

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH  
Programa de Pós-Graduação em História

Breno Mendes

**EXISTÊNCIA E LINGUAGEM: O PROBLEMA DO SENTIDO NA  
FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE PAUL RICOEUR**

Belo Horizonte  
2019

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH  
Programa de Pós-Graduação em História

Breno Mendes

**EXISTÊNCIA E LINGUAGEM: O PROBLEMA DO SENTIDO NA  
FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE PAUL RICOEUR**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em História.

Área de concentração: História, Tradição e Modernidade

Linha de pesquisa: Ciência e Cultura na História

Orientador: Prof. Dr. Douglas Attila Marcelino

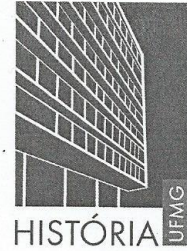
Coorientador: Prof. Dr. Ivan Domingues

Belo Horizonte  
2019

907.2 M538e 2019	Mendes, Breno Existência e linguagem [manuscrito] : o problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur / Breno Mendes. - 2019. 301 f. Orientador: Douglas Attila Marcelino. Coorientador: Ivan Domingues.  Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia  1.História – Teses. 2.História – Filosofia – Teses. 3.Sentido (Filosofia) - Teses . 4. Ricoeur, Paul , 1913-2005. I. Marcelino, Douglas Attila. II. Domingues, Ivan. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.
------------------------	---



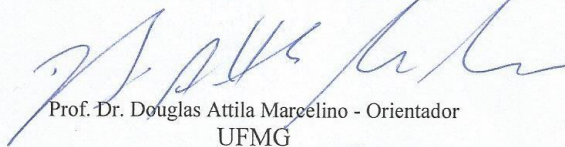
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



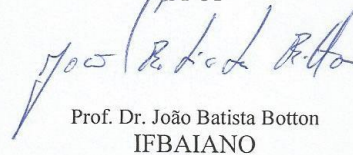
**"Existência e linguagem: o problema do sentido na filosofia da história de Ricoeur"**

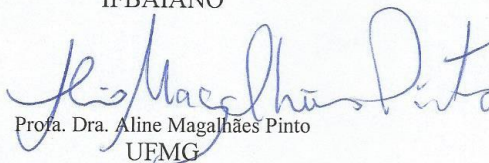
**Breno Mendes**

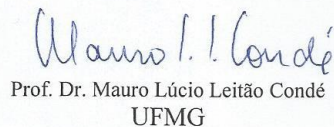
Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

  
Prof. Dr. Douglas Attila Marcelino - Orientador  
UFMG

  
Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel  
UFOP

  
Prof. Dr. João Batista Botton  
IFBAIANO

  
Profa. Dra. Aline Magalhães Pinto  
UFMG

  
Prof. Dr. Mauro Lúcio Leitão Condé  
UFMG

Belo Horizonte, 16 de julho de 2019.

## Agradecimentos

A gratidão é a mais agradável das virtudes; não é, no entanto, a mais fácil. (...)  
A gratidão é um segundo prazer, que prolonga um primeiro, como um eco de alegria à alegria sentida, como uma  
felicidade a mais para um mais de felicidade. (...)  
A gratidão é um mistério, não pelo prazer que temos com ela, mas pelo obstáculo que com ela vencemos. É a  
mais agradável das virtudes, e o mais virtuoso dos prazeres.  
(André Comte-Sponville)

Tenho muitos motivos para agradecer àqueles que me acompanharam de algum modo em minha travessia em busca de sentido.

Ao Douglas Attila Marcelino, orientador cuidadoso, agradeço por ter acolhido a pesquisa, pela competência do diálogo e pelo incentivo constante; ao Ivan Domingues pela orientação marcante e por me mostrar a importância do contraponto do segundo violino para a harmonia do concerto; ao José Carlos Reis, não somente por ter me orientado durante o mestrado e os primeiros passos no doutorado, mas sobretudo, por ser uma inspiração perene em minhas aventuras pela Teoria e Filosofia da História; aos professores da banca (Aline Magalhães Pinto, João Botton, Marcelo Rangel e Mauro Condé) por aceitarem o convite mesmo diante de circunstâncias, digamos, pouco atraentes; aos professores do exame de qualificação (Aline Magalhães Pinto e João Botton) pela leitura atenta e pelas pertinentes observações que foram importantes para o redimensionamento do problema de pesquisa; aos funcionários da UFMG, Maurício Mainart, Gustavo Barbosa (Pós-Graduação em História) e Wilma Carvalho (Biblioteca/FAFICH) pela ajuda com trâmites burocráticos; aos coordenadores que dirigiram o PPGHIS-UFMG durante o período da pesquisa, Luiz Carlos Villalta, Douglas Attila e Mauro Condé, especialmente, pelo apoio em um breve, mas produtivo trabalho de campo realizado nos arquivos do *Fonds Ricoeur* em Paris, o qual me possibilitou acesso a textos raros; à CAPES pela concessão da bolsa de estudos que viabilizou a pesquisa.

Como não poderia deixar de ser diferente, testemunho minha gratidão à minha família, especialmente à minha mãe.

Aos amigos que estiverem presente, de diferentes maneiras, nessa longa caminhada, meu muito obrigado: Daniel Soares, Farley Costa, Rafael Sathler, Tarcísio Guedes e Thales Oliveira (amigos desde a infância); Diogo Brant Caldeira, Juscelino Soares e Róbson Narciso (a inesquecível Arraia-Miúda), Andrea Vieira, Elisangela Jory, Esther Augusta e Warley Alves Gomes (amigos desde a graduação); Allyson Lima, Bruno Vinícius de Morais, Daniel Rocha,

Denilson de Cássio Silva, Gustavo Alencar, Hugo Rocha, Luísa Marques, Natália Iglésias Scheid, Paulo Bellonia e Róbson Júnior (amigos para além do PPGHIS e da UFMG); Frederico Almeida (companheiro de estudos ricoeuriano); Augusto de Carvalho, Danilo Marques, Diogo César Porto da Silva, Fernando Garcia, Marco Girardi e Walderez Ramalho (pelos instigantes diálogos do NIET e, sobretudo, pela leitura e comentários que alguns fizeram sobre capítulos específicos da tese); Mariana de Moraes Silveira (pela interlocução em momentos decisivos para além da tese); Mateus Pereira (por ter acompanhado de maneira indireta e casual minha trajetória); Caroline Baron Marach e aos demais colegas de FAEL; Késia Oliveira (pela amizade autêntica e leal).

Aos estudantes com os quais dialoguei em diferentes momentos da minha trajetória, desde o período em que fui professor substituto no departamento de História/UFMG, passando pelo estágio docente e chegando até a experiência atual junto ao Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte.

À Carolline Andrade, companheira de travessia, mais do que apenas agradeço como também dedico este trabalho. Obrigado porque sua presença me mostra todos os dias como o sentido da experiência compartilhada ultrapassa qualquer tentativa de compreensão da linguagem. Te amo!

*Àquele que é tudo em todos.*

Gratidão.

A história do mundo  
é a asa de andares, com  
um só vivente, o vento.  
Passeia suas chinelas  
nas escadas turbulentas.  
E a escuridão não  
de onde vem ou vai.  
Nem minha carga de água.

O que passa é o que fica.  
E as imagens saem das gavetas  
de incaicos armários. Buscam  
completar-se ou se desfazem.  
As invenções são falcões  
junto ao sótão; as guerras,  
trovoadas; o amor, felinos  
relâmpagos na cama.

Depois a história recomeça  
na varanda dos sentidos  
ou na sala. Pedras rústicas  
guardam palavras indecifráveis  
e bisontes. A história humana  
é a passagem do vento  
sobre as ervas. E a passagem  
das ervas pela pedra.  
Com o teto encoberto.  
O que toca o pergaminho,  
toca a intimidade das letras  
ardendo. No vento  
a história é combustão.  
E é vento atrás da porta,  
o paraíso.

*Carlos Nejar – A combustível memória*

## Resumo

O problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur é o tema central deste trabalho. A interpretação é desenvolvida a partir da hipótese segundo a qual existiria uma dialética entre existência e linguagem na constituição de sentido. O caminho escolhido para a investigação foi a leitura estratégica de obras que recobrem boa parte da trajetória filosófica do autor, procurando mostrar como Ricoeur articulou uma filosofia da existência com uma filosofia da linguagem. Durante toda a tese procuramos compreender os contornos da compreensão de Ricoeur sobre a dialética entre ontologia e epistemologia presente na filosofia da história. Por fim, em nossas considerações finais, ensaiaremos a possibilidade de que o *perdão difícil* seja compreendido como uma forma de crer em história hoje.

**Palavras-chave:** Filosofia da história; Sentido da história; Filosofia da existência; Fenomenologia e Hermenêutica; Paul Ricoeur



## **Abstract**

The problem of sense in Paul Ricoeur's philosophy of history is the focus of this research. The interpretation is developed from the hypothesis in which would exist a dialectic between existence and language in the constitution of sense and meaning. The strategy chosen in the investigation was the reading of works that cover a significant part of Ricoeur's philosophical path, demonstrating how he articulated a philosophy of existence with a philosophy of language. Throughout the thesis, our purpose is to understand Ricoeur's comprehension of the dialectic between ontology and epistemology in philosophy of history. Finally, in our conclusion, we will essay the possibility that *difficult forgiveness* will be understood as a way to believe in history today.

**Keywords:** Philosophy of history; Sense of history; Philosophy of existence; Phenomenology and Hermeneutics; Paul Ricoeur

## Abreviaturas das obras de Ricoeur

Sempre que possível, consultamos a edição original em francês e a cotejamos com a tradução em português. Em nossas citações, todas as vezes que julgamos necessário, fizemos ajustes nas traduções disponíveis. As referências completas encontram-se no final da tese.

Ademais, dado que a presente tese põe em revista conceitos do pensamento de Paul Ricoeur, optou-se, uma vez que a menção das obras do autor seria recorrente, pelo recurso a formas abreviadas de referência a elas, como indicado na lista a seguir.

- AI *Autobiografia intelectual. Reflexões feitas.*
- CC *A crítica e a convicção.*
- CI *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica.*
- DA *O discurso da ação.*
- DI *Da interpretação: ensaio sobre Freud.*
- EC *Escritos e conferências (1. Em torno da psicanálise; 2. Hermenêutica; 3. Antropologia filosófica).*
- FV *Filosofia da vontade*
- HB *A hermenêutica bíblica*
- HF *O homem falível*
- HV *História e verdade*
- J *O justo (1. A justiça como regra moral e como instituição; 2. Justiça e verdade e outros estudos).*
- KJ *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*
- L *Leituras (1. Em torno ao político; 2. A região dos filósofos; 3 Nas fronteiras da filosofia)*
- IU *A ideologia e a utopia*
- MHE *A memória, a história, o esquecimento.*
- MV *A metáfora viva*
- PR *Percurso do reconhecimento*

- SO *O si-mesmo como um outro*
- ST *Sobre a tradução*
- TA *Do texto à ação: Ensaio de Hermenêutica II*
- T&N *Tempo e narrativa (3 volumes)*
- TI *Teoria da interpretação*

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	14
O problema do sentido, a dialética entre existência e linguagem e a filosofia da história ...	14
Questões de método, esboço de periodização e apresentação da tese .....	25
<b>Parte I:Filosofia da existência, fenomenologia e filosofia da história</b> .....	<b>31</b>
1. Existencialismo, filosofia da existência e a ausência de sentido .....	33
Filosofia e ciência: a orientação da existência.....	34
O existencialismo, o absurdo e a falta de sentido da história .....	40
2. A fenomenologia e o problema do sentido da história .....	56
O império do sentido na fenomenologia .....	56
Crise das ciências, crise da existência: o sentido da história <i>Na escola da fenomenologia</i> .....	64
3. Filosofia, História e Sentido em <i>História e Verdade</i> .....	78
Uma filosofia da história nutrida de filosofia da existência e fenomenologia .....	78
Uma história da filosofia sem filosofia da história.....	87
A teologia e o sentido da história em Ricoeur.....	96
<b>Parte II:Psicanálise, hermenêutica e teoria da ação</b> .....	<b>110</b>
Interlúdio: as premissas antropológicas do problema do sentido e o giro hermenêutico ...	112
1. A psicanálise e a lógica do sentido .....	122
<i>Da interpretação</i> : uma leitura hermenêutica de Freud .....	123
Psicanálise e fenomenologia: o inconsciente e o problema do sentido .....	132
2. O enxerto hermenêutico na fenomenologia e a busca do sentido entre existência e linguagem .....	142
A via hermenêutica e fenomenológica de Ricoeur: os cruzamentos e bifurcações com o caminho de Heidegger e de Gadamer.....	144
Uma fenomenologia-hermenêutica do <i>Discurso da ação</i> : o encontro com o estruturalismo e com a filosofia anglo-americana.....	159
<b>Parte III:Narrativa, Identidade e Memória</b> .....	<b>181</b>
Considerações introdutórias .....	183
1. O sentido existencial da narração ou a tripla <i>mimesis</i> interpretada à luz da correlação entre existência e linguagem.....	185
A renúncia a Hegel rumo a uma hermenêutica da consciência histórica .....	213
A filosofia da história ricoeuriana e os limites da narrativa .....	229
2. O problema do sentido e da filosofia da história em <i>A memória, a história, o esquecimento</i> .....	235
O componente ético-político da dialética entre existência e linguagem .....	235
A fenomenologia da memória e a elaboração de sentido para o passado.....	240
A hermenêutica da condição histórica e a filosofia crítica da história .....	255

<b>Considerações finais: O perdão como forma de crer em História .....</b>	<b>274</b>
<b>Referências bibliográficas .....</b>	<b>284</b>
Fontes (bibliografia de Paul Ricoeur).....	284
Bibliografia geral.....	287

## Introdução

A história é a arte de dar sentido àquilo não tem sentido  
*Lessing*

### **O problema do sentido, a dialética entre existência e linguagem e a filosofia da história**

“A História tem um sentido?” Ou será que os acontecimentos se sucedem no devir temporal de forma caótica, contingente, sem quaisquer conexões ou propósitos que os reúnam? O questionamento colocado com clareza pelo filósofo tcheco Jan Patočka ([1990] 1999) em um de seus *Ensaio heréticos sobre a filosofia da história* continua a trazer angústia e inquietação para aqueles que o levam a sério. Sem dúvida, são essas mesmas perguntas que alimentam algo como uma filosofia da história. A reflexão sobre o significado e a finalidade do processo histórico singulariza esse campo de estudos em relação à Teoria da História e à História da Historiografia. Em uma primeira abordagem, poderíamos dizer que a Teoria da História se ocupa das particularidades da ciência histórica, seus fundamentos epistemológicos e metodológicos, sem questionar-se detidamente sobre a coerência de todo o processo histórico ou mesmo sobre o sentido da existência histórica. A filosofia da história, por seu turno, fundamentalmente, ocupa-se do problema do sentido da história e seus desdobramentos. Desta forma, Jörn Rüsen nos dirá: “a questão sobre o que é a história transforma a teoria da história em *filosofia da história*” (RÜSEN, 2015, p. 33).

Não obstante tenham existido reflexões sobre a direção do curso da história tanto na antiguidade clássica e tardia – a história universal de Políbio e a teologia da história de Santo Agostinho – quanto no medievo – a teologia da história de Joaquim de Fiore – a modernidade ficou conhecida como a época em que as filosofias da história ganharam vigor e notoriedade<sup>1</sup>. Entretanto, o caráter especulativo, teleológico e apriorístico das abordagens filosóficas contribuiu para a conflituosa relação entre historiadores e filósofos. Com frequência, a fronteira entre os domínios foi delineada desse modo: ao historiador caberia, estritamente, fazer a ‘ciência’ da História, procurar reconstruir da forma mais fiel possível, com base em provas documentais, os acontecimentos históricos; ao filósofo caberia a tarefa de alinhar os eventos,

---

<sup>1</sup> Aliás, o próprio termo *Filosofia da história* surgiu no período moderno e foi cunhado por Voltaire em 1765 logo no início do seu *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*. O objetivo do filósofo iluminista era contrapor a história em que predominava o princípio da vontade e soberania divina à uma concepção de História em que prevalecesse a vontade e razão humanas. (LÖWITH, s/d). Collingwood acrescenta que por filosofia da história Voltaire entendia um tipo de pensamento histórico no qual o historiador resolvia as questões por si mesmo, sem repetir as histórias contidas nos alfarrábios (COLLINGWOOD, s/d).

conferindo-lhes um sentido último e fio condutor. (PECORARO, 2009; REIS, 2011; PEGORARO, 2011).

A tese de doutorado que apresentamos a seguir se coloca a tarefa de investigar o problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur (1913-2005). Caso seja permitido, antes de mais nada, gostaríamos de apresentar sumariamente aos leitores um pouco da trajetória da pesquisa até a elaboração final do argumento central ou hipótese de trabalho. Em um primeiro momento, nosso objetivo era mapear “os sentidos do conceito de sentido” nas obras de Ricoeur para, com isso, situar as suas reflexões sobre a história nos quadros da distinção estabelecida pelo filósofo brasileiro Olinto Pegoraro (2011), para quem existem três respostas básicas na história da filosofia à pergunta se a história tem ou não um sentido, a saber: 1) A história e a experiência possui um sentido, pois está submetida a um desígnio superior, algum tipo de princípio metafísico que encaminha os eventos para um direção precisa; 2) A experiência histórica seria um amontoado de fatos caóticos sem qualquer significado intrínseco, nada faz sentido<sup>2</sup>; 3) Quem atribui significado à experiência é a própria racionalidade humana por intermédio de discursos produtores de sentido como o mito, a filosofia, a religião, a literatura e a historiografia. Logo, por detrás dos acontecimentos não existe nenhum sentido metafísico, pois, “recorrer à metafísica é tratar o sentido como dado de uma vez por todas” (PATOČKA [1990] 1999, p. 98).

Contudo, com o desenrolar da pesquisa e a apresentação de resultados parciais em diversas ocasiões como simpósios temáticos (INTHH, SBTHH, EPHIS), grupo de estudo (NIET) e o exame de qualificação, percebemos que a proposta original de fazer uma espécie de repertório das diversas acepções do conceito de sentido no pensamento ricoeuriano e situá-lo nos termos do esquema conceitual proposto por Pegoraro mostrava-se insuficiente. Todavia, ainda não havíamos encontrado uma alternativa. O quadro começou a mudar quando buscamos entender melhor qual o lugar ocupado por Paul Ricoeur na cena intelectual francesa no século XX. Aliás, desde sempre nos causava estranheza o fato de Ricoeur não ser figura carimbada nos panoramas mais abrangentes da filosofia francesa (Cf. FERRY e RENAULT, 1988; PETIT, 2009), apesar de ser considerado como um filósofo reconhecido, sobretudo a partir da segunda

---

<sup>2</sup> Conforme observa Reinhart Koselleck, existe uma diferença entre as categorias de ausência de sentido e sem sentido: “ausência de sentido” é uma expressão neutra que evita a questão do ‘sentido’, ao passo que o “sem sentido”, enquanto negação de sentido, fica referido ao âmbito daquilo que tem sentido” (KOSELLECK, 2013, p. 79).

metade dos anos 1980<sup>3</sup>. Em vista disso, acreditamos que, se nos colocarmos na trilha aberta pela hipótese sugerida por Michel Foucault ([1984] 2005), posteriormente reelaborada por Alain Badiou, poderemos jogar novas luzes sobre o problema do sentido na filosofia de Ricoeur. Em um dos últimos textos que escreveu antes de morrer, em 1984, Foucault sugeriu que seria possível traçar a seguinte linha divisória no pensamento francês: de um lado estaria a filosofia da experiência, do sentido e do sujeito, ao passo que, do outro, estaria uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. No primeiro lado, estariam o existencialismo de Sartre e a fenomenologia de Merleau-Ponty, enquanto, no segundo, estaria a chamada Escola Epistemológica Francesa, que faz epistemologia na extensão da história da ciência, como podemos perceber em Alexander Koyré e George Canguilhem. Quase vinte anos depois da morte de Foucault, Alain Badiou, no prefácio ao seu livro *A aventura da filosofia francesa no século XX*, retomou essa hipótese (sem mencionar o autor de *A história da loucura!*), dessa vez tomando como fio condutor a questão do sujeito: “temos, pois, no início do século o que eu chamaria de uma figura dividida e dialética da filosofia francesa. De um lado, uma filosofia da vida; de outro, para abreviar, uma filosofia do conceito” (BADIOU, 2015, p. 10). Grosso modo, os autores distinguem uma filosofia mais preocupada com o sentido e com a existência, abrindo o caminho para uma ontologia e outra que se detém na análise histórica da formação dos conceitos científicos, colocando em primeiro plano não apenas a epistemologia, mas também a relação entre *as palavras e as coisas*.

A partir desse *background* da história intelectual e de nossa inquietação quanto ao sentido da história, propomos, então, o seguinte argumento central ou hipótese de trabalho: o problema do sentido na filosofia ricoeuriana poderia ser interpretado a partir da combinação dialética entre um pensamento sobre a existência e uma filosofia da linguagem. Trocando em miúdos, a compreensão da existência humana demanda a mediação pelos significados produzidos pela linguagem, assim como os significados produzidos pelo discurso ganham seu verdadeiro sentido quando trazem orientação para a experiência. Assim, o sentido opera uma mediação entre existência e linguagem sem desembocar em uma síntese final ou saber absoluto; uma dialética imperfeita, aberta e fragmentária sob o signo do inacabamento. Ora, tal hipótese nos parece ser ainda mais adequada para entendermos o problema do sentido da história na fenomenologia-hermenêutica de Ricoeur, uma vez que, como se sabe, o próprio conceito

---

<sup>3</sup> “A publicação de *Tempo e narrativa* entre 1983 e 1985, como vimos, já permitiu a Ricoeur um retorno espetacular ao centro da cena intelectual francesa. O impacto dessa obra não se compara com o das publicações precedentes: é significativo que a inflexão na recepção da obra de Ricoeur tenha se efetuado sobre o terreno da história. O movimento de consagração e de celebração do filósofo francês não para de se amplificar até atingir um ponto de apogeu em 1988” (DOSSE, 2008, p. 514).



moderno de história carrega em si uma polissemia similar ao se referir tanto à experiência da história como ao seu conhecimento científico ou, para usarmos os termos de Reinhart Koselleck (2006, p. 48), “o sentido do acontecimento [experiência] e de sua representação narrativa [linguagem] se encontram no termo alemão *Geschichte*”.

Sendo assim, para fundamentarmos melhor nossa proposta interpretativa lançamos mão do próprio percurso filosófico de Ricoeur. Nesse sentido, tem destaque um texto publicado pelo autor em 1973, o qual procurava dar conta dos deslocamentos de seu pensamento nos últimos dez anos e conta com um título sintomático: *do existencialismo à filosofia da linguagem*. Ora, mais do que apenas reproduzir a interpretação que o filósofo tinha sobre si mesmo, nosso objetivo é, de algum modo, problematizá-la. Em primeiro lugar, na contramão do título do artigo que citamos e em par com Jérôme Porée (2017), defendemos a tese de que Ricoeur jamais deixou de ser um *pensador da existência*, mesmo sem nunca ter se confundido com um existencialista na linha de Sartre. Ou seja, em nossa leitura, o problema do sentido na filosofia ricoeuriana de modo geral, e em sua filosofia da história de modo particular, não pode ser desconectado do plano da experiência e da *historicidade*. Ademais, um esclarecimento: ser um pensador da existência implica perceber que a historicidade humana é ambígua, contraditória e paradoxal, isto é, ela comporta a produção de sentido e significado, mas também é profundamente marcada pela contingência e por aquilo que é completamente desprovido de sentido e propósito.

Diante disso, vejamos alguns delineamentos conceituais-operatórios com os quais lidaremos ao longo do trabalho. Com vistas a uma maior precisão conceitual, procuramos reservar o termo “história” para as referências aos eventos e aos processos acontecidos no passado, ao passo que o termo “historiografia” foi empregado para as alusões às pesquisas cientificamente conduzidas e às narrações sobre a história e a historicidade. (TUCKER, 2009). Assim, ficará mais claro que Paul Ricoeur se interessou pelos dois domínios, posto que, em suas obras, encontramos tanto reflexões filosóficas sobre o curso da história em si e sobre a experiência da historicidade, quanto uma análise sobre as condições de possibilidade da historiografia como modo de conhecimento sobre o passado. Na introdução ao volume *A Companion to Philosophy of History and Historiography*, o professor de Harvard, Aviezer Tucker propôs uma didática distinção terminológica entre; 1) *Filosofia da história*, que pode ser entendida como um exame filosófico não apenas sobre a finalidade e o sentido do processo histórico, mas também sobre suas contingências, e; 2) *Filosofia da historiografia*, que pode concebida como uma análise das condições de possibilidade epistêmicas do nosso

conhecimento sobre o passado, uma teorização sobre aquilo que os historiadores escrevem. Nesta investigação, procuraremos mostrar que o problema do sentido da história na filosofia ricoeuriana acontece por meio da articulação entre uma *ontologia da historicidade* e uma *epistemologia da historiografia*. Portanto, de certa maneira, a filosofia da história de Paul Ricoeur problematiza e desestabiliza as fronteiras entre a filosofia da história e a filosofia da historiografia. Como foi bem salientado por Domenico Jervolino (2001), mesmo antes de *Tempo e narrativa*, o filósofo francês se ocupava, em seu pensamento sobre a história, tanto com o sentido da *res gestae*, quanto da *rerum gestarum*, isto é, tanto com o sentido da experiência vivida do passado, quanto da narrativa que é construída a respeito dela.

Em outros termos, nossa pesquisa sobre o problema do sentido em Ricoeur se desenvolverá a partir de uma mediação dialética entre ontologia e a epistemologia. Afinal, as questões epistemológicas também apresentam uma dimensão ontológica – alguns diriam, metafísica; tão importante quanto se perguntar sobre como podemos conhecer algo é refletir sobre a natureza do que está sendo estudado<sup>4</sup>. Por exemplo, se partimos da premissa ontológica de que o ser humano é um ser social a implicação epistemológica é que os indivíduos só podem ser compreendidos historicamente quando situados em seu contexto sociocultural. De modo análogo, um paradigma epistemológico pode acarretar implicações ontológicas. A proposição construtivista segundo a qual o sentido do passado é uma mera construção do presente implica em um antirrealismo ontológico (KOSSO, 2009). Em relação ao construtivismo, por ora ecoaremos apenas o questionamento de Rösen: “Mas seria realmente assim? Provém o sentido determinante do pensamento histórico *exclusivamente* do íntimo da subjetividade constituidora de sentido?” (RÜSEN, 2015, p. 90. Grifo nosso.).

Qualquer pesquisador ou pesquisadora que tenha se aventurado na tarefa de investigar o conceito de sentido, com efeito, já se deparou com um desafiador cipoal de definições. Mesmo deixando de lado as dezenas de definições mais prosaicas registradas nos dicionários ainda estamos diante de uma vasta lista de significados. Como observado argutamente por Patočka ([1990] 1999), a despeito disso, em nossa cotidianidade, o conceito de sentido apresenta-se como evidente por si mesmo. Em diálogo com Heidegger, o filósofo tcheco sustenta que, na verdade, o sentido é o fundamento que torna qualquer fenômeno

---

<sup>4</sup> Para uma substancial discussão sobre o lugar da ontologia na teoria e filosofia da história remetemos à tese de Augusto de Carvalho para quem, “A ontologia deve preceder a epistemologia. Nos *Athenäums-Fragmente* [Fragmentos do Ateneu], precisamente no fragmento 226, diz Friedrich Schlegel: “Man kann nicht sagen, daß etwas ist, ohne zu sagen, was es ist [Não se pode dizer que alguma coisa é, sem dizer o que a coisa é]” (SCHLEGEL, 1967: 200). Antes de se perguntar “como representar o passado” e, por conseguinte, demorar-se em questionamentos acerca das melhores formas de representação ou “representabilidade” do “passado”, seria preciso se perguntar o que seria aquilo que se quer representar, o “passado”. (DE CARVALHO, 2017, p. XI)

compreensível para nós. Despidos da pretensão de elaborar qualquer levantamento exaustivo, notamos ser possível apontar, logo de saída, duas principais acepções. Em uma delas, o sentido se confunde com o *significado*, pois está ligado ao processo de denotação ou referência à realidade, como notou Frege. Em outra, muito comum no campo da filosofia especulativa da história, o sentido se confunde com *direção*, com o rumo para o qual os acontecimentos caminham<sup>5</sup>, como podemos perceber em Hegel (Cf. WIKLUND, 2008). A língua inglesa apresenta dois vocábulos distintos para cada acepção, sendo *meaning* para a primeira e *sense* para a segunda. Já em línguas latinas como o francês e o português apesar da existência de dois vocábulos diferentes (*signifié/sens; significado/sentido*), muitas vezes tende a haver uma sobreposição que concentra no termo *sens/sentido* os dois significados apontados.

Antes de prosseguirmos, diga-se de passagem, vale registrar que nas últimas décadas o conceito de sentido tem sido bastante revisitado pela historiografia e pelas ciências humanas. Segundo os sociólogos Peter Berger e Thomas Luckmann ([1995] 2004) isso se deve à crise estrutural de sentido resultante da modernização e da pluralização de orientações culturais; o sentido deixou de ser auto evidente<sup>6</sup>; “essa experiência faz aparecer, então, a possibilidade radical de que todo sentido se perca, que nos encontremos na presença de um grau zero” (PATOČKA ([1990] 1999, p. 98). Diante da crise de sentido, o crescente interesse na temática da identidade, por exemplo, seria uma resposta à sensação de perda de significado decorrente dos paradoxos do iluminismo e de suas ideias de progresso e emancipação (WIKLUND, 2008). De modo semelhante, François Dosse ([1995] 2003) estendeu esse diagnóstico para o contexto da cena intelectual francesa, sustentando que após a voga do paradigma estruturalista há uma maior atenção das pesquisas aos sentidos e significados que os agentes atribuíram às suas ações e às representações sociais que construíram. Essa inflexão teria culminado em um *Império do sentido*<sup>7</sup> cujo saldo final foi uma “humanização das ciências

---

<sup>5</sup> Essa acepção foi registrada no glossário de conceitos históricos *Les mots de l'historien* organizado por Nicolas Offenstadt no verbe *sens de l'histoire*: “em sua acepção restrita, a expressão significa que a realidade histórica não é uma pura sucessão de acasos e um verdadeiro caos, mas possui uma significação e uma inteligibilidade própria” (OFFENSTADT, 2009, p. 101).

<sup>6</sup> O que não implica, de modo algum, que naquelas sociedades nas quais o sentido se apresentava de forma auto-evidente o problema da existência estava resolvido: “Isto não significa que o indivíduo não tenha problemas existenciais e que esteja satisfeito com seu destino. Mas ‘sabe’ ao menos como o mundo é feito, como se deve comportar dentro dele, o que pode esperar e, por último, mas não menos importante, quem ele é. Assim, por exemplo, o papel de um escravo nunca foi supostamente agradável. No entanto, por mais desagradável que tivesse sido, o indivíduo que estava naquela condição vivia num mundo estável e claramente definível em que podia se orientar com certa confiança seu comportamento, suas expectativas e sua identidade. Não precisava definir a cada dia as dimensões significativas da sua existência” (BERGER e LUCKMANN, [1995] 2004, p. 53).

<sup>7</sup> Ao mesmo tempo não faltam iniciativas que questionam, precisamente, o imperialismo do sentido. Prova disso, é a discussão sobre o conceito de *presença*. Hans-Ulrich Gumbrecht, por exemplo, tem buscado encontrar

humanas”. Por diferentes perspectivas, o “novo paradigma” se detém na interpretação dos sentidos atribuídos à ação dos sujeitos, mesmo quando eles estão inseridos em uma estrutura. Não por acaso, portanto, a hermenêutica e a fenomenologia, tradições filosóficas as quais Ricoeur reivindica pertencimento, têm sido constantemente retomadas pelos autores das ciências humanas. Tudo isso somado coloca o problema do sentido no centro do debate contemporâneo, evidenciando que a realidade social não pode ser compreendida sem a intencionalidade do agir ou a intersubjetividade.

Nossa introdução não terá como propósito fazer um lacunar panorama sobre as filosofias da história, nem tampouco, oferecer uma resposta ambiciosa à questão se a história possui ou não um sentido. No lugar disso, “coloquemos antes de tudo a interrogação: como chegamos a pensar que a história tenha sentido?” (BODEI, 2001, p. 15). Na esteira de Koselleck (1999 e 2006), acreditamos que o surgimento das modernas filosofias da história nos séculos XVIII e XIX está longe de ser uma casualidade. As intensas mudanças sociais ocorridas na modernidade davam a sensação de que tudo era transitório e se desvanecia no ar. Num curto espaço temporal, a Revolução Industrial, a Revolução Francesa e o processo de urbanização configuraram uma intensa aceleração do tempo histórico. Em meio a uma experiência plena de incertezas, a filosofia da história criava uma perspectiva utópica na qual a crença no progresso era a fiadora de que a história estava seguindo para um futuro melhor<sup>8</sup>. Dessa forma, abria-se a possibilidade de se fazer planejamentos e prognósticos. Aliás, desde já vale mencionar que Koselleck se posicionava de maneira cética quanto ao sentido da história. Para ele, em si mesma, a história é irracional, um contrassenso. Por conseguinte, precisamos da representação narrativa para dotar de sentido e inteligibilidade a experiência, convertendo em acontecimento histórico aquilo que no fundo é um absurdo. “Por isso, a hipótese da ausência de sentido oferece, do ponto de vista epistemológico, um melhor ponto de partida para tratar com o que comumente se denomina “história” (KOSELLECK, 2013, p. 98).

---

alternativas para o predomínio do campo hermenêutico na área de humanidades. O campo hermenêutico seria marcado pela ideia que nossa relação com as coisas no mundo é sempre uma relação de sentido. Na perspectiva de Gumbrecht, o grande problema da ênfase no sentido é que ela levaria a uma perda do mundo, pois existe uma dimensão da experiência que o sentido não consegue transmitir: a presença. “A palavra ‘presença’ não se refere (pelo menos, não principalmente) a uma relação temporal. Antes, refere-se a uma relação espacial com o mundo e seus objetos. Uma coisa ‘presente’ deve ser tangível por mãos humanas – o que implica, inversamente, que pode ter impacto imediato em corpos humanos (...) Por isso, ‘produção de presença’ aponta para todos os tipos de eventos e processos nos quais se inicia ou intensifica o impacto dos objetos ‘presentes’ sobre corpos humanos” (GUMBRECHT, 2010, p. 13).

<sup>8</sup> “O sujeito desta filosofia era a humanidade inteira que, unificada e pacificada pelo centro europeu, deveria ser conduzida em direção a um futuro melhor (...) A filosofia da história forneceu os conceitos que justificaram a ascensão e o papel da burguesia [em detrimento do sistema absolutista do Antigo Regime]. (KOSELLECK, 1999, p. 10).

Com isso em mente, temos subsídios para compreender melhor o surgimento do campo da filosofia da história. Conquanto não tenha sido o pioneiro, Hegel foi o pensador cujo sistema de ideias marcou de maneira mais contundente o campo da filosofia da história. O ponto de partida hegeliano é que, não obstante os métodos da história e da filosofia pareçam díspares – um está subordinado aos dados da realidade e o outro produz suas ideias a partir da especulação, sem levar em conta os dados – há uma apreensão filosófica da história que não ameaça a autonomia desta em sua ligação com a matéria prima factual. Logo após dizer isso, o filósofo alemão concluiu: “o único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente” (HEGEL, [1837] 2012: p. 55). A leitura de Hegel nos coloca diante da formulação clássica da filosofia da história, que é expressa em uma interpretação sistemática da história universal na qual os acontecimentos e sucessões históricos são unificados segundo um princípio e se dirigem para um sentido final (LÖWITH, s/d).

Do ponto de vista político e filosófico, a mais certa crítica dirigida às filosofias especulativas da história é a acusação de eurocentrismo (BOUTON, 2016). Em “Renunciar a Hegel”, capítulo que integra *Tempo e narrativa*, (1983-1985, 3v.) Ricoeur justifica sua renúncia, denunciando a existência de um eurocentrismo no hegelianismo. Nesta leitura, o conhecimento das diferenças culturais tornaria inexecutável o projeto do filósofo alemão de unificar o espírito dos povos no Espírito do mundo.

Vimos desfazer-se, no século XX, a pretensão da Europa de totalizar a história do mundo; assistimos até à decomposição dos legados que ela tentara integrar sob uma única ideia diretora. O europocentrismo morreu com o suicídio político da Europa durante a Primeira Guerra Mundial, com a divisão ideológica provocada pela Revolução de Outubro e com o recuo da Europa no cenário mundial, devido à descolonização e ao desenvolvimento desigual – e provavelmente antagonista – que opõe às nações industrializadas ao resto do mundo (T&N 3: 369-370).

Da perspectiva de certos historiadores, (em especial aqueles ligados, de algum modo, ao historicismo alemão), as filosofias especulativas da história têm sido questionadas por promoverem uma visão totalizante da história, partindo de um ponto de vista que na verdade é limitado e parcial. A rigor, o historicismo se insurge contra a tradição metafísica ou especulativa das filosofias da história, mas também patrocina uma filosofia da história em franco diálogo com as pesquisas sobre fenômenos históricos específicos<sup>9</sup>. Daí a máxima

---

<sup>9</sup>: “Apesar de todas as dificuldades (MARQUARD, 1973), a filosofia da história é – justamente sob o signo do historicismo, da mudança e da pesquisa histórica – incentivada e praticada. Não, porém, como construção especulativa, mas como modos de interpretação e hipótese de significados para a compreensão e representação de

historicista escrita por Ranke, em quem Ricoeur identifica características anti-hegelianas<sup>10</sup>: “do particular tu podes passar, ousada, mas, refletidamente, para o geral; da teoria geral não sai caminho algum para a contemplação do particular” (RANKE *apud* MARTINS, 2008, p. 29). Na leitura ricoeuriana, o processo de constituição da história como ciência autônoma rejeitou a perspectiva hegeliana como uma intrusão arbitrária de conceitos apriorísticos e especulativos no campo da investigação histórica. “Quanto mais a história se tornava empírica, menos a história especulativa era crível” (T&N 3: 368). Nessa perspectiva, então, estamos diante de um fenômeno inversamente proporcional: quanto mais a história da historiografia se tornava confiável, maior a descrença em relação à filosofia da história.

Tendo em vista que nosso recorte incidirá sobre as reflexões acerca da história praticadas por um filósofo francês, acreditamos ser válido indagar a respeito da ressonância do debate sobre a filosofia da história nesse cenário intelectual<sup>11</sup>. Em princípios do século XX, Lucien Febvre, ilustre representante da Escola dos *Annales*, deu prosseguimento, na cena francesa, à hostilidade dos historiadores contra os filósofos da história: “filosofar significa [...] dito por um historiador [...] o crime capital” (FEBVRE *apud* LE GOFF, 2003, p. 76). Em seus *Combates pela história*, Febvre qualificou o pensamento de Spengler e Toynbee como duas filosofias oportunistas da história, porque ambos tentavam encontrar uma previsibilidade no curso da história ocidental. Durante sua aula inaugural proferida no *Collège de France*, o espírito de combate era o mesmo e foi expresso de forma sintética: “os historiadores não têm grandes necessidades filosóficas” (FEBVRE, 1965, p. 4). Em uma palavra, historiografia, sim, filosofia da história, não.

O francófilo clima de animosidade à filosofia da história começou a se alterar a partir da publicação, no ano de 1938, da tese de Raymond Aron sobre a objetividade e a

---

fenômenos e contextos históricos e para a auto-interpretação do presente diante do pano de fundo do passado. Quase em todas as representações históricas se encontram afirmações e rudimentos da filosofia da história que possibilitam uma abordagem provisória sobre um grande contexto e o delineamento de uma perspectiva” (SCHOLTZ, 2011, p. 52-53).

<sup>10</sup> A relação entre Hegel e os expoentes da escola histórica alemã foi ambivalente. Não obstante as críticas que apresentamos acima, Ranke, por exemplo, assinalava que uma das exigências do ofício do historiador era a escrita de uma História Universal, pois ainda que contingente, o processo histórico seria dotado de sentido, ou seja, existiria a noção de um *desenvolvimento*, um vínculo que conecta os acontecimentos particulares a um contexto mais amplo (RANKE, 2010). Droysen, outra figura de grande envergadura no historicismo, colocou-se a questão “o que significa pensar historicamente?” para a qual uma de suas respostas foi: “pensar historicamente é pensar teleologicamente”. Isso quer dizer que o historiador, em algum momento de sua inquirição, se indaga: “qual o curso dos acontecimentos da história? Aonde isso vai parar?” (CALDAS, 2004).

<sup>11</sup> “Na França, a filosofia da história é um gênero literário tão criticado que ninguém ousa admitir que a pratica. Nós a opomos à ciência, assim como a fantasia ao rigor, a intuição ao saber. A incerteza na documentação, a imensidão das visões, a pretensão de submeter a complexidade do real a um esquema rígido, todos estes defeitos que atribuímos aos sistemas clássicos são características da filosofia da história enquanto tal” (ARON, 1957, p. 285).

subjetividade na teoria da história alemã. Naquela ocasião, o autor defendia que era possível construir uma outra apreensão filosófica da história que não fosse a apriorística e teleológica filosofia hegeliana: “A filosofia tradicional da história encontra sua conclusão no sistema de Hegel. A filosofia moderna da história começa pela recusa do hegelianismo” (ARON, 1950, p.15). Para Aron, a atitude filosófica é histórica na medida em que reflete sobre a historicidade das atitudes humanas. Assim, a filosofia da história deixa de ser uma visão panorâmica do conjunto da história humana, para se tornar uma análise sobre as condições de objetividade do conhecimento sem estimular uma reflexão sobre o curso da história universal à moda hegeliana. A chamada “filosofia crítica da história” tem uma inspiração francamente kantiana: “A análise do conhecimento histórico está para a filosofia da história assim como a crítica kantiana está para a metafísica dogmática” (ARON, 1950, p. 15). Traduzindo para os termos da distinção que anunciamos no início do trabalho, a filosofia da história se transformava em filosofia da historiografia.

No rastro de Raymond Aron, surgiu outra figura inclinada às reflexões filosóficas no canteiro da história francesa: Henri-Irénéé Marrou. Nos anos 1950, sua coletânea de artigos intitulada *Do conhecimento histórico* (1954) procurou contribuir para o diálogo efetivo entre profissionais da história e da filosofia. Logo no início da obra, ele assevera que é preciso reagir contra o complexo de inferioridade dos historiadores em relação aos filósofos, como se aqueles, o tempo todo, quisessem subordinar os primeiros às suas especulações. Na raiz desse ressentimento estaria um reflexo do positivismo no contexto francês que limita o trabalho do historiador às pesquisas empíricas, interditando a via dos problemas filosóficos.

Temos de acabar com estes velhos reflexos e sair do torpor em que o positivismo manteve durante muito tempo os historiadores (...) ‘sou um simples historiador, não sou um filósofo; cultivo o meu jardimzinho, cumpro o meu ofício honestamente, não me meto naquilo que me ultrapassa (MARROU, s/d. p. 8.).

Contudo, assim como propusera Aron, o caminho indicado não passa pela perspectiva hegeliana, mas sim pela filosofia crítica da história, definida por Marrou como uma reflexão sobre os problemas lógicos e epistemológicos do conhecimento histórico na extensão da filosofia da ciência. Essa proposta que chamamos de “filosofia da historiografia” não poupa críticas à Hegel, sobretudo, no que diz respeito ao tratamento que este dispensava a práxis de pesquisa em história. O filósofo germânico assistira ao florescimento da história científica, porém citou historiadores apenas para criticá-los<sup>12</sup>. Ou seja, o grande expoente da filosofia da

---

<sup>12</sup> A leitura hegeliana sobre a história de Roma nos fornece um exemplo nítido de sua crítica a um eminente

história estava longe de ser um amigo da historiografia.

Ricoeur foi um filósofo que se notabilizou pela familiaridade com as discussões teóricas sobre a História. Suas obras *História e verdade* (1955) *Tempo e narrativa* (3 tomos, 1983-1985), e *A memória, a história, o esquecimento* (2000) têm causado um impacto tão significativo entre os historiadores que François Dosse chegou a diagnosticar, parafraseando Paul Veyne em relação a Michel Foucault: *Paul Ricoeur revoluciona a história*. Um dos componentes de tal revolução seria justamente a ausência de uma filosofia apriorística da história. Nesse sentido, a abordagem ricoeuriana teria conseguido equilibrar a especulação filosófica com o conteúdo das pesquisas historiográficas (DOSSE, 2001). De acordo com a distinção conceitual com a qual estamos operando, diríamos que em sua obra ele conjugou a filosofia da história com a filosofia da historiografia. Ao contrário de Hegel, Ricoeur buscou um diálogo estreito com a pesquisa realizada pelos historiadores; algo que o singulariza é o espaço destinado à leitura de obras historiográficas de autores como, Marc Bloch, Fernand Braudel, Raymond Aron, Kristof Pomian, Michel de Certeau, Hayden White e Reinhart Koselleck:

Aqui não compete ao filósofo dar lições ao historiador; é sempre o próprio exercício de um ofício científico que instrui o filósofo. Portanto, é necessário ouvir em primeiro lugar o historiador, enquanto reflete sobre seu ofício. (HV: 29).

A discussão sobre o nascimento da filosofia crítica da história<sup>13</sup> ou filosofia da historiografia é importante para nossos objetivos, já que Ricoeur procurou dialogar com esta vertente, deixando transparecer sua influência kantiana. Se na *Crítica da Razão Pura*, Kant pretendia erigir uma filosofia dos limites do saber, o filósofo francês se mantém “nos limites de uma crítica da pretensão do saber de si da história a se erigir em saber absoluto, reflexão total” (MHE: 386). Nas palavras do próprio autor, “a filosofia contemporânea da história se propõe, mais modestamente, a refletir sobre esse ofício do historiador, a fim de extrair seus objetivos e meios, seus entraves e ambições”. (RICOEUR, 1994, p.139). Todavia, ele salienta que em sua perspectiva “seria um erro acreditar que, por falta de uma filosofia da história de

---

historiador alemão do início do século XIX: Barthold Georg Niebuhr: “Niebuhr prefacia a sua história romana como um profundo estudo acerca da história dos povos italianos. Entretanto, nenhuma relação destes últimos com a história romana é evidente. Na verdade, a *História* [escrita por Niebhur] deve ser considerada como uma mera crítica da história romana, pois consiste em uma série de ensaios sem unidade histórica” (HEGEL, 2008, p. 241).

<sup>13</sup> A filosofia crítica da história também tem conquistado autores na tradição da filosofia analítica com destaque para Walsh, Dray e Danto. Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur dialogou com os analíticos para mostrar como o esfacelamento do modelo nomológico hempeliano resultou na valorização da narrativa histórica enquanto um procedimento com potencial explicativo.



tipo especulativo, *há lugar apenas para uma epistemologia da operação historiográfica*” (MHE: 385. Grifo nosso). Na seara em que o filósofo se embrenhou há espaço também para as relações de sentido numa análise sobre a experiência da história. Trocando em miúdos, para ele não há filosofia da historiografia sem filosofia da história.

Juízo semelhante fora emitido nos anos 1970 por Michel de Certeau em *A escrita da história*, “não existe historiografia sem filosofia da história – explícita ou oculta<sup>14</sup>” (CERTEAU, 1982, p. 129) e pela *Meta-história* de Hayden White, “não pode haver ‘história propriamente dita’ que não seja ao mesmo tempo ‘filosofia da história’” (WHITE, 2008, p.14). Os dois autores estão inseridos no seio do giro linguístico ocorrido na filosofia da história e da historiografia. Para o historiador holandês Ankersmit, depois de ser considerada como uma extensão da filosofia da ciência aos estudos históricos, a filosofia da historiografia tem se inclinado mais para a hermenêutica e a narrativa, realçando os processos linguísticos de construção de sentido para o passado. Desse modo, a atenção não se dirige, apenas, aos critérios de verdade e validade das explicações históricas, mas, também aos instrumentos linguísticos de nossa compreensão do passado. Nesse percurso, Ankersmit (2004) defende que o paradigma epistemológico foi descartado em favor da narrativa<sup>15</sup>. Não chegamos a tanto. Ricoeur, por exemplo, passa pelo giro narrativo em sua filosofia da história sem abandonar as reflexões epistemológicas. Por sinal, Ankersmit não vê essa característica com bons olhos, pois, para ele, o filósofo francês não radicalizou a reflexão a ponto de seus estudos sobre a narrativa redundarem em um rompimento com a tradição epistemológica, que se preocupa com a relação entre o discurso histórico e a realidade do passado.

### **Questões de método, esboço de periodização e apresentação da tese**

*Last but not least*, duas ou três palavras sobre o nosso método. Diante da impossibilidade de análise integral da obra ricoeuriana, ainda que seja nos quadros de uma tese

---

<sup>14</sup> Certeau chegou a tal conclusão menos como teórico ou filósofo da história do que como um historiador das religiosidades dos séculos XVI e XVII. Luce Giard observa que o historiador manteve uma relação ambivalente com o pensamento hegeliano o qual estudou detidamente em seus anos de formação. Por um lado, ele teria se mantido fiel a Hegel na busca de pensar Deus na história dos homens e o pensamento em suas próprias condições de inteligibilidade. Por outro, para Certeau, a visada filosófica não tem precedência sobre a historiográfica, ela não tem mais a função de “dizer a verdade do sentido para todos” (GIARD, 1991, p. 30)

<sup>15</sup> Ao comentar uma passagem dos *Trópicos do discurso* de White na qual sustenta-se que narração histórica não reproduz os fatos que descreve, Ankersmit infere: “é aqui onde a filosofia da história abandona explicitamente o enfoque epistemológico e se converte em filosofia da linguagem” (ANKERSMIT, 2004, p. 130-131).

de doutorado, torna-se indispensável a demarcação de balizas metodológicas que possam nortear nossa empreitada e torná-la exequível. Em virtude disso, como metodologia, adotaremos, e em certa medida, adaptaremos, as estratégias interpretativas apontadas por Johan Michel em sua pesquisa sobre a filosofia prática de Ricoeur<sup>16</sup> (MICHEL, 2006): A) *Abordagem intratextual*: leitura analítica das obras e textos de Ricoeur que selecionamos para abordar o tema da pesquisa. Não se trata de uma leitura exaustiva das mesmas, mas de um estudo detido sobre os matizes do conceito de sentido, especialmente no que diz respeito à história; B) *Intertextualidade interna*: como os conceitos que nos propomos a analisar aparecem em mais de uma obra ricoeuriana, trata-se de mapear e analisar a maneira como nosso autor retoma, e aprofunda, seus argumentos ao longo dos escritos, ressaltando o que mudou de uma abordagem para a outra e aquilo que permaneceu; C) *Intertextualidade externa*: sem perder de vista os limites de uma tese de doutorado, evidenciar os autores com os quais Ricoeur está dialogando quando desenvolve sua argumentação. A filosofia ricoeuriana foi construída de modo dialógico e faz referência tanto a autores contemporâneos como a pensadores mais recuados temporalmente na história da filosofia, assim como a historiadores e cientistas sociais.

Ademais, nossa metodologia e o tipo de problema que nos dispusemos a enfrentar nos conduziu a realizar uma periodização da trajetória de Ricoeur. Contudo, desde já, precisamos alertar que, como toda periodização, nossa abordagem “indica uma ação humana sobre o tempo e sublinha que seu recorte não é neutro” (LE GOFF, 2015, p. 12). Certamente, outros recortes são possíveis, mas tendo em vista o nosso problema de pesquisa propomos que o pensamento de Paul Ricoeur seja dividido em três grandes momentos, salientando desde já que as balizas cronológicas deverão ser manuseadas com certa flexibilidade. Logo, em alguns momentos o recorte cronológico ficará em primeiro plano, porém, em outros, o recorte temático nos fará lidar com a cronologia de modo maleável.

