UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

MATEUS BIDO

HERMENÊUTICA RICOEURIANA: DA NARRATIVA À ÉTICA

CHAPECÓ
2026

MATEUS BIDO

HERMENÊUTICA RICOEURIANA: DA NARRATIVA À ÉTICA

Dissertação apresentada ao Programa Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador(a): Prof. Dr. Elsio José Corá

CHAPECÓ

2026

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Bido, Mateus
Hermenêutica ricoeuriana: da Narrativa à Ética / Mateus Bido. -- .
f.

Orientador: Doutor Elsio José Corá

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Chapecó,SC, .

1. Hermenêutica; Fenomenologia; Ética; Narrativa.. I. Corá, Elsio José, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MATEUS BIDO

HERMENÊUTICA RICOEURIANA: DA NARRATIVA À ÉTICA

Dissertação apresentada ao Programa Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 25/09/2026.

BANCA EXAMINADORA

gov.br Documento assinado digitalmente
ELSIO JOSE CORA
Data: 16/10/2026 19:21:09-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof.ª Dr. Elsio José Corá – UFFS
Orientador

gov.br Documento assinado digitalmente
CRISTINA AMARO VIANA
Data: 14/10/2026 17:36:47-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Cristina Amaro Viana – UFAL
Avaliadora externa

gov.br Documento assinado digitalmente
BRUNO FLECK DA SILVA
Data: 14/10/2026 18:07:25-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Bruno Fleck da Silva – AMF
Avaliador externo

gov.br Documento assinado digitalmente
CLOVIS BRONDANI
Data: 15/10/2026 18:23:13-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Clóvis. Brondani - UFFS
Suplente

AGRADECIMENTOS

A não fácil missão de escrever os agradecimentos sem esquecer de citar alguém é sempre muito grande, por isso serei breve e citarei poucos nomes, mas agradeço a todos que de alguma forma ou de outra me ajudaram a construir essa narrativa.

Primeiramente, gostaria de agradecer aos meus pais, Zeneide e Santo, e ao meu irmão, Mailon, pelo apoio incondicional de sempre. Agradeço pelo incentivo ao estudo e me ensinar que esse é o melhor caminho Obrigado pelo amor e pela base sólida que me permitiu crescer e ter algo para chamar de lar. Obrigado por me ensinarem princípios como respeito e empatia.

Também gostaria de lembrar do companheirismo e suporte da minha namorada, Nana - como é carinhosamente chamada desde criança. Obrigado pelas trocas, aprendo com você diariamente. Obrigado pela paciência em conviver com alguém na pesquisa e pela sensibilidade em lidar comigo em momentos não tão legais da dissertação.

Agradeço aos professores da graduação e mestrado, cada um por me apresentar novas perspectivas filosóficas, profissionais e pessoais. Em especial, agradeço ao meu orientador, Elsio José Corá, por todo acompanhamento desde a graduação nesse processo de amadurecimento acadêmico e aos membros da banca, com menção à Cristina, que também se fez presente desde o meu TCC. O aprendizado que tive com vocês é imensurável.

Não poderia deixar de mencionar alguns amigos que, direta ou indiretamente, foram peças fundamentais para a construção dessa pesquisa. Obrigado Derócio, Rossi, Lucas, Siqueira, Karen, Pablo, Letícia, Spanha, e, como eu disse, a todos que eventualmente ficaram de fora dessa menção, mas que se fizeram presentes em outros momentos.

Por fim, obrigado à FAPESC pelo financiamento e por acreditar na pesquisa brasileira e no conhecimento. Programas como esse, possibilitam uma verdadeira imersão na pesquisa, elevando a qualidade da educação.

“The sun is the same in a relative way but you’re older,
shorter of breath and one day closer to death”
Pink Floyd - Time

“Coisas que a gente se esquece de dizer
Frases que o vento vem às vezes me lembrar
Coisas que ficaram muito tempo por dizer
Na canção do vento, não se cansam de voar”
Lô Borges - O Trem Azul

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo central investigar o método hermenêutico fenomenológico a partir do pensamento filosófico de Paul Ricoeur, onde percebe-se uma ligação que conduz da fundamentação do método, passando por uma antropologia filosófica, até verter no problema da ética. Nos apoiaremos em três obras centrais na bibliografia ricoeuriana, a saber: *O Conflito das Interpretações*, no qual destaca-se o movimento hermenêutico em diálogo com outros métodos, como é o caso do estruturalismo, da psicanálise e da fenomenologia, construído como uma resposta à hermenêutica fenomenológica heideggeriana. Enquanto consequência do método exposto - a "via longa" da mediação simbólica -, percebemos a necessidade assinalada pelo autor de pensar uma *hermenêutica do si*; A obra *Tempo e Narrativa* aparece como um fruto do método que, aplicado sobre o problema da linguagem e da temporalidade, constrói uma firme ponte antropológica - da teoria narrativa em geral - para explorar a hermenêutica do si, rumo à *identidade narrativa*; Entendendo que a questão desses dois livros ressoa em um terceiro, *O Si-mesmo como Outro* que aparece como uma potencialização da investigação, destacando não apenas pela capacidade do *eu* de narrar-se, mas também pela necessidade do outro em tal tarefa e nas consequências éticas de tal modo de ser. Por fim, busca-se compreender em que medida a *ética* está associada ao próprio modo de ser no mundo, que se constrói em relação e com responsabilidade: a necessidade do *outro* na construção do *si-mesmo*.

Palavras-chave: Hermenêutica fenomenológica; Ética; Narrativa; Ricoeur.

RESUMEN

La presente investigación tiene como propósito central examinar el método hermenéutico-fenomenológico a partir del pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, en el cual se advierte un vínculo que conduce desde la fundamentación del método, pasando por una antropología filosófica, hasta desembocar en el problema de la ética. Nos apoyaremos en tres obras centrales de la bibliografía ricoeuriana, a saber: *El conflicto de las interpretaciones*, en la cual se destaca el movimiento hermenéutico en diálogo con otros métodos, como el estructuralismo, el psicoanálisis y la fenomenología, construido como una respuesta a la hermenéutica fenomenológica heideggeriana. Como consecuencia del método expuesto - la *vía larga* de la mediación simbólica -, advertimos la necesidad señalada por el autor de pensar una *hermenéutica del sí*; la obra *Tiempo y narración* aparece como un fruto del método que, aplicado al problema del lenguaje y de la temporalidad, construye un sólido puente antropológico - a partir de la teoría narrativa general - para explorar la hermenéutica del sí, rumbo a la *identidad narrativa*; entendiendo que la cuestión de estos dos libros resuena en un tercero, *Sí mismo como otro*, el cual surge como una potenciación de la investigación, destacando no solo la capacidad del *yo* para narrarse, sino también la necesidad del otro en dicha tarea e implicando las consecuencias éticas de tal modo de ser. Por último, se busca comprender en qué medida la ética está asociada al propio modo de ser en el mundo, que se construye en relación y con responsabilidad: la necesidad del *otro* en la construcción del *sí mismo*.

Palabras clave: Hermenéutica fenomenológica; Ética; Narrativa; Ricoeur.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

OBRAS DE RICOEUR

C.I.	O Conflito das Interpretações
T.N.	Tempo e Narrativa
S.A.	O Si-Mesmo como Outro
M.V.	A Metáfora Viva

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 11
2. INÍCIO DA VIA LONGA: SOBRE O MÉTODO 16
2.1. HERMENÊUTICA E ESTRUTURALISMO 19
2.1.1. SOBRE OS SIGNOS 20
2.1.2. DO MODELO LINGUÍSTICO AO ANTROPOLÓGICO 23
2.1.3. DOS SIGNOS AO SIGNIFICADO 28
2.2. HERMENÊUTICA E SUSPEITA: NA FIGURA DA PSICANÁLISE 32
2.2.1. A CRISE DA CONSCIÊNCIA E O INCONSCIENTE 35
2.2.2. DO INDIVIDUAL AO CULTURAL 39
2.2.3. OS MESTRES DA SUSPEITA 43
2.3. HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA 45
2.3.1. O SIGNO E O ATO 47
2.3.2. O SI 50
2.3.3. A HERMENÊUTICA DO SI 53
3. LINGUAGEM E TEMPORALIDADE 57
3.1. O TEMPO 62
3.1.1. AS APORIAS TEMPORAIS 63
3.1.2. O PROBLEMA DA ETERNIDADE 66
3.1.3. A DISTENSÃO DA ALMA 68
3.2. A NARRATIVA 70
3.2.1. SOBRE A POÉTICA 70
3.2.2. A CONCORDÂNCIA DISCORDANTE 74
3.3. A MIMESIS RICOEURIANA 76
3.3.1. A PRÉ-FIGURAÇÃO 77
3.3.2. A CONFIGURAÇÃO 80
3.3.3. A REFIGURAÇÃO 82
4. DA IDENTIDADE NARRATIVA À ÉTICA 85
4.1. O TEMPO CRUZADO 87
4.2. A IDENTIDADE IDEM E IPSE 96
4.2.1. AS DIALÉTICAS ENTRE O SI E O OUTRO 100
4.3. A PEQUENA ÉTICA 105

4.3.1. A VIDA BOA... 108
4.3.2. ... PARA E COM OS OUTROS... 110
4.3.3. ... EM INSTITUIÇÕES JUSTAS... 113
4.3.4. ARQUITETÔNICA DA ÉTICA. 115
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS 121
6. REFERÊNCIAS 128

1. INTRODUÇÃO

No decorrer da história da filosofia muitas perguntas, sobre os mais variados aspectos da realidade, foram formuladas. Entre reflexões teóricas cosmológicas, ontológicas, epistemológicas, ou propriamente lógicas, somadas às reflexões mais práticas como a própria *ética* e política, parece que todas se aglutinam em torno do *sentido*. E esta palavra, ao menos no léxico português, se estende por uma gama de significações, desde referir-se a sentimentos, sensações físicas, orientação e, sobretudo, a própria significação. Mesmo com as diversas reflexões, desde o pensamento antigo até a contemporaneidade, muitas questões sobre a natureza humana permanecem misteriosas, mas com as diversas camadas de sentidos construídos historicamente, abrem-se novas possibilidades interpretativas. É por esse viés que Paul Ricoeur (1913-2005) fornece uma potente lente interpretativa que serve como uma ferramenta capaz de lidar com a complexidade das significações e suas potencialidades, da qual nos salta aos olhos neste momento. Tal ferramenta se constrói a partir de uma hermenêutica que, distanciando-se de muitos métodos filosóficos, não busca destruir outras teorias e visões sobre o real, mas antes, colocá-las em movimento.

Na complexa teia dos *sentidos* e das *significações*, pode-se dizer que nosso problema central está voltado para a própria estrutura teórica da hermenêutica ricoeuriana. Ou seja, buscaremos acompanhar a trajetória do autor em torno da linguagem - o meio capaz de intercambiar significações -, com o intuito de utilizar o aparato conceitual de sua hermenêutica fenomenológica (enxerto da hermenêutica na fenomenologia) para observar novos horizontes e apontar possíveis caminhos abertos pela metodologia e pensamento aqui investigados.

Parece justo deixarmos claro o porquê de escolhermos Ricoeur para essa jornada. Julgamos o método do filósofo extremamente adequado e potente para pensarmos alguns problemas contemporâneos, sobretudo os que dizem respeito às ciências humanas e linguísticas no geral. Mas principalmente pela característica conciliatória da hermenêutica fenomenológica ao se inserir em temas e discussões densas, deixando evidente a natureza polissêmica e até mesmo o aspecto estético da linguagem, dos quais buscaremos apresentar ao longo da pesquisa.

Não iremos prolongar tanto em relação a biografia do autor, mas é inevitável citar um ponto em específico para situar este percurso. É fundamental considerar que Ricoeur, no início de sua atividade intelectual, foi marcado pela experiência direta de um dos fenômenos

históricos e socioculturais mais significativos do século XX: sua vivência como soldado e, especialmente, como prisioneiro no campo de concentração de Oflag II-D no regime nazista, durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Nesse tempo estudou a fenomenologia husserliana, que influenciou sua interpretação filosófica para as questões do mal, da finitude, da vontade e do sofrimento humano. A vivência traumática, longe de ser apenas um dado biográfico, constitui-se como um substrato existencial que perpassa toda a sua reflexão posterior, especialmente seu interesse pela compreensão de *si-mesmo* mediada pela interpretação dos signos, símbolos e narrativas.

Além disso, sua experiência desenrola-se no palco de uma profunda convulsão do pensamento ocidental, amplamente reconhecida como o fim da modernidade. Neste período, a filosofia viu-se assolada por inúmeros questionamentos à razão iluminista, anunciando o fim dos grandes sistemas totalizantes e dando lugar a um pensamento cada vez mais temático, marcado pelas viradas linguística e pragmática. O projeto moderno de fundamentação última do conhecimento e da moral, que caracteriza séculos de filosofia europeia, entrava em colapso diante dos horrores da guerra e das contradições internas de sua própria racionalidade instrumental. Emergem, assim, correntes como o existencialismo e o absurdismo, que contrastam com vertentes analíticas, mas igualmente críticas do projeto moderno. É neste contexto intelectual conturbado que a fenomenologia de Husserl ganhou grande influência, tornando-se um pilar sobre o qual Ricoeur construiria seu diálogo constante e reformulador com diversas tradições filosóficas. O filósofo francês, no entanto, não será um mero herdeiro de Husserl, mas aquele que, reconhecendo os limites de uma fenomenologia puramente descritiva da consciência, a refaz através do contato fecundo com a hermenêutica, a psicanálise, o estruturalismo e a filosofia analítica, gerando sua singular hermenêutica fenomenológica.

Assim inserimos nossa investigação no debate contemporâneo: compreender como o método ricoeuriano se apresenta como uma potente ferramenta e dialoga com diversas frentes: históricas, antropológicas, linguísticas, pragmáticas, clínicas, entre outras. O objetivo, apresentado de maneira mais específica aqui, é entender como essa fundamentação traz à tona uma antropologia filosófica que contempla os dois eixos centrais de nossa preocupação - a narrativa e a ética. Sendo assim, antes de adentrarmos na exposição propriamente dita, faz-se necessário apresentar algumas advertências ao leitor que dedica seu tempo a compreender o todo significativo da presente dissertação.

Em primeiro lugar, é necessário deixar explícito que a interpretação da filosofia tradicional que aqui faremos parte do pensamento de Paul Ricoeur. Nosso esforço será o de interpretar os textos e temas propostos seguindo a lente ricoeuriana, com o objetivo de

alcançar, por meio dela, alguns de seus vários interlocutores. Como dito antes, a postura de Ricoeur é notavelmente conciliatória: ele não busca propriamente refutar teorias rivais, mas antes, pôr em movimento seus mecanismos simbólicos ao identificar sua intencionalidade, potencialidades e limites. Este gesto filosófico de "apropriar-se criticamente" de contribuições aparentemente antagônicas é uma das marcas de seu pensamento e será assumido como chave interpretativa em nossa dissertação. Isto significa que buscaremos compreender as posições de seus interlocutores precisamente por meio do modo como Ricoeur os lê, dialoga com eles e os integra em sua própria constelação conceitual, sem, contudo, ignorar os eventuais tensionamentos e críticas que essas apropriações possam suscitar.

Em segundo lugar, em relação à estrutura da dissertação, decidimos seguir um fio condutor a partir de três recortes bibliográficos centrais nas obras ricoeurianas: *O Conflito das Interpretações* (*C.I./* 1969), *Tempo e Narrativa*[1] (*T.N./* 1983-1985) e *O Si-Mesmo Como Outro* (*S.A./* 1990). A ordem cronológica desses escritos respeita uma sequência lógica - quase sistemática, ainda que não no sentido moderno da palavra - e nos permite explorar três eixos complementares de sua filosofia: a fundamentação metodológica, a teoria narrativa, e da identidade narrativa à ética, respectivamente. Esta opção estrutural não implica um desconhecimento da vastidão e complexidade da obra ricoeuriana, mas antes uma decisão estratégica de aprofundamento, permitindo-nos percorrer com rigor o caminho que vai da constituição do método às suas consequências éticas mais decisivas, demonstrando a notável coerência interna de seu projeto filosófico.

Veremos em *C.I.* que a interpretação não é um ato neutro, mas um campo de tensão entre sistemas simbólicos, tradições e linguagens. Ricoeur introduz a noção de que toda compreensão surge da mediação entre interpretações rivais, rejeitando a ilusão de uma verdade ou de um método que se diz univocamente. É neste contexto que ele elabora sua célebre hermenêutica da mediação simbólica, em contraste com a hermenêutica heideggeriana, insistindo que o acesso ao ser ocorre por meio do laborioso trabalho de decifração dos símbolos e dos textos. Ao aceitar o conflito como constitutivo da interpretação, seu percurso filosófico abre espaço teórico para a compreensão narrativa e, ao mesmo tempo, indica a necessidade de se pensar uma hermenêutica do si.

Não queremos com isso pressupor que o caminho da hermenêutica ricoeuriana já estivesse planejado desde a elaboração de *C.I.*, mas antes que, dada a conclusão presente no terceiro capítulo da obra - a respeito da hermenêutica do si -, o que se segue teoricamente

[1] Utilizaremos principalmente o tomo I para nossa investigação. A escolha para tal uso se dá nos focos de preocupação teórica, ou seja, a fundamentação e apresentação da tese. Além disso, sinalizaremos em notas de rodapé nas citações desta obra para auxiliar o leitor.

surge como uma necessidade reflexiva posta pelo método. Este primeiro momento de nossa investigação se dedicará, portanto, a estabelecer os alicerces metodológicos que sustentarão todo o edifício conceitual subsequente, mostrando como a hermenêutica ricoeuriana se constitui precisamente nesse diálogo tenso e produtivo com as ciências humanas.

Em *T.N.*, veremos como a experiência humana do tempo é articulada por meio da narrativa. A tese central, que buscaremos expor, defende que a identidade pessoal e coletiva é construída pela tessitura de histórias, sejam ficcionais ou não, que conectam passado, presente e futuro. A tríplice mimese - pré-figuração, configuração e refiguração - será examinada em detalhe, mostrando como o ato de narrar não é um epifenômeno da ação, mas sua condição de inteligibilidade. Ao vincular identidade à narrativa, Ricoeur mostra que o "quem" não é estático, mas se reconstrói continuamente através de suas histórias. Este momento da exposição servirá como uma passagem significativa que, ao elaborar a teoria narrativa, abre-se conceitualmente para a noção de identidade narrativa, ressoando com a investigação sobre a hermenêutica do si e clamando por considerações éticas. Demonstraremos como a narrativa opera uma síntese entre o tempo cósmico e o tempo fenomenológico, entre a identidade-idem (mesmidade) e a identidade-ipse (ipseidade), preparando o terreno para a investigação ética que se seguirá.

Desse modo, o debate desenvolvido em *S.A.* aparece como a potencialização dessa investigação, respondendo ao problema da hermenêutica do si introduzindo-o no campo da ética. É aqui que se aprofunda a dialética entre identidade e alteridade. A ética, como veremos, emerge do modo de ser no mundo, uma prática mediada pelo reconhecimento mútuo, pela responsabilidade narrativa e pela sabedoria prática. O esforço ricoeuriano perpassa os quatro grandes eixos do livro – a linguagem, a ação, a narratividade e a imputação moral - para culminar na tese central de que o si só se constitui na relação com o outro, e que essa relação é, desde sempre, de natureza ética. Nosso objetivo ao estudar esta obra não é esgotar as discussões éticas, mas apresentá-la como uma consequência direta e necessária da teoria narrativa que, por sua vez, decorre da fundamentação do método. Ao final, espera-se que se compreenda como o percurso que parte do conflito das interpretações, e que é mediado pela narrativa, desemboca na ética da solicitude, configurando uma das mais originais e fecundas contribuições do pensamento filosófico contemporâneo para a compreensão de nós mesmos e de nossa responsabilidade no mundo.

Deste modo, ao percorrer o itinerário que parte do conflito hermenêutico, passa pela mediação narrativa e culmina na abertura ética, esta dissertação espera contribuir para a compreensão da filosofia ricoeuriana não como um sistema fechado, mas como um convite permanente ao diálogo e à reflexão. *Espera-se que essa pesquisa possa contribuir na*

compreensão da potência da hermenêutica fenomenológica como um caminho filosófico que, sem abdicar do rigor conceitual, nos capacita a pensar a complexidade da existência humana em sua dimensão simbólica, temporal, ética, entre outras.

2. INÍCIO DA VIA LONGA: SOBRE O MÉTODO

Começaremos do princípio de que a interpretação do mundo é sempre uma interpretação contextualizada, e parte dos símbolos, estruturas e pressupostos diferentes para cada cultura e época. Além disso, parecendo difícil separar o conteúdo do método na filosofia[2], esse capítulo investiga o método hermenêutico fenomenológico desenvolvido em C.I., pois este revela-se como uma potente ferramenta para interpretar e mediar os sentidos do aqui e agora. Contudo não se entende o método aqui apresentado como hierarquicamente superior ou inferior a nenhum outro, apenas que ele oferece um ótimo arcabouço para pensar os conteúdos, estruturas, símbolos e até mesmo as relações entre outros métodos.

Para entender esse debate metodológico, é preciso voltar ao momento em que a hermenêutica ganha uma certa autonomia, entre o final do século XIX e o início do século XX. Conforme mostra Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) em *O Surgimento da Hermenêutica* (Do original: *Die Entstehung der Hermeneutik*, publicado em 1900), o ato de compreender deixa de ser apenas uma ferramenta de apoio para a teologia ou para a filologia e assume um papel central: fundamentar o método próprio das ciências humanas. Dilthey propõe uma distinção clara entre o método das ciências da natureza, que busca explicar os fenômenos físicos por meio de leis de causa e efeito, e o método das ciências humanas, voltado para compreender as manifestações internas da vida, da história e da cultura. Para ele, essa compreensão só ganha estabilidade científica quando se debruça sobre os "monumentos linguísticos"[3], ou seja, as expressões da vida humana fixadas de forma duradoura pela escrita. É ao transformar essa apreensão da vida em uma interpretação consciente e lógica que a hermenêutica se consolida como o elo entre a filosofia e a história, protegendo as ciências humanas tanto da arbitrariedade quanto do ceticismo.

Essa preocupação com o rigor interpretativo encontra um solo metodológico crucial na fenomenologia de Edmund Husserl (1859 - 1938), sobretudo por meio do conceito central de intencionalidade. Na visada husserliana, a consciência nunca é um receptáculo passivo ou

---

[2] Nesta perspectiva, o conteúdo da filosofia começa com um problema, que se traduz em questões. O método representa o "como" refletir sobre tal problema. Porém o caminho desbravado pelo "como" delimita o próprio conteúdo de investigação. O método é intencionalidade, que delimita o objeto.

[3] Em seu ensaio sobre a história da hermenêutica, Dilthey expõe a transição de um modelo interpretativo puramente bíblico, jurídico ou de outros textos clássico (como no caso da filologia), passando por uma unificação técnica ou método interpretativo geral - com Schleiermacher (1768 - 1834) -, culminando em um método capaz de fundamentar as ciências humanas que ele propõe. Especificamente sobre o conceito de *monumentos linguísticos*, ele ganha dimensão ao compreender que a escrita humana fixa vivência de modo que seja possível compreendê-la de maneira objetiva. Nas palavras do autor: "Somente em relação a monumentos linguísticos o compreender chega a ser uma interpretação que alcança validade universal" (Dilthey, 1999, p. 31).

uma substância isolada; ela é constitutivamente consciência *de* algo, direcionada de forma ativa e intencional aos objetos do mundo. A intencionalidade reconfigura a relação sujeito-objeto ao demonstrar que o sentido não está encapsulado nas coisas em si mesmas e nem flutua livremente na mente do observador, mas emerge no próprio ato intencional que visa o fenômeno. É esse esforço de retorno "às próprias coisas" que instrumentaliza a fenomenologia a buscar a clareza analítica das doações de sentido da consciência.

É precisamente na intersecção entre a necessidade de uma fundamentação para as ciências humanas (proposta por Dilthey) e o rigor analítico da consciência intencional (desenvolvido por Husserl) que Martin Heidegger (1889 - 1976) opera uma das maiores reviravoltas da filosofia contemporânea. Ao herdar a fenomenologia husserliana, da qual foi discípulo, Heidegger absorve a ideia de um retorno "às próprias coisas", mas subverte o método ao direcionar a intencionalidade não para uma consciência pura, e sim para o horizonte da própria existência. Ao mesmo tempo, ele resgata o projeto hermenêutico de Dilthey, desvinculando-o, contudo, da mera preocupação metodológica ou epistemológica das ciências históricas. Para Heidegger, a hermenêutica e a fenomenologia se fundem e se transformam: a compreensão deixa de ser um método de interpretação de textos ou monumentos linguísticos para se tornar a estrutura fundamental do próprio *Dasein* (do ser-no-mundo). Assim, a interpretação passa a ser vista como a própria maneira pela qual a existência humana se desvela no tempo, estabelecendo o cenário ontológico que Ricoeur, mais tarde, buscará expandir.

Por sua vez, a hermenêutica fenomenológica ricoeuriana se contrapõe à concepção heideggeriana enquanto objetivo visado. Onde a via curta de Heidegger propõe uma concepção hermenêutica como modo de ser e não de conhecer; e a via longa proposta por Ricoeur como uma epistemologia da compreensão, que não abandona a concepção heideggeriana em sua totalidade, mas busca uma espécie de expansão.

> Quero primeiro prestar inteira justiça a essa ontologia da compreensão, antes de dizer porque proponho seguir um caminho mais desviado e mais laborioso, preparado por considerações linguísticas e semânticas. Se começo por este acto de equidade em relação à filosofia de Heidegger, é porque não a considero como uma solução adversa; a sua Analítica do Dasein não é o outro termo de uma alternativa que nos obrigaria a escolher entre uma ontologia da compreensão e uma epistemologia da interpretação. A via longa que proponho tem também como ambição levar a reflexão ao nível de uma ontologia; mas, fá-lo-á gradualmente, seguindo os requisitos sucessivos da semântica, depois da reflexão (Ricoeur, 1988, p.8).

Além disso, para Ricoeur, as duas vias não se anulam e podem até ser complementares, fazendo de Heidegger mais um aliado do que um adversário. O grande

ponto que o autor francês destaca é que Heidegger não parece estar preocupado em pensar e estabelecer um método mais seguro para as ciências humanas, tal qual as ciências da natureza parece ter. Contudo, a hermenêutica alemã acaba por estabelecer uma ontologia "completa" a partir do *dasein*[4], como modo de ser (ou melhor, o ente pelo qual é possível ser). "Outramente, a ontologia de Ricoeur é uma 'ontologia militante e fraturada' e não uma 'ontologia triunfante' como a de Heidegger" (Coelho, 2014, p.45).

Nesta esteira, podemos entender o método ricoeuriano como um esforço para acessar o nível simbólico e fornecer uma espécie de crítica[5], identificando os limites de cada sistema simbólico teórico, bem como suas potencialidades. Por isso "via longa" - o termo que vamos repetir muitas vezes -, pois para compreender cada sistema simbólico teórico, é necessário uma leitura ativa no intuito de identificar a totalidade semântica (seus sucessos e suas falhas). Destacando-se assim, nesse método, a postura não combativa frente às diferentes teorias, mas sim o esforço conciliatório.

Para trilhar a via longa, o autor francês busca fazer uma profunda análise teórica e procura estabelecer uma espécie de conciliação entre as teorias que refletem sobre o pré-consciente (pensado tanto no inconsciente psicanalítico, quanto na estrutura subjacente do estruturalismo) com a hermenêutica e a fenomenologia. O objetivo com essa parte da dissertação é mostrar a importância da análise da linguagem, dentro de um jogo simbólico (que não é imutável), pois "não há simbólica antes do homem que fala, mesmo se o poder do símbolo está enraizado mais abaixo. É na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário têm acesso à expressão; é sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo e fazer com que ele se torne hierofania" (Ricoeur, 1988, p.15). Mas também entender as fragilidades do pensamento moderno.

Portanto, o que mais importa é compreender a relação entre a linguagem e a possibilidade epistemológica. O movimento feito por Ricoeur em *C.I.* demonstra como a racionalidade, entendida como finita, apoia-se na pluralidade dos símbolos e da linguagem para expressar múltiplos sentidos sobre o mundo. Isso funciona como um contraponto direto

---

[4] Comumente traduzido por "*ser-aí*", e apesar de nossa referência utilizar *pre-sença* como escolha de tradução - de Márcia Sá Cavalcante Schuback -, preferimos manter o termo original *Dasein*. Em outras palavras, o ser-aí é o ser humano, temporal, que pensa a realidade. "Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser, significa, portanto, tornar transparente um ente - o que questiona - em seu ser. Como modo de *ser* de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona - o ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *pre-sença*. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (pre-sença) no tocante a seu ser" (Heidegger, 2005, p. 33).

[5] Em um sentido kantiano mesmo, ou seja, de condição de possibilidade.

à busca por um sentido puramente fenomenológico nos moldes clássicos. Enquanto a fenomenologia de Husserl opera a redução fenomenológica (*epoché*) para suspender as teses da atitude natural e revelar a correlação intencional entre os atos da consciência e a essência ideal (o *noema*) do objeto visado, Ricoeur subverte esse ideal de pureza pressuposta. Para a fenomenologia hermenêutica ricoeuriana, o sentido do fenômeno nunca se dá em uma intuição pura ou livre de pressupostos; ele é uma construção constantemente aberta e inevitavelmente mediada por uma bagagem de significados históricos, textuais e socioculturais.

> É por isso que podemos sintetizar esta hermenêutica da via longa com a fórmula: explicar mais para compreender melhor. Ao estudarmos também as ciências explicativas da linguagem, estamos enriquecendo a compreensão de nossa própria condição de dasein (ser-aí), a nossa condição de ser-no-mundo (Coelho, 2014, p.53).

Para percorrer alguns trechos da via longa ricoeuriana, buscaremos elementos centrais nos três primeiros capítulos do livro *C.I.*, onde o autor francês aborda por um viés hermenêutico[6], respectivamente, o estruturalismo, a psicanálise e a fenomenologia. É por meio da via longa que se torna possível vislumbrar um caminho com diversas paisagens diferentes, onde nenhuma destas esgota o sentido último do símbolo, mas antes, põe a reflexão em movimento com alguma faceta intencionalmente arranjada sobre algum aspecto do símbolo.

Aparece de maneira muito nítida o movimento hermenêutico operado por Ricoeur no primeiro livro que fundamenta nosso primeiro capítulo - *C.I.* -, operando possíveis conciliações entre discordância e concordâncias de teorias distintas. Por hora, vejamos as concordâncias e discordâncias de um método hermenêutico frente ao estruturalismo.

2.1 HERMENÊUTICA E ESTRUTURALISMO

Para começar, ao falar de estruturalismo, devemos sempre deixar evidente sobre qual teoria estruturalista estamos nos referindo, pois devido ao sucesso da abordagem em sua época, o método estruturalista se expandiu para diversas áreas do conhecimento. O autor,

[6] É importante ressaltar que a hermenêutica enquanto disciplina é uma tradição baseada na interpretação de texto, sobretudo de textos bíblicos em sua origem. Em Heidegger a hermenêutica toma outro sentido, não mais como método interpretativo, mas como uma característica existencial do ser humano, ou seja, o ser humano é um ser interpretativo por natureza.

nesse momento de fundação conceitual, dialoga diretamente com a linguística e a antropologia, identificando alguns paralelos teóricos.

Por ordem cronológica, o *Curso de Linguística Geral*, obra póstuma de Ferdinand de Saussure (1857-1913), conhecido por ser o pai da ciência linguística moderna (e do próprio estruturalismo), que tem como objeto de estudo os signos - semiótica -, além de fundamentar a linguística enquanto ciência. Uma das grandes mudanças na abordagem da linguística da época é que, diferentemente de uma perspectiva mais historicista presente nas pesquisas de seus antecessores sobre a língua, Saussure entendia que o que direciona uma compreensão da linguagem - e dos signos - não é uma origem no tempo, mas a própria estrutura simbólica que possibilita falarmos: a língua.

2.1.1. SOBRE OS SIGNOS

Ricoeur indica que Saussure inaugurou uma inversão epistemológica ao privilegiar a relação interna dos signos sobre sua historicidade. Essa mudança de paradigma permite à linguística estrutural isolar o sistema como objeto científico, deslocando a ênfase da causalidade histórica para a inteligibilidade sincrônica.

> Ferdinand de Saussure começa a introduzir esta inversão ao distinguir na linguagem, a língua e a fala. Se se entende por língua o conjunto das convenções adoptadas por um corpo social para permitir o exercício da linguagem nos indivíduos, e por fala a própria operação dos sujeitos falantes, esta distinção capital dá acesso a três regras de que vamos seguir, daqui a pouco, a generalização fora do domínio inicial da linguística. (Ricoeur, 1988, p.32)

Devemos ficar atentos em quatro principais dicotomias:

A primeira é uma dicotomia que diz respeito a uma distinção central no vocabulário saussuriano, a diferença entre: a) fala, que é expressa subjetivamente por cada indivíduo participante de um sistema; b) língua, sendo o próprio sistema de signos, que suporta interações subjetivas - intersubjetivando-se - entre indivíduos. Essa separação entre língua (sistema) e fala (ato) reflete a tensão entre estrutura e acontecimento que perpassa toda sua reflexão hermenêutica. A língua como instituição social só se atualiza na fala como ato singular, criando um paradoxo entre a objetividade do sistema e a subjetividade da execução.

Essa distinção é crucial para começarmos a entender o início do movimento estruturalista. Ao separar a análise da língua da análise da fala, a ciência da língua consegue objetificar as estruturas dos sistemas linguísticos, possibilitando estudá-las isoladamente da

noção de "indivíduo" que fala. Percebe-se que, neste sentido, uma língua se apresenta com um grupo determinado de signos e que se relacionam entre eles para direcionar um significado. Ou seja, a língua determina as regras que orientam a fala, e a fala se limita aos elementos da língua.

Vejamos a segunda dicotomia, ainda mais central para o entendimento: "[...] o segundo tema que diz respeito precisamente à relação da diacronia com a sincronia" (Ricoeur, 1988, p.33). Estes são elementos fundamentais para o estruturalismo, sobretudo a importância e superioridade da sincronia em relação à diacronia nas vertentes aqui estudadas. Pode-se entender a diacronia como uma sucessão de acontecimentos que estruturam determinada língua, signos e consequentemente significados, ou seja, o estudo através do tempo; já por sincronia, entende-se que as relações linguísticas, simbólicas e de significados que ocorrem simultaneamente em um determinado tempo são suficientes para analisar os elementos estruturantes.

Uma metáfora para melhor exemplificar essa segunda dicotomia: imagine que você observa um jogo de xadrez, mas não o acompanha desde o início, logo, a disposição das peças no tabuleiro no momento em que você olha diz respeito ao todo do jogo, que as levou para esse momento. Contudo, não é necessário voltar à gênese da partida (até o primeiro lance) para pensar no próximo movimento, basta conhecer as regras do jogo para entender as novas possibilidades. Se substituirmos o "jogo de xadrez" por uma linguagem específica com regras internas (gramática em geral, sintaxe, fonologia, morfologia, etc.), as "peças" do jogo por signos de uma linguagem e a "movimentação do jogo" como as mudanças na língua através do tempo, podemos entender que a diacronia seria o estudo de cada um dos movimentos até chegar na jogada observada, já a sincronia seria o estudo da posição das peças naquele momento. Parece uma escolha lógica, uma vez que o estudo diacrônico envolve uma hipótese de passado[7] que nos escapa do vivido e o estudo sincrônico envolve uma hipótese justamente do momento vivido.

Claro que a metáfora representa uma simplificação, e que se pensarmos na linguagem nem sempre sabe-se todas as regras do "jogo", mas em linhas gerais, o método estruturalista busca encontrar, a partir de uma perspectiva sincrônica, uma *estrutura* da linguagem. Conforme aponta o Ricoeur, essas diferenças são úteis na medida em que não diz menos respeito ao nosso problema da interpretação e do tempo da interpretação. [...] as leis

[7] Ou seja, olhar para o tabuleiro de xadrez e imaginar qual foi a jogada anterior, e a anterior, e a anterior… até o início do jogo.

linguísticas designam um nível inconsciente e, nesse sentido, não reflexivo, não histórico do espírito" (Ricoeur, 1988, p.34).

Logo, o que se destaca aqui, apesar da palavra "inconsciente", não é o uso consolidado nos dias atuais pela psicanálise, mas antes como uma estrutura que dá condição de possibilidade linguística, uma estrutura vazia de conteúdo, mas que direciona o conteúdo[8]. Esse "inconsciente estrutural" opera como uma gramática transcendental da cultura, possibilitando a inteligibilidade dos fenômenos sociais dando direcionamento à intencionalidade subjetiva. Ou seja, a estrutura da língua e o aprendizado cultural em torno dos símbolos, geram a possibilidade de comunicar uma intenção pessoal em torno de uma estrutura objetiva e social.

A terceira dicotomia diz respeito ao par conceitual significado e significante. Podemos dizer que o significante é a imagem-acústica que representa a palavra (o grafema e o fonema), já o significado é a definição conceitual que está contida no significante por meio de convenções sociais. O signo é a unidade inferior/ anterior a qualquer significado possível, por isso os dão a pensar. É importante ressaltar que a estrutura da língua (sistema de signos) não tem valor semântico, mas relaciona os signos entre si como um sistema fechado composto de diferenças, onde cada um cumpre uma função específica para o sistema ser funcional quando evocado na fala. Sendo assim, o significado atrelado ao significante, além de arbitrário, é uma unidade mínima de sentido, ainda plurívoca. O que delimita a semântica é o contexto, como veremos.

A quarta e última dicotomia central diz respeito à distinção entre sintagma e paradigma. Por paradigma entende-se os conjuntos linguísticos que possuem determinada função dentro do sistema (como verbos, substantivos, adjetivos, etc.), onde cada um desses conjuntos possui um grupo lexical. Por sintagma podemos ter em mente o processo de combinação de tais paradigmas, que produzem novas frases. Costuma-se pensar o paradigma como um eixo vertical, de escolha lexical, enquanto o sintagma a partir de um eixo horizontal, ou seja, de combinação linear. Para exemplificar, imagine que você vá iniciar uma frase: a primeira escolha paradigmática pode ser um artigo, dentro do sistema português, algumas possíveis escolhas lexicais são: "os", "as", "o", "a"; supõem-se que a escolha tenha sido iniciar a frase com "as"; como consequência, tal escolha limita o próximo paradigma, que pode ser um nome próprio ou um substantivo, desde que respeite as regras que a estrutura impõe pelo paradigma anterior, neste caso específica, uma palavra que seja do gênero

[8] Possui algumas aproximações com as categorias transcendentais kantianas, apesar de abordagens e objetivos diferentes.

feminino e plural; minha escolha lexical pode ser qualquer uma, desde que respeite o paradigma.

As dicotomias apontadas acima servirão como peças nucleares no debate que propõe Paul Ricoeur, visto que "tem como tema a hermenêutica e a tradição; é notável que aquilo de que se trata sob um e o outro título, é uma certa maneira de viver, de operar o tempo: tempo de transmissão, tempo de interpretação" (Ricoeur, 1988, p.28).

A reflexão estruturalista que começou na linguagem perpassa agora para o perímetro da antropologia de Claude Lévi-Strauss (1908 - 2009), buscando a intersecção simbólica dada na linguagem e na tradição, compartilhando um tempo de interpretação e, consequentemente, de ação. A perspectiva sincrônica do estruturalismo antropológico buscará estruturas similares em culturas diferentes como aparece na obra de Lévi-Strauss - *Antropologia estrutural*[9] - comentada por Ricoeur. Salta-se assim da perspectiva puramente linguística para a etnologia estruturalista, voltada para a cultura e para a tradição.

