenêutica e com a filosofia prática. Entre seus objetivos, talvez o maior deles seja o de afirmar a existência do *cogito* (subjetividade) que se encontra quebrado (*cogito brisé*) e precisa ser restaurado. Seu desafio foi realizar essa restauração sem se render à subjetividade substancial, nem ceder à subjetividade ilusória. O jeito encontrado foi propor uma *reflexividade* descentralizada, isto é, dizer a mesma coisa de forma diferente: se referir ao si-mesmo como um outro, por exemplo. Ou seja, Ricoeur encontrou um modo de se relacionar com o si (soi) através da *ipseidade* que se refere a um si *próprio* aberto à alteridade e não fechado à *mesmidade*. Isso acontece no âmbito da linguagem e no horizonte da temporalidade. A linguagem é base firme de especulação, expressão e fio diretor capaz de fazer pensar mais e melhor as coisas e as realidades humanas, num arco temporal de permanência e mutabilidade.

Ora, sabemos do lugar alcançado ou assumido pelo sujeito na modernidade, cujo ponto de ancoragem é o *cogito ergo sum* (penso, logo existo)<sup>179</sup>. Disso resultou que existir, para o ser humano, é pensar. Mas Ricoeur, desde os primeiros momentos de suas investigações se deu conta de que a existência é maior do que “pensar” (*ego cogito*), pois nela inclui também o “querer” (*ego volo*). Desde então, tornou-se evidente a dualidade do *cogito* – ou sua cisão – e a necessidade, enquanto tarefa, de conquistar um *cogito integral*. Assumindo essa tarefa, Ricoeur faz emergir uma realidade de individuação diversa do sujeito moderno, por ser marcado pela interrogação e pela dúvida (*Quem age? Faz o quê? Por quê?*), pela cisão da vontade (voluntário e involuntário), pela incessante busca de conciliação (esforço de existir, desejo de ser, mediações das *obras*) e decididamente insubstancial (ou não substancial). A essa realidade de individuação, Ricoeur prefere chamar de “si” (*soi*) ao invés de “eu” (*ego*). Tal preferência é uma opção linguisticamente significativa de renúncia ao *ego* e destituição da filosofia do *sujeito* em prol do que podemos chamar de *hermenêutica da pessoa*.

O *si* é, antes de tudo, reflexivo, isto é, destituído da tríplice pretensão cartesiana e tencionado por um esforço de apropriação através dos objetos, das obras e dos atos. Porém, é preciso se perguntar sobre a identidade do *si*. E, para Ricoeur, identidade é uma categoria prática

---

<sup>179</sup> Vale lembrar que, embora muito diferente do pensamento moderno, há uma *fonte do cogito* em Agostinho que, por sinal, Ricoeur parece está muito próximo. Em Agostinho o *cogito* é formulado e reformulado em diversas obras, inclusive em *Confissões*. Grosso modo, partindo da dúvida das percepções, chega-se à conclusão inegável que afasta qualquer ceticismo: “eu existo”, “eu conheço” e “eu vivo”. O *cogito* agostiniano não inclui somente o *sum*, mas também o *intelligere* e o *vivere*. Se formos atentos, podemos notar esses elementos na proposta ricoeuriana. Aliás, há estudos nesse sentido, como por exemplo: Isabelle Bochet. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Ed. Faculté J suite de Paris, 2004. E Andrés Bruzzone. *Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur*. Disserta o de Metrado, defendida na USP, em 2012.

que responde narrativamente à pergunta “*Quem*” nas várias instâncias. Aqui lembramos da dialética *idem-ipse*, a narrativa enquanto invenção de um enredo (tecer de intriga), a imbricação com a questão da temporalidade e a identidade narrativa como coroamento dessa incursão. Pois bem; sendo a identidade uma categoria prática, a narratividade seu modo de descrição e a temporalidade um critério de existência, se perguntarmos *quem é o si-mesmo* diremos – a partir de um texto secundário<sup>180</sup> – que é a *pessoa*, pois, no entender de Ricoeur, a questão *quem se identifica* com a problemática da pessoa (cf. L2, 1996, p. 174). E, sabendo que a identidade do *quem é* uma identidade narrativa, afirmamos que a identidade narrativa (no âmbito do indivíduo) repousa na noção de pessoa.