Se lembrarmos que a origem grega da palavra método remete ao caminho trilhado para chegar em algum lugar, perceberemos que nossa metodologia também esconde suas armadilhas. Já que trabalharemos com a trajetória filosófica de Ricoeur ao longo de mais de meio século de profícuas publicações, precisamos tomar cuidado para não cairmos em certas tentações. Em primeiro lugar, estaremos atentos para não pensarmos que os argumentos

---

<sup>16</sup> A principal mudança que realizamos no método de Michel foi retirar o quarto item, a recepção da obra ricoeuriana. Evidentemente, faremos menção a aspectos da recepção de seus argumentos sempre que possível, contudo, não se trata de um procedimento estruturante de nosso trabalho. Portanto, preferimos apostar em uma leitura mais direta do *corpus* filosófico de Ricoeur. O tema da recepção da filosofia de Ricoeur entre os historiadores foi bem trabalhado na tese de doutorado defendida por Rodrigo Cracco, *As contribuições de Paul Ricoeur à historiografia contemporânea* (2015).

desenvolvidos pelo filósofo em sua juventude eram uma espécie de preparação para suas obras de maturidade. Ou seja, nossa interpretação sobre o problema do *sentido* não deve ser confundida com uma “mitologia da doutrina” como se estivéssemos defendendo que o pensador francês, de modo consciente ou não, construiu algo como uma “filosofia sistemática do sentido”. Levaremos a sério, então, a advertência de Quentin Skinner (2005) para não tratarmos observações dispersas e, muitas vezes fortuitas, de um autor como se constituíssem uma doutrina unitária<sup>17</sup>.

Por isso, evitaremos a tentação de erigir a categoria de sentido como uma chave-mestra que desvende os segredos de todas as portas da filosofia ricoeuriana. Ao reler suas próprias obras o autor costumava afirmar “cada livro procede do resíduo do precedente, de uma questão não resolvida” (RICOEUR, 1990, p. 18). Para Domenico Jervolino, essa interpretação realça as rupturas em detrimento das continuidades (JERVOLINO, 2004). No entanto, para nós, ela parece sugerir um tipo sutil de continuidade não-linear: mesmo examinando temas tão díspares haveria um fio condutor: “a continuidade do meu trabalho me parece ser assegurada pelos restos” (RICOEUR, 2000b, p. 20) Ora, como nos avisa Skinner, outro risco que ronda as análises de percurso intelectual na história das ideias é a “mitologia da coerência”: “este procedimento confere uma coerência ao pensamento dos principais filósofos e a aparência de um sistema fechado, que eles provavelmente nunca atingiram ou nunca pretenderam atingir” (SKINNER, 2005, p. 97). Portanto, sempre que possível, questionaremos: haveria mesmo um ‘fio condutor’ que garantiria a unidade da vasta obra deixada por Ricoeur? (REIS, 2011).

Tudo isso implica em uma advertência para não esquecermos que nos caminhos rumo à compreensão de uma ideia podem transitar muitos sentidos. Ainda mais quando o alvo é interpretar o pensamento de um filósofo cujo itinerário intelectual se estendeu, como já dissemos, por pouco mais de meio século. Certa vez, Ricoeur disse que se considerava como “um homem da escrita, mas também de rasuras” (CC:11). Sendo assim, a via escolhida por nós não irá desembocar em uma espécie de destino inequívoco ao qual o autor tinha que inelutavelmente seguir. Dizendo de outro modo, não queremos oferecer uma imagem sem remendos do pensamento ricoeuriano sobre o problema do sentido. Bem entendido, não temos nenhuma pretensão de encontrar um fio de Ariadne que perpassasse todos os seus escritos, afinal, “não se poderia reduzi-lo a um único tema sem violentá-lo” (GRONDIN, 2015, p. 10).

---

<sup>17</sup> O anacronismo é um fantasma que não deixa em paz nenhum setor das pesquisas históricas; as investigações de matriz teórica ou filosófica não constituem exceção: “Para além da eventualidade de se estar a atribuir a um autor significados que ele nunca poderia ter transmitido, existe o perigo ainda mais insidioso de prontamente se procurar nos textos clássicos as doutrinas que o observador pretende, *a priori*, encontrar. (SKINNER, 2005, p. 87).

Levando isso em conta, nossa proposta é que a obra ricoeuriana seja periodizada em três grandes momentos, os quais compõe cada uma das partes da tese. O primeiro período teve início em 1947 com a obra *Karl Jaspers e a filosofia da existência*, escrita em parceria com Mikel Dufrenne, e vai até 1960, ano em que foi publicada *A simbólica do mal*. Nesse primeiro momento, vamos dirigir a Ricoeur o mesmo questionamento que ele lançou aos escritos de Edmund Husserl: o que levou o filósofo a pensar historicamente? Certamente, os pontos de partida para responder a essa pergunta poderiam ser vários tais como *História e verdade*, por ser a primeira obra em que o problema da história aparece de forma central, ou mesmo o artigo *Husserl e o sentido da história* de 1949. Entretanto, nossa opção por começar com a obra *Karl Jaspers et la philosophie de la existence* (1947) visa corroborar com a tese segundo a qual Ricoeur nunca deixou de ser um pensador da existência. O método adotado por Ricoeur na primeira fase de seu pensamento é a fenomenologia husserliana, ou, para sermos mais precisos, uma espécie de *fenomenologia existencial*, cujo principal objetivo era descrever o sentido da experiência vivida. O que mais nos interessa nesse período, contudo, é a “fenomenologia da história” que o filósofo francês começa a delinear a partir de sua leitura da obra de Husserl, especialmente, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Em poucas palavras, para a fenomenologia, o sentido se dá na operação de intencionalidade da consciência ao se dirigir para fora de si mesma: “o sentido do mundo é assim decifrado como sentido que eu dou ao mundo; mas tal sentido é vivido como objetivo, descobro-o, de outra forma não seria o sentido que o mundo tem para mim” (EF: 90). No entanto, tal perspectiva não é sinônimo de um *construtivismo* no qual o presente é totalmente soberano na construção de sentidos para o passado. Na verdade, o mais adequado seria pensarmos em termos de *constituição* e *correlação*. Isto é, a consciência atribui sentido ao real com base em seus sentidos prévios, ao passo que também é constituída por eles.

Como pretendemos deixar claro durante o texto, o grande problema de Ricoeur com a fenomenologia existencial diz respeito ao plano da linguagem. Não é segredo para ninguém que nos anos 1960 o chamado *giro linguístico*<sup>18</sup> teve importante impacto no cenário intelectual

---

<sup>18</sup> Em nossa dissertação de mestrado recentemente publicada em livro, *A representação do passado histórico em Paul Ricoeur*, apresentamos dois subtópicos especialmente dedicados à nossa leitura particular acerca do giro linguístico, bem como sobre o papel da linguagem na filosofia de Ricoeur (Cf. MENDES, 2019, p. 51-67). Para evitar vãs repetições durante a tese, apresentamos uma breve suma de nosso argumento. Para nós, a guinada linguística possui múltiplos começos (linguística estrutural, pragmática dos atos de fala, hermenêutica-fenomenológica) que convergem para alguns pontos centrais: A) a linguagem não é um meio transparente de designação, capaz de realizar uma cópia que corresponda exatamente aos objetos no mundo; B) a relação entre os significados produzidos pela linguagem e a realidade não é natural; C) não é possível ter acesso ao mundo por outro meio que não a linguagem; D) a linguagem é mais do que um mero objeto do conhecimento, ela é seu

francês. Foi nesse contexto que Ricoeur realizou o enxerto da hermenêutica na fenomenologia, inaugurando a segunda fase de sua filosofia, de acordo com a periodização que estamos propondo. O ponto de inflexão é precisamente a obra *A simbólica do mal* que realiza uma notável mudança no método de sua filosofia. A abordagem mais puramente conceitual e fenomenológica cede espaço à interpretação hermenêutica dos símbolos e mitos que narram a origem do mal existente no mundo. No já citado artigo *Do existencialismo à filosofia da linguagem* (1973), Ricoeur aponta que a fenomenologia existencial se prendia excessivamente ao uso da linguagem ordinária, mas o problema do mal colocava novas “perplexidades linguísticas”, as quais demandavam o uso dos símbolos em uma linguagem mais elaborada. Dizendo de outro modo, nossa experiência humana é suscetível ao mal, àquilo que desafia o sentido e demanda a mediação da linguagem e suas estratégias de significação mais complexas. Não por acaso, em seu prefácio aos *Ensaio heréticos de filosofia da história* de Patočka, Ricoeur sintetizou sua lógica do sentido, sustentando que: “a perda do sentido não é a queda no ‘não sentido’, mas o acesso à qualidade de sentido implicada na busca dela mesma” (RICOEUR, 1999, p. 16). Em resumo, a mediação da linguagem simbólica para enfrentar a experiência do mal evidencia a *problematicidade* do sentido e inviabiliza seja o dogmatismo, seja o niilismo. Portanto, a primeira definição de hermenêutica oferecida pelo intelectual francês apontava para a decifração dos símbolos, que eram entendidos como expressões de *duplo sentido*. A atribuição de sentido própria da linguagem simbólica acontece em uma dinâmica entre o sentido literal e o sentido simbólico. Os símbolos são mais do que um mero ornamento discursivo para algo que poderia ser dito com a linguagem direta. Nesta chave de leitura, a tarefa do filósofo instruído pelos símbolos é romper com o privilégio concedido à reflexão imediata sobre si mesmo, elevando a dimensão simbólica à esfera dos conceitos existenciais. Isso significa, inclusive, um questionamento à transparência do *cogito*. A abertura à dimensão simbólica da experiência acarreta pensar que o sujeito não conhece a si mesmo de modo intuitivo e transparente, mas pela mediação dos signos transmitidos pela cultura e pela história. A entrada de Ricoeur no domínio da hermenêutica filosófica se deu pela via dos símbolos culminando em uma *aposta do sentido*.

Antes do fim, na última parte da tese enfocaremos o terceiro período da filosofia

---

fundamento, o que lhe dá condição de possibilidade. Diante disso, a fenomenologia-hermenêutica de Ricoeur apresenta um posicionamento que dialoga com os argumentos aportados pela linguística, mas que não abre mão da perspectiva existencial, como podemos perceber no trecho a seguir. Esse problema será retomado no capítulo da presente tese sobre o giro hermenêutico: “não que tudo seja linguagem, como é dito às vezes, com excesso, nas concepções em que a linguagem perdeu sua referência ao mundo da vida, àquele da ação e comunicação entre as pessoas. Mas, se nem tudo é linguagem, tudo, na experiência, não adquire sentido senão sob a condição de ser levado à linguagem. (L2: 209).

ricoeuriana com destaque para as conexões entre os temas narrativa, identidade e memória. A leitura sobre o círculo hermenêutico ou *tripla mimesis* contidos em *Tempo e narrativa* nos parece ser um excelente mote para tematizar uma última característica do problema do sentido a ser apontada ainda na introdução, qual seja, a *ubiquidade do sentido*. Retomando o nosso argumento central ou hipótese de trabalho poderíamos formular a seguinte pergunta: afinal de contas, qual o lugar do sentido, a experiência ou a linguagem? Levando em consideração a tese central de *Tempo e narrativa* seremos conduzidos a pensar em uma ubiquidade do sentido, ou seja, o sentido é produzido e circula tanto no plano da ação e da existência quanto no da linguagem e de suas articulações narrativas. Pois, o pressuposto ricoeuriano é que entre a dimensão temporal da experiência humana e a atividade de narrar uma história existe uma correlação necessária e transcultural. Para Ricoeur, a tessitura da trama narrativa pressupõe uma pré-compreensão dos sentidos imanentes à ação humana, os quais são reelaborados e configurados em um enredo e retornam ao plano da experiência quando são apropriados pelo leitor que refigura sua existência com novos sentidos e significados.

Para encerrar, em nossas considerações finais, nos arriscaremos em uma última aventura: um ensaio sobre o tema do *perdão difícil*. Nos últimos passos de nossa odisseia do sentido escolhemos o caminho do ensaísmo por ainda acreditarmos que o melhor ponto final é aquele que mantém o problema em aberto. Inspirados no *narrador* de Walter Benjamin, ensaiamos dizer: apesar de todas as dificuldades inerentes ao perdão como forma de crer na história, quem sabe, não estejamos diante de uma semente que ainda conserva a sua força germinativa mesmo depois de ficar hermeticamente fechada por milhares de anos nas câmaras das pirâmides?

## **Parte I**

### **Filosofia da existência, fenomenologia e filosofia da história**

A existência é o recife no qual o pensamento puro naufraga.

*Kierkegaard*

Damos a história o seu sentido, mas não sem que ela o proponha a nós.

*Merleau-Ponty*

Dois espíritos, é certo: a filosofia e a história. Dois espíritos irreduzíveis. Mas não se pretende "reduzir" um ao outro. Pretende-se sim, agir de tal modo que, mantendo-se embora nas suas posições, não se ignorem a ponto de serem, senão hostis, pelo menos estranhos.

*Lucien Febvre*



## 1. Existencialismo, filosofia da existência e a ausência de sentido

O ponto de partida de nossa jornada do sentido é o livro *Karl Jaspers e a filosofia da existência* (1947) escrito por Paul Ricoeur em parceria com Mikel Dufrenne<sup>19</sup>. Tendo em vista a hipótese apresentada na introdução visamos compreender, em um primeiro momento, como o problema do sentido e a questão da história começaram a se configurar no pensamento ricoeuriano como uma filosofia da existência antes mesmo de uma filosofia da linguagem. Os autores, Ricoeur e Dufrenne, conheceram-se no campo de prisioneiros da Pomerânia durante a segunda guerra mundial<sup>20</sup>, quando tiveram acesso a totalidade dos textos de Jaspers editados até então. Para sermos sinceros, nossa primeira impressão de leitura desta obra aponta para a dificuldade de distinguir quais argumentos são de Jaspers e quais são dos filósofos franceses. Tal comentário, entretanto, não se aplica a quarta e última parte da obra que se dedica a uma avaliação crítica da filosofia jasperiana. Aliás, para Ricoeur e Dufrenne, a reflexão crítica era uma das melhores formas de homenagear aquele que consideravam como um “mestre da filosofia contemporânea” (KJ).

A obra em questão contou com um prefácio<sup>21</sup> escrito pelo próprio Karl Jaspers, que era uma das figuras de proa da filosofia da existência. Na entrevista *Aguardo o renascimento* (1988), Ricoeur confessa: havia sido bastante impactado com os primeiros estudos em língua francesa sobre Jaspers publicados por Gabriel Marcel antes da segunda guerra. Diga-se de passagem: o estudo de filósofos alemães era um mecanismo encontrado por Ricoeur e Dufrenne para evitar a recusa da cultura alemã, que, segundo eles, ocorrera durante a primeira guerra: “Nós pensávamos que os alemães verdadeiros estavam nos livros e essa era uma forma de negar os alemães que nos aprisionavam. A Alemanha verdadeira éramos nós e não eles” (RICOEUR, 1988, p. 2). Durante o período de aprisionamento, ambos ainda não tinham ciência dos “horrores dos campos de concentração”. Em sua *Autobiografia intelectual*, Paul Ricoeur

---

<sup>19</sup> Mikel Dufrenne (1910-1995) foi um filósofo francês que se dedicou, principalmente, à “fenomenologia da experiência estética”, que, inclusive é o título de uma de suas principais obras.

<sup>20</sup> Acontecimento que Ricoeur registrou da seguinte maneira em seu diário, no dia 20 de setembro de 1942: “Chegada de M. Dufrenne no quarto. Isto me tocou bastante: primeiro, pela via da simplicidade que ele coloca no nosso meio (sua vivacidade de espírito e sua necessidade de comunicar me agradam muito; creio que irei interagir muito com ele e que faremos um bom trabalho juntos: *o projeto em comum de ler Jaspers*), mas, principalmente, a forma de seu espírito – se ousou empregar essa palavra para ele – me ensina muito sobre o homem e, sobretudo, sobre mim mesmo” (RICOEUR *apud* DOSSE, 2008, p. 78-79. Grifo nosso. Tradução livre).

<sup>21</sup> “Visitei uma segunda vez Jaspers, após ele ter sido chamado para a universidade da Basileia, para lhe oferecer o livro que Mikel Dufrenne e eu publicáramos em conjunto (o nosso primeiro livro) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Ele queria redigir um prefácio muito amável, apesar de não ter apreciado muito o nosso livro: considerava nosso discurso demasiado sistemático” (CC: 37-38).

registra sua gratidão para com Jaspers, pois a leitura de sua obra em Pomerânia conseguira afastar o pensamento alemão do “terror da história” que estava vivenciando (AI). Jean Grondin ressalta, ainda, que em um contexto intelectual no qual o existencialismo “fazia furor” na França, a publicação desse livro cooperou para que Ricoeur fosse nomeado como professor de filosofia em Estrasburgo no ano de 1948 (GRONDIN, 2015).

Para nossos propósitos importa salientar que o problema da história surge logo nas primeiras palavras do capítulo inicial do livro. Bem entendido, ainda não se trata da história praticada pelos historiadores *stricto sensu*, mas de uma discussão sobre os caminhos de aproximação ao pensamento de outro filósofo. À primeira vista, de acordo com Ricoeur e Dufrenne, a via da história parecia interdita, uma vez que levaria a filosofia a ser explicada por razões externas às doutrinas. Todavia, eles lembram que a história, em si mesma, não é necessariamente alheia às doutrinas filosóficas, porque:

A história, em si mesma, não é um desenvolvimento anônimo, oferecido a um espectador anônimo, onde o pensamento de cada filósofo viria se inscrever e perder sua unicidade. Ela está, a princípio, no cerne (*coeur*) do filósofo como uma certa situação que o afeta pessoalmente e lhe propõe uma tarefa sob medida (KJ: 19).

Então, o objetivo que eles se colocam é o de compreender Jaspers nos quadros da História da Filosofia Contemporânea. Dessa primeira passagem já podemos depreender aspectos importantes para nossa investigação. O primeiro ponto é que, desde o princípio, Ricoeur parece inclinado a pensar historicamente a filosofia. Aliás, em sua trajetória, como sinalizaremos melhor mais adiante, é quase impossível separar o filósofo do historiador da filosofia. Ao abordar determinada questão ele procurava passar em revista aquilo que os ilustres pensadores – sejam filósofos ou não – disseram sobre o tema. Com frequência essa leitura o levava a conciliar aproximações antagônicas para compreender melhor o próprio assunto estudado. Para ele “quanto mais se leva em conta a diversidade das perspectivas acerca de uma questão, mesmo, e sobretudo daquelas que parecem se opor, melhor se compreende” (GRONDIN, 2015, p. 12).

### **Filosofia e ciência: a orientação da existência**

Desde já precisamos alertar nossos leitores que não faremos uma exposição pormenorizada das quatro partes que compõem o trabalho *Karl Jaspers e a filosofia da existência*. Em vez disso, nossa leitura será orientada pelo nosso problema de pesquisa, a saber, o problema do sentido no pensamento ricoeuriano. Para tanto, uma questão que nos salta aos

olhos diz respeito à relação entre filosofia e ciência. Ao compreenderem historicamente a filosofia da existência de Jaspers, Ricoeur e Dufrenne sustentam que o “suicídio da filosofia” teria sido a sua ambição de alcançar um “progresso” no conhecimento semelhante ao das ciências, sobretudo no século XIX. Para o pensador germânico, o problema não residia na ciência em si, mas, antes, na atitude que tomamos em face dela, buscando apenas neste modo de conhecimento lições de vida em momentos de crise de orientação. Nesta perspectiva, a filosofia não deveria almejar ser um saber científico, mas um espaço para a *crítica dos limites da ciência*. A propósito, a concepção da filosofia como ciência rigorosa elaborada por Edmund Husserl foi duramente censurada por Jaspers que o considerava como um “traidor da filosofia” (PEACH, 2006).

A orientação na existência tende a se tornar algo dramático em períodos de crise, segundo Jaspers. Nesse cenário a ciência pode contribuir ao lançar luz sobre aspectos obscuros da realidade, esclarecendo os caminhos nos quais a existência pode se orientar. A orientação que a ciência pode trazer, no entanto, é restrita ao seu setor de atuação, não sendo passível de totalização. A afinidade entre ciência e filosofia não está no método nem, tampouco, no objeto, mas na “vontade original de saber”, na busca de nos situar e orientar no mundo. Nessa perspectiva, a orientação é mais do que apenas conhecer algo sobre a realidade, pois inclui também o conhecimento de si mesmo no mundo (CARVALHO et al, 2016). Entretanto, uma vez que o saber científico não fundamenta a si mesmo, nem inclui o problema do sentido ele precisa da reflexão filosófica. Em suma, a orientação intramundana da ciência não concorre, mas se integra à orientação filosófica da existência. Por ora, cumpre registrar apenas que a questão do sentido surge assimilada ao problema da orientação existencial.

A concepção de que o discurso científico pode cooperar para o conhecimento de si mesmo no mundo não é estranha à filosofia que Ricoeur viria a desenvolver. No círculo hermenêutico apresentado sob o signo da tripla mimesis em *Tempo e narrativa* (1983-1985) o relato historiográfico – assim como o ficcional – emerge do campo prático e retorna a ele, podendo trazer orientação ao leitor que passa a se compreender melhor sua condição temporal à luz do mundo do texto. Dessa maneira, a ciência não está confinada ao domínio epistemológico, nem pode estar alheia à existência.

Do ponto de vista existencial, o grande problema acontece quando a ciência acredita ter se apossado da verdade sobre o ser ao explicar objetivamente algum aspecto específico da realidade. Nesse momento, o conhecimento científico aspira a totalidade e tenta atingir um patamar que sua metodologia não permite alcançar: o saber total. Tal dogmatismo científico,

cujas bases estão fincadas no naturalismo, é repudiado pela filosofia da existência. A verdade não pode ser contida pelos limites da ciência. “Portanto, para se valer da orientação que a ciência pode oferecer é preciso saber o que ela pode e o que ela não pode oferecer” (CARVALHO, 2016, p. 127)

Ao longo de nossa tese interpretaremos Ricoeur como um *pensador da existência*, algo que é muito mais do que uma questão de filiação a escola filosófica ou a adoção de procedimentos metodológicos bem delimitados. De maneira similar, Jérôme Porée (2017) aponta que Ricoeur é um pensador da existência não apenas por ter dedicado o seu primeiro livro a interpretação de Karl Jaspers, mas também, sobretudo, pelos temas que abordou ao longo de sua reflexão filosófica, os quais, via de regra, giram em torno da “apropriação do nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser”. Mesmo sendo mais uma atitude do que um método, acreditamos que a inclinação existencial do pensamento ricoeuriano pode ganhar novos sentidos quando compreendida à luz de sua interpretação da filosofia da existência de Jaspers.

Seguindo os rastros do pensamento existencial de Søren Kierkegaard, Jaspers sustentava que a existência humana está no limite do saber e da razão, a tal ponto que compreendê-la é elaborar uma crítica do conhecimento. Aqui, a existência não se confunde com o indivíduo biológico ou mesmo com um modelo universal de homem, que geralmente é entendido como um ser racional e dotado de uma essência intemporal. A existência remete para a singularidade individual irreduzível aos sistemas filosóficos e científicos; o ser humano é sempre mais do que aquilo que aparece em um discurso. Não obstante, a filosofia da existência jasperiana não se traduz em uma postura hostil à ciência, mas procurar criticar o excesso e o fracasso do saber, isto é, quando ele torna-se um obstáculo ao encontro da existência consigo mesma. “A filosofia da existência tem por ambição unir razão e existência” (KJ: 25). Por um lado, a orientação fornecida pelas ciências precisa da filosofia para ultrapassar os limites de cada ciência particular. Por outro, a compreensão sobre o ser não pode prescindir do saber particular aportado pelos ramos do conhecimento científico (CARVALHO, 2016). Dessa forma, percebemos que na perspectiva de Jaspers a reflexão sobre a nossa situação existencial não descarta, mas de certa forma, demanda, a reflexão epistemológica. Tal aspecto parece ter sido importante para o modo como Ricoeur concebe a relação entre ontologia e epistemologia em sua obra.

Manter os olhos fixos na exceção<sup>22</sup>. Tal seria uma das principais lições da filosofia

---

<sup>22</sup> Para David Pellauer há um fio existencial no pensamento ricoeuriano que pode ser percebido na ênfase sobre a singularidade da existência individual. Cf. PELLAUER, 2009.

da existência de Kierkegaard, segundo Ricoeur (1963), cuja implicação resulta numa redescoberta da relação íntima do trabalho filosófico com a não-filosofia. Mesmo que seja responsável por seu ponto de partida, por seu método e acabamento, a filosofia tem suas fontes fora de si mesma: “A filosofia sempre tem a ver com a não-filosofia, porque a filosofia não tem objeto próprio. Ela reflete sobre a experiência, sobre toda a experiência, sobre o todo da experiência: científica, ética, estética, religiosa” (L1:34). Ecoando Jaspers, o filósofo francês defende que entre a ciência e a filosofia não haja um combate hostil, mas uma “luta amorosa”. O saber científico serve à filosofia interditando-lhe o anseio de ser tomada como ciência e lembrando que sua vocação mais própria é interpretar o desenvolvimento da existência, ao passo que, a filosofia serve à ciência, quando lhe revela seus limites, livrando-a do dogmatismo de ser tomada como saber absoluto (KJ).

Do que foi dito até agora podemos sopesar alguns argumentos que nos ajudam a entender melhor nosso objeto. Primeiramente, parece-nos que essa abertura da filosofia em direção a não-filosofia foi fundamental para que Paul Ricoeur refletisse sobre a história e dialogasse com a historiografia, mesmo que, como ele mesmo diz, tenha feito isso com pontos de partida e métodos filosóficos. Ademais, para nós, parece que, ao longo de sua carreira, Ricoeur incorporou a proposição de Jaspers – de inspiração kantiana – segundo a qual a filosofia deve realizar uma reflexão sobre os limites do conhecimento. É nesses termos que ele define sua filosofia da historiografia em *A memória, a história, o esquecimento* (2000), embora o jargão existencial tenha recebido o acréscimo do hermenêutico-ontológico. Seu projeto, então, é enunciado como sendo uma “filosofia crítica da história” que não se limita a – não obstante realize – uma epistemologia da operação historiográfica. Segundo Porée (2017), uma das ressonâncias do pensamento de Jaspers sobre Ricoeur é a ênfase sobre a historicidade que levou Ricoeur, inclusive, a superar, em sua epistemologia da história, a oposição entre explicação e compreensão, incluindo a primeira na segunda.<sup>23</sup>

Na vertente crítica, a reflexão consiste numa imposição de limites a qualquer pretensão totalizante ligada ao saber histórico (...). Na vertente ontológica, a hermenêutica dá-se como tarefa a exploração das pressuposições que podem ser ditas *existenciais* tanto do saber historiográfico efetivo quanto do discurso crítico anterior. *São existenciais no sentido de que estruturam a forma própria de existir, de ser no mundo, desse ser que cada um de nós é.*” (MHE, p. 373. Grifos nossos).

Como a historiografia poderia contribuir para a compreensão da existência na

---

<sup>23</sup> [O conhecimento histórico] “diz respeito à ‘história empírica’, isto é, ao desenvolvimento objetivo de uma sucessão que pressupõe a historicidade da existência, em relação a qual ela aparecerá, antes, como um desconhecimento. Mas, a historicidade designa, precisamente, o vínculo que une a existência à uma realidade empírica” (PORÉE, 2017, p. 39).

história? A resposta a essa questão não pode contornar a categoria da *historicidade*. A existência nunca se manifesta como algo pronto e acabado, mas se efetiva passo a passo mediante as decisões que toma no curso do tempo e da história (JASPERS [1932], 1958). Na obra de 1947, Ricoeur e Dufrenne sustentam que “a história, através das ideias, reflete as vicissitudes da existência, seus desenvolvimentos e decadências” (KJ: 91). Portanto, o historiador poderia almejar dar um passo em direção à leitura da existência na história, entretanto, ao fazer isso ele ultrapassaria os limites estritos da objetividade de seu ofício. Essa tarefa é decisiva, porém facultativa. Isto é, o filósofo não pode obrigar o historiador a proceder dessa maneira, no entanto, quando isso ocorre a ciência corrobora para a compreensão do sentido. Quando o historiador renuncia a essa empreitada em nome de uma objetividade que se restringe ao domínio dos “acontecimentos brutos” ele está reduzindo as ciências do espírito ao âmbito das ciências da natureza (KJ).

A noção de *historicidade* é uma preciosa pedra de toque no diálogo da filosofia da existência com a historiografia. Na filosofia de Karl Jaspers a questão da historicidade é abordada com base na ideia de *situação-limite* sendo compreendida como um índice da existência, “a situação (...) dá a existência uma profundidade histórica” (KJ:174). As situações são modificáveis, no entanto, sempre conduzem a outras situações, de tal modo que existir é sempre ser em situação, é estar submetido a um conjunto de situações concretas e históricas. As situações-limites são uma espécie de baliza da existência, um limiar inultrapassável e sobre o qual não temos total controle. São situações que não podemos transpor nem alterar. Nessa perspectiva, a historicidade<sup>24</sup> aparece como uma situação-limite que é sofrida como estreiteza e assumida como profundidade, pois a condição histórica que parece limitar o ser humano é também a que lhe apresenta as possibilidades de concretização da sua liberdade. A historicidade é a característica de tudo aquilo que é concreto, opondo-se ao intemporal, abstrato e universal.

Se situarmos essa discussão sob o pano de fundo da relação entre a filosofia e a ciência a questão que surge é: de que modo a historicidade se articula com a historiografia<sup>25</sup>? Sob a ótica jasperiana, a historicidade não deriva do conteúdo das ciências históricas, sendo inseparável da história do ser no mundo. Por meio dela a existência se manifesta como temporal e eterna. Para o filósofo alemão, “a existência não é intemporalidade nem temporalidade em si, mas uma e a outra e não uma sem a outra” (JASPERS, 1958, p. 533). Aqui, a eternidade deve

---

<sup>24</sup> Esquemáticamente, as características da *historicidade* em Jaspers são: 1) União da existência e do ser empírico; 2) União da liberdade e da necessidade; 3) União do tempo e da eternidade (KJ).

<sup>25</sup> A propósito, no juízo de Ricoeur e Dufrenne a palavra francesa *historicité* não traduz todos os sentidos do conceito alemão de *Geschichtlichkeit*, pois na França a História seria uma disciplina sem pretensões metafísicas, ao contrário do que acontece do outro lado do Reno (KJ).

ser conectada à noção de “Transcendência” que não é compreendida como um plano separado do mundo empírico, mas como os modos não-objetivos de ser. Do mesmo modo que sem o mundo não há transcendência, existe uma dimensão da realidade que não pode ser objetificável, pois transcende os contornos empíricos (PEACH, 2006).

Segundo Ricoeur e Dufrenne, Karl Jaspers estende a historicidade da existência à historicidade da realidade. Assim, a realidade é concebida como sendo única, temporal e concreta, não devendo ser compreendida a partir de generalizações. Acreditamos que em seu labor filosófico, Paul Ricoeur também assumiu a historicidade da existência e da realidade, uma vez que renunciou à ilusão de um sistema de conhecimento que pudesse totalizar, de maneira definitiva, os sentidos da realidade. Diga-se de passagem, em nossa leitura, o acento sobre a dimensão existencial da historicidade humana é um dos principais fatores que o levaram a não erigir uma filosofia especulativa da história. Para Ricoeur, assim como para o autor de *A culpabilidade alemã*, a ação histórica não se deixa fixar em uma máxima universal ou se integrar, totalmente, em um rígido sistema moral de meios e fins.

Comentadores, como Filiz Peach, apontam para a dificuldade de explicar o conceito de historicidade em Jaspers, em virtude de o filósofo não ter oferecido muitas definições claras sobre o termo. Entretanto, é possível perceber que em sua filosofia da existência a historicidade toca mais diretamente no aspecto individual e pessoal da existência humana, enquanto o conhecimento histórico anela compreender assuntos públicos. Por exemplo, uma das marcas da existência humana é sua liberdade para fazer suas próprias decisões. Todavia, essa liberdade sempre é limitada pelas circunstâncias históricas. Além disso, a historicidade envolve a apreensão de nossa própria história e a interpretação de nossas ações passadas (PEACH, 2006).

Entendemos que um dos pontos fundamentais do viés existencial da historicidade para Ricoeur é, justamente, sua função de *limite*. Mas, limitar seria sinônimo de restringir? Ao refletir sobre o emprego da noção de limite à existência humana, em *História e verdade*, o filósofo francês apontou para uma dupla acepção do termo: por um lado, o limite designa o “estar-lá limitado enquanto perspectiva”. Por outro, ele indica a possibilidade de significação (HV). Se a historicidade manifesta os limites do ser, evidenciando sua não –atemporalidade, ela também possibilita a concretização do sentido do ser. Em outros termos, conforme mostraremos melhor no capítulo sobre *História e verdade*, o limite tem como função tanto a negação quanto a afirmação, sendo que a última, inclusive, precede a primeira.

A discussão sobre a *historicidade* tem implicações importantes sobre o conceito de verdade. Na filosofia jasperiana há, implicitamente, uma concepção existencial de verdade na

qual a ênfase não está no conteúdo da proposição, mas na qualidade de ser que é afirmada. Dizendo de outra forma, a verdade diz respeito ao sujeito e não apenas ao objeto. Nesse sentido, uma outra faceta relevante da *historicidade* é a questão da alteridade. Ser histórico também significa existir, sempre, em meio aos outros seres históricos no mundo. Logo, a reflexão sobre a verdade precisa levar em conta a *comunicação*, já que só tenho acesso à minha verdade em ligação com a verdade do outro. O grande problema é que nem o dogmatismo – existe apenas uma verdade – nem o subjetivismo – cada um tem sua própria verdade – levam a sério a questão da comunicação. Em suma, o interesse de Jaspers pela história<sup>26</sup> se traduz em uma preocupação com a verdade do outro e, além disso, ele afirma a historicidade de toda a verdade, colocando-se, nesse sentido, na contramão da pretensão de universalidade, intemporalidade e totalidade das ontologias clássicas e dos grandes sistemas filosóficos. Toda verdade encontra seu limite existencial na condição histórica.

Uma das marcas do caminho do pensamento ricoeuriano foi a busca de alternativas sobre o problema da verdade para além dos quadros da verdade-adequação típica do pensamento moderno. Como veremos, este será um dos motes de *História e verdade* (1955) obra que analisaremos ao final da parte I. Não obstante o autor se esquive de oferecer um tratado sistemático sobre o conceito, nos últimos estudos de *A metáfora viva* (1975) o tema reaparece, dessa vez, na tentativa de delinear uma concepção de *verdade metafórica*. Nessa empreitada podemos perceber uma preocupação em alargar as fronteiras da verdade de tal modo que ela compreenda a existência ou subjetividade humana.

## **O existencialismo, o absurdo e a falta de sentido da história**

Levando em conta que o nosso estudo se propõe a compreender contextualmente o conceito de sentido na filosofia ricoeuriana, uma questão instigante se apresenta em nosso caminho: por que Ricoeur escolheu dialogar com a filosofia da existência de Jaspers e não tanto com o existencialismo francês de matriz sartreana? Na segunda metade da década de 1940, Jean-Paul Sartre já figurava como uma estrela<sup>27</sup> cujo brilho irradiava para além dos confins

---

<sup>26</sup> “A História, para Jaspers, é uma dimensão significativa da existência humana. (...) Ele acredita que o genuíno pensar filosófico não pode ser separado da compreensão histórica” (PEACH, 2006, p. 56-57)

<sup>27</sup> “A primeira vez que Sartre percebeu que se tornara uma celebridade foi em 28 de outubro de 1945, ao dar uma palestra pública para o Club Maintenant (“Clube Agora”), na Salle de Centraux de Paris. Ele e os organizadores subestimaram o número de pessoas que iria aparecer para a palestra. Os bilhetes se esgotaram: muita gente entrou de graça porque não conseguiu chegar ao balcão de ingressos. No aperto, algumas cadeiras foram danificadas e



filosóficos na França, a tal ponto que, de acordo com Dosse (2008), havia se tornado em uma importante expressão da sede de viver após “os longos anos negros da guerra”. O sucesso da vaga existencialista no pós-guerra pode ser interpretado à luz das circunstâncias históricas, pois naquele momento a sensação era de perda de significação objetiva do mundo (essência)<sup>28</sup> e consciência da insensatez da existência (absurdo) (RODRIGUES DA SILVA, 2002). Todavia, é preciso ressaltar que “a variedade francesa de existencialismo na versão defendida por Jean-Paul Sartre não é a única que se encaixa sob o termo existencialismo” (TIETZ, 2012, p. 155). Paul Ricoeur, por exemplo, aproximou-se de Gabriel Marcel<sup>29</sup>, considerado como o expoente do existencialismo cristão na França. Em *História e verdade*, diga-se passagem, ele elogia a *Introdução aos existencialismos* de Emanuel Mounier por manter o leque aberto com o intuito de evitar que o existencialismo se reduzisse ao pensamento sartreano<sup>30</sup> (HV).

Mais do que isso, Dosse (2008) aponta que o sucesso de Sartre no cenário francês teve como contrapartida o ocultamento de dois fenômenos correlacionados: 1) O pluralismo de correntes filosóficas que reivindicavam a noção de “existência”; 2) A precedência das “filosofias da existência” que remontam ao período anterior à segunda guerra como a de Jaspers e Kierkegaard. Na nossa interpretação, a compreensão acerca do problema do sentido é um dos fatores que melhor explicam a distância de Ricoeur em relação ao existencialismo de Sartre. Como se sabe, o *absurdo* figura como um componente notável da filosofia sartreana, sobretudo em sua primeira fase. A ideia de absurdo presente tanto em Sartre, como em Albert Camus contrapõem-se à crença, típica das filosofias especulativas da história, segundo a qual existe uma racionalidade subjacente aos fenômenos cujo desenvolvimento histórico estaria caminhando em direção ao aperfeiçoamento progressivo (WICKS, 2012). Sob os efeitos da experiência de duas guerras mundiais, a leitura da filosofia e da literatura de orientação

---

alguns presentes desmaiaram no calor implacável. Como disse a chamada de uma foto na revista *Time*: 'Filósofo Sartre. Mulheres desmaiam'" (BAKEWELL, 2017, p. 15).

<sup>28</sup> Para uma discussão sobre a contraposição entre os conceitos de essência e existência no campo da filosofia da história remetemos ao ensaio introdutório que escrevemos juntamente com os colegas Augusto de Carvalho e Walderez Ramalho à obra *Sete ensaios sobre história e existência*. “na esfera ético-política a abordagem existencial revela: o que está em jogo nas demandas contemporâneas por reconhecimento é a crítica às “essencializações” que congelam a experiência, fundamentando historicamente as inúmeras formas de fechamento das possibilidades de ser; em contrapartida, incorporar de maneira radical a historicidade da existência implica lutar pela abertura dos horizontes disponíveis no caminho para o tornar-se humano”. (DE CARVALHO, MENDES e RAMALHO, 2018, p. 15).

<sup>29</sup> “Gabriel Marcel é de longe a pessoa com quem tive a relação mais profunda, desde o meu ano de agregação, em 1934-1935, e mais tarde ainda, de maneira episódica até à sua morte, em 1973. Durante as famosas “tardes da sexta-feira”, que comecei a frequentar a partir de 1934, escolhíamos um tema de discussão e a regra era sempre partir de exemplos, analisá-los e recorrer às doutrinas só a título de apoio das posições defendidas” (CC: 40).

<sup>30</sup> “A linha do existencialismo ateu, que vai de Heidegger a Sartre e que hoje, abusivamente, se considera como se constituísse a totalidade do existencialismo” (MOUNIER, 1963, p 16).

existencialista evidencia o *absurdo*<sup>31</sup> da condição humana e a falta de sentido da história. Vale retomar aqui a distinção apresentada por Koselleck (2013) segundo a qual a ausência de sentido é uma espécie de suspensão do juízo, nos moldes do ceticismo, quanto a existência do sentido da história.

Considerando que a nossa proposta procurará mostrar como o existencialismo de Sartre e Camus apresentam uma perspectiva antagônica ao pensamento que Ricoeur desenvolveu sobre o sentido e a história, subscrevemos a leitura de Hayden White em *O fardo da história* (1966) para quem a literatura existencialista estava inserida em um contexto cultural de hostilidade a uma certa concepção de história e não à história em si mesma<sup>32</sup>. Como os estudos históricos ocupavam papel de destaque na visão de mundo humanista da *belle époque*, eles se tornaram um dos alvos mais vilipendiados por aqueles que perderam a fé na capacidade humana de compreender e melhorar sua situação. Pois, nas palavras de Paul Valéry: “A história é o mais perigoso produto que surgiu da química do intelecto (...) Ela ensina precisamente coisa alguma” (VALÉRY *apud* WHITE [1978], 2014b, p. 49).

Seguiremos, então, a trilha proposta por White quando ele afirma que a hostilidade deste período cultural à história tornava-se manifesta no modo como a figura do historiador era representada nos romances para exprimir algo como uma “sensibilidade reprimida”<sup>33</sup>. Ora, o protagonista de *A Náusea*<sup>34</sup> (1938) de Jean-Paul Sartre é o solitário historiador Antoine Roquentin que evidencia, para nós, a incredulidade da primeira fase do pensamento sartreano diante do sentido e da história<sup>35</sup>. Roquentin é um intelectual com cerca de trinta anos imerso em uma profunda angústia e perplexidade diante da ausência de sentido da vida. No enredo, ele está a se dirigir para Bouville com o objetivo de escrever a biografia do Marquês de Rollebon. Sua crise existencial é inseparável de suas dúvidas em relação ao ofício historiográfico. À medida que a narrativa avança Roquentin se depara com o sabor azedo da pesquisa, que, de modo nenhum, está ligado à falta de documentação. Ao contrário, é a própria natureza do

---

<sup>31</sup> “‘O absurdo’ geralmente refere-se à experiência de ausência de base, de contingência ou de superfluidade com relação aos aspectos básicos da ‘condição humana’ que, aparentemente, deveriam estar abertos para a justificação racional” (SHERMAN, 2012, p. 256).

<sup>32</sup> Desenvolvemos essa leitura, mas com uma ênfase diferente em (MENDES, 2018).

<sup>33</sup> “O golpe desferido contra o historiador por parte dos escritores modernos é também um golpe moral; mas, enquanto o cientista o acusa apenas de uma falha metodológica ou intelectual, o artista o indíca por uma falta de sensibilidade ou vontade” (WHITE [1978], 2014, p. 44).

<sup>34</sup> Originalmente, o nome do romance seria *Melancolia*, mas o editor sugeriu a mudança para *A náusea*. Cf. SOUZA, 2009.

<sup>35</sup> Escapa à nossa alçada a discussão em torno das continuidades e descontinuidades entre a primeira fase da filosofia de Sartre que seria marcada pelo solipsismo e ausência de perspectiva histórica, enquanto a segunda se caracterizaria pelas preocupações históricas e sociais aportadas pelo marxismo. Remetemos o leitor interessado nesse debate aos seguintes trabalhos: SOUZA, 2009; SILVA, 2010.

discurso histórico que parece incerta e carente de significado (SARTRE [1938], 2015).

Durante sua estadia na pequena cidade francesa de Bouville, Roquentin começa a ter uma experiência de estranhamento com o mundo, a *náusea*. Este mal-estar se expressa em uma sensação aguda de que as coisas não vão nada bem e conduz à desorientação existencial. Para nossos desígnios interessa a interpretação segundo a qual a *náusea* tem em seu horizonte um hiato entre existência e aventura cujo corolário é a contradição entre história e narrativa, um problema que será retomado com mais profundidade na terceira parte da tese. Donde surge a questão “como é possível que a existência seja contraposta à narrativa que se pode fazer dessa mesma existência”? (SILVA, 2010, p. 70). Roquentin se ressent, então, de ter vivido apenas histórias, incidentes sem significado intrínseco e não aventuras. A aventura, aliás, parece existir tão somente no mundo das letras. Portanto, ele conclui:

Para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a *narrá-lo*. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse. Mas é preciso escolher: viver ou narrar (SARTRE [1938], 2015, p. 50).

Nem sempre o caminho mais curto leva a um bom lugar. Nesse momento, ficamos tentados a desenvolver aquilo que Quentin Skinner (2005) enunciou como *mitologia das consequências de prolepse*, isto é, buscar o sentido do texto nas consequências que suas ideias geraram. Neste atalho a contraposição entre as filosofias de Jean-Paul Sartre e Paul Ricoeur ficaria fácil, pois o fenomenólogo-hermeneuta, sobretudo a partir da década de 1980, passou a defender a existência de uma narratividade incoativa na experiência humana, ou seja, a vida humana não seria totalmente desprovida de sentido, mas uma história em estado nascente. Por enquanto, ressaltaremos somente que na perspectiva ricoeuriana não há uma oposição entre a existência e a elaboração de sentido produzida pela linguagem narrativa

Em vez de trilhar o atalho da prolepse preferimos seguir por outra vereda. Sendo assim, procuraremos deslindar o pressuposto subjacente à filosofia sartreana enunciada pelas palavras de Roquentin: o abismo entre existência e aventura, história e narrativa, os quais parecem, no fim das contas, reverberar uma dicotomia entre existência e linguagem. Sob o nosso ponto de vista, esta fenda repousa no pressuposto da ausência de sentido da vida e da história. A existência é entendida como um amontoado de contingências sem significado, posto que não há um projeto que permita delimitar o início ou fim de uma experiência. Todos os dias são igualmente enfadonhos:

Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima, nem razão: é uma

soma monótona e interminável. De quando em quando se procede a um total parcial, dizendo: faz três anos que viajo, três anos que estou em Bouville. Também não há fim. (...) Depois disso, o desfile recomeça, voltamos a fazer as contas das horas e dos dias. Segunda, terça, quarta. Abril, maio, junho. 1924, 1925, 1926” (SARTRE [1938], 2015, p. 51).

A implicação dessa reflexão se configura como uma objeção contra a teleologia no plano da existência humana. A contingência e a falta de sentido da vida impedem que haja começos e fins reais na experiência; apenas no plano narrativo a existência pode ser configurada como uma aventura em que há um desígnio desde o princípio a se realizar na história, conduzindo-a para um fim significativo. A fissura entre a história enquanto processo dos acontecimentos humanos e a narração revela a gratuidade da existência: não há nenhuma necessidade que ligue o anterior ao posterior, não existe algum enredo pré-estabelecido para a história, não há razão de ser para nada.

John Davenport, em sua pesquisa *Narrative identity: autonomy and mortality*, frisa que a posição de Sartre e de outros existencialistas contribuiu para que as histórias de vida fossem concebidas como “ficções”, visto que as vidas reais seriam mais fragmentadas, episódicas e descontínuas do que as narrativas mostram. Para Davenport a perspectiva sartreana está na base do “construtivismo ficcionalista”, no que diz respeito ao problema da identidade (DAVENPORT, 2012). Nessa perspectiva, a descontinuidade entre a narrativa e a realidade se traduz no adágio: as histórias não são vividas, mas narradas (*Stories are not lived, but told*) repetido no século XX por nomes da envergadura de Hayden White<sup>36</sup>, Lévi-Strauss e Louis Mink. O construtivismo entende que a estrutura formal da narrativa que contém: início, meio, fim, enredo, narrador e personagens não teriam nenhuma correspondência com o modo como as experiências são vividas. Por ora, importa-nos salientar que o existencialismo sartreano interdita a presença de algum sentido no plano da experiência acantonando-o ao plano da reflexão e da linguagem. Retornaremos a essa discussão na terceira parte da tese.

No romance em questão há uma corrosão da História como uma aventura plena de heróis e palco das grandes ações em favor de uma história imersa na contingência com muito mais dúvidas do que certezas. Na medida em que Roquentin se defronta com a vertiginosa descoberta da contingência do mundo ele também se depara com a ausência de conexão lógica entre os fatos históricos. Sintomaticamente, esse processo acarreta uma importante mudança de planos: no exercício da sua liberdade, o protagonista abandona o projeto inicial de uma escrita historiográfica da vida de Rollebon – que agora se mostrava carente de sentido – e abraça a

---

<sup>36</sup> “Não *vivemos* estórias, mesmo que confirmamos sentido à nossa vida moldando-a retrospectivamente na forma de estórias. E o mesmo acontece com nações ou culturas inteiras” (WHITE [1978], 2014, p. 106)

prosa ficcional (SOUZA, 2009). Assim, Roquentin descobre que tentar conferir sentido à vida do marquês e escrever um romance ficcional eram a mesma coisa, porque sempre que tentamos narrar um evento já estamos alterando a sua forma: “os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso” (SARTRE [1938], 2015, p. 51).

Já está claro que o levante de Sartre não se dirige contra a história em si, mas contra uma das formas pelas quais ela foi entendida: um processo racional, cheio de sentido, bem encadeado e desprovido de contingências; um enredo que tecia elogios aos grandes homens de ação (SOUZA, 2009). *A náusea* nos permite compreender, ainda, que para Sartre a ausência de sentido da existência impede qualquer possibilidade de totalização na história, afinal a existência mostra que o essencial é a contingência. Para ele, a máxima “a existência precede a essência” presume que, antes de tudo, o ser humano é nada. Isto significa que, primeiramente, o homem existe, está aí lançado no mundo. Qualquer definição ou predicamento antropológico só podem ser realizados *a posteriori*. Por não ser nada, *a priori*, não ter uma natureza humana fixa o homem nada é além do que ele faz consigo mesmo (SARTRE [1946] 2010, p. 25).

Conforme dissemos há pouco, durante o período de maior prestígio do existencialismo sartreano, Ricoeur mantinha estreitas relações com outro existencialista, Gabriel Marcel<sup>37</sup>, participando, inclusive dos seminários filosóficos que este promovia em seu apartamento parisiense às sextas-feiras<sup>38</sup>. Mais do que uma questão de mera afinidade pessoal, parece-nos que uma opção filosófica explica certas aproximações e distanciamentos intelectuais. Marcel procurou articular o existencialismo à metafísica cristã e não estava fechado às possibilidades de sentido existencial. Para ele a existência devia recorrer à transcendência de Deus. Ao que parece as relações entre Marcel e Sartre eram tensas. Segundo Ricoeur, “Sartre (...) o desprezava, ao passo que Gabriel Marcel o admirava apesar de com ele se escandalizar” (CC:41). Para nós, a vivência nesse ambiente cultural é um dos motivos que ajudam a entender a dissonância velada entre Ricoeur e o autor de *O ser e o nada*:

Sartre era um assunto permanente de escândalo, *não somente por causa do seu ateísmo, mas também porque professava a ideia de que o homem é o nada das coisas*. Gabriel Marcel não podia de modo algum admitir isso. *Talvez o meu fraco interesse por Sartre se deva um pouco a Gabriel Marcel*, apesar de o atribuir à minha preferência por Merleau-Ponty (CC:41. Grifos nossos)

---

<sup>37</sup> “Gabriel Marcel e Mircea Eliade (...) são dois exemplos de homens que tiveram sobre mim uma grande influência nas relações de amizade, mas sem que me tenha alguma vez submetido às obrigações intelectuais de um discípulo. Esses homens tornavam-me livre” (CC: 43).

<sup>38</sup> “Cada um de nós era convidado a tratar de um assunto selecionado por todos, sem recorrer à autoridade deste ou daquele filósofo reconhecido e reportando-nos única e exclusivamente à análise quer das experiências que eram simultaneamente comuns e intrigantes, como as promessas ou o sentimento de injustiça, quer a conceitos e categorias que pertencessem a uma tradição duradoura, como os de *a priori*, verdade e realidade” (AI: 53).

A busca de promoção do diálogo entre a filosofia da existência e a fé cristã – conforme anunciava em um texto de 1949 – evidencia a proximidade de Ricoeur em relação a Marcel e a distância em relação a Sartre<sup>39</sup>. Nessa ocasião, o comentador de Jaspers sustentava que a fé cristã não estava em uma posição de exterioridade em relação ao pensamento existencial. Uma boa ilustração dessa situação seria a própria filosofia de Gabriel Marcel que se esforçava por interligar a dimensão transcendental da crença com uma travessia pela experiência concreta e existencial. Ademais, a perspectiva cristã compartilharia com a filosofia da existência a defesa do ser humano como sendo uma “tarefa a realizar” e não um dado objetivo. Certamente, não se trata aqui de apologia a uma “filosofia cristã existencial”, uma vez que as discontinuidades entre os dois registros – filosofia da existência e fé cristã – não são desconsideradas. Trata-se, antes, da possibilidade de ressaltar essa região de pensamento comum entre os discursos em que a existência transcende a subjetividade individual (RICOEUR, 1949; DOSSE, 2008).