2.1.2. DO MODELO LINGUÍSTICO AO ANTROPOLÓGICO

Ricoeur observa que a transposição do modelo linguístico para a antropologia não é mecânica: enquanto a língua é um sistema de significação por excelência, outros sistemas culturais possuem significação parcial, fragmentária ou subjetiva. Isso exige do estruturalismo antropológico um rigor crescente na identificação de homologias formais entre diferentes registros culturais.

> Mas em troca a tradição, mesmo entendida como transmissão dum depositum, permanece tradição morta, se não é interpretação contínua desse depósito: uma "herança" não é um pacote fechado que se passa de mão em mão sem o abrir, mas antes um tesouro que tiramos às mãos cheias e que renovamos na própria operação de o esgotar. Toda a tradição vive graças à interpretação; é por este preço que ela dura, isto é, permanece viva (Ricoeur, 1988, p.28).

O que se desenrola a partir deste ponto diz respeito aos símbolos dentro de uma tradição, ou seja, não apenas linguística, mas também cultural. Chamamos atenção novamente ao caráter ambíguo do signo (o duplo sentido) onde: "um sentido primário, literal, mundano, muitas vezes físico, remete para um sentido figurado, espiritual, muitas vezes existencial, ontológico, que não é de modo nenhum dado fora dessa designação indirecta" (Ricoeur, 1988,

[9] Podemos entender que a *cultura* para o estruturalismo antropológico está em paralelo com a função da *língua* para o estruturalismo linguístico. Um exemplo claro desse aspecto estrutural da cultura está presente no ensaio de Lévi-Strauss: *O suplício do Papai-Noel* (2008).

p.28). Sendo assim, é impossível separar a relação simbólica da ação interpretativa, uma vez que esse duplo sentido está instaurado, e é aqui que há espaço para a hermenêutica. Justamente por essa perspectiva que não se deve entender uma tradição como fechada em si mesma, tal como uma língua, mas sempre aberta para uma renovação interpretativa, seja no âmbito existencial, espiritual, mitológico ou ontológico. O símbolo dá a pensar, justamente porque nunca o esgotamos de dizer, por várias perspectivas, e nosso autor insiste que essa abertura do símbolo à interpretação constitui um mecanismo que podemos entendê-lo como uma sobredeterminação semântica. Um excesso de sentido que desafia as estruturas fechadas e exige a mediação hermenêutica.

De todo modo, a passagem da perspectiva estruturalista linguística para a antropológica não se dá abruptamente, ocorre de um modo gradual, sempre buscando as estruturas sincrônicas nas relações observadas. Curiosamente, é pela fonologia que aparece um ponto seguro para começar a refletir a estrutura social a partir das dicotomias:

> É o ilustre mestre da fonologia, N. Troubetskoy, que nos vai fornecer a resposta a esta questão. Num artigo-programa [a Fonologia actual in Psicologia da linguagem], ele reduz, em suma, o método fonológico a quatro passos fundamentais: em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenómenos linguísticos conscientes para o da sua estrutura inconsciente; recusa tratar os termos como entidades independentes, tomando, pelo contrário, como base da sua análise as relações entre os termos; introduz a noção de sistema: "A fonologia actual não se limita a declarar que os fenómenos são sempre membros de um sistema, ela mostra sistemas fonológicos concretos e põe em evidência a sua estrutura"; enfim, ela visa a descoberta de leis gerais, quer encontradas por indução, quer "deduzidas logicamente, o que lhes dá um carácter absoluto (Ricoeur, 1988, p.35)

Resumidamente, o raciocínio apresentado entende que: as relações estabelecidas pela fonologia (no campo da linguística) podem ser análogas às relações de parentesco[10] observadas por Lévi-Strauss na antropologia. Assim como as relações sonoras na fonologia representam as estruturas básicas subjacentes na língua - aproximações e distanciamentos fonéticos -, por onde o significado passa a ser, as relações de parentescos sociais também podem ser entendidas com uma espécie de linguagem que se estabelece de maneira subjacente e que direcionam as relações de sentido em um tecido social específico.

> Se o parentesco é o análogo mais próximo, é porque ele é, como a língua, um sistema arbitrário de representação, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de facto; mas essa analogia apenas aparece se a organizamos a partir dos

[10] Enquanto relação de parentesco entende-se a família e o modo como ela é constituída. Por exemplo, o núcleo familiar e as relações culturais de função "pai", "mãe", "filhos" e consanguíneos, monogâmico e patriarcal, é um padrão estabelecido ocidentalmente, mas que não ocorre universalmente em todas culturas.

> caracteres que fazem dela uma aliança, e não uma modalidade biológica (Ricoeur, 1988, p.36)

Logo, a estrutura de parentesco aparece na obra de Lévi-Strauss como a aproximação mais análoga e rigorosa do estruturalismo linguístico. Além disso, a transposição da dicotomia saussuriana para o campo da antropologia repousa na premissa de que o parentesco constitui uma verdadeira gramática social operada por leis estruturantes. No eixo paradigmático, o estruturalismo identifica um sistema de oposições e correlações lógicas - pai, mãe, filho(a), tio materno e paterno, irmã(o) - que formam uma estrutura combinatória; aqui, o valor de cada termo não é substancial, mas relacional, definido pela exclusão ou afinidade dentro do sistema cultural. Já no eixo sintagmático, o parentesco se realiza como "discurso" ou sucessão diacrônica: é a combinação concreta dessas posições em alianças específicas e linhagens históricas, onde a dinâmica de parentesco efetivamente acontece. Assim, o parentesco incorpora a linguística ao demonstrar que as regras de casamento, por exemplo, são a sintaxe de um sistema cuja semântica é a própria relação social, transformando a história factual (sintagma) em uma manifestação fenomênica de uma estrutura lógica subjacente e atemporal (paradigma).

Pensando outros elementos de uma cultura, como a arte, a religião, a epistemologia, etc., o estruturalismo linguístico já não é mais tão análogo quanto às relações de parentesco, uma vez que tais elementos culturais citados não podem ser considerados uma “linguagem” do tecido social, mas antes, necessitam de um discurso significante para ser compreendido dentro da própria língua. Não basta entender apenas a estrutura, logo, apesar ainda da hierarquia favorecendo a sincronia, começam aparecer alguns elementos diacrônicos.

Assim, Ricoeur adverte que a generalização do modelo linguístico para domínios como a religião e a arte exige cautela, pois as coisas ditas não têm forçosamente uma arquitetura similar à da linguagem. A riqueza semântica desses fenômenos culturais resiste à redução a meras estruturas formais, exigindo uma hermenêutica atenta às camadas de sentido histórico.

> Portanto, não é certo a priori que a relação entre diacronia e sincronia, válida em linguística geral, seja de modo tão dominante a estrutura dos discursos particulares. As coisas ditas não têm forçosamente uma arquitectura similar à da linguagem, enquanto instrumento universal do dizer. Tudo o que se pode afirmar, é que o modelo linguístico orienta a pesquisa em direcção às articulações similares às suas, isto é, em direcção a uma lógica de oposições e de correlações, isto é, finalmente, em direcção a um sistema de diferenças (Ricoeur, 1988, p.39).

Até aqui já se pode ter uma noção geral do estruturalismo antropológico, e nosso objetivo não é se aprofundar em nenhuma destas questões que podem sim serem questionadas, como: “qual a rigorosidade da analogia entre a fonologia e o sistema de parentesco?”; “como funciona a articulação simbólica dentro de uma estrutura?”; entre outras, mas como o objetivo é isolar elementos para pensar sobre alguns fundamentos da hermenêutica ricoeuriana, essa exposição se faz suficiente.

> É aqui que o nosso problema do tempo pode fornecer uma boa pedra de toque. Vamos seguir o destino da relação entre diacronia e sincronia nesta transposição do modelo linguístico e confrontá-lo com o que podemos saber, por outra via, da historicidade do sentido no caso de símbolos para os quais dispomos de boas sequências temporais (Ricoeur, 1988, p.40).

Também é importante destacar elementos pensados por Ricoeur a partir da obra *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss, que discute diretamente com uma tradição interpretativa: o evolucionismo cultural. Como o próprio nome sugere, essa perspectiva entendia que as culturas se aprimoram com o passar do tempo, vão progredindo e melhorando, mas também hierarquizando-se. Segundo os evolucionistas, os povos que o homem branco acabava de descobrir nas Américas (e também os povos de outros continentes) representavam um momento cultural inferior ao europeu - o observador. Portanto, a obra de Lévi-Strauss busca apontar justamente a falácia desse tipo de compreensão evolucionista. “O pensamento selvagem, [...] é tido como uma forma não domesticada de pensamento homogêneo sendo, assim, considerado um homólogo do pensamento lógico, enquanto pensamento classificatório que opera no nível do sensível” (Gagnebin, 2023, p.608).

Cada uma dessas formas análogas de pensar e falar sobre a realidade estão dentro de um sistema de diferenças[11], fechado em si-mesmo, que possui uma lógica própria e uma forma específica de categorizar[12] o empírico. O desenvolvimento interno de cada cultura ocorre a partir de uma linguagem própria e uma lógica homóloga com as demais culturas - justamente os elementos do estruturalismo antropológico. Se elementos semióticos da língua são distintos, a antropologia estruturalista aposta na existência de certos pilares estruturantes - como as relações de parentesco - que são os mesmos nas distintas culturas. Neste sentido, reforçado por uma perspectiva sincrônica, o evolucionismo não se sustenta, uma vez que as

[11] Entende-se aqui, com o estruturalismo linguístico, a própria língua como um sistema de diferenças. Um sistema que possui um número finito de signos e que se opõe um ao outro internamente por meio de uma sintaxe regulatória (a lógica própria de cada língua). Pergunta-se se é possível criar semânticas infinitas segundo esses reguladores finitos?

[12] Inclusive a palavra *categorizar*, já remete à uma lógica ocidental de interpretação do real, visto que remonta desde a tradição aristotélica de taxonomia.

diferentes semióticas das diferentes culturas partem de uma mesma lógica estruturante e que produz meios de vida homólogos; isto é, os diferentes sistemas culturais possui algumas origens em comum, refletindo em funções simbolicamente correspondentes mesmo a partir de hábitos tão diversos.

Lévi-Strauss nos apresenta uma noção muito interessante de "bricolagem", que pode ser entendida como um reordenamento lógico e histórico de elementos culturais, criando novos arranjos de elementos anteriores dentro de um determinado sistema cultural.

> É esta relação inversa entre a solidez sincrónica e a fragilidade diacrónica dos universos mitológicos que Lévi Strauss esclarece por meio de comparação do bricolage. O bricoleur, de modo diferente do engenheiro, opera com materiais que ele não produziu em vista do uso actual, mas com um repertório limitado e heteróclito que o constrange a trabalhar, como se diz, com os meios disponíveis; este repertório é feito dos resíduos de construções e destruições anteriores; ele representa o estado contingente da instrumentalidade num momento dado; o bricoleur opera com signos já usados, que desempenham o papel de pré-constrangimento relativamente às novas reorganizações (Ricoeur, 1988, p. 43).

Além disso, devemos ressaltar que a "bricolagem" não é mera repetição: ao reorganizar fragmentos de sistemas anteriores, ela se realiza criativamente dentro dos limites do possível, onde a inovação surge do rearranjo contingente de elementos pré-existentes. Essa dialética entre estrutura e acontecimento será central para sua crítica à rigidez sincrônica do estruturalismo.

Mas vejamos bem, a "bricolagem" não é fictícia pois se apoia em símbolos que estão na estrutura, mas pode ser considerada mítica pois o processo dos arranjos de compreensão aplicável ao real consistem em um trabalho intelectual, proveniente de uma fé histórica e desenvolvido sobre um paradigma. O real só se faz com sentido quando envolto por uma tradição interpretativa que olha para o fato e narra. Os fatos estão dados, a narração não. Vejamos um claro exemplo apresentado pelo autor:

> Ora, é notável que foi através deste trabalho de reinterpretação das suas próprias tradições que Israel se deu uma identidade que é ela própria histórica: a crítica mostra que não houve provavelmente unidade de Israel antes do reagrupamento dos clãs numa espécie de sua história, ao elaborá-la como uma tradição viva que Israel se projetou no passado como um povo único a quem aconteceu, como uma totalidade indivisível, a libertação do Egito, a revelação do Sinai, a aventura do deserto e a dádiva da Terra prometida. O único princípio teológico para o qual tende todo o pensamento de Israel é então: havia Israel, o povo de Deus, que age sempre como uma unidade e que Deus trata como uma unidade; mas essa identidade é inseparável de uma busca ilimitada de um sentido da história e na história [...] (Ricoeur, 1988, p. 47).

É claro que no lugar desse exemplo poderia ser qualquer outra mitologia fundadora que busca unificar algum povo em torno de uma narrativa. Mas o exemplo em específico ilustra muito bem o que Ricoeur chama de "temporalidade tripla do símbolo": 1) o tempo fundador dos eventos originais; 2) o tempo da tradição que os transmite; 3) o tempo da interpretação que os reativa. A hermenêutica opera nesse cruzamento, mantendo viva a tradição através da reinterpretação criativa.

2.1.3. DOS SIGNOS AO SIGNIFICADO

Parece então que o processo da “bricolagem” não é criar conteúdo do arranjo, a não ser reutilizar os elementos já dispostos aí para reorganizar da forma mais interessante para uma determinada tradição (aquela que narra). Cabe a questão de saber se o produto desse novo arranjo de símbolos pode ser interpretado como um desdobramento do próprio conteúdo simbólico. Também parece ser justamente nesse aspecto da questão que encontra-se uma intersecção entre: a) sincronia e diacronia; b) língua e fala; c) estrutura isolada do sujeito e sujeito em ação na própria estrutura. Assim, a tarefa da filosofia, questiona Ricoeur, não parece ser a de “reabrir sem cessar em direção ao ser dito, esse discurso que, por necessidade de método, a linguística não deixa de encerrar no universo fechado dos signos e no jogo puramente interno das suas relações mútuas?” (Ricoeur, 1988, p. 79).

Para auxiliar no percurso do caminho aqui aberto, parece que a reflexão sobre o próprio uso das palavras - dos signos - nos permitirá entender essa intersecção. O uso da palavra sempre pressupõe um significado para palavra, o significado requer um conceito. O conceito é uma sentença do tipo “x é y”. Portanto, é razoável refletir sobre uma espécie de hierarquia entre as palavras e as frases. A palavra é menos importante ou mais importante que a frase? A partir da terceira dicotomia de Saussure, percebemos que o signo - que compõe o sistema simbólico e, lembrando, é objeto de estudo da ciência linguística - é formado por um significado e um significante. A palavra é um signo que delimita um significado, que em origem é polissêmica, portanto a ambiguidade só pode desaparecer no nível da frase, pois sem a frase ela se resumiria a um sistema de diferenças vazio. Por outro lado, a frase só é possível por meio de palavras, e pensando no uso ordinário, as frases são “passageiras”, enquanto as palavras “permanecem”. Contudo, as frases não fazem parte do sistema de diferenças, elas são possibilidades a partir de um sistema, é neste sentido que podemos falar que as palavras são finitas enquanto as frases são infinitas.

Podemos entender - e arriscar - que a palavra quando articulada na frase funciona como *nó dialético* entre estrutura e acontecimento: enquanto unidade do sistema, ela pertence à sincronia; em seu uso concreto na fala, participa da diacronia. Essa dualidade permite à hermenêutica superar a antinomia estruturalista entre sistema e história. Parece ser justamente no uso das palavras em frases que podemos vislumbrar a intersecção entre a língua e a fala. Neste momento a palavra está entre a análise sincrônica, do que permanece em uma estrutura (podemos relacionar com a sintaxe) e compreensão diacrônica, das sucessões de significado de um signo (podemos relacionar com semântica). É o *uso* que vai delimitar a polissemia de um signo qualquer, pois é em uso e pelo contexto que a frase vai ser interpretada pelo interlocutor, delimitando também os signos não escolhidos dentro do sistema para usar na ocasião.

É justamente nessa tensão dialética entre o signo como unidade sistêmica e sua atualização no discurso que a reflexão encontra um alicerce fundamental no pensamento de Émile Benveniste (1902 - 1976), linguista cuja distinção entre semiótica do signo e semântica da frase influenciou profundamente a hermenêutica ricoeuriana. Ao entender que o sentido está na frase enunciada e deslocar o foco central da linguística do significado do signo - a semiótica - para a intenção enunciativa do locutor - semântica -, Benveniste (1989) fornece uma chave interpretativa que visa superar a antinomia entre estrutura e história. Sua concepção corrobora e desenvolve a ideia de que a frase, enquanto acontecimento discursivo, é o lugar onde a polissemia virtual da língua se fixa, atualizando-se num sentido determinado pela intenção e pelo contexto, realizando assim a intersecção entre a sincronia do sistema e a diacronia da fala. Desse modo, o *nó dialético* da palavra só se desata plenamente na instância da enunciação, onde o jogo puramente interno dos signos se reabre, como queria Ricoeur, para o ser dito e para a compreensão. Segundo Benveniste:

> Ora, a expressão semântica por excelência é a frase. Nós diríamos a frase em geral, sem mesmo distingui-la da proposição, para nos mantermos no essencial, a produção do discurso. Não se trata mais, desta vez, do significado do signo, mas do que se pode chamar o intencionado, do que o locutor quer dizer, da atualização linguística do seu pensamento. (Benveniste, 1989, p. 229)

É o contraste radical entre o signo, como realidade objetiva autorreferente num sistema de diferenças, e a frase, como expressão particular e subjetiva voltada para o mundo, que a dicotomia de Benveniste atinge seu ponto mais fértil para a hermenêutica. Se o signo garante a estabilidade sincrônica do sistema (que é a língua), é na frase - sempre situada, sempre referida a uma circunstância e a uma intenção, mesmo que feita de maneira objetiva -

que esse sistema se abre simultaneamente à história e à subjetividade. Essa abertura representa a própria condição do significado: ao se referir à situação de discurso e à atitude do locutor, a frase realiza a passagem da linguística pura para a filosofia da linguagem, do universo fechado dos signos para o universo aberto do discurso.

> O signo semiótico existe em si, funda a realidade da língua, mas ele não encontra aplicações particulares; a frase, expressão do semântico, não é *senão* particular. Com o signo tem-se a realidade intrínseca da língua; com a frase liga-se às coisas fora da língua; e enquanto o signo tem por parte integrante o significado, que lhe é inerente, o sentido da frase implica referência à situação de discurso e à atitude do locutor. (Benveniste, 1989, p. 230)

Ao situar o sentido não na estabilidade virtual do signo, mas na instância do acontecimento da frase, encontramos o suporte linguístico necessário para reintegrar o mundo, a referência e o sujeito na análise da linguagem. É nesta passagem da estrutura para o evento que o sentido deixa de ser um mero "valor" interno ao sistema de diferenças e se torna uma "intenção" de dizer, vinculada intrinsecamente à dimensão do agir humano. Consequentemente, a partir dessa abertura para a enunciação e para a referência extralinguística, a rigidez das oposições clássicas começa a se dissolver em favor dessa síntese. Não parece mais fazer sentido para a inteligência hermenêutica utilizar a distinção entre fala e língua de maneira tão rígida, tendo em vista que a dialética das duas partes ocorre justamente em seu uso. Portanto, a filosofia ricoeuriana se desloca para a reflexão acerca da ação, o que inclui as possibilidades de criar arranjos de sentido sobre a realidade.

Em termos de comparação, é também pensando sobre as estruturas da língua que Chomsky irá se distanciar dos estruturalistas. A crítica de Chomsky ao estruturalismo clássico ecoa na insatisfação ricoeuriana: ambos rejeitam a redução da linguagem a inventários estáticos, buscando compreendê-la como elementos em processo.

> É na ordem da sintaxe que a linguística pós-estruturalista faz actualmente progressos espectaculares. A escola de Chomsky nos Estados Unidos trabalha sobre a noção de "gramática generativa"; voltando as costas às taxonomias do primeiro estruturalismo, esta linguística nova parte de imediato da frase e do problema posto pela produção de frases novas. [...] Uma vez que adquirimos o domínio de uma língua, a classe das frases com as quais podemos operar correntemente e sem dificuldade ou hesitação é tão vasta que podemos considerá-la como infinita em todos os aspectos: no da prática e manifestamente também no da teoria. O domínio normal de uma língua implica não apenas a capacidade de compreender imediatamente um número indefinido de frases totalmente novas, mas também a aptidão para identificar frases desviantes e eventualmente submetê-las à interpretação... É claro que uma teoria da linguagem que negligencia este aspecto "criador" tem apenas um interesse marginal" (Ricoeur, 1988, p. 90).

Talvez uma palavra que podemos atribuir a este contexto é a “plasticidade”. A gramática generativa, neste aspecto, parece falar a mesma língua que a inteligência hermenêutica buscada aqui, no sentido de refletir sobre as novas possibilidades. Contudo, é prudente levar em consideração que a reflexão acerca da plasticidade na gramática generativa gira em torno da sintaxe e a via longa ricoeuriana se direciona para a possibilidade semântica, não buscando compreender propriamente a estrutura, mas refletir sobre o processo estrutural. Compreender o processo de criação, ou de uma forma menos pretensiosa, buscar ferramentas que possam ser usadas para tal compreensão.

Essa característica de possibilidade semântica (ou de plasticidade semântica, se pudermos chamar assim) exige uma hermenêutica que se estenda sobre a inovação: não basta descrever regras gerativas, é preciso interpretar como novos sentidos emergem da reinterpretação de estruturas simbólicas prévias. Essa dinâmica é particularmente visível nas metáforas, onde a transgressão criativa das regras semânticas gera novos horizontes de significado.

Resumindo e pontuando o papel hermenêutico frente ao estruturalismo, podemos destacar um ponto central: fica muito claro a posição do estruturalismo, de propositalmente isolar os indivíduos e questões subjetivas de suas análises estruturais, e procurar um arcabouço pré-reflexivo, as vigas mestres da linguagem e das relações culturais para pensar a fundamentação como uma ciência, onde o empírico está envolvido. Por outro lado, a função dessa hermenêutica parte da solidez estruturalista e desdobra-se no âmbito da subjetividade e da significação, do reconhecimento de si e da reflexão sobre a consciência, o que já não pode mais ser caracterizado como ciência, uma vez que os métodos escapam, mesmo que a ciência possa “realocar” algumas questões filosóficas[13]. Nas palavras de Ricoeur:

> Este estudo quer propor uma via de acesso indirecta, um desvio: partirei das noções de sincronia e de diacronia na escola estruturalista, e, em particular, na Antropologia estrutural de Lévi-Strauss. A minha intenção não é opôr a hermenêutica ao estruturalismo, a historicidade de uma à diacronia do outro. O estruturalismo pertence à ciência, e não vejo actualmente abordagem mais rigorosa e mais fecunda do que o estruturalismo no nível de inteligência que é o seu. A interpretação da simbólica apenas merece ser chamada hermenêutica na medida em que ela é um segmento da compreensão de si-mesmo e da compreensão do ser; fora deste trabalho de apropriação do sentido, ela não é nada. Neste sentido a hermenêutica é uma disciplina filosófica; tanto quanto o estruturalismo visa colocar à distância, objectivar, separar da equação pessoal do investigador a estrutura duma instituição, dum mito, dum rito, o pensamento hermenêutico embrenha-se naquilo a que se pode

[13] Um exemplo bem claro é o próprio problema da consciência, debatido há muito tempo na filosofia, e realocado conforme o avanço científico ou o paradigma epistemológico inserido. Atualmente as observações da neurociência criam novos direcionamentos interpretativos que devem ser considerados para pensar as questões filosóficas relacionadas à mente e à consciência.

> chamar “o círculo hermenêutico" do compreender e do crer, que a desqualifica como ciência e a qualifica como pensamento meditante (Ricoeur, 1988, p. 30-1).

Essa complementaridade entre estruturalismo e hermenêutica constitui o cerne da "via longa" ricoeuriana: a objetividade estrutural fornece a mediação necessária para que a subjetividade hermenêutica não caia em um psicologismo. Ao mesmo tempo, a hermenêutica revela os limites do estruturalismo ao mostrar que toda estrutura é sempre já interpretada e reinscrita na experiência vivida.

Seguindo esse caminho, parece que se fez necessário continuar trilhando a via longa rumo a novas reflexões sobre os símbolos, para além das considerações estruturalistas aqui apresentadas. O próximo horizonte deste caminho dirá respeito às considerações da psicanálise que, com a descoberta do inconsciente, põe em questão a própria noção de consciência até então estabelecida. O pré-reflexivo freudiano, agora sim no sentido desejante, irá denunciar outras dimensões do simbólico que são necessárias para a compreensão do si segundo a inteligência hermenêutica aqui apresentada. Além disso, esse passo é de extrema importância para aproximar a hermenêutica mais próxima da subjetividade do sujeito que pensa a si-mesmo, sem perder de vista as conquistas do diálogo com o estruturalismo.

2.2. HERMENÊUTICA E SUSPEITA: NA FIGURA DA PSICANÁLISE

A suspeita da qual estamos direcionando nossa atenção agora, diz respeito ao cogito moderno e tudo que seu projeto representa; isto é, a confiança na racionalidade, na capacidade quase onipotente da epistemologia e, sobretudo, do entendimento total sobre si-mesmo. Neste sentido, poderíamos abordar a constatação da ilusão que o pensamento moderno produz a partir de alguns modos de alienação de si-mesmo: como a moral; ou a econômica; ou do próprio ego. Mas, seguindo os estudos ricoeurianos em C.I., destaca-se o uso da palavra “inconsciente” no sentido freudiano, como uma grande conquista que deve ser levada em consideração filosófica. Mesmo representando uma conquista, essas considerações sobre o inconsciente, uma vez lançadas ao mundo, também acabaram por causar uma crise na noção de consciência fundamentada pela filosofia e é isso que desloca-se para o centro do debate.

Seguindo essa direção, a suspeita ao cogito (sobretudo aos moldes cartesiano) centra-se na desconstrução da noção de um sujeito plenamente consciente, racional e transparente a si-mesmo[14]. Por meio da psicanálise, argumenta-se que a mente humana é

[14] Aqui Freud se distancia do método fenomenológico também. Enquanto a psicanálise explora o sintomático (inconsciente) e busca explicações em representações como os sonhos, a fenomenologia se dedica à possibilidade

profundamente influenciada por desejos, traumas e pulsões inconscientes, que desafiam a visão cartesiana de um "eu" unificado e autônomo, capaz de ideias claras e distintas. Enquanto Descartes (1596 - 1650) baseia a certeza da existência na autoconsciência (cogito) para pensar o ego como uma espécie de âncora do real, Sigmund Freud (1856 - 1939) interpreta o ego como um mediador de impulsos, que não depende exclusivamente da capacidade racional e reflexiva, pois estes são moldados por forças que escapam ao controle da razão. Dessa forma, a clássica afirmação, consagrada no português como: "*penso, logo existo*", parece ignorar a complexidade das pulsões, que opera aquém da lógica consciente. Vale ainda destacar que essa dificuldade para acessar o real - seja lá o que ele signifique - distancia-se da crítica kantiana, como voltaremos a citar mais adiante; por um lado, a coisa-em-si (*noumeno*) de Kant, reescreve uma epistemologia capaz de "remontar" o real. Ao interpretar as condições de possibilidades para a metafísica, desloca o conhecimento humano para uma nova categoria de universalidade, o que conhecemos não é o real, mas a representação categórica desse real; por outro lado, apesar das preocupações freudianas não serem propriamente epistemológicas, ao interpretar a consciência não como pura, mas sim como um ponto passível de reflexão no meio de pulsões enérgicas, desloca o real não mais como passível de ser reconstruído a partir de categorias fixas, mas sim como um desvelamento simbólico. O movimento acontece de sentido para sentido, onde um sentido latente, imediato, aponta para um sentido mais profundo, primitivo. Voltaremos para esse debate em outros momentos.

Para dialogar com o texto central de nossa pesquisa, nos apoiaremos em outra obra obra ricoeuriana, publicada antes do *C.I.*: *Da Interpretação: Ensaios sobre Freud*, publicado originalmente em 1965, que explora justamente a simbólica da psicanálise freudiana, lendo-o como um filósofo, não um analista. É justamente este o desafio, falar da psicanálise de Freud como um sistema fechado que, ao abordar a questão da consciência por uma maneira clínica, toca profundamente em questões filosóficas.

Devemos começar apresentando a estrutura de tal sistema fechado, ao qual usaremos para nos aprofundar nas interpretações ricoeurianas. "É por isso que ingressaremos na psicanálise por aquilo que ela tem de mais exigente, pela sistemática, que o próprio Freud chamou de sua 'Metapsicologia'" (Ricoeur, 1977, p. 60), destacando alguns pontos em torno da capacidade simbólica. Voltamos a referir à natureza ambivalente dos símbolos, que, pensando a partir de um conceito mais amplo, se articula em uma "função geral de mediação,

---

da experiência concreta (consciência) e à descrição do vivido. Suas divergências refletem perspectivas distintas sobre a abordagem ontológica e o método de investigação.

através da qual o espírito, a consciência, constrói todos os seus universos de percepção e de discurso" (Ricoeur, 1977, p. 20). Se articulado a partir do conceito mais amplo, é possível enxergar (pelo menos) duas tradições de discurso fortes que lidam com o simbólico de maneira diferente. Por um lado ressaltamos, justamente, o discurso que segue a virada kantiana e a compreensão epistemológica a partir das condições de possibilidade do próprio entendimento. Ou seja, o entendimento visto como forma pura do conhecimento, que encontra no neokantismo de Ernst Cassirer e sua *Filosofia das Formas Simbólicas* a sua expressão cultural[15]. Nessa perspectiva, o símbolo é concebido como a função unificadora e constitutiva de toda a experiência cultural, funcionando como uma mediação universal e unívoca em que a consciência objetiva e constrói a própria realidade. Por outro lado - a empreitada que se enquadra a psicanálise -, o símbolo não é visto como a forma geral do entendimento, mas uma textura específica da linguagem caracterizada pela multivocidade, ou seja, uma estrutura onde um sentido primeiro, literal e manifesto remete intencionalmente a um sentido segundo, indireto e latente, que só pode ser apreendido por meio de um trabalho de decifração. É essa estrutura de sentido para sentido que introduz a ruptura epistemológica exigida pela psicanálise: o símbolo freudiano não é uma mediação harmoniosa da consciência transcendental, mas o lugar de uma opacidade onde o sentido manifesto (o sintoma, o sonho) mascara e revela, simultaneamente, um sentido latente enraizado nas forças do desejo.

Ao propor uma metapsicologia baseada em modelos tópico (onde, na primeira tópica, encontramos o consciente, pré-consciente, inconsciente) e econômico (pulsão), Freud não se limita a descrever um sistema mecânico de forças biológicas, mas estabelece a própria condição de possibilidade para uma hermenêutica da suspeita. Na leitura ricoeuriana, o trunfo da metapsicologia reside em mostrar que o modelo econômico (o dinamismo energético das pulsões) é indissociável de uma problemática do sentido, uma vez que a energia psíquica só ganha inteligibilidade ao se textualizar no psiquismo. Nas palavras de Ricoeur:

> De um lado, esses escritos tematizam de modo coerente o ponto de vista tópico-econômico naquilo que chamamos a primeira tópica: Inconsciente-Pré-consciente-Consciente; de outro mostram como o inconsciente pode ser integrado no domínio do sentido por uma nova articulação — "no" próprio inconsciente — entre pulsão (Trieb) e representação (Vorstellung): uma pulsão só pode ser presentada (repräsentiert) no inconsciente pela representação (Vorstellung). (Ricoeur, 1977, p. 108)

[15] Para ver mais sobre esse ponto, inclusive em relação ao vocabulário - *simbólico* - vinculado à tradição kantiana, ler o subcapítulo *Para uma crítica do símbolo* dos ensaios sobre Freud (Ricoeur, 1977, p.19).

Sendo assim, o inconsciente não é um "outro" externo, mas uma dimensão intrínseca ao sistema psíquico, cognoscível apenas por meio de seus *representantes representativos* - os sintomas, por assim dizer), nos seus escritos de metapsicologia Freud afirma que "as pulsões nunca se dão por si mesmas, mas que só são conhecidas pelos seus representantes, permanecendo a pulsão enquanto tal 'o incognoscível' " (Freud *apud* Medeiros, 2015, p. 90).

2.2.1. A CRISE DA CONSCIÊNCIA E O INCONSCIENTE

Independentemente se o inconsciente foi criado (conceitualmente) ou descoberto por Freud, o ponto é que suas considerações implicam em um desmantelamento à consciência tal como era conhecida. Ou seja, antes “sabia-se” sobre a consciência, agora não se sabe mais a respeito de nenhum dos dois - nem do inconsciente e nem da consciência. Isso porque, conforme veremos, o inconsciente se apresenta como uma constatação que só pode ser verificada indiretamente, pelos seus sintomas (neurose, sonhos, atos falhos, repetições), portanto desconhecido; e a consciência, longe de ser totalmente transparente a si mesma e para além de mediadora, apresenta-se como uma abertura, uma tarefa a ser redescoberta, talvez não enquanto totalidade, mas enquanto mecanismo em funcionamento. Neste sentido, parece haver um esforço ricoeuriano em fazer uma leitura filosófica da psicanálise e aplicar suas implicações à teoria do sujeito totalizante, concebida na modernidade. “Diremos, portanto, que o inconsciente é um objecto, no sentido em que ele é ‘constituído’ pelo conjunto de métodos hermenêuticos que o decifram; ele não existe absolutamente, mas relativamente à hermenêutica como método e como diálogo” (Ricoeur, 1988, p. 107). Sendo assim, a psicanálise se cria na mesma mesma medida em que se interpreta, ou seja, em que interpreta seus sintomas.

Aqui evidencia-se também a importância das considerações acerca do signo que mostramos no tópico sobre o estruturalismo. Se a fala é o canal privilegiado pelo qual os sintomas do inconsciente são analisados, não é apenas sobre o signo linguístico e sua capacidade de significação, mas sobretudo sobre a natureza polissêmica do símbolo que devemos nos preocupar. Medeiros (2015, p. 79) destaca que "a grande questão posta aqui é a estrutura de duplo sentido a revelar-se na linguagem humana, seja na simbólica do mal, no texto do sonho, na fala do desejo ou na dimensão religiosa", o que poderia recair sobre um relativismo. Contudo, “essa relatividade também não difere da do objecto físico de que toda a realidade é relativa ao conjunto dos métodos científicos que o constituem, a psicanálise

depende do mesmo ‘racionalismo aproximado’ que as ciências da natureza” (Ricoeur, 1988, p. 107).

Uma das consequências de tal constatação (da realidade que é o inconsciente), para além da ideia de consciência enquanto tarefa, pode ser formulada da seguinte maneira: o que o inconsciente representa, tendo em vista o ser que está ligado a fatores de repetição e regressão? Aqui se põe um novo modelo interpretativo: o genético. Tal modelo se apresenta como uma leitura do próprio sujeito no tempo, que se aparece de maneira linear, mas acaba sendo vivido e sentido de maneira não linear, justamente pelos mecanismos de repetição e regressão do aparelho psíquico; onde, por um lado o sujeito é impelido a repetir os mesmos padrões de comportamento frente a novas vivências semelhantes a experiências passadas; por outro, já em sua fase adulta, o ego pode regredir para uma fase em que se sentia mais seguro ou onde obteve satisfação.

Essa transição metodológica nos leva diretamente ao modelo genético, que Freud utiliza para mapear o desenvolvimento do sujeito em duas esferas complementares: a ontogênese (o indivíduo) e a filogênese (a espécie)[16]. Na leitura de Ricoeur, a ontogênese psicanalítica vai muito além de uma simples descrição biológica do crescimento do corpo. Ela reconstrói a história da libido por meio de diferentes fases de desenvolvimento, mostrando que a temporalidade humana é constantemente fraturada pelo retorno de conflitos passados e por um aparelho psíquico que está sempre em atraso em relação ao seu próprio sentido inconsciente. No entanto, para explicar por que essas estruturas inconscientes e a própria moralidade (o Superego) são universais, Freud estende esse olhar biográfico para a história da humanidade. É na filogênese - por meio do que Ricoeur chama de um "mito científico"[17] em *Totem e Tabu* - que Freud localiza a hipótese do parricídio original na horda primitiva. Cria-se, assim, um espelhamento: o passado arcaico da civilização projeta a mesma dinâmica de desejo e proibição que cada indivíduo revive em seu próprio Complexo de Édipo.

---

[16] Baseado na interpretação freudiana sobre o sistema genético, para mais informações ver o subcapítulo *As vias genéticas da interpretação* dos ensaios sobre Freud (Ricoeur, 1977, p. 159).

[17] Ricoeur fala sobre o mito científico, por exemplo, ao buscar responder a questão: “*Será que a filogênese leva mais longe que a ontogênese?”*, a partir da obra Totem e Tabu. Nas palavras do autor: “É o que o exame de Totem e Tabu nos permitirá estabelecer. Deixaremos de lado, tanto quanto possível, o problema preciso da origem da crença religiosa, a saber, a crença na existência dos deuses, que Freud deriva, como se sabe, da instituição totêmica. Sem dúvida, não poderemos separar por muito tempo o tabu e o totem, pois a tese de Freud consiste precisamente em extrair a interdição moral da proibição-tabu primitiva e em fundar esta sobre a descendência totêmica, interpretada como complexo de Édipo histórico e coletivo. Não obstante, é legítimo levar tão longe quanto possível o exame desse livro, sem fazer intervir o que há nele de mais frágil, a saber, precisamente o Édipo histórico dos selvagens, que talvez não passe de um *mito científico*, substituído ao mito trágico de Sófocles e projetado, à maneira “de uma cena primitiva”, por detrás da auto-análise de Freud e da psicanálise de seus pacientes” (Ricoeur, 1977, p. 166). Neste sentido, o autor ainda irá afirmar que seu esforço não é de defender o status de ciência, mas sim, interpretá-lo como mito (Ricoeur, 1977, p. 171).

A ligação entre a pré-história da cultura e os primeiros anos de vida do indivíduo consolida a crítica psicanalítica à soberania da consciência. Ao demonstrar que o desenvolvimento do Eu é atravessado por uma herança coletiva antiga, que o sujeito não viveu cronologicamente, mas que o determina de forma definitiva, o modelo genético amarra a subjetividade a forças que antecedem a própria razão. Sob esse duplo viés, o inconsciente revela que o sujeito está longe de ser inteiramente transparente para si-mesmo.

O tornar-se adulto, nesse sentido, é marcado não apenas pela autonomia, mas por um processo biopsíquico até então ignorado, onde "o analista mostra um homem vítima da sua infância" (Ricoeur, 1988, p. 109). Tentaremos entender, para além de uma perspectiva clínica - da qual era o foco de Freud -, como é possível articular tal sistema semântico na tradição filosófica. A "filosofia freudiana", como veremos, é interpretada aos moldes de uma arqueologia do sujeito. Ao ler Freud como se lê outros filósofos, busca-se na estrutura de sua obra, identificar os conceitos-chave e suas próprias articulações sistemáticas como alicerces teóricos. Isso se justifica na medida em que Freud, ao tratar de temas como desejo, cultura, moral e religião, já se situa em um terreno de intersecção filosófica.

Também, ao aproveitar a importância da linguagem para a psicanálise - tanto na prática clínica (a "cura pela fala") quanto na teoria (a interpretação dos sonhos e sintomas como textos) -, Ricoeur (1988) explora a polissemia dos símbolos e os desafios da interpretação, aproximando a psicanálise da hermenêutica filosófica, na intenção de dialogar tal representação simbólica frente a outros sistemas semânticos. A título de exemplo, é o que ele aponta ser possível frente ao sistema hegeliano:

> Penso, antes, que é preciso deliberadamente controlar a psicanálise freudiana com um método aparentado com o de Hegel na *Fenomenologia do espírito*. [...] Esta génese não é uma génese da consciência ou na consciência, é a génese do espírito num discurso. [...] Direi, portanto, que o homem apenas se torna adulto ao tornar-se capaz de novos significantes-chave, próximos dos momentos do Espírito na fenomenologia hegeliana, e que regulam esferas de sentido absolutamente irredutíveis à hermenêutica freudiana. [...] Essa dialética [do senhor e do escravo] não é de modo nenhum uma dialética de consciência. A parada é o nascimento do Si: em linguagem hegeliana, trata-se de passar do desejo, como desejo do outro à *Anerkennung*, ao *reconhecimento* (Ricoeur, 1988, p. 110).