Ora, *identidade narrativa* é um conceito muito caro a Ricoeur, como já sabemos. Mas ainda não dissemos que com esse conceito Ricoeur pretende definir “a coesão de uma pessoa no encadeamento de uma vida humana”. Pois, “a pessoa designa-se a si mesma no tempo como unidade narrativa de uma vida” (L2, 1996, p. 176). É possível que muitas questões sejam abertas com essa definição e muitos dilemas desapareçam, como aquele entre a subjetividade substancial ou ilusória. Além disso, é possível notar proximidade com aspecto do pensamento agostiniano como as noções de interioridade, memória e esquecimento, descobertas que, no entender de Ricoeur, foram preciosas, embora desconheça “a equação entre a identidade, o si e a memória” (MHO, 2004, p. 116). Essa equação o leva a tomar identidade narrativa como resposta à pergunta “*quem é a pessoa*” ou como descrever a *ipsiedade*. Quanto às questões que podem ainda ser abertas ou essa proximidade com o pensamento agostiniano, não vamos discorrer nesse momento. Ficará para outra ocasião ou deixamos como provocações ao leitor.

Mas, alguém poderia perguntar: o que isso muda na abordagem geral das questões tempo e sujeito? A resposta pode ser dada assim. Sabemos da preferência de Ricoeur pelo “si” (*soi*), ao invés do “eu” (*ego*), agora, completamos o quadro dizendo de sua ressalva em utilizar o nome “sujeito”: “prefiro dizer *pessoa* em vez de *consciência, sujeito, eu*” (L2, 1996, p.158). Essa preferência o faz definir pessoa como “núcleo de atitude”, passando à margem de abstrações e renunciando a toda tentativa autofundadora<sup>181</sup>. Outro modo de definir pessoa é a

<sup>180</sup> Nos referimos a *Meurt le personnalisme, revient la personne* (1983) e *Approches de la personne* (1990), reunidos em *Lectures II*. Quem nos apoia nessa tentativa a partir de textos secundários é Heleno ao dizer que é hábito de Ricoeur, “antes de grandes obras que publica, todo uma série de estudos preparatórios que, se anunciam, por um lado, qual a investigação em curso, por outro, dão uma visão de síntese que é fundamental para a compreensão da obra. Também os textos de síntese que se seguem à obra publicada são essenciais” (HELENO, 2001, p. 236). A obra que está sendo gestada nesse período é *Soi-même comme un autre* (1990).

<sup>181</sup> A expressão “núcleo de atitude” de tomada por empréstimos de Eric Weil, no contexto das discussões sobre o personalismo de Emanuel Mounier (1905-1950). A teoria da pessoa em Ricoeur tem a ver com o personalismo mounieriano, com quem ele teve contato ainda na juventude. Ricoeur afirma que “Mounier pregou uma *conversão*” à pessoa e isso a colocou no centro dos debates intelectuais e sociais de nosso tempo (cf. HV, 1955, p. 138). Mesmo que tenha ocupado um lugar importante no início de sua vida, Dosse nos assegura que Ricoeur

partir da noção *atitude-pessoa* que remete a uma situação na qual se exige um posicionamento de alguém que existe, se envolve e assume sua atuação. Coisa que acontece no *tempo*, que inclui permanência e mutabilidade, mas constitui – no desenrolar dos fatos – uma identidade que inclui a diferença. Essa identidade precisa de uma ‘base de unificação’ e essa base, em nosso parecer, é a pessoa, pois pode ser ela *quem* está em foco na filosofia ricoeuriana.