Em vez de aprovar a distinção sartriana entre “existencialismo cristão e ateu<sup>40</sup>”, Paul Ricoeur – que, certa feita, conforme destacado por Dosse (2008, p. 20), teria recebido de Sartre a alcunha “um padre que se ocupa de fenomenologia” prefere defender que o existencialismo jamais deixou de se mover sobre o terreno da problemática religiosa, já que seria uma ilusão postular uma filosofia “neutra” da existência. Para Ricoeur, “não existe existencialismo puro, isto é, existencialismo puramente descritivo, mas existencialismos; e estes existencialismos, em sua grande parte, refletem as diferenças de atitudes religiosas” (RICOEUR, 1949, p. 51). A propósito, ao entrevistar Gabriel Marcel em 1968, Ricoeur colocou em questão a classificação de Sartre que também foi rechaçada frontalmente por Marcel (MARCEL, 1998). Bem entendido, a proposta ricoeuriana de maneira nenhuma implica em uma espécie de “síntese preguiçosa”, ou mesmo, justaposição homogeneizante entre um pensamento cristão e um pensamento ateu (DOSSE, 2008). Um exemplo disso, de acordo com o próprio filósofo, seria o teólogo que faz da filosofia existencial uma espécie de “preparação negativa” para suas conclusões a tal ponto que o pensamento de Sartre, por exemplo, se limitasse a uma expressão da miséria do homem sem Deus. No entendimento ricoeuriano esse “sincretismo frouxo” merece ser criticado severamente.

---

<sup>39</sup> “A obra de Sartre *L'être et le néant* apenas produziu em mim uma admiração distante, mas nenhuma convicção” (AI: 62)

<sup>40</sup> “O que torna as coisas complicadas é que existem duas espécies de existencialistas: os primeiros, que são os cristãos, e entre os quais eu listaria Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e por outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais é preciso colocar Heidegger e também os existencialistas franceses e eu próprio” (SARTRE, [1946] 2010, p. 23). Em *Carta sobre o humanismo* Martin Heidegger rejeita essa classificação.

A manutenção da distinção entre os domínios da teologia e da filosofia permite que um possa contribuir com o outro, afinal, trata-se de “duas disciplinas radicalmente autônomas quanto ao objeto e quanto aos métodos” (RICOEUR, 1949, p. 52). Dessa maneira, mantendo as distinções, o pensamento existencial pode colaborar para que a fé cristã se desembarace de abordagens muito espiritualistas – que abdicam do caminho pela existência concreta – ou otimistas – que passam por cima da angústia e do absurdo. O espaço de diálogo procura evitar tanto a separação quanto a confusão entre o domínio filosófico e o domínio religioso, para usarmos a feliz expressão de François Dosse. Aos olhos de Ricoeur, o principal aporte que a filosofia da existência traz à teologia é uma renovação na compreensão do conceito de “universalidade”, uma vez que trabalha com uma nova noção de universalidade que não abstrai as singularidades e contingências históricas, mas passa pela estrutura existencial da condição humana concreta.

Subscrevemos a assertiva de Dosse quando ele afirma que as reservas ricoeurianas em relação as teses de Sartre são de diversas ordens. Discordamos, porém, quando ele arrola entre os motivos o caráter mais literário que conceitual do autor da *Náusea*. Ora, desde a *Simbólica do mal* (1960), Ricoeur se mostra bastante à vontade com o uso de fontes literárias para o exercício filosófico. Além disso, em 1951, ele publicou uma análise sobre a peça de teatro *O diabo e o bom Deus* de autoria sartreana. Como tentamos apresentar acima, o contraponto entre os filósofos se explica por razões de ordem filosófica articuladas com questões de afinidade intelectual. Com efeito, Ricoeur não coaduna com a valorização do nada como a dimensão fundamental da condição humana. No último capítulo da segunda edição de *História e verdade*, por exemplo, ele expõe claramente suas reservas em relação às filosofias que, depois de Hegel, fizeram “da negação o eixo da reflexão ou chegam mesmo a identificar a realidade humana à negatividade” (HV: 378). O principal mérito dessas filosofias seria a proposta de uma filosofia do ser sem lançar mão de essências.

Basicamente, neste artigo “Negação e afirmação originária”, o filósofo francês irá propor que o ser tem prioridade sobre o não-ser; a afirmação precede a negação<sup>41</sup>. Mais do que isso, nele podemos constatar uma premissa que perpassa o pensamento ricoeuriano: é possível alcançar algum sentido no plano da existência, isto é, sempre há algum sentido a ser encontrado seja na existência individual, seja na realidade histórica. Apesar da presença do absurdo, subsiste o sentido. Portanto, a negação está subordinada à afirmação originária: a afirmação é

---

<sup>41</sup> “A questão que me coloco é esta: uma recusa é para si mesma sua própria origem? Uma negação poderá começar em si mesma?” (HV: 396).

a convicção de que a totalidade da vida e da realidade não são absurdas e sem sentido” (VAN LEEUWEN, 1981, p. 33). Nesta perspectiva, o principal problema da ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* residiria em uma concepção de “ser” por demais pobre, posto que iguala o “ser em si” a um dado bruto, uma essência sempre idêntica a si mesma. O corolário desta leitura é o questionamento da oposição: liberdade (existência/nada) *versus* essência. Uma concepção mais rica de ser leva em conta a negatividade sem incorrer em essencialismos metafísicos, nem, tampouco, na nadificação ontológica. O ponto cego na ênfase sobre o nada seria, precisamente, a alteridade: “o momento de *redução do dado ao nada* (néantisation) é sempre obscurecido por uma vontade culposa de *aniquilação de outrem*” (HV: 400).

Sem dúvida, a voz de Ricoeur não estava solitária em sua denúncia contra o solipsismo existencialista. Igualmente nutrido pela fenomenologia de Husserl, Emmanuel Lévinas questionou a abordagem de Heidegger e Sartre que colocavam a ontologia como filosofia primeira, abrindo pouco espaço para uma ética fundada na alteridade. Como veremos logo mais, o problema da intersubjetividade foi um dos focos da apropriação ricoeuriana da fenomenologia. Sem contar que a preocupação com a ética e a alteridade vão aparecer em seu pensamento, em especial, a partir de *O si mesmo como um outro* quando o outro aparece como constitutivo da subjetividade.

No campo da história intelectual precisamos destacar, uma vez mais, que Jean-Paul Sartre e Paul Ricoeur pertenciam a espaços de sociabilidade bem distintos. O primeiro grassava na cena parisiense, ao passo que o segundo estava instalado em Estrasburgo. Não chegaram a se conhecer pessoalmente. A única ocasião na qual, segundo Ricoeur, ambos poderiam ter travado uma relação mais próxima foi um sonoro desencontro. Entre 1963 e 1964 ele e Dufrenne haviam dedicado um ano de discussão sobre o *Questão de método* de Sartre no grupo de filosofia da revista *Esprit*. Ao fim desse período, o autor da *Náusea* foi convidado para uma sessão de debate para a qual foram preparadas previamente doze questões. O desfecho indica bem o tom do desentendimento. Vejamos o relato do ocorrido do ponto de vista ricoeuriano:

Tínhamos, portanto, convidado Sartre e preparado doze questões. Para responder à primeira, ele falou durante duas horas e meia; nunca podemos, portanto, apresentar-lhe a segunda! (...) *Nas controvérsias que o opuseram a Camus e, depois, a Merleau-Ponty, coloquei-me do lado deles* (CC: 44. Grifos nossos).

A obra que marcou a desavença entre Sartre e Camus, *O homem revoltado* (1951) foi objeto de apreciação da parte de Ricoeur. A tônica deste texto, (originalmente publicado em 1956) que leva o mesmo título do livro em análise recai sobre o sentimento de *absurdo* em estreita ligação com o *niilismo* e, portanto, diz respeito, diretamente, ao problema do sentido. Em termos estritamente etimológicos, o *niilismo* poderia ser identificado como um pensamento



obcecado pelo nada (*nihil* – nada, em latim). Em termos filosóficos, ele remete a uma situação histórica de desnortamento provocada pelo declínio dos valores e das referências tradicionais, que traziam respostas para orientar e prover sentido para a experiência humana. Em poucas palavras, “*quando falta um sentido*, quando o porquê não obtém resposta, o niilismo certamente aparece” (VOLPI, 2012, p. 16-17, grifos nossos). Para o existencialismo, a ausência de uma transcendência ou essência lança o homem em sua liberdade, mas também na angústia e no absurdo. Enquanto conceito o niilismo não aparece explicitamente na filosofia sartriana, não obstante seu realce sobre o tema do nada e da negatividade. Já em Camus a *démarche* niilista caminha de mãos dadas com a existencialista, como podemos ver logo na introdução do seu *Homem revoltado*: “Se não se acredita em nada, *se nada faz sentido* e se não podemos afirmar nenhum valor, tudo é possível e *nada tem importância*” (CAMUS [1951], 2010, p. 15. Grifos nossos).

A ausência de sentido está no coração do sentimento de absurdo definido por Camus como o confronto entre a interrogação humana e o silêncio do mundo. Quanto a isto Ricoeur observa que o *homem revoltado* está à margem da consolação experimentada por Jó, personagem bíblico que, em sua interpretação, também conheceu o absurdo, porém não deixou de descobrir o seu *sentido* oculto<sup>42</sup>. Na sua leitura, a temática da revolta expressa a tentativa de Camus em não se isolar na negatividade. O homem revoltado é alguém que diz não, mas também diz sim, porque a revolta não ocorre sem o sentimento de que se tem razão, de que se tem direito a alguma coisa. O próprio movimento de revolta envolve um juízo de valor e, porque não dizermos, de sentido, embora a recíproca não seja verdadeira: nem todo juízo de valor se configura em uma revolta. A revolta metafísica é uma contestação do homem contra sua condição e contra a criação<sup>43</sup>. “Assim Camus tenta passar do sentimento subjetivo do absurdo à descoberta de um valor positivo comum; a revolta seria essa experiência decisiva que vai de um “eu sofro” a um “nós valem” (...) (RICOEUR [1956], 1996, p. 83).

Para nossos objetivos o mais importante é avaliar as implicações destes raciocínios

---

<sup>42</sup> Segundo a narrativa bíblica Jó era um servo de Deus que vivia rico e feliz. Certa feita, Deus permite que Satanás o prove para ver se ele continuaria sendo fiel. Depois de perder a família e as posses e de discutir longamente com seus amigos sobre a bondade do Eterno diante do problema do sofrimento, a narrativa termina com a redenção trazida pela intervenção divina, em uma vitória do sentido sobre o não-sentido como atestam os versículos do último capítulo do livro: “Jó respondeu a Iaweh: Reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. Quem é aquele que vela teus planos com propósitos sem sentido? Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam. (...) Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te veem” (JÓ 42:1-5).

<sup>43</sup> “O escravo rebelde afirma que nele há algo que não aceita a maneira como o seu senhor o trata; o revoltado metafísico declara-se frustrado pela criação. Tanto para um como para o outro, não se trata apenas de uma negação pura e simples. Em ambos os casos, na verdade, encontramos um juízo de valor em nome do qual o revoltado se recusa a aprovar sua condição” (CAMUS [1951], 2010, p. 39).

para o problema do sentido e da filosofia da história. Na concepção de Camus existe uma “potência assassina nas filosofias da história”. Este aspecto, aliás, é apontado por Ricoeur como o ponto central de todo o livro. No contexto da Guerra Fria, o alvo da crítica camusiana incidia sobre as esperanças messiânicas depositadas na história como uma espécie de salvação para toda a humanidade. Assim, a transcendência vertical teria sido trocada por uma religião horizontal, o paraíso celeste por um futuro utópico. A “divinização da história” aparece em *O homem revoltado* como sendo complacente com a história dos vencedores. Ou seja, nesta perspectiva, a tese central da filosofia da história hegeliana de que o desenvolvimento histórico é governado pela Razão seria uma legitimação do rumo que os acontecimentos tomaram. “O vencedor tem sempre razão, esta é uma das lições que se pode tirar do maior sistema alemão do século XIX” (CAMUS [1951], 2010, p. 165). Esta “lógica da história” justificaria mesmo as atrocidades mais violentas do processo histórico, pois elas seriam um “mal necessário” para o avanço da marcha do espírito em direção à liberdade.

*O homem revoltado* é sumarizado por Ricoeur em três preceitos, sendo que nos interessam os dois primeiros: 1) A recusa de toda filosofia da história; 2) O senso modesto dos “limites”; 3) Intransigência dos meios. Em relação ao primeiro tópico engrossamos o coro de Sylvie Servoise (2008), para quem Camus não virou às costas para a história em si<sup>44</sup>, mas buscava pensá-la contra as filosofias da história, isto é, procurava por uma orientação ética e política da experiência histórica sem lançar mão de uma teleologia. Para o escritor franco-argelino, a historicização absoluta<sup>45</sup> de toda a realidade dissolve todos os valores, faz apologia do fato, aceita o “mal da história” e desemboca no niilismo. Tal situação inviabilizaria o protesto e a revolta, sobretudo, quando se entende, embalado pelo refrão hegeliano, que tudo o que é real é racional. “Assim, Camus volta a um individualismo, em todo caso a uma recusa das leis da história como guia da ação e como justificação do Terror” (RICOEUR [1956], 1996, P. 87). O ponto central de sua crítica é a pretensão das filosofias especulativas da história de visar o absoluto, encontrando algum princípio válido para todo o processo histórico. Em contraposição à desmedida ambição à totalidade ele defende que a revolta professe um senso

---

<sup>44</sup> “Uma das críticas mais recorrentes de *Les temps modernes* e da esquerda intelectual francesa da época parece decorrer de um mal-entendido deste tipo: julgar *O homem revoltado* por uma pretensão que ele não tinha – a de ser um livro de história e uma tentativa de explicação exaustiva dos processos revolucionários da modernidade. Se há preocupação ‘histórica’ na obra de Camus, ela é mediada primordialmente pelas injunções subjetivistas do gênero ensaístico, pelas limitações céticas que Camus forçosamente se impõe em virtude de suas *démarches* do absurdo e da criação revoltada” (SOARES, 2010, p. 21).

<sup>45</sup> “Meu livro não nega a história (negação que seria desprovida de sentido) mas critica apenas a atitude que visa fazer da história um absoluto (...) o serviço à história por ela mesma culmina no niilismo” (CAMUS, 2000, p. 762)

de medida, de limites<sup>46</sup>. Revoltar-se é reivindicar limites a uma situação de opressão em que o homem é tratado como uma coisa. A reivindicação não é de uma liberdade total, pois descobre o limite<sup>47</sup> da sua própria revolta no direito que o *outro* também tem à revolta. Uma vez mais, estamos diante da noção de *limite* no campo da filosofia da história. Outrora, ela já havia aparecido com uma conotação kantiana na filosofia da historiografia de Ricoeur.

Nossos leitores, possivelmente, deram-se conta que tivemos cautela em colocar a etiqueta de “existencialista” em Albert Camus; não apenas porque o autor recusava o rótulo, mas também por seu desentendimento com Jean-Paul Sartre, no qual um dos pontos em disputa era, justamente, a questão do sentido da história. Em 1952, *O homem revoltado* foi alvo de uma ácida resenha crítica publicada na revista *Les temps modernes*, dirigida por Sartre e que havia publicado um trecho da obra meses antes dela vir à luz. Camus recebeu com indignação as objeções que lhe foram levantadas. Como resposta redigiu uma carta igualmente agressiva dirigida ao diretor do periódico, que dali em diante tornara-se seu “ex-amigo”. A réplica camusiana nos permite tanto perceber seu descontentamento com a “doutrina existencialista”, quanto seu desconforto com uma determinada concepção de história:

Vossa crítica me fez escrever, com efeito, que o existencialismo (como o stalinismo) é prisioneiro da história. [...] Mas, na verdade, o que eu tinha escrito? Que o existencialismo era ‘até agora também submisso ao historicismo e suas contradições’. Vosso artigo, aqui como em toda a obra, substitui o historicismo pela história” (CAMUS, 2000, p. 763).

Para Camus, a ênfase do existencialismo na contingência e na concretude histórica que limita a liberdade seria fruto de um niilismo, afinal se tudo é histórico nada teria valor para além do seu próprio tempo. A mesma edição da *Les temps modernes* que trouxe a réplica de Camus publicou também a resposta de Sartre ao seu “ex-amigo”. Para nós o aspecto mais importante é a objeção sartriana contra o problema da existência ou não de um sentido para a história. “Eu não compreendia bem o vosso dilema: ‘ou a história tem um sentido ou ela não tem<sup>48</sup>’ (...)” (SARTRE, 1964, p. 122). Do ponto de vista existencial, a ausência de um sentido transcendente abre a possibilidade de o próprio homem criar sentidos para a história:

É dentro da ação histórica que a compreensão da História se dá. A História tem um sentido? Perguntai vós, ela tem um fim? Para mim é esta questão que não tem sentido.

---

<sup>46</sup> “Se a revolta pudesse criar uma filosofia, seria uma filosofia dos limites, da ignorância calculada e do risco” (CAMUS, 2010, p. 332).

<sup>47</sup> Servoise indica que a história é uma destas fronteiras da condição humana: “Certamente, a história é um dos limites do homem; neste sentido, o revolucionário tem razão. Mas o homem, em sua revolta, coloca, por sua vez, um limite à história. A este limite nasce a promessa de um valor”. (SERVOISE, 2008, p. 69).

<sup>48</sup> Essa passagem continua com uma sarcástica metáfora: “Tal como a mocinha que tateia a água com o dedo do pé e pergunta “Ela está quente” vós observais a história com desconfiança, vós mergulhais nela um dedo e o tirais rápido e perguntais: ‘Ela tem um sentido’?” (SARTRE, 1964, p. 123).

Pois, a História, fora do homem que a faz, é apenas um conceito abstrato e imóvel do qual não se pode dizer que tem um fim, ou que não tem. O problema não é *conhecer* seu fim, mas lhe *dar* um. (...) Não se trata de saber se a História tem um sentido e se nós nos dignamos a participar dela, mas no momento em que estamos nela até os cabelos, de tentar dar-lhe o sentido que nos parece melhor. (SARTRE, 1964, p. 124).

Agora, importa-nos pensar as implicações deste debate para a nossa investigação. Em primeiro lugar não podemos deixar de observar que o ambiente histórico da Guerra Fria foi importante para o clima de suspeita em relação às filosofias especulativas da história e sua associação direta ao terror. *O homem revoltado* veio a lume ainda sob o impacto da descoberta dos campos de extermínio e dos *gulags* stalinistas. Sem dúvida, acreditamos que esse ambiente contribuiu para que Ricoeur não tenha aderido estritamente à essa modalidade de filosofia da história. Nesse mesmo contexto, ele parece ter recebido bem a obra de Merleau-Ponty, *Humanismo e terror* (1947), na qual o fenomenólogo busca apresentar uma filosofia da história e compreender as intenções humanistas do marxismo para além de sua concepção vulgar que concebe a história como um processo mecânico, um deus cego cujos propósitos se desenvolvem à revelia dos homens; um segredo cuja chave estaria nas mãos apenas dos membros do Partido Comunista. Ricoeur sublinha que a bagagem existencialista de Merleau-Ponty lhe proporcionou uma leitura mais complexa do marxismo, “remetendo sem cessar ao sentido humano da história e acentuando a contingência que dá sua seriedade à política” (RICOEUR [1948], 1996, p. 111). Entretanto, esta não é uma via de mão única, pois o existencialismo receberia do marxismo algo que lhe faltava: o sentido da história: “lida a partir do proletário, a história, através de confusão e decisão, assume um sentido global (...) uma filosofia proletária da história permite separar *fins* humanos dignos de orientar nossa liberdade” (RICOEUR [1948], 1996, p. 112).

Em segundo lugar, quais teriam sido as ressonâncias existenciais na filosofia ricoeuriana da história? Quanto a isso, a importância da *contingência*, certamente, não pode ser esquecida; a possibilidade do homem, enquanto um ser histórico, criar sentidos para a sua experiência temporal talvez seja uma das heranças existenciais mais significativas, conquanto, Ricoeur nunca tenha subscrevido a cisão sartriana entre vivência e narração. Na esteira dos pensadores da existência, Paul Ricoeur também se manteve de sobreaviso contra as filosofias que pretenderam sistematizar de modo absoluto o sentido da história. Nos últimos parágrafos de seu comentário ao *Humanismo e terror* encontramos, em límpidas palavras, suas reservas em relação aos sistemas:

É possível que atualmente seja preciso renunciar a englobar a história num único sistema. O fanatismo também se encontra no final desse caminho dos sistemas que se fecham muito rapidamente. (...) Talvez seja verdade que na história existam visões parciais e múltiplas que não constituem sistema. (...) E, sobretudo, existem outras

maneiras de ‘compreender’ diferentes do modo hegeliano-marxista. (L2:115-116).

Por fim, após percorrermos esse trecho do caminho surge uma pergunta: de que maneira a onda existencialista afetou a historiografia<sup>49</sup>? Verdade seja dita, a bibliografia que associa diretamente as duas áreas está longe de ser extensa. Recentemente, Herman Paul propôs uma original leitura de Hayden White na qual ele identifica no existencialismo a pedra de toque para a interpretação da produção historiográfica do autor de *Meta-história*. Então, no lugar de uma abordagem narrativista “pós-moderna” teríamos uma visada existencialista preocupada com os modos pelos quais podemos ter uma vida moralmente responsável em meio a um mundo inteiramente histórico e sem sentido último (PAUL, 2011). Outro nome relevante é o do alemão Jörn Rüsen, que em sua Teoria da História concede amplo espaço para a análise dos pressupostos existenciais da ciência histórica, sobretudo na possibilidade dessa produzir sentidos e orientação para as carências de significado.

Todavia, o que mais nos interessa no momento é a relação dos historiadores com o paradigma existencialista durante o seu apogeu nas décadas de 1940 e 1950. O principal historiador a tocar no tema é o francês Henri-Irénée Marrou (1904-1977), à memória de quem, diga-se de passagem, Ricoeur dedicou o primeiro tomo de *Tempo e narrativa*. Nas reflexões contidas em *Do conhecimento histórico* (1954) ele alerta para os riscos da ênfase excessiva no caráter existencial da história<sup>50</sup>. Em seu juízo, Wilhelm Dilthey insistiu de maneira desmedida no conhecimento do *eu* pelo seu passado pessoal (autobiografia), fazendo com que toda a história gravitasse em torno deste centro. Por isso, sua proposta é matizar e limitar o alcance do

---

<sup>49</sup> Em ensaio publicado recentemente, sintetizamos em cinco tópicos as implicações da filosofia da existência para a filosofia da história: 1) A reflexão sobre o sentido da história não pode desconsiderar as experiências de falta de sentido. Além disso, não é mais possível incluir a ausência de sentido em uma dialética cujo *télos* seria inexoravelmente atingido, garantindo, assim, um ganho de sentido ao processo histórico. Isso implica um espaço maior para a categoria de contingência; 2) A filosofia da história não deve se restringir a uma gnoseologia ou crítica epistemológica das condições de possibilidade da história como conhecimento científico tal como foi proposta pela chamada “filosofia crítica da história”; 3) Uma “filosofia existencial da história” toma como um de seus principais objetivos estabelecer as bases para um diálogo recíproco entre a ontologia da historicidade e a epistemologia da historiografia. Trocando em miúdos, não se trata de inaugurar uma “ciência existencialista”; 4) A filosofia da existência pode nos ajudar perceber que o passado é mais do que um objeto de estudo, mas a força existencial da temporalização da temporalidade (HEIDEGGER, 2012, DE CARVALHO, 2017). Endosso, portanto, o pensamento do historiador francês Henri-Irene Marrou para quem a utilidade do conhecimento histórico reside em seu sentido existencial: “o passado só pode ser conhecido se de alguma maneira se encontra em relação com a nossa existência” (MARROU, S/D, p. 225); 5) Em suma, penso que uma filosofia existencial da história pode investigar os modos como damos sentido ao passado e também como as narrativas sobre a historicidade contribuem para o nosso conhecimento de si e também para a nossa orientação existencial. (MENDES, 2018, p. 29-30).

<sup>50</sup> “Nada é mais instrutivo do que seguir o desenvolvimento do existencialismo contemporâneo: aqui temos uma filosofia que começa, com Heidegger, por afirmar com força a historicidade característica da situação do homem e que leva ao ‘pensamento an-histórico de Sartre’ que ‘aprisiona o homem na golinha da sua liberdade’ e ‘barra a estrada’, ‘exclui pelo seu próprio método’ aquilo a que nós chamamos história, torna-a ‘absolutamente irreintegrável’ (MARROU, S/D, p. 198).

valor existencial da história, sem exigir demais dela: “Para que falar de ‘angústia existencial’ a um historiador da economia, dedicado a estudar as variações da produção e do preço da prata na América no século XIX”? (MARROU, S/D).

As palavras de Marrou nos servem como uma importante advertência: é necessário delimitar bem quais aspectos do conhecimento histórico possuem valor existencial. Certamente, essa dimensão fica mais evidente nas reflexões teóricas e filosóficas que realizamos acerca do nosso trabalho e menos intensa nos momentos mais técnicos e metodológicos da operação historiográfica. Outro ponto levantado pelo historiador francês é que a ênfase excessiva no plano existencial e nas preocupações do presente do historiador podem comprometer a “realidade da história” que, para ele consiste na “saída de nós mesmos”, no enriquecimento do ser pelo encontro com o outro. Como veremos adiante, Ricoeur apresenta uma compreensão semelhante em *História e verdade*, mas com um vocabulário fenomenológico. Isto é, a “realidade da história” não depende apenas do encontro da existência consigo mesma, mas de uma orientação centrífuga, uma abertura para a alteridade que exige, segundo Marrou, uma contenção de nossas preocupações existenciais.

Entretanto, conhecer os limites não é sinônimo de diminuir a intensidade. Pelo contrário<sup>51</sup>. Marrou se notabilizou por pensar uma filosofia crítica da história que era impiedosa contra o positivismo ou a caricatura que foi feita dele pela historiografia francesa de princípios do século XX. Em oposição às visadas objetivista ele postula que história é inseparável do historiador e, portanto, ela apresenta um sentido existencial que quando bem matizado permite o conhecimento do homem pelo homem. Além do mais, segundo ele, os motivos para a escolha de determinado tema de pesquisa<sup>52</sup> emergem do mais profundo do ser do historiador, das questões que o inquietam de antemão: em primeira instância, o profissional da história não trabalha para o público, mas para si mesmo. A utilidade da história para a vida reside em seu sentido existencial: “o passado só pode ser conhecido se de alguma maneira se encontra em relação com a nossa existência” (MARROU, S/D, p. 225). Estaríamos, então, diante da certidão de nascimento de uma “historiografia existencialista”? Não. Parafraseando Michel Foucault podemos encerrar este tópico sustentando que, embora o existencialismo tenha marcado o estilo de vida e pensamento de um certo número de intelectuais europeus, jamais existiu algo como

---

<sup>51</sup> Sim, o próprio Marrou confessa já ter se servido do existencialismo: “Aconteceu-me um dia ceder ao atrativo da moda e ir buscar a Sartre a sua noção de ‘psicanálise existencial’, transpondo-a do plano ontológico para o da expressão empírica. Eu fazia assim ver na investigação histórica (...) uma manifestação simbólica desse ‘pro-jecto’ fundamental, original, no qual e pelo qual a pessoa procura encarnar ‘fazer-se’ e em que, de uma certa maneira, toda ela se exprime” (MARROU, S/D, p. 193).

<sup>52</sup> “O problema estudado é bem conscientemente, como mostramos que é sempre, o *seu* problema, aquele de que depende em última análise a sua própria pessoa e o sentido da sua vida” (MARROU, S/D, p. 204).

um saber ou disciplina existencialista (FOUCAULT, 2005).

Em uma nota de rodapé de *História e verdade*, Ricoeur remete ao seu artigo *Da lógica à ética em História*, afirmando que nele expressa sua “substancial concordância com o livro de H. I. Marrou, *Do conhecimento histórico*, ed. du Seuil, 1954” (HV: 38, nota 1). No próximo capítulo, nosso foco se deslocará da filosofia da existência para a fenomenologia. Mas, desde já podemos apontar que o próprio Ricoeur procurou pensar como os dois domínios se articulam em uma espécie de *fenomenologia existencial*. Como veremos, a trajetória do fundador da fenomenologia, Edmund Husserl, mostra uma abertura crescente para os modos de existência humana no mundo. Por isso, Ricoeur adverte: a *fenomenologia existencial* não deve ser tratada apenas como um subcampo que se justapõe à fenomenologia transcendental. Mais do que isso, a *fenomenologia existencial* é um estilo de pensamento que toma a fenomenologia como método e o coloca a serviço das questões concernentes à existência (RICOEUR, 1967). Mais detalhes sobre a *fenomenologia existencial*, assim como suas implicações para o problema do sentido e da história estarão no rol de questões abordadas nas páginas subsequentes.

## 2. A fenomenologia e o problema do sentido da história

### O império do sentido na fenomenologia

O primeiro projeto filosófico de vulto elaborado por Paul Ricoeur foi sua *Filosofia da vontade* marcada por um sabor nitidamente fenomenológico. O primeiro volume, intitulado de *O voluntário e o involuntário* data de 1950. Seu encontro mais intenso com o pensamento de Edmund Husserl (1859-1938) remonta ao período em que estava no campo de prisioneiros da Pomerânia<sup>53</sup>, ocasião na qual deu início, em condições adversas<sup>54</sup>, à tradução francesa da obra *Ideias I: Ideias diretrizes para uma fenomenologia*. Posteriormente, a tradução foi apresentada como um dos requisitos para a obtenção de seu doutorado em Filosofia e publicada no mesmo ano do primeiro volume de seu projeto sobre a *Filosofia da Vontade*. François Dosse observa que Ricoeur, juntamente com outros autores, desempenhou o papel de introdutor de Husserl na França, permitindo a formação de gerações de filósofos afeitos à fenomenologia<sup>55</sup>.

Deste momento em diante, o estilo de pensamento inaugurado por Husserl será uma das principais referências da filosofia ricoeuriana. Em *Da interpretação*, artigo publicado em 1983, o intelectual francês busca caracterizar a tradição filosófica a qual pertence e destaca três traços: ele se insere na linha de uma *filosofia reflexiva*, que está na esfera de influência da *fenomenologia husserliana* e deseja ser uma *variante hermenêutica* dessa fenomenologia. Um pouco mais adiante, encontramos uma afirmativa preciosa para nossos propósitos. Nela a fenomenologia é apontada por Ricoeur como o espaço de um *império do sentido*, onde a atitude natural em relação ao mundo é suspensa em favor de uma reflexão que busca compreender as articulações fundamentais da experiência: “é este *império do sentido*, assim liberto de toda a questão factual, que constitui o campo privilegiado da experiência fenomenológica, o lugar por excelência da intuitividade” (TA: 26). Ora, se estamos nesse território do *império do sentido*, cabe-nos perguntar: qual a concepção fenomenológica do problema do *sentido da história*?

---

<sup>53</sup> “Os anos de cativo foram, assim, extraordinariamente frutuosos tanto do ponto de vista humano como intelectual” (AI:59).

<sup>54</sup> Não havia dicionário disponível para consulta, nem mesmo papel para anotações. A tradução em francês começou a ser esboçada na margem do exemplar em alemão. Cf. DOSSE, 2008.

<sup>55</sup> (Cf. DOSSE, 2008). Sem dúvida, outros nomes importantes para a introdução e difusão da fenomenologia em solo francês foram Merleau-Ponty com sua *Fenomenologia da percepção* (1945), Trân-Duc Thao com *Fenomenologia e materialismo dialético* (1951) e Emmanuel Lévinas com seu estudo pioneiro em 1930: *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*.



Antes de enfrentarmos a questão faremos alguns apontamentos metodológicos. Em nosso trabalho não trataremos a fenomenologia como um bloco homogêneo e muito menos como uma doutrina rigidamente estabelecida. Em vez disso, vamos compreendê-la como uma corrente de pensamento viva e dinâmica<sup>56</sup>. Assim como Bruce Bégout (2006), acreditamos que toda “herança filosófica” é uma heresia, uma espécie de traição, na medida em que a recepção das ideias de uma doutrina acarreta, também, em mudança de sentido. Desse modo, o próprio Edmund Husserl é entendido não apenas como o primeiro teórico, o “pai fundador” da fenomenologia, mas também como o primeiro herético. Traduzindo para os termos ricoeurianos, a fenomenologia é “a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl” (EF: 9). Na esteira de Bégout, tomaremos Ricoeur como um “herdeiro herético” da fenomenologia, sobretudo, em virtude de sua proposta de enxerto hermenêutico no paradigma fenomenológico que analisaremos mais tarde, na segunda parte.

Vejam, então, o que distancia Ricoeur da fenomenologia de Husserl. Em primeiro lugar, nosso autor não compartilha da ambição husserliana de encontrar uma fundamentação última para o conhecimento científico nem tampouco com a busca de uma filosofia rigorosamente científica como podemos ver no trecho abaixo do artigo publicado na *Enciclopédia britânica* em 1925:

[O termo] Fenomenologia designa um novo método descritivo que fez sua aparição na filosofia de princípios do século XX e uma ciência apriorística que se depreende deste método, a qual está destinada a prover o *organon* fundamental para uma filosofia rigorosamente científica e a possibilitar o conseqüente desenvolvimento de uma reforma metódica de todas as ciências. (HUSSERL, [1925] 1992, p. 35)

Como vimos no primeiro item do nosso texto, Ricoeur concorda com a assertiva de Jaspers acerca do diálogo entre filosofia e ciência, o que lhe interditava os projetos que intencionavam assimilar um domínio nas bases do outro, tal como proposto pelo fundador da fenomenologia, especialmente, em seus primeiros escritos.

Em segundo lugar, desde sua introdução aprofundada à tradução de *Ideen I* o autor da *Filosofia da vontade* buscava dissociar o núcleo da fenomenologia, enquanto método descritivo, de sua pesada carga metafísica e idealista. O idealismo estaria embutido no método descritivo da redução eidética. Antes de tudo, o primeiro passo deste procedimento é

---

<sup>56</sup> “A fenomenologia é um vasto projeto que não se encerra em uma obra ou em um grupo de obras precisas. Com efeito, ela é menos uma doutrina do que um método capaz de encenações múltiplas, e do qual Husserl explorou apenas um pequeno número de possibilidades” (EF:8).

descrever<sup>57</sup> o fenômeno sem pressupostos, *ir às coisas elas mesmas*<sup>58</sup>, atendo-se apenas àquilo que aparece e é percebido pela consciência. A redução, portanto, consiste em colocar entre parênteses as variantes históricas e culturais e ir às coisas mesmas descrevendo sua *essência*, que seria formada por predicados lógicos cuja supressão implicam no desaparecimento do fenômeno. A *essência* ou *eidos* é aquilo que permanece idêntico apesar das variações; é o que a própria coisa me revelou ao se mostrar. Em suma, na redução eidética passamos dos aspectos contingentes dos fenômenos para o conteúdo inteligível dos objetos, suas essências (LYOTARD, S/D). “A fenomenologia é o estudo das essências (...) é a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é” (MERLEAU PONTY [1945] 2011, p. 1). O procedimento redutivo visa suspender a atitude natural para a qual o mundo em que ela está inserido é, simplesmente, um dado. Pelo contrário, na trilha fenomenológica a consciência se descobre como doadora de sentido para o mundo (EF).

Logo, não estamos diante de nenhum platonismo que afirma a existência realista da essência. Por exemplo, faz parte da essência de um triângulo que a soma de seus ângulos seja 180 graus e que ele seja convexo. Isso não depende nem do sujeito que está observando (psicologismo), nem de algum experimento empírico (empirismo). (LYOTARD, S/D).<sup>1</sup> Em sua *Filosofia da vontade*, Ricoeur também manifestou suas reservas contra essa interpretação:

Portanto, este estudo é, de alguma maneira, uma teoria eidética do voluntário e do involuntário, no entanto, queremos evitar toda interpretação platonizante das essências e considerá-las simplesmente como o sentido, o princípio de inteligibilidade das grandes funções voluntário e involuntário. (FV: 8)

Ricoeur observa que seja nos estudos lógicos, seja na filosofia das essências, Husserl excluía as considerações sobre o sentido da história. Por conseguinte, o sentido do fenômeno se tornava independente da história da consciência individual ou de uma história da humanidade. Uma vez que a história foi colocada entre parênteses o que resta é uma intemporalidade do sentido, uma vitória sobre a intromissão da história na filosofia. “O sentido se revela como sentido à intuição que lhe vê as articulações. A história do conceito, enquanto expressão do sentido, não tem importância para a verdade do sentido” (EF: 24).

Em suas reflexões, Ricoeur não se contentou em apenas se despojar da carga

---

<sup>57</sup> “Descrever é dizer aquilo que ‘vemos’, tentando ser *o mais completo possível*, ou seja, não negligenciar qualquer uma das facetas da coisa, do evento, da situação que se constitui o objeto da descrição; é também dessa forma, se esforçar em *não preencher* o propósito com traços generalizadores inventados, que não fazem parte da experiência efetiva do sujeito (...) Descrever supõe, pois, que nos referimos a uma experiência singular, individuada no tempo e no espaço, e que nos atemos a ela (...) A atividade descritiva se situa na linha divisória entre esses dois extremos: ‘não completar’/ ‘ser o mais completo possível’” (DEPRAZ, 2008, p. 30).

<sup>58</sup> “Voltar às coisas mesmas é recusar as argumentações doutrinárias e os sistemas autocoerentes em proveito das interrogações nativas suscitadas pelo mundo a nossa volta e das quais nossa viva reflexão se alimenta” (DEPRAZ, 2008, P. 27).

idealista da filosofia fenomenológica, mas também evidenciou o problema da obsessão husserliana pela abordagem das essências e idealidades a-históricas. Ele salienta que a preocupação com a lógica das essências excluía a historicidade. Trocando em miúdos, da mesma maneira que Bégout, defendemos que o crescente interesse ricoeuriano pela dimensão histórica dos fenômenos, apreendidos em sua contingência e finitude, deriva de sua recusa em acantonar a fenomenologia ao nível estrito das essências. As regiões ontológicas que o filósofo veio explorar ao longo de sua carreira filosófica tais como a simbólica do mal, o conflito das interpretações, a temporalidade, a narrativa, a subjetividade e a memória o impediram de crer que o *sentido* dessas experiências poderia ser reduzido apenas ao plano das essências. Em suma, para Ricoeur o sujeito transcendental não é a única ou mesmo a fundamental instância de *doação de sentido*, já que existem outros âmbitos formadores de sentido como a tradição, a linguagem, o mito, a ideologia, entre outros; “Não é apenas a *instituição do sentido* que se modifica quando passamos da *doação do sentido transcendental* para a formação do *sentido linguístico e histórico*, mas é o *sentido do próprio sentido*” (BÉGOUT, 2006, p. 196. Grifos nossos).

A intuição das essências é decisiva para a concepção fenomenológica da categoria de sentido, principalmente, na chamada fenomenologia transcendental. Na perspectiva husserliana os fenômenos se apresentam a nós dotados de uma essência, um sentido. Isso significa que os fenômenos não são uma cortina de fumaça atrás da qual se esconderia o mistério da “coisa em si” – o *númeno* em vocabulário kantiano. Ao contrário, o sentido é imanente ao fenômeno e pode ser captado, intuído pela consciência. Por isso, o fenômeno pode ser identificado, pensado e nomeado (DARTIGUES, 2008).

Não obstante suas reservas, Ricoeur, em sua *Filosofia da vontade*, empregou o expediente da análise eidética, ainda que alargando-a para além das operações da consciência de modo a abranger também as esferas do afeto e da vontade. Assim, ele acreditava encontrar um contraponto no campo prático à *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty. Além disso, ele acredita que a análise eidética foi subestimada pela escola francesa de fenomenologia. Embora não sejam citados nomes fica claro que o endereço dessa crítica é o pensamento existencialista, que, segundo Ricoeur teria se inspirado na teoria do *Lebenswelt* (mundo da vida) abdicando da abordagem intencional no que diz respeito às vontades, afetos e emoções:

Se em todo problema se vai direto ao ‘projeto existencial’, ao ‘movimento de existência’ que desencadeia todo comportamento autenticamente humano, corre-se o risco de não captar a especificidade dos problemas, de afogar o contorno das funções diferentes em uma espécie de monismo existencial indistinto que, no limite, leva a repetir a mesma exegese da ‘existência’ a propósito da imaginação, da emoção, do riso, do gesto, da sexualidade, da palavra, etc. (EF: 61-62).

Da mesma maneira como já havíamos notado no capítulo anterior, podemos perceber, que o diálogo ricoeuriano com o existencialismo nunca se privou de alguns distanciamentos críticos. Neste caso, especificamente, Ricoeur advoga a importância de a abordagem existencial não ser hipostasiada a ponto de ser aplicada, indistintamente, a um amplo campo de fenômenos. Apesar dessas observações, pensamos que é possível identificar convergências entre fenomenologia e o pensamento existencial<sup>59</sup>. O próprio pensador francês não se furtou a refletir acerca destas conexões no texto *Fenomenologia existencial*, incluído em sua coletânea estadunidense: *Husserl. An analysis of his phenomenology* (1967). Neste artigo, Ricoeur mapeou três matrizes que evidenciariam uma “fenomenologia implícita” presente na filosofia da existência. A primeira delas remonta a Husserl e a virada em seu pensamento rumo a investigação sobre os aspectos da existência humana no mundo. A segunda fonte se refere a correntes filosóficas originadas com Kierkegaard e Nietzsche. No caso do filósofo da Dinamarca o principal aporte é a categoria filosófica de existência, que remete àquilo que é individual, ao que não é incluído pelo sistema e escapa às pretensões objetificadoras do método. Do estilo do “filósofo do martelo”, a fenomenologia existencial herdou a rejeição aos sistemas filosóficos. Além disso, mesmo antes de Husserl sistematizar a redução eidética, Nietzsche, segundo Ricoeur, teria adotado uma atitude redutiva e genética perante os sistemas morais, em sua célebre *Genealogia da moral*, indo do derivado ao originário. A terceira fonte da *fenomenologia existencial* diz respeito aos pensadores franceses situados na confluência da herança do método fenomenológico de Husserl com os problemas existenciais da filosofia pós-hegeliana (RICOEUR, 1967).

De nossa parte, acrescentamos que também existem muitas divergências entre fenomenologia e existencialismo. Se, como veremos, as últimas obras husserlianas contêm o diagnóstico de uma crise da qual precisamos tomar consciência, Husserl não compartilha do pessimismo que grassou no existencialismo, porque ainda acredita nas potencialidades da razão humana (ZILLES, 2001). Paul Ricoeur frisa que em *Krisis* a razão assume um “acento existencial” abarcando as questões do sentido ou do absurdo da existência humana. A razão liga o sentido do homem ao sentido do mundo (EF).

Voltemos à filosofia da vontade ricoeuriana. A abordagem eidética que colocava a

---

<sup>59</sup> Wrathall e Dreyfus (2012) chegaram a sistematizar a confluência dessas correntes filosóficas em quatro pontos: 1) a preocupação de fornecer uma exposição da existência e do mundo humanos que os revele como são; 2) consciência das dimensões não racionais da existência; 3) a incapacidade de nossos conceitos e categorias captarem a totalidade dos sentidos da nossa experiência; 4) a ideia de que ser humano é transcender a facticidade, pois não podemos ser reduzidos a um conjunto de características de qualquer ordem (biológicas, sociológicas, históricas ou lógicas).

história entre parênteses encontrava seu limite na questão da “vontade má”, posto que há uma reciprocidade entre o voluntário e o involuntário. Nesse momento, sem passar pela historicidade, o projeto era uma “*compreensão direta do sentido* do voluntário e do involuntário” (FV: 8. Grifo nosso). Segundo o próprio filósofo, essa perspectiva “parecia (..) deixar fora de suas competências o concreto, o histórico ou, como na altura lhe chamei o reino empírico da vontade” (AI: 64).

Paralelamente ao ambicioso projeto da *Filosofia da Vontade*, Ricoeur publicou vários artigos sobre o método fenomenológico entre os anos 1950 e 1980. Dentre estes, o texto *Husserl e o sentido da história*, (veiculado inicialmente em 1949 na *Revista de Metafísica e Moral*) é aquele sobre o qual nos deteremos mais profundamente. A questão de fundo desse ensaio é uma reflexão sobre os motivos que levaram o fundador da fenomenologia a considerar a história em suas últimas obras, já que boa parte de sua carreira fora marcada por uma abordagem eidética transcendental na qual se colocava a realidade factual entre parênteses para descrever suas essências. Em uma nota de rodapé inserida nas *Ideias*, Husserl afirma textualmente: “aqui não se narram histórias. Ao falar do caráter originário não é preciso nem se deve pensar em uma gênese psicológico-social ou histórico-evolutiva” (HUSSERL, 2006, p. 33, nota 4).

A principal razão apontada por Ricoeur para essa mudança é bastante clara: o fundador da fenomenologia passou a refletir sobre o sentido da História após a ascensão do regime nazista na Alemanha, “a própria tragédia da história inclinou Husserl a pensar historicamente” (EF: 22). Antes desse período, ele era considerado como um pensador apolítico, porém, na última fase de seu pensamento deixou de falar apenas do *ego transcendental*, para abordar a “consciência de uma crise coletiva da humanidade”, especificamente do homem europeu. Vale lembrar que em 1933 ele havia sido aposentado compulsoriamente da Universidade de Freiburg por causa de sua ascendência judaica. Entretanto, Ricoeur alerta que a transformação na problemática filosófica husserliana excede suas motivações psicológicas ou contextuais, na medida em que, há uma unidade em sua obra; as ideias, no sentido fenomenológico, buscariam fazer uma mediação entre a consciência e a história.

O filósofo da história David Carr sugere uma explicação complementar para o *historical turn* na fenomenologia husserliana. Pode ser, ele conjectura, que Husserl tenha escolhido a perspectiva histórica como um novo modo de apresentação da sua filosofia, tendo em vista uma audiência mais abrangente. Na década de 1930, a sua obra estava sendo

progressivamente eclipsada tanto por seus antigos aprendizes que agora caminhavam com as próprias pernas – nomeadamente Martin Heidegger e Edith Stein – quanto pela filosofia da existência de Karl Jaspers. Como era oficialmente indesejável em seu próprio país, por causa da política racial nazista, era necessário que Edmund Husserl considerasse a possibilidade de palestrar e publicar para além das fronteiras germânicas, talvez para um público pouco acostumado à sua abordagem. Em resumo, a nova abordagem apresentada por Husserl poderia ser compreendida como uma “concessão à fúria dos tempos” (CARR, 1974).

Dizendo de modo mais claro, isso implica que não devemos adotar uma oposição simplória na obra husserliana entre uma primeira fase estritamente idealista, transcendental e uma última exclusivamente histórica. David Carr sublinha que a perspectiva histórica não simboliza uma ruptura em relação a tradição transcendental com a qual Husserl se identificava. Isto é, a filosofia da história contida em *Krisis* seria uma nova tentativa de fundamentar a mesma filosofia fenomenológica apresentada em princípios do século vinte: “Aqueles que afirmam que a *Krisis* de Husserl faz uma consciente e explícita ruptura com os aspectos idealistas e transcendentais de sua fenomenologia, certamente, não leram a *Krisis* cuidadosamente” (CARR, 1974, p. XXII). Em suma, como apontou o fenomenólogo brasileiro Urbano Zilles, a filosofia da história husserliana não significa um rompimento com a fenomenologia anterior, mas, antes, trata-se de um enriquecimento pela perspectiva da história e da vida (ZILLES, 2001).

Tal clivagem estrita não se sustenta, em virtude da própria concepção fenomenológica de *consciência* e do problema da *intersubjetividade*. Husserl reteve de Brentano o lema “a consciência é sempre consciência de alguma coisa”, ou seja, a consciência é *intencionalidade*<sup>60</sup>. Donde todo objeto e sua própria essência (*eidós*) é objeto para uma consciência que o percebe. Entretanto, não estamos diante de um mero psicologismo, mas de uma *correlação* entre o pensamento e o seu objeto da qual emerge a subjetividade. A questão é que no ato de percepção o objeto é apreendido como um fluxo de vivências em incessantes modificações, ou seja, sempre percebemos apenas uma face das coisas por vez, de modo que o objeto está sempre aberto a horizontes de indeterminação, jamais é dado como um absoluto. Em virtude da inextinguível *correlação* entre a coisa e a percepção da coisa é possível que no

---

<sup>60</sup> “Como é hoje do conhecimento geral, foi através do tema da intencionalidade que a fenomenologia husserliana se tornou reconhecida na França. Nem a exigência de fundamento último, nem a reivindicação de evidência apodítica da consciência de si foram notadas em primeiro lugar, mas, pelo contrário, aquilo que no tema da intencionalidade rompia com a identificação cartesiana entre consciência e consciência de si. Definida pela intencionalidade, a consciência revelou-se estar primeiramente voltada para o exterior, por isso projetada para fora de si” (AI:55).

decorrer da percepção novos aspectos sejam apreendidos, corrigindo os precedentes, sem qualquer contradição (LYOTARD, S/D). Conforme Ricoeur, isso implica que a consciência seja temporal, posto que é sempre numa multiplicidade de sucessivos esboços que se constitui o sentido como uma unidade. Essas observações serão importantes para a relação que a consciência mantém com o *sentido da história*.

A *intencionalidade* implica que a consciência não pode ser pensada sem aquilo *de que* ela é consciência. A relação da consciência com o mundo dos objetos não é a de duas realidades exteriores e independentes. O objeto é um face-a-face, um fenômeno que remete à consciência a qual aparece, assim como, a consciência é consciência desse fenômeno. O corolário da análise intencional é que “o sentido do mundo é assim decifrado como sentido que eu dou ao mundo; mas tal sentido é vivido como objetivo, descubro-o, de outra forma não seria o sentido que o mundo tem para mim” (LYOTARD, S/D, p. 39). Todo sentido se funda na consciência, a intenção é uma doação de sentido.

Então, estamos diante de um idealismo que reduz a realidade aos sentidos que a consciência atribui a ele? Não. Certamente, o caráter idealista da fenomenologia não equivale a fazer do mundo um mero produto ou projeção da consciência. Como nos lembra David Carr, a filosofia fenomenológica de Husserl não reivindica o estatuto de uma ontologia fundamental. Em relação a esse procedimento, Ricoeur afirma se tratar de um idealismo metodológico e não doutrinal. Além do mais, não esqueçamos que a intencionalidade é uma *correlação*, portanto, o sentido das coisas não é uma reles construção subjetiva, mas também é constitutiva da consciência do sujeito. A relação é de mão-dupla.

Qualquer historiador ou cientista social poderia objetar contra a aplicação dessa reflexão filosófica às ciências humanas, rotulando-a de um *solipsismo*, visto que, só parecem existir o *eu* e suas sensações percebidas na consciência. Segundo Lyotard, na verdade, o próprio Husserl buscava fugir dessa espécie de idealismo monádico, pois os outros *eus* “não são, por certo, simples representações e objetos representados em mim das unidades sintáticas de um processo de verificação que se desenvolve ‘em mim’, mas efetivamente, nos ‘outros’” (HUSSERL, 2001, p. 105). O problema da *intersubjetividade* é que o outro não é passível de explicação, mediante uma *redução eidética*, como as coisas do mundo.

Ricoeur parece discordar um pouco dessa leitura ao sustentar que pelo menos durante um primeiro momento, nas primeiras *Meditações cartesianas* (1931), Husserl assumia lucidamente um *solipsismo transcendental* em que “o mundo é em primeira instância o sentido

que meu *ego* desdobra” (EF: 89). Para o autor de *Na escola da fenomenologia* será em *Ideen II* que Husserl irá deslocar o foco da experiência solipsista para a experiência intersubjetiva. Ele chega a acrescentar que essa virada foi feita de modo bastante brusco. É relevante ressaltar, ainda, que a pluralidade de consciências indicada pela intersubjetividade é uma porta que abriu o caminho para o surgimento da história no seio da fenomenologia. Curiosamente, o próprio Lyotard também concorda que permanece uma tensão entre a filosofia transcendental e uma espécie de sociologia da cultura. Quanto a nós, endossamos a interpretação proposta por David Carr segundo a qual os meandros do próprio caminho trilhado pela fenomenologia levaram Husserl a revisar algumas concepções em seu procedimento, concedendo maior importância à questão da história e da historicidade, quais sejam: 1) A fenomenologia genética, que passaremos a expor a seguir; 2) A teoria da intersubjetividade, aludida há pouco.