O aprofundamento em tal enxerto é desnecessário para o nosso objetivo, entender os mecanismos metodológicos para tal nos é mais importante. Em um primeiro momento, a partir da perspectiva ricoeuriana, é evidente que ambos os autores estão buscando compreender a consciência em suas figuras, sejam anteriores (no caso da psicanálise), sejam posteriores (no caso do idealismo hegeliano). Por figuras, podemos entender a etapa da

consciência rumo ao autoconhecimento. Em Hegel se dá por negação, ou seja: a "consciência, é o movimento que aniquila sem cessar o seu ponto de partida e só está segura de si no fim. Dito doutro modo, é aquilo que apenas tem sentido nas figuras posteriores, só uma figura nova pode revelar mais tarde o sentido das figuras anteriores" (Ricoeur, 1988, p. 113).

Já na psicanálise o esforço de autoconsciência surge como análise do sentido anterior, do que subjaz a consciência e que a determina em certa medida: a noção de inconsciente surge como uma espécie de arqueologia do sujeito. Segundo Ricoeur (1988), há duas hermenêuticas: uma voltada para a emergência de símbolos novos, tal como a pretensão hegeliana (mesmo que o projeto ricoeuriano adote uma outra postura em relação ao absoluto); e outra voltada para a repetição dos símbolos arcaicos.

O autor ainda arrisca dizer que ambas são hermenêuticas da consciência, mas cada uma explora uma direção específica do signo. Ambas conseguem se totalizar em sua visão sobre a realidade, mas se fecham em sua totalidade e parecem ser passíveis de uma complementaridade. "A dualidade da hermenêutica torna assim manifesta uma dualidade correspondente dos próprios símbolos. [..] por um lado, eles representam a nossa infância, em todos os sentidos, temporal e não temporal, da repetição; por outro, eles exploram a nossa vida adulta" (Ricoeur, 1988, p. 117). E o tornar-se adulto aqui pode ser compreendido no sentido hegeliano de buscar as figuras posteriores da consciência rumo ao espírito absoluto, ou a autoconsciência do ser.

> Não se pode adicionar Hegel e Freud e dar a cada um metade do homem. Do mesmo modo que é preciso dizer que tudo no homem é fisiológico, e que tudo é sociológico, também é preciso dizer que as duas leituras recobrem exatamente o mesmo campo. [...] Mas nem a oposição, nem a identidade das duas hermenêuticas nos autorizam o ecletismo: três medidas de inconsciente, dois dedos de pré-consciente e uma pitada de consciência, eis o que não se deve fazer por nenhum preço. O ecletismo é sempre inimigo da dialética (Ricoeur, 1988, p. 119)

Assim, ao rejeitar categoricamente o ecletismo ingênuo, a via longa ricoeuriana demonstra que a arqueologia do desejo e a teleologia do espírito não dividem o sujeito em metades isoladas, mas recobrem, dialeticamente, o mesmo campo de significação. A consciência, portanto, não é um dado transparente nem uma simples soma de impulsos e idealizações, mas uma tarefa laboriosa de interpretação que se desdobra entre a sombra dos símbolos arcaicos e a luz das próximas figuras do sentido. Ocorre que essa tensão entre o arcaico e o prospectivo não permanece confinada ao solo do psiquismo individual ou ao espaço reservado do diálogo analítico; ela projeta-se na história e exige a decifração dos monumentos simbólicos em que o homem objetiva o seu desejo. Torna-se importante, desse

modo, investigar como essa semântica do desejo transita da reflexão sobre o *eu* individual para o domínio das formações coletivas, desvelando a dimensão propriamente cultural dos símbolos e das interdições que moldam a nossa existência no mundo.

2.2.2. DO INDIVIDUAL AO CULTURAL

É interessante notar como as considerações ricoeurianas passam a explorar o aspecto coletivo da psicanálise, tanto em sua leitura de mundo, quanto em seu impacto cultural, saltando aos olhos a interpretação simbólica de Ricoeur, uma vez que esse movimento demonstra ser essencial para uma hermenêutica do sujeito estruturante, que utiliza o signo em um sistema abstrato limitado (para falar um vocabulário estruturalista), para produzir sentidos ilimitados sobre o mundo.

Sobre a lente da psicanálise, lançada para interpretar a cultura, parece necessário ir do todo para as partes, da explicação econômica para a explicação genética. Ou seja, a análise deve começar pela estrutura tópico-econômica freudiana, que explica a cultura como um sistema de gestão das pulsões (pulsão de vida e pulsão de morte). Nesse modelo, a cultura se constitui de um esforço humano para equilibrar renúncias pulsionais (como a repressão de desejos primitivos) e compensações (como a sublimação); “a cultura, nota Freud, começou com a interdição dos mais velhos desejos, incesto, canibalismo, homicídio” (Ricoeur, 1988, p. 125). Evidencia-se, assim, o contraste de uma explicação cultural propriamente etnográfica ou etnológica - como é o caso da antropologia estrutural de Lévi-Strauss - para a explicação cultural que a psicanálise nos proporciona. "É preciso, pois, destacar que a perspectiva freudiana sobre a cultura é necessariamente parcial o que, para Ricoeur, é mais um mérito do que uma limitação, pois subordina a interpretação cultural aos pontos de vista dinâmico e econômico da metapsicologia" (Medeiros, 2015, p. 87). Ou como o próprio autor afirma em seus ensaios sobre Freud:

> Um método genético, no nível da história da cultura, deve revezar-se, aqui, com o método de decifração no nível do psiquismo individual. É mesmo numa interpretação da cultura que pode ser percebida a articulação do ponto de vista genético, evocado desde a distinção entre processos primários e processos secundários, sobre o ponto de vista tópico-econômico (Ricoeur, 1977, p. 141)

Contudo, “a proibição é apenas a casca dura. Freud descasca esse coração de problema através de três questões: até que ponto se pode *diminuir* a carga dos sacrifícios pulsionais impostos aos homens [seres humanos]? Como os *reconciliar* com os das renúncias que são

inelutáveis? como oferecer, além disso, aos indivíduos *compensações* satisfatórias para esses sacrifícios?" (Ricoeur, 1988, p. 125). Na sequência, nosso autor ainda destaca que a "economia da cultura parece coincidir com aquilo a que se poderia chamar uma "erótica" geral: [...] a união de seres humanos isolados numa comunidade cimentada pelas suas relações libidinais recíprocas" (Ricoeur, 1988, p. 125-6).

Se, por um lado, Freud identifica na proibição e nos sacrifícios pulsionais uma casca dura da cultura, e propõe uma economia libidinal que busca equilibrar renúncia e compensação, por outro, essa mesma estrutura revela uma contradição intrínseca. A cultura, ao tecer suas redes de interditos e sublimações, não apenas administra o conflito entre prazer e realidade, mas também se dá conta de seu poder criativo. É nesse ponto que o projeto civilizatório, apesar de seu suposto triunfo sobre a natureza, desvela seu paradoxo mais profundo: "como luta organizada contra a natureza, a cultura dá ao homem o poderio outrora conferido aos deuses. Mas esta semelhança com os deuses deixa-o insatisfeito: mal-estar na civilização" (Ricoeur, 1988, p. 125).

O que inicialmente parecia um movimento unidirecional - do modelo econômico para a cultura, a partir da economia das pulsões - desdobra-se em uma dialética circular, onde a própria cultura passa a influenciar os mecanismos psíquicos. É nesse movimento de retroalimentação que o sentimento de culpa emerge não apenas como um efeito da repressão, mas como o núcleo mesmo do mal-estar civilizatório, articulando agressividade, renúncia e perda de felicidade em um ciclo inextricável.

> Ainda não é tudo: nos últimos capítulos de *Mal-estar na civilização*, a relação entre psicologia e teoria da cultura é completamente invertida. No começo deste ensaio, era a economia da libido, tirada da metapsicologia, que servia de guia na elucidação do fenômeno cultura; depois, com a introdução da pulsão de morte, interpretação da cultura dialética das pulsões remetem uma para a outra num movimento circular. Com a introdução do sentimento de culpabilidade, é agora a teoria da cultura que, por ricochete relança a psicologia. O sentimento de culpabilidade é introduzido, com efeito, como o "meio" de que a civilização se serve para pôr em cheque a agressividade. A interpretação cultural é levada tão longe que Freud pode afirmar que a intenção expressa do seu ensaio "era precisamente apresentar o sentimento de culpabilidade como o problema capital do desenvolvimento da civilização", e fazer ver além disso, porque é que o progresso desta serve como pago com uma perda de felicidade devida ao esforço desse sentimento (Ricoeur, 1988, p. 129).

Essa explicação cultural serve como modelo de análise para verificar outros fenômenos sociais no seio da metapsicologia, tornando possível aquilo a que chamamos de arte, moral e religião. Ou seja, fornece uma nova visão sobre tais comportamentos humanos.

Neste sentido, parece que a noção de moralidade surge, não de valores universais abstratos, mas de uma internalização das normas sociais feitas individualmente por cada sujeito[18]. Enquanto a ilusão religiosa oferece consolo através da projeção de uma figura paterna divina, e a sedução estética sublima pulsões em formas simbólicas de prazer, a moral não oferece compensação direta. Seu papel cumpre uma dupla função: uma reguladora, ou seja, de manter a ordem social, inclusive no sentido de autorregulação do indivíduo; e outra assimétrica e punitiva, na medida que o superego exige sacrifícios morais sem uma recompensa equivalente.

Se essa perspectiva moral é válida, devemos levar em consideração a internalização histórica e psíquica de interditos arcaicos, vinculada à estrutura totêmica[19] das sociedades primitivas. "Trata-se de aplicar o constrangimento moral, incluindo o imperativo categórico de Kant [...], como uma sobrevivência dos tabus que dependem do totemismo" (Ricoeur, 1988, p. 132). A hipótese proposta por Freud - e destacada por Ricoeur - se levada às últimas considerações, é que (inclusive) o imperativo categórico de Kant - aja apenas segundo máxima que possa ser elevada a lei universal - não é um princípio ético autônomo, mas uma versão racionalizada e internalizada dos antigos tabus totêmicos. Até porque a pura razão não seria suficiente para fundamentar a moralidade, se vista pela lente ricoeuriana ao olhar a psicanálise.

Assim se assinala a ideia de um inconsciente coletivo, pois as "massas como o indivíduo, admite ele [Freud], guardam, sob a forma de vestígios mnêmicos inconscientes as impressões do passado" (Ricoeur, 1988, p. 134). Mas, se a moralidade e os símbolos culturais são compreendidos como heranças de traumas arcaicos, presentes não apenas na psique individual, mas no inconsciente coletivo, a busca pela universalidade dos símbolos linguísticos surge como um testemunho dessa memória subterrânea. A linguagem, nesse sentido, não é um campo aberto à pluralidade de sentidos, mas um arquivo cifrado de traumas filogenéticos, cuja estrutura repete, em suas metáforas e interditos, a violência primordial que moldou a civilização: "A universalidade do simbolismo da linguagem é, para Freud, muito mais uma prova dos traços mnésicos dos grandes traumatismos da humanidade, segundo o

[18] Voltaremos a falar sobre a concepção ética e moral de Ricoeur no último capítulo, abordando o tema com mais profundidade.

[19] A estrutura totêmica é a simbolização de um grupo em relação ao sagrado (totem) e o profano (tabu). Como Ricoeur enfatiza, segundo Freud a "refeição totêmica tinha então a significação de uma repetição solene do assassinato do pai [evento canônico na história da humanidade na teoria freudiana]. A religião tinha nascido e a figura do pai, outrora morto, era o seu centro" (Ricoeur, 1988, p. 133).

modelo genético, do que a incitação a explorar outras dimensões da linguagem, do imaginário, do mito" (Ricoeur, 1988, p. 134).

É nesse contexto que a análise freudiana prioriza o aspecto genético - na busca pelas origens traumáticas - em detrimento de outras dimensões simbólicas, reforçando a ideia de que o universal não está na estrutura que potencializa criativamente a linguagem, mas na sombra persistente do recalcamento. "Quanto a essa hereditariedade, ela própria irredutível a toda a comunicação directa, embaraça certamente Freud, mas ela deve ser postulada se se quer transpor 'o abismo que separa a psicologia individual da psicologia coletiva'" (Ricoeur, 1988, p. 134). Neste sentido, parece que a "ossatura" da cultura pode ser entendida nos mesmo termos de uma "ossatura" do sujeito.

Na dialética entre o indivíduo e o coletivo, a análise freudiana desvela que a maturidade - seja pessoal ou civilizatória - não é uma superação definitiva, mas uma negociação permanente com os resíduos do trauma. É nesse contexto que Ricoeur afirma:

> A criança [...], só tem acesso a maturidade através de uma fase mais ou menos distinta da neurose obsessiva que, quase sempre, é espontaneamente liquidada, mas que por vezes requer intervenção de análise. Do mesmo modo, a humanidade foi obrigada, na época de sua menoridade, de que ainda não saímos, a proceder à renúncia pulsional, através de uma neurose que provém da mesma posição ambivalente das pulsões relativamente à figura do pai (Ricoeur, 1988, p. 134-5).

Para começar a compreender o papel hermenêutico frente a tal arranjo semântico, percebemos que a proposta de Paul Ricoeur surge como uma ponte entre a filosofia reflexiva e a psicanálise freudiana, articulando uma antropologia filosófica que busca reconciliar a crítica da consciência com a interpretação do inconsciente: a tarefa urgente é integrar uma *filosofia reflexiva* - que investiga a autoconsciência e a subjetividade - a uma *hermenêutica do sentido* - que decifra os símbolos e as estruturas ocultas do psiquismo. Medeiros (2015, p. 99) sumariza a posição de Ricoeur: "ele reforça sua pertença à tradição reflexiva iniciada por Husserl, mas com um desvio fundamental: em seu acesso à subjetividade, essa filosofia reflexiva deve assumir a forma de uma hermenêutica que interprete os signos, símbolos e mitos que distinguem a existência do homem". Por essa perspectiva Ricoeur (1988) afirma que a articulação de uma filosofia reflexiva e de uma hermenêutica do sentido é a tarefa mais urgente de uma antropologia filosófica.

2.2.3. OS MESTRES DA SUSPEITA

Podemos começar a falar sobre o impacto cultural representado pela psicanálise, pois a suspeita do sentido revela que "interpretar é ir de um sentido manifesto para um sentido latente. [E nesse aspecto] ninguém contribuiu mais do que Freud para o desafio que rompe o encanto do *facto* e reconhece o império do *sentido*" (Ricoeur, 1988, p. 145), classificando Freud como um dos grandes mestres da suspeita.

Ainda, conforme o hermeneuta francês, o pensamento ocidental enfrentou nos séculos XIX e XX três grandes mestres da suspeita em relação à imediatez do sentido - Marx, Nietzsche e Freud - que dividem os créditos de tal impacto cultural. Suspeitam na medida em que rejeitam a ideia de que a consciência humana é transparente ou autossuficiente; para eles, a consciência imediata é uma ilusão que escondem mecanismos mais fundamentais. Mas cada um revelou um aspecto diferente de tal ilusão do sentido. Segundo Marx a consciência é alienada, na medida em que ela é moldada por relações materiais e ideológicas que legitimam a dominação de classe; para Nietzsche a moral correspondia a uma ilusão histórica que obstruiu a vontade de poder, causando uma ilusão apolínea; já em Freud são justamente as pulsões que devem ser desmascaradas para se aproximar do verdadeiro sentido. Mas vale ressaltar "que tudo é à mesma ilusão que eles se opõem, a essa ilusão aureolada com um nome prestigiado: à ilusão da consciência de si" (Ricoeur, 1988, p. 148).

> Aquilo que os três tentam por vias diferentes, foi fazer coincidir os seus métodos "conscientes" de decifração com o *trabalho* "inconsciente" da cifragem que eles atribuíam à vontade de poder, ao ser social, ao psiquismo inconsciente. [...] o método é justificado pela coerência do sentido descoberto; [...] o sentido descoberto não só satisfaz a compreensão através de uma inteligibilidade maior do que a desordem da consciência aparente, mas que ele *liberta* o sonhador ou o doente, quando este chega a reconhecê-lo, a apropriar-se dele (Ricoeur, 1988, p. 149).

Essa desproporção entre a opacidade da consciência e o trabalho de decifração do sentido conecta-se diretamente com a antropologia filosófica ricoeuriana, de modo especial com o conceito de *homem falível*. Para Ricoeur, o ser humano é constitutivamente marcado por uma fragilidade e não transparência essenciais, suscetível à ilusão, à alienação e ao autoengano - vulnerabilidades que derivam justamente da desproporção entre a sua finitude existencial e a sua aspiração ao infinito. A decifração proposta pelos mestres da suspeita responde precisamente a essa condição de falibilidade: ao revelar que a consciência imediata mascara forças subterrâneas (sejam elas econômicas, morais ou pulsionais), o método hermenêutico assume a fratura do sujeito não como um fracasso insuperável, mas como a

própria condição de sua reconciliação. É nesse processo de reconhecer o sentido latente sob o manifesto que o homem falível encontra a possibilidade de superar sua alienação original e reapropriar-se criticamente de sua própria existência.

Contudo, além de suspeitarem da consciência e da sua capacidade de acessar os sentidos diretamente, buscam fornecer ferramentas para superar o estágio ilusório e se livrar das respectivas limitações da consciência, oferecendo uma construção de sentido menos ingênua. Reforçando ainda mais a noção de consciência enquanto tarefa, da qual Ricoeur irá se enveredar. A conclusão, por fim, do impacto cultural da psicanálise segue em aberto "enquanto acontecimento interno da nossa cultura moderna, permanece em suspenso e o seu lugar indeterminado" (Ricoeur, 1988, p. 151).

Isso evidencia o caminho hermenêutico a partir da interpretação filosófica de Freud feita por Ricoeur, que se destaca em três aspectos:

> I- entende o discurso freudiano misto, que articula a questão do sentido com a questão de força. "A ligação do sentido à força numa semântica do desejo" [...]
> II- ela faz da consciência, não um dado, mas um problema e uma tarefa. O cogito verdadeiro deve ser conquistado sobre todos os falsos *Cogitos* que o massacram [...]
> III- pode um sujeito ter uma arqueologia sem ter uma teleologia? [...] Essa dialética da arqueologia e da teleologia permite reinterpretar alguns conceitos freudianos, como sublimação e a identificação, que não tem, na minha opinião, um estatuto satisfatório na sistematização freudiana (Ricoeur, 1988, p. 159-60).

O aspecto II e III foram apresentados nos parágrafos anteriores, mas cabem algumas considerações em relação o I: Ricoeur destaca que Freud não se limita a uma análise superficial dos fenômenos conscientes, mas investiga como desejos recalcados, traumas e conflitos psíquicos se expressam através de símbolos (textos[20]), sintomas e formações de compromisso. Destacamos aqui a interpretação freudiana como uma *semântica do desejo*, conforme batizada por Ricoeur, que surge quando a interpretação revela que um sintoma neurótico, como uma fobia, não é um absurdo, mas uma solução simbólica para um conflito interno.

> Como se vê, há um desenvolvimento, mas que apenas é compreensível se se procede de estado de sistema em estado de sistema. Apercebemo-nos então de uma linha com sentido que se desenrola de uma representação mecanicista do aparelho psíquico e uma dramaturgia romântica da vida e da morte. Mas este desenvolvimento não é incoerente; procede por remodelações sucessivas de estruturas. E essa série de remodelações produz-se no interior de um meio

[20] "Eis porque eu dizia que Freud veio ao nosso terreno: porque mesmo quando nos fala de pulsão, fala-nos dela em e a partir de um plano de expressão, em e a partir de certos efeitos de sentido que se oferecem para decifrar e que podem ser tratados como textos: textos oníricos ou textos sintomáticos" (Ricoeur, 1988, p. 163).

> homogêneo, isto é, os efeitos de sentido do desejo. Foi a esse meio homogêneo de todas as reestruturações da doutrina freudiana que chamei de *semântica do desejo* (Ricoeur, 1988, p. 164).

Assim, que o sentido manifesto (ex.: medos) esconde um sentido latente (ex.: angústia edipiana), demonstrando que o psiquismo é um campo de forças em negociação constante. Observa-se que "as relações de força anunciam-se e dissimulam-se nas relações de sentido, ao mesmo tempo que as relações de sentido exprimem e representam as relações de força. [...] a posição do desejo se anuncia em e por um processo de simbolização" (Ricoeur, 1988, p. 166).

Percebemos que a articulação entre hermenêutica e psicanálise, como propõe Ricoeur, revela-se não apenas como um diálogo entre disciplinas, mas como uma refiguração radical da própria noção de sujeito. Ao integrar a crítica freudiana ao cogito cartesiano, ele não rejeita a subjetividade, mas redefine-a como um processo contínuo de interpretação, mediado pelas estruturas do inconsciente e pelas dinâmicas culturais. A psicanálise, ao desvelar as forças pulsionais que operam sob a superfície da consciência, exige uma hermenêutica capaz de decifrar os símbolos que ligam desejo e significado, arqueologia e teleologia.

Nesse sentido, opera-se uma inversão crítica: "Em resumo, uso a psicanálise como Descartes usava os argumentos céptico contra o dogmatismo da coisa; mas desta vez é contra o próprio Cogito" (Ricoeur, 1988, p. 171). Assim como Descartes empregou a dúvida radical para desestabilizar certezas ingênuas sobre o mundo exterior, a psicanálise freudiana é mobilizada para minar a autossuficiência do Cogito. Contudo, essa desconstrução não culmina em niilismo, mas em uma reflexão concreta que integra a suspeita aos esforços de autocompreensão. O sujeito, longe de ser aniquilado, emerge renovado - não como dono absoluto de si, mas como entrelaçamento de narrativas conscientes e inconscientes, individuais e coletivas.

2.3. HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA

Conforme já indicamos anteriormente, o método ricoeuriano se diferencia da hermenêutica fenomenológica heideggeriana na sua reflexão a partir da mediação simbólica. Essa mediação simbólica é constantemente interpretativa, significando narrativamente o mundo ao seu redor a partir dos signos e símbolos à disposição, conforme buscaremos deixar ainda mais claro na exposição sobre uma antropologia filosófica no próximo capítulo. Neste sentido, Ricoeur parte de uma concepção hermenêutica interpretativa e busca contrastá-la com

a fenomenologia - não mais uma fenomenologia essencialista, mas em constante abertura, mediada justamente pelo símbolo.

A fenomenologia husserliana, segundo Ricoeur, inaugurou uma crítica radical à noção ingênua de consciência reflexiva, introduzindo a ideia de um pré-reflexivo que precede e condiciona a autoconsciência. Para Husserl, esse "irreflectido" não é um inconsciente freudiano, mas um campo de vivências que podem, em princípio, tornar-se conscientes mediante a redução fenomenológica. Trata-se de uma consciência inactual, um pano de fundo silencioso que sustenta os atos intencionais.

> A fenomenologia husserliana começou por sua conta a crítica da consciência reflectida e introduziu o tema, hoje em dia bem conhecido, do pré-reflexivo e do irreflectido. [...] o inconsciente para o qual esse irreflectido do método fenomenológico remete, é ainda um “poder tornar-se consciente”; ele é recíproco da consciência como um campo de inatenção, ou ainda como uma consciência inactual em relação à consciência actual (Ricoeur, 1988, p. 103).

Essa limitação revela-se no projeto husserliano de fundar uma filosofia como ciência rigorosa, centrada na descrição das essências. A consciência, para Husserl, como é sempre consciência de algo, faz com que a tarefa fenomenológica consista em desvelar as estruturas invariantes dessa intencionalidade. Contudo, ao priorizar a atenção ao dizer - isto é, ao conteúdo objetivo do pensamento -, a fenomenologia acaba por negligenciar a dimensão histórica e hermenêutica da experiência. “Assim ela [a consciência] pode aceder ao pensamento que já não é atenção da consciência à consciência, mas atenção ao dizer, melhor, àquilo que é dito no dizer” (Ricoeur, 1988, p. 103).

Mas esse algo que condiciona a intencionalidade, parece produzir uma espécie de sentido global da consciência, assim, corre-se o risco de se fechar em uma autorreferência transcendental (totalizadora), incapaz de integrar a temporalidade concreta e os conflitos interpretativos que permeiam a existência. O mais intuitivo seria direcionar nossos esforços para entender a influência que Ricoeur teve da fenomenologia de Husserl, contudo, seguiremos o caminho de C.I., e falaremos sobre um elemento importante do qual é cronologicamente anterior às considerações husserlianas. Esse caminho, da filosofia reflexiva, apresenta ferramentas para pensar a relação entre a intenção pré-linguística e sua configuração posterior na linguagem.

2.3.1. O SIGNO E O ATO

Nesse contexto, nosso autor se apoia na filosofia crítica-reflexiva[21] - cronologicamente anterior a fenomenologia - para pensar a relação entre dois elementos centrais na hermenêutica fenomenológica: o ato e o signo. Ao explorar as relações entre ato e signo a partir das considerações reflexivas, é problematizada a dualidade entre a consciência produtiva (intencionalidade voltada para a liberdade) e a consciência objetiva (intencionalidade voltada para a verdade). Ricoeur vê nesse movimento filosófico a melhor tentativa de reintegrar o cogito objetivo na consciência ativa, equilibrando a filosofia reflexiva entre a normatividade ética e a causalidade psicológica. No entanto, essa reintegração esbarra no inacabamento constitutivo do ato humano: A constatação de que o verdadeiro ato é um ato que nós não realizamos nunca.

> Ora o verdadeiro acto, o acto acabado, realizado, onde a causalidade da consciência se igualaria a ela própria, é um acto que nós não realizamos nunca. Todas as nossas decisões são na realidade ensaios inferiores a esse acto completo e concreto. O próprio esforço prova esse inacabamento. [...] A desigualdade de nós conosco próprios é, portanto, a nossa condição duradoura. É neste afastamento entre a consciência empírica e "o Cogito que é essencialmente posição do si pela consciência actuante (Ricoeur, 1988, p. 213).

A consciência empírica, marcada por esforços e falhas, projeta-se para um ideal de completude que dissimula sua inadequação frente ao cogito puro. Notoriamente, a tradição reflexiva critica a tradição filosófica que separa a consciência atuante (liberdade) da objetividade do conhecimento. Nesta perspectiva, os motivos e valores são expressões de atos inacabados que, ao serem representados, são polissêmicos. A representação surge quando o ato livre se traduz em signos, ocultando sua origem na consciência. É dessa forma que podemos entender que "o que há antes do acto acabado, são ainda actos incoativos, incompletos, inacabados; e esses actos inacabados, apreendidos sob olhar da retrospecção, aparecem sob os traços de uma progressão e de uma ligação em representações" (Ricoeur, 1988, p. 211). Mas ainda vale ressaltar que não devemos considerar esta passagem, do ato ao seus signos, ou do signo à representação, como uma perda. Assim Ricoeur consegue anunciar,

[21] A referência direta aqui é Jean Nabert (1881 - 1960), que serve como uma ponte crítica entre uma reflexão objetiva e intersubjetiva. A reflexão é o ato que constitui o próprio sujeito, não é apenas uma atividade mental posterior, mas um movimento que elucida os princípios gerais que guiam todas as operações espirituais do eu que reflete. O ato originário se manifesta em sinais ou obras, como a ação, a vontade, a experiência interior da liberdade ou a busca por valores. Para ele, o Cogito não se reduz a uma função epistemológica, mas se desdobra em uma tensão entre o ato fundador da subjetividade e sua expressão em signos. "É desta reintegração do Cogito objectivo no interior da consciência activa e produtora, que Nabert espera o equilíbrio final da filosofia reflexiva" (Ricoeur, 1988, p. 210).

não apenas suas considerações em relação a filosofia reflexiva, mas também, o prelúdio do seus próximos passos - do que podemos entender como continuação da via longa:

> sem esta inscrição numa narração sem lacunas, os nossos actos seriam apenas fulgurações instantâneas e não produziriam uma história, nem mesmo uma durée. É portanto, no momento em que o acto se reapossa, no verbo, dele próprio que é mais forte a tendência para esquecer o acto no seu signo e para esgotar o sentido da causalidade psicológica no determinismo (Ricoeur, 1988, p. 212).

A teoria narrativa (que será exposta no próximo capítulo), como mediação entre ato e signo, não apenas evita a redução da ação a determinismos psicológicos, mas também revela como a consciência empírica - fragmentada e marcada pelo inacabamento - só adquire continuidade e profundidade histórica através de uma instância não empírica. Essa consciência mais profunda, que transcende a experiência imediata, atua como um pano de fundo silencioso, traduzindo e prolongando a vida espiritual no fenômeno. É nesse sentido que o autor afirma: "Tudo se passa como se a consciência empírica apenas durasse, se mantivesse, progredisse, através de uma consciência não empírica que cria no fenômeno aquilo através do que ele traduz e prolonga a vida espiritual" (Ricoeur, 1988, p. 213). A dualidade entre o empírico e o não empírico não é uma oposição estática, mas uma dinâmica em que o ato originário[22], ainda que inatingível, se manifesta indiretamente nos signos e narrativas que organizam a experiência temporal, garantindo coesão à identidade do si-mesmo.

Lembramos que essa dinâmica não se reduz a uma simples distinção entre agir e conhecer, como propunham as filosofias clássicas. Em vez disso, Ricoeur (1988) identifica um desdobramento interno na própria consciência atuante: de um lado, o poder originário do cogito como autoposição livre; de outro, sua expressão, mediada por elementos psicológicos e simbólicos. Como destaca o autor: "já não é a dualidade clássica do agir e do conhecer, é um desdobramento mais subtil, no próprio seio da consciência actuante, entre o seu poder puro de se pôr e a sua produção laboriosa através da 'mediação de elementos psicológicos' " (Ricoeur, 1988, p. 214). E aqui, a tensão não está entre faculdades separadas, mas no cerne da subjetividade: o ato ideal, sempre inacabado, busca realizar-se por meio de signos que, embora limitados, são essenciais para constituir uma história pessoal e ética. Essa mediação

[22] Na filosofia de Jean Nabert, o Ato Originário é a afirmação fundacional e irredutível do Eu como ser livre e capaz. Ele não é uma ideia que o sujeito descobre por meio da inteligência, mas sim a própria posição de si como fonte primordial de iniciativa e liberdade. Em resumo, constitui o fundamento ético do indivíduo, mas também como momento anterior à representação, ou seja, antes que a consciência se torne um objeto de pensamento.

psicológica não é um enfraquecimento da liberdade, mas sua condição de possibilidade no mundo concreto.

> É também Maine de Biran que [Jean] Nabert liga este desígnio: [...] o Cogito, que é essencialmente posição do si na consciência actuante, não poderia ser confundido, se pelo menos se trata de vida volitiva, nem com uma acção do entendimento, nem com um método para fundar a objectividade do conhecimento. [...] Nunca se tinha ainda compreendido tão nitidamente que se podia libertar a consciência dos modelos tirados de representação e do conhecimento do mundo exterior (Ricoeur, 1988, p. 209).

É essa herança que permite a filosofia reflexiva - e, por extensão, a Ricoeur - libertar a consciência dos modelos representacionais herdados do conhecimento objetivo, como explica a citação. Ao vincular o Cogito à vontade e ao ato, em vez de à representação, abre-se espaço para uma hermenêutica que entende o sujeito não como espectador de si-mesmo, mas como agente em constante processo de interpretação - um sujeito cuja identidade se constrói na tensão entre o ato originário e seus vestígios simbólicos, entre a autonomia ideal e a mediação histórica, carregada de sentidos pré estabelecidos.

A mediação entre o ato originário e o desejo natural, mencionada por Ricoeur, encontra na imaginação o operador fundamental que transcende a dicotomia entre subjetividade e objetividade. Ao criar tanto o "instrumento" quanto a "matéria do valor", a imaginação não é apenas uma faculdade intermediária, mas a própria condição de possibilidade para que a liberdade se encarne em símbolos éticos e históricos. Como afirma o autor: "Por meio deste duplo acesso ao valor, objectivação do acto puro e simbolização do desejo natural, acendemos ao foco tão procurado: como em Kant a 'imaginação faz a passagem [...]. Desta imaginação, é preciso dizer que 'ela cria o instrumento, a matéria do valor, tanto como o próprio valor'" (Ricoeur, 1988, p. 218). Essa função criadora da imaginação permite que o cogito, longe de se perder em abstrações, se reconfigure como um projeto ético inscrito no tempo, articulando a aspiração à autonomia com as mediações simbólicas que a tornam inteligível. Assim, a imaginação não reconcilia apenas liberdade e natureza, mas funda a possibilidade de uma hermenêutica do si que se desdobra entre o desejo de ser e as estruturas culturais que o interpretam. Buscaremos explorar mais essa tese no decorrer do nosso trabalho.

> [...] vou tentar explorar a hermenêutica positiva do 'eu sou' que substitui o Cogito, em todos os sentidos da palavra substituir. [...] O ser no seu conjunto desloca-se para o campo da filosofia heideggeriana da linguagem, quer dizer que a emergência do

> Dasein, enquanto tal, e a da linguagem, enquanto fala, constituem um só e único problema (Ricoeur, 1988, p. 220).

É assim que, desde o começo de *Ser e Tempo,* evidencia-se que a investigação do ser, "questão aqui evocada [,] caiu no esquecimento" (Heidegger, 2005, p. 27). Como consequência dessa consideração implica em uma filosofia que não pode partir do cogito como primeira verdade, mas parte do ser como questão esquecida no cogito. Essa descentralização do ego cartesiano reflete o projeto heideggeriano de restaurar a questão do ser como eixo primordial da filosofia ao qual Ricoeur seguirá. A pergunta pelo sentido do ser, silenciada pela tradição que privilegiou os entes como objetos de conhecimento, emerge como o centro esquecido a ser reivindicado. Nessa reivindicação, o Dasein não é mais um sujeito autocentrado, mas o ente privilegiado pelo qual os outros entes passam a ser (pois é o ente onde a linguagem faz morada), ou ainda, o lugar hermenêutico onde a pergunta pelo ser se articula. Nessa toada, Ricoeur afirma que "a questão do ser e a significação do ser são o centro esquecido que deve ser restaurado pela filosofia" (Ricoeur, 1988, p. 221).

No caminho dessa substituição proposta, o "ego, enquanto implicado na questão, não é posto como certo de si próprio. É posto como sendo ele próprio um ser, o ser para quem há a questão do ser" (Ricoeur, 1988, p. 222). Nessa refiguração, o ego não é mais uma certeza autoevidente, mas um ser lançado na possibilidade de sua própria condição interrogativa. Heidegger substitui a auto evidência cartesiana pela estrutura ontológica do *dasein*, que existe como ser para o próprio ser. Aqui, a subjetividade não se funda na autoposição, mas na abertura à pergunta que a define: "o que significa ser?". O ego torna-se, assim, um ente peculiar para quem o ser é questão - não um dado, mas uma tarefa hermenêutica.

2.3.2. O SI

"Aqui está o nascimento do sujeito: a questão do sentido do ser remete para trás e para a frente a própria inquirição como modo de ser um ego possível" (Ricoeur, 1988, p. 222). A subjetividade, longe de ser um ponto de partida estático, nasce nesse movimento de retroação e projeção. Do mesmo modo que a verdade do cogito cartesiano é tão verdadeira quanto necessária em sua forma, mas vazia de conteúdo uma vez que o verdadeiro sentido do ser não está na forma do eu, mas no conteúdo do si; a pergunta pelo sentido do ser não apenas interpela o Dasein - para usar termos heideggerianos -, mas o constitui como necessidade de

ser "eu mesmo" ou de cair na inautenticidade. Nesse sentido, o sujeito não precede a pergunta do ser, como no sujeito cartesiano, mas ele é seu efeito e seu mediador.

Ainda para Ricoeur (1988), Heidegger parece desmascarar assim um nível da pretensão de neutralidade do cogito, representando um passo fundamental rumo à substituição apontada anteriormente. O "eu penso" não é um fundamento imparcial rumo à pretensão universal, mas um sintoma da metafísica ocidental que, ao privilegiar os entes como objetos representáveis, ocultou a diferença ontológica entre ser e ente. O cogito cartesiano, ao erigir-se como verdade primeira, reforçou essa lógica objetificante, reduzindo o ser à mera presença subsistente. Para Ricoeur, essa crítica expõe a cumplicidade histórica entre a subjetividade moderna e o esquecimento do ser, pois verificamos que "o Cogito não é um enunciado inocente; ele pertence a uma idade da metafísica para a qual a verdade dos entes e que, enquanto tal, constitui o esquecimento do ser" (Ricoeur, 1988, p. 223).

O *dasein* não é uma substância, mas uma relação consigo mesmo mediada pela sua historicidade: ele é na medida em que se projeta para seu "poder-ser". Essa estrutura circular - onde a existência (o como se é) retroage sobre o ser (o que se é) - busca dissolver a dicotomia entre essência e existência. O Si heideggeriano não é uma identidade fixa, mas um processo hermenêutico de auto desvelamento e ocultação. Nas palavras de Ricoeur: "O Dasein tem referência a ele próprio. O Dasein tem o caráter de Si. [...] Dasein implica a existencialidade [...] isso é, a partir da sua possibilidade de ser ele próprio ou não [...] tomou agora a forma de um círculo entre existencialidade e o ser" (Ricoeur, 1988, p. 225-6).

No entanto, essa circularidade não resolve a questão do Si, mas a radicaliza. O quem do *dasein* permanece enigmático porque sua essência está inextricavelmente ligada à sua existência - e existir, para Heidegger, é justamente estar em jogo como questão. A identidade do Si não é um dado a ser descoberto, mas uma tarefa a ser assumida na tensão entre autenticidade e inautenticidade. O "quem" só se revela - e se esconde - na medida em que o *dasein* se engaja na interpretação de seu ser. Evidenciando que "o quem permanece uma questão para ele próprio, porque a questão do Si enquanto Si está antes de tudo escondida" (Ricoeur, 1988, p. 226).

A investigação do quem do *dasein* desdobra-se necessariamente em uma análise das estruturas concretas da existência. Isso porque "não é possível avançar na questão do quem sem introduzir o problema da vida quotidiana, do conhecimento de Si, da relação com o outro, - e finalmente a relação com a morte [...] Então a hermenêutica do eu sou culmina numa hermenêutica da totalização finita face a morte" (Ricoeur, 1988, p. 227). A vida cotidiana,

com seus modos de ser acrítico, o conhecimento de si como tarefa hermenêutica, a relação com o outro e, sobretudo, a confrontação com a morte como horizonte último da finitude, tornam-se os eixos através dos quais o Si se desvela e se oculta. A hermenêutica do "eu sou" não se encerra em uma introspecção abstrata, mas culmina na aceitação radical da temporalidade como limite e possibilidade. A morte, longe de ser um evento externo, é a condição que singulariza o ser humano, obrigando-o a assumir sua existência como projeto finito.

Contudo, essa hermenêutica existencial do *eu sou* pertence essencialmente ao projeto de *Ser e Tenpo* (Heidegger I[23]). Na transição para o "Heidegger II" o foco desloca-se da analítica do Dasein para uma meditação poética sobre o ser. A pergunta pelo *quem* muda sua centralidade diante da questão da linguagem como morada do ser. A autenticidade, antes vinculada à liberdade para a morte, agora reaparece como uma espécie de escuta receptiva (*Gelassenheit*) do mistério que é a realidade. Como observa Ricoeur: “Poder-se-ia dizer que está hermenêutica do ‘eu sou’ é própria do *Sein und Zeit* e que a transposição de Heidegger I para Heidegger II implica o desvanecimento e talvez mesmo a desaparição da hermenêutica do ‘eu sou’” (Ricoeur, 1988, p. 227).