Para Ricoeur, a pessoa é “o melhor candidato para sustentar os combates jurídicos, políticos, econômicos e sociais” de nossos tempos (L2, 1996, p. 158). O melhor candidato, nesse caso, em relação às heranças culturais modernas que elegeram a consciência, o sujeito, o eu. Mas para isso, é preciso associar essa discussão e a enriquecer com quatro realidades, a saber: linguagem, ação, narrativa e vida prática. Em certo sentido, foi o que ele fez e fazendo assim, retoma a noção de pessoa a partir da teoria da linguagem, da ação, da narrativa que culminou numa perspectiva ético-moral-jurídica, sem renunciar à hermenêutica, nem se esquecer de um horizonte ontológico.

Com esses pressupostos, podemos até aludir às três (ou duas) maiores obras de Ricoeur no final de sua trajetória intelectual. Elas podem ser vistas separadamente, numa arquitetura filosofia prática ou ainda numa grande teoria do justo. Todas elas – *Le Juste* (1995), *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (2000), *Le Juste 2* (2001), *Percours de la reconnaissance* (2004) – podem muito bem ser lidas na perspectiva de uma complexa teoria da pessoa. Afinal, elas continuam a responder perguntas cruciais, tais como: *quem* sou eu? Que devo fazer? O que é ser? Essa última foi mais bem trabalhada em *Soi-même comme un autre* (1990), numa tentativa de esboçar ou abrir a realidade na qual a pessoa vive e age. Não podemos deixar de observar que nessas obras a composição *transfrástica* se faz presente, de modo particular, enquanto *discurso narrativo*. E, como já sabemos, houve espaço para os discursos descritivos (fenomenológicos) e prescritivos (ético-moral-jurídico). Mas não ficou de fora também a temporalidade, seja num movimento regressivo, seja numa direção progressiva, no qual o presente pressupõe uma relação dialética. Pois, o mundo da pessoa (agentes e sofredores) é o mundo da temporalidade vivida, um tempo humano por que narrado.

Com efeito, o tema da pessoa, enquanto núcleo de atitude e enriquecida com as teorias da linguagem e da ação, remete-nos ao mundo da vida. No mundo da vida, a pessoa existe em uma condição que se desenrola do nascimento *até a morte*, no sentido de *ser-contra-a-morte*, numa condição de *inacabamento* e, quiçá, vislumbre de eternidade. De modo particular, a

---

não é discípulo de Mounier, pois seu estilo não lhe satisfaz no plano do rigor filosófico (cf. DOSSE, 2017, p. 42). Aliás, no texto *Meurt le personnalisme, revient la personne*, Ricoeur renuncia o personalismo por conta da terminação *ismo* e prefere a volta da pessoa ou voltar à pessoa.

pessoa vive uma condição temporal em que o desenrolar não é puramente aleatório e desconexo, pois há um encadeamento, algo que permanece e se desdobra no tempo, algo que Ricoeur chama de identidade narrativa ou, simplesmente, *ipseidade*. É assim que a noção de pessoa se torna a mais apropriada para estar na base das discussões ricoeurianas sobre temporalidade e subjetividade. Além disso, à medida em que se descreve a pessoa ou narra sua vida, estamos falando de uma fenomenologia ou discurso narrativo capaz de descrever o que aparece e – ainda não dito – uma ontologia que discerne o modo de ser junto ao que aparece<sup>182</sup>. Pensando bem, é preciso então que cada indivíduo/pessoa exista (ontologia) segundo o modo do *soi* (fenomenologia), isto é, ao modo de *ipseidade*, cuja identidade é narrativa, pois isso define a coesão e o encadeamento de uma vida pessoal.

No final de sua vida Ricoeur caracterizou todo seu empreendimento filosófico de *antropologia do homem capaz*. Nessa antropologia, a individualidade é melhor ser chamada de pessoa, ao invés de sujeito. É por isso que nosso trabalho poderá ser lido – numa direção transversal – a partir de uma teoria da pessoa, sem prejuízos, nem diminuição. Por fim, vejamos o que disse Ricoeur em uma entrevista: “pois bem, o meu ponto de ancoragem, no fim de minha indagação, penso encontrá-lo no problema da ‘*ipseidade*’, ligada à questão do ‘quem’, da *pessoa* que se pergunta quem ela é” (*apud*, Heleno, 2001, p. 243). Se a questão *quem* guia as investigações de Ricoeur, é conveniente perguntar: *quem é a pessoa?* Talvez o conjunto de sua vasta obra seja capaz de oferecer uma resposta satisfatória ou ser uma fenomenologia hermenêutica da pessoa que, por meio de descrições, narrações, prescrições e interpretações chega-se a uma melhor compreensão de si. Fica, portanto, dito que a subjetividade em Paul Ricoeur coincide com uma teoria da pessoa, podendo ser também chamada de *hermenêutica da pessoa*, pois os principais conceitos desse filósofo estão em vista de pensar mais e melhor a pessoa humana em sua condição temporal.