### **Crise das ciências, crise da existência: o sentido da história *Na escola da fenomenologia***

Tanto Ricoeur quanto Lyotard concordam que será na *Krisis (A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*<sup>61</sup>) que o fundador da fenomenologia irá estreitar seus vínculos com o problema da história<sup>62</sup> e da intersubjetividade. Nesse sentido, é preciso compreender como uma filosofia do *cogito* – que falava do retorno radical ao *ego* fundador de todo ser – se tornou uma filosofia da história. Um texto de destaque nessa última fase do pensamento husserliano é a conferência *A filosofia e a crise da humanidade europeia* [1935]. No início da *Krisis*, Husserl afirmava que tentava converter a filosofia à fenomenologia transcendental, por meio de uma tomada de consciência teleológico-histórica aplicada às origens da situação crítica em que se encontrava. Ali o autor de *Meditações cartesianas* desenvolve o núcleo de sua filosofia da história, segundo a qual existe uma íntima ligação entre a crise da cultura ocidental e a crise epistemológica das ciências. Ambas são uma *crise de*

---

<sup>61</sup> A data da publicação original é 1954, mas os textos e conferências nele contidos foram produzidos entre 1926 e 1938, ano da morte do autor. Conforme David Carr salienta não se trata de uma obra finalizada, mas de um manuscrito de caráter inconcluso. (CARR, 1974).

<sup>62</sup> Segundo Lyotard, um dos mais notáveis legados da fenomenologia à Teoria e Filosofia da História é a distinção conceitual entre historicidade, história e historiografia: 1) *Historicidade*: remete à estrutura essencial do ser humano como um ser histórico e lançado na temporalidade; é algo anterior às particularidades de cada época e às interpretações historiográficas; Nível existencial-ontológico; as palavras-chave são existência, experiência e vivência. 2) *História*: conjunto de eventos que caracteriza um povo ou a humanidade como um todo. Nível dos processos e dos acontecimentos; as palavras-chave aqui são acontecimento, evento, ocorrência, fatorialidade, circunstância. 3) *Historiografia*: interpretação feita pelos historiadores sobre um determinado processo histórico. É uma narrativa dos acontecimentos que ocorreram na História (Cf. LYOTARD, S/D).



*sentido* e expressam uma perda de *télos*. Portanto, a crise europeia vivida na década de 1930 não era uma mera turbulência das ciências particulares, mas uma crise cultural do próprio projeto de conhecimento, da ideia diretora que faz a cientificidade. A primeira pergunta da filosofia da história é uma questão sobre o sentido.

A discussão em torno da crise da ciência não chegava a ser uma novidade na Alemanha, como nos lembra Sérgio da Mata. Nas primeiras décadas do século XX outros pensadores de grande envergadura como Troeltsch, Rickert e Lukács alertavam para o ambiente intelectual de desencanto para com a ciência e a razão modernas. Sem dúvida, este ceticismo está ligado a uma espécie de “crise intersubjetiva de sentido” que se fez sentir no país após a derrota na primeira guerra mundial (MATA, 2013, p. 83). Como se não bastasse, Mata reporta, ainda, uma espécie de isolamento internacional ao qual a comunidade científica germânica foi submetida no contexto histórico pós-1918. Lembremos, também, que nos idos de 1927, Martin Heidegger dedicava ao seu mestre Edmund Husserl o estudo de *Ser e tempo* no qual alude para um movimento de revisão radical dos fundamentos em curso nas ciências da época, a saber, a matemática, a física, a história e a teologia. O que o leva a afirmar que “o nível de uma ciência é determinado pela medida em que é capaz de uma crise de seus conceitos fundamentais” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 53).

A argumentação desenvolvida por Herman Paul (2014) parece nos ajudar a entender o giro histórico na fenomenologia de Husserl. Para este historiador de Leiden, a filosofia da história é um fenômeno de crise, isto é, ela floresce quando, - para parafrasear Droysen - tudo está estremecido, as coisas velhas se mostram gastas e o novo ainda não tem forma, parece caótico. Logo, naqueles dias em que a história se desenvolve de acordo com as expectativas humanas a filosofia da história atrai pouca atenção. Todavia, como alertara Hegel, “os períodos felizes são as páginas em branco” (HEGEL, 2008, p.30) do livro da história. Por isso, as experiências de crise e os sentimentos de perda de sentido parecem ser molas propulsoras para a edificação de filosofias da história. Em uma palavra, acreditamos que Edmund Husserl vivia em um desses momentos em que estava na ordem do dia repensar a relação entre o presente e o passado juntamente com as formas herdadas de dar sentido à história. Como dizia Troeltsch, a filosofia da história não é apenas um problema de acadêmicos, antes, é um problema da vida prática (PAUL, 2014).

A interpretação de Herman Paul não nos parece estar distante do argumento de Jörn Rüsen sobre a constituição do pensamento histórico tendo em vista as demandas da vida prática. Para o historiador-filósofo germânico os fundamentos da ciência histórica repousam em um solo

pré-teórico. Retomando a pergunta que inquietava J. G. Droysen – o que significa pensar historicamente? – Rűsen responde que o ponto de partida do pensamento histórico consiste nas carências existenciais de orientação do campo prático. Em sua Teoria da história, a crise aparece como um fator constitutivo da experiência, um momento de incerteza e desorientação da ação humana no tempo. Por conseguinte, a preocupação gerada pelas contingências da vida figura como uma das nossas motivações para fazer história. Segundo Rűsen, o pensamento histórico é uma proposta intelectual de solução dessa carência de orientação. Os eventos que outrora pareciam escapar ao sentido, são inseridos em uma narrativa na qual eles adquirem significado. Caberia às narrativas históricas o oferecimento de uma proposta de orientação existencial para as demandas de sentido do presente (RŪSEN, 2009 e 2010).

Segundo Husserl, no plano epistemológico<sup>63</sup> a crise ocorreu por causa da adoção do modelo galileano que matematizou a realidade e teve como implicação a perda do *mundo da vida*. Seguindo a máxima galileana – o mundo está escrito em caracteres matemáticos – o conhecimento científico concentrou-se nos aspectos matematizáveis e quantificáveis da experiência, deixando de lado todas as outras dimensões do mundo da vida<sup>64</sup>. É como se a tematização do objeto tivesse como efeito colateral a negligência para com os sujeitos e suas experiências. “Na angústia de nossa vida essa ciência nada significa para nós” (HUSSERL *apud* DARTIGUES, 2008, p. 67). Acima de tudo, em crise, o conhecimento científico não pode dizer uma palavra sequer sobre os problemas do sentido ou do não sentido da existência humana. Ao fim e ao cabo, a crise da ciência não deixa de ser uma crise da existência, porque compromete a capacidade humana de dar sentido à vida. “Crise de razão que significa crise de existência” (EF: 42)

Para Husserl, a objetividade das ciências decaiu em um objetivismo. Trocando em miúdos, essa é causa do problema. O discurso científico objetivista fracassou na tentativa de desvelar o “mistério da realidade”. O mundo objetivado da ciência foi colocado no lugar do *mundo da vida*, o solo de onde ele emerge, e foi apresentado como única apreensão possível da realidade. Numa palavra, a metodologia engoliu a ontologia:

A ciência objetivista toma o que ela chama o mundo objetivo como sendo o universo de todo o existente, sem considerar que a subjetividade criadora da ciência não pode ter lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva. Mas o investigador da natureza não se dá conta de que o

---

<sup>63</sup> “A crise de uma ciência não diz nada menos que o seguinte: a sua cientificidade genuína, todo o modo como ela definiu sua tarefa, e, para isso, formou a sua metodologia, se tornou questionável” (HUSSERL, 2012, p. 1)

<sup>64</sup> “Essa mudança de apreciações não concerne ao caráter científico das ciências, mas ao que as ciências, ao que a ciência tomada absolutamente significou e pode significar para a existência humana (...) As ciências dos fatos puros e simples produzem homens que só vêm puros e simples fatos” (HUSSERL, *apud* DARTIGUES, 2008, p. 129).

fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circuncidante vital (*Lebenswelt*), que constantemente é pressuposto como base, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e métodos de pensar adquirem um *sentido* (HUSSERL, 2012b, p. 82. Grifo nosso).

Assim, o paradigma objetivista da ciência e da técnica ofereceu um mundo sem vida e sem sentido, concentrando-se nos *meios* e se esquecendo dos *fins*. O *télos* subjacente ao *mundo da vida* – que deveria ser recuperado, para Husserl – era a ideia de humanidade global, o projeto de racionalidade universal<sup>65</sup>. Fica claro, portanto, que o intuito é menos atacar a ciência, em si mesma, do que a filosofia que lhe é subjacente. Não se trata de renunciar à objetividade científica, mas de reintegrar o mundo da ciência ao mundo da vida (DARTIGUES, 2008). Portanto, altera-se a direção do raciocínio: em vez de buscar a essência da cientificidade nos recantos epistemológicos apartados da experiência vivida, o mais importante é o sentido da ciência para a vida: “Essa inversão não diz respeito à sua cientificidade, mas ao que a cientificidade, ao que a ciência em geral tinha significado e pode significar para a existência humana”. (HUSSERL, [1935] 2012, p. 3).

Os últimos escritos husserlianos tem um viés genético, pois visam evidenciar os limites do objetivismo, preocupando-se com a *gênese* da vivência que oferece fundamentação para a consciência doar sentido aos objetos. Trata-se de um passo atrás, um movimento de desobjetivação em direção ao *mundo da vida* (*Lebenswelt*), “índice único e solo de nossa inscrição prática, sensível e comunitária enquanto sujeitos encarnados” (DEPRAZ, 2008, p. 119). A remissão a esse chão originário se deve à necessidade vital de reenraizar as abstrações da ciência moderna em seu ambiente mais imediato e prático. Assim, lança-se luz sobre a perda da experiência do *mundo vital*, um dos perigos ontológicos implícitos na objetivação lógica.

Em sua *Fenomenologia da percepção* (1945) (vista por Ricoeur como um prolongamento da última fenomenologia husserliana, diga-se de passagem) Merleau-Ponty observa que fenomenologia genética repõe as essências na existência, mostrando que o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido. Este movimento, para ele, está inserido no espírito do retorno às coisas elas mesmas, reenviando o saber científico para este mundo anterior ao conhecimento e sem o qual a ciência não seria mais do que uma abstração vazia de significado. Afinal de contas, “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é

---

<sup>65</sup>“É assim que se faz possível uma história, mas possível apenas como realização da razão. Ela não é uma evolução, o que equivaleria a uma derivação do sentido a partir do não sentido, nem uma pura aventura, o que resultaria em uma sucessão absurda de não sentidos. Ela é sim, uma permanência em movimento, a autorrealização de uma eterna e infinita identidade de sentido” (EF: 37-38.)

inesgotável” (MERLEAU-PONTY [1945] 2011, p. 14). O mundo da vida está no mesmo campo conceitual da categoria de *experiência*. A fenomenologia visa ampliar os horizontes da experiência para além da compreensão puramente empirista ou epistemológica. Dessa maneira, a experiência seria algo mais do que a nossa percepção sobre o mundo ou o terreno para verificação ou não de enunciados científicos. Mais do que isso, a experiência não é algo que o sujeito possua daquilo que está fora dele, uma instância que só pode ser acessada pela via da racionalidade científica (JAY, 2012). No que tange mais diretamente ao nosso interesse, podemos dizer, em termos fenomenológicos, que a experiência da história não é fruto de uma objetivação metodicamente conduzida pela historiografia, mas uma experiência existencial própria do mundo humano. Existimos historicamente antes de refletirmos sobre isso. O projeto de Husserl foi impulsionado pelo anseio de “retornar à experiência” (CARR, 2014)

Na fenomenologia husserliana, o *mundo da vida*<sup>66</sup> é uma experiência vivida pré-categorial, pré-conceitual, que constitui a condição filosófica de possibilidade da ciência. Ou poderia se sustentar uma ciência que não acreditasse na existência de uma realidade cujas estruturas e meandros pretende explicar? No chão deste *mundo vital* o sujeito *recebe os objetos* como sínteses passivas que sua consciência irá perceber mesmo antes de qualquer saber conceitual. Este *mundo* não é o mundo matematizado das ciências naturais, uma vez que inclui tudo aquilo do que há ou pode haver consciência (LYOTARD, S/D). Dizendo de outra forma, o *mundo originário* é o terreno da experiência vivida onde os valores e os sentidos são tão reais para a consciência quanto os objetos mais sólidos. Para Ricoeur, na perspectiva genética da filosofia, “a verdade da ciência se edifica como superestrutura em cima de um primeiro alicerce de presença e de existência, o do mundo vivido perceptivamente” (EF:14). Em *A fenomenologia e o problema da história*, David Carr (1974) alerta para a ambiguidade latente na categoria de mundo da vida, porque, ora ela oscila entre o mundo percebido pelos sentidos, ora ela remete ao mundo da cultura.

---

<sup>66</sup> Uma boa genealogia da história do conceito de *mundo da vida* pode ser encontrada nas reflexões de Gumbrecht em *Modernização dos sentidos*. Gumbrecht, assim como Lyotard e Carr, destaca a ambiguidade do conceito de *Lebenswelt* surgido nas décadas de 1920 e 1930. Em linhas gerais, Gumbrecht mostra que nesse período a fenomenologia, a psicanálise e também a sociologia estavam reconfigurando o conceito de ‘realidade’ para dar conta daquilo que escapava às projeções intencionais do sujeito. Os conceitos de *mundo da vida* e *mundo cotidiano* são ambíguos porque, sob certo aspecto, apontam para situações históricas e sociais bem específicas, mas, sob outro aspecto, denotam aspectos transculturais e meta-históricos da existência. Parece-nos que a lógica do sentido ricoeuriano remete mais à segunda acepção, mesmo que não abandone jamais a primeira, mantendo, portanto, a ambiguidade do conceito. O mundo da vida remete tanto para a realidade como um fato como para uma esfera intermediária entre a objetividade e a subjetividade. Logo, ele carrega em si tanto a autenticidade, no sentido heideggeriano, de uma vida anterior às mediações intelectuais, quanto a superficialidade da alienação e do anonimato próprio do mundo impessoal da massificação (GUMBRECHT, 1998). Agradeço a Aline Magalhães Pinto por ter chamado minha atenção sobre isso durante o exame de qualificação.

Na leitura de Bruce Bégout, a fenomenologia não se coloca exclusivamente no nível do sentido, pois seu *approach* genético visa regressar às operações mais profundas da sensibilidade para descrever a gênese do fenômeno antes, ainda, que ele seja portador de um sentido intrínseco (BÉGOUT, 2006). Uma das implicações desta reflexão fenomenológica é que o conhecimento científico, por mais objetivo que seja, jamais consegue esgotar os sentidos do mundo da experiência. De modo análogo, poderíamos concluir que a historiografia nunca termina de falar o que tem a dizer sobre a experiência da história.

Como estamos vendo, a história passou a ocupar o centro das atenções da fenomenologia pela *consciência de crise*. Isto é, a consciência percebe a crise no *interior da história*<sup>67</sup> e se questiona: para onde estamos indo? Qual o sentido da humanidade? Dessa forma, surge uma *filosofia da história* cuja primeira pergunta vai da percepção da crise à reflexão sobre uma *ideia*, da dúvida ao questionamento sobre o sentido. A palavra *Krisis* significa, originalmente, escolha ou decisão. Naquele momento histórico, então, a tarefa seria decidir sobre o destino da Europa e da humanidade. Entretanto, antes de qualquer decisão, é preciso uma autocompreensão radical da situação circundante:

Só assim se decide se o *telos* que, com o nascimento da filosofia grega, se tornou inato à humanidade europeia, o *telos* de (...) querer ser a humanidade a partir de uma razão filosófica e de só poder ser como tal, é um mero delírio histórico-fático, uma aquisição acidental de uma humanidade acidental, no meio de muitas outras humanidades e historicidades (HUSSERL, 2012a, p. 11).

Por conseguinte, Ricoeur conclui que para Husserl a filosofia da história é sinônimo de *teleologia*. Na compreensão husserliana somente a Europa teria essa *teleologia imanente*, o sentido da história. Porém, para ele, a Europa é mais do que um lugar geográfico ou um continente, ela é um vínculo espiritual. A Europa não se separou culturalmente do resto da humanidade a não ser descobrindo o sentido do homem, por meio da filosofia<sup>68</sup>, portanto, toda a humanidade em seu conjunto tem um sentido. Bem entendido, aqui, filosofia não quer dizer um sistema ou escola de pensamento, antes, ela é uma *ideia*, no sentido kantiano, um espírito, uma tarefa. “A ideia da filosofia, eis a teleologia da história. Por isso, a filosofia da história é em última instância a história da filosofia, indiscernível, ela mesma da tomada de consciência da filosofia” (EF: 32). A tribulação pela qual a cultura europeia passava era um sinal da crise

---

<sup>67</sup> “Se crise existe é porque a história e, em particular, a história europeia, não é uma mera história de fatos, mas sim história que vive e progride na tensão motivada pela realização de uma finalidade. Ou, noutros termos, (...) uma intenção em busca de preenchimento”. (MORUJÃO, 2007, p. 4).

<sup>68</sup> “Só assim se decide se o *telos* que, com o nascimento da filosofia grega, se tornou inato à humanidade europeia, o *telos* de (...) querer ser uma humanidade a partir de uma razão filosófica, e de só poder ser como tal, é um mero delírio histórico-fático (...) ou se antes não irrompeu na humanidade grega, pela primeira vez, aquilo que, na humanidade enquanto tal, se definiu segundo a sua essência, como *enteléquia*” (HUSSERL, [1935] 2012a, p. 11).

de um projeto de *humanidade*.

Estaríamos diante de uma concepção eurocêntrica da história? Para José Carlos Reis não há dúvida que sim. Ainda mais diante de afirmações como essa: “o espetáculo de europeização de todas as humanidades estrangeiras anuncia em si a vigência de um sentido absoluto, pertencente ao sentido do mundo” (HUSSERL [1935] 2012a, p. 11). Assim, na interpretação de Reis, tanto Ricoeur, quanto Husserl são inseridos na linhagem de outros pensadores que também teriam uma visão etnocêntrica e eurocentrada do desenvolvimento histórico como Hegel e Nietzsche. Husserl seria eurocêntrico porque em sua filosofia da história atribui um expressivo protagonismo ao homem europeu: foi ele quem descobriu o sentido teleológico da humanidade, a ideia universal de humanidade, por meio da filosofia. Sendo mais claro, o sentido da história universal se confunde com o da história da Europa, não é possível separar a história europeia da história mundial (REIS, 2011).

Todavia, a leitura ricoeuriana da fenomenologia da História de Husserl contém várias observações críticas. Vejamos a primeira instigante questão por ele formulada: será que os historiadores *tout-court* irão aceitar ler a história ocidental, em sua totalidade, como o advento e desenvolvimento da filosofia? Afinal, do que adianta a mediação pela história se o filósofo está, a todo tempo, soprando as palavras no ouvido do historiador? Ou ainda, será lícito ao historiador pensar em *uma* história que reúna todas as demais? O filósofo francês ressalta a pertinência de existir um diálogo entre a crença fenomenológica de que a *Ideia* é a realidade histórica do Ocidente e as pesquisas feitas pelos historiadores de ofício. Esta interação com as investigações historiográficas propriamente ditas não se fez presente no fundador da fenomenologia. Pelo contrário, para ele, existiria uma nítida oposição entre o método fenomenológico aplicado à filosofia da história e a história dos historiadores. No § 15 da *Krisis* o método histórico é apresentado como antagonista da visada fenomenológica. “Trata-se de discernir não a partir de fora, do fato, e como se o devir temporal em que nós próprios estamos inseridos fosse uma mera sequência causal exterior, mas de discernir a partir de dentro” (HUSSERL, 2012a, p. 56-57). Possivelmente, o alvo deste julgamento desfavorável é o historicismo, que em suas acepções mais científicas já fora criticado por Husserl em *A filosofia como ciência rigorosa* (1911). Neste dualismo, a abordagem histórica simplesmente insere a existência na história como se esta fosse uma sequência de instantes. Em contrapartida, na perspectiva fenomenológica, a *teleologia* da história é inseparável da criação de sentido sobre si mesmo, portanto, o olhar não parte do exterior, dos fatos, como na visada historiográfica, mas, do interior, da consciência: “Porque a história é a *nossa* história, o sentido

da história é o nosso sentido” (EF: 34). A fenomenologia da história é, também, um autoestudo orientado para a autocompreensão do ser que é histórico. “Todo filósofo histórico realiza os seus autoestudos, leva a cabo o seu debate com os filósofos do seu presente e do seu passado” (HUSSERL, 2012a, p. 58).

Será que o filósofo francês endossa este dualismo entre filosofia e história? De sua parte, Ricoeur assinala que o diálogo entre o filósofo da história e o historiador de ofício deveria se impor, porque a proposta fenomenológica de leitura da história precisaria ser confrontada com outras possibilidades de leitura, dentre as quais, a título de exemplo, são listadas: história do trabalho, do direito, do Estado e da religião. Ele admite, além disso, que a leitura husserliana pode soar “muito simples” e por demais *a priori* para satisfazer os anseios do historiador. O autor de *Na escola da fenomenologia* lança mão de uma metáfora musical para descrever como começava a conceber a relação entre a filosofia da história e a historiografia: “Em vez de seguir uma única linha melódica – história da filosofia, história do direito, história econômica e social, etc. – tentar-se-ia escrever uma arte do contraponto que combinasse todas as linhas melódicas” (EF: 50). Isto é, não seria pertinente que a voz do filósofo ressoasse de modo unívoco em um espetáculo solo, mas que houvesse uma polifonia entre a multiplicidade de sons do sentido da história. Somente neste diapasão, segundo o nosso maestro-filósofo, poderia haver algum encontro entre a exegese *a priori*, própria da fenomenologia, e exegese *a posteriori*, típica da historiografia. Porém, no tom em que “história das civilizações” se apresentava no contexto do princípio dos anos 1950, tal encontro parecia pouco provável. Possivelmente, a referência implícita aqui seja a historiografia francesa dos *Annales*, que nessa época, de fato, parecia pouco aberta à fenomenologia ou à filosofia a história.

A objeção que Ricoeur endereça a Husserl foi fundamental para o desenvolvimento de suas reflexões filosóficas sobre a história. Como veremos logo mais, no próximo capítulo, a partir de *História e verdade* ele procurará ampliar o diálogo não só com a história, mas também com a historiografia. Desse modo, ele parece acreditar, cada vez mais, nos bons frutos do diálogo entre a filosofia e a não-filosofia, sem reduzir uma a outra. Pois, em suas próprias palavras: “Uma filosofia da história, digna deste nome, não teria como primeiro encargo o de enumerar as diversas leituras possíveis, examiná-las criticamente e, talvez, articulá-las?” (EF: 50).

Entretanto, o caminho filosófico ricoeuriano não é construído apenas por continuidades retilíneas. No artigo de 1949, Ricoeur não critica Husserl, específica e explicitamente, por ele conceber o método histórico como um procedimento que parte, apenas,

do exterior, do plano dos fatos, portanto, não contribuindo decisivamente para a constituição de sentido. Na nossa interpretação, após o enxerto hermenêutico, Ricoeur teria se afastado desse ponto específico da fenomenologia husserliana. Um bom indicativo disso é a categoria de *identidade narrativa*. Não só em *Tempo e narrativa*, mas também em *O si mesmo como um outro* as narrativas históricas são concebidas como práticas discursivas que tanto exprimem como moldam a identidade, quer no âmbito pessoal, quer no plano coletivo. A mediação da historiografia pode contribuir para o processo de compreensão. De modo preliminar, nos arriscaríamos a dizer que a filosofia da história ricoeuriana, sobretudo após o *giro hermenêutico*, não está fundada na identificação entre o sentido da história e o sentido da interioridade tal como a fenomenologia de Husserl, a ponto de sentenciar: o caminho da compreensão de si passa pela mediação dos signos de cultura, o sentido não é uma idealidade lógica.

Outra objeção levantada por nosso autor é: a história pode ter como sentido a tarefa de realizar a *Ideia* de filosofia? Essa proposta não retira a historicidade da própria história?

Este é o paradoxo da noção de história: por um lado, ela se torna incompreensível se não for uma *única* história, unificada por um sentido, mas, pelo outro, perde sua própria historicidade se não for uma aventura imprevisível. Por um lado, não haveria mais filosofia da história, pelo outro não haveria mais história (EF: 51).

A resposta aos paradoxais questionamentos acima nos leva a deslindar os vínculos entre filosofia da história e história da filosofia. A respeito desse quesito, Ricoeur observa: na história filosófica contida em *Krisis*, várias vezes, Husserl sacrifica a compreensão da problemática singular de cada filósofo ao subsumi-los aquilo que ele chama de “o verdadeiro problema”, o problema oculto. O grande risco dessa atitude é a omissão de todas as características do pensador que não se coadunem com a proposta de leitura unificadora da história. Perde-se o caráter específico e singular de cada filósofo, que é tão importante quanto a racionalidade ou o sentido da história do pensamento. Em termos ricoeurianos, compreender um filósofo é também historicizá-lo, abarcar a “questão com a qual só ele se deparou, que só ele se pôs, a questão pensante e pensada que *é* ele mesmo” (EF: 52). Como veremos no capítulo vindouro, Ricoeur irá retrabalhar e desenvolver melhor sua concepção de história da filosofia na coletânea *História e verdade*. Porém, desde o artigo que estamos a analisar, ele se coloca em guarda contra o perigo, latente em Husserl, de reduzir toda a história da filosofia à interpretação que o último filósofo realizou. Em outras palavras, recomenda-se cautela contra a ameaça teleológica de fusão entre a história da filosofia e a filosofia da história.

Pois bem, em *Husserl e o sentido da história*, Ricoeur examina pela primeira vez



um mote que foi bastante revisitado em suas obras, a saber, o paradoxo de pensar os sentidos que, de algum modo, unifiquem a história, sem sacrificar a historicidade. Aliás, neste momento, ele sublinha que a tarefa segunda da filosofia da história seria equacionar bem os termos desse paradoxo. A tarefa primeira, como já apontamos, seria examinar criticamente e articular as diferentes leituras possíveis da história. Dessa forma, ele matiza suas objeções à filosofia da história husserliana, pois, ainda que esta pense a história como o desenvolvimento da Ideia de filosofia, ela não deixa de abordar a crise da humanidade europeia, conciliando o otimismo da *Ideia* com a tragédia da ambiguidade. Ou seja, o pensamento sobre o sentido da história não exclui o drama e a tragédia de acontecimentos inesperados.

Tomando como base os elementos que destacamos até o momento temos subsídios para sintetizar algumas implicações da fenomenologia para a filosofia da história: 1) Em última instância, é a consciência que confere sentido à realidade factual ao se dirigir a ela por meio da *intencionalidade*. No entanto, esta consciência *doadora de sentido* não é uma mônada atemporal, encerrada em si mesma e, tampouco, se reduz a operações lógicas e intelectuais, porém inclui também a experiência vivenciada pelo sujeito no mundo da vida (*Lebenswelt*). Não seria exagero sintetizar essa dinâmica com o par *atividade-passividade*, pois, ao mesmo tempo que a consciência constitui o sentido ela é constituída pela história e pelo mundo da vida. 2) O sentido não é exterior ao ser. Em outras palavras, não há produção de significado para a realidade histórica sem apelo a uma subjetividade, sendo que, essa subjetividade é *intencional*, aberta para o outro e a história. Desse modo, refletir sobre a teleologia da história é inseparável da criação de sentido sobre si mesmo. “A história é um momento de compreensão de nós mesmos enquanto cooperamos com esta história” (EF: 34). 3) O sentido que atribuímos à história tem sua origem (*sinngebung*) no *mundo da vida*, na medida em que, este é um campo aberto e prenhe de significados, valores e possibilidades; 4) Tomar a história como fenômeno é entender que seu sentido vem dela mesma e não de um princípio transcendente.

Na nossa interpretação, haveria aqui algumas afinidades com aquela perspectiva sobre o sentido da história mencionada na introdução com base na sistematização de Pegoraro, segundo a qual é a consciência humana que atribui sentido aos fenômenos, embora, a referência aos sentidos prévios contidos no mundo da vida não possa ser rompida. Dizendo de forma mais incisiva, a compreensão fenomenológica sobre o sentido não está no mesmo plano do *construtivismo*. O historiador alemão Jörn Rüsen (2015) ressalta que na concepção construtivista há uma ênfase nas faculdades do espírito humano de atribuição de sentido ao mundo. Contudo, tal operação, indispensável para a vida humana, consistiria em uma

interpretação *a posteriori*. Isto é, em sua pura facticidade a experiência humana no tempo seria desprovida de sentido. Se esta premissa pode ser aceita por um Sartre ou por um Camus ela certamente não é subscrita por Husserl. Ainda menos por Ricoeur. Ambos apontam para uma direção similar à de Rūsen para quem “a facticidade do passado só pode inspirar a constituição de sentido pela consciência histórica se já possuir certos traços significativos (mesmo se talvez só contraditórios) (RÜSEN, 2015, p. 91). Traduzindo para o vocabulário fenomenológico: existe sentido prévio no mundo da vida, a experiência humana não é desprovida de significado.

Para concluir este tópico, apontaremos de maneira breve, quais aspectos da reflexão fenomenológica permaneceram na obra ricoeuriana e quais foram redimensionados. Em relação aos argumentos que permaneceram colocamos em evidência mais três questões: A primeira é a preocupação com o sentido teleológico da história. Nas obras posteriores ao artigo de 1949, Ricoeur se posicionou no debate epistemológico sobre temas importantes para a historiografia contemporânea tais como objetividade, verdade, narrativa, representação e memória, porém, jamais se restringiu apenas ao domínio metodológico. Podemos perceber essa preocupação sobre o sentido da história nas obras *História e verdade* (1955), *Tempo e narrativa* (3 volumes, 1983-1985) e *A memória, a história, o esquecimento* (2000), sobretudo, na investigação sobre as noções de *consciência histórica*, *historicidade* e *condição histórica*. A segunda questão diz respeito ao vínculo existente entre o sentido e a consciência, ou seja, a ideia que a compreensão do sentido histórico contribui para a compreensão de si. Em *O si mesmo como um outro* (1990), por exemplo, ele explora como a produção de significados engendrada pelas narrativas contribuem para a compreensão de si do indivíduo naquilo que chamou de *identidade narrativa*. A terceira questão remete para aquilo que Husserl chamou de *Rückfrage*, Derrida traduziu por *question en retour* e Ricoeur por *questionamento em sentido contrário* (questionnement à rebours). Tal indagação está presente na versão ricoeuriana do círculo hermenêutico. A *questão em sentido contrário* pretende reenviar a atenção da ciência para a terra originária que lhe confere sentido, o *mundo da vida*. Conforme já dissemos, ela é um movimento de desobjetivação, que tem como propósito mostrar os limites do objetivismo. No final do primeiro tomo de *Tempo e narrativa*, o autor sentenciava: caso a historiografia rompesse seu vínculo com a narrativa ela incorreria em um equívoco semelhante ao das ciências galileanas, isto é, perderia seu vínculo com o mundo da ação (T&N 1). Aquelas perspectivas que, no seu esforço de objetivação, rompem o vínculo da história com a narrativa levariam a uma cisão com a

experiência do campo prático (*mimesis I*<sup>69</sup>), de modo semelhante ao que fora feito pela ciência moderna em seu processo de objetivação do real. Algo similar estaria presente também caso se tomasse a configuração textual da historiografia (*mimesis II*) como um objeto autônomo, sem referente extralinguístico (MENDES, 2019).

O método do questionamento em sentido contrário visa salvaguardar que o mundo da vida não seja acessado pela intuição direta dos sentidos. A via de acesso, portanto, é indireta, passa por desvios que evidenciam a insustentabilidade da pretensão científica de encontrar em si mesma – e não no mundo vivido – o seu fundamento. Na verdade, a própria ciência é enquadrada no campo da vida prática. “A ciência é uma operação, obra da comunidade de atividade científica” (EF: 290). A categoria de *Lebenswelt* não pode ser dissociada do método da *Rückfrage*. A ontologia não deve perder a epistemologia de vista. E vice-versa.

No artigo “O originário e a questão-em-sentido-contrário” (1980), Ricoeur procurou colocar em pratos limpos a função epistemológica e ontológica da *Lebenswelt*, esclarecendo que o mundo da vida não é uma espécie de paraíso perdido ao qual se possa retornar, tal qual Ulisses em sua odisseia em direção a Ítaca. A volta ao mundo da vida é um momento, um grau intermediário para que a concepção de ciência apresente sentido para a vida. Assim, o questionamento em sentido contrário toma a objetividade do pensamento científico como ponto de partida, desnudando sua falta de fundamento próprio para, em seguida, reenviá-lo ao solo que o precede, a fim de tornar a concepção de ciência mais autêntica. Todavia, Ricoeur aponta que este raciocínio contém um paradoxo: não é possível acercar-se do mundo pré-científico abdicando do mundo científico, mesmo que haja uma discordância íntima entre o pré-temático e o já tematizado. O paradoxo afirma, simultaneamente, uma relação de contraste e uma relação de dependência entre as duas esferas. “Esse é o enigma: os dois mundos estão inseparavelmente unidos e irremediavelmente opostos” (EF: 293).

A tese central do argumento ricoeuriano indica que a primeira função ontológica do conceito de mundo da vida é opor-se à pretensão da consciência em se erigir como “origem e

---

<sup>69</sup> Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur desdobrou o conceito de *mimesis* em três momentos, na sua versão do círculo hermenêutico, para sistematizar sua tese central de que “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contrapartida, a narrativa é significativa na medida em que desenha os traços da experiência temporal”. (T&N 1: 17). Resumindo: “Em *mimesis I*, está a referência ao que precede a configuração textual; aqui, estão incluídas as mediações simbólicas que conferem legibilidade à ação. *Mimesis II* é o momento da composição textual, da *mimesis* criativa, que funciona como um pivô mediador entre os outros dois estágios. Por sua vez, *mimesis III* aponta para o ato de leitura da narrativa que refigura e transforma o agir do leitor.” (MENDES, 2019, p. 90).

senhora do sentido”. Conforme defendemos acima o pensamento husserliano não é um construtivismo. A interpretação de Ricoeur aproxima, de modo surpreendente, a fenomenologia de Husserl do materialismo histórico de Karl Marx. Ora, na *Ideologia alemã*, Marx e Engels nomearam de “câmara escura” a consciência invertida da realidade que parte das ideias e negligenciam as determinações materiais e sociais<sup>70</sup>. Para eles “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX e ENGELS, 1998, p. 20). É verdade que, possivelmente, Husserl não concordasse, *in toto*, com essa assertiva que coloca a consciência como produto social, porém compartilharia o argumento segundo o qual a produção das ideias está intimamente ligada às suas atividades na “vida real”. Em suma, o regresso à *Lebenswelt* visa reduzir o anseio desmedido da consciência lembrando-lhe que existe um mundo que sempre a precedeu.

Vejamos agora quais pontos da abordagem fenomenológica foram redimensionados na trajetória ricoeuriana. No artigo de 1949, Paul Ricoeur não fez referência a nenhum historiador. Em suas obras posteriores essa postura se transformou na concessão de um importante espaço para as pesquisas feitas pelos historiadores de ofício. Acreditamos que esse redimensionamento esteja ligado a um outro deslocamento segundo o qual a questão do sentido não se limita tão somente a uma operação da consciência sobre os fatos, mas inclui também a produção de significado das interpretações historiográficas sobre o passado. Isto é, embora a investigação da *gênese do sentido* fique a cargo do filósofo, ela não seria possível caso não se apoiasse na epistemologia e metodologia das ciências históricas: “Assim, o ofício do historiador, epistemologia das ciências históricas e a fenomenologia genética *somam seus recursos* para reativar essa perspectiva noética fundamental da história, que para sermos breves, chamamos de *intencionalidade histórica*” (T&N 1: 402. Grifos nossos).

Finalizaremos, formulando uma hipótese em vez de trazer grandes soluções. Tal hipótese é uma tentativa de resposta à uma dúvida que tem nos inquietado: Por que ao longo de sua trajetória Paul Ricoeur quase não fez referência a *Husserl e o sentido da história*? No prefácio à primeira edição de *História e verdade* datado de 1955 ele diz, apenas, em nota de rodapé, que, apesar do artigo estar ligado ao tema central do livro, resolveu não o incluir na coletânea por ele ser um de seus “estudos de caráter filosófico muito técnico” (HV: 9 nota 1). Em *Tempo e narrativa* e *A memória, a história, o esquecimento*, não obstante existam generosas

---

<sup>70</sup> “E se em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma *câmara escura*, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico” (MARX e ENGELS, 1998, p. 19).

passagens dedicadas a Husserl, o referido texto não é lembrado. Na sua *Autobiografia intelectual* (1995), o filósofo faz apenas uma menção pontual, sem maiores comentários, para dizer que desde essa época a questão da história figura entre suas preocupações. Em se tratando de um autor que estava, continuamente, mencionando e retomando seus textos, este é um dado notável.

Diante disso, formulamos a hipótese segundo a qual isso teria ocorrido porque Ricoeur ampliou significativamente o escopo das tradições intelectuais com as quais dialogou. No que tange à filosofia da história, parece-nos que além da abordagem fenomenológica sobre o sentido da história, o filósofo francês teria intensificado, substancialmente, o contato com a obra de Hegel. Conforme já assinalamos, vale lembrar que o filósofo francês procurou construir suas reflexões nas *fronteiras da filosofia* levando em consideração também as fontes não filosóficas do pensamento como a historiografia, a teologia, a psicanálise e a ficção. Todavia, a inquietação persiste: em que pese as poucas referências ao texto de 1949, será que o autor de *Tempo e narrativa* teria abandonado a ideia de que é a *intencionalidade* da consciência que doa sentido à história? Será que à essa concepção se sobrepôs alguma outra? Tais indagações não serão esquecidas no decorrer da nossa investigação.

### 3. Filosofia, História e Sentido em *História e Verdade*

#### Uma filosofia da história nutrida de filosofia da existência e fenomenologia

Entre a primeira e segunda parte do projeto de *Filosofia da vontade*, Paul Ricoeur trouxe à lume sua primeira recolha de artigos denominada *História e verdade* (1ª edição, 1955, 2ª edição, 1964). Como o próprio título indica, a preocupação com a temática da História ganhou centralidade. Assim, podemos detectar uma importante mudança em relação à postura de *O voluntário e o involuntário* em que o filósofo procurou colocar entre parênteses as variações culturais e históricas sobre o tema da vontade humana. Um bom ponto de passagem entre a abordagem eidética e a filosofia da história teria sido o texto *Husserl e o sentido da história* – analisado por nós no capítulo anterior –, porém, Ricoeur preferiu deixá-lo de lado por julgá-lo como um estudo filosófico de caráter muito técnico. De acordo com nosso problema central de pesquisa, procuraremos compreender o problema do sentido da história nessa obra pelo viés da filosofia da história e da história da filosofia. Como nossos leitores, certamente, perceberão, as discussões anteriores sobre filosofia da existência e fenomenologia fornecerão um profícuo enquadramento para a análise de *História e verdade*, livro que, segundo Jean Grondin:

Demonstra – se necessário fosse – que Ricoeur foi desde o início, um vigilante pensador da história, que ele havia experienciado a contragosto durante seus anos de cativo. A história representa a encarnação por excelência do involuntário e o teatro de toda a nossa ação” (GRONDIN, 2015, p. 43).

Estamos de acordo com quase todos os pontos levantados por Grondin. Para nós, o único ponto a ser matizado é a frase “Ricoeur foi desde o início um vigilante pensador da história”. Sim, acreditamos que desde *Karl Jaspers e a filosofia da existência* algum tipo de reflexão sobre a História aparece na filosofia ricoeuriana. Todavia, ao longo do tempo, podemos observar também algumas modulações nesse pensamento filosófico sobre a história. Nesse sentido, *História e verdade* marca um importante passo no caminho da aproximação entre Ricoeur, a história e a historiografia. Se o problema da história já havia aparecido, de maneiras distintas, tanto na obra sobre Karl Jaspers, quanto no artigo sobre Husserl, agora o filósofo francês apresenta um diálogo com os próprios historiadores. A filosofia da história passa a se desdobrar em diálogo com a filosofia da historiografia. A proposta de abertura da filosofia para

a não-filosofia nos ajuda a compreender suas palavras quando diz que “não compete ao filósofo dar lições ao historiador; é sempre o próprio exercício de um ofício científico que instrui o filósofo” (HV: 29). A partir deste momento, Ricoeur passará a citar, comentar e discutir atentamente os argumentos dos próprios historiadores, postura não tão comum entre os filósofos. Em sua perspectiva, uma das contribuições que os historiadores profissionais podem dar aos filósofos – especialmente àqueles preocupados com a história da filosofia – é um sinal de alerta contra os impulsos de totalização do sentido da história: “a medida de ‘objetividade’ que me ensina o historiador me acompanha como uma advertência crítica no arriscado empreendimento das interpretações globais da história” (HV:12).

A notável pluralidade de temas dos artigos reunidos é organizada, segundo Ricoeur, em torno de dois polos aglutinadores, quais sejam, o polo metodológico e o polo ético. Em torno do primeiro orbitam as questões ligadas à significação da “atividade histórica”, que abrange desde o ofício do historiador até a significação total da história. Dizendo de outra forma, o problema do sentido da história se faz presente desde a primeira página do trabalho. Em torno do segundo polo gravitam questões que o filósofo denomina de “crítica da civilização”, pois tratava-se de examinar os problemas relevantes daquela época. Em suma, ele procura pensar e intervir nos ares da “crise da civilização” que ainda eram respirados nos anos 1950.

Bem entendido, Ricoeur distingue, mas não opõe a reflexão metodológica à dimensão ético-política. Aliás, podemos destacar que a ligação entre epistemologia e ética é um traço fundamental da filosofia da história ricoeuriana, que ganhou nova ênfase em *A memória, a história, o esquecimento*. Para além dos textos de *História e verdade* este vínculo está presente, por exemplo, no círculo hermenêutico conhecido como tripla mimesis. Para o filósofo francês, quando Aristóteles definiu a intriga como *mimesis* da ação (*mimesis praxeôs*), ele garantiu uma continuidade entre os campos ético e poético-narrativo, através da referência que ambos fazem à práxis, à ação humana, que já é dotada de valores. Isto é, narrar uma história não é somente uma operação intelectual, mas está ligada à orientação da nossa vida prática. Uma articulação semelhante encontra-se em *A memória, a história, o esquecimento*, quando a memória é compreendida não apenas como um fenômeno produtor de sentido para o passado. Em sua fenomenologia da memória há espaço para a análise do dever de memória, que enquanto imperativo de justiça, demandado após os acontecimentos extremos do século XX, está inscrita numa problemática moral. A preocupação com uma justa memória capaz de equalizar os excessos de memória e os abusos de esquecimento também faz parte das preocupações ético-

políticas, para não mencionarmos as controversas reflexões sobre o perdão que serão retomadas em nosso ensaio final.

Portanto, não estamos diante do dualismo em que, de um lado, temos um pensamento que apenas observa e contempla e, de outro, uma práxis desejosa de mudar o mundo. Não. Na filosofia da história ricoeuriana a reflexão epistemológica é inseparável da percepção ético-política das relações humanas. Em seu “credo filosófico” o ato de doação de sentido e a ação estão imbricados de modo indissolúvel: “creio na eficiência da reflexão, pois creio que a grandeza do homem está na dialética do trabalho e da palavra; o dizer e o fazer, o significar e o agir estão por demais misturados para que se possa estabelecer oposição profunda e duradora entre teoria e práxis” (HV:11). Desde já, podemos sinalizar que as díades colocadas por Ricoeur em seu credo filosófico apontam, de algum modo, para uma combinação dialética entre o plano da experiência e o plano da linguagem, pois, nas palavras do próprio filósofo, a ação e a elaboração de significados pela linguagem estão por demais misturados.

A articulação entre epistemologia e ética nos permite situar melhor o pensamento ricoeuriano no contexto da filosofia da história. Após a segunda guerra mundial os ataques às filosofias especulativas do sentido histórico se tornaram ainda mais fortes. Na década de 1950, mais precisamente em 1958, o britânico W. H Walsh publicava sua *Introdução à filosofia da história* na qual notabilizou a clivagem entre a filosofia especulativa e a filosofia crítica da história. Para Walsh, a filosofia especulativa não havia morrido com Hegel, pois suas abstrações sobre o sentido da história continuavam a exercer um fascínio sobre os seres humanos. Desse modo, para ele, a filosofia da história é uma continuação da metafísica e consiste em uma série de “pressupostos absurdos”. Assim como a filosofia da natureza, ela prometia um atalho para a compreensão sem o tedioso trabalho das pesquisas empíricas; seu campo de atuação é uma reflexão sobre o curso real dos acontecimentos, a chamada *res gestae*. Em contrapartida, a filosofia crítica da história – também chamada de filosofia da historiografia por Tucker – está na esteira da filosofia da ciência e promove um exame epistemológico dos conceitos básicos dos historiadores profissionais. Ela é um pensamento sobre o modo como a historiografia investiga cientificamente a história (WALSH, 1978). As questões candentes dessa vertente são: qual a relação da história com outras formas de conhecimento? A história é uma ciência? Pode a história ser objetiva? Como é possível notar, não há espaço nesse elenco de questões para indagações de natureza ético-políticas.

Nos anos 1950, mesmo período da primeira aparição de *História e verdade*, Marrou lançava *Do conhecimento histórico* (1954) e fazia eco, ao menos em tese, à clivagem entre



filosofia especulativa da história e filosofia crítica da história, mencionando as pesquisas de Aron e Walsh. Todavia, Marrou não abdica de uma reflexão sobre o “sentido histórico”, caso contrário, o risco seria incorrer em um tecnicismo estéril. Retomando a segunda intempestiva de Nietzsche, o autor afirmava estar vivendo em um período de “crise da história”, após a grande valorização recebida pelo conhecimento histórico no século XIX. Nesse período o historiador era um intelectual de destaque e ocupava o lugar de conselheiro da cultura<sup>71</sup>. Porém, no contexto pós-segunda guerra houve uma diminuição da crença na História, para usarmos os termos de François Hartog (2013). A crise da história está inserida na crise da verdade e, nós acrescentaríamos, na crise do sentido histórico. Por isso, a filosofia crítica da história, para Marrou (S/D), precisa fundamentar a validade da História e participar do combate pela defesa da cultura, pela salvação da nossa civilização. Para nós, a proposta do historiador francês reforça a ideia de que é no mínimo problemático reforçar a dicotomia entre filosofia crítica da história (ou filosofia da historiografia, caso prefiram) e filosofia da história.

“Pontos de tensão não resolvida, desejo de reconciliação, desconfiança em relação às soluções prematuras e dialética da síntese protelada”. Na introdução de *História e verdade*, Ricoeur apresenta esses quatro pontos como características que compõem o estilo literário dos ensaios reunidos na obra, a despeito de sua diversidade temática. Na nossa perspectiva, mais do que uma questão de estilo, tais aspectos compõem o *modus operandi* da filosofia ricoeuriana – de modo geral – e de sua filosofia da história – de modo específico. A ambivalente relação de Ricoeur com o pensamento hegeliano passa por esse meandro. Não obstante compartilhe com o pensador alemão a crença na mediação entre consciência e história, Ricoeur apresenta algumas reservas que apontam na direção do inacabamento do sentido e da provisoriedade que as sínteses dialéticas podem trazer às contradições. Ao renunciar a Hegel no terceiro tomo de *Tempo e narrativa* ele evoca sua dificuldade em concordar com o filósofo de Iena sobre a possibilidade de a história do mundo ser pensada como uma totalidade efetuada de sentido.

Voltemos a esmiuçar *História e verdade*. Na medida do possível, procuraremos conectar os argumentos desta recolha de artigos com as discussões precedentes sobre fenomenologia e filosofia da existência. Como nosso enfoque não é, prioritariamente, epistemológico, escolhemos não destrinchar cada uma das profícuas teses apresentadas logo no

---

<sup>71</sup> “O sentido histórico converteu-se num dos caracteres específicos da mentalidade ocidental. O historiador era então rei, toda a cultura se encontrava suspensa das suas decisões. Cabia-lhe a ele dizer como se devia ler a *Ilíada*, o que era uma nação (fronteiras históricas, inimigo hereditário, missão tradicional). Ele é que sabia se Jesus era Deus...” (MARROU, S/D, p. 10).

primeiro capítulo da obra intitulado “Objetividade e subjetividade em história”<sup>72</sup>. Nossa opção foi reler *História e verdade* à luz do problema do sentido e da dialética entre experiência e linguagem. Nesse sentido, o primeiro ponto a ser destacado é a ideia de que a historiografia é uma resposta à nossa existencial condição histórica, termo, aliás, que surgiu naquela época, mas foi mais bem desenvolvido na obra *A memória, a história, o esquecimento*. Sob uma chave fenomenológica, Ricoeur sustenta que o historiador faz parte da história, não apenas no sentido que o passado é o passado do seu presente, mas também no de que os homens e mulheres de outros tempos fazem parte da mesma Humanidade que nós: “A história é, portanto, uma das maneiras pelas quais os homens 'repetem' o fato de pertencerem à mesma Humanidade; é um setor da comunicação das consciências” (HV: 37).

Donde surge o questionamento, o que significa, efetivamente, pensar “a história como um setor de comunicação das consciências”? Em primeiro lugar, significa entender que a historiografia é mais (não menos) do que um conhecimento objetivo e metodologicamente rigoroso sobre a experiência de outrora. Em segundo lugar, significa afirmar a intersubjetividade como uma dimensão constitutiva da história, assim, a leitura da história dos historiadores concorre para a edificação da subjetividade do leitor. Em terceiro lugar, significa apropriar-se de uma herança fenomenológica no campo da filosofia da história. Conforme discutimos no capítulo anterior, um dos motes da aplicação do pensamento fenomenológico à história acentua a importância da consciência na constituição de sentido para a experiência. Outro mote é o problema da intersubjetividade; pois, se é pela intencionalidade que conferimos sentido à história é preciso refletir sobre o modo como as diferentes consciências operacionalizam o sentido.

“A história como ‘exaltação’ de um sentido”. O título de um dos subtópicos do primeiro capítulo de *História e verdade* vem ao encontro do tema do nosso trabalho. Nele Ricoeur parece dar continuidade, mais uma vez, aos argumentos que havia desenvolvido em *Husserl e o sentido da história*. Um deles diz respeito a mediação entre consciência e história. Em diálogo crítico com a filosofia reflexiva, Ricoeur defende que o afloramento da consciência demande uma meditação sobre a história, de tal modo que o caminho para uma maior consciência sobre a própria vida passe, necessariamente, pela história. “Preciso da história para sair da minha subjetividade privada e experimentar em mim mesmo e para além de mim mesmo o *ser-homem*” (HV: 42). O filósofo francês aponta a inviabilidade da via curta do conhecimento

---

<sup>72</sup> Para nossa análise sobre os argumentos epistemológicos do capítulo “Objetividade e subjetividade em História” ver, MENDES, 2019.

de si mesmo que prescindia da história. Isto é, para ele existe uma via longa na qual a história e consciência se encontram.

A interseção entre o sentido da consciência e o sentido da história abre espaço para uma teleologia da história. O fluxo dos acontecimentos históricos mediatiza o acontecer do ser humano no tempo. Todavia, assim como no artigo de 1949, o autor dá espaço às reservas dos historiadores profissionais em relação a assimilação da história na história da consciência ou na história da filosofia. “Em suma, haverá o historiador de desconfiar da filosofia e, sobretudo, da filosofia da história. Temerá que esta última esmague a história debaixo de seu espírito sistemático, que a mate como *história*” (HV: 43. Grifo no original). Temos insistido em afirmar que uma das características marcantes da filosofia da história ricoeuriana é reconhecer a legitimidade da resistência por parte da historiografia em face das pretensões sistematizadoras das matrizes mais especulativas da filosofia da história. Em outros termos, a filosofia da historiografia pode revelar as fronteiras da filosofia da história<sup>73</sup>. Porém, isso não implica em uma renúncia à história da consciência ou à história da filosofia, pois estas empreitadas, na perspectiva de Ricoeur, cabem aos filósofos. A história da filosofia do mesmo modo que a filosofia da história é vista como uma operação de segundo grau, uma *retomada* sobre a história com a qual os historiadores trabalham.