Esse desvanecimento não significa um abandono da problemática do Si, mas sua reinserção em uma ontologia da linguagem. A analítica existencial cede lugar a uma escuta do *logos* como evento de desvelamento. “Com efeito, pode-se voltar a encontrá-lo no centro da filosofia da linguagem que, até um certo ponto, substitui a Analítica do ser-aí [...] - isto é, o problema de trazer o ser à linguagem” (Ricoeur, 1988, p. 228).

O desdobramento do pensamento heideggeriano culmina em uma transformação radical da noção de autenticidade. Nesse movimento, o *Si* deixa de ser um projeto de auto possibilidade para tornar-se um *deixar-ser* que celebra o mistério do ser, fugindo da angústia resultante do *dasein* frente a sua finitude. “A diferença fundamental, por consequência, entre o último Heidegger e Heidegger I seria esta: o Si já não tem que procurar a sua autenticidade na liberdade para a morte, mas na Gelassenheit, que é o dom de uma vida poética” (Ricoeur, 1988, p. 230).

---

[23] Pensamos aqui na distinção ricoeuriana de Heidegger I e Heidegger II. O Heidegger I é o seu pensamento em *Ser e Tempo*, focado na Analítica Existencial do Dasein. Nesta fase, a investigação se concentra na existência humana, em sua finitude e temporalidade. Já o Heidegger II corresponde aos escritos posteriores, onde o foco se desloca da análise do *dasein* para o pensamento do Ser. A ênfase passa a ser o desvelamento (aletheia) do Ser e a centralidade da Linguagem como sua "morada". Ricoeur não as vê como contraditórias, mas as integra: ele usa Heidegger I para definir o que deve ser interpretado (o sujeito finito) e Heidegger II para definir o modo como essa interpretação é possível (pela linguagem, no horizonte do Ser), estruturando assim sua Hermenêutica Reflexiva.

2.3.3. A HERMENÊUTICA DO SI

Frente a todo esse aparato conceitual, resta-nos explorar o desafio que o método ricoeuriano propõem investigar: a teoria do sujeito e o desafio da semiologia - a teoria dos signos pensada em seu aspecto semântico. A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, após dialogar com as críticas da filosofia reflexiva e da perspectiva heideggeriana, enfrenta o desafio colocado pelo estruturalismo e pela semiologia linguística. Essas correntes, ao priorizarem a análise dos sistemas simbólicos autônomos, questionam a centralidade do sujeito reflexivo, deslocando-o para as margens de estruturas linguísticas e culturais pré-existentes. No entanto Ricoeur resgata esse desafio, incorporando como parte essencial no percurso da via longa hermenêutica, que busca conciliar a arqueologia do desejo (psicanálise) com a teleologia do sentido (semiologia/semântica).

Parece que o grande objetivo ricoeuriano é continuar a hermenêutica de si, rumo ao sentido do enunciado "eu sou". Sendo assim, ao dialogar com as novas interpretações de mundo que ganham corpo na textura cultural, deve-se levar em consideração o que as filosofias das suspeita perceberam - apresentada aqui na figura da psicanálise: que "aquilo que sou é tão problemático como é apodíctico que eu sou" (Ricoeur, 1988, p. 236). Além disso, é a teoria clínica que, ao entender a dimensão arqueológica do desejo, dá uma nova profundidade à extensa literatura sobre o desejo na filosofia, pois, assim "como Aristóteles, como Espinosa e Leibniz, como Hegel, Freud coloca o acto de existir no eixo do desejo. Antes de o sujeito se por conscientemente e voluntariamente, ele já estava posto no ser ao nível pulsional." (Ricoeur, 1988, p. 238)".

Frente a isso, e buscando enxertar a fenomenologia na hermenêutica, Ricoeur fará uma nova interpretação da clássica redução fenomenológica husserliana, que seja possível de acomodar as constatações da suspeita ao Cogito. Primeiro, seguindo o filósofo francês, devemos entender que a "fenomenologia [acaba por] harmonizar três teses: 1) a significação é a categoria mais englobante da descrição fenomenológica; 2) o sujeito é o portador da significação; 3) a redução é o acto filosófico que torna possível o nascimento de um ser para a significação" (Ricoeur, 1988, p. 240). E, Ricoeur (1988) seguindo as considerações de Merleau-Ponty, entende que esse método expõe a linguagem para a posição central da significação. Vale aqui replicar a nota de rodapé de Ricoeur, citando *Signos* de Merleau-Ponty:

> Precisamente porque o problema da linguagem não pertence, na tradição filosófica, à filosofia primeira, Husserl aborda-o mais livremente do que os problemas da percepção ou do conhecimento. [...] Esse problema permite, pois, melhor do que qualquer outro, interrogar a fenomenologia e, não só repetir Husserl, mas recomeçar o seu esforço, retomar, mais do que suas teses, o movimento da sua reflexão (Ricoeur, 1988, p. 242 [nota de rodapé]).

Neste sentido, se desenvolve uma fenomenologia da linguagem (da fala). Mas Ricoeur irá se valer dessas considerações para pensar uma fenomenologia da linguagem, mais especificamente situada na intersecção da dicotomia apresentada anteriormente - língua e fala. Para isso, deverá valer-se das considerações da língua enquanto sistema simbólico fechado em si-mesmo, cultural, portanto intersubjetivo. Entende-se, assim, que quando falamos "a intenção significativa é em mim apenas um vazio determinado a preencher pelas palavras" (Ricoeur, 1988, p. 243). Ou seja, no mesmo sentido que abaixo do significado, no âmbito da linguística, existe um signo como condição de possibilidade significativa, podemos estender essa relação ao âmbito semântico, i.e. abaixo da relação de sentido que se inaugura com as palavra, existe um ato intencional vazio, mas que possibilita tal apropriação pelas palavras (movimento que coloca o signo do sistema de diferença - a língua - em função das frases, produzindo unidades semânticas).

"A nova unidade linguística com a qual a fenomenologia da significação pode contar já não é a língua, mas de fala ou de discurso; e esta unidade é a *frase* ou enunciado. Tem que se chamar uma unidade semântica e já não semiológica, porque é ela que verdadeiramente *significa*" (Ricoeur, 1988, p. 246). Isso evidencia que a verdadeira preocupação em torno do significado está na possibilidade de atualização do sistema virtual semiológico em frases, discursos - ou, como veremos, teorias - que produzem efeito de sentido a partir da intencionalidade. É só a partir do discurso que se pode falar de um conhecimento intersubjetivo.

> É na base dessa distinção fundamental do semiológico e do semântico que é possível fazer convergir: a linguística da frase (considerada como instância do discurso [a exemplo de Benveniste]), a lógica do sentido e da referência (à maneira de Frege ou de Husserl), e finalmente, a fenomenologia da fala (à maneira de Merleau-Ponty); mas já não se pode, à maneira deste último, saltar directamente para a fenomenologia da fala. (Ricoeur, 1988, p. 247).

A partir dessa intersecção podemos entender uma efetuação semântica da ordem semiológica que faz aparecer o gesto humano como significante. Inclusive, por meio da análise do linguista Benveniste - um linguista que voltou sua análise para a fala (ou,

especificamente, o enunciado) -, se percebe a função gramatical dos pronomes: a) a significação do *eu* é única e suposta toda vez que alguém produz alguma fala; b) a fala sempre ocorre em um contexto de *eu* (locutor) e *tu* (interlocutor); c) a percepção que os artigos *eu* e *tu* se opõem ao *ele* no sistema de diferenças, pois o *ele* não faz parte do contexto de enunciação, não podendo tomar a palavra. Nas palavras do próprio Benveniste ao falar sobre a gramática das pessoas (eu, tu, ele):

> Segue-se que, muito geralmente, a pessoa só é própria às posições "eu" e "tu". A terceira pessoa é, em virtude de sua própria estrutura, a forma não pessoal da flexão verbal. [...] De fato, uma característica das pessoas "eu" e "tu" é a sua *unicidade* específica: o "eu" que enuncia, o "tu" ao qual "eu" se dirige são cada vez únicos. "Ele", porém, pode ser uma infinidade de sujeitos - ou nenhum. [...] Uma segunda característica consiste em que "eu" e "tu" são inversíveis: o que "eu" define como "tu" se pensa e pode inverter-se em "eu", e "eu" torna um "tu". [...] Finalmente, devemos tomar plenamente consciência dessa particularidade: a "terceira pessoa" é a única plea qual uma *coisa* é predicada verbalmente. (Benveniste, 1991, p. 152-3)

A distinção gramatical operada por Benveniste fornece a ancoragem linguística necessária para a desconstrução do sujeito substancialista pretendida por Ricoeur. Ao demonstrar que as instâncias de "eu" e "tu" não são conceitos universais ou entes subsistentes, mas posições móveis e reversíveis que só se atualizam no evento do discurso, a linguística da enunciação corrobora a tese de que o "si" não é um dado prévio, mas um efeito de mediação. O "eu" benvenistiano, que se constitui na unicidade do ato de fala e na abertura dialógica ao "tu", espelha o Dasein que se descobre em seu "poder-ser" através da relação. Assim, a exclusão da "terceira pessoa" do núcleo da subjetividade reforça que o "si" ricoeuriano - em oposição ao "ele" objetificável da metafísica - é essencialmente um centro de perspectiva e de endereçamento, o qual só emerge quando o sistema virtual da língua é atravessado pela intencionalidade do falante.

Mas, para além de o pronome "*eu"* ser uma estrutura da linguística, ele permite que o sujeito se coloque no mundo em que percebe. "A linguagem não é mais fundamento do que é objeto; ela é mediação; ela é o veículo, o "meio" no qual e pelo qual o sujeito se põe e o mundo se mostra" (Ricoeur, 1988, p. 251).

Como fica, portanto, a redução fenomenológica frente a tudo isso? "O privilégio assim conferido à consciência numa concepção idealista da redução é radicalmente incompatível com o primado que a linguística reconhece à língua sobre a fala, ao sistema sobre o processo, à estrutura sobre a função" (Ricoeur, 1988, p. 252). O que Ricoeur propõe é reconhecer a pretensão da significação da fenomenologia, mas que esta não aconteça de uma maneira

imediata, de um só salto à consciência, mas reconhecer a função simbólica e tomar esse desvio produtivo na medida em que a redução é entendida como condição de possibilidade da relação significante - da função semiótica. “A redução, aparece como o ‘transcendental’ da linguagem, a possibilidade para o homem de se tornar outra coisa diferente de uma natureza entre as naturezas, a possibilidade, para ele, de se relacionar com o real e designá-lo por meio dos signos” (Ricoeur, 1988, p. 252).

Neste sentido, a filosofia de Ricoeur propõe perpassa pela hermenêutica do “eu sou”, abrindo-se para diversas outras considerações, desde novos direcionamentos epistemológicos, dos quais continuarão de plano de fundo de nossa pesquisa, até considerações propriamente de uma antropologia filosófica e sua relação semânticas; elementos cruciais para entendermos o método enquanto ferramenta e a abertura para o debate acerca da alteridade e identidade, rumo às questões da ética. Sendo assim, entendemos a obra *T.N.*, como uma continuação direta da exposição metodológica justamente por investigar o caminho que uma relação semântica se configura a partir dos signos e símbolos na vivência humana. Além disso, a hermenêutica *do si* (conclusão de *C.I.*) parece fazer ressonância com a *identidade narrativa* (conclusão de *T.N.*). Vejamos como é possível entender essa aproximação.

3. LINGUAGEM E TEMPORALIDADE

Tendo percorrido alguns horizontes sobre a fundamentação metodológica da hermenêutica-fenomenológica ricoeuriana, é nítido que a linguagem emerge como um pilar central de investigação. Se a fundamentação em *C.I.* serve como uma apresentação do "o que" é método hermenêutico para o pensador francês - ou seja, um método que entende a investigação ontológica não como um dado existencial que pode ser acessado diretamente, mas como um horizonte a ser alcançado por meio da mediação simbólica -, ainda é preciso responder o "como" a constatação da "hermenêutica do si", atravessada pelo problema da linguagem lida com os símbolos.

A via longa ricoeuriana constitui-se como um esforço metodológico que recusa a transparência imediata do sujeito, estabelecendo que o autoconhecimento não é fruto de uma intuição puramente intelectual, mas o resultado de um desvio necessário pelas obras da cultura, pelos signos e pelos símbolos que medeiam a existência. Essa "hermenêutica do si" configura-se, portanto, como uma superação do cogito aos moldes cartesiano, que se pretendia senhor absoluto de si-mesmo, para dar lugar a um sujeito que se reconhece como uma tarefa interpretativa constante, operando em uma tensão dialética entre o plano individual de seus desejos e o plano intersubjetivo das estruturas que o sustentam.

No nível individual e subjetivo, a hermenêutica do si ancora-se inicialmente na suspeita. Ao dialogar com a psicanálise, percebe-se que o sujeito é atravessado por uma arqueologia do desejo, onde o inconsciente atua como uma força que obscurece a clareza da consciência. O "eu sou" deixa de ser uma certeza apodíctica para tornar-se um problema, pois a reflexão descobre que o ato de existir está enraizado em pulsões e em uma semântica do desejo que só se revela indiretamente, através de sintomas, sonhos e lapsos. Assim, a subjetividade não é um dado de partida, mas uma conquista laboriosa que exige a decifração dos sentidos latentes sob os sentidos manifestos. Nesse movimento, o sujeito não se encontra pelo olhar interior, mas ao interpretar as expressões de sua própria vida, reconhecendo que a sua identidade está inexoravelmente ligada a uma história de afetos e repressões que o constituem como um ser em processo. E este encontrar-se se dá pela fala.

Simultaneamente, essa reflexão subjetiva é impossível de ser realizada no isolamento, pois o símbolo, por natureza, exige uma inserção no mundo cultural e intersubjetivo. É aqui que a via longa se desvia pelas estruturas do estruturalismo e da antropologia, revelando que o homem habita um universo de signos já dados. No plano cultural, a hermenêutica do si compreende que a tradição não é um depósito estático, mas uma herança viva que exige

interpretação contínua para permanecer significante. Através da "bricolagem" simbólica descrita por Lévi-Strauss, percebe-se que as sociedades organizam seu real por meio de sistemas de diferenças - como o parentesco e os mitos - que funcionam de maneira análoga à língua. O indivíduo, ao falar e agir, utiliza-se desses paradigmas culturais para narrar sua própria experiência, transformando o sistema fechado da semiologia na abertura semântica do discurso. A cultura fornece, assim, o arcabouço simbólico sem o qual o desejo individual permanece mudo e a ação humana seria desprovida de sentido histórico.

A culminação desse percurso metodológico encontra seu ponto mais refinado na intersecção entre a hermenêutica e a fenomenologia, especificamente na relação dialética entre o signo e o ato. Ricoeur (1988), ao resgatar a tradição reflexiva, identifica que a consciência não deve ser entendida meramente como representação, mas como ato e esforço. No entanto, o verdadeiro ato humano - o gesto de liberdade plena e autoposição do si - é marcado por um inacabamento constitutivo. Como sujeitos empíricos, nunca realizamos o ato completo; nossas decisões são ensaios de uma vontade que sempre nos escapa. É precisamente nesse hiato entre a aspiração do agir e a realidade da nossa finitude que o signo torna-se indispensável. O signo não é uma perda da força do ato ou um distanciamento da vida, mas a sua única possibilidade de inscrição no tempo e na história. Sem a mediação dos signos e da narração, nossos atos seriam apenas clarões instantâneos e desarticulados.

A síntese entre esses dois níveis - o subjetivo e o intersubjetivo - ocorre na instância da enunciação e da linguagem em uso. É na gramática do enunciado, conforme a distinção de Benveniste, que o "eu" se coloca efetivamente como sujeito frente a um "tu", realizando a mediação entre a estrutura universal da língua e a singularidade do momento da fala. A hermenêutica ricoeuriana, ao enxertar-se na fenomenologia, reconhece que a redução fenomenológica não deve buscar uma essência isolada, mas sim a possibilidade de o homem se relacionar com o real por meio de signos. O sujeito que emerge dessa via longa não é o ego isolado da modernidade, mas um "si-mesmo" - ou o “eu” reflexionado - que se compreende como um centro de perspectiva dentro de uma teia narrativa. Essa identidade narrativa funde a arqueologia do passado individual com a teleologia das aspirações culturais, permitindo que a plasticidade semântica da linguagem crie novas possibilidades de ser e agir no mundo.

Dessa forma, a fenomenologia hermenêutica ricoeuriana opera uma síntese onde o signo (o elemento semiológico e estrutural) e o ato (a intencionalidade fenomenológica) operem de maneira complementar. O signo fornece a matéria e o instrumento para que o ato da vontade se torne visível e partilhável. A redução fenomenológica é reinterpretada não

como um fechamento na consciência transcendental, mas como o próprio transcendental da linguagem: a possibilidade de o homem relacionar-se com o real e designar a si-mesmo por meio de expressões simbólicas. O "eu sou" que emerge dessa reflexão não é o ego transparente que se olha no espelho da alma, mas o si-mesmo que se reconhece através dos vestígios de suas ações transformadas em discurso.

Essa compreensão do sujeito como um ser que se decifra por meio da objetivação de seus atos em discursos e obras, não apenas encerra o percurso metodológico da "via longa", mas projeta a investigação ontológica para o campo da ação situada e do tempo vivido. Ao identificar que a mediação linguística é a condição de possibilidade para a manifestação do ser, a fenomenologia hermenêutica ricoeuriana encontra o suporte necessário para transitar de uma análise da estrutura para uma análise da efetividade do dizer. É precisamente nesse limiar, entre a estabilidade do signo e a dinâmica do evento, que a filosofia do autor se integra ao debate contemporâneo sobre a linguagem como morada do ser, conectando a constituição do "si" à fluidez da existência histórica e preparando o terreno para uma investigação sobre "como" o movimento simbólico interage com o agir humano.

Paul Ricoeur inscreve-se de maneira definitiva na virada linguística[24], movimento que operou uma das mais profundas mudanças paradigmáticas na filosofia contemporânea. Ao longo de seu itinerário intelectual, o pensador francês estabelece um diálogo rigoroso com as tradições analítica e pragmática, mobilizando-as para fundamentar a dimensão semântica de sua obra. Ao voltarmos nosso olhar especificamente para o horizonte pragmático, percebemos que, sob a égide de uma hermenêutica que eleva a interpretação de mero método a modo de ser, o autor articula uma antropologia filosófica singular, sustentada pela interdependência entre a linguagem e a temporalidade humana. Neste sentido, o presente capítulo dedica-se a explorar tal relação, demonstrando como o entrelaçamento entre a reflexão sobre os signos e a experiência do tempo torna-se o alicerce fundamental para a tese de que o ser humano se constitui, em sua essência, como um ser narrativo.

É precisamente nessa transição da estabilidade do signo para a dinamicidade do evento que a narrativa se revela como a mediação privilegiada da condição humana. Se a 'via longa' estabeleceu que o acesso ao si é fundamentalmente indireto - exigindo um desvio pelos

---

[24] Essa mudança pode ser ilustrada, por exemplo, pela filosofia de Wittgenstein em dois aspectos: desde às considerações sobre a linguagem em seu famoso Tractatus Logico-Philosophicus (1921), de uma vertente lógico-analítica, até sua outra grande obra Investigações Filosóficas (1953), de uma vertente pragmática, influenciando profundamente o modo como a filosofia da linguagem passou a encarar seus problemas e métodos. Em resumo, uma percepção que os problemas da filosofia pode ser resolvida com uma análise rigorosamente lógica e uma percepção de que a filosofia deve se preocupar com os jogos de linguagem que compõem a totalidade da dinâmica existencial, respectivamente.

símbolos e obras da cultura -, a investigação sobre a temporalidade representa o ápice desse percurso, ao demonstrar que a síntese mais profunda entre o agir e o sentido ocorre na configuração da trama. Assim, o percurso que outrora se concentrava na decifração da semântica do desejo e dos sistemas culturais expande-se, agora, para a arquitetônica dos discursos/ configurações semânticas, onde a hermenêutica do si encontra sua morada temporal e histórica. Sob essa perspectiva, a transição para a análise de *T.N.* não é um desvio no objeto, mas um desdobramento necessário de uma filosofia que busca compreender como o homem, ao narrar, institui a própria identidade temporalmente.

Nossa explanação central busca explorar o impacto e a originalidade da tese que atravessa a totalidade de *T.N.*: a de que "o tempo se torna 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" (Ricoeur, 2010, p. 9). Esta argumentação é meticulosamente elaborada em três tomos que, embora distintos, convergem para a fundamentação dessa tese: no Tomo I, Ricoeur expõe a tese central e suas implicações para uma filosofia da história; no Tomo II, investiga a função temporal nas obras ficcionais sob o prisma da crítica literária; e, no Tomo III, dedica-se a uma especulação sobre a fenomenologia do tempo, testando os alcances das investigações teóricas para apresentar uma alternativa "poética" - que, longe de pretender uma explicação exaustiva do tempo, busca compreender sua dinamicidade intrínseca e sua potência criativa. Em última análise, essa tese captura a profunda interdependência entre a experiência vivida e o ato de narrar, sugerindo que a temporalidade humana possui uma estrutura inerentemente narrativa e que as narrativas encontram sua razão de ser ao conferirem forma e sentido a essa vivência.

Após explorar tal tese, nosso objetivo se desdobra em três momentos fundamentais: a) primeiramente, buscamos verificar em que medida a necessidade metodológica exposta em C.I. - a saber, a busca por uma hermenêutica do si - ganha densidade e direcionamento a partir da teoria narrativa desenvolvida em T.N.; b) em um segundo momento, analisamos como esse direcionamento converge para o âmbito de uma antropologia filosófica; c) por fim, investigamos como essa teoria narrativa, transposta para a dimensão antropológica, culmina em uma ética do reconhecimento do si como um outro.

Na prática, o capítulo que se segue acompanha um movimento do método hermenêutico-fenomenológico: a identificação da função simbólica de conceitos dentro de um projeto semântico para, então, reinseri-los em uma nova interpretação simbólica. Trata-se de identificar a intenção semântica por trás de uma teoria, para então "enxertá-la" a partir de

outros modos de dizer um mesmo fenômeno. Neste caso em particular, focamos em observar como Ricoeur aplica seu método hermenêutico ao conceito de tempo, identificando suas funções simbólicas e semânticas em diferentes tradições - como é o caso da cosmologia e da psicológica - para, mediante a narrativa, propor uma síntese que não busca resolver as aporias teóricas herdadas da tradição, mas antes, pô-las em movimento.

Essa proposta de colocar as aporias em movimento não se realiza em um vácuo puramente especulativo, mas exige o confronto direto com as formas concretas pelas quais a linguagem organiza a experiência: a história e a ficção. A superação dos impasses entre o tempo cósmico e o tempo vivido demanda uma investigação rigorosa sobre como esses dois grandes domínios da narrativa operam, simultaneamente, na tarefa de refigurar a temporalidade. É precisamente esse diálogo entre a necessidade explicativa da historiografia e a potência inventiva da ficção que permite à narrativa cumprir sua função mediadora, transformando o tempo abstrato em tempo humano.

Como aponta Gentil (2010) na introdução da obra *T.N.:*

> Ele [Paul Ricoeur] considera necessário elucidar as relações entre "explicação histórica" e "compreensão narrativa", passando pelo exame cuidadoso das teorias nomológicas e narrativistas da história. Acompanha o movimento interno de cada uma das perspectivas, para revelar tanto suas possibilidades quanto seus próprios limites, antes de concluir de forma bem sustentada por aquela relação inevitável ainda que indireta, entre historiografia e narração. [...] A reflexão sobre a historiografia e seus modelos extremos só revelará todo seu alcance ao ser cruzada com a reflexão sobre as narrativas de ficção, já que é em conjunto que, afirma ele, narrativa histórica e narrativa de ficção refiguram o tempo. (Ricoeur, 2010[25], p. XV [introdução escrita por Hélio Salles Gentil])

Este cruzamento entre a história, enquanto disciplina que busca explicar o passado, e a ficção, enquanto criação imaginativa, é central para o autor, pois ambas, a seu modo, participam da tarefa de configurar a experiência temporal, dotando-a de sentido. Os próximos dois tópicos: *O tempo* e *A narrativa*, estão fundamentados de acordo com a primeira parte do *tomo I*, onde aparecem os pressupostos centrais para toda a justificação posterior.

[25] *Tomo I*

3.1. O TEMPO

Por que o ser humano pensa o tempo? Ou será que a melhor formulação seria: porque existe um tempo que o ser humano consegue pensar sobre ele e sobre si? Parece que se questionar sobre a natureza do tempo é se questionar sobre a natureza do próprio ser.

O que vale destacar aqui é que, filosoficamente falando, a percepção sobre o tempo se deu por duas frentes que marcam amplamente a discussão sobre sua natureza, são elas: uma perspectiva cosmológica (a percepção de que o tempo é algo da realidade exterior e independe do ser humano) e uma perspectiva psicológica (onde o tempo é entendido como uma característica da psique humana), a primeira, mais antiga e ligada às primeiras tentativas de compreender o cosmos, e a segunda, que emerge com mais força com a introspecção filosófica, especialmente a partir de Agostinho.

Alinhados à perspectiva cosmológica, podemos encontrar toda a tradição clássica da filosofia antiga, desde Platão, Aristóteles e inclusive Plotino. Não nos demoremos nessas considerações, mas apenas a título de contextualização, como destaca o pesquisador português Martinho Tomé Martins Soares (2013) em sua obra *Tempo, Mythos e Praxis*, Platão apresenta sua visão sobre o tempo no diálogo *Timeu*, caracterizando-o, de modo coerente com sua teoria das ideias, como uma imagem em movimento da eternidade (denominado *aion*), mas ainda mantendo características mitológicas em sua explicação. Para Platão, no Timeu, o tempo (*chronos*) é concebido como uma imagem móvel da eternidade (*aion*), criada pelo Demiurgo para ordenar o cosmos sensível à semelhança do mundo inteligível e eterno. Essa concepção, embora filosófica, ainda retém elementos míticos ao vincular a origem do tempo a uma ação divina demiúrgica.

Ainda Soares (2013) destaca como Aristóteles é o primeiro a representar o tempo desprovido de qualquer misticidade, alocando ele a algo do movimento. Aristóteles, em sua *Física*, oferece uma análise mais naturalista, desvinculando o tempo de conotações místicas e definindo-o como o número do movimento segundo o antes e o depois. O tempo, para ele, é uma medida do movimento, inerente ao mundo físico e observável. E Plotino, seria o primeiro a pensar o tempo dependente de uma alma, mas ainda não uma alma humana, mas a alma do mundo, alinhando-se à perspectiva cosmológica do tempo. Plotino, por sua vez, embora neoplatônico, introduz uma nuance ao vincular o tempo à Alma do Mundo, uma entidade intermediária entre o Uno e o mundo sensível. Assim, o tempo ainda é cosmológico, mas sua

geração está atrelada a um princípio psíquico universal, não meramente à alma humana individual.

3.1.1. AS APORIAS TEMPORAIS

Ao se questionar sobre a natureza do tempo, Santo Agostinho (1973) chega na seguinte reflexão: "Se não me perguntarem o que é o tempo, eu sei o que é o tempo, mas se me perguntarem o que é o tempo, eu já não sei o que é". Evidenciando o enigmático mistério ao qual se debruçava no livro XI das *Confissões*. Esta célebre passagem ilustra perfeitamente a dificuldade inerente à tentativa de definir o tempo, que parece evidente em nossa vivência, mas se torna misterioso, e sempre parece escapar algo na tentativa de teorizar sobre. O que se segue a partir desse ponto é uma das mais emblemáticas teorias a respeito do tempo, pioneira da perspectiva psicológica, a qual Ricoeur irá se valer para suas considerações antropológicas.

Devemos portanto, para compreender o empreendimento ricoeuriano, verificar duas aporias[26] temporais, a primeira ligada à questão: *o que é o tempo?*; e a segunda, que surge como consequência da primeira: *como medir o tempo?*

A questão "*o que é o tempo?*" revela-se uma aporia ontológica insolúvel sob a perspectiva cosmológica. Esta interrogação fundamental, quando abordada pela perspectiva cosmológica, que tenta apreender o tempo como uma entidade objetiva do mundo, choca-se com dificuldades lógicas aparentemente insuperáveis. Como sintetiza Ricoeur (2010[27]), o argumento cético é contundente: O tempo não tem ser, porque o futuro ainda não é, porque o passado já não é e o presente não permanece. Essa contradição manifesta-se na própria linguagem: falamos do passado como algo que "foi" (positividade), mas reconhecemos que "já não é" (negatividade). Aristóteles, ao definir o tempo como "número do movimento segundo o antes e o depois" (Soares, 2013, p. 28), circunscreve-o ao cosmos, mas não resolve o paradoxo. Pois se o tempo é composto por instantes, e cada instante presente se esvai no momento em que é nomeado, como pode o tempo ter uma existência contínua e real? Se o tempo é uma sucessão de "agoras" (A-B-C), onde A (passado) e C (futuro) não existem, e B (presente) é um ponto evanescente, como pode algo que não "é" ter realidade?

Agostinho responde essa problemática ao transferir o locus do tempo para a alma humana (*distentio animi*), que tem a capacidade de se deslocar do *agora circunstancial*.

---

[26] Podemos entender uma aporia filosófica, usando uma metáfora, como um beco teórico sem saída, i.e, dada uma questão filosófica qualquer, encontramos uma contradição ou um paradoxo entre argumentos igualmente válidos.
[27] *Tomo I*

Agostinho, com sua introspecção genial, propõe que o tempo não deve ser buscado no mundo exterior, mas na própria alma (animus). É na 'distensão da alma' (distentio animi) que o tempo encontra sua morada e sua medida. O passado, presente e futuro coexistem como três modos do presente psicológico: o presente do passado, enquanto *memória* (imagem-vestígio); o presente do presente, enquanto *atenção*; e o presente do futuro, enquanto *expectativa* (imagem-sinal). Porém, como observa Ricoeur (2010[28]), isso gera um novo enigma: como podem imagens presentes na alma (vestígios e sinais) referir-se ao que não é presente? O "ainda" (*adhuc*) da memória e o "já" (*jam sunt*) da expectativa revelam a tensão entre presença psicológica e ausência ontológica. Ou seja, como pode a alma, no presente, conter o que já não é e o que ainda não é? Esta tensão aponta para a natureza paradoxal da percepção temporal.

A segunda dificuldade conceitual surge diretamente associada à primeira. Isto é, paralelamente ao problema da existência do tempo (se o passado já não existe, o presente é fugidio e o futuro ainda não é), emerge o problema de como mensurá-lo: "*como medir o tempo?"*. Do ponto de vista cosmológico, caso aceitemos os argumentos céticos sobre a não existência do tempo, como seria possível medir algo que não possui ser? Esta aporia também persiste se concebermos o tempo como uma sequência numerada do movimento, onde sua medição dependeria apenas da contagem desses intervalos. Contra essa visão, Ricoeur (2010[29]) apresenta três objeções fundamentais, baseando-se na crítica de Agostinho à concepção aristotélica:

I. Corpos celestes e outros entes físicos podem alterar sua velocidade. Se, conforme Aristóteles, o tempo é uma propriedade do movimento (mas não o movimento em si), ele pode ser derivado de qualquer corpo móvel na natureza, não apenas dos astros. Extrapolando esse raciocínio: assim como observamos variações de velocidade em objetos terrestres, é plausível que os astros também não mantenham ritmo invariável. Consequentemente, a suposta precisão da medição temporal baseada em relógios e calendários astronômicos seria menos objetiva do que se supõe;

II. Medimos não apenas movimento, mas também intervalos de imobilidade. Ricoeur ilustra com o exemplo do oleiro: se os astros parassem enquanto seu torno girasse, seria necessário outro movimento para calibrar instrumentos de tempo, evidenciando que percebemos a duração mesmo nas pausas entre movimentos. A experiência de medir a duração de um repouso, ou de um som que se prolonga, demonstra que a medida do tempo

[28] *Tomo I*
[29] *Tomo I*

não está atrelada apenas ao movimento, mas a uma percepção interna da passagem, mesmo na ausência de deslocamento espacial observável;

III. "Subjacente às pressuposições anteriores está a convicção, instituída pelas Sagradas Escrituras, de que os astros são apenas luminares destinados a marcar o tempo. Assim rebaixados, por assim dizer, os astros não podem, por seu movimento, constituir o tempo (Ricoeur, 2010[30], p. 28)". A interpretação das Escrituras, que via os astros como meros marcadores de tempo criados por Deus, e não como constituintes do tempo em si, reforçava a ideia de que o tempo não se confunde com o movimento dos corpos celestes, mas é algo distinto que estes apenas ajudam a sinalizar.

Agostinho, representando a perspectiva psicológica, responde tal aporia, deslocando a questão do "*como*", para pensar o "*onde*" essa medida é feita. É no interior da percepção - ainda não como uma fenomenologia - que Agostinho encontra essa resposta.

> Pelo que, parece-me que o tempo não é outra coisa senão *distensão*; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar que não fosse da própria alma. Portanto, dize-me, eu Vo-lo suplico, meu Deus, que coisa meço eu, quando declaro *indeterminadamente*: "Este tempo é mais longo do que aquele", ou quando digo *determinadamente*: "Este é o duplo daquele outro"? Sei perfeitamente que meço o tempo, mas não o futuro, porque ainda não existe. Também não avalio o presente, pois não tem *extensão*, nem o passado, que não existe. Que meço eu então? O tempo que presentemente decorre e não o que já passou? Assim o tenha dito eu. (Agostinho, 1973, p. 252)

Aqui, Agostinho (1973) reitera que a medição ocorre na alma: é a impressão que as coisas que passam deixam na alma, e que permanece mesmo quando as coisas já passaram, que é medida. Medimos, portanto, não às coisas mesmas, que já não são ou ainda não são, mas algo que delas permaneceu ou é antecipado em nossa percepção.

A medição da passagem temporal, assim como a questão ontológica do tempo, realiza-se na consciência humana. Agostinho propõe que é na distensão da alma (*distentio animi*) - entre a memória do passado, a atenção ao presente e a expectativa do futuro - que efetivamente mensuramos o tempo. A principal inovação dessa abordagem reside na mudança do referencial de medida: deixa de estar no mundo exterior (como na visão cosmológica) para situar-se no interior de quem percebe o movimento. Contudo, persiste o problema da medição do tempo cronológico, pois a medida psicológica também carece de objetividade. Apesar disso, há um progresso ao se redefinir a origem subjetiva da mensuração. Essa discussão introduz a crucial distinção presente desde a mitologia entre o tempo quantificado (*Chronos*) e o tempo experienciado (*Kairós*). Chronos representa o tempo sequencial, mensurável,

[30] *Tomo I*

homogêneo, enquanto Kairós se refere ao tempo qualitativo, o momento oportuno, o instante significativo que irrompe na linearidade de Chronos. A solução agostiniana, ao focar na experiência interna, abre espaço para a valorização do Kairós, embora sua preocupação principal ainda seja com a natureza e medida do tempo em geral.

Essas aporias revelam o abismo intransponível entre tempo cosmológico e psicológico. Para Ricoeur, ambas as perspectivas são insuficientes isoladamente, pois a perspectiva cosmológica parece ignorar que o tempo só existe para uma consciência, já a perspectiva psicológica parece não dar conta da objetividade histórica e social do tempo. A perspectiva cosmológica, ao objetivar o tempo, arrisca-se a desumaniza-lo, tratando-o como uma mera dimensão física. Por outro lado, a perspectiva psicológica, ao subjetivá-lo radicalmente, corre o risco de perder a dimensão intersubjetiva e histórica do tempo, o tempo dos calendários, das crônicas e da vida social compartilhada.

Apesar da aparente suficiência da solução agostiniana centrada na *distentio animi* para resolver as aporias do tempo, a análise ricoeuriana revela que a eternidade desempenha um papel estruturante insubstituível na filosofia de Agostinho. O pensador francês reconhece que "a própria tese de que o tempo está 'na' alma e encontra 'na' alma o princípio de sua medida basta-se amplamente a si mesma" (Ricoeur, 2010[31], p. 40). Isto é, do ponto de vista puramente lógico da resolução das aporias da definição e da medida, a *distentio animi* seria suficiente. Contudo, essa autossuficiência lógica não invalida a função constitutiva que a eternidade exerce no edifício agostiniano. A necessidade da eternidade manifesta-se em três dimensões interligadas, conforme a interpretação ricoeuriana.

3.1.2. O PROBLEMA DA ETERNIDADE

Primeiramente, a eternidade opera como ideia-limite que define os contornos do próprio conceito de tempo. Ao estabelecer o "outro do tempo", Agostinho responde à aporia cosmológica do "antes da criação": "Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?". A criação *ex nihilo* implica que o tempo não é uma realidade pré-existente, mas uma criatura do Verbum eterno. Essa demarcação radical entre temporalidade criada e eternidade incriada introduz um horizonte metafísico indispensável: "a anterioridade com relação ao tempo [...] está dada no contraste entre 'o ser que não foi criado e todavia existe' e o ser que tem um antes e um depois, que 'muda' e que 'varia'" (Ricoeur, 2010[32], p. 42). A eternidade funciona assim como

[31] *Tomo I*
[32] *Tomo I*

negativo fotográfico que revela a natureza finita e contingente do tempo humano – rodeado pelo nada que precede a criação e sucede o fim. Sem esse contraste, o tempo perderia seus limites ontológicos, dissolvendo-se numa sucessão sem origem nem término. Ao postular a eternidade divina como o 'totalmente outro' do tempo, Agostinho estabelece um ponto de referência absoluto que permite circunscrever a finitude e a contingência da temporalidade criada. Sem a eternidade incriada, o tempo se estenderia indefinidamente, sem um começo ou um fim concebível, tornando-se um abismo ininteligível.

Em segundo lugar, a eternidade intensifica existencialmente a experiência da *distentio animi*. A fugacidade do presente psicológico – que "pode ser dividido cada vez em uma unidade menor e que sempre nos escapa" – ganha profundidade dramática quando contrastada com a plenitude do *nunc stans* divino. Enquanto a alma humana dilacera-se entre memória e expectativa, a eternidade oferece o modelo da presença absoluta: "Na eternidade nada passa, tudo é presente". Essa tensão gera o movimento dialético entre *distentio* (dispersão no devir) e *intentio* (concentração no instante que aspira à estabilidade eterna). Nas palavras de Ricoeur (2010[33], p. 51): "A *distentio animi* não designa mais apenas a 'solução' das aporias da medida do tempo; exprime doravante a esgarçadura da alma privada da estabilidade do eterno presente". A eternidade, portanto, não é um conceito abstrato, mas a condição que transforma a experiência temporal num drama existencial de busca e incompletude. A consciência da alma humana, dispersa na sucessão dos momentos - *distentio* -, encontra um contraponto na presença una e indivisível de Deus. Essa comparação não é meramente intelectual, mas profundamente existencial, pois revela a condição fragmentada do ser humano em contraste com a plenitude divina, impulsionando uma busca - *intentio* - por concentração e unificação interior.

A terceira função – a hierarquização espiritual do tempo – articula-se intimamente com a linguagem. A distinção agostiniana entre *Verbum* (Verbo eterno) e *verba* (palavras transitórias) estabelece um paralelo linguístico entre eternidade e temporalidade: "O *Verbum* permanece; os *verba* desaparecem" (Ricoeur, 2010[34], p. 42). Enquanto a fala humana sucede-se no tempo, fragmentada em sílabas efêmeras, o Verbo divino é enunciação simultânea e total: "tudo se diz simultânea e eternamente" (Agostinho, 1973, p. 239). Essa analogia linguística revela como a *intentio* humana, ao orientar-se para o Verbum interior, participa da eternidade não por imitação cosmológica (como no platonismo), mas por escuta receptiva.