---

<sup>182</sup> Aproveitamos esse último espaço para dizer de nosso projeto de continuar o estudo em Paul Ricoeur. Durante essa nossa pesquisa tivemos a oportunidade de nos referir a expressões utilizadas por ele, tais como: ontologia da desproporção, veemência ontológica, alcance ontológico da ação e a promessa de uma ontologia ao modo de “terra prometida”. Isso despertou em nós o interesse pelo problema do ser na obra desse autor. Da parte dos comentadores e críticos, há quem fale de uma ontologia em Ricoeur e há quem não vê muitas implicações ontológicas em seu pensamento, considerando-o essencialmente hermenêutico. Queremos entrar na lista para reforçar a posição dos primeiros, visto que aquelas expressões quando aparecem dão um peso de aprofundamento dos assuntos que estão sendo abordados, incidindo, portanto, em seus delineamentos. Nesse sentido, pretendemos ser um pouco mais ambiciosos em constatar não somente uma *hermenêutica ontológica*, mas investigar o problema do ser em sua obra dando destaque às afirmações ontológicas aquém ou além da hermenêutica. Não em termos de superar ou se desfazer dessa característica inegável de Ricoeur e sim em termos de perceber o “alcance metafísico” de sua obra. Portanto, mais do que interpretação, queremos realizar uma investigação do problema do ser, testar sua pertinência, mostrar as estratégias de abordagens e avaliar em que medida a promessa de uma ontologia foi cumprida; se é que precisa(va) ser cumprida. Mas, sendo cumprida, queremos perguntá-lo que tipo de ontologia é essa e então situá-la no horizonte da história da filosofia. Eis uma rápida apresentação do nosso pré-projeto de doutorado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### De Paul Ricoeur

*À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986. Tradução em português: *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

*De la Metaphysique à la Morale*. Paris: Esprit, 1995. Tradução em português: *Da metafísica à moral*. Trad. Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986.

*De l'Interpretation - essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965. Tradução em espanhol: *Freud: uma interpretación de la cultural*. Trad. Armando Suarez. Ciudad de México: Siglo XXI, 1970.

*Écrits et conférences I: autor de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 2008. Tradução em português: *Escritos e conferências 1: em torno da psicanálise*. Tradução de Esaon Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

*Écrits et conférences II: Herméneutique*. Paris: Le Seuil, 2010. Tradução em português: *Escritos e conferências 2: Hermenêutica*. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

*Étude sur les 'Meditationes Cartésiennes' de Husserl*. In: *Revue Philophique de Louvain*. Troisième série, Tome 52, n.33, 1954. Pp. 75-109. Tradução em português: *Estudo sobre as Meditações cartesianas de Husserl*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. In: *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009b.

*Gabriel Marcel et Karl Jaspers – Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Seuil, 1947.

*Historie et vérité*. Paris: Seuil, 1955. Tradução em português: *História e Verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forence, 1968.

*Intellectual autobiography in the Philosophy of Paul Ricoeur*: Chicago: Open Court, 1995. Tradução em português: *Autobiografia intelectual*. Trad. Antônio Moreira Teixeira. In: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

*Interpretação e ideologia*. Tradução de Hilton Japiassan. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

*Interpretation Theory. Discourse and the surplus of Meaning*. Texas: Christin University Press, 1976. Tradução em português: *Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação*. Porto: Edições 70, s/a.

*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (avec M. Dufrenne). Paris: Le Seuil, 1947.