Assim, Ricoeur espera salvaguardar a autonomia dos dois campos, história e filosofia, evitando que a história dos historiadores seja engolida pela história do sentido desenvolvida pela filosofia da história. Mais do que isso, ele sustenta que um dos principais préstimos aportados pela historiografia à filosofia é a vigilância contra as pretensões desmesuradas de sentido. Logo, a leitura filosófica da história não deve ser confundida com um componente da historiografia, nem tampouco como um dado absoluto da história em si:

A história dos historiadores recorda ao filósofo sobre que não-sentido (*non-sens*) se baseia todo sentido. E, todavia, o filósofo não será abalado por esse espetáculo de loucuras, malogros, de rapacidades que a história exhibe, pois sabe que sua história não é encontrada, mas reencontrada a partir dos objetivos da razão. (HV:45).

Em resumo, a filosofia da história deve incluir tanto o sentido quanto o não-sentido, sendo que as contingências e o não-sentido não devem levar ao abandono da possibilidade do sentido. A passagem acima pode ser interpretada à luz dos argumentos de Koselleck que mencionamos na introdução. Isto é, quando Ricoeur opta pelo termo “não-sentido”, em

---

<sup>73</sup> “É preciso dizer que o ofício de historiador *educa* a subjetividade do historiador. A história faz o historiador tanto quanto o historiador faz a história. Ou antes: o ofício de historiador faz a história *e* o historiador” (HV: 39. Grifos no original).

detrimento de “ausência de sentido”, acreditamos que ele evidencia o pressuposto de que a existência humana – e, por conseguinte, a história – tem a possibilidade de ser dotada de sentido. Logo, assim como sublinhou o historiador germânico, o não-sentido, enquanto negação de sentido, demanda uma referência ao âmbito daquilo que apresenta sentido.

Ora, as leituras filosóficas sobre a história são múltiplas e Ricoeur parece ter consciência disso. Além da perspectiva que toma a história como o advento de um sentido há também aquele filósofo-historiador que concede uma especial atenção às particularidades e singularidades. Conquanto nesse momento de suas reflexões o filósofo francês não forneça nomes podemos especular alguns representantes ilustres dessa vertente tais como Walter Benjamin<sup>74</sup> e Michel Foucault<sup>75</sup>. Cada um à sua maneira parece se encaixar na descrição deste tipo de leitura, pois, para eles “a história é então compreendida como uma série de emergências descontínuas, cada uma das quais exige um encontro sempre novo<sup>76</sup>” (HV: 47).

Na interpretação ricoeuriana existem duas abordagens filosóficas da história que cooperam –de modos distintos, é verdade – para o afloramento da subjetividade. A primeira matriz tende a pensar a história como o palco da realização de uma única consciência humana cujo sentido caminha de forma paulatina. Aqui os acontecimentos são encadeados como uma série contínua de momentos lógicos. A segunda matriz tende a pensar a história como como uma série descontínua de afloramentos, cada uma com seu próprio sentido. Após compreendermos a caracterização destas duas maneiras pelas quais os filósofos leem a história surge a dúvida: a filosofia da história de Ricoeur se encaixaria melhor na primeira ou na segunda matriz? O estilo conciliatório do filósofo francês o leva a buscar uma compatibilidade entre ambas: “A história, para nós homens, é virtualmente contínua e descontínua, contínua como único sentido em marcha, descontínua como constelação de pessoas” (HV:48).

As duas possibilidades de leitura filosófica da história podem ser instrutivas para os historiadores de ofício, no entendimento ricoeuriano, por testemunhar um “paradoxo latente em toda história”, o paradoxo entre o singular e o universal. Por um lado, “dizemos: a história,

---

<sup>74</sup> “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia *explodir do contínuo da história* (...) A consciência de *fazer explodir o contínuo da história* é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação”. (BENJAMIN, 2005, Tese XIV e XV, p. 119, 123).

<sup>75</sup> Não queremos afirmar que estes eram os autores que Ricoeur tinha em mente quando publicou a primeira edição da obra em 1955. Vale lembrar que muitas das reflexões histórico-filosóficas de Foucault ainda não haviam sido desenvolvidas nessa época.

<sup>76</sup> “Para a história, em sua forma clássica, o descontínuo era, ao mesmo tempo, o dado e o impensável (...) A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador encarregava de suprimir da história. Ela se tornou, agora, um dos elementos fundamentais da análise histórica” (FOUCAULT, 2009, p. 9).

a história no singular, porque esperamos que um sentido humano unifique e torne razoável essa história única da Humanidade” (HV: 47). Por outro lado, “também dizemos os homens, *os homens no plural* e definimos a história como a ciência dos homens no passado, porque esperamos que as pessoas surjam como centros radicalmente múltiplos de Humanidade” (HV:47-48). De um lado do paradoxo está o filósofo racionalista com sotaque hegeliano; do outro o filósofo existencial. Em relação ao polo racionalista vale ressaltar que, nos idos de 1955, Koselleck ainda não havia publicado seus notáveis estudos sobre o conceito de história em que destacou as idiossincrasias desse “singular coletivo”<sup>77</sup>, o qual conecta as histórias singulares sob um conceito comum e torna-se condição de possibilidade para a elaboração de um tempo especificamente histórico. Somente quase meio século depois, em *A memória, a história, o esquecimento* a tese mestra do historiador germânico será analisada com mais fôlego por Ricoeur. Nesta ocasião ele irá lembrar que, não obstante uma parcela significativa dos historiadores repudiem a filosofia hegeliana da história, seria uma ilusão pensar que não seria mais necessário explicar as vicissitudes do conceito de história como um singular coletivo da sequência dos eventos (*res gestae*) bem como o conjunto de narrações acerca deste singular coletivo (*rerum gestarum*) (MHE). Aliás, conforme já destacamos, os argumentos de Koselleck remetem à dialética entre experiência e linguagem e também colocam tal dialética como condição de possibilidade para a emergência das modernas filosofias da história.

Sendo assim, será que o paradoxo entre o universal e o singular significa que o sentido fica por conta do polo racionalista e o não-sentido a cargo do polo da singularidade? Não. Ricoeur é categórico ao afirmar: “a noção de sentido não se esgota com a de desenvolvimento, de encadeamento” (HV:48). Isso significa que os eventos particulares não são centros de irracionalidade ou ausência de sentido, mas podem ser tomados como “centros de significação”, centros de sentido. Dizendo com um acento fenomenológico, são os próprios eventos que “suportam” a racionalidade e conferem sentido à história; o sentido da história não é exterior aos eventos, se a história tem sentido é porque os próprios acontecimentos lhe deram significado. Mesmo antes de passar pelo *giro narrativo* em sua filosofia, Ricoeur já indicava que a narração é o procedimento que pode coordenar o singular e o universal, a historicidade e o sentido, a existência e a linguagem:

A história pode ser lida como desenvolvimento extensivo do sentido e como irradiação de sentido a partir de uma multiplicidade de centros organizadores, sem

---

77 “É interessante acompanhar o processo pelo qual a forma plural '*die Geschichte*', de maneira imperceptível e inconsciente, e por fim com a ajuda de diferentes reflexões teóricas, condensou-se no coletivo singular” (KOSELLECK, 2006, p. 50).

que nenhum homem mergulhado na história possa ordenar o sentido total desses sentidos irradiados. Toda narrativa participa de dois aspectos do sentido: como unidade de composição, ela aposta na ordem total em que se unificam os eventos; como narração dramatizada, ela ocorre de nó em nó, de rugosidade em rugosidade (HV: 48-49).

Numa primeira leitura, nosso ímpeto é conectar a parte final dessa passagem com a *tripla mimesis* presente em *Tempo e narrativa*, mas, é preciso parcimônia. Nossa prudência não se deve tanto ao fato de Ricoeur nunca ter proposto uma ligação mais direta entre a trilogia da década de 1980 e *História e verdade*. Mais do que isso, procuramos evitar a falaciosa armadilha denominada por Skinner de “prolepse” e por Maria da Penha Villela-Petit de “analogia orgânica”. Tal falácia consiste em considerar que uma obra “madura” está contida em embrião nos trabalhos anteriores. O grande risco é conceber o tempo, somente, como fator de maturação em vez de pensá-lo como tempo humano, tempo que propicia iniciativas, trabalhos e encontros. Entre a composição de uma obra e outra é preciso lembrar que Ricoeur ampliou de modo sensível seu círculo de interlocutores, passando a incorporar consideravelmente, por exemplo, as discussões da filosofia analítica de língua inglesa (PETIT, 2007a).

A despeito das variações, Petit se arrisca em resumir a longa caminhada filosófica de Ricoeur sob a égide da seguinte questão: a “busca por significados que dão sentido à vida, afastando-se (...) tanto do dogmatismo quanto do otimismo ingênuo” (PETIT, 2007a, p. 7). *História e verdade* nos mostra que para o filósofo francês a busca por sentido existencial não se separa da questão da história. A comentadora elenca três questões que estariam na base das reflexões ricoeurianas sobre a história desde a coletânea de artigos dos anos de 1950. Vejamos: 1) a consideração do tempo como força dispersora e difusora e da narrativa, como trabalho de síntese e composição, em virtude do qual surge o sentido; 2) a desconfiança de Ricoeur em relação às filosofias da história “substancialistas”; 3) o interesse por uma epistemologia não positivista da história (Aron e Marrou) e pela historiografia francesa, sobretudo pela tradição dos *Annales*. À nossa tese interessam, especialmente, as duas primeiras

Começemos pela primeira questão. Mesmo antes de desenvolver *Tempo e narrativa* Ricoeur já dava mostras que concebia a narrativa como o expediente produtor de sentido capaz de lidar com o desafio da distensão temporal que marca a nossa experiência. Como se sabe, um procedimento básico do ato de narrar uma história é a *seleção*<sup>78</sup>. O narrador precisa escolher

---

<sup>78</sup> Cerca de duas décadas e meia após a publicação de *História e verdade*, Wolfgang Iser, sob um viés fenomenológico, apontou a *seleção* como um dos *atos de fingir* do texto ficcional. Para ele, a *seleção* nos permite captar a *intencionalidade* do texto, pois, por meio dela, os sistemas de sentido do *mundo da vida* (também chamados de elementos contextuais de ordem sócio-cultural ou literária) podem ser transformados em campos de referência do texto. Assim, o texto confere visibilidade ao mundo do campo de referência esboçando um objeto intencional. (Cf. ISER, 1983)

um critério para orientar suas escolhas. Desse modo, ele distingue aquilo que é dispensável do que é essencial. Não há narrativa sem um certo *juízo de importância* no qual há uma seletividade implícita: “é o juízo de importância que, pela eliminação do acessório, cria a continuidade: é o vivido que é descosido, lacerado pela insignificância; é a narrativa que se mostra encadeada, carregada de significação graças à continuidade” (HV:33).

A segunda questão diz respeito à desconfiança de Ricoeur em relação às filosofias da história “substancialistas” e, sem dúvida, favoreceu a recepção de sua obra na comunidade dos historiadores. Jacques Le Goff, por exemplo, mesmo partilhando da desconfiança de boa parte dos historiadores franceses em relação às filosofias especulativas da história<sup>79</sup>, acolheu bem alguns argumentos ricoeurianos. Ao mesmo tempo em que o célebre medievalista recusava, de modo veemente, as filosofias mais sistemáticas da história, reconhecia a necessidade de uma reflexão teórica sobre a cientificidade do seu ofício. Para tanto, ele lança mão, da proposta ricoeuriana de uma filosofia da história que não suprime a historicidade; o sentido que se desvela aos poucos e de forma opaca. Em *História e memória* ele pede de empréstimo ao filósofo a passagem abaixo para refletir sobre os paradoxos e ambiguidades do conceito de história:

A história só é história na medida em que não consente nem no discurso absoluto, nem na singularidade absoluta, na medida em que o seu sentido se mantém confuso, misturado... A história é essencialmente equívoca, no sentido de que é virtualmente *événementielle* e virtualmente estrutural. A história é na verdade o reino do inexato. Esta descoberta não é inútil; justifica o historiador. Justifica todas as suas incertezas (RICOEUR *apud* LE GOFF, 2003, p. 22).

Esse trecho faz parte do artigo *História da filosofia e historicidade* – incluído em *História e verdade* – que analisaremos logo mais. Ao comentá-lo Le Goff afirma que embora pareça ser um discurso excessivamente pessimista, sob alguns aspectos, ele seria verdadeiro no que tange às ambiguidades e incertezas da história.

## Uma história da filosofia sem filosofia da história

---

<sup>79</sup> “Partilho com a maioria dos historiadores de uma desconfiança nascida do sentimento de se misturarem os gêneros e dos malefícios de todas as ideologias que façam recuar a reflexão histórica, no difícil caminho da cientificidade. Direi de bom grado, com Foustel de Coulanges: ‘Há filosofia e há história, mas não há filosofia da história’ (..) e com Lucien Febvre: ‘Filosofar significa [...] dito por um historiador [...] o crime capital’. Mas também com ele direi: ‘Dois espíritos, é certo: a filosofia e a história. Dois espíritos rredutíveis. (...) Pretende-se, sim, agir de tal modo que, mantendo-se embora nas suas posições, não se ignorem a ponto de serem, se não hostis, pelo menos estranhos” (LE GOFF, 2003, p. 76).

Outro mote deste capítulo é a concepção ricoeuriana de história da filosofia e suas implicações para o problema do sentido. Em linhas gerais, a proposta consiste em pensar historicamente a filosofia sem uma filosofia da história. Acrescentamos, ainda, que tal proposta não recai no historicismo, posto que não pretende dissolver a filosofia na história da filosofia e tampouco deixa de colocar o problema da verdade (IBER, 2013). Em primeiro lugar, cumpre ressaltar que para Ricoeur essa empreitada cabe a filósofos e não a historiadores. Tal postura nos permite, inclusive, matizar o diálogo entre filosofia e história. Ou seja, o diálogo não é sinônimo de simetria ou reciprocidade mútua. Além disso, a história feita pelos filósofos coloca-os diante de algumas aporias constitutivas deste campo de saber. A aporia mais fundamental é a relação entre história e verdade. De um lado, as filosofias se sucedem no tempo, contradizendo e destruindo umas às outras. De outro, a pretensão filosófica de alcançar a verdade. O primeiro extremo pode desembocar no ceticismo. O segundo no dogmatismo. “No caso extremo a história não seria mais que uma história dos erros e, a verdade, a suspensão da história”. (HV: 52). Para um Descartes ou um Husserl (ao menos na primeira fase de sua fenomenologia) chegar a verdade era estar à salvo da história, encontrar um ancoradouro firme que resistisse às vicissitudes do fluxo temporal.

Não é segredo para ninguém que os historiadores trabalham com uma concepção de verdade limitada, parcial, particular, em suma – temporal. Tal compreensão, sublinha Ricoeur, seria bastante profícua para os interessados em compor uma história filosófica da filosofia. Contudo, isso não implica que a história da filosofia se torne um ramo historiográfico. Ela continua sendo movida por motivações filosóficas, já que pertencendo à filosofia e não à história. Como dissemos, o projeto ricoeuriano consiste na prática de uma história da filosofia sem filosofia da história. Isto é, respeitar a verdade de cada filosofia sem que haja uma teleologia, na qual o último filósofo aparece como portador da interpretação mais verdadeira (HV).

A dimensão histórica do labor filosófico torna saliente a relação especial que a filosofia mantém com sua própria história. Para o pensador francês, cada filosofia particular nasce dos questionamentos não respondidos pelas suas antecessoras. Logo, cabe ao filósofo gerir uma vultuosa herança cultural, relacionando-se de forma produtiva com a tradição. Desse modo, a tradição filosófica não é tratada como um depósito morto, ou, tampouco como um objeto de curiosidade e memorização. Pelo contrário, ela se assemelha a um patrimônio “como um recurso vivo, posto ao serviço do desejo de um horizonte de sentido onde o verdadeiro, o



justo e o belo trocam as suas significações”. (RICOEUR, S/D:10). A princípio, podemos perceber que tanto em sua concepção de história da filosofia, quanto em sua filosofia da história, Ricoeur advoga uma relação dinâmica entre o presente e o passado, de modo que não haja uma total descontinuidade, nem uma mera repetição. Somos afetados pelo passado, mas também temos espaço para agir e tomar iniciativas. A herança é um legado que marca nossos limites sem implicar em uma reprodução mecânica do passado no presente.

A ambição de fazer filosofia historicamente, para usar a expressão de Robert Piercey (2009), decerto, não é uma inovação da parte de Paul Ricoeur. Antes dele, muitos outros se aventuraram na tarefa de conciliar história e filosofia. Conforme ressaltado por Piercey, neste domínio, existem dois tipos ideais: o filósofo “puro” e o historiador da filosofia “puro”. O primeiro se mostra interessado, estritamente, em “fazer filosofia”, inquirindo respostas para as questões filosóficas contemporâneas. Para ele, o trabalho dos predecessores pode até ser interessante, mas não colabora para a agenda de questões do presente. O segundo, por seu turno, está preocupado em, apenas, interpretar a obra dos filósofos do passado. Assim, ele procura compreender os autores em seus próprios termos, evitando traduzir seus conceitos para o vocabulário contemporâneo. Em síntese, O filósofo “puro” tem como principal temor o “antiquarismo” e o historiador da filosofia “puro” teme o “anacronismo”. Ricoeur, assim como aqueles que fazem filosofia historicamente, recusa a distinção entre fazer filosofia e estudar sua história. Entre a reflexão sobre problemas contemporâneos e o esforço de entendimento dos filósofos do passado ele opta pelos dois caminhos, pois o filósofo pode tanto contribuir para o avanço dos problemas atuais, quanto colaborar para a história do pensamento.

Defronte a aporia da história e da verdade, Ricoeur prefere se resguardar das soluções mais prematuras; uma seria o ecletismo, a outra a busca de uma lógica imanente à história. O ecletismo é qualificado pelo autor como medíocre, uma solução econômica do problema que não merece exame demorado. Uma das fraquezas do ecletismo é sua compreensão de que a verdade consistiria na adição das verdades esparsas já manifestas ao longo da história do pensamento. Além disso, há uma teleologia implícita, pois, a filosofia pessoal do historiador da filosofia aparece como um pensamento privilegiado, o ponto culminante para o qual as outras filosofias apontavam. O passado não é visto senão como uma preparação para o presente. “A história marcha em direção a mim; sou o fim da história; a lei de construção da história da filosofia é o próprio sentido da *minha* filosofia” (HV: 53). Acontece que essa teoria é refutada pelo próprio desenvolvimento da história da filosofia. Não é difícil perceber que este teleologismo tem proveniência hegeliana. Para o pensador de Iena a história

da filosofia é muito mais do que uma mera coleção de pontos de vista intelectuais<sup>80</sup>, ela ocorre de modo dialético, assim como a lógica: “A história da filosofia não é uma coletânea de opiniões fortuitas, mas uma conexão necessária, dos seus princípios até seu rico desenvolvimento” (HEGEL [1816] 2005, p.11). Portanto, o curso do desenvolvimento histórico da filosofia engloba as posições opostas de tal forma que elas sejam suprassumidas em sínteses<sup>81</sup>.

A solução hegeliana de reconciliação entre história e razão por intermédio da atribuição de um sentido à história e um movimento à razão é qualificada por Ricoeur como assaz “tentadora” em *História e verdade*. Curiosamente, três décadas mais tarde, em *Tempo e narrativa*, o autor, mais uma vez, emprega este vocabulário de origem religiosa para se referir a Hegel<sup>82</sup>. No trabalho dos anos 1950 ele afirmava que o aspecto mais tentador apontava para a autonomia que a história da filosofia hegeliana concede ao campo do pensamento ao vincular cada fase da história da filosofia à precedente e não a variáveis de outras ordens. Não obstante essa solução ser tentadora, Ricoeur sentencia: “é preciso ter a coragem de abrir mão dela e *produzir história da filosofia sem filosofia da história*” (HV:54. Grifos do original). Não seria exagero sustentar que estamos diante do primeiro anúncio de renúncia ao hegelianismo em Ricoeur. Se a história filosófica da filosofia de Hegel salva a autonomia do campo filosófico ela cobra um preço por demais elevado, pois; 1) perde-se a singularidade e originalidade de cada filosofia, uma vez que cada pensador é visto como um continuador dos predecessores e um preparador dos sucessores; e 2) o filósofo que pratica a história da filosofia assume uma postura imperialista em relação aos demais, impondo a todo cânone a condição de ilustração da lógica imanente à história da filosofia. Tal postura, assevera Ricoeur, é o oposto da atitude típica do historiador de ofício que, desde o princípio, aceita se expatriar, abrindo-se ao outro, ao diferente num exercício de comunicação. Ora, também na década de 1950, Henri Marrou defendia que as condições subjetivas da compreensão histórica acontecem por intermédio de uma espécie de *epoché* na qual o historiador “sabe sair de si para avançar ao encontro de outrem” (MARROU, S/D, p. 87). Algumas décadas mais tarde, a abertura para o outro

---

<sup>80</sup> “Uma história assim redigida, que não passe de pura enumeração de opiniões, não constitui senão um objeto de inútil curiosidade ou, quando muito, de investigação erudita, uma vez que a erudição consiste em saber quantidade de coisas inúteis desprovidas de interesse intrínseco, a não ser o interesse de serem conhecidas” (HEGEL, 2005, p. 335-336).

<sup>81</sup> “A história da filosofia inteira consiste na sua totalidade de uma série de épocas e ciclos, que em virtude da sua estrutura interna dialética apontam reciprocamente correspondências características. As filosofias da mesma fase de épocas diversas se correspondem estruturalmente e se distinguem no sentido material. Por isso o progresso cíclico de uma época da história da filosofia para a próxima está garantido” (IBER, 2013, p. 27)

<sup>82</sup> “A verdadeira refutação às aporias do tempo não deveria ser buscada num modo de pensar que abarcasse o passado, o presente e o porvir *como* um todo? (...) Dessa questão nasce a *tentação hegeliana*” (T&N 3, p. 330. Grifo nosso.).

(enquanto ausente) faria fortuna na pena de Michel de Certeau, para quem o discurso histórico moderno implica em uma relação com a alteridade: “E a historiografia é incumbida da tarefa de investigar regiões exteriores à circunscrição de um presente; ao tomar o encargo desses ‘hóspedes estrangeiros ela pretende coloca-los em ordem e homenageá-los’ (CERTEAU, 2012, p. 182).

A defesa da historicidade da filosofia por parte de Ricoeur nos anos 1950 visa, entre outras coisas, se contrapor à compreensão de que a história da filosofia é o desfile de soluções variáveis para problemas eternos, dessa forma, cada filosofia traria uma resposta diferente para um mesmo conjunto de indagações que, desde sempre, atormentam a humanidade. Um bom exemplar desta perspectiva, malgrado não seja mencionado diretamente no texto que estamos a analisar, é Arthur Lovejoy. Eminente representante da história das ideias<sup>83</sup> nos Estados Unidos, Lovejoy sustentava que, de alguma maneira, as ideias transcendiam o contexto de sua produção. Isto é, embora elas pudessem mudar de sentido historicamente, há um núcleo que permaneceria o mesmo e permitiria sua identificação com a chamada *grande cadeia do ser*: “a aparente novidade de muitos sistemas se deve apenas à novidade na aplicação ou na ordenação dos antigos elementos que o compõem” (LOVEJOY, [1936] 2005, p. 14). Os pensadores das épocas mais distintas seriam elos de uma mesma corrente, pensam de forma diferente questões comuns. Lovejoy denomina essas ideias de longa duração que perpassam incontáveis épocas e autores como *ideias-unidade*. A *grande cadeia do ser* surge em Platão sendo elaborada com distintos contornos ao longo da história do pensamento filosófico a tal ponto que Lovejoy reprisa a máxima de Whitehead: “a mais segura caracterização geral da tradição filosófica europeia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé a Platão” (WHITEHEAD *apud* LOVEJOY, [1936] 2005 p. 32). Parece-nos que essa proposta se encaixa bem no alvo da crítica ricoeuriana: “É essa interpretação das filosofias como respostas típicas a problemas anônimos abstratos – que seriam passados de mão em mão – que deve ser de novo posta em questão” (HV:55). Segundo Ricoeur, para além da “continuidade das influências” entre um filósofo e outro existe uma descontinuidade radical no que tange aos temas e linguagens.

Entre as décadas de 1950 e 1970 a proposta de história da filosofia em voga na cena francesa era bem distinto do projeto ricoeuriano. Martial Gueroult<sup>84</sup>, importante intérprete de

---

<sup>83</sup> “Por história das ideias entendo algo ao mesmo tempo mais específico e menos restrito que a história da filosofia” (LOVEJOY, 2005, p. 13).

<sup>84</sup> É digno de nota o fato de que Paul Ricoeur fazia parte do comitê de direção da “Collection Analyse et raison” pela qual Gueroult publicou seu eminente estudo *Descartes selon l'ordre des raisons*. O nome de Ricoeur aparece na folha de rosto da obra junto de outros membros do comitê diretor dentre os quais se incluía o próprio Gueroult.

Descartes, propunha que o objeto da história da filosofia fosse a “análise objetiva da estrutura das obras”<sup>85</sup> em uma explicação da arquitetura interna que organiza a conexão entre as ideias filosóficas. Tal método se contrapõe àquilo que Gueroult denomina como *história horizontal da filosofia* por se preocupar mais com as ligações entre uma obra e outra do que com a economia interna das doutrinas intelectuais, uma história das ideias preocupada com a sucessão histórica das doutrinas através do tempo. Para ele o ganho histórico da história horizontal da filosofia é contrabalanceado por uma perda filosófica. Por seu turno, a *história vertical da filosofia* possui uma orientação estrutural e visa estudar as filosofias por elas mesmas descobrindo quais eram as “ordens de suas razões”. Neste viés, a preocupação com a significação filosófica das ideias suplanta qualquer preocupação de tipo mais histórico. O “método das estruturas” decompõe os elementos de um determinado sistema filosófico e analisa qual o princípio os unifica e reúne em um mesmo pensamento; ele não apenas coloca as estruturas internas da obra em evidência como procura explicar suas razões<sup>86</sup> e mecanismos de funcionamento<sup>87</sup> (GUEROULT, [1970] 2015).

Estaríamos, portanto, diante de um filósofo estruturalista? Não exatamente. O próprio Gueroult rechaçava este rótulo. Talvez o mais apropriado seja percebê-lo como um historiador da filosofia que se vale do método estrutural, posto que ele não buscava filiar-se ao paradigma estruturalista nem desenvolveu suas teses em diálogo direto com os autores estruturalistas externos ao campo filosófico. Gueroult não operava com grandes binarismos, à maneira de Lévi-Strauss, porém, partilhava com o estruturalismo a ideia de que a estrutura era um sistema fechado, com a prevalência da forma sobre o conteúdo<sup>88</sup>. Logo, a reconstrução da ordem das razões não deveria se deter nos elementos particulares de um sistema filosófico, mas em sua estrutura profunda.

Ao contrário da história filosófica delineada por Ricoeur, a opção pela análise estrutural da “arquitetônica dos conceitos” contribuiu para o afastamento entre historiadores

---

<sup>85</sup> “A descoberta de tais estruturas é capital para o estudo de toda filosofia, porque é por elas que se constitui seu monumento sob o título de *filosofia*, por oposição à fabula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral ou às opiniões metafísicas. Estas estruturas têm como característica comum serem demonstráveis” (GUEROULT, 1968, p. 10-11).

<sup>86</sup> “É por isso que, mesmo quando as estruturas de uma filosofia não consistem em uma ordem de razões, o método das estruturas é sempre um método de razões: sempre há uma razão que preside o posicionamento deste ou daquele elemento” (GUEROULT, [1970] 2015, p. 164).

<sup>87</sup> “De acordo com o que foi estabelecido precedentemente, todo sistema filosófico resultará na arquitetura, já que é uma totalidade que coordena, no interior de seu conceito, o conjunto de suas noções fundamentais, de seus problemas e de suas soluções” (GUEROULT, 2007, p. 244).

<sup>88</sup> Devo essa breve reflexão comparativa entre Gueroult e o estruturalismo às instigantes aulas de Ivan Domingues na disciplina *Hermenêutica do texto filosófico*.

*tout-court* e filósofos, sobretudo no âmbito francês. Roger Chartier chega a dizer que a abordagem de Gueroult para a história da filosofia “instituiu uma deshistoricização radical de sua prática” (CHARTIER, 2002, p. 226). Acreditamos que a metodologia das estruturas não chega a deshistoricizar a história da filosofia como diz Chartier, mas busca uma outra via de acesso à historicidade do pensamento que não privilegie a diacronia. Para além disso, é importante ressaltar que a abordagem de Gueroult – assim como a de Ricoeur – é crítica à concepção hegeliana da história da filosofia como o progresso da consciência<sup>89</sup>. Curiosamente, (ou não) ambos também apresentam reservas contra as análises marxistas que procuram explicar a obra filosófica como fruto da posição do autor nas relações de produção de uma determinada época.

A história filosófica da filosofia de Ricoeur tem grande preocupação em compreender a singularidade de cada momento da filosofia. Entretanto, para ele, mesmo as filosofias mais singulares podem ser enquadradas em categorias classificatórias e quadros de análise, pois toda filosofia carrega um quê de anonimato em virtude de ser influenciada, em alguma medida, pela consciência da época. “O que importa à história da filosofia é que a subjetividade de Platão ou de Spinoza se tenha transcendido em uma obra (...) ela foi abolida em um ‘sentido’” (HV: 58). Aliás, o sentido da obra não se reduz ao sentido da vivência do autor. Aqui, parece-nos que o filósofo francês estava dando os primeiros e incipientes passos em direção ao *mundo do texto* que longe de ser um prolongamento da intenção original do autor refere-se ao mundo projetado pela obra diante de si.

A história da filosofia, assim como a história dos historiadores, enriquece a existência, porque é um modo de sair de si mesmo, alargar os horizontes e comunicar-se com a alteridade. Em virtude da comunicação, segundo Ricoeur, torna-se possível compreender o *sentido* da história da filosofia que tem como norte o caminho de si para encontrar si mesmo: “a história da filosofia não se reduz a um desfile irracional de monografias dispersas, pois ela manifesta o ‘sentido’ para mim desse caos histórico (...) o caminho do filósofo de si para si mesmo” (HV: 62). É importante lembrar que esta reflexão ricoeuriana contrapõe-se à proposta hegeliana da história como aflorar da consciência, um ato do Espírito que se realiza a si mesmo; uma consciência que atinge sua plenitude como categoria universal. Porém, este raciocínio compartilha com Hegel a ideia de que a história da filosofia não é uma sucessão aleatória de pensamentos que se sucedem ao longo do tempo.

No artigo *História da filosofia e historicidade*, Paul Ricoeur lança uma conjectura

---

<sup>89</sup> Tanto o autor de *História e verdade* quanto Gueroult acreditam que a história da filosofia é uma empresa a ser realizada por filósofos e não por historiadores de ofício, embora Ricoeur acredite que os historiadores da filosofia podem aprender com os historiadores profissionais a postura modesta de abertura para o outro.

arrojada: “minha hipótese de trabalho é que a história da filosofia torna manifestos aspectos da história que sem ela não apareceriam” (HV: 75). Não é exaustivo lembrar, então, que estamos no plano da história e não no da historiografia. O ponto de partida da argumentação é a dualidade entre a abordagem à la Hegel que compreende a história da filosofia como um grande sistema composto por momentos distintos e o *approach* que enfatiza a singularidade dos pensadores, procurando não os reduzir a mero exemplares das doutrinas, entendendo que eles procuram respostas para as próprias questões. Ricoeur sublinha o caráter “violento” do hegelianismo cuja abordagem sinaliza que cada filosofia não passa de um momento no desenvolvimento da história da filosofia. Tal “violência” consistiria na busca de compreensão tendo como ponto de partida um sentido que se realiza fora das próprias obras.

O liame proposto entre a história da filosofia e historicidade não implica que a relação entre a história da filosofia e a história seja da ordem do reflexo ou da causa-efeito. O conceito mais apropriado para pensar a relação entre as duas dimensões, postula Ricoeur, é o de *situação*. O acesso à situação se dá pela mediação da própria obra a ser interpretada. Logo, a situação se distingue de um contexto engessado, um determinado conjunto de condições dadas que sempre produzem o mesmo efeito nas mais diferentes obras. O discurso filosófico tende a dissimular a sua inserção na situação social e política de sua época. Por isso, importa adotar uma postura atenta aos detalhes; a situação da época de produção aparece indiretamente no modo como o pensador elabora seus problemas filosóficos. Em síntese, trata-se de uma relação ambivalente, uma relação de manifestação e dissimulação.

O filósofo francês sintetiza os aspectos da história revelados pela história da filosofia da seguinte forma: 1) Na história, assim como na história da filosofia, a realização do *sentido* não apaga a emergência das singularidades. A existência de uma história – no singular – é compatível com a pluralidade. “Se digo ‘história’, no singular, a história é também a história dos homens no plural, isto é, não apenas dos indivíduos, mas das comunidades e das civilizações” (HV: 88). Traduzindo: a constituição de sentido é conduzida pela unidade da história e pela multiplicidade dos acontecimentos<sup>90</sup>; 2) A decomposição da história em um polo da estrutura e um polo dos acontecimentos leva, de certo modo, a uma destruição da história. O sistema destrói a historicidade em nome da lógica. A singularidade suprime a historicidade quando a originalidade de uma obra implica que ela não tenha qualquer relação com a sua época. A filosofia ricoeuriana não opta por um dos polos isoladamente, mas procura mediá-los,

---

<sup>90</sup> Vale destacar que algo semelhante está em jogo na dialética entre estrutura e acontecimento que viria a ser mais bem trabalhada por Ricoeur no debate entre hermenêutica e estruturalismo, nos anos de 1960.

o que nos dirige ao próximo item; 3) A história está no reino da inexatidão. Portanto, Ricoeur não endossa o plano do sistema total<sup>91</sup> nem o da singularidade absoluta<sup>92</sup>. O sentido passa por ambos e, ao mesmo tempo, lhes escapa. Em poucas palavras, “a história não é história senão na medida em que ela não atingiu nem o discurso absoluto, nem a singularidade absoluta, na medida em que *seu sentido permanece confuso, enredado*” (HV: 90. Grifo nosso).

A reflexão sobre a história conduz a uma reformulação do conceito de verdade, na qual abrimos mão da concepção monádica em prol de uma compreensão intersubjetiva. Assim, a ideia de verdade é correlativa à tarefa de sujeitos concretos, pois, Ricoeur provoca, existe filosofia senão por meio da história narrada pelos historiadores da filosofia? A história da filosofia não deveria ser tomada como antípoda da verdade, mas, antes, como seu complemento e caminho privilegiado. Compreender a história da filosofia é uma forma de se comunicar com os outros, um veículo de sentido que ordena o caos histórico. Todavia, a comunicação com o outro nunca é total, sempre permanece algum mal-entendido. “Ora, a comunicação seria a verdade se fosse total” (HV:65). Percebemos, portanto, o inacabamento do sentido comunicado pela história da filosofia. Em suas incursões pela hermenêutica, Ricoeur irá retomar repetidas vezes este argumento; a comunicação limita a pretensão à totalidade do sentido e refreia a pretensão de reduzir a alteridade a uma parte do meu discurso totalizante. Para nós, a abordagem do aspecto comunicacional da verdade remonta às raízes ricoeurianas deitadas na filosofia da existência, uma vez que, nesta perspectiva, conforme Jaspers ressaltava, a verdade não pode ser única e homogênea por estar nos contornos da comunicação humana e pelo resguardo da singularidade da existência (DOSSE, 2017). Tudo isso reforça a dialética entre existência e linguagem constitutiva do problema do sentido.

Por fim, cabe esclarecer que na concepção ricoeuriana não há garantias acerca da unidade da verdade. Logo, não existe um discurso capaz de abarcar a unidade de todas as questões filosóficas. Em divergência com as filosofias sistemáticas da história, Ricoeur prefere dizer: “espero *estar* na verdade” em vez de “*tenho* a verdade”. Esta *esperança ontológica* não nos confere o poder de dominar racionalmente a história. Trata-se, que fique bem claro, de uma *esperança* e não de uma certeza. “*Espero* que todos os grandes filósofos se achem na mesma verdade, que tenham a mesma compreensão pré-ontológica de sua relação com o ser” (HV: 67-68. Grifos nossos). A coragem para produzir história da filosofia sem filosofia da história vem

---

<sup>91</sup> “Se a história é aquilo que se passa aquém dessa clarificação pelo discurso, é preciso também dizer que a história universal *não existe*. Se existisse ela seria o sistema e não seria mais a história” (HV: 91. Grifos do autor).

<sup>92</sup> “Se não existe a história universal, também não existem singularidades absolutas (...) Ora, a história comporta também forças, tendências, correntes, coisas anônimas, entidades coletivas” (HV: 91).

desta esperança que aponta para a dimensão escatológica do pensamento ricoeuriano sobre o sentido da história. Não será outro o tema do último assunto do nosso tópico.

### **A teologia e o sentido da história em Ricoeur**

“A filosofia da história se inicia com a fé hebraica e cristã numa realização e termina com a secularização do seu esquema escatológico” (LÖWITH, S/D, p. 16). A clássica tese enunciada, em 1949, pelo filósofo alemão Karl Löwith redimensionou as discussões sobre a questão do sentido no âmbito da filosofia da história. Salvo melhor juízo, não há menção direta à tese de Löwith sobre a secularização<sup>93</sup> no *corpus* textual ricoeuriano, mas o assunto da relação entre o cristianismo e o sentido da história é tema de um capítulo de *História e verdade* digno da nossa atenção. Basta pouco tempo de pesquisa para que os estudiosos da filosofia de Ricoeur percebam que algumas das mais vigorosas críticas ao seu pensamento ocorrem em virtude da confissão religiosa cristã do autor<sup>94</sup>, embora ele mesmo sempre tenha se preocupado em dizer que quando fazia filosofia não recorria à teologia e vice-versa. Nesse sentido, o ensaio *O cristianismo e o sentido da história* nos fornece elementos instigantes, porém, de maneira surpreendente, esse texto não tem sido abordado pelos historiadores que analisam a obra

---

<sup>93</sup> Abordei o debate em torno da secularização com ênfase em suas implicações para a filosofia da história em (MENDES, 2015). Conferir especialmente as críticas feitas por Blumenberg e Marquard ao conceito de secularização: “A intervenção de Blumenberg nesse debate, iniciada em 1983, apresentava propósitos ambiciosos. Ao mesmo tempo em que criticava a tese da secularização proposta por Löwith ele se envolveu na espinhosa tarefa de reanimar a originalidade e legitimidade próprias da modernidade. No seu entendimento, o conceito de secularização é uma categoria equivocada, anacrônica parte de um discurso recorrente em alguns setores das ciências humanas para os quais “tudo vem da religião”. De acordo com esse discurso tudo o que há de importante no mundo moderno – os conceitos jurídicos, as liberdades civis, o espírito do capitalismo e as filosofias da história não seriam nada mais do que uma versão secularizada de instituições e pensamentos religiosos pré-modernos. Desse modo, a consequência lógica seria a negação da legitimidade do projeto moderno, já que ele não teria cumprido suas promessas de ser autenticamente novo (...) Outro expoente crítico da filosofia da história como secularização foi Odo Marquard. Embora parta de alguns argumentos de Blumenberg, Marquard os radicaliza na chave do ceticismo. Em *Dificuldades com a filosofia da história* (1973) sua empreitada se apresenta como uma resignação às filosofias da história, uma teoria da decadência da teoria do progresso. Ao contrário de Karl Löwith e Hans Blumenberg, ele tentou mostrar de maneira mais radical quais seriam as raízes religiosas da filosofia da história. Marquard tem uma abordagem que privilegia o paradoxo. Sua tese é que a filosofia da história nasceu pela transformação da teodiceia tradicional na teodiceia idealista. Ele enfatiza que o idealismo alemão tinha como uma de suas bases a tese da autonomia, a ideia de liberdade total do homem de sorte que o próprio sujeito, e não Deus, dirigiria seu destino. Desse modo, o problema do mal formulado pela teodiceia<sup>93</sup> teria como resposta a efetividade da ação humana na história. Portanto, não seria Deus o responsável pelas contradições e sofrimentos do mundo, posto que os próprios homens estariam a conduzi-lo. Paradoxalmente, a tese idealista da autonomia radical do homem não é vista como uma rebelião contra Deus, mas como sua defesa perante a existência do mal no mundo (MARQUARD, 2007). (MENDES, 2015, p. 575-576).

<sup>94</sup> Para Christian Bouchindhome (1990) os pressupostos da hermenêutica ricoeuriana são mais bíblicos do que propriamente filosóficos; Para Alain Badiou (2015) a obra *A memória, a história, o esquecimento* veicula uma visão militante da concepção cristã de sujeito.



ricoeuriana<sup>95</sup>. No prefácio à primeira edição de *História e verdade*, Ricoeur confessou ter hesitado na sua publicação, já que ali ele teria ido longe demais para os parâmetros acadêmicos na confissão de sua fé protestante. Todavia, um impulso à probidade intelectual o teria levado a “colocar as cartas na mesa”, segundo sua expressão:

É fato que o sentido por mim atribuído ao meu ofício de historiador da filosofia define-se por essa dupla vizinhança da disciplina crítica do historiador (tout court), que não sou e da profissão de um sentido escatológico, que resulta de uma teologia da história cuja elaboração não me sinto qualificado (HV:14).

O filósofo francês inicia o ensaio em questão lembrando que seria muito pretensioso buscar dar uma resposta total ao problema do sentido da história, porque existem vários níveis de leitura da história e, portanto, há várias escalas de resposta para a questão acerca do sentido da história. Assim, ele se arrisca a afirmar que a leitura cristã sobre o mistério da história pode ser chamada a corrigir de algum modo outras leituras, que seguem sendo verdadeiras em seu respectivo nível de argumentação. O estudo está estruturado em três níveis: 1) Nível abstrato do progresso; 2) Nível existencial da ambiguidade; 3) Nível misterioso da esperança.

A princípio, Ricoeur se propõe a atacar um falso problema, qual seja, a existência de uma oposição entre a escatologia cristã e a noção de progresso. Os conceitos de progresso e mistério (ou esperança) não se enfrentam por não estarem no mesmo nível de leitura da história. Para ele, “esse tema do progresso espontâneo e contínuo da Humanidade surgiu de uma *laicização* e, em suma, de uma *degradação racionalista da escatologia cristã*” (HV:93. Grifos nossos). Laicização, secularização e desencantamento do mundo são categorias correlacionadas, porém, não apresentam o mesmo significado conceitual. No texto que estamos analisando, aliás, parece que o autor de *História e verdade* utiliza laicização como sinônimo de secularização, mas não devemos esquecer que “se toda laicidade é uma secularização, nem toda a secularização se realizou como laicidade” (CATROGA, 2006, p. 46).

Pelo menos desde Carl Schmitt a secularização é um processo no qual categorias de cunho teológico e metafísico são transpostas de sua esfera original (a transcendência) para serem aplicadas à esfera mundana (a imanência)<sup>96</sup>. Embora fosse crítico a alguns aspectos do

---

<sup>95</sup> Podemos citar, para ficar nos estudos mais conhecidos, François Dosse, Roger Chartier e David Carr.

<sup>96</sup> O fundamento da secularização, para Carl Schmitt, estava no romantismo que substituiu a noção de Deus pela de sujeito individual, que passou a ser compreendido no mundo burguês como a última instância de legitimidade. Assim, não há mais a ideia que exista uma ordem de sentido que estruture o mundo e transcenda o homem. No romantismo, o sujeito passa a definir todas as coisas a partir de si mesmo, relativizando o mundo e a história ao seu próprio *eu*. “Todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi *transferido* da teologia

pensamento de Schmitt, Löwith retomou esse argumento para pensar as filosofias da história na modernidade e sobretudo o conceito de progresso. No olhar de Löwith, a filosofia da história está em total dependência da teologia da história e carece de bases científicas. Para nós, quando Ricoeur lança mão do conceito de *laicidade*<sup>97</sup>, ele está denotando sua inserção no ambiente político e cultural francês, pois, conforme definiu Fernando Catroga, a França é uma nação que colocou a pátria no lugar de Deus (CATROGA, 2006, p. 227).

Na abordagem ricoeuriana o nível do progresso é abstrato e não inclui dramas ou peripécias – os homens e mulheres foram colocados entre parênteses. O pensador francês entende progresso como a *acumulação de algo adquirido* ao longo do tempo. Num primeiro momento ele se dá no mundo instrumental, mas, posteriormente, abarca também as obras de cultura. O drama singular que cada invento pode ter significado para cada ser é colocado em suspenso. Mesmo quando a história das técnicas e das ciências faz menção às crises, ela não faz isso com o objetivo de esclarecer a *existência* daqueles que lutaram contra os problemas. Pelo contrário, aqui, as crises, em geral, são lembradas apenas pelo seu aspecto metodológico e não pelo existencial. Assim, temos uma visão ampla da história como sedimentação das obras e realizações humanas desligadas de seus autores, como um imenso capital disponibilizado pela tradição. O limite da categoria de progresso diz respeito a este afastamento do drama concreto vivenciado pelos indivíduos (HV).

Diante deste raciocínio, Ricoeur conclui que “o sentido cristão da história” não se confronta com a ideia de progresso por estar em um plano bem distinto. O cristianismo não se interessa pelo aspecto abstrato da história, mas pelo que seres humanos concretos fazem com essa história. A revelação cristã se dá pela narrativa de eventos considerados como sagrados: a criação, a queda, a encarnação, a crucificação e a ressurreição. À luz destes acontecimentos, a existência humana teria seus olhos abertos para aspectos de sua experiência que antes não podia enxergar (HV). Assim sendo, há uma notável valorização da história no pensamento cristão. Ademais, não podemos deixar de notar que também na esfera religiosa a lógica do sentido acontece por intermédio da dialética entre o plano da existência e o da linguagem.

O elevado significado da história na visão de mundo cristã já foi observado por

---

para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos” (SCHMITT, 2006, p. 35).

<sup>97</sup> O termo provém do grego *Láos* que significa povo, donde se originou o termo latino *laicus*. O vocábulo “laico”, assim como “leigo”, expressa uma *oposição* ao religioso, especialmente ao clerical. A laicidade é, fundamentalmente, um fenômeno político; via de regra, o Estado afirma-se como laico em busca de restringir ou mesmo excluir a religião da esfera pública. Para tanto, o projeto de laicização costuma envolver um programa de educação pública (Cf. CATROGA, 2006).

importantes nomes da tradição historiográfica, aproximando autores tão díspares como Marc Bloch e Mircea Eliade. Em sua *Apologia da história*, Bloch qualifica o cristianismo como uma religião de historiador, pois, se alguns outros sistemas religiosos estão fundados sobre uma mitologia praticamente exterior ao tempo humano, os cristãos acreditam no valor histórico de seu livro sagrado e muitas de suas liturgias rememoram os episódios da vida terrena da encarnação de Jesus (BLOCH, 2002). Eliade, em seus questionamentos sobre a moderna visão de mundo historicista, também aponta o cristianismo como uma religião histórica. Isto em virtude de – na esteira do judaísmo – ter rompido com a concepção cíclica de tempo<sup>98</sup> (presente nas sociedades que ele chama de arcaicas) e vislumbrado a história como palco da ação salvadora de Deus:

Pela primeira vez, encontramos afirmada e cada vez mais aceita a ideia de que os acontecimentos históricos têm um valor em si mesmos, enquanto são determinados pela vontade de Deus (...) Desse modo, os fatos históricos se transformaram em "situações" do homem em relação a Deus, e, como tal, eles adquiriram um valor religioso que nada, antes, tinha conseguido lhes conferir" (ELIADE, 1992, p. 105).

Como não poderia ser diferente, a leitura de Ricoeur sobre o “sentido cristão da história” é feita do ponto de vista existencial<sup>99</sup>. Mas, qual aporte a filosofia da existência pode trazer ao cristianismo? Em um texto datado de 1949, Ricoeur defendia que o problema filosófico de Deus se transformaria em uma “teoria inexistencial” caso não considerasse o “existente humano concreto”. “A preocupação em respeitar o caráter obscuro, estranho, paradoxal ou insólito do vivido é comum à todas as filosofias da existência” (RICOEUR, 1949, p. 49). Aos nossos olhos, a atenção à concretude é um freio às pretensões de totalização do sentido. Quando o olhar se dirige aos seres humanos concretos, a história aparece com muito mais ambiguidades do que no abstrato plano do progresso.

Chegamos ao segundo andar do estudo ricoeuriano. No nível existencial da ambiguidade, Ricoeur sublinha que não encontramos apenas histórias pessoais enredadas em si mesmas. Como se sabe, uma das críticas dirigidas a Sartre acusavam o autor da *Náusea* de um solipsismo subjetivista. Sem entrar no mérito da abertura da ontologia sartreana para a alteridade, importa-nos, apenas, ressaltar que, possivelmente, Ricoeur, bem ao seu modo, buscava se esquivar da objeção levantada ao existencialismo e à fenomenologia. Portanto, ele destaca que se no âmbito do progresso há uma única *humanidade*, no plano existencial encontramos uma história de *diversas* civilizações. Aqui, a ideia de “civilização” recebe um

---

<sup>98</sup> Para ser mais preciso, o historiador romeno coloca que os profetas hebreus foram os primeiros a transcender à visão de ciclo, descobrindo um tempo unidirecional.

<sup>99</sup> “Dirige-se o cristianismo a todo homem, a um comportamento completo, a uma existência total” (HV:86).

enfoque existencial: “uma civilização é uma maneira temporal de projetar um estilo concreto de existência, de querer do homem” (HV: 101). Na história, assim como na história da filosofia, o desejo pela unidade não leva o filósofo a desrespeitar a singularidade, a história é, simultaneamente, *una* e *múltipla*.

A abordagem existencial visa revolver aquilo que a categoria de progresso soterrou; se a Humanidade permanece, as civilizações nascem e morrem; as civilizações podem entrar em declínio ou despertar, podem sobreviver ou ser restauradas. Nesse sentido, o historiador holandês Johan Huizinga apontava que as “antigas formas de civilização morrem, enquanto, ao mesmo tempo e no mesmo solo, o novo encontra alimento para florescer” (HUIZINGA, [1919] 2013, p. 6). Tais expressões são empregadas pelos historiadores em um ou outro momento de sua análise, ajuíza Ricoeur, que tem como referência autores como Toynbee e o já referido Huizinga. Contudo, o filósofo francês não cai em simplificações e percebe a existência de variados ritmos temporais: “uma civilização não avança em bloco nem entra em estagnação sob todos os aspectos (...) A maré não se acha em ascensão ao mesmo tempo em todas as praias da vida de um povo” (HV: 102). Algo como uma “história integral” é uma ideia que nos escapa.

Em Ricoeur, a teologia da história surge no nível existencial da ambiguidade. De modo mais preciso, são as *crises* que, segundo ele, nos colocam diante de um aspecto fundamental da condição humana: a *culpabilidade*. Ora, o anônimo âmbito do progresso não é passível de culpa. O drama em torno da disputa pelo poder revela a ambiguidade humana: “onde está a grandeza do homem, justamente ali se acha seu pecado (*faute*)” (HV:105). Para haver culpa, segundo Ricoeur, é preciso conceber a história como ambígua, aberta e incerta; uma trama na qual os eventos entrelaçam perigos e oportunidades. Assim, no solo da ambiguidade, o aspecto existencial e o aspecto teológico da história se tocam, pois uma visão dramática da história estaria mais próxima da teologia cristã do que do racionalismo das Luzes (HV).