---

[33] *Tomo I*
[34] *Tomo I*

Como sintetiza Ricoeur, a eternidade "convoca essa mesma experiência [temporal] a se superar na direção da eternidade e, portanto, a se hierarquizar interiormente" (2010, p. 41), opondo-se à linearidade vazia do tempo quantificado. A distinção entre o Verbo divino, uno e eterno, e as palavras humanas, múltiplas e transitórias, oferece um modelo para a própria experiência temporal. A alma, ao se voltar para o Verbo interior por meio da *intentio*, participa de uma forma de temporalidade mais elevada, orientada para a eternidade, superando a mera sucessão vazia e quantitativa do tempo cronológico.

Ricoeur enfatiza que essa tríplice função não é um acréscimo extrínseco, mas o solo metafísico que permite à psicologia do tempo florescer em sua plenitude. Sem a eternidade como ideia-limite, a criação temporal perderia seu fundamento; sem o contraste com o eterno presente, a *distentio* reduzir-se-ia a um mecanismo cognitivo desprovido de *pathos*; sem a referência ao *Verbum*, a *intentio* careceria de direção teleológica. Por isso, embora as aporias do tempo encontrem solução na alma, sua significação última depende do horizonte da eternidade. As conclusões ricoeurianas parecem apontar que, para Agostinho, o próprio conceito de tempo não se sustentaria, sendo impossível conceber a *distentio animi* sem o Verbo de Deus, culminando numa resolução poética da natureza do tempo.

Essa imbricação entre tempo e eternidade, longe de ser uma contradição, reflete o método agostiniano de pensar os limites da linguagem humana. Assim como a metáfora - explorada por Ricoeur em *M.V.* - habita a tensão entre denotação literal e criação ontológica, a eternidade opera como fuga teorética que expande o pensamento para além das aporias temporais. A eternidade, neste contexto, não é uma negação do tempo, mas aquilo que lhe confere sua significação mais profunda, ao revelar tanto sua precariedade quanto sua abertura à transcendência. A genialidade de Agostinho reside precisamente em usar a linguagem não como instrumento lógico, mas como veículo de transcendência: ao descrever o Verbo como enunciação eterna, converte o silêncio do "antes do tempo" num espaço de significação onde a distensão da alma encontra seu sentido último.

3.1.3. A DISTENSÃO DA ALMA

Ricoeur, embora cristão, buscou refletir sobre outra forma de se livrar das aporias temporais, mas sem apelar para uma poética da eternidade. Para isso, buscará demonstrar que a narrativa é o terceiro mediador, capaz de substituir a ideia de Deus. Ricoeur reconhece a astúcia da solução agostiniana, especialmente ao perceber que a superação das aporias do

tempo não pode ser puramente teórica ou especulativa, mas requer um 'poético', uma linguagem capaz de articular a experiência vivida. Contudo, ele propõe que a função mediadora desempenhada pela eternidade em Agostinho pode ser reassumida, no plano de uma filosofia não estritamente teológica, pela função narrativa. O que se destaca nesse ponto da exposição, é que o filósofo francês concorda que a saída das aporias não pode ser teorética, mas é a linguagem que preenche esse espaço, e não o transcendente divino.

Portanto, quando Ricoeur afirma que "a narrativa é significativa na medida em que desenha as características da experiência temporal" (Ricoeur, 2010[35], p. 9), está propondo mais que uma teoria literária: está fundando uma antropologia filosófica. Ou seja,a identidade humana e a compreensão do mundo são constituídas narrativamente. Somos seres que contam histórias sobre nós mesmos e sobre o mundo, e é por meio dessas histórias que damos sentido à nossa existência temporal.

O humano, como ser temporal, só se compreende na tessitura de histórias que convertem sua *distentio* (a angústia do tempo que foge) em *intentio* (a busca de sentido). A eternidade, que em Agostinho era o Verbo divino, transforma-se aqui no horizonte de totalidade que toda narrativa persegue - não como fuga, mas como reconhecimento de que o tempo, embora efêmero, pode ser habitado. "E mais importante que a consciência da duração [...] é a narrativa temporal que guardamos na algibeira da mente" (Soares, 2013, p. 133). Esta narrativa não é um mero adorno, mas a própria estrutura através da qual a experiência temporal se torna inteligível e significativa para o ser humano.

Essa "narrativa na algibeira da mente" é a herança viva da *distentio animi* agostiniana - agora emancipada para além das aporias, graças ao poder configurador que Ricoeur descobre na linguagem. Assim, o triplo presente (memória, atenção, expectativa) converte-se na tríplice operação da narrativa: pré-figuração (o tempo vivido), configuração (o tempo do enredo), refiguração (o tempo reinterpretado). É nesse movimento que o tempo, finalmente, torna-se humano.

Mas para vislumbrar toda a envergadura dessa perspectiva, devemos tomar o caminho da narrativa, até chegar, novamente, nas noções de pré-figuração, configuração e refiguração, deixando claro o método hermenêutico empregado na teoria do tempo e da linguagem humana rumo à antropologia filosófica.

---

[35] *Tomo I*

3.2. A NARRATIVA

Quando se fala em teoria narrativa, podemos entendê-la a partir de várias frentes distintas. Outramente, de maneira não restritiva a um modo ou gênero para usar a linguagem, conforme aponta Ricoeur (seguindo a tese central exposta no início desse capítulo) a narrativa é uma operação fundamental que confere sentido à experiência humana no tempo, em geral; ou seja, independente do *modo* em que se usa a linguagem o mecanismo narrativo se faz presente.

A partir dessa concepção, buscando pensar sobre tal mecanismo da linguagem, juntamente com as considerações agostinianas sobre o tempo, Ricoeur irá dialogar com uma tradição que, em um primeiro momento, não parece ter nada em comum com a problemática anterior. Se antes são destacados os conceitos de *distentio* e *intentio* como fundamentais para a concepção temporal, devemos agora entender como é possível desvincular estes da ideia de eternidade sem apresentar uma violência simbólica aos conceitos originais. E, para isso, o autor francês busca uma resposta no campo da estética. A *Poética* aristotélica, escrita no século IV a.C. e, provavelmente baseada em suas aulas no Liceu, é uma obra que se dedica a classificar as práticas poéticas da época, que eram encenadas em teatros. Acompanhando a interpretação ricoeuriana, buscaremos compreender como Aristóteles define a trama (*mythos*) de uma tragédia e como essa trama se relaciona com a representação (*mímesis*), um par que Ricoeur (2010) descreve como a "célula melódica", buscando ampliar o alcance dos conceitos para além do fazer artístico. Como consequência, podemos vislumbrar o movimento hermenêutico fenomenológico em função, i. e. juntar as considerações temporais de Agostinho, com as considerações narrativas de Aristóteles em uma fecunda teoria que abre espaço para reflexões sobre uma antropologia filosófica. Também como consequência, se abre questões sobre a relação de narrativas que se pretendem ficcionais ou não, que buscaremos elaborar mais adiante.

3.2.1. SOBRE A POÉTICA

No primeiro capítulo da Poética, Aristóteles inicia sua definição da poesia em geral, antes de se aprofundar no gênero trágico: “Poesia é imitação. Espécies de poesia imitativa, classificadas segundo o meio de imitação” (Aristóteles, 1994, p. 103). Isso evidencia a ligação intrínseca entre o fazer poético e a imitação (*mímesis*), com o gênero da poesia sendo

determinado pelo seu modo de imitação. Essa distinção de modo é clara, por exemplo, entre uma peça trágica e uma cômica: a primeira representa ações de personagens com virtude e nobreza, enquanto a segunda as caracteriza com escárnio e baixeza. No contexto trágico, a imitação busca representar ações de personagens nobres ou heroicos, evocando temor e piedade no público, culminando em uma purificação do espírito (*katharsis*).

Ao tratar especificamente da tragédia, Aristóteles elenca seis elementos essenciais que constituem sua qualidade: "mito, carácter, elocução, pensamento, espetáculo e melopeia" (Aristóteles, 1994, p. 111)[36]. É sobre esses seis componentes que Ricoeur percebe a "quase identificação entre as duas expressões: imitação ou representação de ação e agenciamento de fatos" (Ricoeur, 2010[37], p. 61). Essa proximidade, segundo o autor, é assegurada por uma dupla hierarquização. Primeiramente, a prioridade recai sobre o "o quê" (objeto da representação), que inclui a intriga, os caracteres e o pensamento, em detrimento do "por quê" (o meio, como a expressão e o canto) e do "como" (o modo, o espetáculo). Em segundo lugar, dentro do "o quê", a ação se sobressai aos caracteres e ao pensamento, como Ricoeur enfatiza:

> Essa quase identificação está garantida por uma primeira hierarquização entre as seis partes, que dá prioridade ao "o quê" (objeto) da representação - intriga, caracteres, pensamento - sobre o "por quê" (meio) - a expressão e o canto - e sobre o "como" (modo) - o espetáculo; depois por uma segunda hierarquização no interior do "o quê", que põe a ação acima dos caracteres e do pensamento (Ricoeur, 2010[38], p. 61)

A hierarquia revela que as personagens da intriga existem em função da ação; o protagonismo do poema grego reside na representação das ações. Outro ponto crucial é o entendimento que os poemas não visam representar o particular – a decisão subjetiva de uma personagem ou um evento histórico específico –, mas sim o universal, ao retratar como uma ação poderia acontecer, dentro de um contexto de verossimilhança[39] e contiguidade[40]. Essa forma de representação é que permite à trama gerar no público o reconhecimento a partir do temor ou da piedade, que Aristóteles denomina *katharsis*. A definição inicial já sugere a

---

[36] O trecho citado aqui foi retirado de uma tradução do português de Portugal. Na edição de *Tempo e Narrativa*, traduzida para o português do Brasil, alguns termos ficam diferentes. Um exemplo é a tradução de mythos, que optamos aderir a tradução brasileira como "intriga", já na versão portuguesa, o termo aparece como "mito". As diferenças de tradução nesse caso são: mito = intriga; elocução = expressão; melopeia = canto.

[37] *Tomo I*

[38] *Tomo I*

[39] A verossimilhança é a qualidade de uma história que, mesmo sendo inventada, parece verdadeira e convincente. É quando uma obra consegue nos fazer acreditar que seus elementos, personagens e acontecimentos são possíveis e fazem sentido, tornando a narrativa mais crível.

[40] A unidade de ação em uma história significa que os acontecimentos precisam estar conectados de forma lógica, onde um leva ao outro, criando um enredo coeso e interessante. É o que faz a narrativa fluir e ser envolvente.

profunda ligação entre o conceito de mímesis e o fazer poético, mais especificamente, na construção da intriga (*mythos*) na narrativa poética. Observa-se, portanto, uma interdependência entre os dois conceitos que formam a célula melódica: a representação dependendo da composição da intriga, e a intriga dependendo da representação.

Em relação ao agenciamento de fatos (*mythos*), é fundamental esclarecer um ponto relevante do capítulo VII da Poética, que aborda a estrutura da tragédia. A intriga deve obrigatoriamente possuir um início, meio e fim. Contudo, essa noção não se refere a um sentido temporal, que não era a preocupação de Aristóteles, mas sim a um sentido causal, ligados novamente à noção de verossimilhança e contiguidade. O início designa um estado de fatos, objetos e personagens onde nada do que o precedeu hipoteticamente tem relevância para a intriga. Da mesma forma, o fim representa um estado onde nada que ocorrerá hipoteticamente depois da última ação possui relevância. Ou seja, a intriga deve ser autônoma, uma totalidade ordenada dentro da obra. O meio, por sua vez, consiste no desenvolvimento das ações, que devem estar em conformidade com a verossimilhança, conectando a ação anterior e a posterior por contiguidade. "É necessário, portanto, que os mitos bem compostos não comecem nem terminem ao acaso, mas que se conformem aos mencionados princípios" (Aristóteles, 1994, p. 113). Assim, o início, meio e fim de uma obra aristotélica possuem um ordenamento lógico-causal, não temporal.

Vale lembrar que o conceito de *mythos*, embora hoje associado a histórias narrativas, historicamente se contrapôs ao conceito de *logos* em Platão. Antes dos diálogos platônicos, ambos os termos eram usados de forma mais ou menos indistinta, como aponta Rodolfo Lopes em seu artigo: "Em suma, a problematização de mythos e logos como duas modalidades narrativas diferentes começa apenas nos Diálogos" (Lopes, 2015, p. 76). Após Platão, o *logos* adquiriu o sentido de discurso racional e epistemológico, enquanto o *mythos* permaneceu como narrativa.

Essa representação (*mímesis*), por sua vez, exige uma distinção crucial entre as visões de Platão e Aristóteles. Para Platão, a mímesis artística é uma "cópia da cópia", afastada em dois graus da verdade, pois imita a natureza que, por sua vez, já é uma representação imperfeita das ideias puras. A arte, nesse sentido, afasta-se do verdadeiro. Em contraste, Aristóteles concebe a representação humana não como uma cópia literal do real, mas como um fazer criativo que confere um valor filosófico ao fazer artístico. Ricoeur sintetiza essa diferença:

> Saímos, num único movimento, do uso platônico da *mímesis*, tanto em seu emprego metafísico como em seu sentido técnico na *República III*, que opõe a narrativa "por *mímesis*" à narrativa "simples". Reservamos esse segundo ponto para a discussão da relação entre narrativa e drama. Conservamos de Platão o sentido metafísico dado à *mímesis*, ligado ao conceito de participação, em virtude do qual as coisas imitam as ideias e as obras de arte imitam as coisas. Enquanto a *mímesis* platônica afasta em dois graus a obra de arte do modelo ideal que é seu fundamento último, a *mímesis* de Aristóteles tem um único espaço de desdobramento: o fazer humano, as artes da composição (Ricoeur, 2010[41], p. 61)

Identificar a definição de narrativa em Aristóteles, tendo em vista as categorias aristotélicas de composição ("o quê", "por quê", "como"), é um passo crucial para entender como Ricoeur expande esse conceito para além das obras trágicas, incluindo - inclusive - a não ficção. Ricoeur (2010[42]) argumenta que é preciso abstrair da "célula melódica" as exigências adicionais que Aristóteles emprega para diferenciar os gêneros (tragédia, comédia e epopeia) e para justificar sua aparente preferência pela tragédia. Essas exigências são três:

A primeira exigência identificada por Ricoeur (2010[43]) destina-se a diferenciar a comédia, por um lado, da tragédia e da epopeia, por outro. Ela se manifesta no "por quê" da representação, especificamente na expressão dos agentes, e estabelece um critério ético de baixeza - no primeiro - ou nobreza - nos posteriores - para as ações dos personagens;

A segunda exigência diz respeito ao modo da narrativa, distinguindo tragédia e comédia, por um lado, e da epopeia, por outro. "Deve-se notar em primeiro lugar que não é uma exigência que divide os objetos, o 'o quê' da representação, mas seu 'como', seu modo" (Ricoeur, 2010[44], p. 64). A distinção aristotélica entre narrativa e dramaturgia reside no modo como o autor agência os fatos. Na epopeia, o autor atua como narrador direto; no teatro, os personagens são os próprios autores da representação.

Como aponta Soares (2013, p. 156): "A diferença reside em que na epopeia o autor tanto recorre a um narrador (apangelonta) para apresentar os factos como põe a narração na boca das personagens; no teatro, o autor fala sempre indiretamente através das personagens, pois são estas que apresentam o drama". O ponto culminante dessa distinção está na forma de apresentação das ações. A inversão ricoeuriana mais significativa ocorre quando a narrativa não é mais vista como um modo de representação, mas sim como o próprio objeto da representação. Ricoeur (2010) chama de narrativa o que Aristóteles denomina intriga, e esse movimento não viola as categorias aristotélicas, pois o próprio Aristóteles minimiza a diferença entre drama e epopeia, afirmando que a tragédia, essencialmente, contém tudo o que

---

[41] *Tomo I*
[42] *Tomo I*
[43] *Tomo I*
[44] *Tomo I*

a epopeia possui (intriga, caracteres, pensamento, ritmo), e o que ela tem a mais (espetáculo e música) não é fundamental;

A terceira e última exigência refere-se à precedência das ações sobre os caracteres. Para Aristóteles, uma composição não existe sem ações, mas pode existir sem personagens. Essa exigência contrasta com a composição moderna, onde personagens, seus pensamentos e conflitos internos frequentemente recebem igual ou maior foco que a ação. Ricoeur (2010[45], p. 68) observa que, ao priorizar a ação sobre o personagem, "Aristóteles estabelece o estatuto mimético da ação", solidificando a interdependência de *mythos* e *mímesis* na célula melódica. Soares reforça:

> O mais importante é que o autor da Poética estabelece assim o estatuto mimético da ação. Na Ética a Nicómaco (II, 1105a 30sqq.), dá primazia ao sujeito sobre a ação; na Poética, é a tecitura da intriga (consoante seja epopeia, tragédia ou comédia) que rege a qualidade ética dos carateres. Por isso, o filósofo francês admite que esta coerção não é tão problemática como as duas que vimos anteriormente, coaduna-se bem com as expressões "representação de uma ação" e "disposição dos factos", pois que a tónica é colocada, justamente, mais sobre a ação do que sobre os homens (Soares, 2013, p. 160).

Assim, uma boa intriga trágica deve seguir estritamente essas três regras, nas quais o agenciamento de fatos (*mythos*) e a representação (*mímesis*) são intrinsecamente ligados: agenciamento para representar um universal por meio de personagens virtuosos; representação de ações que dirigem o agenciamento dos fatos sem a necessidade de narração; e ênfase na representação da ação como essencial para apresentar os agenciamentos do autor. O principal intuito de Ricoeur, ao trabalhar com a "célula melódica", é ampliar o conceito de narrativa, sem descaracterizar a teoria aristotélica, permitindo que ele abranja outras formas de escrita além das tragédias.

3.2.2. A CONCORDÂNCIA DISCORDANTE

Nessa linha argumentativa, começa a se contornar a intriga aos limites que Ricoeur (2010, p. 68) chama de um modelo de concordância[46]. Ou ainda - em outras palavras -, o *mythos*, ao agenciar os fatos em uma lógica de verossimilhança e de contiguidade com começo, meio e fim, cria um fio condutor a fatos isolados: cria uma unidade narrativa. A

---

[45] *Tomo I*

[46] É importante destacar que o modelo de concordância presente na intriga contrasta com o modelo de discordância da experiência temporal (marcada pela distensão da alma em três partes, buscando uma concordância divina).

natureza dinâmica da *poiésis* (atividade poética) é central, transformando a mimesis de uma mera cópia em uma atividade produtiva que organiza fatos em uma trama coerente. Essa compreensão dinâmica de *mimesis* e *mythos* é a base da análise ricoeuriana. “Assim, a concordância depende de três traços característicos que regulam todo o enredo: a tragédia consiste na representação de uma ação completa (*teleias*), que forma um todo (*holes*) e que tem uma certa dimensão (*megethos*)” (Soares, 2013, p. 161).

Crucialmente, Ricoeur observa que a teoria do *mythos* de Aristóteles é predominantemente lógica, não cronológica. A ênfase recai na coerência interna e na necessidade ou probabilidade dos eventos dentro da trama, e não em seu desenrolar temporal no mundo real. A noção de "todo" em uma trama é uma unidade estrutural e lógica, e não temporal, não extraída da experiência. Mas, por outro lado, o modelo trágico não é puramente de concordância, mas sim de "concordância discordante" (Ricoeur 2010, p. 75). Isso significa que, embora a trama, em última análise, produza um senso de ordem, ela incorpora e elabora elementos de discordância. Essa tensão inerente permite que o modelo aristotélico sirva como uma réplica invertida da *distentio animi* de Agostinho[47].

A inclusão da discordância é ainda mais enfatizada pelas emoções trágicas de piedade e terror, que são centrais para a *katharsis*. Conforme afirma Ricoeur (2010), essas emoções não são meras reações externas, mas são geradas pela própria trama, especialmente por meio de eventos inesperados e reviravoltas na fortuna (*metabolé*). A trama faz com que esses eventos inesperados pareçam necessários e prováveis, purificando-os. Isso significa que a discordância, que poderia arruinar a concordância, é integrada na arte trágica para criar um todo significativo e efetivo. Assim, o autor retoma o conceito de *mimesis* aristotélica, sublinhando que se trata de uma imitação criativa e não de uma mera cópia da realidade pré-existente, mas que para essa configuração da intriga ser possível, é necessário outros momentos, que dão condição de possibilidade para tal. A configuração da trama transforma *fatos* - antes de serem narrados - em uma *história significativa*, que é então recebida e reconfigurada pelos interlocutores, mas para isso ser possível, é necessário uma gama de sentidos pré estabelecidos no contexto do qual a configuração é feita. Assim surge o primeiro esboço da *trípla mimesis* ricoeuriana da qual explicaremos no próximo capítulo.

[47] Reforçando o que já foi apontado anteriormente, a percepção temporal na teoria agostiniana pode ser entendida como discordante, mas uma discordância concordante na medida em que essa discordância natural da percepção do tempo se dá em uma busca por concordância (por mais que nunca se complete); a narrativa se mostra uma concordância por possuir um sentido global, a ideia de totalidade, mas discordante na medida em que as ações internas perpassam por reviravoltas na trama (plot twist), por isso: concordância discordante.

Em síntese, a análise ricoeuriana da *célula melódica* aristotélica (*mythos* e *mímesis*) revela-se fundamental para superar a aparente dicotomia entre a experiência temporal agostiniana e a estrutura lógico-causal da narrativa poética. Ricoeur (2010) demonstra que a composição da intriga, ao organizar ações universais em uma totalidade autônoma de início, meio e fim - regida pela verossimilhança e contiguidade -, transcende a mera imitação platônica para tornar-se um ato criativo de configuração de sentido. A hierarquia que prioriza a ação sobre os caracteres, a integração da discordância na concordância trágica e a dinâmica do fazer poético convertem a narrativa em uma operação hermenêutica que articula tempo e significado - assim como Agostinho fez na sua meditação sobre o tempo mesmo sem perceber. Ao abstrair as exigências específicas dos gêneros, Ricoeur expande o conceito de narrativa para além da tragédia, incluindo formas não ficcionais, e prepara o terreno para sua teoria da tríplice mímesis, onde a pré-compreensão do mundo (mímesis I), a configuração da trama (mímesis II) e a recepção pelo leitor (mímesis III) dialogam numa contínua reinterpretação da experiência humana temporalizada. Assim, a narrativa consolida-se como mediadora essencial entre a fugacidade do tempo e a busca humana por coerência existencial.

3.3. A MIMESIS RICOEURIANA

Podemos reconhecer esse momento como um ponto de virada para toda a pesquisa subsequente, isso porque a demonstração da tese central do livro *T.N.*, que articula conceitos muito distintos para pensar a noção de temporalidade humana a partir de um círculo virtuoso com a teoria narrativa. Em outras palavras, a teoria da tripla mímesis ricoeuriana responde como o triplo presente agostiniano é possível sem a ideia-limite que é a eternidade. Para isso, a composição de intriga ao molde aristotélico, levada para além do âmbito ficcional, cumpre a função de ideia-limite do tempo.

Lembrando que o projeto ricoeuriano busca refletir sobre o tempo vivido, e como esse tempo vivido passa a ser narrado, diferente de uma tentativa de esgotar o tema teoricamente, busca uma possibilidade poética para desfazer as aporias temporais. Sendo assim, dividiremos nossa exposição aqui em duas partes: primeiro buscaremos entender os três momentos da mímesis e como eles representam a inteligibilidade narrativa, independente do seu modo narrativo; posteriormente veremos as consequências da tese ricoeuriana nas aporias temporais e como a solução poética se põe no espaço de uma antropologia filosófica.

Como já apontamos, Ricoeur posiciona *T.N.* como um complemento de *A Metáfora Viva*, ambas explorando o fenômeno da inovação semântica que se manifesta no nível do discurso, ou seja, em atos de linguagem que transcendem a dimensão da frase, e mais ainda da dimensão lexical. A já citada tese central funciona como uma constituição mútua, e por isso um círculo virtuoso, pois a narrativa não é meramente um veículo para descrever o tempo, mas um elemento constitutivo que confere ao tempo sua dimensão humana e inteligível. A inteligibilidade do tempo vivido, com suas complexidades e paradoxos, é alcançada e expressa através das estruturas que a narrativa impõe e revela. A estrutura da tripla mímesis não é uma sequência linear, mas uma espécie de espiral sem fim (sem fim pois sempre que existir intérpretes, existirá novas configurações interpretativas), onde cada estágio se retroalimenta e se aprofunda, transformando a circularidade aparente em um círculo saudável, tendo em vista o poder de renovação semântica de tal circularidade.

3.3.1. A PRÉ-FIGURAÇÃO

Em relação à *Mimesis I*, que antes nomeamos de pré-compreensão, também podemos entendê-la como pré-figuração, isso para ressaltar dois aspectos que se complementam nesse momento da inteligibilidade, sendo eles, o momento antes da compreensão (ou ainda, as condições de possibilidade para qualquer compreensão possível), e o momento anterior a configuração (ou seja, as condições de possibilidade para qualquer ação significativa). Além disso, se faz necessário compreender para agir, e esse momento da mímesis destaca os elementos necessários para a construção de sentido frente às ações humanas. Podemos entender que todas as pessoas nascem em um lugar onde os *sentidos* (semanticamente falando) já existem, são dados. A partir das palavras de Soares (2013, p. 199), entendemos que no momento de pré-figuração já estão dados todos os direcionamentos da práxis humana, seja no âmbito ético, simbólico ou cultural, em geral. Marcando o que posteriormente iremos vislumbrar como *tradição*. Ou ainda, nas palavras do próprio Ricoeur (2010, p. 97), é essa inteligibilidade que produz uma *rede conceitual* que distingue a *ação* humana do restante dos movimentos físicos. A rede de sentido pré-existente na textura de toda e qualquer sociedade é que, posteriormente, permite as perguntas pelo "*por quê*", "*quem*", "*como*" de uma ação, que se articulam narrativamente.

Frente a isso, podemos levar em consideração três características que são identificadas em qualquer *rede conceitual*, são elas: a dimensão *estrutural*, *simbólica* e *temporal*. De certa

maneira, todas elas já foram abordadas em algum momento dessa dissertação, mas vejamos como se apresentam em função dessa textura cultural. Em relação à dimensão estrutural, verificamos que a inteligibilidade da intriga narrativa se enraíza na capacidade humana de utilizar o arcabouço conceitual que distingue a ação do movimento físico. Esse arcabouço inclui termos como fins, motivos, agentes, circunstâncias, interações (cooperação, conflito) e resultados (sucesso, fracasso), todos interconectados. A compreensão prática, que é a base da compreensão narrativa, pressupõe familiaridade com esses termos. A frase narrativa mínima já é uma sentença de ação do tipo "*X faz A em tais circunstâncias, considerando que Y faz B*". A narrativa, portanto, é fundamentalmente sobre agir e sofrer. A análise estrutural da narrativa, em termos de funções e agentes, confirma essa pressuposição. A narrativa, contudo, transcende a mera sequência de sentenças de ação ao adicionar características discursivas sintáticas que geram a composição de modalidades narrativas. Essa transição da ordem paradigmática (termos de ação síncronos e reversíveis) para a ordem sintagmática (a diacronia irreversível da história narrada) é crucial. A intriga, como arranjo dos fatos, é o equivalente literário dessa ordem sintagmática, integrando elementos heterogêneos em totalidades temporais efetivas. Isso significa que os termos da semântica da ação ganham integração e atualidade ao serem encadeados pela intriga, transformando significados virtuais em efetivos. O autor, neste aspecto, sublinha sobre a relação da inteligência narrativa e inteligência prática:

> Ao passar da ordem paradigmática da ação para a ordem sintagmática, os termos da semântica da ação adquirem integração e atualidade. Atualidade: termos que só tinham uma significação virtual na ordem paradigmática, isto é, uma pura capacidade de uso, recebem uma significação efetiva graças ao encadeamento sequencial que a intriga confere aos agentes, ao seu fazer e ao seu sofrer. Integração: termos tão heterogêneos como agentes, motivos e circunstâncias tornam-se compatíveis e operam conjuntamente em totalidade temporais efetivas. [...] Compreender uma história é compreender ao mesmo tempo a linguagem do "fazer" e a tradição cultural da qual procede a tipologia das intrigas (Ricoeur, 2010[48], p. 100)

Passamos, assim, para o segundo âmbito: o simbólico. Isso quer dizer que a composição narrativa também se nutre dos recursos simbólicos do campo prático, da textura cultural, inclusive às implicações práticas da semântica do desejo. Os símbolos atuam como elementos fundamentais, fornecendo regras de sentido para a interpretação do comportamento. Conforme Ricoeur destaca (2010[49]), de acordo com o antropólogo Clifford Geertz, o símbolo é primeiramente *público*, e isso faz com que a cultura e o sentido também o

[48] *Tomo I*
[49] *Tomo I*

sejam. Mas para além de um mediador semântico, existe o caráter de *regra*, pois os sentidos públicos em relação em uma determinada textura social para continuar usando essa expressão - não apenas servem de base para qualquer configuração posterior, mas também cumpre o papel regulativo, inclusive moralmente falando. “Recebem assim um *valor* relativo, que leva a dizer que determinada ação *vale mais* que outra (Ricoeur, 2010[50], p. 104). Essa dimensão ética da ação, pré-existente à narrativa - inclusive, semelhante a representação de homens melhores e piores, presente na *Poética* -, é um pressuposto fundamental.

Para finalizar, ainda sobre a *Mimesis I*, devemos tecer algumas palavras sobre os aspectos temporais da ação, que induzem a narração. A compreensão da ação não se limita a uma correlação frouxa entre categorias de ação e dimensões temporais isoladas; ela revela uma interação dinâmica entre essas dimensões. O conceito agostiniano do *triplo presente* é fundamental aqui. Ricoeur (2010, p. 106) reformula as estruturas temporais da ação nesses termos: o "presente do futuro" como o compromisso de fazer algo amanhã; o "presente do passado" como a intenção presente baseada em pensamentos passados; e o "presente do presente" como o ato de fazer algo agora, atestando a capacidade potencial. A fenomenologia da ação ricoeuriana aprofunda essa análise ao mostrar como a práxis cotidiana ordena as dimensões temporais, utilizando como base a análise existencial de Heidegger. A intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*) - conceito de empréstimo heideggeriano - descreve nossa relação cotidiana com o tempo, na sua maneira mais intuitiva e originária. Como sintetiza Soares:

> Neste sentido, Ricœur toma emprestado a Heidegger o conceito de intratemporalidade, que define o estar-“no”-tempo, como tendo por base o “cuidado”. O “cuidado” heideggeriano, equivalente à distentio animi agostiniana, atravessa a ação quotidiana com a unidade dos êxtases do passado, do futuro e do presente. Distingue-se da “preocupação”, na medida em que esta «esquecida do homem, se deixa absorver apenas pelo “presente” das coisas isolado, como um momento abstrato, do passado e do futuro, mediante a obliteração da retenção e da expectativa» (Soares, 2013, p. 206).

Portanto, essa intratemporalidade não se refere a um tempo objetivo e mensurável (linear), mas sim ao modo como o *dasein* (o ser-aí, o ser humano em sua existência) se encontra e se relaciona com o tempo em seu dia a dia, imerso em suas preocupações e ocupações (não-linear). É nessa dinâmica de ser-no-mundo, que a intratemporalidade se revela intrinsecamente ligada ao conceito heideggeriano de Cuidado (*Sorge*). O Cuidado é a estrutura fundamental da existência do *dasein*, que se projeta para o futuro (preocupando-se

[50] *Tomo I*

com suas possibilidades), se ocupa com o presente (lidando com suas tarefas e o que lhe é próximo) e se relaciona com o passado (carregando consigo suas experiências e o que lhe foi dado). Assim, a intratemporalidade e o Cuidado não são conceitos separados, mas aspectos inseparáveis da temporalidade existencial do *dasein*: a forma como nos relacionamos com o tempo em nossa vida cotidiana é a manifestação do nosso ser-cuidado, do nosso engajamento fundamental com a existência.

3.3.2. A CONFIGURAÇÃO

Passamos, assim, para a *Mímesis II*: o momento de configuração. Ou seja, o momento onde os aspectos estruturais, simbólicos e temporais da pré-figuração, se efetivam em uma nova intriga - resultado do agenciamento de fatos heterogêneos na textura social -, seja ela de pretensão histórica ou ficcional[51]. Se pensarmos em seu aspecto ficcional, dada as proporções, é o mesmo que a teoria aristotélica se referia como *mythos*. Mas lembramos que Ricoeur busca liberar esse modelo de configuração das narrativas trágicas e analisar sua estrutura temporal. Podemos iniciar com a afirmação de que a intriga atua como mediadora entre acontecimentos ou incidentes individuais e uma história considerada como um todo. A definição de um acontecimento deriva de sua contribuição para o desenvolvimento da intriga, e uma história é mais do que uma enumeração serial de eventos; ela os organiza em uma totalidade compreensível em um sentido global i.e., um sentido para além da soma de suas partes. Sendo assim, o tecer da intriga é a operação que transforma uma simples sucessão em uma configuração. Retomando os termos empregados ao abordarmos a pré-figuração, destacamos que é justamente a passagem do paradigmático (elementos da ação) ao sintagmático (sequência narrativa) que consiste na atividade de configuração.

As características temporais da intriga, destaca Ricoeur (2010[52]), permitem chamá-la de "síntese do heterogêneo[53]". Embora Aristóteles não as tenha considerado explicitamente, elas estão implicadas na dinâmica da configuração narrativa. O ato de tecer a intriga combina duas dimensões temporais: uma cronológica (episódica, sucessão de eventos) e uma não-cronológica (configurante, transformação de eventos em história). Esse ato configurante,

---

[51] A categoria aqui é bem ampla. Podemos considerar basicamente qualquer obra de arte como uma configuração de uma intriga, desde que ela (sendo vista como ação humana) possa ser *lida como um texto*. Sendo assim, uma música é uma forma de configuração, uma pintura, escultura, dança, etc.

[52] *Tomo I*

[53] Falaremos mais sobre esse termo adiante.

similar ao juízo kantiano de "tomar juntamente" (Ricoeur, 2010[54], p. 116), extrai uma unidade de uma diversidade de acontecimentos, formando uma totalidade temporal.

Conforme nos lembra, ainda, Ricoeur, complementando as formulações de juízo kantiano apresentadas brevemente no primeiro capítulo, que "o sentido transcendental do juízo consiste menos em unir um sujeito e um predicado do que em colocar uma diversidade intuitiva sob a regra de um conceito" (Ricoeur, 2010[55], p. 116). Essa ressonância com a filosofia kantiana sublinha que a intriga não é apenas uma ordenação de fatos no tempo, mas uma atribuição de sentido que organiza a multiplicidade do vivido em uma estrutura transcendental - usando termos kantianos.

Além disso, ainda pensando nas características temporais, percebemos como a *poíesis* torna produtivo os paradoxos do tempo. Essa resolução se manifesta na "capacidade que uma história [intriga] tem de ser acompanhada" (Ricoeur, 2010[56], p. 116). Seguir uma narrativa é como uma jornada através de contingências e reviravoltas, onde a expectativa se concretiza na conclusão. Mesmo que essa conclusão não seja uma decorrência estritamente lógica dos eventos, ela precisa ser aceitável e congruente com os episódios anteriores, baseada nos princípios de verossimilhança e contiguidade. Dessa forma, qualquer configuração de fatos em uma narrativa possui duas dimensões intrinsecamente ligadas: a dimensão episódica, que tende a uma representação linear do tempo, e a dimensão configurante, que impõe características temporais inversas à episódica - uma dialética configurante -, transformando a simples sucessão de eventos em uma totalidade significante. Em outras palavras, é a configuração da intriga que estabelece o "senso do ponto final" (Ricoeur, 2010[57], p. 117), permitindo que a história seja apreendida como um todo coeso e dotado de sentido. Essa ideia fica ainda mais clara no ato de re-narrar: ao recontar uma história já conhecida, o que realmente importa não é a ordem factual precisa, mas sim o sentido geral da configuração que a torna inteligível e relevante para o interlocutor.

Pensando para além das características de temporalidade da configuração narrativa, Ricoeur (2010[58]) destaca a *esquematização* e a *tradicionalidade* como traços complementares da atividade configurante. O esquematismo, comparável à imaginação produtora kantiana[59], é a matriz geradora de regras, ligando o entendimento e a intuição. O tecer da intriga gera uma

[54] *Tomo I*
[55] *Tomo I*
[56] *Tomo I*
[57] *Tomo I*
[58] *Tomo I*
[59] Vale lembrar que a imaginação não se confunde com a razão, que tem a função de formular juízos e de inferir a partir de conceitos. A imaginação, em contraste, é um poder de "ver" e "construir" imagens, livre dos limites da lógica.

inteligibilidade mista, entre o tema da história e a apresentação intuitiva de suas circunstâncias e eventos. Esse esquematismo se presta a tipologias narrativas (que permitem identificar o "quem", o "como", o "quando", o "onde", etc.), mas conforme Ricoeur nos alerta em uma nota de rodapé de sua obra:

> Não podemos esquecer o modo com Kant remete a constituição do esquematismo ao que ele chama de determinações do tempo *a priori*. [...] Kant reconhece apenas as determinações do tempo que concorrem para a constituição objetiva do mundo físico. O esquematismo da função narrativa implica determinações de um novo gênero que são precisamente as que acabamos de designar por dialética dos caracteres episódicos e configurantes da composição da intriga. (Ricoeur, 2010[60], p. 119, n. 20)

O resultado do esquematismo é uma configuração formada a partir dos elementos das *Mímesis I*, inserida dentro de todos os aspectos de uma *tradição*. Portanto a *tradicionalidade* constitui-se em uma história que possui as características de uma tradição viva, com um jogo dinâmico entre inovação (imaginativa) e sedimentação. A sedimentação aparece como consequência dos paradigmas da intriga - para além do esquematismo da narrativa (concordância-discordância) - em seu aspecto simbólico, ou seja, das obras singulares que são amplamente reconhecidas na textura cultural vigente e que fornecem regras para a experimentação narrativa - seja ficcional ou histórica. A inovação, por outro lado, é o que proporciona obras singulares e originais, que, embora governadas por regras, podem apresentar novas propostas semânticas em relação aos paradigmas recebidos. Essa dinâmica entre sedimentação e inovação enriquece a relação da narrativa com o tempo e com o sentido.

3.3.3. A REFIGURAÇÃO

Por fim, a *Mímesis III*, antes referenciada como o momento de recepção pelo leitor, nomeamos agora de momento de refiguração. A realidade como a conhecemos (o mundo "pré-configurado") é transformada e organizada dentro da obra, quando essa obra é então "devolvida" ao mundo, ela não volta vazia; ela causa um efeito reconfigurador porque nós, como público, a reconhecemos. Como Soares (2013) aponta, uma intriga (o *mythos*) só atinge seu significado completo quando, através da *Mímesis III* (a fase da refiguração), ela é reintegrada ao tempo de nossas ações e emoções reais, ou seja, quando ela for significativa. A obra não só nos faz ver algo novo, mas tem a potencialidade de nos transformar fundamentalmente.

---

[60] *Tomo I*

Neste sentido, o ato de leitura (incluindo a ação como um texto) é o vetor pelo qual a capacidade da intriga, de modelar a experiência, é transmitida. A leitura retoma e conclui o ato configurante, que é uma obra conjunta do texto e de seu leitor, retornando ao âmbito da textura cultural (*Mímesis I*). Os paradigmas recebidos estruturam as expectativas do leitor, ajudando-o a reconhecer a forma e o gênero da história, regulando sua capacidade de seguir uma configuração. A leitura, assim, atualiza a capacidade da história de ser seguida e participa do jogo entre inovação e sedimentação. O leitor, ao preencher as lacunas e zonas de indeterminação do texto, completa a obra, assumindo o peso da construção da intriga em alguns casos.