*La Critique et la conviction (entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay)*. Paris: Calman-Lévy, 1995. Tradução em português: *A crítica e a convicção. (conversas com François Azouvi e Marc de Launay)*. Trad. Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.

*La marque du passé.* In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1. Paris: 1998. p. 7-13.  
Disponível em: <https://philpapers.org/rec/RICLMD> - Acessado em abril de 2019.

*La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Le Seuil, 2000. Tradução em português: *A memória, a história, o esquecimento.* Trad. Alain François. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

*La métaphore vive.* Paris: Le Seuil, 1975. Tradução em português: *A metáfora viva.* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

*Lectures I: Autour du politique.* Paris: Le Seuil, 1991. Tradução em português: *Leituras I: em torno do político.*

*Lectures II. La contrée des philosophes.* Paris: Seuil, 1992. Tradução em português: *Leituras 2. A região dos filósofos.* São Paulo: Edições Loyola, 1996.

*Lectures III: Aux frontières de la philosophie.* Paris: Le Seuil, 1994. Tradução em português: *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia.* Trad. Marcelo Perine. São paulo: Loyola, 1996.

*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* Seuil, Paris, 1969. Tradução em português: *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica.* Porto: Rés-Editora, s/a.

*L'Idéologie et l'utopie.* Paris: Le Seuil, 1997. Tradução em português: *Ideologia e utopia.* Trad. Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1991.

*Le Juste.* Paris: Esprit, 1995. Tradução em português: *O justo.* Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009.

*Le Juste 2.* Paris: Esprit, 2001. Tradução em português: *O justo 2.* Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009.

*Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie.* Genève, Labor et Fides, 1986. Tradução em português: *O mal. Um desafio à filosofia e à teologia.* Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

*Le sacandale du mal.* In: *Esprit.* Paris: juillet, 2005. p. 104-111.

*Mimèsis, Référence et refiguration dans Temps et Récit.* In: *Étude Phénoménologiques.* Vol. 6, Issue 11, p. 29-40: Louvain, 1990.

*Percours de la reconnaissance.* Paris: Stock, 2004. Tradução em português: *Percurso do reconhecimento.* Trad. Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

*Philosophie de la voluntad. Le volontaire et l'involontaire,* Paris: Éditions Points, 2009.

*Philosophie de la voluntad. Finitude et culpabilité.* Paris: Aubier, 1960. Tradução em espanhol: *Finitud y culpabilidad.* Tradução de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Madrid: Trotta, 2004.

*Soi-même comme un autre.* Paris: Éditions du Seuil, 1990. Tradução em português: *O si-mesmo como um outro.* Trad. Lucy M. Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

*Temps et récit*. T. 1,2 e 3. Paris: Seuil, 1983, 1984 e 1985. Tradução em português: *Tempo e Narrativa. Tomo I, II e III*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 2010.

*Vivant jusqu'à la mort suivi de fragments*. Paris: Seuil, 2007. Tradução: *Vivo até a morte: seguido de fragmentos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

### **Sobre Paul Ricoeur**

ABEL, Oliver e PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2007.

ALBERGARIA, Miguel Soares de. *Do tempo e do seu outro*. Paul Ricoeur e a dupla mediação prática da temporalidade. Covilhã: LusoSofia, 2009.

BIUSO, Alberto Giovanni. *Identità e differenze temporali. Su Heidegger e Ricoeur*. In: *Rivista di filosofia cultural*. Università di Catania: Gennaio 2017. Acesso em junho de 2019.

\_\_\_\_\_. *Ricoeur: la narrazione del tempo*. In: *Vita pensata*, n. 13. Milano, Luglio, 2011. Acesso em maio de 2019.

BLAMEY, KATHLEEN. *Do ego ao si: um itinerário filosófico*. In: *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Org.: Lewis E. Hahn. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 83 a 128.

BOCHET, Isabelle. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Ed. Facultés Jéuite de Paris, 2004.

BRUZZONNE, Andrés. *Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur*. Dissertação de Metrado, defendida na USP, em 2012.