O tema da *culpabilidade* é uma das tônicas da reflexão filosófica de Ricoeur. Um dos tomos de sua *Filosofia da vontade*, inclusive, tem como norte a relação entre *finitude* e *culpabilidade*. Se levarmos a sério o que o autor disse em *História e verdade*, podemos dimensionar melhor uma das discussões mais polêmicas de sua filosofia da história, a saber, a sua proposta de um *perdão difícil* em *A memória, a história, o esquecimento*. Se na obra dos anos 1950, Ricoeur vislumbrava que no nível existencial da ambiguidade as crises da história nos colocam diante do problema da culpabilidade, no limiar do século XX, o filósofo francês detectava que um dos dilemas contemporâneos era o excesso de memória e de esquecimento. No âmbito ontológico-existencial, o filósofo propõe, então, que uma política de “justa

memória” tenha o perdão como horizonte para o problema da nossa condição histórica e como forma de crer em História, conforme exploraremos melhor em nosso ensaio final. Sendo verdade que, como destacou Mateus Pereira, o perdão pode ser lido para além da chave religiosa, acreditamos que, entretanto, sem a dimensão da *teologia da história* seu entendimento fica incompleto. Afinal, como pensar em perdão se não houver admissão de culpabilidade? Logo, parece-nos profícua a interpretação de Pereira para quem o perdão assume os contornos de uma “utopia escatológica” (PEREIRA, 2015). Aliás, já em *História e verdade*, o filósofo observava que utopia tem um alcance teológico, uma vez que, ela “é um dos caminhos desviados da esperança, um dos caminhos contornados pelos quais se promove a humanização do homem” (HV: 143). Na obra dos anos 2000, Ricoeur introduz a temática do perdão fazendo menção à sua dimensão escatológica: “O que está em jogo (*l’enjeu*) é a projeção de um tipo de escatologia da memória e, na sua esteira, da história e do esquecimento. Formulada de modo optativo, essa escatologia estrutura-se a partir e em torno do desejo de uma memória feliz e apaziguada” (MHE: 595).

Finalmente, chegamos, então, ao terceiro nível do estudo ricoeuriano, denominado por ele mesmo como o *plano misterioso da esperança*. Para Ricoeur, o sentido cristão da história não se resume às crises e à culpabilidade, porque o centro da fé cristã não é tanto o pecado, mas sim a salvação. O circuito teológico da história pode ser sintetizado em duas ideias cuja tensão constitui a linguagem da esperança: *sentido* e *mistério*. “Sentido: existe uma unidade de sentido; é o princípio da coragem de viver na história. Mistério: mas esse sentido está escondido; ninguém o pode *declarar*, firmar-se nele, confiar nele contra os perigos da história; é preciso que nos arrisquemos baseados em sinais” (HV: 94). Disto concluímos que na filosofia da história ricoeuriana há a abertura de um espaço para o sentido cristão da história, sendo que este sentido é misterioso, escondido, cifrado e não anula a ambiguidade existencial nem o âmbito do progresso.

Na nossa interpretação, as raízes da teologia da história ricoeuriana devem ser buscadas em dois expoentes da tradição cristã: Santo Agostinho e João Calvino. A tradição cristã originária da reforma protestante apresenta distintas leituras e propostas sobre o modo como o cristianismo deveria se relacionar com a sociedade e com a cultura. Para nosso trabalho, importa destacar o calvinismo e o luteranismo. O vínculo de Ricoeur com o calvinismo pode ser percebido desde seu juvenil engajamento no “cristianismo social” durante os anos de 1930. O título de um de seus artigos trazia a chamativa divisa “socialista porque cristão”. Ao operar com uma clara diferenciação entre o reino espiritual e o reino temporal, o luteranismo podia

conduzir a um certo quietismo político. Assim, a igreja deveria canalizar suas energias para o anúncio da mensagem do evangelho e para a administração dos sacramentos. Em contrapartida, o calvinismo, tem como base a soberania de Deus sobre todas as esferas da existência. Nesta perspectiva, enfatizava-se que o fiel deveria participar ativamente da transformação e do melhoramento do mundo<sup>100</sup>. Para nós, a herança da teologia calvinista se faz sentir quando o filósofo confessa sua fé no senhorio de Deus sobre todas as áreas da existência, inclusive sobre a história. “Se Deus é o Senhor das vidas individuais, é também o da história (...) Mais precisamente creio que esse Senhorio constitui um ‘sentido’ e não uma farsa suprema” (HV: 107-108). Uma das tópicas dos teólogos que reivindicam pertencimento ao calvinismo é, justamente, a soberania de Cristo sobre o todo da vida. Nas *Institutas da religião cristã*, o reformador de Genebra indicava que a crença na criação tem como corolário a fé na providência, isto é, na intervenção divina na história, preservando as coisas criadas até que elas atinjam seu propósito. “Portanto, que os leitores apreendam de início que não se chama *providência* aquela através da qual Deus observa passivamente do céu *as coisas* que se passam no mundo; ao contrário, é *aquela* pela qual, como que a suster o leme, governa a todos os eventos”. (CALVINO, 2006, p. 202. Grifos no original).

Consoante um dos mais recentes estudos de François Hartog, historicamente, um dos modos de crer em história era identificar as intervenções, diretas ou indiretas, de Deus na história. Na perspectiva judaico-cristã, Deus pode até mesmo usar os inimigos de Israel, à sua revelia, para o cumprimento dos seus desígnios na história (HARTOG, 2013). Seguindo o rastro aberto por Hartog podemos afirmar que o pertencimento de Ricoeur à tradição cristã calvinista é um dos elementos que contribuem para explicar sua crença na história. Em sua teologia da história, a crença na soberania de Deus sobre a história humana fundamenta a esperança do cristão, mesmo diante das ambivalências e absurdos da existência no tempo:

O que, portanto, permite ao cristão superar o descolado da história vivida, superar o absurdo aparente dessa história que com frequência se assemelha a ‘uma história de doido contado por um idiota’, é que essa história tem a atravessá-la uma outra história cujo sentido não lhe é inacessível, que pode ser *compreendida* (HV: 108).

Na nossa perspectiva, a crença de Ricoeur na soberania de Deus sobre a história remete a Calvino. Já a crença na existência de duas histórias nos remete a Santo Agostinho e sua clássica reflexão em *A cidade de Deus*. Neste livro, a principal preocupação do bispo de

---

<sup>100</sup> “Cristianismo e socialismo” era o título do primeiro artigo publicado por Ricoeur em 1934 sob o pseudônimo “Péric” (P. Ric.). Neste texto, segundo Dosse, ele manifestava sua repulsa ao quietismo e convocava os cristãos a se engajarem na transformação do mundo e na busca de justiça social. (DOSSE: 2008, p. 54).

Hipona é com o sentido da história de um ponto de vista filosófico-religioso e não historiográfico. Isso implica a existência de uma realidade que transcenda a própria história e a temporalidade, donde vem a distinção entre dois planos, o da história humana e o da história sagrada. Para Ricoeur, o sentido cristão da história consiste na *esperança* de que a história profana faça parte do sentido desenvolvido pela história sagrada. No fim das contas, o fiel espera que não exista senão uma história, que toda história seja sagrada (HV).

A *unidade de sentido* entre as duas histórias é aguardada para o “último dia”. Ricoeur deixa claro que tal esperança no sentido da história é objeto de fé, pois está no plano da escatologia, e não da racionalidade do progresso ou das “irracionalidades” presentes na ambiguidade existencial. Por consequência, o sentido atribuído à história como um todo não pode ser verificado empiricamente, mas somente esperado com fé; por isso, o sentido nunca pode ser totalizado racionalmente. Em outras palavras, o cristão continua imerso nos perigos e absurdos da existência temporal, todavia, não cai no abismo do desespero, porque tem esperança em um *sentido escondido*. O que separa o cristianismo do existencialismo, na visão de Ricoeur, é que para o cristão as ambiguidades da vida são a penúltima – e não a derradeira – palavra da história. A crença neste *sentido escondido* leva o cristão a adotar “parcelas de filosofia da história”<sup>101</sup>.

Conhecer melhor a visão de mundo cristã pode nos auxiliar a compreender a complexa postura ricoeuriana diante das filosofias da história. Por um lado, o discurso da esperança religiosa diz: “existe um sentido, procura um sentido” (HV: 110); por outro, o mesmo discurso diz: “é um sentido oculto; após enfrentar o absurdo, enfrenta o espírito de sistema” (HV: 110). Então, podemos sustentar que a teologia da história é um dos elementos que alimenta a desconfiança de Ricoeur em relação as filosofias sistemáticas da história que colocam as chaves do castelo nas mãos do sujeito. Entre o sistema que totaliza o sentido e o mistério no qual o sentido se dá de modo escondido e enredado, Ricoeur escolhe a segunda opção. Pensar a história como um *mistério* tem uma implicação metodológica apontada pelo próprio filósofo: a multiplicação de perspectivas sobre a história, com o fito de que cada ponto de vista venha corrigir ao outro e limitar a ambição do discurso dogmático de dizer a última palavra sobre a história.

A primeira edição de *História e verdade* foi publicada em 1955 e não passou

---

<sup>101</sup> Vejamos a irônica provocação ricoeuriana sobre a relação entre o cristianismo e a filosofia da história: “sob esse ponto de vista, o cristianismo estaria mais perto do humor marxista do que do humor existencialista, se ao menos o marxismo conseguisse resumir-se a um método de investigação, em lugar de se tornar um dogmatismo” (HV: 110).

incólume ao contexto da guerra fria. Aliás, como já dissemos, há no ambiente pós-1945 uma certa hostilidade às filosofias sistemáticas da história, seja por parte dos existencialistas, dos críticos do marxismo ortodoxo, da Escola de Frankfurt<sup>102</sup>, ou do programa da Escola dos *Annales* de aliança com as ciências sociais em detrimento da filosofia. As reservas de Ricoeur às filosofias sistemáticas da história visam escapar, também, ao maniqueísmo e bipolarização que não raramente eram postos em jogo quer pela narrativa do capitalismo liberal, quer pela narrativa do socialismo soviético. Afinal de contas, se a experiência histórica tem um ar de mistério não faz sentido tentar explicar a história com uma clara distinção entre o polo do bem e o polo do mal. “Compliquemos, compliquemos tudo; misturemos-lhes as cartas; na história o maniqueísmo é algo de estúpido e mau” (HV: 111).

Trocando em miúdos, o contexto pós-segunda guerra mundial revela a dimensão política da crítica ricoeuriana às filosofias da história. Basicamente, ele censura a “violência virtual” que as filosofias da história cometem quando identificam um motivo condutor da história humana, deslegitimando as tendências interpretativas divergentes. O cenário se torna ainda mais sombrio quando essa pretensa “lei da história” é identificada com um determinado grupo social, povo ou raça, como no caso dos fascismos. Tal procedimento é qualificado por Ricoeur como sendo, concomitantemente, provincial e totalitário. Será que o mesmo raciocínio se aplicaria ao viés do materialismo histórico, segundo o qual o proletariado aparece como o sujeito central da história? Para Ricoeur, neste caso, a questão é mais complexa. Segundo ele, sob muitos aspectos o marxismo é a filosofia da história por excelência, pois propõe um sentido teórico e um objetivo prático para a história, um princípio explicativo e uma linha de ação. O proletariado, tal como apresentado por Marx, não se resume a um povo ou uma nação como testemunha a célebre frase grafada em caixa alta nas últimas linhas do *Manifesto Comunista*: “Proletários de todos os países, uni-vos” (MARX e ENGELS, [1848] 2010, p. 69). O que leva o autor a concluir: “o universalismo proletário é, em princípio e fundamentalmente, algo de libertador em confronto com o provincialismo fascista” (HV: 209).

Entretanto, Ricoeur não deixa de apontar o desajuste do marxismo, sobretudo, quando, em suas palavras, “os homens da dialética” tomam o poder e fazem emergir as consequências autoritárias de uma filosofia da história que atribui a si mesma o ortodoxo monopólio sobre o sentido da história. Assim, no julgamento do filósofo, um pensamento

---

<sup>102</sup> “Parece uma ideia extravagante a pretensão de construir a história universal, como fez Hegel, em função de categorias como liberdade e justiça. (...) O espírito é uma monstruosidade e tudo o que há de bom em sua origem e em sua existência está inextricavelmente envolvido neste horror (...) Visto que a história enquanto correlato de uma teoria unitária, como algo de construível, não é o bem, mas justamente o horror, o pensamento, na verdade, é um elemento negativo” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947] 2006, 182-184)



universalista ganha feições tão tirânicas quanto a de um pensamento racista. O próprio Estado se considera, ao mesmo tempo, como um instrumento e como o intérprete da filosofia da história, comprometendo a objetividade das pesquisas científicas (HV). De modo análogo, o filósofo francês observa que o *american way of life* também pode assimilar a herança totalitária ao “recusar-se ao exame pela história do resto do mundo e ao gabar-se de seus bons propósitos” (HV: 188). Isto é, na ocasião em que o *american way of life* é propagado como a síntese dos diversos planos da existência e da verdade, ele começa a trilhar os mesmos caminhos de violência das filosofias da história mais autoritárias.

A remissão ao contexto histórico não pode nos desviar do foco desta seção, qual seja, a relação entre a filosofia da história e a teologia. Nesse sentido, Ricoeur nota uma similaridade entre ambas: a função integradora. Tanto a filosofia da história, quanto a teologia, aos seus olhos, visam sistematizar o sentido dos vários planos da existência. A principal fecundidade da filosofia da história, na perspectiva de Ricoeur, é a produção de sentido e ordenamento para o caos. Tal composição de sentido é uma resposta à nossa demanda existencial e antropológica por significado e inteligibilidade, uma vez que, “buscamos a ordem, dela temos necessidade” (HV: 211). Sendo assim, ele pensa que o esquema explicativo econômico-social do marxismo é superior à mera narrativa factual de batalhas militares. Embora a busca pela unidade de sentido seja legítima, para Ricoeur, existe uma “violência original” que corrompe a pretensão sistemática na filosofia da história e na teologia. A história é mais rica do que um esquema explicativo consegue expressar. Por conseguinte, é necessário recorrer a outros princípios interpretativos que exercerão uma *ação limitativa*, salvaguardando-nos do fanatismo oriundo das sínteses prematuras.

Para nós, a apologia da pluralidade de sentidos empreendida por Ricoeur se explica não somente por razões de ordem epistemológica, mas também por motivos de ordem ontológica. Na perspectiva fenomenológica, a história e a historiografia têm como fundamento ontológico a historicidade da existência humana. Se quisermos falar como Heidegger diremos que nossa existência não é temporal porque se encontra na história, mas, pelo contrário, só existimos historicamente porque o fundo do nosso ser é temporal (HEIDEGGER, [1927] 2012). A pluralidade faz parte do próprio movimento da historicidade. Logo, a historiografia não pode ser reduzida a apenas um princípio explicativo, porquanto ela tenha como referente algo que acontece de modo plural. “Se existem diversas leituras possíveis da história, é talvez porque existem diversos movimentos interpenetrados de ‘historicização’, (...) promovemos ao mesmo tempo diversas histórias” (HV: 212).

Diante do que discutimos nesse tópico surge a pergunta: Ricoeur teria elaborado uma “filosofia cristã da história”? Não exatamente. Assim como aponta Johann Michel, pensamos ser redutor rotular o filósofo francês apenas como um “pensador cristão”. O melhor, prossegue Michel, seria pensá-lo como um “filósofo paradoxal”, uma vez que é possível observar um trânsito com deslocamentos e transformações de argumentos religiosos em argumentos filosóficos (MICHEL, 2006). Ademais, a perspectiva ricoeuriana não é apologética. Isto é, sua reflexão não visa defender a veracidade da fé cristã ou vestir uma roupagem filosófica na explicação das verdades afirmadas pela fé; seus livros não são “panfletos evangelísticos”. Do neotomismo de um Jacques Maritain ao neocalvinismo de um Herman Dooyeweerd, ao longo do século XX, não faltaram tentativas de promover ou mesmo reanimar algo como uma “filosofia cristã”. Conquanto nunca tenha se furtado a confessar suas convicções, Ricoeur jamais apresentou seu projeto sob a chancela de um “pensamento cristão”. Em um texto de 1948, ele comenta e endossa a posição do teólogo e sociólogo Roger Mehl: “não há *síntese* teológico-filosófica que mereça o nome de ‘filosofia cristã’” (L3:138). Para permanecer livre a filosofia não pode *dizer-se cristã*. Ao menos em tese, não deveria haver espaço para ortodoxia no campo filosófico. Ser um cristão filósofo não é sinônimo de empreender uma “filosofia cristã”. “A minha preocupação primordial de não misturar os gêneros uns com os outros, que nunca vacilou, arrastou-me, pelo contrário, para próximo da noção de uma filosofia sem qualquer absoluto” (AI: 66).

Então, isso significa que a visão de mundo cristã não contribui em nada para a filosofia ricoeuriana? O caminho das respostas fáceis costuma ser o mais enganoso. É verdade que a perspectiva cristã de Ricoeur não é apologética, na medida em que não busca um acordo entre os distintos níveis de compreensão da existência pela via religiosa. Em sua trajetória filosófica, o pensador francês renunciou ao empreendimento de uma filosofia cristã, acentuando a diversidade e a diferença entre a atitude do filósofo e a do cristão. Todavia, como o próprio filósofo argumenta em *História e verdade*, a defesa da pluralidade não significa a ausência de relações (HV). No que tange, mais especificamente, à filosofia da história, a temática da *esperança* nos ajuda a entender dois componentes da abordagem ricoeuriana: 1) A *esperança escatológica* reserva a unidade entre os níveis de verdade sobre a existência para o “último dia”. Portanto, até a consumação dos séculos, a história ainda se acha aberta e as filosofias da história que prometem sínteses totalizantes do sentido da história não passam de tentativas prematuras; 2) A *esperança escatológica* de que no “último dia” tudo vai fazer sentido, permite a Ricoeur renunciar ao saber absoluto e acolher as experiências existenciais de falta de sentido. A

esperança acredita que no final da história haverá uma reunificação do sentido. Antes do fim, a experiência do sentido permanece envolta em meio à angústia e à ambiguidade.

“Entre o filosófico e o religioso não há nem confusão, nem separação”. A fórmula cunhada por François Dosse e endossada por François-Xavier Amherdt nos parece ser a melhor análise para a relação entre filosofia e religião em Ricoeur (DOSSE, 2008; AMHERDT, 2006). Olivier Mongin prefere falar em uma “justaposição conflitual” entre as camadas discursivas (MONGIN, 1994). Em uma entrevista concedida na década de 1990, Ricoeur procurava esclarecer as afinidades e diferenças entre o plano da convicção religiosa e da crítica filosófica. “Tive a preocupação – ao viver uma espécie de dupla fidelidade – de não confundir as duas esferas, de fazer justiça a uma negociação permanente no seio de uma bipolaridade bem instalada” (CC:18). Conforme a metáfora proposta pelo próprio autor, ele seria alguém que caminhou sobre “duas pernas” (a filosofia e a teologia), evitando misturar os registros e trançar as pernas. Bem entendido, trata-se de uma polaridade complexa, já que, de um lado o campo filosófico, de nenhuma maneira, está desprovido de convicções e, de outro, o campo religioso tem uma dimensão de crítica interna. Trocando em miúdos, a crítica e a convicção são esferas distintas e autônomas, ainda que exista algum tipo de intercâmbio mútuo entre ambas.

De modo ainda mais específico, podemos nos interrogar: como a dialética entre a crítica e a convicção aparece na filosofia da história ricoeuriana? Para nós, parece que Ricoeur operou com a dualidade agostiniana entre a cidade de Deus e a cidade dos homens. Aliás, esta dicotomia nos ajuda a compreender por que ele não propôs uma “filosofia cristã” da história dos homens. A tensão entre as duas cidades permanece até o fim, o sentido não se desprende do não-sentido. Como disse Agostinho, na *Cidade de Deus*, somente no dia do Juízo Final haverá uma separação definitiva entre os dois reinos:

(...) a marcha das duas cidades, a celeste e a terrestre, mescladas do início ao fim (...) desfrutam igualmente dos bens temporais ou são atingidas pelos males temporais, com fé diversa, esperança diversa, amor diverso até que sejam separadas pelo Juízo Final e cada uma atinja seu fim que não tem fim. (AGOSTINHO, 2001, p. 263)

Neste registro podemos concluir que a convicção religiosa de Ricoeur dialoga, sem se fundir à sua crítica filosófica do sentido da história. A afirmação do apóstolo Paulo, no livro de Romanos, segundo a qual, “onde abundou o pecado, a graça superabundou” serve de inspiração para Paul Ricoeur pensar a lógica do sentido sob a égide da esperança: “a esperança representa a superabundância da significação em oposição a abundância do não-sentido (...) afirmação do excesso de sentido sobre o não sentido em todas as situações desesperadas” (HB: 105). Neste mesmo texto chamado *A esperança e a estrutura dos sistemas filosóficos* [1970] há

uma esclarecedora nota de rodapé na qual o filósofo mostra a complexidade que as categorias de sentido e não-sentido tem em sua filosofia, já que abarcam aspectos, lógicos, éticos, existenciais e religiosos. Segundo ele, tal abrangência é análoga a intenção paulina ao tratar o tema do pecado com uma abordagem mais ampla que a moral.

O “efeito-esperança” no pensamento ricoeuriano é mais profundo do que a motivação para a escolha de determinados objetos de reflexão como a existência, a metáfora, a narrativa, a memória ou o perdão. Mais do que isso, a esperança cristã impactou o modo como Ricoeur organizou seu discurso filosófico. Dizendo de outro modo, o cristianismo não é tanto o ponto de partida – ou a fundamentação última – de sua reflexão, mas lhe desvela um horizonte. Pensar uma filosofia do sentido da história com esperança implica em renunciar ao saber absoluto típico do pensamento hegeliano. Podemos perceber, então, que a esperança subsidia um sentido teleológico para a história ao mesmo tempo em que deslinda o horizonte. Por conseguinte, “a esperança não é um tema que vem depois dos outros temas, a ideia que fecha o sistema, mas um impulso que abre o sistema, que rompe o encerramento do sistema: é uma maneira de reabrir o que fora indevidamente fechado” (HB: 110).

Por fim, resta-nos refletir nos próximos passos da pesquisa acerca das reconfigurações dos limites entre filosofia e teologia na trajetória ricoeuriana. Conquanto, como dissemos acima, Ricoeur nunca tenha proposto uma “filosofia cristã”, defendemos que, ao longo de sua trajetória houve um crescente esforço para explicitar a clivagem entre o filosófico e o religioso. Se lembrarmos que ainda na década de 1950 ele recebeu de Jean-Paul Sartre a alcunha “o padre que se ocupa de fenomenologia” fica mais fácil entender e concordar com a interpretação de Olivier Mongin: a recepção da filosofia ricoeuriana, muitas vezes, foi marcada por uma “abordagem caricatural” que se explica, em primeiro lugar, pelo contexto histórico francês que desde a Revolução observa um conflito entre a cultura laica e a cultura religiosa (MONGIN, 1994). Ou seja, além dos motivos de ordem filosófica, há uma luta por reconhecimento intelectual da parte de Ricoeur:

Tinha talvez também outras razões para me proteger das intrusões, das infiltrações demasiado diretas, demasiado imediatas do religioso no filosófico; eram razões culturais, diria até institucionais: empenhava-me muito em ser reconhecido como um professor de filosofia, que ensina filosofia numa instituição pública e fala o discurso comum, portanto, com todas as reservas mentais, inteiramente assumidas, que isso supunha, pronto a deixar-me acusar periodicamente de ser um teólogo disfarçado que filosofa, ou um filósofo que faz pensar ou deixa pensar o religiosos (CC: 205).

Deste ponto de vista, podemos compreender melhor porque o religioso foi, gradativamente, deixando de aparecer de forma mais explícita nas obras ricoeurianas. Em

*História e verdade* (1955), por exemplo, podemos encontrar uma espécie de credo filosófico-religioso no poder da palavra: “Creio, na qualidade de universitário, na eficácia da palavra docente; como professor de história da filosofia (...) como ouvinte da pregação cristã, creio que a palavra pode transformar o ‘coração’” (HV: 11). Tal confissão de fé contrasta com o agnosticismo declarado no prefácio de *O si mesmo como um outro* (1990). A versão final deste trabalho, composto a partir das *Gifford Lectures*, não contou com duas destas palestras cujo objeto era a hermenêutica bíblica. Essas conferências integraram um livro a parte, *Amor e justiça* (2008). Ao explicar as razões da exclusão, Ricoeur reconhece que elas não eram apenas de caráter técnico. O problema não era apenas o tamanho do livro. Vejamos:

O primeiro motivo da exclusão que sei ser discutível e talvez lamentável, diz respeito à preocupação que tive em manter, até a última linha, um discurso filosófico autônomo (...) Acredito ter oferecido aos meus leitores apenas *argumentos* que não comprometem a posição do leitor a respeito da fé bíblica, seja esta de rejeição, aceitação ou indecisão. É de se observar que este ascetismo do argumento que, segundo creio, marca toda a minha obra filosófica, leva a um tipo de filosofia da qual está ausente a nomeação efetiva de Deus e na qual a questão de Deus, na qualidade de questão filosófica, se mantém em suspenso, de modo que pode ser considerado agnóstico (SO: 36).

Retornaremos à relação entre teologia e filosofia em Ricoeur no nosso ensaio final. Na próxima parte da pesquisa iremos investigar com mais detalhes o *giro hermenêutico* empreendido por Ricoeur a partir da *Simbólica do mal*. Nesse contexto, enfocaremos a chamada “querela do humanismo” que, conforme Mongin (1996), colocou frente a frente aqueles que acreditavam no sentido e aqueles que não mais acreditavam nele. Acreditamos que o debate entre Paul Ricoeur e Lévi-Strauss pode ser compreendido à luz desta querela.

## **Parte II**

### **Psicanálise, hermenêutica e teoria da ação**

A nosso ver a natureza nada faz em vão; e o homem é o único entre todos os animais a ter o dom da palavra.

*Aristóteles*

Falamos mais do que pensamos.

*Henri Bergson*

Os problemas filosóficos surgem quando a linguagem sai de férias

*Ludwig Wittgenstein*

## Interlúdio: as premissas antropológicas do problema do sentido e o giro hermenêutico

Após a publicação da primeira edição de *História e Verdade* em 1955, o livro ricoeuriano de maior fôlego foi o segundo volume da *Filosofia da Vontade* intitulado *Finitude e Culpabilidade I*, em 1960. O primeiro tomo deste segundo volume, *O homem falível*, desempenhará um papel importante na economia do nosso argumento, pois nos permitirá compreender as implicações antropológicas do problema do sentido. Tal perspectiva é importante porque nos proporciona uma reflexão sobre o liame entre ontologia e epistemologia e também sobre a relação entre a filosofia e as ciências humanas. Dizendo de modo mais incisivo, a pergunta sobre *o que é o sentido* não pode ser dissociada da indagação sobre *o que é o homem*, afinal, como estamos defendendo, há uma correlação entre experiência e linguagem.

Em uma conferência proferida em Milão no mesmo ano de publicação de *Finitude e Culpabilidade*, o filósofo francês vaticinava que a antropologia filosófica se tornara uma tarefa urgente do pensamento contemporâneo. Por um lado, a urgência da tarefa resultava da proliferação de discursos sobre o homem por parte das ciências humanas, que não sabem do que falam, quando não se perguntam *o que é o homem*. Por outro, temos a renovação da ontologia empreendida por Heidegger que recolocou a questão: “que ser é esse para quem o ser está em questão?” (RICOEUR, [1960] 2016). A perspectiva ricoeuriana se distingue da heideggeriana na medida em que para ele a ontologia pode se beneficiar dos argumentos das ciências humanas. Além disso, Ricoeur não endossa as reservas apresentadas pelo autor de *Ser e tempo* no décimo parágrafo do tratado de 1927 para quem a antropologia filosófica “não chega à pergunta pelo ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 153).

As linhas fundamentais da antropologia filosófica de Ricoeur foram traçadas em *O homem falível*, o primeiro volume de *Finitude e Culpabilidade*. A primeira delas consiste em lembrar que a questão ontológica não pode ser separada da antropológica. Uma vez que é o homem quem reflete sobre o sentido do ser a reflexão ontológica retorna como um *boomerang* à estrutura antropológica daquele que a coloca (VAN LEEUWEN, 1981). Sendo assim, cabe a pergunta: o que é o homem na antropologia filosófica ricoeuriana<sup>103</sup>? Para Ricoeur o homem é um *ser do meio*, alguém distendido entre o polo da finitude e o polo da infinitude. Ou seja, a condição humana é marcada por uma estrutura antinômica, uma *desproporção* fundamental. De

---

<sup>103</sup> Em texto de 1955, Ricoeur associa a pergunta fundamental da antropologia filosófica à explicitação do sentido: “O ato de fazer filosofia só parece poder ser um ato responsável se ele se propõe a explicitar o sentido desse homem que a psicologia, a economia e a política trazem à luz da história” (RICOEUR, [1955] 1992, p. 133).



acordo com o próprio pensador francês, aqui ele está bastante próximo da filosofia da existência de Kierkegaard para quem “o homem é uma síntese de finito e de infinito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

A premissa antropológica ricoeuriana que concebe o ser humano marcado pela desproporção e intermediaridade possui implicações decisivas sobre o problema do sentido. A unidade paradoxal entre finitude e infinitude no campo ontológico fundamenta um aspecto decisivo de sua epistemologia: o *inacabamento do sentido*. Na seção epistemológica de *O homem falível* esta ideia salta aos olhos: “uma coisa é *receber* a presença das coisas, outra coisa é *determinar* o sentido das coisas; receber é se entregar intuitivamente à existência delas; pensar é dominar esta presença em um discurso” (HF: 37). Esta passagem nos mostra como na perspectiva de Ricoeur a consciência não é uma criadora de sentido *ex nihilo*. Visto pelo viés antropológico, o problema do sentido mostra que no processo de constituição de sentido o ser humano está entre a passividade e a atividade. Somos passivos dado que recebemos a presença das coisas e percebemos sua existência. Somos ativos porque atribuímos sentido aos fenômenos por meio da linguagem. Portanto, poderíamos concluir que o sentido se dá por meio de uma *passividade-ativa* ou de uma *atividade passiva*.

A polaridade passividade-atividade espelha a díade finitude-infinitude da condição humana. Assim, nossa finitude se manifesta nos limites de nossa capacidade perceptiva. Seguindo a cartilha fenomenológica, Ricoeur salienta que nossa percepção do mundo acontece de maneira perspectiva, unilateral, pois não percebemos senão uma face dos fenômenos a cada visada intencional. A finitude originária afeta, inclusive, nossa relação primeira com o mundo que é a de receber – não a de criar – seus objetos. Ou seja, ao mesmo tempo que a finitude nos permite uma abertura para o mundo por intermédio da percepção dos objetos, ela também é um princípio de estreiteza, um fechamento na abertura, em suma, uma abertura finita (HF).

Ora, a *função-limite* da finitude nos remete ao modo como o problema da historicidade aparece em *História e Verdade*. Nesta obra Ricoeur sinalizava que no âmbito existencial o limite designa tanto o estreitamento quanto a condição de possibilidade da significação, estrutura que na parte anterior da nossa tese identificamos no conceito de historicidade, pois ela revela os limites do ser e também possibilita a concretização do sentido. Parece-nos que a polaridade entre a finitude e a infinitude é o fundamento antropológico desta abertura finita. Se a finitude da nossa existência constitui a nossa limitação qual instância poderia franquear a conexão do ser humano com a infinitude?

A linguagem é a responsável por realizar a abertura da condição humana para a infinitude na filosofia de Ricoeur. Nesse sentido, seria preciso considerar que é o homem, finito em si mesmo, que fala a respeito de sua própria finitude. Em virtude disso, toda descrição da finitude humana ficaria incompleta e abstrata caso não levasse em conta a possibilidade de transgressão da própria finitude por intermédio do discurso. Pela linguagem, o homem procura transgredir as suas limitações e articular sentido para as coisas. A atribuição de significado ultrapassa o aspecto perspectivo da percepção. Em outras palavras, as coisas nos são dadas a perceber a partir de um ponto de vista parcial, mas quando as significamos abrimo-nos à infinitude de sentido.

Nossa incursão pelas premissas antropológicas da filosofia ricoeuriana nos propiciam, ainda, situar sua filosofia da existência em relação ao existencialismo, ao mesmo tempo em que indica a trilha da dialética entre existência e linguagem que ganhará o centro das atenções, a partir do capítulo sobre hermenêutica. Logo de saída, é importante demarcar que as noções de “mistura” e “intermediário” com as quais a antropologia filosófica de Ricoeur trabalha são categorias *existenciais*. Apesar disso, ele desaprova aquelas correntes da filosofia contemporânea que ressaltaram demais a negatividade. Na antropologia ricoeuriana a negação existencial expressa pela finitude não é a origem ou o princípio. Antes, o ponto de partida, é formado pela *afirmação originária*, ainda que, a condição humana não seja compreensível senão pela sua participação em uma certa ideia de negatividade. Isto posto, surge a pergunta: o que seria a afirmação originária?

Conforme dissemos na parte antecedente do nosso trabalho, uma premissa que atravessa o pensamento ricoeuriano de uma ponta a outra é a pressuposição de que a existência humana faz sentido. Ademais, a afirmação originária, o *sim* de Paul Ricoeur como diz Olivier Abel, implica a dimensão do involuntário, da finitude e da incompletude que nos constituem enquanto humanos. O *sim* é uma resistência à nadificação do homem sustentada por Sartre (MEIRELES, 2016). Bem entendido, a afirmação originária embora anteceda não descarta a negatividade: “Eu não penso diretamente o homem, mas o penso por comparação como o misto de afirmação originária e negação existencial. O homem é a alegria do *sim* na tristeza do finito” (HF: 156).

A conclusão das primeiras especulações de Ricoeur no campo da antropologia filosófica apontam na direção do *homem falível*. A concepção segundo o qual o ser humano é uma mistura entre o finito e o infinito, entre afirmação originária e a negação existencial revela que a possibilidade do mal moral está inscrita na condição humana. Conforme sublinhou David

Pellauer (2009), o problema não é tanto que os humanos sejam finitos, mas que eles não coincidam consigo mesmos. Aliás, o problema do mal foi decisivo para que o filósofo francês operasse uma espécie de *giro hermenêutico* em seu pensamento, a partir de *A simbólica do mal*, segundo volume de finitude e culpabilidade. Encerraremos nosso interlúdio, com uma breve análise de *A simbólica do mal* tendo em vista o problema do sentido.

Ao contrário de outros autores ilustres como Hans-Georg Gadamer e Emilio Betti, as incursões de Paul Ricoeur no terreno hermenêutico jamais redundaram em um tratado geral da interpretação. Na verdade, a guinada hermenêutica no pensamento ricoeuriano aconteceu em virtude da sua tentativa de compreender o problema do mal e da culpabilidade nos quadros da *Filosofia da vontade*. Para nossos propósitos importa ressaltar que a análise eidética do voluntário, segundo o próprio filósofo, “parecia deixar fora de suas competências o concreto, o histórico ou, como na altura lhe chamei, o reino empírico da vontade” (AI: 64). Isto é, o giro hermenêutico acarreta uma abertura maior para a história, afinal, o mal não é concebido como uma substância, antes, ele nos é acessível em uma ordem temporal e pela mediação de uma trama de sentido. Além disso, como indicamos na introdução, está aberta a via para a dialética entre existência e linguagem; nossa experiência humana é suscetível ao mal, àquilo que desafia o sentido e demanda a mediação da linguagem e suas estratégias de significação mais complexas

A reflexão ricoeuriana sobre o mal surge no seio de sua antropologia filosófica do agir humano e – como temos enfatizado – traduziu-se em uma notável modificação em seu método. Logo nas primeiras linhas de *A simbólica do mal* descobrimos que o objetivo da obra é pensar a transição entre a possibilidade do mal humano e sua realidade, entre a falibilidade e a falta (SM: 19). Se compararmos este segundo volume da *Filosofia da vontade* com os anteriores a diferença é significativa: a abordagem mais puramente conceitual e fenomenológica cede espaço à interpretação hermenêutica dos símbolos e mitos que narram a origem do mal existente no mundo<sup>104</sup>. Em *Do existencialismo à filosofia da linguagem* (1973), Ricoeur aponta que fenomenologia existencial se prendia ao uso da linguagem ordinária, mas que o problema do mal colocava novas “perplexidades linguísticas”, as quais demandavam o uso de uma linguagem mais elaborada, a linguagem simbólica.

Para dar conta daquilo que configura um desafio à filosofia e à teologia, o problema do mal, Paul Ricoeur empreende uma interpretação de mitos sumérios, gregos, judaicos e

---

<sup>104</sup> Tanto em *O conflito das interpretações* quanto em *Do texto à ação* o filósofo procurará mostrar os pressupostos hermenêuticos da fenomenologia. Abordaremos essa questão no próximo capítulo da parte II.

cristãos. Em franco diálogo com a fenomenologia da religião de Mircea Eliade e com a teologia existencial de Rudolf Bultmann, o pensador francês não concebe o mito como uma falsa explicação, mas, em vez disso, toma-os como “uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos” (SM: 21). Nessa abordagem a narrativa mítica tem como propósito fundamental instituir as formas de ação e pensamento por intermédio das quais o homem irá compreender a si mesmo no seu mundo.

Sem dúvida, a dimensão que mais interessa a Ricoeur nos mitos sobre a origem do mal não é tanto sua função explicativa, mas a sua função simbólica. Cerrando fileiras com Bultmann<sup>105</sup>, o filósofo francês aponta a *demitologização* como fator que explica esse movimento. Donde surge a questão, o que é, afinal, a demitologização? Em um texto seminal publicado em 1941, Bultmann procura equacionar o *crer* ao *compreender* no contexto da racionalidade científica moderna. Seu ponto de partida é a impossibilidade de reestabelecer a concepção mítica do universo tal como ela é veiculada pelo Novo Testamento com a interferência de poderes sobrenaturais sobre acontecimentos naturais. Assim, ele coloca como tarefa para a teologia a demitologização da mensagem cristã. Em poucas palavras, demitologizar significa entender o mito como um mito. Isto é, não o tomar como um discurso que veicula uma explicação objetiva do universo. Em vez disso, o mito deveria ser interpretado antropologicamente, ou, de modo ainda mais preciso, *existencialmente*. Na abordagem existencial o mito é mais do que mera ideologia ou falseamento da realidade, antes, ele é meio privilegiado para a compreensão da existência humana. “O mito fala do poder ou dos poderes que o ser humano supõe experimentar como fundamento e limite de seu mundo, bem como de seu próprio agir e sofrer” (BULTMANN, 1999, p. 14).

A lógica bíblica do *perder para ganhar*<sup>106</sup> parece explicar o argumento trazido demitologização que foi assumido por Ricoeur: ao perder a pretensão de explicação “objetiva” o mito ganha o poder de compreensão da função simbólica, o que quer dizer, nesse contexto,

---

<sup>105</sup> Rudolf Bultmann (1884-1976) figura entre os teólogos protestantes mais relevantes do século XX. A partir da década de 1920 se tornou próximo da pessoa e do pensamento de Martin Heidegger, com quem conviveu na Universidade de Marburg. Nos círculos teológicos Bultmann se notabilizou por sua proposta de interpretação existencial do Novo Testamento apresentada no ensaio programático sobre a *demitologização*. “Sob demitologização entendo um *procedimento hermenêutico* que interroga os enunciados ou textos mitológicos quanto ao seu teor de realidade. Ao fazer isso se pressupõe que o mito fala de uma realidade, porém de uma maneira não adequada” (BULTMANN, 1999, p. 91).

<sup>106</sup> Esta lógica paradoxal aparece em um discurso de Jesus registrado no evangelho de Mateus. Como observam os comentaristas da *Bíblia de Jerusalém*, ela opera sobre a dualidade temporal entre o presente e o futuro da existência humana. Perde-se algo no presente para ganhar no futuro. Observamos, ainda, que este pensamento possui uma notável inclinação teleológica. “Então disse Jesus aos seus discípulos: ‘Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a encontrará. De fato, que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro, mas arruinar sua vida?’” (Mateus 16: 24-26. Cf. *Bíblia de Jerusalém*).

“desvelar o elo entre o homem e seu sagrado” (SM: 22). Ora, o problema do mal surge exatamente como uma crise, um ponto fraco no elo entre o homem e o sagrado. A partir deste *background* os mitos podem ser concebidos como elaborações narrativas que procuram contar como as coisas começaram a ficar assim e como elas irão terminar um dia. Dizendo de outro modo, “o mito volta a inserir a experiência do homem num todo que recebe orientação e *sentido* da narrativa” (SM: 22). Esta breve passagem aporta elementos fundamentais para nossa reflexão sobre o problema do sentido à luz da dialética entre existência e linguagem. Com efeito, a conexão entre “orientação” e “sentido” por intermédio de uma narrativa foi melhor esmiuçada pelo filósofo, sobretudo, em *Tempo e narrativa*.

A primeira função dos mitos do mal, na interpretação de Ricoeur, é englobar o conjunto da humanidade em uma única história exemplar. Na teologia cristã, por exemplo, acredita-se que toda a humanidade está representada na história da queda de Adão e Eva. Assim, a experiência escapa à sua singularidade e passa ser inserida no caminho das estruturas existenciais; o mito oferece, por intermédio de uma narração, um universal concreto. No meio deste movimento o mito confere orientação à existência revelando tanto a culpabilidade humana quanto a possibilidade de salvação. “Ao narrar o *Princípio* e o *Fim* da culpa, o mito confere a essa experiência uma orientação, uma marcha, uma tensão. A experiência não se reduz a uma vivência presente” (SM: 181). A própria história humana adquire sentido posto que está orientada de um princípio em direção a um fim, que na concepção cristã está expressa na tensão entre o Gênesis e o Apocalipse.

Outro argumento fundamental para o problema do sentido colocado em pauta pela obra *A simbólica do mal* é a compreensão do mal como um desafio ao sentido, corroborando com nosso argumento segundo a qual, em Ricoeur, o desvelamento do sentido não exclui o não-sentido. Assim, na perspectiva cristã a qual o filósofo francês está filiado, o mal é compreendido por meio da experiência do *pecado* cuja tradução antropológica é a experiência de ser si mesmo e simultaneamente estar alienado de si. Essa experiência escandalosa e surpreendente, para usarmos os termos ricoeurianos, demanda a linguagem, convida à confissão para ser compreendida. Mais do que isso, para nós importa ressaltar o mal como um indicador da falha de sentido e, ainda, o mito como uma busca de encontrar sentido simbólico para esta situação: “O pecado torna-me incompreensível para mim mesmo; Deus está oculto; *o curso das coisas já não tem sentido*. É na linha dessa interrogação e para dar *resposta à falha de sentido* ameaçadora que o mito narra ‘como isto começou’” (SM: 24. Grifos nossos).

Tendo explorado, ainda que rapidamente, o embaraço que o mal traz para a questão

do sentido, resta-nos, antes de encerrarmos este interlúdio, examinar a dimensão simbólica da linguagem e seu encadeamento com o giro hermenêutico no pensamento ricoeuriano. Não é exaustivo lembrar que a entrada de Ricoeur no campo hermenêutico se deu pelo viés da *hermenêutica dos símbolos*. Isto é, a primeira definição de hermenêutica oferecida pelo intelectual francês apontava para a decifração dos símbolos, que eram entendidos como expressões de duplo sentido. O título da conclusão da obra de 1960 nos indica o mote da reflexão ricoeuriana: para ele *o símbolo dá que pensar*. Ao que acrescentamos: *o símbolo é doador de sentido*. A atribuição de sentido própria da linguagem simbólica acontece em uma dinâmica entre o sentido literal e o sentido simbólico. Em sua primeira coletânea de ensaios sobre hermenêutica, *O conflito das interpretações*, encontramos uma definição certa: “chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro” (CI: 15). Se os signos técnicos são transparentes e mostram aquilo que querem dizer, os signos simbólicos são opacos de modo que mesmo para visar o sentido literal é necessário recorrer ao sentido simbólico. Essa opacidade, segundo Ricoeur, confere profundidade ao símbolo tornando-o inesgotável. A linguagem simbólica opera uma doação de sentido à realidade na “transparência opaca do enigma” (SM: 33). Para nós esse é mais um ingrediente, juntamente com a finitude e a falibilidade próprias à condição humana, que compõem o inacabamento do sentido.

A definição dos símbolos como expressões de duplo sentido nas quais a visada do sentido literal demanda o sentido simbólico impede que os símbolos sejam concebidos como meros ornamentos linguísticos ou jogos de palavras. Os símbolos do mal não carregam um ensinamento oculto cuja mensagem poderia ser comunicada com uma linguagem mais direta e literal. O símbolo não é uma simples “máscara do sentido” como disse o próprio Ricoeur. Mais do que isso, os símbolos alimentam uma interpretação produtora de sentido, o que significa dizer: *o símbolo dá que pensar*. Este refrão retomado pelo autor francês diversas vezes carrega em si um tom existencial. Ricoeur defende que o símbolo é mais do que um simples “revelador da consciência de si”, pois ele carrega uma função ontológica. Nesta chave de pensamento, a tarefa do filósofo instruído pelos símbolos é romper com o privilégio concedido à reflexão elevando a dimensão simbólica à esfera dos conceitos existenciais: “O símbolo dá a pensar que o *Cogito* está no interior do ser e não o contrário (...) A tarefa é então a de, a partir dos símbolos, elaborar conceitos existenciais, isto é, não só estruturas da reflexão, mas estruturas da existência na medida em que a existência é o ser do homem” (SM: 374).

Em sua *Autobiografia intelectual* Ricoeur salienta que ao incluir os símbolos em sua abordagem ele operou um *desvio* que questionava o pressuposto comum ao pensamento reflexivo: a transparência do *Cogito*. A abertura à dimensão simbólica da experiência acarreta pensar que o sujeito não conhece a si mesmo de modo intuitivo e transparente, mas pela mediação dos signos transmitidos pela cultura. Desta maneira, a entrada de Ricoeur no domínio da hermenêutica filosófica se deu pela via dos símbolos culminando em uma *aposta do sentido*: “Eu aposto que compreenderei melhor o homem e a ligação entre o ser do homem e o ser de todos os entes se seguir a *indicação* do pensamento simbólico” (SM: 372). A aposta ricoeuriana é que os sentidos produzidos pelos símbolos ampliam nossa capacidade de reflexão e iluminam a existência. Aliás, tal crença não apenas caracteriza o giro hermenêutico do pensador como também constitui um dos mais fortes ingredientes da polêmica intelectual na cena francesa entre a hermenêutica e o estruturalismo em princípios dos anos 1960.

Entre os anos de 1962 e 1963 o chamado “grupo filosófico” da revista *Esprit* consagrou várias reuniões para discutir a obra *O pensamento selvagem* (1962) de Claude Lévi-Strauss sendo que o último encontro contou com a presença do próprio antropólogo. Paul Ricoeur foi um dos condutores do debate e concentrou seus questionamentos, basicamente, em duas frentes: em uma, de ordem metodológica, indagou sobre a subordinação da diacronia do evento à sincronia da estrutura e sobre até que ponto é possível generalizar o método de análise estrutural dos mitos para além das “sociedades frias”; em outra, de ordem filosófica, o cerne era o problema do sentido e não será outro o foco da nossa abordagem.

Temos defendido ao longo de nossa tese que na filosofia ricoeuriana a existência do sentido não ignora os fenômenos que apontam para o não-sentido. Talvez, seja a ocasião de darmos um passo adiante e dizer que o não-sentido é, de algum modo, incluído no sentido. Para nós, o núcleo do desencontro entre Lévi-Strauss e Ricoeur repousa, justamente, em compreensões diferentes acerca do problema do sentido. Em franca oposição à fenomenologia, no pensamento estruturalista o sentido não está ligado à intencionalidade da consciência. Nesta perspectiva o sentido não está enraizado no *mundo da vida*, mas é fruto de uma operação sintática. Para Lévi-Strauss os símbolos não têm significado intrínseco. Por causa disso, o sentido de um mito, por exemplo, é uma questão de “posição”, de arranjo sintático entre os significantes em um determinado contexto etnográfico. Como Daniel Becquemont (2008) bem destacou, no método estruturalista há uma primazia do signo sobre o sentido, ao passo que no método hermenêutico ricoeuriano há uma superabundância do sentido. Uma das máximas do método estrutural, “o significante precede o significado” incide em cheio no problema do

sentido. De acordo com Descombes, nessa perspectiva a linguagem não é um *medium* para algo que lhe seja exterior. Logo, o ponto de partida não é a existência de uma vivência que precisa ser expressa, “a mensagem não é a expressão de uma experiência” (DESCOMBES, 1988)

O que está em jogo nesta *querela do sentido* é qual a relação do sentido com o não-sentido bem assim como o vínculo entre o sentido e a compreensão de si no nível da experiência. O filósofo é incisivo ao sentenciar ao antropólogo: “se o sentido não é um segmento da compreensão de nós mesmos não sei o que é” (RICOEUR, 1970, p. 202). Instalado na visão de mundo estrutural o antropólogo mantém suas reservas contra as filosofias da consciência e do sujeito. Para nós, o estruturalismo opera com uma clivagem entre o sentido produzido pela linguagem e o sentido em sua dimensão existencial. Algo que fica claro na resposta de Lévi-Strauss a Ricoeur: “o que o senhor procura é um *sentido do sentido*, um sentido que está por detrás do sentido; enquanto na minha perspectiva, o sentido nunca é um fenômeno primeiro: o sentido é sempre redutível. Dito de outra forma, por trás de todo o sentido há um não-sentido, e o contrário não é verdadeiro<sup>107</sup>” (LÉVI-STRASUSS, 1970, p. 202).

Como temos insistido, na *lógica do sentido* ricoeuriana há uma circularidade hermenêutica entre o sentido produzido pela linguagem e o sentido existencial. Logo a interpretação dos símbolos contribui para que ampliemos a compreensão da experiência humana no tempo. Com efeito, para o círculo entrar em funcionamento é necessário partir do pressuposto que existe o sentido, isto é, o fundo da realidade não é um caos incompreensível: “ora nada disso pode acontecer se a pesquisa sintática se destaca sobre um fundo de não-sentido; pois o que entendemos pelas próprias palavras *sentido* e *não-sentido* senão episódios de uma consciência da história (...)?” (RICOEUR, 1970, p. 206). Tal argumento é importante para nós, pois nos ajuda a vislumbrar um componente estruturante da filosofia da história ricoeuriana, a saber, a premissa antropológica segundo a qual existe um complexo entrelaçamento entre a compreensão de si e a compreensão da história, entre a reflexividade a historicidade.

Neste diapasão, a tese central de *A simbólica do mal* tem implicações importantes para a antropologia filosófica e para a filosofia da história. O argumento é que ao incluir a compreensão dos símbolos e mitos no percurso da compreensão de si, Ricoeur incluiu também a história no caminho da auto-compreensão. Assim, o filósofo insere a historicidade no domínio da reflexividade, mostrando que o histórico não se resume ao campo do contingente desprovido de sentido: “a compreensão de si e a história apareciam ligadas uma à outra: uma compreensão

---

<sup>107</sup> Descombes argumenta algo semelhante ao descrever a lógica do sentido no estruturalismo: “O sem-sentido é, então, a reserva a qual recorreremos para produzir o sentido. O sentido é efeito do sem-sentido” (DESCOMBES, 1988, p. 129-130).



de si que era a retomada reflexiva de sua própria história e uma história que oferecia à reflexão pura a mediação longa que fazia falta ao curto-circuito do Cogito cartesiano, que a si mesmo se pensa” (RICOEUR, 1991, p. 5).

Ao longo da trajetória filosófica de Ricoeur o entrelaçamento entre a compreensão de si e a compreensão da história foi sendo configurada de diferentes modos. A própria relação entre hermenêutica e estruturalismo foi se tornando menos conflituosa como poderemos perceber na articulação entre explicação e compreensão no círculo hermenêutico proposta pelo filósofo durante a década de 1970. No primeiro capítulo da nossa segunda parte exploraremos os impactos da psicanálise de Freud sobre a hermenêutica ricoeuriana, em especial, sobre o problema do sentido. Se em *A simbólica do mal*, graças ao *excesso de sentido*, a interpretação amplifica a compreensão de si, em *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, surge a possibilidade de uma interpretação que suspeita do sentido tal como ele aparece à consciência, anunciando um *conflito de interpretações*.