Ricoeur (2010[61]) relaciona a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, com a "fusão de horizontes" da hermenêutica de Gadamer. E essa relação entre texto e leitor se dá em três pressuposições que relacionam a capacidade de narrar com a capacidade de referenciar e que se acrescem, das quais buscaremos sublinhar brevemente:

I) Primeiramente a intenção discursiva, que orienta a linguagem para além de si mesma. Essa intencionalidade tem como referência a textura cultural contemporânea no momento do discurso. A experiência que a linguagem traz e compartilha tem o mundo como horizonte, mas ela não constitui um mundo em si; ela é necessária porque estamos no mundo e tentamos nos orientar nele, mas apenas faz uma mediação simbólica presente na intenção discursiva. "O que um leitor recebe não é só o sentido da obra, mas, através de seu sentido, sua referência, isso é, a experiência que ela traz para a linguagem e, em última instância, o mundo e sua temporalidade que ela estende diante de si" (Ricoeur, 2010[62], p. 134);

II) As obras literárias trazem à linguagem uma experiência e, portanto, vêm ao mundo como qualquer discurso, mesmo que sua referência seja de outra natureza. Ricoeur (2010[63]) - de acordo com sua teoria apresentada em *M.V.* -, sustenta que a capacidade referencial da linguagem não se esgota no discurso descritivo, e que as obras poéticas, como forma narrativa, se relacionam com o mundo por meio de um regime referencial próprio: a referência metafórica, que contém lacunas. Esta, ao dissolver a referência descritiva, libera um poder mais radical de referir-se a aspectos do nosso "ser-no-mundo" que não podem ser ditos diretamente;

III) Por último, a experiência temporal como referência cruzada, que correlaciona o tempo histórico ao tempo literário. O tempo histórico reconfigura narrativamente o presente, intencionando o passado factual, de acordo com as imagens-vestígios do presente - seja em

[61] *Tomo I*
[62] *Tomo I*
[63] *Tomo I*

memórias testemunhas, ou em documentos. Ou seja, tem uma pretensão de configuração factual sobre o passado-presente, em busca de compreensão sobre as configurações do passado e como estas afetam o presente. Por isso entendemos que o passado é autônomo em relação ao presente, mas que a configuração presente sobre o passado é que efetivamente o cria para a textura social. As obras literárias também trazem uma experiência à linguagem e vêm ao mundo como qualquer discurso. Ricoeur defende a "referência metafórica", onde o desaparecimento da referência descritiva libera um poder mais radical de referir-se a aspectos do nosso ser-no-mundo que não podem ser ditos diretamente, gerando um novo alcance ontológico. “Contudo, *onde* se cruzam 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?” (Ricoeur, 2010[64], p. 140). Entendemos que essas questões nos impulsionam ainda para mais perto de uma hermenêutica do si, apontada já em *C.I.*.

[64] *Tomo I*

4. DA IDENTIDADE NARRATIVA À ÉTICA

Nossa preocupação, com tom antropológico, que começou por elementos linguísticos, agora se firma em seu aspecto pragmático histórico e literário. Podemos afirmar, em termos gerais, que é justamente no *tempo cruzado* que a busca por uma *hermenêutica do si* ganha força. É neste entrelaçamento narrativo, onde o tempo psicológico e as compreensões simbólicas de um tempo cosmológico se relacionam, criando sentidos para si-mesmo e para todo o mundo, que, por sua vez, apoiam-se em outras configurações coletivas pré existentes.

Começamos este capítulo recolocando nosso problema de pesquisa com os ganhos que tivemos até agora. Ou seja, tendo em vista a fundamentação do método ricoeuriano, fortemente marcada pela reflexão sobre a linguagem - das viradas linguísticas -, e a exigência por um desvio simbólico que evidencia o si, o que podemos avançar em relação ao nosso problema central: a ligação entre o método, a narrativa e a identidade, que clama por ética. Como já falamos, o *si* se apresenta como uma forma reflexiva do *eu*, que se apresenta por meio da linguagem para referir-se à questões individuais e coletivas, de maneira subjetiva ou objetiva, tanto para narrar experiências próprias quanto para criar narrativas que buscam compreender o ser humano e sua própria situação no mundo num aspecto universal. O fato é que todas estas capacidades semânticas se apoiam na estrutura apresentada inicialmente: de um sistema fechado de signos específico (uma língua[65]); na capacidade de narrar-se (mas também na falibilidade desse ato - como nos mostra a psicanálise); e na maneira como a intenção de cada sujeito se manifesta simbolicamente.

A ancoragem de nossa pesquisa é que os elementos de fundamentação do método, para além de sua epistemologia da compreensão, estrutura toda o mecanismo antropológico, que busca explicar *como* o *si* busca nos signos dispostos em um sistema linguístico fechado - estes signos que o *si* só tem acesso mediado pelos *outros* - uma maneira semântica de simbolizar sua vida. É claro que o agir aqui se destaca do simbolizar, mas o ponto a ser enfatizado, é como a capacidade *simbólica* vai dar textura e dimensão para o agir. O fato é que a constituição do sentido que cada indivíduo atribui ao *eu* é sempre mediado e influenciado pelos *outros*. Exemplo disso fica claro nos bebês, onde desde a fase uterina, a mãe e outras pessoas podem conversar com a *nova vida* mesmo antes desse indivíduo poder efetivamente se comunicar e "tomar posse de *si mesma*" a partir do sistema fechado de signos que ela

[65] *A* intenção não é entrar no debate sobre os universais da língua, se é da ordem da sintaxe como propõe Chomsky ou se essa universalidade se dá de outra maneira. Apenas partimos de tal constatação: a língua enquanto definição estruturalista e a possibilidade de comunicação, que descrevem uma característica universal humana.

aprender, evidenciando como o *eu* é invariavelmente atravessado simbolicamente pelo *outro* muito antes de se perceber e se afirmar no mundo. Inclusive, linguisticamente falando, o *outro* é necessário para que *eu* consiga falar ou até mesmo pensar em uma língua, e sem pensar, não conseguiria tomar posse de *si-mesmo*.

Se juntarmos os fundamentos do primeiro capítulo com o mecanismo das *mímesis* apresentado no segundo, podemos verificar a antropologia do *homem capaz*. Capaz de agir e de narrar, e que ao narrar, temporaliza a *si-mesmo* e aos outros. A si-mesmo na medida em que recolhe evidências do passado em memórias que se fazem presente simultaneamente às expectativas do futuro, produzindo a noção de continuidade e reidentificação no tempo. E de finitude; dos impulsos de vida; e da confrontação com a morte. Aos outros pois, coletivamente, a humanidade também construiu monumentos - como, por exemplo, os calendários - com a função de medir o tempo e fixar as gerações nesta mesma lógica da continuidade, com memórias e traumas coletivos.

O uso da linguagem para constituir narrativas, para além do mecanismo mimético e constituidor da temporalidade humana, se apresentam como elementos centrais nas relações pragmáticas, e no uso da linguagem. Por isso a exposição sobre a linguística, no início de nosso percurso, se faz necessária: para além da fundamentação do método, ela apresenta essa estabilidade intersubjetiva que a língua fornece, permitindo a comunicação e a interpretação menos ambígua possível sobre a realidade. Com signos limitados, uma linguagem oferece um número de recursos linguísticos finitos (signos, regras de sintaxe, entre outros.), que possibilitam às comunidades configurarem narrativas infinitas, criando texturas para suas vidas e para a existência no geral, produzindo discursos variados sobre um mesmo fenômeno e direcionando sua intencionalidade de maneira que possa ser interpretada por outras pessoas.

A possibilidade comunicativa é que estrutura um sentido global para acontecimentos aparentemente heterogêneos, onde a narrativa temporaliza os acontecimentos de maneira inteligível - pela tese central de *T.N.* também é verdade que o tempo "narrativiza" os acontecimentos. Neste processo surge a *identidade narrativa*, elemento central em nossa dissertação, pois é justamente esse conceito que irá fazer a ligação entre os mecanismos narrativos e a necessidade de se pensar eticamente em relação ao *outro*. Se falamos que nosso percurso aqui é da narrativa à ética, o conceito central que iremos destacar é o intermediário entre estes dois polos. Em outras palavras, entre a narrativa e a ética, está a *identidade narrativa*.

Para enfatizar tal ligação, dividimos esse capítulo em três reflexões que surgem como consequência da teoria narrativa apontada anteriormente, que acabam ligando a narrativa à ética. Em primeiro lugar, pensando a partir da conclusão do último tomo de *T.N.*, iremos explorar as contribuições da teoria narrativa para o aporético problema sobre o tempo. Longe de querer resolvê-los, buscaremos compreender como seu movimento é possível, sugerindo *o terceiro tempo*.

Em seguida iremos focar na *identidade narrativa*, conceito que ganha maturidade e ênfase em *S.A.*, e talvez o ponto central de ligação entre a fundamentação do método, que direciona para uma antropologia filosófica, culminando na ética. Concordando com Heidegger e em um dos aspectos centrais da sua hermenêutica-fenomenológica: que o ser humano - *dasein* no vocabulário do filósofo alemão - é intrinsecamente interpretativo, Ricoeur constrói sua antropologia filosófica. Ou seja, a tradição hermenêutica que não vê mais a interpretação como uma ferramenta de exegese, de textos mas sim como a própria condição existencial humana. Somos humanos na medida em que interpretamos. Mas, discordando de Heidegger constitui sua antropologia a partir de um desvio metodológico, que acaba por constituir uma conclusão totalmente nova: não mais uma ontologia triunfante como falamos no início, mas uma epistemologia fraturada. Agora sabemos que a *epistemologia fraturada* tem seu nome justificado na medida em que percebemos o ser humano como simultaneamente *capaz* e *falível* na tarefa de compreender o mundo e a *si*-mesmo.

Como terceiro e último ponto, veremos como a noção de identidade narrativa - que costura o terceiro tempo utilizando um sistema semiótico fechado - clama por uma ética prática. Apesar da "pequena ética" ricoeuriana não ser tão pequena assim, nosso objetivo aqui não é analisá-la em toda sua minúcia, mas antes destacar o papel da *alteridade* em toda concepção narrativa, desde sua fundamentação. Para isso, veremos a parte da composição ética ricoeuriana, para entender o papel da identidade narrativa frente a ação humana.

4.1. O TEMPO CRUZADO

Antes de avançar propriamente para *S.A.*, vamos ver o que o final do terceiro tomo de *T.N.* nos apresenta como base para pensar a *identidade narrativa.*

Como percebemos, a investigação filosófica sobre o tempo constitui um dos capítulos mais densos e aporéticos da história do pensamento ocidental. Desde a antiguidade clássica, duas tradições distintas e aparentemente irreconciliáveis disputam a primazia na definição da

natureza temporal: de um lado, a tradição cosmológica - remontando à *Física* de Aristóteles, que concebe o tempo como o número do movimento segundo o antes e o depois, vinculando-o indissociavelmente à mudança no mundo natural e ao movimento dos astros -; de outro, a tradição psicológica - inaugurada magistralmente por Santo Agostinho no *Livro XI* das *Confissões*, que localiza o tempo na *distentio animi*, a distensão da alma, onde o passado é memória, o futuro é espera e o presente é atenção - influenciando a fenomenologia posteriormente. Ricoeur, no monumental terceiro tomo de T.N., enfrenta este hiato especulativo não com a pretensão de resolvê-lo no plano da teoria pura, mas com o intuito de demonstrar como a função narrativa - em suas duas vertentes principais, a historiografia e a ficção - opera uma mediação poética capaz de refigurar a experiência temporal.

Destaca-se como a preocupação temporal ricoeuriana é ligeiramente diferente de outras teorias modernas ou contemporâneas, como a kantiana ou puramente fenomenológica. Por exemplo: Ricoeur não está preocupado com o aspecto apresentado por Kant em sua estética transcendental, que identifica o tempo como um *a priori* - i.e., a condição de possibilidade - de qualquer experiência empírica. Isso recai em uma *invisibilidade do tempo*, pois o tempo em si não pode ser intuído diretamente. Ele é a condição do aparecer, a moldura na qual os fenômenos se manifestam. O mundo reconfigurado pela narrativa é intrinsecamente temporal - no sentido que evidenciamos anteriormente -, onde a teoria do tempo refigurado exige uma "conversa triangular" entre historiografia, crítica literária e fenomenologia do tempo. O ato poético de tecer a intriga responde a essas aporias sem a pretensão de resolver teoricamente, mas identificando sua produção poética e significativa para a existência humana.

O que se segue de toda obra *T.N.* é a justificativa desta tese, e sobretudo sobre a fusão de horizontes que representa a *mímesis III*, onde a refiguração é tomada como um *terceiro-tempo*[66], que faz a mediação entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico, entre a referência descritiva e referência metafórica. Um ótimo resumo aparece logo no início do *tomo III*:

> Com efeito, somente a narrativa histórica pretende referir a um passado "real", isto é, efetivamente ocorrido. A ficção, em contraposição, caracteriza-se por uma modalidade referencial e uma pretensão à verdade próxima daquelas que explorei no sétimo estudo de *La métaphore vive* [A metáfora viva]. Ora, o problema da relação com o "real" é incontornável. [...] A vantagem de uma abordagem que emparelha a histórica e a ficção ante as aporias da temporalidade é que ela incita reformular o

[66] A justificativa da concepção sobre o *terceiro-tempo* começa a ganhar melhores contornos a partir da Segunda Seção do terceiro tomo. (Ricoeur, 2010/ tomo III, p. 167).

> problema clássico da referência a um passado que foi "real" (diferentemente das entidades "irreais" da ficção) em termos de refiguração e não o contrário. Essa reformulação não se limita a uma mudança de vocabulário, na medida em que marca a subordinação da dimensão epistemológica da referência à dimensão hermenêutica da refiguração (Ricoeur, 2010[67], p. 06)

De acordo com a pretensão de fazer uma filosofia da ação, fundamentada em uma hermenêutica do tempo vivido, reforça-se o caráter pragmático de sua filosofia. Sendo assim, a hermenêutica fenomenológica ricoeuriana se apresenta como uma ferramenta que possibilita a identificação poética de todo mecanismo teorético. Isso também de acordo com a referência cruzada, da qual identifica elementos de uma referência "real" na ficção, bem como elementos "artificiais" na composição de qualquer intriga, mesmo na pretensão histórica. Por um lado, qualquer ficção parte dos mesmos pressupostos da *mímesis I*, para produzir um efeito de sentido, elementos esses comuns à narrativa histórica. Por outro lado, podemos entender que quando o historiador fala de um evento histórico, ele está retirando de uma sequência de fatos, aparentemente heterogêneos, uma unidade da qual pode se referir como início, meio e fim do evento para causar efeito de sentido. A necessidade de desviar uma fenomenologia pura do tempo por um diálogo com a historiografia e com a literatura se apresenta na mesma medida da necessidade em desviar a redução fenomenológica pela via longa dos signos.

Isso nos lembra que a natureza das ações ainda não são da ordem narrativa; o mundo das ações se apresenta como um momento onde a temporalidade não está ordenada, portanto não inteligível. É a narrativa que torna a ação compreensível; que torna um tempo latente, aparentemente desconexo, em um tempo configurado em uma unidade de sentido. Por isso Ricoeur afirma que a poética da narrativa necessita ser tanto cúmplice quanto contrastante com a experiência subjetiva do tempo e com a sucessão objetiva dos fatos, fazendo mediações entre a concordância e discordância do tempo fenomenológico e físico. Fazendo a mediação entre um tempo latente e um tempo configurado. No mesmo sentido, entende-se que a "função narrativa, tomada em toda sua amplitude, abarcando os desenvolvimentos da epopeia ao romance moderno bem como da lenda à historiografia, define-se em última instância por sua ambição de refigurar a *condição* histórica e elevá-la assim à categoria de *consciência* histórica" (Ricoeur, 2010[68], p. 173). Enquanto a condição histórica é o fato de sermos seres no tempo ou temporais, a consciência histórica é a reflexão e a compreensão que temos dessa condição. Sobre a primeira, não se trata apenas de *ter* uma história, mas de *ser* histórico. Já a

[67] *Tomo III*
[68] *Tomo III*

segunda, é a capacidade de um sujeito (individual ou coletivo) de se relacionar de forma significativa com o seu passado e com a história em geral.

Se Ricoeur inicia seu trabalho partindo da aporética temporal, a partir da explanação feita em relação a Aristóteles e Agostinho, é para estas que ele retorna para identificar as aporias em suas formulações mais contemporâneas. Não iremos apresentar todas as minúcias, apenas os contornos deste debate (apresentado nas conclusões de *T.N.*), do qual nos direciona para uma nova dificuldade rumo à hermenêutica do si, que perseguimos desde o princípio: o problema da identidade pessoal. Nesta obra, o hermeneuta faz uma síntese do problema das aporias do tempo envolvendo suas pretensões teoréticas: Agostinho pretendendo um tempo da alma, não percebe a pressuposição de um tempo cosmológico presente no ato de criação, que faz com que ele existisse simultaneamente com as criaturas; Aristóteles ao dizer que o tempo é algo do movimento (cosmológico) parece exigir uma função da alma em medir esse movimento.

Em linhas gerais, esse debate desdobra-se e ganha contornos mais contemporâneos no debate filosófico, em autores como Husserl e Kant. Estes buscam superar a simples dicotomia entre o tempo psicológico e o tempo cosmológico, porém permanecem em busca de uma resposta - para além de epistemológicas - com teor ontológico. Ricoeur também busca uma resposta epistemológica, por mais que não seja nosso foco aqui, contudo a sua diferença em relação aos outros pensadores supracitados, é que sua preocupação sobre o tempo não parece ter uma intenção ontológica, mas antes antropológica (se podemos falar assim). Ou seja, Ricoeur está propondo interpretar *como* o ser humano lida, na prática, com essa fratura temporal, e não propor uma resposta teórica definitiva sobre *o que* é o tempo. Assim, a capacidade narrativa humana surge como uma ferramenta necessária para construir pontes semânticas entre o inegável movimento cosmológico constante - do envelhecer, do apodrecer, da entropia em geral - e a psicológica interpretação de si frente a tal movimento.

Para enfrentar tal fratura, e nas palavras do filósofo francês: “minha tese aqui é que 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 cosmológico” (Ricoeur, 2010[69], p. 169). Para demonstrar essa tese, o autor recorre aos procedimentos de conexão da prática historiográfica que inscrevem o tempo vivido no tempo cósmico, tecendo um "terceiro tempo" histórico, com pretensão referencial ao “real”, mas ainda como uma composição de trama.

---

[69] *Tomo III*

A tese ricoeuriana do terceiro-tempo histórico encontra uma de suas fundamentações mais precisas na análise do *tempo do calendário*, conceito que o autor elabora com base nas reflexões do já citado, Benveniste. No capítulo "A linguagem e a experiência humana", Benveniste (1989) propõe a noção de "tempo crônico" - o tempo socializado do calendário - como uma invenção que articula o tempo físico ao vivido: "do tempo físico e de seu correlato psíquico, a duração interior, devemos distinguir com muito cuidado o *tempo crônico*, que é o tempo dos acontecimentos, que engloba também nossa própria vida enquanto sequência de acontecimentos" (Benveniste, 1989, p. 71). Ele tem uma função quase mítica, ao criar uma medida capaz de universalizar todos os acontecimentos a partir de um ponto zero. Verifica-se, assim, que a periodicidade mítica do tempo - a cada ano, cada mês, etc. - a partir dos movimentos astronômicos, ganha densidade e sentido social ao reverberar em forma de *ritos*, que dotam de sentido a ponte entre o cósmico e o vivido. "No caso de opor *mito* e *rito*, percebe-se que o mito *alarga* o tempo corriqueiro (bem como o espaço), ao passo que o rito *aproxima* o tempo mítico da esfera profana da vida da ação" (Ricoeur, 2010[70], p. 179-80).

Podemos destacar três características essenciais nessa reinscrição: a) o repertório de medida (ano, mês, dia, etc.) baseados em fenômenos cósmicos, buscando o estabelecimento de um intervalo constante (seja a rotação da Terra em relação ao Sol, ou a Terra em relação a ela mesma, etc.); b) em segundo lugar, em relação às medidas, estabelece um acontecimento (mito) fundador como referência de um ponto zero, onde cada um dos *calendários* já inventados arbitrariamente estabelece um - como é o caso do nascimento de Cristo; c) por fim, a bidirecionalidade, onde a partir do ponto zero é possível percorrer indefinidamente do passado para o futuro ou do futuro para o passado, integrando os acontecimento de uma vida individual a uma sequência datável em um sentido mais universal. Sendo assim, o tempo do(s) calendário(s) funciona como uma ponte que busca regular o tempo do ser humano em função do tempo cósmico. Como destaca Ricoeur (2010[71], p. 183):

> Este [o tempo crônico] é uma autêntica criação que excede os recursos de um e de outro [do tempo cosmológico e do tempo psicológico]. O momento axial - característica da qual os outros derivam - não é nem um instante qualquer, nem um presente, embora compreenda ambos. É, como nota Benveniste, um "acontecimento tão importante que dá às coisas um novo curso". A partir do momento axial, os aspectos cósmicos e psicológicos do tempo recebem respectivamente uma nova significação. Por um lado, todos acontecimentos adquirem uma *posição* no tempo, definida por sua distância do momento axial [...]; por outro lado, os acontecimentos de nossa própria vida recebem uma *situação* com relação aos acontecimentos datados.

[70] *Tomo III*
[71] *Tomo III*

Assim é possível identificar uma “cosmologização” do tempo vivido, uma vez que o calendário fornece uma estabilidade exterior aos acontecimentos, mas também uma “humanização” do tempo cósmico, na medida que inscreve nele marcas da própria ação humana. Portanto o calendário é uma das ferramentas - talvez a mais importante - para a historiografia, uma vez que gera uma fecundidade produtiva a partir da concepção cosmológica e psicológica do tempo. Além disso, devemos prestar referência a outros dois conectores importantes, que complementam o primeiro: as *gerações* e os *vestígios*.

Quanto ao primeiro conector, a *geração*, sua importância reside na capacidade de mediar a distância entre a finitude biológica e a perenidade do mundo. No nível psicológico, o indivíduo experimenta o tempo como um ser-para-a-morte, onde o fim é absoluto e privado. No nível cósmico, o tempo é uma sucessão infinita e indiferente de instantes. O tempo histórico integra essas duas esferas ao transformar a morte individual em um mecanismo de renovação coletiva: através da sucessão geracional, o fluxo biológico de nascimentos e mortes é convertido em uma estrutura de transmissão. Assim, enquanto o indivíduo padece, as instituições - como a cultura, o Estado e a linguagem - permanecem, pois a geração atua como uma continuidade que permite à ação humana habitar uma quase-infinitude, ancorando a experiência vivida na estabilidade do tempo do mundo.

Em relação aos *vestígios* - artefatos, arquivos e documentos -, este constitui o requisito epistemológico último que ancora a narrativa histórica na pretensão de realidade. De maneira sintetizada, pode-se dizer que eles operam como rastros do passado que assumem um papel de evidência, servindo de suporte e garantia para a configuração de sentido que a narrativa histórica invariavelmente constrói ao se referir a eventos que efetivamente ocorreram no passado. Por um lado, o vestígio é uma marca material e estática deixada por uma "coisa" no espaço; por outro, ele é um vestígio dinâmico que aponta para a passagem de *alguém* que agiu ou sofreu no passado. Essa natureza dupla permite o que o autor chama de "contaminação regrada" (Ricoeur, 2010[72], p. 209): o encontro entre o tempo cósmico (a sucessão objetiva de datas) e o tempo fenomenológico (a memória e a vivência humana). A força do vestígio reside em sua capacidade de "significar sem fazer aparecer" (Ricoeur, 2010[73], p. 211). Isso significa que ele indica a existência de um evento passado sem mostrá-lo diretamente, estabelecendo uma obrigação de busca e investigação. Assim, a história utiliza esses rastros para temporalizar uma unidade semântica, garantindo que, embora o passado tenha desaparecido

[72] *Tomo III*
[73] *Tomo III*

como realidade imediata, ele permaneça preservado e acessível, orientando a compreensão da humanidade sobre sua própria condição histórica.

Por outro lado, para além da história, devemos falar da ficção, que também exerce um papel importante no entrecruzamento do tempo psicológico e cosmológico em função de uma unidade narrativa, constituindo o tempo propriamente humano. Enquanto a historiografia opera a reinscrição do vivido no cósmico, buscando a conformidade com o rastro, a narrativa de ficção segue um caminho inverso e complementar. A ficção liberta-se das coerções da prova documental e da cronologia linear para explorar, através do que Ricoeur chama de "variações imaginativas" (Ricoeur, 2010[74], p. 214), as aporias profundas da experiência temporal. A literatura torna-se uma espécie de laboratório fenomenológico do tempo onde as possibilidades podem ser testadas até seus limites. Para tal empreitada, o hermeneuta elege três obras ficcionais[75] para investigar a variação imaginativa do tempo, sem as amarras características da intenção histórica.

Nesta dimensão, o mundo da ficção rompe com a exigência de dobrar-se à trama espaço-temporal única do calendário e dos vestígios. A ficção não busca denotar o passado, mas sim mencioná-lo em um estado de neutralização. Eventos históricos reais - como a Primeira Guerra Mundial nos romances de Woolf, Mann ou Proust - perdem sua função de prova material para tornarem-se elementos de uma economia interna do sentido, subordinados ao fluxo da consciência e à subjetividade dos personagens. Assim, o tempo fictício não é totalizável como o tempo histórico; ele desdobra mundos singulares e incomunicáveis, permitindo que a narrativa explore recursos não lineares do tempo fenomenológico que a rigidez cronológica da história não costuma alcançar. Neste sentido, Ricoeur afirma que “a ficção não ilustra um tema fenomenológico preexistente; ela realiza seu sentido universal numa figura singular” (Ricoeur, 2010[76], p. 225). Vejamos dois casos:

Primeiramente, no romance de Virginia Woolf, *Mrs. Dalloway*, narrado em um único dia da vida da personagem Clarissa Dalloway, identifica-se uma exploração aguda da tensão entre o tempo público e o tempo privado. A obra estrutura-se em torno do contraste entre o "tempo monumental", marcado pelas badaladas implacáveis do relógio do Big Ben - símbolo da autoridade imperial e da ordem crônica - e o "tempo da consciência", o fluxo qualitativo e irregular das memórias e impressões das personagens.

---

[74] *Tomo III*

[75] Os romances que foram utilizados para tal exemplificação foram: Mrs. Dalloway; A Montanha Mágica e Em Busca do Tempo Perdido; escritos por Virgínia Woolf, Thomas Mann e Marcel Proust, respectivamente.

[76] *Tomo III*

Para ilustrar ainda melhor, vem à tona o caso da personagem do veterano Septimus Warren Smith, que traumatizado pela guerra, vive num tempo interior caótico e aterrorizante, onde o passado invade o presente sem mediação. Seu suicídio é a consumação da ruptura com o tempo monumental; ele sucumbe à vertigem da *distentio* sem *intentio*, ou seja, de não encontrar uma unidade concordante na experiência discordante temporal. Assim, a variação imaginativa de Woolf sobre o tempo demonstra que o tempo público não unifica as experiências; ele as divide. O mesmo instante cronológico é vivido como êxtase, terror ou banalidade dependendo da personagem, mostrando que a unidade do tempo do mundo é uma abstração que não alcança a profundidade do tempo vivido.

Um segundo exemplo de variação imaginativa sobre o tempo, mais radical em sua proposta ontológica, é a tentativa de suspensão ou abolição do tempo cósmico, analisada através de Thomas Mann. Neste sentido, destaca-se como o romance constrói um laboratório temporal isolado no sanatório de Berghof, criando uma distinção espacial que se torna temporal: os "de baixo" (a planície), que vivem de acordo com o tempo crônico, versus os "de cima" (a montanha, o sanatório), que vivem em uma espécie de eternidade. A variação imaginativa aqui segue a reflexão de como seria a experiência humana se a medida do tempo fosse removida. Hans Castorp, a personagem cuja visita de três semanas ao sanatório para ver seu primo doente se transforma em uma estadia de sete anos, é submetida a uma ascese onde o tempo perde a sua estrutura métrica. O romance explora a viscosidade do tempo, a confusão entre o agora e o sempre, levando a uma experiência de eterno presente. Contudo, a ironia dessa variação - a abolição do tempo cósmico - é ilusória. O corpo continua a envelhecer, a morte continua a operar, e a história mundial (a Grande Guerra) irrompe no final embargando o eterno presente. A ficção revela, nesta variação imaginativa, que o tempo cósmico pode ser ignorado pela consciência, mas não anulado ontologicamente.

Após essa breve exposição sobre a ponte que liga o abismo entre o tempo cosmológico e o psicológico, iremos apresentar alguns pontos centrais da confluência de ambas intenções narrativas. A noção fundamental é que a história e a ficção, embora distintas em suas pretensões de verdade, necessitam uma da outra para cumprir sua função antropológica de articular o tempo humano. Neste sentido, destacam-se dois elementos centrais: a *ficcionalização da história* e a *historização da ficção*.

Para o filósofo francês, a historiografia não é uma mera reprodução factual e objetiva do passado, mas uma prática narrativa que, para tornar o tempo humano inteligível, incorpora inevitavelmente elementos imaginários e estruturas ficcionais: a ficcionalização da história.

Isso não implica negar a realidade dos eventos ou reduzir a história à literatura, mas reconhecer que a compreensão do passado exige uma mediação criativa. Como o passado não é mais observável, o historiador recorre à imaginação reconstrutiva para preencher lacunas, contextualizar ações e dar coerência aos vestígios documentais. Desse modo, a operação histórica funda-se em um "ver como", no qual a imaginação se torna um instrumento indispensável para configurar os eventos em tramas significativas.

Essa configuração narrativa - *mímesis II* - revela-se especialmente na maneira como o historiador estrutura sua escrita. Inspirando-se em Hayden White, o autor mostra que a organização dos fatos em gêneros como a tragédia, a comédia, o romance ou a sátira não é um acidente retórico, mas parte constitutiva do sentido histórico. Um acontecimento bruto só se torna história quando integrado em uma intriga com início, meio e fim, operação que empresta da ficção suas categorias de inteligibilidade. Nesse processo, surge o que Ricoeur chama de "ilusão controlada": por meio da narrativa, o historiador gera no leitor um efeito de presença, uma vivacidade que faz com que este quase "veja" o passado. Contudo, diferentemente da alucinação ou da pura fantasia, essa ilusão é moderada pelo rigor crítico, pela documentação e pela consciência metodológica, criando uma tensão produtiva entre a força persuasiva da narração e a exigência de fidelidade aos vestígios.

O ápice dessa reflexão encontra-se na análise dos eventos traumáticos e limite, como o Holocausto. Diante do *tremendum horrendum* - o horror incomensurável -, a explicação histórica causal mostra-se insuficiente e até mesmo inadequada, pois pode diluir a singularidade do sofrimento em generalizações abstratas. Ricoeur argumenta que, nesses casos, a narrativa histórica deve recorrer a recursos próximos da ficção para realizar uma "individualização pelo horror". Trata-se de ver e ouvir o rosto, voz e presença das vítimas, transformando o anonimato do massacre em memória viva. Essa "lenda das vítimas" funciona como uma epopeia negativa, cuja função é ética e política: narrar para não esquecer, e assim resistir ao apagamento do tempo. Dessa forma, a estrutura de ficção da história revela-se não como uma fraqueza epistemológica, mas como uma exigência profunda de humanização do passado, especialmente quando este confronta a consciência com o incompreensível.

Em contraponto à ficcionalização da história, Ricoeur (2010[77]) explora o movimento inverso e complementar: a historicização da ficção. Longe de flutuar em um éter intemporal, a narrativa ficcional organiza-se a partir de uma estrutura que mimetiza a experiência histórica e a ação humana situada temporalmente - *mímesis I*. Esse processo manifesta-se, em primeiro

[77] *Tomo III*

lugar, no que o autor denomina "quase-passado". Gramatical e fenomenologicamente, a ficção apresenta-se como um relato do passado - o clássico "era uma vez" não é apenas uma convenção formal, mas a instauração de uma temporalidade análoga à do testemunho histórico. A voz narrativa relata eventos como se tivessem ocorrido, emprestando-lhes a profundidade, a irreversibilidade e a densidade que associamos ao tempo histórico, criando assim um pacto de leitura no qual o leitor aceita mergulhar em um mundo configurado com a solidez do já-acontecido.

Essa imersão em um quase-passado está intrinsecamente ligada à capacidade da ficção de imitar a estrutura prática da ação humana. Ao representar motivos, finalidades, conflitos e circunstâncias, a narrativa ficcional captura a temporalidade constitutiva do agir humano. Como a ação se desdobra temporalmente e se insere em contextos históricos determinados, a ficção, ao recriá-la, adquire inevitavelmente uma espessura histórica. Não se trata de reproduzir fatos reais, mas de elaborar tramas que, em sua lógica interna, refletem a maneira como os seres humanos experienciam o tempo, a memória e as consequências de seus atos, conferindo assim ao universo ficcional uma coerência análoga à da experiência histórica.

4.2. A IDENTIDADE IDEM E IPSE

Devemos enfatizar que o par conceitual que Ricoeur procura tematizar - a partir do quinto estudo de *S.A.* -, representa um par justamente por constituírem dois pólos de um mesmo problema: o da identidade. “De um lado a identidade como *mesmidade* (latim: *idem*; inglês: *sameness*; alemão: *Gleichheit*); do outro, a identidade como *ipseidade* (latim: *ipse*; inglês: *selfhood*; alemão: *Selbstheit*)” (Ricoeur, 2014, p. 114). É importante ressaltar que quando se trata de identidade pessoal, são justamente esses dois pólos que colocam em funcionamento a capacidade narrativa do *eu*, capaz de se autorreferenciar em relação aos *outros*.

> Numa consideração retrospectiva, a lacuna mais considerável apresentada por nossos estudos anteriores [estudo I, II, III e IV] evidentemente se refere à dimensão *temporal* tanto do si quanto da ação. Nem a definição de pessoa na perspectiva de referência identificadora, nem a de agente no âmbito da semântica da ação - que no entanto se considera capaz de enriquecer a primeira abordagem - levaram em conta o fato de que a pessoa de que se fala e o agente do qual a ação depende têm uma história, são sua própria história. [...] É para preencher essa lacuna importante que me proponho a trabalhar aqui a teoria narrativa, já não na perspectiva de suas relações com a constituição do tempo humano, como foi feito em *Tempo e Narrativa*, mas de sua contribuição para a construção do si. (Ricoeur, 2014, p. 111-2)

Portanto, segundo Ricoeur, é na lacuna temporal que o problema da identidade pessoal recai. Neste sentido, a teoria narrativa, que percebe o ser humano como capaz de configurar símbolos para produzir semânticas e sentidos que se temporalizam, cai como uma luva para pensar as questões da ação sem agente e da adscrição. Apoiado em uma rede simbólica, cada indivíduo representa um ponto de passividade em relação aos sentidos (momento da mímesis I) e uma possibilidade de atividade (momento da mímesis II), que vão reconfigurando simbólica e temporalmente a própria forma de se reconhecer frente ao mundo (ao outro) e a si-mesmo.

Vejamos algumas características da identidade *idem*, associada com a permanência no tempo. "A mesmidade é um conceito de relação e uma relação de relações. Em primeiro lugar vem a identidade *numérica*: assim, de duas ocorrências de uma coisa designada por um nome invariável na linguagem ordinária, dizemos que não forma duas coisas diferentes, mas 'uma única e mesma' coisa" (Ricoeur, 2014, p. 115). Essa forma de identificação e reidentificação remete diretamente à uma análise mais analítica tal qual falamos brevemente ao apontar os particulares básicos. Ainda em relação a *idem*, "em segundo lugar a identidade *qualitativa*, em outras palavras, a semelhança extrema: dizemos que X e Y usam o mesmo traje, ou seja, roupas tão semelhantes que é indiferente se uma é confundida com a outra" (Ricoeur, 2014, p. 115). Essas duas características, embora irredutíveis uma à outra, funcionam muito bem juntas, tendo em vista que "a semelhança extrema entre duas ou várias ocorrências pode então ser invocada como critério indireto para reforçar a presunção de identidade numérica: é o que ocorre quando se fala de identidade física de uma pessoa" (Ricoeur, 2014, p. 115-6). E para reforçar essas duas características, está a noção de *permanência no tempo*.

> É a fragilidade desse critério de semelhança, em caso de grande distância no tempo, que sugere recorrer-se a outro critério, referente ao terceiro componente da noção de identidade, a saber a *continuidade ininterrupta* entre o primeiro e o último estágio do desenvolvimento daquilo que consideramos o mesmo indivíduo; [...] A demonstração dessa continuidade funciona como critério anexo ou substitutivo da semelhança; a demonstração baseia-se na seriação ordenada de pequenas mudanças que, tomadas uma a uma, ameaçam a semelhança, mas não a destroem (Ricoeur, 2014, p. 116).

Com isso podemos perceber que a permanência não se dá em um sentido estritamente numérico, muito menos qualitativo, mas antes, por meio de um princípio que transcende a própria materialidade e mantém uma *estrutura* permanente, para além de seu *acontecimento*. Logo isso ficará mais claro, mas por hora, podemos afirmar que tal estrutura é reconhecida e

atribuída, ora à permanência do corpo físico, o mesmo referente frente às mudanças do envelhecimento; ora à características psíquicas, reconhecidas e sedimentadas como *caráter*.

Antes de elaborar melhor o ponto que abrimos aqui, vejamos algumas características da identidade *ipse*. Esta também representa um modo de permanência no tempo, mas de outra procedência, "que não seja redutível à determinação de um *substrato*, mesmo no sentido relacional que Kant atribuiu à categoria de substância, em suma, alguma forma de permanência no tempo que não seja simplesmente o esquema da categoria de substâncias" (Ricoeur, 2014, p. 118). Essa afirmação aparece na obra ricoeuriana em forma de indagação, que se concretiza na pergunta: "quem sou?". A resposta dessa pergunta, se pensarmos enquanto conteúdo simbólico que compõe o *eu*, para além de uma forma *transcendental*, só pode ser preenchida no reconhecimento de *si* frente aos símbolos, de *si* frente aos *outros*, de *si* frente a *si-mesmo*. Essas relações do *si* se apresentam como a reflexão do *eu* frente ao contexto dado, a reflexão é dialética, portanto um constante movimento. Nos termos de *T.N.*, é o círculo hermenêutico se reinserindo no mundo da vida. Produzindo significados. Se pensarmos na dialética do *si-mesmo*, representado pelo par conceitual (idem/ipse), Ricoeur apresenta da seguinte maneira o complexo problema - voltando para o problema do *caráter* - que voltamos a abordar aqui:

> A reflexão abaixo vai deixar claro que a questão é difícil. Falando de nós mesmos, dispomos, de fato, de dois modelos de permanência no tempo, que resumo com dois termos descritivos e emblemáticos: *caráter* e *palavra cumprida*. Em ambos, tendemos a reconhecer a permanência que dizemos ser de nós mesmos. Minha hipótese é que a polaridade desses dois modelos de permanência de pessoa resulta do fato de a permanência do caráter expressar a sobreposição quase completa da problemática do *idem* e da do *ipse*, ao passo que a fidelidade a si-mesmo no cumprimento da palavra dada marca o afastamento extremo entre a permanência do si e a do si-mesmo, comprovando plenamente, portanto, a irredutibilidade recíproca das duas problemáticas. Apresso-me a completar minha hipótese: a polaridade que vou perscrutar sugere uma intervenção da identidade pessoal, ao modo de uma medianidade específica entre o polo do caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a coincidir, e o polo da manutenção de si-mesmo, em que a ipseidade se desvencilhar da mesmidade. (Ricoeur, 2014, p. 118)

O que podemos extrair de tudo isso para nossa pesquisa? Se o fenômeno da identidade *idem* se dá na permanência do si no decorrer do tempo. O fenômeno da identidade *ipse* se dá pelo esforço de manutenção do si no decorrer do tempo. Isso que chamamos de *esforço de manutenção* perpassa por todo reconhecimento de si frente ao contexto, os símbolos e as (re)configurações do sentidos - como buscamos explorar nos capítulos anteriores - e que se traduz muitas vezes no esforço se ser (e ser reconhecido pelo outro[78]) diferente do que se é.