CESAR, Constança Marcondes. *A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur*. In: *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Org. Constança Marcondes Cesar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 43-56.

CORÁ, Elsio José. *Paul Ricoeur: do personalismo à pessoa*. In: *Revista Guairacá*. p. 11-24. Ano 2013.

DESROCHES, Daniel. *A vida longa da compreensão em Paul Ricoeur*. In: *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Org. Constança Marcondes Cesar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 9-26.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur: les sens d'une vie (1913-2005)*. Paris: La découverte, 2008. Tradução em português: *Paul Ricoeur: o sentido de uma vida (1913-2005)*. São Paulo: LiberArs, 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sobre a recepção da filosofia de Paul Ricoeur no Brasil*. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/43636/1/Sobre%20a%20recepcao%20Da%20filosofia%20de%20Paul%20Ricoeur%20no%20brasil.pdf> – Acessado em abril de 2019.

GENDE, Carlos Emilio. *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

GENTIL, Hélio Salles. *Fenomenologia e hermenêutica: relações em Paul Ricoeur*. In: Sofia. Vitória-ES, agosto/dezembro 2015, vol. 4, nº 2. p. 296-302. (Versão eletrônica acessada em março de 2019).

\_\_\_\_\_. *Introdução*. In: *Tempo e Narrativa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Narrativas de ficção e existência: contribuições de Paul Ricoeur*. In: Viso. Cadernos de estética aplicada. Nº 17, jul-dez, 2015.

\_\_\_\_\_. *Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Uma aproximação à noção de consentimento na fenomenologia da vontade de Paul Ricoeur: do enraizamento da liberdade*. In: Revista de Filosofia moderna e contemporânea. Brasília: periódicos UNB, vol. 3, nº2, 2015. p. 75-86.

GODLOVE, TERRY F. *Ricoeur, Kant e a permeância do tempo*. In: HAHN, Lewis Edwin. *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 129-151.

GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Trad. Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

\_\_\_\_\_. *Què es la hermenêutica?* Barcelona: Herder, 2008.

HAHN, Lewis Edwin. *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HELENO, José Manuel Morgado. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HOMEM, Edson de Castro. *Considerações sobre a obra “Conflit des interprétations. Éssais d’herméneutique de Paul Ricoeur” uma proposta de leitura*. In: Revista Reflexão, nº 69. Campinas: PUC-Campinas, 1997. p. 121-136.

HUNEMAN, Philippe. KULICH, Estelle. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand Colin, 1997.

JERVOLINO, Domenico. *Introdução a Ricoeur*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.

KAELIN, Eugene F. *A estética de Paul Ricoeur: sobre como entender uma metáfora*. In: HAHN, Lewis Edwin. *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 161-185.

LACOUR, Philippe. *Le jugement et sa logique dans la philosophie de Ricoeur (1 e 2)*. In: *Ricoeur Studies* vol. 7, n. 2 (2016), p. 187-199. E Vol 8, n. 1 (2017), pp. 140-153.

\_\_\_\_\_. *Traduction et raison pratique : entre Ricoeur et Granger*. In: *Dissertatio. Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas*. Vol. 8, 2018.

LEAL, Ivanhoé Albuquerque. *História e ação na teoria da narratividade de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MADISON, G. B. *Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur*. In: Routledge History of Philosophy in the 20 th Century. London/ New York: Routledge, 1994. p. 290-349.

\_\_\_\_\_. *Ricoeur e a hermenêutica do sujeito*. In: HAHN, Lewis Edwin. *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 39-62.

MARTINS, Ricardo A. Ferreira. *A aporética da temporalidade em Santo Agostinho e Paul Ricoeur*. In: Revista Ciências humanas, n. 17. Frederico Westphalen: URI, dez. 2010.

MEJÍA, Luz G. Cárdenas. *Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones*. Medellín, Colombia, 2011.

MICHEL, Johann. *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*. Paris: Cerf, 2006.

MONGIN, Oliver. *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia*. Trad. Armando P. da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PAIVA, Edgar Antonio. *A questão do sujeito em Paul Ricoeur*. In: Síntese, v. 26. n. 85. Belo Horizonte: 1999.