## 1. A psicanálise e a lógica do sentido

Depois de realizar o giro linguístico no interior da hermenêutica, sobretudo a partir de *A simbólica do mal*, Ricoeur se aproximou da psicanálise pela via da linguagem. A obra *Da Interpretação: ensaios sobre Freud*, publicada em 1965, tem como proposta principal ser uma leitura filosófica do fundador da psicanálise. Mas por que se voltar para a psicanálise? Em sua *Autobiografia intelectual* Ricoeur se faz essa pergunta e responde que foi conduzido a Freud pela temática da culpabilidade, cerne de seu livro anterior aparecido em 1960 (AI). Nos cinco primeiros anos da década de sessenta o filósofo consagrou vários cursos na Sorbonne ao pensamento freudiano nos quais começou a desenvolver sua interpretação em que pretendia ler Freud como se ele fosse um cânone da história da filosofia. Efetivamente, *Da interpretação* é dividido em três livros intitulados, respectivamente, de “Problemática”, “Analítica” e “Dialética”. A obra reúne três conferências proferidas em Yale no outono de 1961, acrescidas de oito palestras pronunciadas na Universidade de Louvain na Bélgica no outono de 1962. Guiados por nosso problema central procuraremos analisar esta obra orientados pelos seguintes questionamentos: qual a concepção de sentido Ricoeur atribui a psicanálise? De que modo esta concepção é importante para o modo como o problema do sentido é equacionado na filosofia ricoeuriana?

Antes de esmiuçarmos os argumentos centrais deste livro vale a pena recuperar um pouco do clima intelectual que envolveu a sua publicação. Nas páginas antecedentes abordamos a desavença entre Ricoeur e Lévi-Strauss acerca do problema do sentido. Desta feita o embate acontecerá com Jacques Lacan e seus seguidores. Nas próximas páginas procuraremos sinalizar as aproximações e as tensões entre as leituras que Ricoeur e Lacan fazem de Freud, procurando sempre nos deter, principalmente, nas questões que gravitam em torno do problema central da nossa investigação. No momento cumpre ressaltar que a primeira aproximação entre os dois pensadores foi amistosa. Em 1960, após a exposição de sua abordagem filosófica da psicanálise em um colóquio sobre o inconsciente em Bonneval, Ricoeur foi convidado pelo próprio Lacan para assistir aos seus prestigiados seminários, aos quais compareceu durante um ano e meio. Segundo Dosse (2008, 2017), o criador da Escola Freudiana de Paris estava em busca de um aval filosófico para o seu projeto de *retorno a Freud*<sup>108</sup> e depositava expectativas em Ricoeur a

---

<sup>108</sup> Do ponto de vista institucional, um marco importante nesse projeto foi a criação da Escola Freudiana de Paris capitaneada pelo próprio Jacques Lacan. Outrora, os seminários tiveram lugar no Hospital Saint-Anne e na École Normale Supérieure. Para Michel de Certeau, Lacan nunca se vinculou inteiramente às instituições e instituiu a

esse respeito (ROUDINESCO, 1988; DOSSE 2017)<sup>109</sup>.

A abertura do livro 1 de *O seminário sobre os escritos técnicos de Freud* nos mostra como, em um primeiro momento, Lacan e Ricoeur parecem estar próximos no que diz respeito a compreensão hermenêutica da psicanálise. Como veremos melhor adiante, ambos recusam o naturalismo em favor de uma abordagem que situa a psicanálise no registro do *sentido* e se preocupa com o problema da subjetividade:

Com a *Interpretação dos Sonhos*, efetivamente, algo de uma essência diferente, de uma densidade psicológica concreta, é reintroduzido, a saber, o *sentido* (...). Quando interpretamos um sonho, sempre estamos em cheio no *sentido*. O que está em questão é a *subjetividade do sujeito*, nos seus desejos, na sua relação com seu meio, com os outros, com a própria vida. (LACAN [1953-1954], 1986, p. 9. Grifos nossos.)

### ***Da interpretação: uma leitura hermenêutica de Freud***

*Da interpretação: ensaios sobre Freud* é um livro que, desde o título, procura marcar a aproximação entre a psicanálise e a hermenêutica sob a perspectiva ricoeuriana. Tal movimento explica-se pela centralidade da linguagem, mas também pelo modo como o hermeneuta francês concebia a psicanálise. Inspirando-se no ensaio freudiano *Psicanálise e teoria da libido* (1922-1923), Ricoeur (EC1) a concebe como uma disciplina formada por uma relação triangular entre um procedimento de investigação, um método de tratamento e uma teoria. Em que pese o fundador da psicanálise não ter colocado em xeque o pertencimento desta disciplina ao ramo das ciências naturais, não foram poucas as críticas dirigidas aos seus fundamentos epistemológicos. Talvez um dos questionamentos mais célebres tenha sido aquele cunhado por Karl Popper sinalizando que os enunciados psicanalíticos (os sonhos são a realização de um desejo, por exemplo) não são falseáveis e, por isso, não devem ser situados no interior da racionalidade científica. Para Ricoeur, enquanto a psicanálise buscar fundamentação nas ciências naturais permanecerá vulnerável aos ataques desferidos pelos epistemólogos. Em vez disso, para ele, o “fazer psicanalítico”, para usarmos sua expressão, deveria assumir um caráter inelutavelmente hermenêutico.

Em sua leitura hermenêutica do pensamento freudiano, Ricoeur reencontrou o problema do duplo sentido trazido pelos símbolos. Porém, desta feita, o paradigma será a

---

Escola de Paris em um ato de fala em nome da solidão: “Fundo – tão sozinho quanto sempre estive em minha relação com a causa psicanalítica...” (LACAN apud DE CERTEAU, 2012, p. 207).

<sup>109</sup> “Lacan, encantado de ver Ricoeur fiel às suas sessões, sabendo que ele preparava um livro sobre Freud, esperava ser recompensado em retorno. Lacan cuidava particularmente bem de seu distinto convidado, vindo saudá-lo, citando-o várias vezes, repetindo ao auditório o quanto lhe era dever” (DOSSE, 2017, p. 94).

interpretação dos sonhos em vez da interpretação dos mitos e símbolos religiosos sobre o mal. Bem entendido, Ricoeur defende que Freud propôs uma concepção de sonho bastante ampla de tal modo que ele não se restringisse às nossas fantasias noturnas, mas fizesse referência a todas as expressões dissimuladas do desejo humano na linguagem. Este é o núcleo daquilo que o filósofo chama de *semântica do desejo* a qual evidencia a equivocidade da linguagem: “a linguagem é, antes, e na maioria das vezes distorcida: quer dizer outra coisa do que aquilo que diz, tem duplo sentido, é equívoca (...) um *outro* sentido ao mesmo tempo se revela e se oculta num sentido imediato” (DI: 17-18). A fenomenologia da religião com a qual Ricoeur dialogava em *A simbólica do mal* entendia o símbolo como um fenômeno de manifestação do sentido, ao passo que a psicanálise o concebe como um fenômeno de dissimulação do desejo, uma expressão na qual, ao mesmo tempo, o sentido é mostrado e ocultado. Então, se o campo hermenêutico continua circunscrito à interpretação dos símbolos e do duplo sentido, é a própria definição de símbolo que recebe um novo aporte, pois na psicanálise não são apenas os signos escritos que se prestam à interpretação, mas também os relatos dos sonhos, os sintomas, os mitos, as crenças e as obras de arte.

“A interpretação como exercício da suspeita”. Com essas seis palavras podemos sintetizar a principal contribuição trazida pela psicanálise ao campo hermenêutico na visão de Ricoeur. Aliás, para sermos mais precisos, Karl Marx e Friederich Nietzsche também são enquadrados pelo filósofo na tradição da *hermenêutica da suspeita* que se contrapõe a ideia de interpretação como restauração do sentido, tal como havia sido proposto pela fenomenologia da religião. Os pensadores da suspeita concebem a atividade interpretativa como “redução das ilusões e das mentiras da consciência” (DI: 36). A intenção comum a esses três pensadores germânicos seria a dúvida, o questionamento, em relação à consciência. Assim, eles retomariam, cada um à sua maneira, o problema da dúvida cartesiana. Dizendo de forma mais incisiva, eles evidenciam que as coisas não são tal como aparecem à consciência, o sentido e a consciência do sentido não coincidem. “A partir deles, a compreensão é uma hermenêutica: procurar o sentido, daí para frente, já não é soletrar a consciência do sentido, mas decifrar-lhe as expressões” (CI: 148).

Entretanto, Ricoeur esclarece que em sua leitura os três mestres da suspeita não são mestres do ceticismo. Ou seja, eles não inviabilizam a constituição de sentido, mas a tornam menos ingênua. Curiosamente, mais ou menos no mesmo período, meados da década de

1960<sup>110</sup>, Michel Foucault também irá assinalar que “Marx, Nietzsche e Freud situaram-nos ante uma possibilidade de interpretação e fundamentaram de novo a possibilidade de uma hermenêutica” (FOUCAULT, 1997, p. 17). O autor de *As palavras e as coisas* defende, ainda, que o trio germânico não deu um sentido novo às coisas, mas modificou o modo como interpretamos os *símbolos*<sup>111</sup>. Isto é, estes pensadores estão inseridos na *epistême* moderna em que a não coincidência entre as palavras e as coisas se reflete no inacabamento do sentido a ser interpretado pela hermenêutica<sup>112</sup>.

Para além desta proximidade entre Ricoeur e Foucault no que tange aos aportes de Marx, Nietzsche e Freud para a hermenêutica parece que a interpretação foucaultiana segue por uma via mais radical. Numa passagem em que se fazem sentir ecos do filósofo do martelo lemos que “se a interpretação não se pode nunca acabar, isto quer simplesmente significar que não há nada a interpretar. Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação” (FOUCAULT, 1997, p. 22). Esta passagem deixa claro que os filósofos franceses estão partindo de pressupostos díspares, pois para Ricoeur apesar da hermenêutica da suspeita, existe sentido a ser interpretado, ao passo que para Foucault a interpretação é mais um processo de distorção violenta do que uma elucidação. Para um, o símbolo é portador do duplo sentido, porque ao mesmo tempo que revela, oculta. Para o outro, os símbolos são máscaras que turvam o sentido. Em suma, na filosofia ricoeuriana temos a prevalência das relações de sentido e na filosofia foucaultiana o domínio das relações de força<sup>113</sup>.

Mais do que destruir a consciência, na leitura de Ricoeur, os pensadores da suspeita visavam a sua extensão e o seu aprofundamento. Acreditamos que essa interpretação se torna ainda mais compreensível à luz do problema do sentido. Assim, as críticas de Freud, Nietzsche e Marx funcionaram como uma depuração do sentido livrando-o de suas deformações pela ideologia, pelas neuroses ou por aquilo que cerceia a vontade de poder. A redução das ilusões e a escuta dos símbolos fazem parte de um mesmo círculo hermenêutico e tem em comum o

---

<sup>110</sup> Para sermos mais precisos trata-se de uma intervenção realizada originalmente no Colóquio de Royaumont entre 4 e 8 de julho de 1964.

<sup>111</sup> “A partir de Freud, Marx e Nietzsche, segundo penso, o símbolo vai converter-se em algo de malévolo; quero dizer que no símbolo há uma certa ambiguidade um pouco turva de ‘má vontade’ e de ‘malevolência’ (...) O símbolo, ao adquirir esta nova função de encobrimento da interpretação perdeu a sua simplicidade do significante que todavia possuía na época do Renascimento” (FOUCAULT, 1997, p. 25).

<sup>112</sup> “O inacabado da interpretação, o fato de que seja sempre fragmentada, e que queda em suspenso ao abordar-se a si mesma, encontra-se, creio eu, de maneira bastante análoga em Marx, Nietzsche e Freud, sob a forma da negação do começo. Negação da ‘Robinsonada’ dizia Marx: a distinção tão importante para Nietzsche entre o começo e a origem; e o caráter sempre inacabado do desarrollo regressivo e analítico de Freud” (FOUCAULT, 1997, p. 20)

<sup>113</sup> Em texto publicado na *Revista de Teoria da História* procuro analisar a ressonância desses argumentos para a Teoria da História (Cf. MENDES, 2011).

descentramento da origem do sentido para outro lugar que não a consciência imediata do sujeito<sup>114</sup>. Em outras palavras, existe uma direção para a qual as críticas ao sentido imediato apontam, elas têm em vista aumentar nossa compreensão de nós mesmos, da historicidade da nossa existência e da realidade por meio dos símbolos. Um exemplo disso podemos encontrar na interpretação de Freud com filtro hegeliano apresentada em *Da interpretação*: “o que pretende Freud é que o analisado, *ao fazer seu o sentido que lhe era estranho*, amplie seu campo de consciência, viva melhor e, finalmente, seja um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz” (DI: 38-39. Grifo nosso).

Voltemos nossas atenções para a analítica da obra de Freud empreendida por Ricoeur. No livro publicado em 1965 o filósofo decide se concentrar nos escritos freudianos e não na experiência analítica ou nas escolas pós-freudianas<sup>115</sup>. A questão norteadora proposta pelo filósofo é “o que significa interpretar em psicanálise?” (DI: 61). Ricoeur concebe os escritos freudianos como um discurso misto em que se entrecruzam as relações de força (energética) e as relações de sentido (hermenêutica). Nesta lógica, mesmo no texto mais cientificistas como o *Projeto para uma psicologia científica* (1895) haveria espaço para uma dimensão hermenêutica no que tange à interpretação dos sintomas<sup>116</sup>. A clássica analogia do aparelho psíquico como sendo um sistema de neurônios submetido às leis da mecânica abre, a contrapelo, a porta para a hermenêutica uma vez que o psiquismo não é concebido um caos sem significado, mas sim como um sistema que pode ser interpretado e decifrado pelo analista. Por certo, a abertura para o campo hermenêutico ficará ainda mais evidente no célebre tratado de 1900, *A interpretação dos sonhos*.

A articulação entre as relações de força e as relações de sentido no pensamento freudiano proposta por Ricoeur ganha mais inteligibilidade à luz da apropriação da psicanálise no hexágono francês. Uma das marcas da recepção das ideias de Freud entre os filósofos franceses era a aplicação de um filtro que, por assim dizer, visava separar o joio do trigo<sup>117</sup>. A

---

<sup>114</sup> “O núcleo do sentido não é a ‘consciência’, mas algo diferente da consciência” (DI: 55).

<sup>115</sup> “Este livro não é um livro de psicologia, mas de filosofia. O que me importa é a nova compreensão do homem introduzida por Freud” (DI: 11).

<sup>116</sup> “Os fatos em psicanálise não são de modo algum fatos de comportamento observáveis. São “relatórios” (*reports*). Só conhecemos os sonhos contados ao despertar; os próprios sintomas, ainda que parcialmente observáveis, somente entram no campo de análise em relação a outros fatores verbalizados no “relatório”. É essa restrição seletiva que obriga a situar os fatos da psicanálise numa esfera de motivação e de significação” (RICOEUR, [1977] 2010, p. 19-20).

<sup>117</sup> Um bom exemplo desse procedimento pode ser encontrado no neotomista Roland Dalbiez, a quem Ricoeur considera como seu “primeiro professor de filosofia”. Dalbiez publicou em 1936 sua volumosa interpretação filosófica sobre “O método psicanalítico e a doutrina de Freud”. Neste livro o autor aceita o valor terapêutico método de análise proposto por Freud, mas recusa a sua doutrina, a sua filosofia que desaguardaria em uma espécie de pansexualismo. No capítulo sobre o inconsciente de *O voluntário e o involuntário* (Filosofia da Vontade 1)

parte “aceitável” costumava ser incorporada ao sistema do filósofo, enquanto a “inaceitável” era criticada com base nos pressupostos daquele sistema. Dessa maneira, sustenta Renato Mezan (2002), o “filtro francês” desqualificava o lado “força” em favor do lado “sentido”. A partir dos anos 1920, a metapsicologia foi taxada como “mecanicista”, “naturalista” e até mesmo como “positivista”. Em contrapartida, a prática da interpretação foi incorporada pelas filosofias da consciência e pelas filosofias da existência.

Retornemos à *Intepretação dos sonhos*. A tese defendida por Freud na obra de 1900 parece vir ao encontro da lógica do sentido ricoeuriana. Para o fundador da psicanálise o sonho é mais do que um mero resíduo da vigília desprovido de significado. Antes, mesmo quando parecem absurdos e sem-sentido, os sonhos são fruto de uma operação mental complexa e passível de compreensão<sup>118</sup>. Na análise de Ricoeur a hipótese freudiana segundo a qual os sonhos são realização de desejos recalçados traz em seu bojo a imbricação entre as relações de força (evidentes no processo de recalçamento) e as relações de sentido (em jogo na noção de satisfação). Os dois principais procedimentos do trabalho do sonho, a condensação e o deslocamento, apontariam para uma direção semelhante: o sentido do sonho acontece no jogo entre o seu sentido *manifesto*, aparente e o seu sentido *latente*, profundo (FREUD, 2001).

Em linhas gerais, a interpretação ricoeuriana aponta que a psicanálise nunca analisa apenas forças nuas e cruas, mas forças em busca de um sentido<sup>119</sup>. Essa postura instaura aquilo que o filósofo francês chama, em *O conflito das interpretações, de império do sentido*:

Interpretar é ir de um sentido manifesto para um sentido latente: a interpretação move-se totalmente nas relações de sentido e só compreende as relações de força (recalçamento, reaparição do recalçado) como relação de sentido (censura, disfarce, condensação, deslocamento). Por consequência ninguém contribuiu mais do que Freud para romper o encanto do fato e instaurar o império do sentido (CI: 145).

Outra categoria que traz em si a imbricação entre força e sentido é a de pulsão (*Trieb*). Na interpretação ricoeuriana, Freud procura escapar à concepção puramente fisiológica do termo, pois para ele a pulsão é compreensível por intermédio de seus efeitos de sentido, ou

---

Ricoeur dialoga abertamente com os argumentos de Dalbiez. Em sua *Autobiografia intelectual* Ricoeur se recorda com gratidão de seu primeiro mestre: “Penso também que devo a Roland Dalbiez minha preocupação posterior de integrar a dimensão do inconsciente e, em geral, o ponto de vista psicanalítico, a uma maneira de pensar fortemente marcada, no entanto, pela tradição da filosofia reflexiva francesa” (AI: 15).

<sup>118</sup> “[Os sonhos] não destituídos de sentido, não são absurdos; não implicam que uma parcela de nossa reserva de representações esteja adormecida enquanto outra começa a despertar. Pelo contrário, são fenômenos psíquicos de inteira validade – realizações de desejos; podem ser inseridos na cadeia dos atos mentais inteligíveis da vigília; são produzidos por uma atividade mental altamente complexa” (FREUD, 2001, p. 136).

<sup>119</sup> “Muito grosseiramente, pode-se dizer que o procedimento de ‘investigação’ tende a dar preferência às relações de significação entre produções psíquicas, ao passo que o método de tratamento tende a dar preferência às relações de ‘força’ entre sistemas” (EC1: 29).

para ser mais exato, das distorções do sentido. Dizendo de forma mais clara, a pulsão é interpretada porque é expressa pela linguagem em seu representante psíquico, ela sinaliza para o desejo, ainda que este, enquanto tal, esteja na ordem do indizível. O mecanismo das pulsões envolve uma linguagem de força articulada a uma linguagem de sentido. A interpretação analítica procura remeter um sentido aparente a um sentido escondido de modo que um texto aparentemente sem sentido se traduza em um texto inteligível. Neste discurso misto, “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” (CI: 166).

A ênfase na dimensão discursiva da obra de Freud levou Ricoeur a conceber a psicanálise como um trabalho sobre o sentido. O ponto de partida da terapia psicanalítica, via de regra, são acontecimentos inquietantes, sem-sentido, que precisam ser interpretados. Em termos hermenêuticos estamos próximos da proposição de Schleiermacher segundo a qual a interpretação surge quando a compreensão imediata falha<sup>120</sup>. Para sermos mais precisos, sob o viés hermenêutico, a análise procura interpretar as distorções no âmbito do sentido de modo a tornar as experiências sem-sentido passíveis de ser encadeada em um discurso significativo. Tal objetivo aproxima a psicanálise das ciências históricas e a distancia das ciências da natureza. Embora possua uma dimensão técnica o trabalho psicanalítico não pode prescindir da esfera hermenêutica, assim coadunam-se força e sentido: “O analista nunca manuseia diretamente forças, mas sempre indiretamente no jogo do sentido, do duplo-sentido, do sentido substituído, deslocado, transposto. Economia do desejo, sim, mas através da semântica do desejo. Energética sim, mas através de uma hermenêutica” (CI: 185).

A interpretação hermenêutica da psicanálise não passou incólume pelas polêmicas que marcaram a cena intelectual francesa da década de 1960. Inicialmente, o livro *Da interpretação* despertou grande interesse por se tratar de algo pouco comum à época, uma leitura filosófica sistemática da obra freudiana. Porém, a orientação hermenêutica e fenomenológica da leitura atraiu toda sorte de reprovações. Em uma primeira frente estão as denúncias de plágio sobre as quais não iremos nos delongar. Em *A história da psicanálise na França* Elisabeth Roudinesco relata como Lacan ficou furioso ao saber que a obra não endossava a sua perspectiva, “esperara ser glorificado e é desconhecido por um filósofo de renome que frequentou o seu seminário” (ROUDINESCO, 1988, p. 420). A partir de então, o

---

<sup>120</sup> Para Gadamer (2011) e Grondin (1999) uma das maiores contribuições de Schleiermacher à história da hermenêutica foi a universalização do mal-entendido, a qual abriu as portas para que a hermenêutica deixasse de ser aplicada, estritamente, às passagens obscuras de um texto: “o mal-entendido se produz por si mesmo, e a compreensão é algo que temos de querer e procurar sob todos os aspectos” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 113).



fundador da Escola Freudiana de Paris passou a se queixar com os seus discípulos, afirmando ter sido vítima de um plagiador. Jean-Paul Valabrega – que em 1966 ainda era adepto da escola lacaniana – deu visibilidade a essa denúncia em um artigo publicado na revista *Critique*, sublinhando que Ricoeur não teria sido honesto para reconhecer a primazia de Lacan na interpretação de Freud por meio de estudos da linguagem: “Assim procedendo, o Sr. Ricoeur torna suas muitas ideias que não lhe pertencem originalmente. Faz crer que todas as teses que extrai de sua leitura são fruto de sua reflexão solitária, o que por certo seria imenso e admirável, mas não é verdadeiro” (VALABREGA *apud* ROUDINESCO, 1988, p. 420).

Em uma segunda frente estão as críticas que questionam o enraizamento hermenêutico da interpretação que Ricoeur faz de Freud. Ainda em 1966, Michel Tort foi o responsável por abrir fogo contra aquilo que chamou de “a máquina hermenêutica”. Segundo ele, a ideia de haver uma dialética entre a hermenêutica do sentido e as relações de força (energética) é uma fantasia teórica, uma máquina barroca, porque institui uma ruptura imaginária no discurso freudiano. Assim, não se sustentaria a identificação de dois tipos de discurso mais ou menos contraditórios, a hermenêutica do sentido e a energética das forças. Já em 1968, o psicanalista Jean Laplanche foi outro que desferiu sérias objeções à leitura ricoeuriana de Freud, pois ele não teria levado em conta o próprio método freudiano.

Em um primeiro momento, Laplanche vem ao encontro de Ricoeur ao sustentar que “interpretar, para Freud, é ir do texto manifesto ao texto latente” (LAPLANCHE [1968] 1988, p. 22). Dizendo de outro modo, para os dois pensadores, a interpretação psicanalítica supõe que o comportamento do sujeito é compreendido pelo entendimento de dois discursos, o primeiro se dá na imediaticidade da consciência e o segundo ocorre na dimensão inconsciente ou naquilo que Ricoeur chamou de *semântica do desejo*. O pomo da discórdia entre os autores diz respeito ao método empregado para acessar os dois níveis discursivos. Laplanche insiste que antes de ser uma clínica ou uma teoria a psicanálise é, essencialmente, um procedimento investigativo com uma metodologia bem definida: o método analítico (LAPLANCHE, 1988 e 1996).

No seu ilustre *Discurso do método* Descartes elencava a análise e a síntese como componentes de um conhecimento seguro sobre a realidade. O mesmo não se aplica à psicanálise, segundo Laplanche. O analista deve se contentar em analisar o paciente sem oferecer qualquer sorte de “psicosíntese”. Portanto, ele prossegue, interpretar psicanaliticamente é dismantelar, dissociar, desconstruir, desarticular o discurso manifesto e consciente do analisando. Em suma, nesta concepção não há espaço para a busca de sentido,

para as sínteses reconstrutivas<sup>121</sup>, ou mesmo para a teleologia, a psicanálise é uma anti-hermenêutica: “O ponto a que chega P. Ricoeur com seu próprio método de interpretação é precisamente o que Freud sempre recusou contra o qual lutou através do desvio junguiano: a velha hermenêutica de inspiração religiosa, o ‘acolhimento’ do sujeito no seio de uma teleologia” (LAPLANCHE, [1968] 1988, p. 28).

O primado do sentido, salvaguarda da leitura hermenêutica da obra de Freud, nos ajuda a compreender melhor a tensão entre Ricoeur e Lacan<sup>122</sup>, sobretudo quando passa a se aproximar do estruturalismo<sup>123</sup>. A filosofia fenomenológica procurava descrever o sentido dos fenômenos a partir da intencionalidade da consciência ao passo que a análise estrutural proposta por Lévi-Strauss apresenta uma outra concepção de sentido intrinsecamente ligada ao inconsciente. Grosso modo, da perspectiva estrutural o sentido resulta dos arranjos e combinações dos elementos dispostos em uma estrutura, à revelia das intenções do sujeito (DESCOMBES, 1988; DOSSE, 1993). Na perspectiva estrutural a lógica do sentido concede primazia ao significante em detrimento do significado, do sentido. Isso significa que na perspectiva lacaniana, ao longo do processo de análise, muitas vezes, o sujeito não irá compreender mais a si mesmo, posto que nem sabe do que está falando. Em vez de buscar o significado ou a *semântica* do desejo, Lacan prefere sustentar que “a função do desejo é resíduo último do efeito do significante do sujeito” (LACAN, 1979 [1964], p. 147). Em síntese, fica a impressão que na sua perspectiva existe uma barra que separa a linguagem da experiência, o sentido da existência. A interpretação psicanalítica não reivindica ser uma hermenêutica:

Com efeito, vê-se aí como surgir, sob os voos de quem quer que ache, o que chamarei a *reivindicação hermenêutica*, que é justamente a que procura – procura a significação sempre nova e jamais esgotada, mas ameaçada de ter suas asinhas cortadas por aquele que acha. Ora, essa hermenêutica, nós analistas estamos interessados nela porque a via do desenvolvimento da significação que a hermenêutica se propõe, confunde-se, em muitos espíritos, com o que a análise chama *interpretação*. Acontece que, se esta interpretação não deve de modo algum ser concebida no mesmo sentido que o da dita

---

<sup>121</sup> “Certamente, isso não quer dizer que não se produzam sínteses, mas que esta é puramente espontânea e, sobretudo, individual: como na química os elementos analisados tendem a voltar a se combinarem. Porém, não existem códigos preestabelecidos para uma retradução” (LAPLANCHE, 1996, p. 3)

<sup>122</sup> Para uma abordagem mais detida sobre o contraponto entre Ricoeur e Lacan cf. GIRARDI, 2017 e SIMMS, 2007. “Em geral, portanto, Ricoeur e Lacan parecem caminhar juntos até a semântica do desejo. Quando a palavra se revela insuficiente no trato com o inconsciente, no entanto, a trajetória se divide. Perante o limite – a falência do significante –, Lacan atesta a precedência do real e do desejo, e por isso faz, ainda, psicanálise. Ricoeur, por seu turno, encontra a exaltação do símbolo e realiza, destarte, uma hermenêutica” (GIRARDI, 2017, p. 115). Devo a pesquisa de Girardi a indicação dos textos de Lacan citados nesse capítulo.

<sup>123</sup> “Fazem grande causa hoje em dia disso que se chama hermenêutica. A hermenêutica não objeta somente ao que chamei nossa aventura analítica, ela objeta ao estruturalismo tal como este se enuncia nos trabalhos de Lévi-Strauss. Ora, o que é a hermenêutica? – se não é ler, na série de mutações do homem, o progresso dos signos segundo os quais ele constitui sua história, o progresso de sua história – uma história que se pode também, pelas bordas, prolongar-se por tempos mais indefinidos. E o sr. Ricoeur tem que remeter à pura contingência aquilo com que os analistas lidam a cada passo” (LACAN, 1979 [1964], p. 146).

hermenêutica, a hermenêutica, ela mesma se aproveita disto de bom grado. (LACAN 1979 [1964], P. 15. Grifos no original).

Ricoeur não escutou em silêncio todas essas apreciações desfavoráveis. Ele fez questão de se defender das suspeitas contra a sua boa-fé, salientando que antes de frequentar os seminários de Lacan já havia exposto sua interpretação sobre Freud em cursos ministrados em Sorbonne, sem falar da conferência sobre o inconsciente pronunciada em 1960 em Bonneval. O filósofo francês, inclusive, expressa ressentimento com o fundador da Escola de Paris por causa de sua postura, solicitando a não publicação da palestra de Ricoeur no colóquio de Bonneval:

Depara-se, aliás, aqui com um exemplo incrível de falta de probidade intelectual da sua parte, pois a discussão que teve lugar após a minha conferência, e na qual ele participou, foi suprimida do volume a seu pedido. Os outros textos foram fornecidos pela discussão à qual deram lugar; o meu não. Esse texto é um texto fulcral porque expõe a minha interpretação de conjunto da obra de Freud (CC: 100).

Outro ponto levantado por Ricoeur em sua defesa diz respeito a sua inclinação para a hermenêutica e para a dimensão simbólica da existência. Michael Tort, no artigo que já mencionamos, havia sugerido que entre o primeiro volume da *Filosofia da vontade*, quando Ricoeur trata do tema do inconsciente pela primeira e *Da interpretação* não havia acontecido nada senão o contato do filósofo com as ideias de Lacan. Quanto a isso Ricoeur argumenta que entre os livros mencionados o que aconteceu, principalmente, foi o seu interesse pela *Simbólica do mal*, o qual trouxe para o primeiro plano das suas preocupações a investigação sobre a linguagem simbólica e os fenômenos de duplo sentido.

A celeuma em torno de *Da interpretação* deixou profundas marcas na trajetória intelectual ricoeuriana. O encontro em Bonneval, no início da década de 60, que parecia abrir o caminho para a cooperação intelectual a partir do convite de Lacan para Ricoeur participar dos seminários acabou se transformando em mais uma das disputas acadêmicas francesas do período. Depois do clima gerado pelas trocas de acusações<sup>124</sup> o filósofo ficou mais de uma década sem publicar na França seus artigos sobre psicanálise, priorizando divulgar suas ideias entre o público estadunidense. Esses textos foram reunidos postumamente no volume *Escritos e conferências I: em torno da psicanálise*.

---

<sup>124</sup> “Vivi suas sessões como uma obrigação, uma corveia e uma frustração terríveis, que muito regularmente me impusera a mim próprio, porque tinha sempre a impressão de que ele ia dizer algo importante que ainda não fora dito, que iria ser dito na próxima vez e assim sucessivamente (...) Era para mim uma espécie de provação voltar lá a todo o custo com o sentimento de uma obrigação, mas também de uma incrível decepção. Lembro-me de ter regressado uma tarde e de ter dito à minha mulher: ‘Venho do seminário, não entendi nada!’ Nesse momento, o telefone tocou: era Lacan, que me perguntava: ‘Que achou do meu discurso?’ Respondi-lhe: ‘Não compreendi nada’. Ele desligou brutalmente. (CC: 101).

## Psicanálise e fenomenologia: o inconsciente e o problema do sentido

Depois dessas considerações sobre a recepção da obra, voltemos nossa atenção, outra vez, para a análise da leitura ricoeuriana de Freud. Cabe salientar que nem só por aproximações é marcada a abordagem que Ricoeur faz de Freud. A compreensão que cada um deles tem da categoria de *símbolo* nos revela bem isso. Conforme já apresentamos anteriormente na filosofia ricoeuriana o símbolo é um fenômeno de *duplo sentido* e constitui o pivô da hermenêutica, ao menos como ele a concebia nesse contexto intelectual específico dos anos 1960, “o símbolo é o sentido do sentido” (DI: 89). De maneira distinta, a proposta freudiana de interpretação analítica dos sonhos se contrapõe às teorias simbólicas do sonho que a precederam. Uma delas ao tomar o sonho como um símbolo buscava, simplesmente, substituir o conteúdo onírico por um discurso mais compreensível e de linguagem mais direta e menos cifrada. O outro concebe o sonho como uma espécie de “documento secreto” para o qual existe uma chave fixa de interpretação: assim, cada signo de significação cifrada é traduzido por outro de significação conhecida (FREUD, 2001). Ainda hoje é fácil encontrar dicionários de sonhos que disponibilizam interpretações *prêt-à-porter*.

Depois de analisar a *Interpretação dos sonhos*, Ricoeur focaliza aquela que, talvez, seja a maior colaboração de Freud para o campo hermenêutico, a saber, a introdução do *inconsciente* na lógica do sentido<sup>125</sup>. Este empreendimento pode ser situado, sobretudo, nos escritos de *metapsicologia*. O xis da questão na visão do filósofo francês é investigar se a metapsicologia freudiana teria equacionado melhor do que *A interpretação dos sonhos* a relação entre as relações de força e as relações de sentido. À primeira vista pode parecer que este argumento entra em choque que o pressuposto fenomenológico, analisado por nós na primeira parte da tese e endossado por Ricoeur, segundo o qual o sentido é constituído pela intencionalidade da consciência. Na “anti-fenomenologia” psicanalítica haveria uma redução eidética (*epoché*) às avessas<sup>126</sup>: “o que é inicialmente melhor conhecido, o consciente, é suspenso e torna-se o menos conhecido” (DI: 106). Na primeira tópica da metapsicologia o

---

<sup>125</sup> Tal movimento tem claras implicações antropológicas: “para além da revisão do conceito de consciência imposta pela ciência do inconsciente (...) o que está em jogo é a possibilidade de uma *antropologia filosófica* capaz de assumir a dialética do consciente e do inconsciente” (CI: 101).

<sup>126</sup> “Enquanto a *epoché* husserliana era uma redução à consciência, a *epoché* freudiana se anuncia como redução da consciência” (DI 109).

inconsciente não é conhecido senão após a sua tradução para algo consciente. Em seu clássico ensaio intitulado *O inconsciente*, o fundador da psicanálise o define como um estado de latência<sup>127</sup>, isto é, aquilo que foi recalcado sem ter sido suprimido ou aniquilado. Aliás, é sintomático para nossos propósitos que uma das justificativas para uso da categoria inconsciente, ultrapassando o paradigma da consciência, seja o ganho de sentido e compreensão de si: “Um *ganho em sentido e coerência* é motivo plenamente justificado para irmos além da experiência imediata” (FREUD [1915] 2010, p. 102. Grifo nosso).

A categoria metapsicológica de inconsciente nos alerta para algo fundamental: o sentido constituído pela consciência é sempre lacunar e truncado. Por isso, a abordagem dos aspectos não-intencionais colabora para um ganho no processo de compreensão. Ao fim e ao cabo, a consciência deixou de ser uma evidência, a origem do sentido, e se tornou um problema. Portanto, podemos afirmar que, em *Da interpretação*, Ricoeur empreendeu uma leitura filosófica da psicanálise freudiana cujo acento recaiu sobre a questão do sentido. Inclusive, ele salienta que a dimensão hermenêutica é constitutiva da psicanálise e deve impedir que ela seja assimilada às tentativas mais científicas de reformulação epistemológica da psicologia<sup>128</sup> como o *behaviorismo*: “a psicanálise tem mais relação com as disciplinas históricas que procuram compreender as razões das ações humanas do que com a psicologia do comportamento” (DI: 296). Conceitos e noções basilares da ciência psicanalítica tais como sonhos, sintomas, delírios e ilusões dependem da semântica e da interpretação de símbolos.

Se o problema do sentido é constitutivo da psicanálise ele também está no cerne da fenomenologia. Então, teríamos uma ponte para interligar esses dois estilos de pensamento que parecem, à primeira vista, tão distantes. De maneira um tanto quanto arrojada, Ricoeur aponta que o conceito filosófico inaugural de Husserl, a *redução eidética*, já configura um deslocamento metodológico significativo. O procedimento de colocar entre parênteses as variantes e ir às coisas elas mesmas implica uma suspensão da consciência imediata, que é desapossada como “origem e lugar do sentido” (DI: 305). Assim, o filósofo francês coloca a notável ressonância cartesiana sobre a fenomenologia transcendental em novas bases: se o cogito é o ponto de partida husserliano ele nunca é plenamente atingido, a fenomenologia é uma contínua e interminável marcha rumo ao começo.

---

<sup>127</sup> Sinalizamos que a ideia de latência será importante para as reflexões sobre memória e esquecimento realizadas por Ricoeur em diálogo com Freud que foram publicadas em *A memória, a história, o esquecimento* (2000).

<sup>128</sup> “O objeto de estudo do analista é o *sentido* para um sujeito dos mesmos acontecimentos que o psicólogo considera como observados e erige em variáveis de meio ambiente. Consequentemente, tampouco a conduta é para o analista uma variável dependente, observável de fora, mas a expressão das mudanças de *sentido da história* do sujeito” (DI: 297. Grifos nossos).

Outro ponto de contato entre a psicanálise e a fenomenologia, na interpretação ricoeuriana, repousa na ideia de intencionalidade. Mais uma vez, o filósofo parece rejeitar o caminho mais curto que seria meramente opor a intencionalidade ao inconsciente, pois a primeira categoria remeteria ao nosso gesto de conferir sentido ao mundo e a segunda aos atos não-intencionais. De maneira distinta, Ricoeur aproxima as duas categorias na medida em que ambas destacariam que a consciência é “visada do outro”, isto é, ela se conhece percebendo outras coisas que não ela mesma. A premissa husserliana é que toda consciência é consciência de alguma coisa, de algo situado para além da própria consciência. Em outros termos, nem tudo é criado pela reflexão, existe na própria consciência em ato algo irrefletido. Disto resulta “a impossibilidade da reflexão total, portanto, a impossibilidade do saber absoluto hegeliano, a finitude da reflexão” (DI: 306).

Ora, a discussão que realizamos na primeira parte da tese acerca do conceito de *constituição* já indicava em uma direção semelhante. Naquela altura nos esforçamos para distinguir a constituição de sentido operada pela consciência da mera construção de significados, pois ao mesmo tempo que o sentido é erigido pela consciência ao se dirigir ao mundo, ela também recebe do mundo da vida elementos previamente significativos. Husserl fala em *sínteses passivas* para indicar que a constituição de sentido envolve também uma certa passividade. Não por acaso lançamos mão do par *atividade-passividade* para dar conta deste processo, pois a consciência tanto constitui sentido para o mundo como é por ele constituída. A *gênese passiva* do sentido aponta, segundo Ricoeur, na direção do inconsciente freudiano. Em termos de teoria do sentido, tanto Husserl quanto Freud explicitaram que o sentido é muito mais do que uma construção da consciência realizada no presente. A dimensão passiva ou inconsciente é caracterizada por uma orientação regressiva que ressaltam as marcas deixadas pelo passado. “Em resumo, a gênese passiva, o sentido que se realiza sem mim, é mostrado pela fenomenologia, mas tratado pela psicanálise” (DI: 308).

O pensamento de Husserl e Freud tem em comum o legado deixado por Franz Brentano. Ambos evidenciam que o sentido não é um dado da realidade ou, tampouco, um desígnio metafísico. Quanto a isso, Ricoeur reprisa o teólogo e psicanalista belga Antoine Vergote para sentenciar que a principal descoberta freudiana é a tese segundo a qual “o psiquismo se define pelo *sentido* e esse *sentido* é dinâmico e *histórico*” (VERGOTE *apud* DI: 306. Grifos nossos). De maneira análoga, acrescentaríamos que essa abertura para a *historicidade* do sentido encontra ressonância na fenomenologia genética do último Husserl, em especial, na ideia de mundo da vida (*Lebenswelt*) a qual abranda o ímpeto da consciência

ser a origem de todo o sentido.

O último ponto de convergência entre a psicanálise e a fenomenologia explorado pelo filósofo francês é o problema da intersubjetividade<sup>129</sup> e suas implicações para a lógica do sentido. Basicamente, e por vias distintas, esses dois estilos de pensamento sustentam que nossas relações com o mundo tem uma constituição intersubjetiva. Como já dissemos na primeira parte do nosso texto, no campo fenomenológico a questão da intersubjetividade se impôs diante da impossibilidade de aplicar a redução eidética à consciência constitutiva de outrem. Vale lembrar, ainda, que para Ricoeur, a abertura para a intersubjetividade na filosofia husserliana foi decisiva para que houvesse um maior interesse da fenomenologia pela história. Mas, se não é possível apagar a intersubjetividade na abordagem da consciência, de igual maneira seria vão buscar um inconsciente que não estivesse implicado em relações intersubjetivas. Assim, a teoria freudiana apontaria na direção da constituição intersubjetiva do desejo. Uma vez mais, a intersubjetividade aparece como uma porta para a história: “O complexo de Édipo significa fundamentalmente que o desejo humano é uma história, que o desejo se educa na realidade pelo desprazer específico que lhe inflige um outro desejo que se recusa” (DI: 312). Disto concluímos: tanto para Husserl quanto para Freud o sentido apresenta dimensões intersubjetivas incontornáveis<sup>130</sup>.

A aproximação entre dois campos do conhecimento não equivale a assimilação de um no outro com o apagamento das diferenças. Porque às vezes é preciso dizer o óbvio, Ricoeur diz explicitamente em um dos subtítulos de *Da interpretação*: “a psicanálise não é fenomenologia”. Nesta seção o filósofo ressalta que por mais perto que essas disciplinas estejam a distância entre elas jamais é nula. Em primeiro lugar, Ricoeur salienta que a fenomenologia é uma filosofia reflexiva, herdeira do cartesianismo, mas a psicanálise não. O descentramento da consciência operado pela psicanálise é fruto da técnica analítica e não da reflexão. Em segundo lugar, o inconsciente para o qual a fenomenologia aponta é qualitativamente distinto do inconsciente psicanalítico. No processo de análise fica claro que o inconsciente é difícil de ser acessado, pois os recalcamientos funcionam como uma barra a separar o inconsciente do pré-

---

<sup>129</sup> Na psicanálise, segundo Ricoeur, a intersubjetividade está correlacionada ao inconsciente e ao problema do sentido: “O inconsciente é essencialmente elaborado por um outro, como objeto de uma hermenêutica que a consciência própria não pode fazer sozinha. (...) a etapa do desapossamento da minha consciência em proveito de uma outra na procura do sentido é fundamental para a *constituição* dessa região psíquica a que chamamos o inconsciente” (CI: 107).

<sup>130</sup> E também para Hegel, a julgarmos por este comentário ricoeuriano à *Lógica e existência* (1952) de Jean Hyppolite: “nenhum sentido é transparente, nossa percepção é irremediavelmente perspectivista, contestada pelo outro, pelo outro que eu vejo, mas do qual não vejo a visão, do qual eu sei apenas que vê o que não vejo” (RICOEUR, [1955] 1996, p. 138). Mais adiante exploraremos a ligação da filosofia hegeliana com a psicanálise.

consciente.

A distinção entre os campos do conhecimento tem implicações notáveis para o problema do sentido. A diferença mais significativa diz respeito à *distorção do sentido*; a fenomenologia capta a existência de um excesso de sentido, ou seja, ela percebe que o sentido vivenciado ultrapassa a representação que a consciência faz dele. Entretanto, ela não se dá conta do jogo de forças envolvido neste processo. A psicanálise, por seu turno, está atenta para o conflito de forças e os mecanismos de resistência em torno da consciência<sup>131</sup> (DI; FRANCO, 1995). Husserl compreendeu as relações de sentido e Freud procurou compreender as relações de força em jogo nas relações de sentido.

Até o momento, tônica da leitura ricoeuriana de Freud recaiu em uma discussão epistemológica da psicanálise na qual acentuamos as implicações para o problema do sentido. Na parte final de *Da interpretação* encontramos o nível mais propriamente reflexivo da análise proposta por Ricoeur. Bem entendido, na concepção do filósofo francês o fundamento de todo pensamento reflexivo acerca do que é o homem encontra-se na divisa cartesiana, *penso, logo existo*. Ricoeur é bem claro ao demarcar que, para ele, “o lugar filosófico do discurso analítico é definido pelo conceito de arqueologia do sujeito” (DI: 343). O conceito de *arqueologia do sujeito* não é freudiano e com ele busca-se mostrar que o processo analítico consiste em uma “revelação do arcaico”, uma manifestação do anterior que persiste no atual. Um pouco mais adiante veremos que o projeto ricoeuriano procurou construir uma dialética que abarcasse a arqueologia do sujeito de Freud e a teleologia da consciência de Hegel.

A maior lição trazida pelo freudismo à filosofia reflexiva é que o sujeito nunca é aquilo que ele pensa ser<sup>132</sup>. Embora tenha se furtado a pensar diretamente sobre a questão do *cogito*, Freud elaborou uma crítica sistemática à consciência imediata que operou um deslocamento no lugar de origem do sentido. Deste modo a consciência imediata é desalojada em favor de outra instância de sentido, a saber, a semântica do desejo. Até aqui sem grandes novidades. Porém, novamente a lógica bíblica do *perder para ganhar* nos auxilia a compreender melhor o que está em jogo: “é necessário realmente proceder à perda da consciência e de sua pretensão a reger o sentido, para salvar a reflexão e sua inexpugnável

---

<sup>131</sup> “Por que, efetivamente, o sentido de um sintoma e o sentido de um sonho são tão difíceis de decifrar senão porque entre o sentido manifesto e o sentido oculto estão interpostos mecanismos de *distorção (Entstellung)*, esses mesmos mecanismos que Freud dispôs sob o título geral “trabalho do sonho” em *A interpretação dos sonhos?*” (EC1, p. 74-75).

<sup>132</sup> A lógica bíblica do é preciso perder para ganhar também aparece aqui “Depois de Freud, já não é possível estabelecer a filosofia do sujeito como filosofia da consciência. Reflexão e consciência já não coincidem; é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito” (CI: 170).



segurança. É isto que a passagem pela metapsicologia – na falta de prática analítica – pode dar ao filósofo” (DI: 345). Portanto, na filosofia ricoeuriana, a crítica de Freud tem como objetivo refinar a consciência e a lógica do sentido. O questionamento da consciência imediata guardaria, assim, alguma semelhança com as críticas de Hegel à certeza sensível<sup>133</sup> no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*.

A teleologia da consciência de inspiração hegeliana orienta a interpretação filosófica que Ricoeur faz do pensamento de Freud. Por isso, ele defende que o movimento de deslocar o lugar do sentido da consciência para o inconsciente não pode ser dissociado do processo de retomada do sentido pela interpretação. O desapossamento do sentido imediatamente consciente é feito em nome de um outro sentido. A hermenêutica da suspeita está conectada à hermenêutica da retomada do sentido. Assim, o desvio pela semântica do desejo contribui para desenvolver a reflexão que o sujeito faz sobre si mesmo, a perda do sentido imediato e ingênuo é revertida em um ganho de sentido mediado e crítico<sup>134</sup>. Em *O conflito das interpretações*, encontramos o nexos estabelecido por Ricoeur entre sua leitura filosófica de Freud e suas reflexões sobre a filosofia da existência. Outra vez, o problema do sentido aparece como um pivô entre a existência e a linguagem, corroborando, assim, a nossa hipótese de trabalho:

Foi em Nabert que encontrei a formulação mais concisa da relação entre o desejo de ser e os signos em que o desejo se exprime, se projeta e se explicita. Com Nabert, mantenho firmemente que compreender é compreender-se, que o universo simbólico é o meio da auto-explicação, o que quer dizer, por um lado: já não existe problema de sentido se os signos não são a via, o meio, o veículo, graças ao que um existente humano procura situar-se, projetar-se, compreender-se; por outro lado, em sentido inverso: não há apreensão direta de si por si, percepção interior, apropriação do meu desejo de existir na via curta da consciência, mas apenas na via longa da interpretação dos signos (CI:168).

A articulação entre a arqueologia e teleologia nos revela que na filosofia ricoeuriana a reflexão sobre o sentido tem uma direção: o caminho da compreensão de si por intermédio dos símbolos. Isso significa que não basta a descoberta da inadequação da consciência e das distorções do sentido, mas faz-se necessário inseri-las no processo de tomada de consciência e ganho de sentido. Dizendo de outro modo, Ricoeur não lê Freud sem recorrer a Hegel. Nesta

---

<sup>133</sup> “A crítica que Hegel faz da consciência individual e da sua pretensão de se igualar aos seus próprios conteúdos é o simétrico exato da crítica freudiana do consciente a partir da experiência analítica. Por razões inversas e concorrentes, Hegel e Freud dizem a mesma coisa: a consciência é aquilo que não pode totalizar-se” (CI: 103).

<sup>134</sup> “O importante é a suspensão desse sentido imediato, ou antes, desse caos de sentido, e o deslocamento desse sentido aparente e de seu sem-sentido no campo de decifração constituído pelo próprio trabalho analítico” (DI:352).

perspectiva, por um lado, no pensamento freudiano a arqueologia tematizada do inconsciente inclui a teleologia implícita do tornar-se consciente e, por outro, no pensamento hegeliano a teleologia explícita do espírito esconde uma arqueologia implícita da vida e do desejo. A dialética entre a arqueologia e teleologia é o solo filosófico no qual Ricoeur procura integrar a hermenêutica da suspeita e a hermenêutica da retomada de sentido.

Um dos elos que permite a conexão entre Hegel e Freud, no entendimento de Ricoeur, é o *descentramento do sentido*. Em sua leitura, a *Fenomenologia do espírito*, assim como a psicanálise, torna patente que a gênese do sentido está em outro lugar que não a própria consciência. Portanto, aqui também a consciência precisa deixar-se descentrar para se compreender. Hegel sinaliza a existência de uma sucessão de figuras do *Espírito* as quais caminham, dialeticamente, para uma síntese progressiva. Se na psicanálise a palavra-chave era a *arqueologia* com seu caráter analítico e regressivo, na *Fenomenologia do espírito* o termo central será a *teleologia* com seu caráter sintético e progressivo. Tal argumento tem uma importante ressonância na lógica do sentido: “a verdade de um momento reside no momento seguinte, o sentido procede sempre do fim para o começo” (DI: 376). Aqui não há criação de sentido *ex nihilo*, mas a fenomenologia procura explicitar o sentido na medida em que ele se desvela no processo de realização do Espírito, ou seja, o sentido é imanente à dialética.

O recurso à filosofia hegeliana nos permite um esclarecimento inicial acerca da noção de *teleologia*. Uma rápida consulta à procedência etimológica do termo nos informa que sua origem remonta aos vocábulos gregos *télos* e *logos*; o primeiro remete a ideia de “fim” e de “meta”, o segundo indica a ideia de “palavra”, “razão”, “doutrina”. Assim, a teleologia poderia ser concebida como uma “doutrina do propósito ou da finalidade” (INWOOD, 1997). Entretanto, adverte-nos Ricoeur, o pensamento hegeliano efetua uma dissociação entre teleologia e finalidade, ao menos no sentido de “causa final”. Ou seja, na *Fenomenologia do espírito* o movimento de realização da consciência em direção à consciência de si explicita o desenvolvimento do sentido imanente à dialética<sup>135</sup> no qual cada figura da consciência recebe o seu sentido daquele que vem posteriormente<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Para José Henrique Santos a “contradição dialética” por meio da qual a lógica do sentido se desenvolve no sistema hegeliano é decisiva para o seu enigmático estilo de pensamento: “A obscuridade da *Fenomenologia do Espírito* é proverbial. Deve-se creditá-la, antes de tudo, à maneira como o sentido (*Sinn*) se desenvolve. Entre afirmações e negações, os extremos se refletem cada qual no outro para gerar o conceito; o dinamismo que o faz avançar é a negação determinada de uma tese parcial, quer dizer, insuficiente para expressar o movimento do todo, e por isso o conceito é sempre uma “unidade negativa”, quer dizer, unidade do idêntico e do diferente” (SANTOS, 2007, p. 22.23).