[78] Deixaremos mais evidente a importância do reconhecimento do *si* frente ao *outro* mais adiante.

Mas também no esforço de continuar sendo o que se é, como é o caso do exemplo ao cumprir uma promessa. Sendo "caráter o conjunto das marcas distintivas que possibilitam reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo. Pelos traços descritivos que vão ser ditos, ele acumula a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo" (Ricoeur, 2014, p. 118-9).

Esta é a plena capacidade da permanência *ipse*, muitas vezes acobertadas na relação do mesmo. A capacidade de projetar-se, de se reconhecer no outro, em símbolos que alteram a intenção de um sujeito em relação ao mundo. A permanência *ipse* é a permanência que não se fechada no *mesmo*, mas aberta ao diferente, à alteridade, ao *outro*.

Desse modo, "é importante interrogar-se sobre a dimensão temporal da disposição: é ela que remeterá mais longe o caráter no caminho da narrativização da identidade pessoal. Primeiramente, à noção de disposição vincula-se a de hábito, com sua dupla valência de hábito que está sendo, como se diz, contraído e de hábito adquirido[79]" (Ricoeur, 2014, p. 121). A consideração nos leva ao crucial papel da ipseidade em relação a permanência do si: a disposição. Ela, por ser vinculada ao hábito, direciona a disposição de caráter, que gradualmente é sedimentada na identidade narrativa e na identificação do mesmo. Aqui começa se apresentar a dialética entre *idem* e *ipse*: a identidade como mesmidade, por se caracterizar apenas pela permanência, tem influência fundamental na disposição; por outro lado a identidade enquanto ipseidade é a que produz o *reconhecimento*, tanto o reconhecimento de *si*, quanto o dos *outros* e das estruturas que sustentam os sentidos simbólicos, possibilitando o lançar-se para o futuro, o que direciona a disposição para outras possibilidade - novas configurações. É neste sentido que se torna possível uma sedimentação gradual à permanência no tempo, conforme Ricoeur (2014), constituindo um *traço* - ou seja, um signo distinto pelo qual se reconhece uma pessoa.

> Em segundo lugar, à noção de disposição vincula-se o conjunto das *identificações adquiridas* pelas quais uma parcela de outro entra na composição do mesmo. Em grande parte, com efeito, a identidade de uma pessoa, de uma comunidade, é feita dessas *identificações* a valores, normas, ideias, modelos, heróis, *nos* quais a pessoa ou a comunidade se reconhecem. O *reconhecer-se-em* contribui para o reconhecer-se-*por*… A identificação com figuras heróicas manifesta claramente essa alteridade assumida; [...] Aqui os polos da identidade se compõem, Isso prova que não se pode pensar até o fim o *idem* da pessoa sem o *ipse*, visto que um se sobrepõe ao outro. [...] A dialética entre inovação e sedimentação, subjacente ao processo de identificação, está aí para lembrar que o caráter tem uma história, contraída, dirão,

[79] Vale replicar parte da nota de rodapé feita por Ricoeur nessa parte: "Aristóteles foi quem primeiro aproximou caráter e hábito, favorecido pela quase homonímia entre *êthos* (caráter) e *éthos* (hábito, costume). Do termo *éthos* ele passa a *héxis* (disposição adquirida), que é o conceito antropológico básico sobre o qual constrói sua ética, uma vez que as virtudes são algumas se tais disposições adquiridas". (Ricoeur, 2014, p. 121/n. 6).

> no duplo sentido da palavra "contração": abreviação e afetação. (Ricoeur, 2014, p. 122-3)

Ainda sobre o reconhecimento, se pensarmos no contexto estrutural, simbólico e temporal da mímesis I, percebemos que o contexto onde cada indivíduo vivencia os símbolos irá, invariavelmente, direcionar a interpretação de si. Ou seja, o *si* é sempre constituído por um emaranhado de símbolos e narrativas (inclusive as de si própria), que influenciam em tal identificação. Posso admirar certos símbolos culturais; negar categoricamente outros; se quer conhecer outros tantos; me apropriar do conteúdo intersubjetivo para me tornar participante de uma comunidade. Compreende para tornar compreensível. Essa comunicação mútua, pensada pelo viés da alteridade, encontra na ipseidade a possibilidade da real compreensão, do *se pôr no lugar do outro*, outro modo de reconhecimento.

As narrativas são configurações linguísticas (mímesis II), apoiadas nos signos e nos símbolos, com intuito de produzir uma *síntese do heterogêneo*[80], produzindo uma unidade semântica a partir de aparentes acontecimentos isolados. Essa prática é essencial para toda prática humana que produz significado, seja filosófica, religiosa, científica, ficcional, ou qualquer outra forma linguística e comunicativa. Essencial também na identificação, tanto de um indivíduo quanto de uma comunidade histórica.

4.2.1 AS DIALÉTICAS: ENTRE O SI E O OUTRO

Percebe-se que a identidade narrativa não é fixa, imutável. Pelo contrário, se admitirmos que a consciência de si, enquanto conteúdo, não está dada, mas é uma tarefa, a reflexão sobre si, que extrapola a pergunta *o que sou?*, vai em direção à questão *quem sou?*. O reconhecimento de si perpassa uma cadeia contínua de narrativas que vão se regulando dentro de uma estrutura simbólica. O que eu narro sobre mim mesmo (a síntese do heterogêneo que eu mesmo faço) é apenas uma das composições da identidade. Existe também aquilo que o outro narra sobre mim, e que modela o reconhecimento, seja com concordância ou discordância. Existe o que eu narro sobre o outro; o que o outro narra sobre si-mesmo; como é narrada a identidade coletiva; como é narrada a identidade política; cultural; ontológica. Ficando assim evidente a escolha metodológica da hermenêutica trabalhar no âmbito da

[80] Para *síntese do heterogêneo* pode-se atribuir a ideia da composição de intriga. A configuração concordante e que se constitui por meio de discordâncias. Neste sentido, ao ser pensado no âmbito do si-mesmo, a composição da intriga lida com acontecimentos factuais e aparentemente desconexos, mas que produz sentido na vivência de um indivíduo na medida em que estes acontecimentos heterogêneos são sintetizados em uma narrativa.

crença ao falar sobre identidade narrativa. O *quem* narra, é atravessado por diversos símbolos no decorrer de sua permanência temporal, que se constitui no movimento de: compreender, se situar simbolicamente e fazer a constante *manutenção de si* (tarefa da ipseidade), tarefa nunca finalizada.

Buscaremos aqui identificar algumas dialéticas essenciais que sustentam a teoria da identidade narrativa. Conforme lembra Gubert (2018, p. 135), já no prefácio da obra *S.A.*, Ricoeur destaca três tipos de alteridade que nos dão base para pensar as dialéticas que constroem o *si-mesmo*. São elas: a alteridade do corpo próprio; a alteridade do outro; a alteridade da consciência moral. Cada uma delas funda uma relação dialética distinta, mas que se correlacionam e fundamentam a identidade.

A primeira dialética é a do si com o mundo, mediada pela alteridade do corpo próprio, que representa um limite físico entre o que é chamado de *eu* e "resto" do mundo. Dito de outro modo, o corpo não é um mero objeto pertencente ao sujeito, mas a própria condição de sua existência no mundo, o ponto de ancoragem a partir do qual o mundo se abre como horizonte de possibilidades. É por meio do corpo próprio que o *si* se situa no espaço e temporaliza-se, experimentando a real como um ser finito e de carne. Esta relação não é de posse, mas de pertencimento e estranheza simultâneos: o corpo é o mais próprio e, ao mesmo tempo, um outro que nos escapa, envelhece e nos confronta com nossa vulnerabilidade. Nesta dialética, o mundo deixa de ser um conjunto de objetos neutros para se tornar um campo de ação onde o corpo (marcado pela noção de pertencimento e estranheza) constitui o *eu* e se torna um parceiro silencioso na constituição narrativa de si.

A segunda dialética - central para a ética, como veremos - é a do si com o outro. Aqui, a alteridade do outro humano irrompe não como um dado a ser constituído pela consciência a partir do eu (como na fenomenologia husserliana), mas como um *outro eu mesmo* que me interpela e me demanda reconhecimento a partir da relação entre os corpos, mas também da relação simbólica temporal narrativa. O outro, com sua presença, nos convoca a "sair" de nós mesmos nos reconhecendo juntamente com ele. Esta dialética é narrativa por excelência: é na história que partilhamos, nos conflitos, nas promessas quebradas ou mantidas, e no reconhecimento mútuo que a identidade de cada um se configura e se transforma. A luta por reconhecimento, tematizada por Hegel, é uma face desta dialética, mas Ricoeur aponta para uma outra forma de conceber o reconhecimento, onde o si e o outro se afirmam mutuamente sem se reduzir à oposição ou à fusão.

> A questão nodal acerca do reconhecimento em Hegel é a da oposição de consciências, que se reconhecem somente ao negarem umas às outras. Neste contexto, portanto, a oposição é a característica principal da alteridade. Por conta disso, Ricœur apresenta sua tese de que 'a luta pelo reconhecimento se perderia na consciência infeliz se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco'. Por meio da tese do reconhecimento mútuo simbólico é que o autor vislumbra uma possibilidade de alteridade positiva, uma vez que, na dinâmica das trocas de dons, ambos os protagonistas são reconhecidos na troca. (Gubert, 2018, p. 145)

Em relação à ideia de *consciência infeliz*, cabe destacar parte da nota de rodapé feita por Gubert em relação ao processo de reconhecimento no pensamento hegeliano: "Para Hegel, '*a consciência infeliz é a consciência-de-si* como essência duplicada e somente contraditória. Essa consciência infeliz [é] *cindida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma* consciência'. [...] Portanto, a contradição está no fato de que a consciência de si tenta - sem sucesso - incorporar a consciência do outro em sua essência" (Gubert, 2018, p 145, n/ 46). A dialética do senhor e do escravo, emblemática do pensamento hegeliano, encarna perfeitamente essa negatividade. Trata-se de uma relação de pura oposição e dominação, onde o reconhecimento é distorcido e assimétrico. O senhor busca afirmar sua autoconsciência através da negação do outro, subjugando-o e reduzindo-o à condição de instrumento. No entanto, ao fazê-lo, ele se vê reconhecido não por um igual, mas por um ser que negou, um não-ser, o que esvazia e invalida esse reconhecimento. O escravo, por sua vez, é coagido a negar sua própria subjetividade e a internalizar a vontade do senhor como sua verdade. Sua consciência é formada na e pela submissão, encontrando reconhecimento apenas na sua utilidade e na negação de si-mesmo. Ambos os polos ficam, portanto, aprisionados em uma dinâmica de falsa consciência: o senhor depende de um outro que não é mais um outro genuíno, e o escravo só é reconhecido na medida em que deixa de ser si-mesmo.

Mas se a superação hegeliana é pensada fenomenologicamente no campo ontológico/epistemológico, Ricoeur está pensando no campo da ação. Neste sentido, a resposta hermenêutica fenomenológica, desviada pelos símbolos, entende que o reconhecimento é passível de uma via positiva, narrativa, pois mesmo que o *eu* não consiga incorporar a consciência do outro em sua essência, é constituído simbolicamente através dos outros. Se o paradigma hegeliano de intersubjetividade pressupõe uma relação negativa de contraposição entre consciências, o modelo ricoeuriano propõe uma constituição relacional do si-mesmo por meio da linguagem, dos símbolos e das narrativas partilhadas em um horizonte temporal.

É assim que devemos compreender a ideia de *dom cerimonial*, ou seja, a manifestação de um laço social livre, que reforça a relação comunitária com o outro por meio dos significantes, seja um gesto de promessa ou de gratidão, por exemplo. Gestos simbólicos que, ao narrar o si, influenciam de modo significativo a composição do *quem*.

Nossas ações não são meras ocorrências aleatórias, mas acontecimentos que ao serem narrados ganham um sentido global. Eles só adquirem sua plena força de reconhecimento quando são configurados dentro de uma trama de relações compartilhadas, transformando um gesto contingente (que poderia não ter acontecido) em um elemento necessário para a compreensão da identidade daquela relação. O dom cerimonial, enquanto acontecimento narrativo, transcende sua mera ocorrência física. Sua essência e eficácia simbólica residem na sua incorporação em um enredo de mutualidade, onde a contingência do gesto (o presente oferecido, a promessa feita) é ressignificada pela configuração narrativa que lhe confere um sentido de necessidade dentro do laço social que ajuda a tecer uma intersubjetividade.

> A diferença essencial que distingue o modelo narrativo de qualquer outro modelo de conexão reside no estatuto do *acontecimento*, que em várias ocasiões usamos como pedra de toque da análise do si. Enquanto, no modelo de tipo causal, acontecimento e ocorrência permanecem indiscerníveis, o acontecimento narrativo é definido por sua relação com a operação de configuração; [...] O paradoxo da composição do enredo é que ele inverte o efeito de contingência, no sentido daquilo que poderia ter ocorrido de outro modo ou não ter ocorrido em absoluto, incorporando-o de alguma forma no efeito de necessidade ou de probabilidade, exercido pelo ato configurante. (Ricoeur, 2014, p. 147-8)

Desse modo, a contingência do ato singular é superada pela probabilidade ou mesmo necessidade que ele adquire na história contada e recontada por aqueles que se reconhecem mutuamente nessa troca. Também, o acontecimento factual assume diversas possibilidades narrativas, dada a composição simbólica e intencional do agente que a configura. A intersubjetividade, para além da estrutura simbólica que os indivíduos compartilham, está nas possibilidades narrativas que produzem sentido para a narrativa individual - a identidade narrativa - de ambas as pessoas envolvidas no acontecimento. “O passo decisivo rumo a uma concepção narrativa da identidade pessoal é dado quando se passa da ação à personagem. [...] A tese aqui defendida será de que a identidade da personagem é compreendida por transferência para ela da operação de composição do enredo antes aplicada à ação narrada; a personagem, digamos, é composta em enredo” (Ricoeur, 2014, p. 153).

Por fim, a terceira dialética é a do si consigo mesmo, mediada pela alteridade da consciência moral. Esta não é uma voz divina ou um imperativo abstrato, mas a interiorização

da voz do outro, a convocação à fidelidade a si-mesmo que se expressa na manutenção da palavra dada, na coerência da narrativa de vida. É nesta esfera íntima que o si se descobre como um cogito partido, um eu que não é transparente para si-mesmo, mas que se constitui na tensão entre o que é (o caráter, o idem) e o que se projecta ser (a promessa, o ipse). A consciência moral é o polo de alteridade interior que nos impede de fechar sobre nós mesmos, mantendo-nos abertos à crítica, à autocrítica e à possibilidade de mudança. É nesta dialética que a ipseidade encontra sua mais alta expressão: não na permanência imutável, mas na constância fiel de um si que se mantém aberto ao tempo e à alteridade.

Percebe-se o seguinte cenário a partir da perspectiva narrativa: todo e qualquer sujeito já nasce em um mundo dotado de sentido; a base semiótica nos mostra que cada língua e conjunto simbólico representa uma condição de possibilidade comunicativa, justamente a partir de uma estrutura intersubjetiva; a configuração narrativa é o meio para criar unidades semânticas a partir de acontecimentos isolados, atribuindo traços de identidade ao grupo e aos indivíduos; mas como não devemos esquecer, o *cogito ferido* substitui a certeza indubitável do *ego*, pela infindável busca pelo *si*. Desde que um sujeito passa a existir é a alteridade que o constitui enquanto identidade, começando pelo cuidado nos primeiros anos de vida, passando pela aquisição da linguagem. Aos poucos a identidade de *si* começa a se reconhecer nas alteridades - seja do próprio corpo, seja do mundo, do outro - e criar narrativas sobre si e sobre o mundo, e se reconhecendo a partir das narrativas dos outros sobre si e sobre o mundo.

A ipseidade é fundamental neste aspecto pois representa a abertura fundamental para a alteridade, tanto no sentido de reconhecimento e manutenção do si, quanto no sentido de empatia. Diferente da identidade *idem*, que se encerra no mesmo, ou no que permanece através do tempo, seja em termos de traços de caráter ou não, a identidade *ipse* é a abertura ao novo, ao deixar de ser o que se é rumo a algo diferente, desconhecido. O si-mesmo precisa necessariamente da alteridade para ser possível o *projetar-se* existencialmente, característico da ipseidade, pois é por meio do outro (seja sujeito ou símbolo cultural) que conhecemos o novo a qual a ipseidade se apoia. Lembrando que, pela perspectiva hermenêutica, compreender o mundo é compreender a si-mesmo.

Destacando, assim, o papel da terceira dialética. A relação entre o *eu* e os *outros*, se revela como uma constante dança entre *ipseidades*, que produz uma dialética de reconhecimento. Enquanto há ações no mundo e narrativas sobre as ações, existe um *quem* a ação pode ser imputada, bem como narrativas que constroem identidades. E se há narrativas,

extrapolando as tragédias gregas, existem as narrativas louváveis e as temíveis, existe o processo de simbolização do mal e do bem, existem imputações morais e éticas.

4.3. A PEQUENA ÉTICA

Após expor o problema da identidade narrativa e conceitualizar as dimensões de mesmidade (*idem* e *ipse*), finalmente podemos falar sobre a ética em Ricoeur, carinhosamente batizada pelo autor de "pequena ética". Assim como em outros estudos, o pensador francês procura aqui, uma maneira de pensar hermeneuticamente perspectivas consolidadas acerca da ética (seja ela teleológica ou deontológica), para pô-las em função juntamente com a teoria narrativa. Neste sentido, devemos advertir o leitor sobre dois pontos cruciais do nosso objetivo na última metade do capítulo: a) por um lado buscaremos apresentar a concepção ricoeuriana de ética, mas sem nos aprofundarmos em todas as tensões desenvolvidas pelo autor; b) por outro, partiremos da base conceitual metodológica para discutir a ética pensada tematicamente na teoria narrativa.

Em relação ao primeiro ponto, para falar sobre a questão da ética em Ricoeur, iremos usar como auxílio outro texto do autor - além de *S.A.* -, intitulado *Ética e Moral*, escrito em 1990. Partiremos dos contornos da sua teoria, onde a ética é "o *desígnio de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas*" (Ricoeur, 2011, p. 5). Essa máxima servirá como base para pensar os três momentos da visada ética: o (cuidado de) si, o (cuidado com o) outro e (o cuidado com) as instituições. Cada um desses momentos é pensado a partir de dois caminhos éticos: o teleológico e o deontológico. Frente a tudo isso, encontramos uma interessante estrutura sobre o agir humano da qual, segundo o autor, se traduz na sabedoria prática (*phronesis*), seguindo os passos aristotélicos, apesar de grandes diferenças. Essa *sabedoria prática*, relaciona-se totalmente com a teoria narrativa acima apresentada.

É justamente nesse segundo polo da ipseidade, e na segunda dialética apresentada anteriormente, simbolizado pela manutenção de si, que a ligação entre a identidade narrativa e a pequena ética se revela com maior clareza e potência. A "manutenção de si", entendida como a fidelidade à palavra empenhada que permite ao outro contar com o agente - por exemplo -, não é um ato abstrato, mas o desdobramento prático e ético da identidade narrativa construída temporalmente. É nesse gesto - simbólico - de manter-se fiel a si-mesmo perante o outro que o desígnio ético de uma "vida boa" deixa de ser uma simples intenção e se concretiza na trama das relações humanas. Desse modo, a promessa cumprida - exemplo de

manutenção de si - torna-se o ponto de articulação onde a ipseidade narrativa se abre à dimensão moral, conectando o cuidado de si à solicitude pelo outro e, por fim, ao âmbito das instituições justas, onde a confiança e a fidelidade se tornam pilares da vida em comum.

> Na seção dedicada à problemática da identidade, admitimos que a identidade-ipseidade abrange um espectro de significações desde um polo extremo em que se sobrepõe à identidade do mesmo até o outro polo extremo, em que dela se dissocia inteiramente. Esse primeiro polo pareceu-nos simbolizado pelo fenômeno do caráter, pelo qual a pessoa se torna identificável e reidentificável. O segundo polo, por sua vez, pareceu-nos representado pela noção, essencialmente ética, de manutenção de si. A manutenção de si, para a pessoa, é a maneira de comportar de tal modo que outrem pode *contar* com ela. (Ricoeur, 2014, p. 177)

É necessário ter em mente os dois pólos da identidade para entender a argumentação ética ricoeuriana. Por um lado, a identidade *idem*, aquilo que permanece, e podem ser representados como conjunto de disposições duráveis, hábitos e identificações adquiridas que se "sedimentam" em forma de caráter; por outro, a identidade *ipse*, como manutenção de si e que busca na diferença - e na relação com o outro - novos sentidos para si mesma. É precisamente nesta dialética entre permanência e transformação que os predicados éticos encontram seu lugar, conforme elucidado na citação. Os termos "bom" e "obrigatório" atuam como determinantes que qualificam a ação, mediando a relação entre o sujeito e suas capacidades éticas. O "bom" - na dimensão teleológica de uma vida realizada - ancora-se predominantemente no pólo da *ipseidade* e sua abertura ao outro, enquanto o "obrigatório" - na dimensão deontológica da norma - encontra ressonância no polo da *identidade-idem*, exigindo uma consistência de caráter que torne a pessoa confiável na trama narrativa. Dessa forma, as determinações éticas e morais funcionam como operadores hermenêuticos que, ao serem atribuídos à ação, permitem ao si-mesmo articular, em sua existência concreta, a tensão produtiva entre a solidez do caráter e a flexibilidade promissória da manutenção de si, completando assim o circuito de retorno a um "*eu*" enriquecido pela reflexão.

> … os predicados "bom" e "obrigatório", aplicados à ação, desempenham o mesmo papel que a proposição discursiva em relação ao locutor que se autodesigna proferindo-a, ou que as frases de ação em relação à posição do agente capaz de fazer, ou que as estruturas narrativas em relação à constituição da identidade narrativa. As determinações éticas e morais da ação serão tratadas aqui como predicados de um novo tipo, a sua relação com o sujeito da ação será tratada como uma nova mediação no caminho de retorno para o si-mesmo. (Ricoeur, 2014, p. 183)

Emerge, assim, uma arquitetura conceitual na qual os predicados "bom" e "obrigatório" não atuam de forma isolada, mas se interligam numa relação dinâmica e

hierárquica. A primazia da ética teleológica - a *visada* da *vida boa* - sobre a moral deontológica - a *norma* - reflete, a um nível metaético, a própria primazia da *ipseidade* em sua abertura narrativa sobre a relativa estabilidade do idem. O predicado "bom", enquanto orientação teleológica, representa o horizonte de sentido que dá propósito à ação, ancorando-se na capacidade do si de se projetar numa vida realizada com e para os outros. Já o predicado "obrigatório", enquanto expressão da norma moral, introduz a exigência de universalidade e constância, encontrando sua condição de possibilidade na dimensão do caráter (idem) que torna o sujeito responsável e confiável. Dessa forma, a normatividade não é o ponto de partida, mas um momento necessário de mediação e teste para a realização ética.

Esta relação não é estática, mas novamente circular e dialética. Quando a aplicação rígida da norma gera impasses, é necessário retornar à sabedoria prática - que é, em última instância, a capacidade de julgar narrativamente em situação - para reinterpretar a norma à luz do desígnio ético primordial de uma "vida boa". Neste movimento de ida e volta, confirma-se que a identidade do si-mesmo não é nem a pura permanência do caráter, nem a pura inovação da promessa, mas justamente a competência narrativo-ética para articular, através da ação, a tensão fecunda entre o que se almeja ser (o bom) e o que se deve fazer (o obrigatório).

> Propomo-nos estabelecer, sem preocupação com a ortodoxia aristotélica ou kantiana, mas não sem grande atenção aos textos fundadores dessas duas tradições: 1) a primazia da ética sobre a moral; 2) a necessidade de a visada ética passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma à visada, quando a norma conduz a impasses práticos [...]. Em outras palavras, segundo a hipóteses de trabalho proposta, a moral constituiria apenas uma efetivação limitada, embora legítima e até indispensável, da visada ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral. (Ricoeur, 2014, p. 185)

Esta progressão desemboca naturalmente na distinção fundamental entre estima de si e respeito de si, que opera como a interiorização subjetiva da dialética entre o teleológico e o deontológico. Se o "bom" e o "obrigatório" são predicados da ação, a estima e o respeito são as modalidades pelas quais o sujeito se relaciona consigo mesmo ao se reconhecer como autor de tais ações. Dessa forma, o percurso completo da pequena ética se realiza nesta síntese, onde o si-mesmo, enquanto protagonista de sua narrativa ética, reconcilia em sua autocompreensão a aspiração à vida boa (estima) com a fidelidade à lei moral (respeito).

> (…) à visada ética corresponderá o que chamamos a partir de agora estima a si-mesmo e ao momento deontológico, respeito a si-mesmo. Segundo a tese proposta aqui, deveria ficar claro: 1) que a estima a si-mesmo é mais fundamental que o respeito a si-mesmo; 2) que o respeito a si-mesmo é o aspecto assumido pela estima a si-mesmo sob o regime da norma; 3) que as aporias do dever criam situações que a

> estima a si-mesmo não aparece apenas como fonte, mas como recurso seguro para o exercício *hic et nunc* do respeito (Ricoeur, 2014, p. 185).

Assim fica evidente os contornos da "pequena ética" ricoeuriana, consolida como uma sofisticada estrutura na qual a identidade narrativa encontra sua plena realização prática. A tríade do cuidado - consigo, com o outro e com as instituições - desdobra-se na dinâmica viva entre a estima de si, fundamento teleológico que aspira à vida boa, e o respeito de si, expressão deontológica que internaliza a exigência normativa. Esta articulação não é meramente teórica, mas parte da prática simbólica do cotidiano. É justamente a sabedoria prática que permite ao agente navegar competentemente entre a flexibilidade da intenção ética e a rigidez da obrigação moral, resolvendo no âmbito do hic et nunc os impasses decorrentes desta tensão constitutiva.

4.3.1. A VIDA BOA…

O arcabouço conceitual da "pequena ética" encontra seu fundamento no desígnio teleológico de uma vida realizada, horizonte em relação ao qual toda ação humana adquire seu sentido pleno. “Seja qual for a imagem que cada um tenha de uma vida plena, esse coroamento é o fim último de sua ação” (Ricoeur, 2014, p. 187). Esta visada da *vida boa*, longe de constituir um modelo abstrato ou uma prescrição universal, configura-se como um projeto narrativo singular, no qual o si-mesmo que se reconhece em sua ipseidade e busca articular de maneira coerente e fecunda as múltiplas dimensões de sua existência. É na trama da ação, tecida entre passado e futuro, que este desígnio ético primordial se atualiza, orientando a reflexão prática e conferindo unidade à identidade narrativa do agente. Neste sentido, a vida boa representa não um estado a ser alcançado, mas o pólo atrativo de um processo hermenêutico contínuo, no qual o cuidado de si emerge como a primeira e indispensável mediação ética.

> É o momento de se lembrar da distinção que Aristóteles fez entre bem tal como visado pelo homem e o Bem platônico. Na ética aristotélica, só se pode tratar do bem para nós. Essa relatividade a nós não impede que ele não seja contido em nenhum bem particular. É, ao contrário, o que falta a todos os bens. Toda a ética pressupões esse uso não saturável do predicado “bom” (Ricoeur, 2014, p. 187)

Assim, o conceito ricoeuriano de vida boa , ao herdar essa compreensão aristotélica, define-se não como um conteúdo moral predeterminado, mas como um horizonte

interpretativo permanentemente aberto. A relatividade do bem aqui não implica um relativismo estéril, mas aponta para o caráter fundamentalmente narrativo e hermenêutico da existência ética. O "bom" opera como um princípio regulador - até como função narrativa: *melhor que* - do qual unifica a diversidade de nossas ações e projetos, conferindo-lhes uma direção sem.

É esta abertura constitutiva do sistema que impede o fechamento dogmático da vida ética e mantém o si-mesmo em um movimento contínuo de busca e interpretação, no qual a identidade narrativa se constrói precisamente na tensão entre o que já se realizou e o que permanece como promessa e projeto de uma vida mais plena. A abertura teleológica encontra sua mediação concreta nas *práticas* que compõem o tecido da vida social. Toda prática possui uma unidade interna que transcende a mera justaposição de regras. É neste nível pré-normativo das práticas sociais que o desígnio abstrato de uma "vida boa" começa a adquirir contornos específicos de sentido. A excelência (*areté*) inerente a cada prática - seja a do carpinteiro, a do músico ou a do cidadão - representa uma primeira e crucial encarnação da teleologia ética, uma mediação indispensável entre a intenção do agente e a realização de sua vida como um todo. Desse modo, a sabedoria prática (*phronesis*) se exercita inicialmente no domínio dessas práticas, aprendendo a discernir, dentro dos espaços de sentido por elas abertos, os caminhos que conduzem a uma realização mais plena e à efetivação do "bom" em sua relativa, porém concretas e, muitas vezes, efetivas.

> O princípio unificador de uma *prática* - oficio, jogo, arte - não reside apenas em relações lógicas de coordenação ou mesmo de subordinação ou imbricação, nem mesmo no papel das regras constitutivas, nos sentido da teoria dos jogas e da teoria dos atos de discurso, cuja neutralidade ética deve ser lembrada. No entanto, é a dimensão significativa oferecida pela noção de regra constitutiva que abre espaço de sentido no qual podem desdobrar-se apreciações de caráter avaliativo (e ulteriormente normativo), vinculadas aos preceitos de bem fazer (Ricoeur, 2014, p. 191-2)

E é precisamente nesse espaço de sentido, aberto pelas regras constitutivas das práticas - onde germinam as avaliações do *bem fazer* -, que a unidade narrativa encontra sua textura concreta. A junção operada pela narrativa entre a estimativa das ações e a avaliação da personagem não ocorre no vazio, mas no solo fértil dessas práticas sociais, onde o agente, simultaneamente atuante e padecente, exercita sua sabedoria prática. Dessa forma, a unidade da vida boa, enquanto horizonte teleológico, vai sendo tecida na trama narrativa que articula o "bom" abstrato das aspirações com o bem fazer concreto exigido por cada prática, integrando as adversidades da existência a um projeto coerente de si.

> Quanto ao termo “unidade narrativa”, o que destacamos aqui é menos a função de aglutinação exercida pela narrativa no topo da escala da práxis do que a junção que a narrativa opera entre as estimativas aplicadas às ações e a avaliação das próprias personagens. [...] O homem aparece aí tanto como padecente quanto como atuante e submetido às vicissitudes da vida. (Ricoeur, 2014, p. 195)

“Essa evidência experimental é a nova figura assumida pela *atestação*, quando a certeza de ser o autor de seu próprio discurso e de seus próprios atos se faz convicção de bem julgar e bem agir, numa aproximação momentânea e provisória do bem viver.” (Ricoeur, 2014, p. 197). É em uma aproximação momentânea e provisória do bem viver, enquanto atestação de um juízo prático bem-orientado, que a unidade narrativa revela sua mais profunda função ética. Pois a convicção de "bem julgar” e “bem agir" não emerge do abstrato, mas da síntese viva que a narrativa opera entre as ações empreendidas e o caráter da personagem que as sofre e as integra. Dessa forma, a atestação - essa certeza frágil e conquistada - constitui o fio condutor com o qual o si-mesmo, atuante e padecente, tece temporalmente a unidade de uma vida, transformando as factualidades em momentos de uma história orientada para o bem, sempre inacabada, mas incessantemente reafirmada em cada ato de julgar e agir: a *estima de si*.

4.3.2. … PARA E COM OS OUTROS…

O segundo momento está marcado pela: *solicitude*. Isso é, a relação humana com e para o outro, acontece de tal modo que “a estima de si-mesmo e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra” (Ricoeur, 2014, p. 197). A questão da *amizade* em Aristóteles, enquanto relação preferencial e recíproca, serve de pano de fundo para Ricoeur pensar uma forma mais radical de alteridade. Contudo, a fundação dessa reciprocidade não reside num dado imediato, mas numa estrutura ontológica mais profunda da condição humana. “Ora, é em ligação com as noções de capacidade e efetivação, ou seja, de potência e de ato, que se abre espaço para a falta e, pela mediação da falta, para o outro” (Ricoeur, 2014, p. 199). É a fragilidade constitutiva do ser humano - sua incapacidade de atualizar plenamente todas as suas potências - que o lança na dependência do outro. Dessa carência originária, no entanto, não emerge apenas a necessidade, mas a possibilidade positiva do reconhecimento mútuo. O outro, longe de ser uma ameaça à identidade, torna-se aquele que testemunha e

confirma minhas capacidades, aquele por meio de quem minha potência de agir e de sofrer encontra um testemunho e um apelo.

Neste sentido, a solicitude é a versão ética do segundo momento da estrutura teleológica: ela é o movimento pelo qual, reconhecendo minha própria vulnerabilidade, me abro à do outro, transformando a simpatia espontânea em um compromisso efetivo de cuidado. A reciprocidade da amizade revela-se, assim, como a forma mais plena desta troca, onde a estima de si, longe de se fechar sobre si mesma, descobre no outro o seu próprio complemento e confirmação.

> não só a amizade efetivamente é pertinente à ética, tal qual a primeira expansão do desejo de viver bem, como, sobretudo, traz para o primeiro plano a problemática da reciprocidade, autorizando-nos assim a reservar para uma dialética de segundo grau, herdada da dialética platônica dos "grande gêneros" - o Mesmo e o Outro -, a questão da alteridade como tal. A ideia de mutualidade tem exigências próprias para que não serão eclipsadas nem pela gênese a partir do Mesmo, como em Husserl, nem pela gênese a partir do Outro, como em Levinas. (Ricoeur, 2014, p. 200-1)

Assim, a estrutura da reciprocidade, longe de se fundar em uma simetria abstrata, revela-se profundamente enraizada na dinâmica ontológica da potência e do ato, onde a carência inerente ao ser que não pode atualizar-se plenamente sozinho abre o espaço ético para a interdependência. "O amigo, sendo esse outro si, tem o papel de prover aquilo que o outro é incapaz de obter por si-mesmo" (Ricoeur, 2014, p. 204). Dessa forma, a amizade consolida-se não como um acessório externo, mas como uma atividade (enérgeia) constitutiva do próprio devir do si, onde a consciência da vida e de sua bondade fundamental só se completa no testemunho e no apoio mútuo. É nesta efetivação compartilhada que a falta ontológica se transfigura em vínculo ético, permitindo que a solicitude, enquanto cuidado ativo, realize a promessa de uma vida boa que é, em sua essência, sempre vida com e para o outro.

> Se o homem bom e feliz precisa de amigos é porque a amizade é uma "atividade" (*enérgia*), que, inevitavelmente, é um "devir", portanto apenas a atualização inacabada da potência. [...] Sob a égide da necessidade, cria-se um elo entre atividade e *vida* e por fim entre felicidade e prazer. Portanto, a amizade contribui para as condições de efetivação da *vida*, considerada em *sua bondade intrínseca e seu prazer fundamental*. É preciso ir mais longe: às noções de vida e de atividade, deve-se somar a de *consciência*. A consciência não é apenas consciência da percepção e da atividade, mas consciência da vida. [...] Essa necessidade está ligada não só àquilo que há de ativo e inacabado no viver junto, mas também à espécie de carência ou falta ligada à própria relação do si com sua própria existência. (Ricoeur, 2014, p. 204-5)

Mas além das considerações sobre a amizade, a *solicitude* contrasta com outra teoria importante. Abordaremos ela de maneira mais detalhada posteriormente, contudo, cabe ressaltar aqui esse trecho de *S.A.* a perspectiva ricoeuriana sobre a filosofia de Levinas nas suas considerações sobre a alteridade.

> Toda a filosofia de E. Levinas assenta na iniciativa do outro na relação intersubjetiva. Na verdade, essa iniciativa não instaura nenhuma relação, uma vez que o outro representa a exterioridade absoluta em relação a um eu definido pela condição de separação. O outro, nesse sentido, se exime de qualquer relação. Essa irrelação define a própria exterioridade. [...] Na verdade, o rosto [do outro] não aparece, não é fenômeno, é epifania. [...] esse rosto é o de um mestre da justiça, de um mestre que *instrui* e só instrui de modo ético: ele proíbe o homicídio e ordena a justiça (Ricoeur, 2014, p. 208)

A assimetria, de acordo com Levinas, é radical. Segundo Ricoeur não é tão radical assim, porém carrega consigo um aspecto da radicalidade: a responsabilidade com o outro, que te constitui enquanto si-mesmo. Isso porque o si-mesmo não é nada sem o outro como referencial narrativo e constituinte de suas histórias.

Ainda de acordo com Ricoeur (2014), a dinâmica completa das atitudes éticas se estende entre dois polos: de um lado, a convocação à responsabilidade, cuja iniciativa emana integralmente do outro, e de outro, a simpatia espontânea, cuja iniciativa surge do próprio si-mesmo que ama. Neste espectro, a amizade se configura como um espaço singular onde si e outro compartilham igualmente o desejo de convivência. O autor argumenta que o que verdadeiramente caracteriza a solicitude em sua trajetória ética é a busca de uma igualdade que se constrói precisamente através do reconhecimento de desigualdades, sejam elas de origem cultural e política ou, de modo mais fundamental, inerentes às posições assimétricas do si e do outro na dinâmica do cuidado. Desse modo, à estima de si, compreendida como o momento reflexivo do desejo de uma "vida boa", a solicitude agrega a dimensão essencial da carência e da necessidade mútua. Por fim, como um resultado dessa relação, o si-mesmo toma consciência de si não como um centro isolado, mas como um outro entre os outros.

“Essa apercepção é analisada em vários elementos: *reversibilidade*, *insubstituibilidade*, *semelhança*.” (Ricoeur, 2014, p. 213): I) Por reversibilidade, entende-se à capacidade de substituir imaginariamente as posições do si e do outro - inclusive por meio da gramática -, operação que permite compreender a si-mesmo a partir do lugar do outro e vice-versa. Esta troca de perspectivas não anula a assimetria inicial da relação, mas instaura uma reciprocidade dinâmica onde a iniciativa do cuidado pode partir tanto de um polo quanto do outro, enriquecendo a compreensão mútua e solidificando o vínculo ético. Trata-se,

portanto, do mecanismo da ipseidade que viabiliza a verdadeira mutualidade, permitindo que o si se experimente como um outro para o seu próprio interlocutor; II) A insubstituibilidade realça o caráter único e irredutível de cada pessoa na trama das relações éticas. Enquanto agentes narrativos, cada si-mesmo é singular em sua história e em seu posicionamento responsável perante o outro, principalmente o seus próximos. Esta qualidade assegura que, embora as funções sociais possam ser substituídas, a pessoa como tal nunca o é, constituindo-se como um fim em si mesma no reino das interações. É esta insubstituibilidade que funda a profundidade do compromisso ético, pois é a um ser único e irrepetível que a palavra é empenhada e a fidelidade é de vida; III) Já a semelhança, por sua vez, estabelece o solo comum de humanidade partilhada que torna possíveis tanto a reversibilidade quanto o reconhecimento da insubstituibilidade. Não se trata de uma identidade uniformizante, mas de uma analogia fundamental que permite ver no outro um "si-mesmo como um outro" - um ser igualmente dotado de capacidades, vulnerabilidades e uma história singular. Esta semelhança na diferença é o pressuposto ontológico que permite a comunicação, o compartilhamento de um mundo comum e o exercício da phronesis nas relações concretas, onde a estima de si e a solicitude se encontram e se reforçam mutuamente.