PEREIRA, Miguel Baptista. *A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur*. In: Revista Filosófica de Coimbra – nº 24, ano 2003. p. 235-277.

PHILIBERT, Michel. *Imaginação filosófica: Paul Ricoeur como cantor de ruínas*. In: HAHN, Lewis Edwin. *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 67-80.

PORTOCARRERO, Maria Luisa. *Hermenêutica e fragilidade em Paul Ricoeur*. In: Prometeus – Ano 6, nº 12, julho-dezembro 2013. p. 203-221.

SALVILOI, Marco. *Derrida versus Ricoeur: variazioni sulla fenomenologia del tempo*. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/41165972.pdf>. Acesso em setembro de 2019.

TONG, Lik Kuen. *Acto, signo e consciência: pensando em conjunto com Ricoeur*. In: *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Org.: Lewis E. Hahn. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 13 a 38.

VILLAVERDE, M. *Paul Ricoeur: A força da razão compartilhada*. Lisboa: Piaget, 2003.

### **Bibliografia geral**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada por Alfredo Bosi. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 3ª Ed. São Paulo: Paulus, 2006.

ARISTÓTELES. *A Retórica*. In: obras completas. Trad. Manuel Alexandre, Paul Alberto e Abel Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2005.

\_\_\_\_\_. *Da interpretação*. In: *Órganon*. Trad. de Edson BINI. Bauru: Edipro, 2005.

\_\_\_\_\_. *Física I e II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Poética*. In: Os Pensadores. Trad. Eudoro Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AZEREDO, José Carlos de. *Gramática Houaiss da Língua Portuguesa*. 2ª Edição. São Paulo: Publifolha, 2008.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. Remberto Kuhnen, Antônio Leal e Lídia Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

BERGSON, Henri. *Duração e Simultaneidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Memória e Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BENVENISTE, É. *La forme et le sens dans le langage*. Genève: La Baconnière, 1967

BITENCOURT, Joceval Andrade. *Descartes e a invenção do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2017.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento P. Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Meditações metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento P. Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. (Coleção Os Pensadores).

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas. Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *Curso de hermenêutica filosófica 2018.2*. Disponível em: <http://www.profmarcosfernandes.com.br/wpcontent/uploads/2018/08/Hermen%C3%AAutica-filos%C3%B3fica-2018.2-texto-1.pdf> e <http://www.profmarcosfernandes.com.br/wpcontent/uploads/2018/08/Hermen%C3%AAutica-filos%C3%B3fica-2018.2-texto-2.pdf> Acesso em novembro de 2018.

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos sonhos*. Vol. III. Lisboa: Editores Livreiros, 1989.

GADAMER, Hans-Georg. *Wasrheit und Methode*. Tübingen, 1986. Tradução em português: *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005. (Parte I e II).

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma fenomenologia lógica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Legras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: INCM, 1994.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveria. São Paulo: Madras, 2001.

HUNEMAN, Philippe. KULICH, Estelle. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand Colin, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura Os pensadores Vol. I*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. *O problema da interpretação*. Conferência realizada no dia 02/09/2014, na Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <http://www.academia.org.br/node/20196> - Acesso em maio de 2019.

LEVINAS, Emmanuel. *Em decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967. Trad. F. Oliveira, em português: *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

\_\_\_\_\_. *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. Trad. J. Pinto Ribeiro, em português: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARCEL, Gabriel. *Le mystère de l'être I (e II)*. Paris: Aubier, 1951.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de C. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MEYERHFF, H. *O tempo na literatura*. São Paulo: McGraw do Brasil, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2004.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos*. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. In: Revista Trans/Form/Ação. Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia, v. 13, p. 139-145, 1990.

NOVASKI, Augusto. *Hermenêutica*. In: Revista Reflexão, nº 69. Campinas: PUC-Campinas, 1997. p. 107-120

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. port. L. Xavier. Rio de Janeiro: Edições de ouro, s.d.

PLATÃO. *Crátilo. Teetero*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe. siècle moments*. Paris: Folioessais, 2009.