4.3.3. … EM INSTITUIÇÕES JUSTAS

A terceira - e última - etapa da visada ética[81] corresponde ao momento da estima do si que, ao perceber-se em comunidade - logo, instituições - juntamente com os outros do qual compartilham o cotidiano, ou seja, conhecem-se pelo rosto, percebe as instituições e clama por justiça. “Correlativamente, a justiça se estende mais longe que o face a face” (Ricoeur, 2014, p. 214).

> Duas asserções estão aqui em jogo: de acordo com a primeira , o bem viver não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das *instituições*. De acordo com a segunda, a justiça apresenta características éticas que não estão contidas na solicitude, a saber, essencialmente a exigência de *igualdade*. A instituição como ponto de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça são os dois cernes da investigação referente ao terceiro componente da visada ética. Dessa dupla investigação resultará uma nova determinação do si, a do cada um: a cada um seu direito. (Ricoeur, 2014, p. 214-5)

[81] Pelo menos no que diz respeito a sua vertente fundamental: teleológica.

Assim, o trânsito ético da solicitude para a justiça opera precisamente nessa ampliação do âmbito do cuidado, onde a estrutura do viver junto, fundada num *ethos* compartilhado, revela-se como uma mediação necessária entre a relação interpessoal e a esfera pública. Se a solicitude se nutre da singularidade irredutível do rosto, a justiça, ao "estender-se mais longe que o face a face", projeta a exigência ética de uma vida boa no plano anônimo e impessoal das instituições, transformando o vínculo moral primordial numa estrutura de distribuição equitativa. Dessa forma, a instituição, enquanto corpo de usos e costumes comuns, não é um apêndice externo à ética, mas sua realização concreta e ampliada, o solo objetivo onde a aspiração a uma vida boa com e para os outros se traduz na exigência imparcial de "a cada um seu direito", completando a arquitetura da pequena ética ao reinscrever a singularidade do si-mesmo na universalidade da cidade.

> Por instituição entendemos aqui a estrutura do *viver junto* de uma comunidade histórica - povo, nação, região, etc. - estrutura irredutível às relações interpessoais, porém vinculadas a elas num sentido notável, que a relação de distribuição possibilitará esclarecer em breve. A ideia de instituição caracteriza-se fundamentalmente por usos e costumes comuns, e não por regras coercitivas. Somos assim conduzidos ao *ethos*, do qual derivamos o substantivo ética. (Ricoeur, 2014, p. 215)

Desse modo, a justiça, com sua inerente exigência de igualdade e de distribuição equitativa, transcende os laços afetivos e preferenciais da solicitude para formalizar a estima mútua em um princípio universal. O poder, compreendido aqui como o querer-agir e viver-junto fundamental da comunidade, mesmo em sua fragilidade estrutural, articula-se com a autoridade para fornecer o ponto de apoio indispensável para essa terceira dimensão da ética, transformando a aspiração à vida boa em um projeto político de instituições justas.

> Por mais evasivo que seja o poder em sua estrutura fundamental, por mais frágil que ele seja sem o socorro de uma autoridade, por mais frágil que ele seja sem o socorro de uma autoridade que o articule com uma fundação cada vez mais antiga, é ele que, na qualidade de querer-agir e viver-junto, traz para a visada ética o ponto de aplicação de sua indispensável terceira dimensão: a *justiça*. (Ricoeur, 2014, p. 218)

Dessa forma, a política e as instituições articulam-se em torno de uma dualidade inerente à justiça. Como assinala Ricoeur. “O *justo*, ao que me parece, volta-se para dois lados: para o lado do bom, marcando a extensão das relações interpessoais para as instituições, e para o lado *legal*, em que o sistema judiciário confere coerência e direito de coerção à lei” (Ricoeur, 2014, p. 219).

Contudo, para além da mediação formal proporcionada pela autoridade legal, um fator mais imediato, histórico e material funda a necessidade imperiosa de uma ação política institucional: a realidade concreta e histórica da desigualdade. É na esfera da distribuição material e do reconhecimento social que a abstração da justiça encontra ponto derradeiro. Enquanto a lei estabelece a estrutura formal da igualdade, são as disparidades efetivas no acesso a bens, recursos, honrarias e oportunidades que desvelam a fragilidade do viver-junto e demandam a intervenção corretiva das instituições.

A desigualdade, portanto, não é um mero acidente, mas uma questão estrutural que interpela diretamente o núcleo ético da justiça, desafiando a comunidade a transformar seu *ethos* compartilhado - sua aspiração a uma vida boa nas instituições - em mecanismos práticos de repartição e equidade. Nesse sentido, a luta contra a desigualdade torna-se o índice da legitimidade das instituições, o critério material pelo qual se avalia se o *cada um seu direit*o deixou o domínio do princípio para se encarnar na experiência comum do mundo da vida.

> Outra razão para se considerar indispensável a mediação institucional: é sempre em relação a bens exteriores e precários, em relação à prosperidade e à adversidade, que se determinam o vício de querer ter cada vez mais - a *pleonexia* - e a desigualdade. Ora, esses males e esses bens contrários são precisamente bens para repartir, encargos para dividir. É essa repartição que não pode deixar de passar pela instituição. De fato, a primeira espécie de justiça particular se define exatamente por uma operação *distributiva* que implica a comunidade política, que se trate de distribuir "honras, riquezas ou outras vantagens que se repartem entre os membros da comunidade" (Ricoeur, 2014, p. 221)

"A *igualdade*, seja qual for a maneira como a modulemos, *está para a vida nas instituições como a solicitude está para as relações interpessoais*" (Ricoeur, 2014, p. 224-5). Apesar de ser uma igualdade de diferente natureza (a da amizade e a institucional), ambas carregam consigo um aspecto fundamental: o *modo de vida* de um grupo, que produz reconhecimento e têm um certo sentido de *vida boa*, ou seja, uma teleologia conjunta.

4.3.4. ARQUITETÔNICA DA ÉTICA

Até aqui exploramos um dos polos da ética ricoeuriana, correspondente a perspectiva teleológica - a ética -, presente nas práticas da vida humana. Os próximos dois momentos, tão importantes quanto o primeiro: referente a perspectiva deontológica - a moral -, o segundo polo; e, referente a *sabedoria prática*, não um terceiro polo, mas retorno da moral ao campo da ética; serão apresentados de maneira ainda mais panorâmica dado o objetivo de nossa

dissertação. Isso significa, como já dissemos, olhar a estrutura geral da ética, sem dar foco às tensões teóricas nesse momento, mas sim direcionar de volta ao debate narrativo.

O momento deontológico na arquitetura ética ricoeuriana surge como um contraponto necessário e uma provação insuperável para a aspiração teleológica inicial. Trata-se da passagem da visada do “bom" para o “universal do obrigatório", onde a moralidade, com seu caráter normativo e imperativo, submete a intenção ética ao teste da universalização e da obrigação. Este estágio, solidário ao formalismo kantiano, introduz a exigência de uma regra válida para todos, deslocando o foco da vida boa para o dever. No entanto, para Ricoeur, o formalismo não é um ponto de chegada, mas uma mediação crucial. É precisamente quando os conflitos suscitados pela rigidez da norma e pelas aporias do formalismo se tornam mecanismos que se opera o retorno dialético à ética.

> Trata-se de mostrar de que modo os conflitos suscitados pelo formalismo, estreitamente solidário com o momento deontológico, nos voltam a trazer da moral à ética, mas a uma ética enriquecida pela passagem pela norma e inscrita no juízo moral em situação. É sobre o vínculo entre obrigação e formalismo que se vai concentrar esta segunda parte, tendo como fio condutor os três componentes do desígnio ético (Ricoeur, 2011, p. 9)

No âmbito da estima de si, o formalismo kantiano[82] aparece como respeito à si, o primeiro estágio moral da visada ética. Este respeito a si-mesmo, formulado no imperativo categórico - age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal -, funciona como um filtro de universalização, exigindo que a ação possa ser erigida em lei geral sem contradição. No entanto, este primeiro estágio moral, ao se concentrar na forma pura da lei e na autonomia da vontade, corre o risco de um vazio prático, pois a mão forma da lei não prescreve concretamente o que devemos fazer. É uma moral do dever que, embora fundamental para afastar o relativismo e o egoísmo, ainda não incorpora plenamente a presença do outro. É a partir desta insuficiência que o sistema é forçado a avançar para um segundo estágio, que buscará preencher esse vazio formal com um conteúdo relacional.

O segundo estágio ainda encontra respaldo na filosofia kantiana, pois “para compensar esse vazio do formalismo que Kant introduz o segundo imperativo categórico, no qual podemos reconhecer o equivalente, no plano moral, da solicitude no plano ético” (Ricoeur,

[82] O formalismo kantiano (na moralidade), começa a ser exposto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007), postula que o valor moral de uma ação reside na sua máxima e na vontade que a determina, e não nas consequências. A ação deve ser praticada por dever, ou seja, por respeito à lei moral, que é o *imperativo categórico*.

2011, p. 10). Este segundo imperativo, que ordena tratar a humanidade, seja na própria pessoa seja na pessoa de outrem, sempre como um fim e nunca como um meio, introduz um conteúdo relacional imprescindível - age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal. Nele, a alteridade, que era uma ausência no puro respeito à lei formal, irrompe no centro do sistema moral, exigindo que o outro seja reconhecido em sua dignidade absoluta. Dessa forma, a moralidade, que antes parecia confinada à esfera solitária da vontade autônoma, abre-se necessariamente para a reciprocidade e para o reconhecimento mútuo, preenchendo o vazio formal da lei com a presença concreta e inalienável do outro como fim em si-mesmo.

Contudo, essa abertura para o outro, embora fundamental, permanece no âmbito da relação interpessoal mediada pelo imperativo. Para que a exigência ética de justiça, já esboçada na passagem da teleologia para a deontologia, possa alcançar a dimensão impessoal e estrutural das instituições, é necessário um novo passo no polo deontológico. É nesse contexto que a filosofia moral busca transcender a esfera do face a face e formular princípios universais capazes de reger a vida coletiva de maneira equitativa.

> A formalização da ideia de justiça é completa num autor como J. Rawls na sua Teoria da Justica, em favor de uma conjunção entre o ponto de vista deontologico de origem kantiana e a tradição contratualista que faculta a justificação dos princípios da justiça o quadro de uma ficção - a ficção de um contrato social hipotético, an-histórico, sáido de uma deliberação racional conduzida nesse quadro imaginario (Ricoeur, 2011, p. 11-2).

Com efeito, o ponto central de Ricoeur é argumentar que a teorias deontológicas, como a da justiça em Rawls, embora se apresentem como autossuficiente e independentes de uma concepção teleológica do bem, na realidade pressupõe e reclamam um solo ético prévio. A própria metodologia do "equilíbrio reflexivo" revela essa dependência, pois demonstra que a construção teórica não flutua no vácuo, mas se alimenta e se ajusta às convicções que já habitam o *ethos* de uma comunidade. A ficção do contrato social, portanto, longe de ser um puro exercício de razão desencarnada, é uma racionalização que parte de intuições morais sedimentadas na vida concreta, conforme formulado pelo autor:

> O problema com que me deparo não se prende com o valor probatório do argumento considerado como tal, mas o de saber se a teoria deontológica da justiça não reclamar a de algum modo um prévio sentido ético de justiça a. Sem de modo algum pôr em causa a independência do seu argumento, Rawls aceita facilmente que este coincide com as "nossas ponderadas convicções" (*our considered convictions*) e que ele estabelece um "reflectido equilíbrio" (*reflective equilibrium*) entre a prova formal e aquelas convicções bem ponderadas. Tais convicção devem ser bem

> ponderadas, porque, se em certos casos flagrantes de injustiça (intolerância religiosa, discriminacão racial) o julgamento moral corrente parece seguro, já estamos muito menos seguros quando se trata de distribuir a riqueza e a autoridade. Em relação a estas dúvidas, os argumentos teóricos têm o mesmo papel que Kant atribui à regra de universalização ao das máximas: pô-las a prova. Todo o dispositivo probatório surge como uma racionalização de tais convicções, pelo viés de um processo complexo de ajustamento recíproco entre as convicções e a teoria. (Ricoeur, 2011, p. 13-4)

É precisamente no enfrentamento dessas limitações inerentes ao projeto deontológico - que, apesar de sua busca pela universalidade, revela-se insuficiente para dar conta sozinho da complexidade da vida - que se torna inevitável o retorno ao solo ético primordial. “Gostaria de dar o começo de uma justificação para a terceira tese enunciada no início, a saber que um certo recurso da norma moral ao desígnio ético e sugerido pelos conflitos que nascem da própria aplicação das normas às situações concretas.” (Ricoeur, 2011, p. 14). É aqui que emerge, com toda a sua força, a figura da sabedoria prática (*phronesis*), a qual não constitui um terceiro polo, mas sim o movimento dialético de retorno da moral à ética.

Diante da rigidez normativa e das aporias do formalismo, que frequentemente geram impasses na aplicação de regras universais a contextos singulares e cheios de nuances, a sabedoria prática se apresenta como a faculdade de julgar e agir em situação, operando uma mediação prudente entre a lei geral e a circunstância concreta. Dessa forma, ela reinscreve a obrigação moral no campo mais amplo da vida boa, agora enriquecido pela passagem crítica pela norma, completando o ciclo da arquitetônica ética ao demonstrar que a norma só realiza plenamente a sua intenção quando submetida ao crivo do juízo moral situado.Sobre a sabedoria prática:

> A experiência histórica mostra com efeito que não existe uma regra imutável para classificar numa ordem universalmente convincente reivindicações tão estimáveis como as da segurança, da liberdade, da legalidade, da solidariedade, etc. Apenas o debate público, cujo desfecho permanece aleatório, poder fazer nascer uma certa ordem de prioridade. Tal ordem, porém, valerá apenas para um povo, durante um certo período da sua história, sem nunca alcançar uma convicção irrefutável válida para todos e para sempre. O debate público equivale aqui, no plano das instituições, ao que há instantes designava de *grupo de conselho* no domínio dos assuntos privados e íntimos. O juízo político também é aqui da ordem do juízo em situação. [...]. Tal sabedoria prática não é um assunto pessoal: é, se assim o podemos dizer, uma *phronesis* de vários, pública, tal como o próprio debate. É neste ponto que a equidade se revela superior à justiça abstracta. (Ricoeur, 2011, p. 18-9)

Este processo deliberativo, análogo ao grupo de conselho na esfera privada, opera a indispensável mediação entre a universalidade abstrata da norma e as exigências singulares da situação, consagrando a equidade como instância superior à justiça meramente formal. Desta forma, a sabedoria prática não é um acrescento externo, mas o próprio mecanismo pelo qual a

rigidez normativa é fecundada pela singularidade do caso concreto, realizando na práxis a transferência do plano moral para o campo das éticas aplicadas.

É nesse sentido preciso que se pode compreender a moralidade como a estrutura de transição que guia a transferência da ética fundamental em direção à ética aplicada. A equivalência apontada por Ricoeur entre, de um lado, a moral rodeada por uma ética fundamental anterior e éticas aplicadas posteriores, e, de outro, esta função transitiva da moral, revela que a sabedoria prática é o momento de culminância em que o desígnio ético, após o necessário desvio pela normatividade universal, se concretiza e se verifica no mundo vivido, encerrando o movimento dialético da arquitetônica.

> Em conclusão, podem ser consideradas equivalentes as duas formulações seguintes: por um lado, pode-se ver a moralidade como o *plano de referência* em relação ao qual se definem de ambos os lados uma ética fundamental que lhe seria anterior [o desígnio da norma] e éticas aplicadas que lhe seriam posteriores [o desígnio da prática]. Por outro lado, pode-se dizer que a moral, em seu desdobramento em normas privadas, jurídicas e políticas, constitui a *estrutura de transição* que guia a transferência da ética fundamental em direção às éticas aplicadas que lhe dão visibilidade e legitimidade no plano da *práxis* (Ricoeur, 2008, p. 62)

A arquitetônica ética ricoeuriana consuma-se nesse movimento circular de ida e volta, no qual a aspiração primordial pela vida boa se submete ao crivo da norma universalizante, que por sua vez só encontra sua verdadeira finalidade quando reinterpretada e aplicada pela sabedoria prática. Este retorno dialético à ética, longe de ser uma simples repetição, representa uma reapropriação enriquecida e mais reflexiva do desejo de viver bem em um *modo de ser* no mundo. A sabedoria prática, portanto, não é um terceiro polo estanque, mas o ponto de chegada e de realização do desígnio ético original, agora temperado pela prova da obrigação e refinado no momento do julgamento em questão. É no exercício sempre renovado deste juízo prudente, tanto na esfera íntima quanto no debate público, que a ética encontra sua expressão mais completa, harmonizando a lei com a vida e a justiça abstrata com as exigências singulares da equidade segundo Ricoeur.

Esta travessia, da teleologia à deontologia e desta à sabedoria prática, ilustra que a plenitude da ação moral reside precisamente nesse círculo hermenêutico: a busca pela vida boa informa e é informada pela norma, que só se realiza plenamente quando submetida ao juízo prudente em situação, fechando assim o circuito de uma razão prática integral e verdadeiramente humana. Mas além disso, ela mostra como tal circularidade se dá no momento da *ação* e a troca circular da ética prática para as normas morais ocorre simultaneamente às *enunciações* do *si* e do *outro* no processo apresentado anteriormente sobre

a identidade *narrativa*. É também nesse complexo movimento contínuo que ocorre a sedimentação da identidade *ipse* que, vale lembrar, só é possível pois desde o início está em relação constituinte com o outro. Em outras palavras, o *si* só é o que é pois está em constante relação com o *outro*, sem negar a responsabilidade e destacando a necessidade da imputação moral. Ou seja, não em um sentido moralista, mas de responsabilização do agente por seus atos.

A possibilidade de imputação moral é outra característica da narrativa, que configura acontecimentos e atribui à autoridade de um agente. Neste sentido que retorna a uma *sabedoria prática* voltada para a *solicitude*, onde o *si* percebe que a melhor forma de ter uma vida boa é sempre para e com os *outros*. A vida boa nunca acontece se o "*si-mesmo*" estiver isolado.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o aparato conceitual apresentado até aqui, podemos reafirmar nas considerações finais, que nossa preocupação central em perseguir o método ricoeuriano desde sua fundamentação até a ética, ganhou corpo e novas proporções na busca pela *hermenêutica do si*. Mas, é justamente com a função da tripla *mímesis* e com a *identidade narrativa* que encontramos o verdadeiro núcleo da nossa pesquisa: a antropologia filosófica ricoeuriana. Ao nosso ver, o elemento antropológico funciona como um elo de ligação para o percurso da fundamentação à ética, isso porque toda a lógica do símbolo, essencial ao projeto epistemológico da compreensão, se apresenta como essencial na teoria da identidade pessoal. Tal lógica acaba por ressoar nas concepções éticas, uma vez que estas não funcionam sem a base narrativa, que não funciona sem a base simbólica, que também não funciona sem a base semiótica.

É neste sentido que toda filosofia de Paul Ricoeur pode ser interpretada pelo problema da linguagem e, consequentemente, do sujeito que fala. A ciência estruturalista - de Saussure - serve como pedra de toque para compreender a língua como um sistema abstrato fechado que possibilita a comunicação, contudo, mesmo sendo possível compreender a base capaz de tornar intersubjetivas as intenções, ela acaba por isolar o sujeito que a utiliza. Por isso, a teoria da enunciação - de Benveniste -, apresenta-se como uma nova etapa de interpretação da língua, agora efetivamente em seu uso. O que interessa aqui não é o sistema abstrato isolado, mas tal sistema em uso, contextualizado. Porém, para a hermenêutica, o que se destaca ainda mais é seu uso semântico, a capacidade de construção de sentido.

Por outro lado, ao dialogar com a psicanálise percebemos que a capacidade de construção de sentido não é tão infalível como alguns filósofos modernos pensavam. Isso acabou por significar que a consciência entrou em crise após sofrer alguns ataques frente ao projeto iluminista. É neste sentido que se afirma uma suspeita do cogito e caracteriza-se uma antropologia do homem falível. Contudo, a grande conquista deste desvio arqueológico não reside em um diagnóstico do desespero ou no mero aniquilamento do sujeito, mas na compreensão da consciência não mais como um dado transparente, e sim como uma tarefa e uma conquista laboriosa. A psicanálise ensina à hermenêutica que o ato de existir está enraizado em uma semântica do desejo, cujas forças e pulsões só podem ser decifradas indiretamente por meio do trabalho sobre os seus representantes simbólicos - os sintomas. Ao revelar que *o ego não é senhor em sua própria cas*a, a clínica freudiana descentraliza a ilusão

da autossuficiência racional sem renunciar à busca pelo sentido, apontando que a verdadeira superação da opacidade psíquica ocorre pela via da linguagem e da interpretação. É precisamente esse ganho conceitual que permite à via longa ricoeuriana articular a arqueologia do desejo à teleologia do sentido: o sujeito, instruído pela suspeita de suas próprias ilusões, descobre que só pode compreender a si mesmo ao aceitar o longo desvio da decifração das formações simbólicas, individuais e culturais, que o constituem.

Paralelamente à crítica da suspeita, o diálogo com a tradição fenomenológica e reflexiva fornece um enxerto indispensável para a decifração dos símbolos não se dissolve numa pura abstração. O grande ganho conceitual desta etapa reside na suplementação do ideal husserliano de uma intuição pura e autossuficiente da consciência, em favor de uma fenomenologia hermenêutica em que o acesso ao ser ocorre inevitavelmente mediado pela linguagem e pelos símbolos da cultura. Ao investigar a tensão entre o ato originário - sempre marcado por um inacabamento constitutivo e pela assimetria de nossa liberdade -, e o signo que o traduz, compreende-se que a ação humana só adquire permanência e profundidade histórica ao inscrever-se no discurso e no verbo. É por essa razão que a fenomenologia ricoeuriana desloca a centralidade do *cogito* transparente para o enunciado do *"eu sou"*, fundamentando-o não mais como uma substância estática, mas como uma posição reflexiva aberta e relacional. Assim, a redução fenomenológica é ressignificada como a própria condição transcendental da linguagem: a possibilidade radical de o sujeito relacionar-se com o real, distanciar-se da imediatez do mundo e instaurar, pela via dos pronomes e das estruturas da enunciação, o espaço intersubjetivo em que o si-mesmo finalmente se põe e se reconhece. A consequência necessária é buscar uma *hermenêutica do si* que, ao se confrontar com os símbolos, os compõem em narrativa. Tal composição é o que nos referimos no diálogo com a antropologia de Lévi-Strauss como a *bricolagem*, ou, a capacidade de construir novas narrativas/unidades semânticas a partir dos “resíduos” simbólicos culturais.

É precisamente nessa passagem da estrutura da linguagem para o acontecimento do discurso que a investigação sobre a temporalidade se revela como mais um desdobramento necessário da via longa hermenêutica. Ao constatar que a experiência humana do tempo é atravessada por diferentes significados aporéticos insolúveis, a filosofia ricoeuriana descobre na função narrativa o operador poético capaz de humanizar o tempo. O grande salto conceitual consiste em demonstrar que essa fratura não se resolve no plano da teoria pura, mas na atividade mimética do ato de narrar. Por meio do tecer da intriga (*mythos*), que opera uma síntese do heterogêneo ao agenciar eventos contingentes numa totalidade dotada de

início, meio e fim, a narrativa transforma a sucessão episódica em uma configuração significante. É na tensão criativa da "concordância discordante" que a dispersão temporal é reconciliada, convertendo o fluxo caótico do vivido numa história inteligível que pode ser acompanhada, partilhada e refigurada.

Tal dinamismo desvela-se na arquitetura da tríplice *mímesis*, que conecta a pré-compreensão do mundo da ação (*mímesis I*), marcada pela rede conceitual pré-existente, à configuração criativa do texto/ação (*mímesis II*), culminando na refiguração da experiência no mundo do leitor/interlocutor (*mímesis III*). Ao cruzar os modos referenciais da historiografia (ancorada na busca da prova documental e na intenção de verdade sobre o passado) e da ficção (que expande o horizonte ôntico por meio de variações imaginativas), a narrativa institui o *terceiro tempo*, o tempo propriamente histórico e humano. Desse modo, o aparato conceitual do método ganha textura concreta: o sujeito que antes buscava compreender os signos e símbolos de sua existência descobre que o próprio tempo só se torna compreensível ao ser narrado. A teoria narrativa não apenas emancipa a solução poética do tempo em relação à necessidade da eternidade teológica, mas pavimenta o solo sobre o qual a hermenêutica do si deixará de ser um problema abstrato do conhecimento para se tornar a própria trama da identidade pessoal.

A articulação entre a síntese do heterogêneo e a humanização do tempo desemboca, assim, no coração da antropologia do homem capaz: a constituição da identidade narrativa. É no limiar entre a permanência do si (*idem*) e a manutenção de si (*ipse*) que a pergunta *"quem sou?"* encontra sua resposta não em uma substância estática, mas em um enredo em constante refiguração. Essa dialética da ipseidade resgata e ilumina todo o itinerário anterior: se a ciência estruturalista forneceu a estabilidade intersubjetiva do sistema de signos e a psicanálise desfez a ilusão da transparência do *cogito* mediante a suspeita, é a identidade narrativa que reúne esses fragmentos - que é o sistema fechado de signos - para reconstituir o *si-mesmo*. O sujeito, constituído pela linguagem e sem negar sua falibilidade, passa a reconhecer-se como a personagem capaz de explicar mais para compreender melhor.

É na exigência pela alteridade que a narrativa clama, necessariamente, pela dimensão ética. Ao compreender que a identidade é uma trama com e para os outros, a prática humana se revela do mero agir discursivo para a imputabilidade e para a responsabilidade moral. A arquitetônica da "pequena ética" ricoeuriana inscreve o sujeito reflexivo no plano das interações concretas, e das intenções conectadas, onde a estima de si (*teleologia*) submete-se ao crivo da norma e do dever (*deontologia*), para finalmente efetivar-se na sabedoria prática

(*phronesis*) diante das situações singulares da existência. Deste modo, o percurso que partiu da fundamentação do método hermenêutico-fenomenológico e passou pela decifração dos símbolos, da linguagem e do tempo atinge sua plena consumação: *a hermenêutica do si revela-se, em última instância, uma ontologia militante e fraturada que só realiza sua verdadeira vocação quando o homem capaz e narrativo assume a tarefa ética de cuidar de si, de acolher a alteridade do outro e de engajar-se na construção de um mundo comum e justo*.

Neste momento, deixamos claro o elemento que atravessa - ao nosso ver - toda obra ricoeuriana: a *alteridade*. A ciência linguística fundada pelo estruturalismo, apresenta-se não só como uma alternativa filosófica para pensar a hermenêutica, mas como âncora intersubjetiva que possibilita a enunciação e a comunicação no geral. Essa possibilidade de comunicação no geral só faz sentido com o *outro*, com um interlocutor, ao qual pretende-se intencionar algo. Significa dizer também, como já vimos, que a figura da alteridade (do outro) é tão fundamental para o *si-mesmo*, pois é a partir disso que ele tem acesso à uma língua (um sistema simbólico fechado). É sempre o outro quem possibilita, mesmo que sem querer, que um "novo *si-mesmo*", possa vestir suas intenções com palavras, e a partir disso, criar narrativas.

No âmbito da suspeita, como vimos na figura da psicanálise, ela nos mostra como somos, em certa medida, "vítimas" dos *outros* - tanto em um sentido individual quanto coletiva. No sentido individual, o inconsciente representa o outro em mim. No sentido coletivo, percebeu-se que a consciência absoluta buscada na modernidade, não era tão evidente assim. O ego se quebrou e o ser humano se demonstra *falível*, capaz de repetir os mesmos erros de outras gerações, de novo e de novo. Capaz de configurar formas e sentidos diversos sobre a realidade, mas de nunca totalizá-la. Por outro lado, assim como a hermenêutica ricoeuriana entende a consciência como processo, a psicanálise não para no diagnóstico pessimista, ela propõe uma possível cura: pela fala. E, em uma perspectiva hermenêutica, pela interpretação da fala, mediada pelo *outro*, pulando de sentido para sentido. E sobre a suspeita em um sentido mais geral, reforça-se a ideia de que o sujeito só é capaz de se conhecer por um desvio interno, que ocorre desde sempre mediado pelo *outro*, por meio dos signos e símbolos.

A fenomenologia que aparece como doadora de sentido para realidade, se traduz no título da *intencionalidade*. A intencionalidade é sempre subjetiva, mas devemos lembrar que ela é sempre *intenção de algo*, portanto esse *algo* é o que devemos enxergar na figura da alteridade. Quando dizemos que o mundo já possui um sentido anterior à existência do

sujeito, traduz-se que a realidade já está repleta de intencionalidades que direcionam a própria intencionalidade de *si-mesmo*. É neste sentido que, a constatação ao final do capítulo sobre a fenomenologia em *C.I.*, a necessidade de pensar uma hermenêutica do si-mesmo, já parte de uma base teórica fundamentada na *alteridade*. Além disso, a própria perspectiva fenomenológica de Ricoeur já parece ser desde o início preocupada com a alteridade, a empreitada da *via longa* iniciada em *C.I.*, só é "longa" pois busca dialogar com *outros* sistemas teóricos que concebem sentidos diversos para o sujeito. Parece que a filosofia ricoeuriana está a todo momento preocupada em voltar-se para fora de si mesma e coletar novas configurações de sentido.

No horizonte explorado no segundo momento, a partir de *T.N.*, percebemos que a alteridade revela-se não como um tema secundário ou externo, mas antes como a própria condição de inteligibilidade e humanização da temporalidade. Mas também, que a experiência do tempo, quando abordada de maneira puramente especulativa, choca-se com uma aporia aparentemente insuperável: de um lado, a indiferença objetiva do tempo cosmológico; de outro, a dispersão interior da *distentio animi* agostiniana. A tese ricoeuriana nos mostra que esse impasse não se resolve no plano da teoria pura, mas exige o desvio poético do ato de narrar. É precisamente a narrativa que opera a mediação capaz de transformar a sucessão cronológica e o fluxo da consciência em um tempo propriamente humano. Contudo, essa operação de síntese só se torna efetiva porque a própria estrutura da narrativa é, desde a sua origem, atravessada pela relação com o outro. O que fica evidente, tanto no âmbito da *mimesis I*, pré-figuração que dá textura cultural, anterior a qualquer configuração narrativa possível; seja no âmbito da *mimesis III*, onde o impacto da configuração só é possível frente aos outros.

No aspecto próprio da *identidade narrativa*, o papel da alteridade dispensa comentários, uma vez que pode ser entendida na figura do *si-mesmo como outro*. Isto é, tanto no aspecto do outro como doador de um sentido primário, como na constatação que a construção da própria identidade perpassa pelo processo de encarar, muitas vezes, o *eu* como um *outro* de mim mesmo. A manutenção do si (a *ipseidade*), é a pedra de toque nesta questão, ela representa a verdadeira abertura para o *outro*, a capacidade de reconhecer o símbolos diversos, promovendo uma *fusão de horizontes* nos termos de Gadamer. Essa fusão não ocorre apenas no âmbito das obras, mas também da constante ação e possibilidade de imputação.

A ligação do arcabouço da linguística até a ética não é tão evidente assim, apesar de todo mecanismo ético só ser possível por meio das considerações linguísticas, do enunciado e da ação. Por isso que a *identidade narrativa* é tão importante para nossa pesquisa, ela representa o elo de ligação entre a função da linguagem e o agir no mundo, que carrega a responsabilidade e o cuidado com o outro, a manutenção da palavra e a estima de si em instituições justas. Do *C.I.* e sua epistemologia da compreensão, destaca-se o próprio modo de ser no mundo: o ser interpretativo e capaz de imaginar e iniciar novos acontecimentos na realidade em que vive.

Partindo da definição ricoeuriana de ética como "*a vida boa, com e para o outro, em instituições justas*", podemos compreendê-la de maneira fundamental como um modo de ser no mundo, que se constitui na e pela relação dialógica com a alteridade em suas múltiplas dimensões. Esta constituição ocorre simbolicamente na relação entre o "eu" e o "outro" imediato da mesma comunidade, mas também, e de forma crucial, no encontro e no tensionamento entre os universos simbólicos distintos de comunidades diferentes. A construção da identidade narrativa, que investigamos anteriormente, insere-se precisamente neste âmbito, representando um nível mais profundo de dialética: a de si consigo mesmo. Esta relação consigo, no entanto, longe de ser um monólogo solipsista, está a todo momento constituída eticamente através da alteridade por meio da *ipseidade*. Ou seja, o si-mesmo não pré-existe ao encontro; ele se forma e se transforma continuamente na trama de narrativas partilhadas e no reconhecimento do outro como condição de possibilidade de sua própria identidade.

Constatamos que, tanto no aspecto antropológico de homem *falível*, tanto no aspecto do homem *capaz*, a teoria hermenêutica ricoeuriana está a todo momento preocupada com a figura da *alteridade*. E tal preocupação se torna fértil frente a suspeita do projeto moderno sobre a consciência, a suspeita da própria consciência enquanto dado autoevidente, portanto da investigação da consciência enquanto tarefa, deslocando novamente o debate para a área da ontologia. Essa conclusão abre espaço para pesquisas futuras e temáticas a partir do método ricoeuriano, sobretudo o último capítulo de *S.A*, "*Rumo a qual ontologia?*".

Um caminho fecundo para a continuidade desta pesquisa consiste em investigar o papel da alteridade na crise e no estopim do próprio projeto moderno. Ao verificar o diagnóstico da condição pós-moderna, constata-se a derrocada das grandes narrativas ou metanarrativas totalizantes que pretendiam legitimar o sentido da história por meio de verdades universais. A ruína dessas metanarrativas expõe a urgência de uma hermenêutica

que não pretenda reerguer dogmatismos metafísicos, mas que seja capaz de conferir sentido à experiência temporal e histórica em um mundo fragmentado. É precisamente nessa encruzilhada que a perspectiva ricoeuriana revela sua potência: ao defender que a identidade se constrói na contingência das pequenas tramas narrativas e na linguagem em uso, a teoria narrativa pode evitar que o fim de metanarrativas totalizantes recaia em um relativismo. A ruína da razão totalizante abre espaço também para debates decoloniais, onde a alteridade deixe, e narrativas de comunidade longe de centros geopolíticos, deixem de ser abafadas por um projeto civilizatório homogêneo e passe a ser escutada em sua singularidade.

Assim, a constatação que a alteridade está presente desde os fundamentos - que parte da enunciação linguística, atravessa as feridas da suspeita psicanalítica, habita a temporalidade narrativa e culmina na solicitude ética - revela que a filosofia ricoeuriana não se esgota em um sistema fechado, mas consolida-se como uma atitude crítica e mediadora diante do presente. Em um cenário marcado pelo estopim do projeto moderno e pela emergência de vozes historicamente silenciadas que clamam pelo direito de narrar a própria história, a hermenêutica do si oferece as ferramentas capaz de demonstrar a violência histórica cometida com o *outro* e reconhecer a dignidade das narrativas plurais. A capacidade humana de narrar e de agir não é um privilégio de um grupo específico, mas o recurso vital pelo qual comunidades e indivíduos restituem o sentido de sua existência, transformando o trauma e a fragmentação em resistência poética e compromisso ético na esfera pública.

Ficam abertas, portanto, as portas para que trabalhos futuros desdobrem essa ontologia militante e fraturada nos terrenos da filosofia política, do pensamento descolonial e até mesmo da ontologia. Questionar como a hermenêutica da ipseidade pode fecundar os debates sobre a justiça, o reconhecimento de saberes marginalizados e a reconfiguração dos laços comunitários e tradicionais é a tarefa que se impõe para quem assume o método de Ricoeur não como um monumento estático, mas como uma bússola. Em última análise, a grande lição que esta pesquisa reafirma é a de que compreender a *si-mesmo* é um gesto inseparável de acolher o outro; e que, enquanto houver a capacidade de narrar, haverá a possibilidade de reimaginar o mundo, renovar as instituições e manter acesa a promessa de uma vida boa e justa compartilhada na história, sem negar todo avanço crítico.

6. REFERÊNCIAS

AGOSTINHO (Santo). **Confissões - Livro XI** [coleção Os Pensadores]. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973. p. 235 - 60.

ARISTÓTELES. **Poética.** Tradução de Eudoro de Souza. Porto: Gráfica Maiadouro, 1994.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**; Poética. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral I**. Tradução de Maria da Gloria Novak e Maria Luiza Neri. 3. ed. Campinas: Pontes, 1991.

_____. **Problemas de linguística geral II**. Tradução de Eduardo Guimarães et al. Campinas: Pontes, 1989.

COELHO, Carlos. **Fenomenologia e hermenêutica: a crítica de Paul Ricoeur à hermenêutica de Martin Heidegger.** Rio de Janeiro: Revista Ensaios Filosóficos, Volume IX – Maio/2014. p. 40 - 56.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica (1900). Tradução de Eduardo Gross ; revisão de Luís H. Dreher. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 11-32, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Divergência convergente: o diálogo entre Paul Ricoeur e Claude Lévi-Strauss**. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 37, n. 79, p. 599–622, 2023.

GUBERT, Paulo Gilberto. **A Vida Boa Com e Para Outrem: Ética, Alteridade e Reconhecimento em Ricoeur**. Cadernos De Ética E Filosofia Política, número 33, 2018, p. 135-149.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**. Tradução de Pedro M.S. Alves. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LOPES, Rodolfo. **Uso e sentido de *mythos* e *logos* antes de Platão.** Sergipe: Revista Prometeus - ano 8 - número 18. 2015. p. 61 - 77.

MEDEIROS, Jonas Torres. **Paul Ricoeur, leitor de Freud: contribuições da psicanálise ao campo da filosofia hermenêutica**. Natureza Humana 17 (1):74-107, 2015.

RICOEUR, Paul. **Ética e moral.** Tradução de António Campelo Amaral. Covilhã: Universidade da Beira Interior. LusoSofia: Press, 2011.

_____. A **Metáfora Viva.** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. **Tempo e Narrativa** (Tomo I/III). Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes Ltda, 2010.

_____. **O Justo 2:** justiça e verdade e outros estudos / Paul Ricoeur. Tradução

Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. **O Conflito das Interpretações - Ensaios de Hermenêutica.** Tradução de M.F. Sá Correia. Porto: RÉS-Editora, Lda, 1988.

_____. **O si-mesmo como outro.** Tradução de Ivone C. Benedetti. 1ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

SAMPAIO, Evaldo. **Metafísica, Discurso e Modo de Vida Filosófico**. Prometheus - Journal of Philosophy., [S. l.], v. 9, n. 21, 2016. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v9i21.5733. Disponível em: https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/5733.

SIQUEIRA, Paula F. **A hermenêutica de Paul Ricoeur: da poética à teoria da narrativa e à identidade narrativa**. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SOARES, Martinho T. **Tempo, mythos e práxis: O diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles.** Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2013.

OBRAS CONSULTADAS

BOTTON, João B.. **O caráter e a promessa em Paul Ricoeur: uma perspectiva narrativa.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010.

CORÁ, Élsio J.. **Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

GUBERT, Paulo G.. **Da reciprocidade à mutualidade: a questão da assimetria em**

Ricoeur.. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2016.

MEIRELES, Cristina A. V.. **O cogito partido e ferido de Ricoeur: uma alternativa a Descartes e Nietzsche.** *Kínesis: Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 8, n. 17, p. 18-40, jul. 2016.

PIEPER, Frederico. **O conflito das interpretações em Paul Ricoeur: aportes teóricos para se pensar a religião.** *Observatório da Religião*, v. 2, n. 2, p. 46-66, jul./dez. 2015. O conflito das interpretações em Paul Ricoeur: aportes teóricos para se pensar a religião. *Observatório da Religião*, v. 2, n. 2, p. 46-66, jul./dez. 2015.

RODRIGUES, Rafael M.**. A simbólica do mal na hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur.** 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2018.

SILVA, Bruno F.. **O agir poético na constituição da sabedoria prática de Paul Ricoeur: a imaginação**. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 13, n. 1, p. 211-229, 2024.