<sup>136</sup> “Teleologia não é finalidade: as figuras da dialética teleológica não são causas finais, mas significações que tiram o seu sentido do movimento de totalização que as arrasta e as faz ultrapassarem para a frente delas” (CI: 173).

Não é segredo para ninguém que durante o processo de constituição da história como disciplina científica a categoria teleologia foi um dos principais alvos daqueles que criticavam a subordinação da história à filosofia. Para nós não é coincidência que essas objeções repousem, justamente, na associação entre *télos* e causas finais – algo que Ricoeur, amparado em Hegel, insiste em dissociar. Em sua clássica conferência *Sobre a tarefa do historiador* (1821) Wilhelm von Humboldt reprova a abordagem filosófica da história alegando que a teleologia era inimiga da historicidade da existência humana, como podemos perceber neste trecho que já foi apontado por alguns como sendo a certidão de nascimento do historicismo:

A filosofia dita um objetivo aos eventos, e, assim, esta busca por causas finais, sejam elas deduzidas da essência da natureza ou do próprio homem, perturba e falsifica toda visão livre sobre a ação das próprias forças. A História Teleológica jamais alcança a verdade viva dos destinos do mundo, porque, afinal, o indivíduo sempre precisaria alcançar o seu apogeu dentro do limite da existência transitória, não conseguindo de maneira alguma incorporar à vida o que seria o seu objetivo final dos acontecimentos, mas sim em instituições mortas e na busca de conceitos que falam de uma totalidade ideal (HUMBOLDT, [1821] 2010, p. 91).

Na terceira parte do nosso trabalho retomaremos a questão da teleologia em nossas considerações acerca do giro narrativo que Ricoeur opera em sua filosofia da história. Entretanto, desde agora deixaremos assinalado que no entendimento do filósofo francês é possível haver teleologia sem determinismos ou estabelecimento de causas finais pelo recurso a uma instância geradora de sentido supra-histórica.

*O trabalho do negativo* parece-nos ser uma boa pedra de toque no que concerne a interface entre Hegel e Freud na lógica do sentido. Em *Da interpretação* Ricoeur é um tanto econômico ao comentar esse tema ao qual se aproxima pelo comentário de Hyppolite sobre a *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel* “[a inquietude da vida] Ela já traz em si a negatividade que a torna outra e que obrigando-a a ser outra, obriga-a a ser si” (DI: 377). Mas o que isso significa para o problema do sentido? Em poucas palavras: o sentido compreende e transforma o não-sentido. O caráter contraditório do sentido em Freud já fica evidente no seu pressuposto de que não somos quem pensamos ser. Em Hegel a negatividade se faz presente no processo de desenvolvimento da consciência no qual ela questiona criticamente suas próprias percepções e representações. Nesta perspectiva a reflexão sobre o sentido envolve a capacidade de negação, sendo que a própria negação de sentido pode ser inserida na dinâmica de desenvolvimento do sentido:

O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara

diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser (HEGEL, [1807] 2014, p. 41-42).

Mais do que uma mera complementaridade entre a arqueologia da psicanálise e a teleologia da *Fenomenologia do espírito*, Ricoeur procura defender que, de algum modo, há traços arqueológicos em Hegel e uma inspiração teleológica em Freud. Para os nossos objetivos o mais relevante é explorar a teleologia implícita do freudismo, pois ela nos ajuda a compreender melhor a questão do sentido do sentido. O filósofo francês buscou refletir sobre a teleologia implícita nos conceitos operatórios da psicanálise. Acreditamos que essa chave de leitura é importante, inclusive, para a interpretação sobre a aproximação entre história e psicanálise realizada em *A memória, a história, o esquecimento* em 2000. Como Ricoeur não concebe a psicanálise somente como uma teoria ou um procedimento de investigação, mas também como um método de tratamento, a perspectiva da cura permanece no horizonte freudiano. Aliás, como nos recorda Esteban Lythgoe (2017), desde a *Filosofia da vontade*, a filosofia ricoeuriana assimila a cura psicanalítica ao objetivo de tornar consciente aquilo que está inconsciente:

O fator decisivo da cura é a reintegração da recordação no campo da consciência. Aqui está o cerne da psicanálise. Longe de ser uma negação da consciência a psicanálise é, pelo contrário, um meio de estender ao campo da consciência uma vontade possível pela dissolução das contraturas afetivas. A cura por uma vitória da memória sobre o inconsciente. (FV: 360-361).

O ensaio freudiano *Luto e melancolia*, analisado com mais detalhes por Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento* mostra bem como, em uma leitura com filtro hegeliano, o trabalho do negativo está articulado à teleologia. Neste momento, não vem ao caso discutir a viabilidade da transposição realizada pelo filósofo francês de argumentos cunhados para o plano individual ao plano coletivo. A melancolia assim como o luto figuram na argumentação de Freud como reações à perda “seja de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc.” (FREUD, [1915] 2010, p. 172). Em vocabulário hegeliano diríamos que ambos são uma reação a uma negatividade. A diferença entre as duas posturas que mais nos importa destacar é que o luto pode ser entendido como uma forma de lidar com a perda que, apesar do sofrimento e da tristeza, tem como horizonte a abertura de novas possibilidades para a experiência.

É notável que na obra dos anos 2000 Ricoeur assinale uma analogia entre o trabalho de luto e o trabalho de rememoração: os dois buscam elaborar sentido para experiências do

passado que pareciam resistir a significação; ambos são custosos, porém libertadores<sup>137</sup>, pois possuem um caráter curativo, terapêutico. No caso do trabalho de luto a tarefa consiste em, de algum modo, cortar algumas conexões com o objeto perdido e redirecionar a energia libidinal para outro objeto ou experiência. Agora, o passado doloroso e perdido não é mais um estorvo que não passa. O luto normal, no diagnóstico de Freud, é uma superação da perda, ou, em vocabulário hegeliano, um trabalho do negativo<sup>138</sup>. “Após a consumação do trabalho do luto, o Eu fica novamente livre e desinibido” (FREUD, [1915] 2010, p. 174). O *télos* do processo de luto é a cicatrização das feridas que qualquer morte provoca nos sobreviventes.

Embora a interpretação filosófica que Ricoeur faça de Freud mobilize argumentos hermenêuticos e fenomenológicos, nesta obra ele ainda não se preocupa em mostrar como concebe o enxerto da fenomenologia na hermenêutica. Em nosso próximo capítulo procuraremos discutir a importância desse movimento para os contornos da compreensão ricoeuriana de hermenêutica a qual tem incidência direta sobre suas reflexões acerca do sentido.

---

<sup>137</sup> “Aquilo que justifica o método é o fato de que 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, numa palavra, quando o portador do sentido *se torna conscientemente esse sentido*, que até aí apenas existia fora de si, “no” seu inconsciente, depois “na” consciência do analista” (CI: 149. Grifos no original).

<sup>138</sup> No artigo “Memória, testemunho e escrita da história nos arquivos da ditadura militar brasileira” realizo uma reflexão sobre a possibilidade da escrita da história contribuir para o trabalho de luto, a partir das ideias de Ricoeur, Freud e De Certeau. Cf. (MENDES, 2016).

## 2. O enxerto hermenêutico na fenomenologia e a busca do sentido entre existência e linguagem

“O domínio da interpretação [para Ricoeur] não é terra serena na qual o sentido é dado, mas a terra acidentada e violenta na qual o sentido é questionado”. Poucas frases seriam mais pertinentes para iniciarmos este subcapítulo do que as palavras de Domenico Jervolino (2011, p. 38, nota 25) em sua introdução ao pensamento ricoeuriano. Como se sabe, em sua concepção clássica, a hermenêutica é definida como a arte de ler e interpretar textos. Logo, desde o princípio, quando ainda figurava como uma disciplina auxiliar da exegese bíblica, da filologia ou da interpretação jurídica o trabalho hermenêutico aparece enredado nas tramas do sentido, tendo a linguagem como *locus* privilegiado da compreensão. Por isso, Josef Bleicher sintetizou: “a hermenêutica pode ser definida, em termos genéricos, como a teoria ou a filosofia da interpretação do sentido” (S/D, p. 11). Parafraseando Heródoto, não seria exagero dizer que a tarefa da hermenêutica é interpretar o sentido e salvá-lo da morte e do esquecimento (DOMINGUES, 2004). Com efeito, em Ricoeur a hermenêutica é mais do que uma técnica subsidiária. Tendo em vista os contornos de nossa hipótese central, em um primeiro momento, nesta etapa da pesquisa procuraremos compreender a posicionamento ricoeuriano em relação à tradição hermenêutica, especialmente, em relação a nomes como Heidegger e Gadamer, mas também Dilthey e Schleiermacher. Além disso, em um segundo momento, iremos analisar a resposta de Ricoeur ao desafio colocado pela linguística estrutural no que diz respeito ao problema do sentido e da significação.

Conforme já abordamos, a primeira definição de hermenêutica presente nos escritos ricoeurianos remonta à *Simbólica do Mal* e pode ser caracterizada como uma decifração dos símbolos, os quais são entendidos como fenômeno de duplo sentido, a saber, o sentido literal e o sentido propriamente simbólico. Em, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, a lógica do sentido colocada em jogo pela psicanálise na interpretação dos sonhos, por exemplo, também opera como uma relação entre o sentido manifesto e o sentido latente. Em ambos os livros, diga-se de passagem, os obstáculos e os desafios inerentes à busca do sentido não são colocados de escanteio: no primeiro, o problema do mal e; no segundo, a hermenêutica da suspeita, são sinais de que os caminhos do sentido são misteriosos e cheios de curvas. Se é possível alcançar algum sentido o preço é elevado, o trabalho exige paciência.

*O conflito das interpretações*, primeira coletânea de ensaios hermenêuticos publicada por Ricoeur, em 1969, está inserida em um clima intelectual no qual o pensamento

sobre o tema do sentido parecia soar como algo fora de seu próprio tempo, uma pergunta com o peso do passado e cheiro de mofo, para usarmos as palavras de Hélio Gentil (2014). Grosso modo, diversos ícones da cena filosófica francesa nos anos 1960 colocavam o problema do sentido sob suspeita. Foucault, Derrida, Lacan e Deleuze parecem ter voltado suas atenções àqueles fenômenos que, de algum modo, escapam ao sentido. Na onda do estruturalismo e do pós-estruturalismo o sentido era visto como um exercício de dominação, um indicador da metafísica da presença, um impedimento à efetivação dos impulsos vitais. No mesmo ano em que Ricoeur trazia à lume sua recolha de artigos sobre hermenêutica, Gilles Deleuze lançava *Lógica do sentido*. Percorrendo um caminho bem diferente, Deleuze se propôs a construir uma teoria do sentido, a partir de uma original interlocução com a literatura de Lewis Carroll e com o pensamento estoico. Bastam poucas linhas do prólogo para que o leitor ou a leitora vislumbrem a tese central do autor, para quem, “o sentido é uma entidade não existente, ele tem mesmo com o não-sentido relações muito particulares” (DELEUZE, 2015, p. XV). Em linhas gerais, a teoria do sentido deleuziana procura mostrar como a produção de significação, por sua própria lógica interna, conduz a paradoxos. Nesta lógica, a constituição do sentido é um acontecimento paradoxal na fronteira entre as coisas e a linguagem<sup>139</sup>, “o sentido é a atribuição da proposição à coisa” (NETO, 2014, p. 233).

De certa forma, a questão com qual Deleuze se deparou está bem próxima do problema central da nossa tese, qual seja, a articulação entre existência e linguagem na constituição de sentido. Entretanto, se a hermenêutica-fenomenológica ricoeuriana trilhou a via da mediação imperfeita e da dialética inacabada, o autor de *Lógica do sentido* caminhou por outra direção. O paradoxo deleuziano pode ser sintetizado assim: o sentido é uma atribuição da linguagem e não existe fora da proposição linguística ao mesmo tempo que ele é um atributo que acontece às coisas. Em vez de buscar algum tipo de conciliação entre as palavras e as coisas, parece que Deleuze, amparado em Carroll se inclinou mais para a semiótica estrutural: “um nome que designa uma coisa remete a outro nome que designa seu sentido, ao infinito” (2015, p. 33). Se o subtítulo da *Teoria da interpretação* [1976], fruto de conferências que Ricoeur proferiu em Texas Christian University, é *o discurso e o excesso de significado* (surplus of meaning), Deleuze prefere trabalhar com a ideia de “excesso de significante” em sua série de paradoxos. Aliás, esta teoria do sentido se evidenciaria no próprio conceito de estrutura o qual, por seu turno, joga com a antinomia entre a série de significantes e a série de significados, sendo

---

<sup>139</sup> “O sentido é o exprimível ou o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas (...) Não perguntaremos, pois, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido” (DELEUZE, 2015, p. 23).

que a primeira aparece como excesso e a segunda como falta<sup>140</sup>. Talvez seja o caso de engrossarmos o coro com Hélio Gentil e questionarmos: “não se estará confundindo a multiplicidade de sentidos possíveis com a impossibilidade de um sentido? Não se estará confundido a ausência de um sentido *a priori* (...) com a ausência de todo sentido?” (2014, p. 189). Em resumo, nossa leitura da hermenêutica ricoeuriana terá como pano de fundo uma reflexão sobre o lugar do sentido na existência humana.

### **A via hermenêutica e fenomenológica de Ricoeur: os cruzamentos e bifurcações com o caminho de Heidegger e de Gadamer**

Nossas balizas para compreender o giro hermenêutico da fenomenologia na trajetória ricoeuriana serão as duas coletâneas de ensaios *O conflito das interpretações* [1969] e *Do texto à ação* [1986]. É verdade que cada uma delas, foi publicada em contextos intelectuais bem específicos cujas peculiaridades procuraremos, inclusive, contemplar de alguma maneira, em nossa leitura. Entretanto, nosso primeiro olhar irá se dirigir àquilo que as aproximam. Tanto a compilação de 1969 quanto a de 1986 apresentam em seu início ensaios nos quais Paul Ricoeur buscou fundamentar o enxerto da hermenêutica na fenomenologia realizado em *A simbólica do mal* e *Da interpretação*. A partir de então, o filósofo francês começa a realizar uma espécie de acerto de contas<sup>141</sup> com o pensamento de Martin Heidegger, o qual, como pretendemos argumentar na terceira parte da tese, ultrapassou o limite da mera exegese filosófica.

Nos capítulos finais do primeiro livro publicado por Ricoeur nos idos de 1947, *Karl Jaspers e a filosofia da existência*, o filósofo francês expressava claramente sua preferência por Jaspers em relação a Heidegger, justificando que a filosofia do primeiro permitia pensar melhor

---

<sup>140</sup> Em que pesem as distâncias, Johann Michel registra que, em uma entrevista ocorrida no ano de 2003, Ricoeur afirma, de maneira um tanto quanto surpreendente, que Deleuze e Foucault são os dois pensadores que ele mais admirou. Para Michel, tanto Ricoeur quanto Deleuze adotaram uma postura “pós-estruturalista”, na medida em que empreenderam uma travessia – e não uma rejeição – do estruturalismo acompanhada de uma tentativa de superação. Cf. (MICHEL, 2013).

<sup>141</sup> François Dosse relata que no ano de 1955 houve um desencontro entre Ricoeur e Heidegger por ocasião de um evento organizado por Jean Beaufret e Kostas Axelos para discutir o pensamento do caminhante da floresta negra. O colóquio contou com presenças marcantes (Deleuze, Goldmann, Starobinski, Marcel) e ausências significativas (Sartre, Merleau-Ponty). Ricoeur dirigiu a Heidegger um questionamento sobre a ausência do legado da herança judaico-cristã na discussão que ele desenvolvera sobre a pergunta *Que é a filosofia?*. A réplica heideggeriana creditou essa escolha ao caráter onto-teológico da metafísica e reafirmou que a raiz do paradigma metafísico deveria ser buscada no pensamento grego e não na tradição hebraica ou cristã. Segundo consta, Ricoeur ficou insatisfeito com a resposta, alegando que nada justificaria esta leitura excludente da história da filosofia, pois, seria possível encontrar na tradição judaico-cristã uma fundamentação para a ética, algo ausente na filosofia de Heidegger (Cf. DOSSE, 2017).



a relação da existência com a transcendência, sem contar que não interditava a possibilidade de fundamentação existencial da ética e da antropologia filosófica. Porém, a partir dos anos 1960, Ricoeur, passou a citar Jaspers cada vez menos, ao mesmo tempo que intensificou sua leitura crítica do pensamento heideggeriano. Na nossa perspectiva, um dos motivos que explica essa mudança reside no fato de *Ser e tempo* ter sido apresentado como um tratado no qual há uma proposta de articulação entre a fenomenologia e a hermenêutica. Mais do que isso, Heidegger foi, possivelmente, o primeiro a falar em uma fenomenologia que fosse *necessariamente* hermenêutica. Tal proposta interessa de perto ao nosso argumento central, pois, assim como Jean Grondin, acreditamos que “o giro hermenêutico é o nome de uma radicalização do programa e do olhar fenomenológico, o qual se mostra atento à condição linguística do sentido e se abre à história” (2003, p. 5).

Quanto a isso, o tratado de 1927 é interpretado por Ricoeur como uma maneira de fundamentar a hermenêutica na fenomenologia qualificada como *via curta*, uma vez que prescinde do debate metodológico em torno do conceito de compreensão (*verstehen*) para se deter no plano ontológico. Assim, a pergunta sobre as condições de possibilidade do conhecimento é invertida para a seguinte questão: “o que é um ser cujo ser consiste em compreender?” (CI: 8). Para Heidegger, o compreender é, fundamentalmente, um modo-ser-do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*, isto é, a relação entre o ser e o mundo é intrínseca, originária e não externa ou derivada como na dicotomia epistemológica entre sujeito e objeto<sup>142</sup>. Conforme Grondin (2003), a concepção heideggeriana da filosofia como uma ontologia fenomenológica alicerçada na hermenêutica do *Dasein* enquanto uma analítica da existência é uma contraposição à filosofia epistemologizante do neokantismo predominante durante o contexto de publicação de *Ser e tempo*. Aliás, o embate entre fenomenologia e neokantismo chama a nossa atenção, na medida em que, tem como seu pano de fundo, justamente, o problema do sentido (*Sinn*) e do significado (*Bedeutung*) (Cf. RESENDE, 2013). Se a epistemologia kantiana se preocupa com a crítica das condições de possibilidade da representação do conhecimento, a fenomenologia husserliana parte do pressuposto que conhecer é significar, a consciência é sempre uma visada de sentido. Ora, tal distinção é importante para nossos

---

<sup>142</sup> “Interpretando o compreender (*Verstehen*) como um existencial fundamental, mostra-se que esse fenômeno é concebido como modo fundamental de *ser* do *Dasein*. Ao oposto, compreender como *um* possível modo-de-conhecimento entre outros, algo distinto de “explicar”, deve com este ser interpretado como um derivado existencial do compreender primordial que também constitui o ser do “aí” em geral” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 143). Observação: em nossas citações de *Ser e tempo* realizamos um cotejamento entre as traduções de Fausto Castilho e de Márcia Sá Cavalcante Schuback, buscando conciliar, da melhor maneira possível, o rigor conceitual da primeira e o estilo um pouco mais fluido (até onde isso é possível!) da segunda. Optamos por indicar a paginação da edição original, pois ela consta nas duas traduções.

propósitos porque a fenomenologia-hermenêutica desempenha um papel importante mesmo quando Ricoeur se propõe a, nomeadamente, praticar uma filosofia crítica da história de inspiração kantiana em *A memória, a história, o esquecimento*.

Logo nas primeiras linhas de “Existência e hermenêutica”, ensaio que abre *O conflito das interpretações*, Ricoeur afirma que procura examinar a renovação da fenomenologia pela hermenêutica com o objetivo de “dar um sentido aceitável à noção de existência” (CI:5). Para tanto, de acordo com suas palavras, após prestar “inteira justiça” à verdadeira “revolução de pensamento” realizada pela ontologia da compreensão de Heidegger, o filósofo francês apresenta a sua *via longa*, um caminho que também pretende chegar à ontologia, mas, passo a passo, numa longa e gradativa jornada, através da inserção de mediações e desvios pelos sentidos linguísticos oriundos da semântica e da filosofia da reflexão. O cerne da crítica ricoeuriana, incide, portanto, sobre a viabilidade de uma ontologia direta, imediata da historicidade da nossa existência, divorciada da problemática metodológica das ciências interpretativas, inclusive a historiografia.

A radicalização ontológica da hermenêutica levada a cabo pelo autor de *Ser e tempo* evidencia um distanciamento da matriz epistemológica protagonizada por Wilhelm Dilthey. Logo nas primeiras linhas de seu clássico ensaio sobre *O nascimento da hermenêutica* [1900], Dilthey deixa claro que conjuga a análise do sentido da experiência à crítica das condições de possibilidade do conhecimento ao modo kantiano: “Defrontamo-nos agora com a questão do conhecimento *científico* do indivíduo e, em suma, das grandes formas da existência humana singular. Esse conhecimento é possível? Quais os meios dispomos para alcançá-lo?” (DILTHEY [1900], 2010, p 365). De modo distinto, o tratado de 1927 não se preocupa em oferecer uma fundamentação epistêmica para as ciências do espírito. O giro ontológico sobre a epistemologia implica que “a questão do sentido – questão hermenêutica por excelência – é a do sentido do ser” (EC2:95). No que tange ao campo mais específico da historiografia como ciência, a hermenêutica-fenomenológica heideggeriana sustenta que antes de qualquer reflexão metodológica sobre a ciência da história existe uma questão mais originária, a saber, a historicidade do *Dasein*, pois antes, que a história tenha um método para ser escrita, somos históricos em nossa própria existência<sup>143</sup>. O grande problema, segundo Ricoeur, é que este movimento teria uma motivação antiepistemológica e antilógica, sendo que, na sua perspectiva, “a hermenêutica não pode se subtrair à questão kantiana das condições de possibilidade do seu

---

<sup>143</sup> “A análise da historicidade do *Dasein* procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ por ‘estar na história’, mas, ao contrário, só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 376. Grifos no original).

próprio discurso” (EC2: 98). Para nós, o projeto do filósofo francês consiste, justamente, em ir além da alegação da anterioridade das estruturas ontológicas da historicidade em relação à historiografia. Assim, uma das metas da *via longa* ricoeuriana nos parece ser uma reorientação da fenomenologia-hermenêutica de modo que a epistemologia do conhecimento histórico não esteja subordinada à compreensão ontológica como uma forma *derivada* ou menos autêntica. De modo algum, Ricoeur discorda que a historicidade seja constitutiva da nossa condição humana, porém ele jamais endossou qualquer tipo de cisão entre ontologia e epistemologia.

No artigo *História e hermenêutica*, publicado inicialmente em 1976, Ricoeur esclarece um pouco mais quais as implicações da filosofia hermenêutica para a Teoria da história no seu entendimento. Em sua concepção, o diálogo recíproco entre as duas frentes começa com a aplicação da atitude fenomenológica *Rückfrage* (Questionamento em sentido contrário) ao campo da história. Como já havíamos exposto na primeira parte da tese, tal movimento se constitui, basicamente, em uma reorientação do olhar da epistemologia em direção ao mundo da vida. Nesse sentido, uma das tarefas da filosofia hermenêutica da história seria refletir sobre o enraizamento da historiografia na condição histórica que caracteriza o ser humano, isto é, a historicidade. Então, mais do que regras de interpretação textual, o principal aporte da hermenêutica é o questionamento em sentido contrário segundo o qual a escrita da história tem como condição ontológica de possibilidade o pertencimento do ser humano à experiência histórica, ou, poderíamos dizer, à existência histórica, “pois o objeto histórico não pode ser colocado diante de mim como o *outro* das minhas representações temporais. Ele apresenta uma temporalidade que não é estrangeira à minha” (RICOEUR [1976] 2013, p. 17). Todavia, como veremos adiante, o reenvio da historiografia à historicidade não é a última palavra da hermenêutica à filosofia da história.

A remissão da epistemologia à ontologia na fenomenologia-hermenêutica heideggeriana procurou tematizar, por assim dizer, “o sentido dos sentidos”, isto é, o fundamento ontológico-existencial que torna possível toda articulação de sentido (OLIVEIRA, 2006). Por isso, em *Ser e tempo*, Heidegger se lançou à empreitada de retomar a pergunta fundamental que teria sido encoberta pela tradição metafísica, a pergunta pelo sentido do ser. No § 32 do tratado o conceito de sentido (*Sinn*) é apreendido como um existencial do *Dasein* e não como uma propriedade dos entes ou, tampouco, como algo metafísico que existe atrás dos fenômenos. O corolário desse raciocínio é que “*só o Dasein, portanto pode ou ser provido de sentido ou ser desprovido de sentido*” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 151). Toda interpretação científica consegue compreender algo porque acontece sobre este fundamento existencial, o

sentido é aquilo que sustenta a inteligibilidade de qualquer coisa no mundo. Apesar das ressalvas de Ricoeur quanto à via curta de Heidegger, parece-nos que ele reteve esse importante *insight* sobre o sentido, de tal modo que, o sentido da história, em sua filosofia, não aparece desvinculado do sentido existencial da historicidade, mesmo que inclua outras variáveis.

Com efeito, a indissociabilidade entre sentido (*Sinn*), significado (*Bedeutung*) e inteligibilidade figura entre as contribuições mais decisivas de Heidegger para a concepção fenomenológica da hermenêutica<sup>144</sup>. Na perspectiva heideggeriana, o problema do sentido é uma questão de ontologia e não de epistemologia. Em uma conferência pronunciada em 1953 podemos encontrar, uma vez mais, suas reservas quanto à racionalidade científica: “pensar o sentido tem outra essência do que a consciência e o conhecimento da ciência” (HEIDEGGER, 2008, p. 58). É justamente o primado da ontologia fundamental como via exclusiva para a constituição de sentido para a existência que foi questionado por Ricoeur. A herança legada por Dilthey levou o hermeneuta francês a valorizar também as *objetivações* e a dimensão epistemológica na atribuição de sentido para o mundo e para si mesmo:

Não penso que exista entre a hermenêutica e a epistemologia uma diferença de duas metodologias, dois projetos de inteligibilidade; as duas perspectivas cruzam-se sem cessar (...) O termo “hermenêutica” subsume pelo menos três coisas: métodos precisos que comportam regras rigorosas (...) em seguida, uma reflexão sobre a própria natureza do compreender, as condições e o seu funcionamento; finalmente, um eixo mais ambicioso, uma espécie de “filosofia” que se apresenta como outra via da inteligibilidade, e que pretende compreender as condutas científicas melhor do que elas próprias conseguiram. Ora, a hermenêutica, mesmo no primeiro sentido evocado, o de exegese constitui a meu ver *uma* epistemologia onde a noção de “sentido” satura a inteligibilidade” (CC: 105).

Bem entendido, a *via longa* ricoeuriana não se trata de uma simples antípoda da *via curta* heideggeriana nem mesmo de uma simples atualização da hermenêutica epistemológica diltheyana. Na verdade, trata-se de algo mais complexo. Segundo Ricoeur seu intento é investigar o que acontece com a epistemologia da interpretação se ela for movida, animada pelo desejo ontológico de interpretar a realidade da existência. Dessa forma, seu objetivo é escapar tanto ao encerramento em uma filosofia puramente linguística ou em uma “filosofia reflexiva de tipo neokantiano” em que haveria conhecimento de si pela intuição direta. Portanto, Ricoeur subscreve a conexão entre a interpretação hermenêutica e a compreensão da existência assinalada por Heidegger<sup>145</sup>, não obstante, procure articular as raízes ontológicas da

---

<sup>144</sup> Em artigo recém-publicado no volume do *The Blackwell Companions* dedicado à hermenêutica, Tomas Sheehan observa que embora a distinção entre *Sinn* (sentido) e *Bedeutung* (significado) não esteja claramente estabelecida em *Ser e tempo* é possível notar que *Bedeutung* refere-se ao sentido ou significado de alguma coisa particular, ao passo que *Sinn* aparece, fundamentalmente, como um indicativo formal do Ser. (SHEEHAN, 2016).

<sup>145</sup> “Admito perfeitamente que se proceda a essa total transposição da relação entre compreender e ser” (CI: 9).

compreensão à abordagem semântica e à abordagem reflexiva. Se o sentido está enraizado na existência ele também acontece na linguagem e por meio do movimento da reflexão. A compreensão de si está diretamente ligada à historicidade e às suas expressões nos símbolos da cultura. Dizendo de outro modo, Ricoeur transforma em ponto de partida aquilo que para Heidegger e Gadamer é ponto de chegada: a hermenêutica da existência (GREISCH, 2001).

O caminho apontado por Jean Greisch nos conduz ao cerne de nossa hipótese central segundo o qual na filosofia ricoeuriana o problema do sentido é articulado a partir de uma dialética entre existência e linguagem. Inclusive, a notável virada hermenêutica em seu pensamento corrobora a nossa argumentação. Nessa perspectiva, a descrição fenomenológica dos sentidos da experiência demandaria um movimento de significação hermenêutica. Não por acaso Grondin sugere que Husserl, a despeito de sua aversão ao historicismo, tenha legado uma silenciosa contribuição à tradição hermenêutica. Assim, no afã de ir às coisas elas mesmas, o fundador da fenomenologia teria descoberto que atrás das palavras não encontramos o significado das coisas em si, em estado bruto, mas nos deparamos com uma intencionalidade de sentido que as constitui. Em *Do texto à ação*, Ricoeur afirma que este *império do sentido*, compõe o campo privilegiado da experiência fenomenológica. A intencionalidade da consciência, grande descoberta da fenomenologia, teria como uma de suas mais importantes implicações a inviabilidade de um acesso imediato à experiência. Tal situação fica ainda mais evidente no caso do problema do mal, que, para ser compreendido, demanda o recurso hermenêutico à linguagem simbólica e indireta. O problema do sentido não apenas reclama uma interpretação linguística como também marca uma abertura à historicidade no movimento de reflexão sobre si mesmo:

Enquanto esta [a fenomenologia] colocava, de preferência, a questão do sentido na dimensão cognitiva e perceptiva, a hermenêutica, a partir de Dilthey, colocava-a na dimensão da história e das ciências humanas. Mas de um lado e de outro, estava a mesma questão fundamental da ligação entre o *sentido* e o *si*, entre a *inteligibilidade* do primeiro e a *reflexividade* do segundo (TA: 39)

O enxerto da hermenêutica na fenomenologia pode ser interpretado como um giro linguístico no pensamento ricoeuriano, o qual, certamente, dialoga com o *linguistic turn* da filosofia contemporânea, afinal, o próprio filósofo afirmou em uma entrevista: “O giro linguístico eu o fiz no interior da hermenêutica” (RICOEUR, 1998, p. 3). A abordagem semântica da hermenêutica<sup>146</sup> proposta por Ricoeur está aberta ao diálogo com a epistemologia

---

<sup>146</sup> “Portanto, se uma nova problemática da existência deve poder ser elaborada, isso só pode ser a partir e sobre a base da elucidação semântica do conceito de interpretação comum a todas as disciplinas hermenêuticas” (CI: 12-13).

das ciências humanas, pois não quer separar verdade e método, compreensão e explicação (JERVOLINO, 2011). Além disso, a hermenêutica é praticada por Ricoeur na extensão da filosofia reflexiva, mas, ao contrário do cogito cartesiano, o *cogito hermenêutico*, para usarmos a expressão de Jean Greisch (2000), incorpora a historicidade à compreensão de si. O plano semântico permanece “no ar” se não estiver articulado à interpretação dos sentidos da existência, assim como a compreensão de si demanda a compreensão dos significados elaborados no plano da linguagem. Logo, o giro hermenêutico, com filtro reflexivo, no pensamento fenomenológico é mais do que uma mera adição ou justaposição de correntes filosóficas, uma vez que resulta em uma profunda modificação dos pressupostos oriundos da fenomenologia. Ou, melhor dizendo, a hermenêutica realiza uma revisão da variante idealista da fenomenologia de Husserl, acentuando, não apenas a historicidade, mas também, o reconhecimento que a consciência é opaca a si mesmo, exigindo ser interpretada (TA).

A articulação entre o plano semântico e o plano existencial na filosofia de Ricoeur se depara com alguns embaraços: o sentido, como objeto da hermenêutica-fenomenológica, é um fenômeno intangível em si mesmo, isto é, só temos acesso a ele por meio da linguagem e da atribuição a algum fenômeno específico da nossa experiência; assim sendo, caberia perguntar: o sentido é constitutivo da nossa existência na história ou é um artefato linguístico? Para nós, o recurso a hermenêutica de Dilthey tem como uma de suas funções, justamente, estabelecer uma mediação entre a existência histórica e a linguagem com o auxílio das *objetivações*. Para Dilthey a própria vida tem uma estrutura hermenêutica, pois interpreta a si mesma, mas para que ela seja compreendida pelas ciências humanas é necessário que a vivência seja exteriorizada e objetivada em obras da cultura. Nessa lógica, as ciências do espírito estariam fundamentadas no tripé “nexo de vivências, expressão e compreensão”, porque, mesmo antes de qualquer reflexão intelectual, a vivência já está encadeada em certos nexos de significado.

Compreender (*Verstehen*) faz parte do conceito mais geral de conhecer, visto em seu sentido mais amplo, ou seja, como esforço para chegar a um saber de validade universal. (...) Denominamos compreender o processo pelo qual, partindo de manifestações sensoriais da vida psíquica, esta alcança o conhecimento. Por diversas que sejam as manifestações da vida psíquica apreendida pelos sentidos, o seu entendimento deve apresentar características comuns, resultante das condições específicas desse modo de conhecimento. (...) Denominamos interpretação ou exegese o entendimento de *objetivações da vida textualmente fixadas*. (DILTHEY, 2010, p. 379).

Como nos lembra Maria Nazaré Pacheco Amaral (1994), a hermenêutica da existência humana desenvolvida por Heidegger, certamente, é uma radicalização, mas não uma

negação completa, dos argumentos diltheyanos. Aliás, em verbete publicado no final da década de 1980 como parte do prestigioso *Dicionário Histórico de Filosofia* organizado por Joachim Ritter, Gunter Scholtz, ironicamente, afirmava que “enquanto nas últimas três décadas a filosofia da existência perdeu seu fascínio, uma filosofia, conhecida como hermenêutica filosófica, filosofia hermenêutica ou simplesmente hermenêutica ganhou em significado” (SCHOLTZ *apud* AMARAL, 1987, p. 48). A avaliação das premissas da hermenêutica epistemológica de Dilthey nos permite, ainda, situar a filosofia de Ricoeur diante de uma das figuras de proa do pensamento hermenêutico no século XX, Hans-Georg Gadamer. Enquanto, em 1960, Ricoeur realizava o seu giro hermenêutico na fenomenologia, analisando os mitos e símbolos sobre o mal, Gadamer publicava sua obra magna, *Verdade e método*. Por isso, assim como Jean Grondin acreditamos ser pertinente colocar a questão: de Gadamer a Ricoeur podemos falar de uma concepção comum de hermenêutica? E ainda, onde situar Gadamer diante da distinção entre via curta e via longa estabelecida por Ricoeur?

Como se sabe, Gadamer apresenta seu projeto hermenêutico como uma crítica à ênfase metodológica de Dilthey<sup>147</sup> e, ao mesmo tempo, como uma espécie de continuação do pensamento de Heidegger, de quem havia sido aluno. De sua parte, Ricoeur apresenta restrições quanto a ontologia fundamental do autor de *Ser e tempo* e não abre mão das questões epistemológicas envolvidas na interpretação das objetivações de sentido contida nos mitos e símbolos. Para além disso, ambos, Gadamer e Ricoeur pretendem fazer dialogar, ainda que por vias distintas, as teses hermenêuticas e fenomenológicas<sup>148</sup>, o que significa, por exemplo, considerar as implicações ontológicas para a historicidade da existência humana presentes em qualquer empresa de interpretação do sentido. Afinal de contas, “o que nunca devemos esquecer é que sempre somos parte daquilo que buscamos conhecer” (LAWN, 2007, p. 59). Apesar disso, as referências ao hermeneuta alemão são um tanto quanto esparsas nas pesquisas ricoeurianas cujos resultados vieram à tona ao longo da mesma década em que se publicou a obra maior de Gadamer: *A simbólica do mal* (1960), *Da interpretação: ensaios sobre Freud* (1965) e *O*

---

<sup>147</sup> Para Gadamer (2011), a tentativa de fundamentação hermenêutica das ciências do espírito em Dilthey aponta para um enredamento nas aporias do historicismo, tendo permanecido a meio caminho entre filosofia e experiência. Além disso, não obstante todo seu esforço, Dilthey continuaria próximo a Hegel em diversos pontos. O principal indicador disso seria a analogia entre a função desempenhada pelo categoria de consciência histórica e a de espírito absoluto. “Essa consciência vê todos os fenômenos do mundo humano-histórico apenas como objetos onde o espírito se conhece mais profundamente a si mesmo. E, na medida em que os compreende como objetivações do espírito, ela os traduz ‘na vitalidade espiritual de onde procedem’. As configurações do espírito objetivo são para a consciência histórica, portanto, objetos do autoconhecimento desse espírito” (GADAMER, 2011, p. 309).

<sup>148</sup> “Gadamer fala de bom grado de uma *hermenêutica filosófica* (no subtítulo de *Verdade e método*) e, portanto, fenomenológica, Ricoeur, nitidamente, prefere o título de uma *fenomenologia hermenêutica*. Portanto, para Gadamer é a hermenêutica, a teoria da interpretação ou das ciências humanas, que deve tornar-se fenomenológica; Para Ricoeur é a fenomenologia que tem necessidade da hermenêutica” (GRONDIN, 2003, p. 100).

*conflito das interpretações* (1969). O quadro começa a mudar com *A metáfora viva* (1975), mas, principalmente em *Do texto à ação* (1986) e com a seção sobre hermenêutica da consciência histórica em *Tempo e narrativa* (1983-1985, 3v.).

Sem dúvida, o principal ponto de divergência entre a hermenêutica de Ricoeur e a de Gadamer diz respeito ao lugar do método no pensamento hermenêutico. Em mais de uma ocasião, o filósofo francês externou sua posição: “em vários aspectos, o título de Gadamer convida a uma leitura no sentido de uma alternativa: verdade *ou* método” (EC1:101). Certamente, diversas passagens poderiam ser citadas para embasar essa interpretação, como, por exemplo: “Compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo. Na sua origem o fenômeno da hermenêutica não é, de forma alguma, um problema de método” (GADAMER, 2011, p. 29). A atribuição de um caráter anticientífico ou antilógico vislumbrada na crítica ricoeuriana a Gadamer está menos ligada a uma exegese fiel de *Verdade e método*<sup>149</sup> do que ao modo como o filósofo francês concebe a relação entre ontologia e epistemologia. Em outras palavras, trata-se de um filósofo com seu próprio projeto intelectual lendo outro filósofo e não tanto de um exegeta ou historiador da filosofia buscando entender o autor melhor do que ele mesmo. Três anos após a publicação da primeira edição da obra em questão, buscando fazer frente às objeções das quais começava a ser alvo, Gadamer incluiu um prefácio à segunda edição no qual sintetiza suas pretensões. A intenção anunciada é eminentemente filosófica e procura dar conta, à guisa de Kant, das condições de possibilidade da compreensão, a qual, na esteira de Heidegger, é entendida como um fenômeno impregnado em cada centímetro da existência humana, não sendo, de modo algum, prerrogativa do método científico moderno:

A presente investigação toma pé nessa resistência que vem se afirmando no âmbito da ciência moderna, contra a pretensão de universalidade da metodologia científica. Seu propósito é rastrear por toda a parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica (...). É assim que as ciências do espírito acabam confluindo com as formas da experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. São modos de experiência nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metodológicos da ciência. (GADAMER, 2011, p. 29-30).

Uma leitura atenta dos argumentos gadamerianos nos mostra que sua proposta é

---

<sup>149</sup> Segundo consta, o título original da obra magna gadameriana era algo como *As grandes linhas de uma hermenêutica filosófica*, mas o editor o considerou pouco atrativo. Antes de chegar à versão final, o filósofo alemão cogitou, ainda, a inscrição *Compreensão e acontecimento* (GRONDIN, 2012).



questionar a exclusividade do método científico<sup>150</sup> como único caminho de acesso à verdade. Tal ideia encobriria o modo como a verdade acontece em formas da experiência situadas para além – não em oposição ou exclusão – da esfera científica. Isso implica, por exemplo, que o problema da história seja tomado como um fenômeno que faz parte da nossa própria experiência do mundo, ultrapassando, assim, uma questão de conhecimento historiográfico metodologicamente controlado. Nesse sentido, o ponto, então, é descobrir aspectos da experiência histórica pouco acessíveis à visada metódica por não estarem disponíveis ao distanciamento epistemológico entre sujeito e objeto, tais como a autoridade, a tradição, o preconceito e a historicidade. Portanto, a crítica ricoeuriana de que haveria uma aversão ao método em Gadamer está menos ligada a uma exegese rigorosa de *Verdade e método* do que à preocupação do filósofo francês de que a filosofia hermenêutica da história não se resumisse a reenviar a historiografia ao fundamento da historicidade, mas se propusesse, também, a percorrer o caminho inverso indo da historicidade à historiografia o que implica, inclusive, conciliar a ontologia da historicidade com a epistemologia da historiografia, sem que esta seja vista como um empreendimento secundário ou como uma alienação da experiência histórica mais autêntica<sup>151</sup> (RICOEUR [1976] 2013). Ademais, o próprio Ricoeur matizou sua leitura da hermenêutica de Gadamer, subscrevendo a leitura de R. Bubner para quem há uma relação dialética entre a experiência da verdade e o método científico:<sup>152</sup>

Nesse particular, R. Bubner tem razão quando previne contra uma interpretação de *Wahrheit und Methode* que conduziria pura e simplesmente à dicotomia metodológica que Dilthey não conseguiu ultrapassar. A filosofia hermenêutica não é uma antiepistemologia, mas uma reflexão sobre as condições não epistemológicas da epistemologia. As três categorias que revisamos [a reabilitação da tríade preconceito, tradição, autoridade; a noção de história dos efeitos e a de fusão de horizontes] apontam as condições intransponíveis de constituição do espaço de sentido no qual alguma coisa pode valer como objeto histórico. (EC1:106).

---

<sup>150</sup> Além da hermenêutica filosófica de Gadamer, a centralidade do método científico também foi questionada em outras frentes durante as décadas de 1960 e 1970. A crítica dirigida ao hermeneuta germânico de uma suposta aversão à metodologia da ciência moderna parece ser melhor aplicada ao austríaco Paul Feyerabend, que provocativamente intitulou seu livro como: “Contra o método: esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento”.

<sup>151</sup> “O perigo é, com efeito, que a hermenêutica seja concebida em uma relação puramente dicotômica em relação à metodologia. Este é o caso quando a objetivação implicada por esta metodologia é tomada como simplesmente idêntica à alienação que marca a perversão do nosso vínculo de pertencimento à história” (RICOEUR [1976] 2013, p. 22).

<sup>152</sup> Reinhart Koselleck apresenta uma interpretação similar e procura mostrar como o método não é excluído da experiência da verdade, mas apresentado como uma das faces de um fenômeno mais amplo, assim como uma garoa é apenas uma das manifestações do clima: “A preocupação de Gadamer é com a verdade histórica; o método tem apenas um sentido subsidiário. O título *Verdade e método* carrega consigo uma produtiva indução ao erro. A conjunção “e” não liga verdade e método como faz no caso de homem e mulher. Mas o método também não é um esmiuçamento da verdade em todos os seus pormenores. Permitam-me uma comparação: o livro trata de uma teoria geral do clima, na qual uma pequena chuva encontra seu lugar” (KOSELLECK, 2014, p. 103).

A passagem acima nos conduz a considerar aquilo que aproxima os dois hermeneutas. Embora nos anos 1950 ainda não reivindicasse pertencimento à tradição hermenêutica, desde *História e verdade* Ricoeur está atento à condição histórica, isto é, este espaço de sentido não estritamente epistemológico, intransponível, que torna possível algum fenômeno ser reconhecido como histórico. Naquela altura o pensador francês procurava compreender como as injunções metodológicas colocadas em jogo pelas categorias de verdade e objetividade do conhecimento histórico estão indissociavelmente ligadas à dimensão subjetiva e ética da historicidade humana. É bem provável, arriscamo-nos a dizer, que Gadamer estaria de acordo com a ideia ricoeuriana, já discutida por nós na primeira parte da tese, segundo a qual o historiador pertence à história, não apenas no sentido que o passado é o passado do seu presente, mas também no de que os homens e mulheres de outros tempos fazem parte da mesma Humanidade que nós. O trecho a seguir poderia, com poucas modificações, figurar em *Verdade e método*: “A história é a história acontecida, que o historiador retoma na linha da verdade, isto é, da objetividade; mas também é a história em curso que sofremos e realizamos” (HV: 12).

A abordagem hermenêutica da história em Ricoeur e Gadamer nos remete a nossa hipótese central. No referido prefácio à 2ª edição de sua obra mestra, Gadamer apresenta um instigante *insight*. Em sua visão, a teoria hermenêutica da história desenvolvida por Droysen e Dilthey, não obstante se apresentassem como resistências ao espiritualismo da filosofia da história de Hegel, permaneceram enredadas na problemática do sentido, uma vez que nos levaram a compreender a história como se lê um livro, ou seja, “como algo que tem sentido até a sua última letra” (2011, p. 22). Ao colocar o problema nesses termos, o hermeneuta alemão aponta para o diálogo entre experiência e linguagem na constituição de sentido para a história. Sendo assim, cabe retomarmos a indagação: onde situar Gadamer diante da distinção entre via curta e via longa estabelecida por Ricoeur? Essa pergunta cresce em relevância quando colocada em perspectiva com as objeções levantadas por Koselleck ([1985] 2014) contra o filósofo alemão, defendendo que a Teoria da história (*Historik*) não pode ser enquadrada como uma divisão da hermenêutica, já que para o representante da história dos conceitos existiriam condições de possibilidade da história que não se esgotam na linguagem.

O que diferencia a via curta da via longa na fundamentação da hermenêutica em bases fenomenológicas, de acordo com Ricoeur, é o primado da ontologia sobre a epistemologia e a busca de acessar o sentido da existência de modo imediato, isto é, sem se desviar nos labirintos linguísticos da semântica ou da filosofia reflexiva. Se o Heidegger de *Ser e tempo* se encaixa bem nessa categorização, a hermenêutica gadameriana se apresenta como desafiadora

na medida em que, embora compartilhe do primado ontológico da compreensão, também procura desenvolver – como anunciado no título da terceira parte de *Verdade e método* – a virada ontológica da hermenêutica por intermédio do fio condutor da linguagem. O adágio “o ser que se pode compreender é linguagem” (GADAMER, 2011, p. 23) parece encontrar eco nas palavras ricoeurianas do ensaio *Existência e hermenêutica*: “É primeiro e sempre na linguagem que vem exprimir-se toda compreensão ôntica e ontológica” (CI: 13). O apreço de Ricoeur pela última parte de *Verdade e método* ficou evidenciado em um curioso episódio da cena intelectual francesa. Quando, em 1964, Paul Ricoeur assumiu a coordenação da coleção *L'ordre philosophique* das *Éditions du Seuil*, juntamente com François Wahl, uma de suas primeiras iniciativas foi providenciar as tratativas para que o apreciável livro de Gadamer fosse vertido para o francês. Em carta<sup>153</sup> datada de 15 de fevereiro daquele ano, Ricoeur se dirige ao seu “caro mestre e colega”, assegurando que participaria pessoalmente da tradução na companhia de outros filósofos e germanistas<sup>154</sup>. Todavia, apesar do aceite de Gadamer o processo editorial seria tortuoso. Na missiva de 18 de julho de 1972, o filósofo francês relata que os diretores da Seuil solicitaram a redução do número de páginas em um terço. Então, Ricoeur sugeriu que os cortes incidissem sobre as seções mais históricas da primeira e segunda parte, preservando a integralidade da última, precisamente, aquela que enfoca o problema da linguagem em uma perspectiva hermenêutica: “eu mesmo, com a ajuda de alguns estudantes germanistas, revisei toda a 3ª parte, ao longo de três semestres de seminários inteiramente consagrada a essa parte da sua obra” (p. 8). Somente em 1976, doze anos após o início dos trabalhos, foi publicada a reduzida versão francesa de *Verdade e método*.

A concordância quanto ao papel fundamental da linguagem na constituição de sentido não deve nos levar a desconsiderar as importantes nuances existentes entre o pensamento hermenêutico de Ricoeur e o de Gadamer, as quais, tendo em vista nossos interesses, podem ser sintetizados em dois pontos: *o desafio do não-sentido* e *o lugar da filosofia reflexiva*. Aliás, ambos nos permitem apontar para discussões próprias do ambiente cultural francês. A *filosofia reflexiva*<sup>155</sup> é uma tradição a qual Ricoeur reivindica pertencimento

---

<sup>153</sup> Os dois filósofos mantiveram uma longa relação epistolar entre 1964 e 2000. Jean Grondin reuniu as correspondências disponíveis nos arquivos de Ricoeur e Gadamer e as publicou na revista *Studia Phenomenologica*. Cf. (GRONDIN, 2013).

<sup>154</sup> Entretanto, a primeira versão da tradução realizada por um certo “padre libanês”, então orientando de Ricoeur, apresentou sérios problemas de compreensão que motivaram Gadamer e seus consultores a solicitar uma nova tentativa de tradução.

<sup>155</sup> Gostaria de caracterizar a tradição filosófica de que me reclamo, por meio de três traços: ela está na linha de uma filosofia *reflexiva*; permanece na esfera de influência da *fenomenologia*; deseja ser uma variante hermenêutica desta fenomenologia (TA: 36).

e remonta, não somente ao *cogito* cartesiano, mas também às releituras elaboradas por autores como Jules Lachelier, Henri Bergson e Jean Nabert a respeito do problema da *autorreflexão*. Sobretudo após ter empreendido o giro hermenêutico em sua fenomenologia, a autocompreensão aparece de forma indissociável à historicidade na filosofia ricoeuriana. Isto é, para que o sujeito conheça a si mesmo é indispensável que ele recorra às mediações históricas de sentido objetivadas nos mitos e nos símbolos. O objetivo é desfazer o antagonismo entre o plano transcendental, reflexivo e o empírico, concreto. Desde Descartes, no mínimo, a ideia de reflexão está relacionada ao anseio por uma transparência absoluta, uma perfeita coincidência da consciência consigo mesmo. Entretanto, a fenomenologia e a hermenêutica, procuram mostrar que, em primeiro lugar, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, há uma intencionalidade que a remete para fora de si mesma e, em segundo lugar, a finitude inviabiliza o sonho de uma transparência do sujeito a si mesmo; o sentido jamais é totalizado, não há mediação total entre existência e linguagem, sempre haverá algo a ser interpretado de maneira diferente (TA).

Por sua vez, como apontado por Jean Grondin (2008), Gadamer reservou páginas importantes de projeto hermenêutico para discutir os “limites da filosofia da reflexão”. Sem mencionar a filosofia reflexiva francesa, o filósofo alemão sublinha que suas análises sobre a consciência dos efeitos da história na compreensão (o intérprete compreende a si mesmo por intermédio do sentido que encontra no texto) levaram-no a se perguntar: “não teremos de conceber como fundamento da hermenêutica a *mediação absoluta de história*, tal como pensava Hegel?” (GADAMER, 2011, p. 447). O hermeneuta germânico sustenta que a concepção histórica do mundo consagrada pela hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey abriu o caminho para que a noção de experiência<sup>156</sup> escapasse ao idealismo e às implicações metafísicas do pensamento reflexivo. A historicidade da experiência aparece, então, como um limite à onipotência da reflexão, afinal, “ser histórico significa não se esgotar nunca no saber-se” (GADAMER, 2011, p. 399). Colocando em outros termos, interpretar um texto não é um ato

---

<sup>156</sup> A discussão gadameriana sobre a experiência estética é esclarecedora, especialmente, à luz do conceito de *jogo*, escolhido pelo filósofo como fio condutor de sua argumentação ontológica. A natureza do jogo, sua linguagem e suas regras que preexistem ao jogador fazem com que o sujeito do jogo não sejam os jogadores. Logo, a ideia de subjetividade em jogo na hermenêutica é distinta do sujeito transcendental kantiano entendido como uma autoconsciência de si. Na verdade, ao *ser-jogado*, é o jogo que dá existência ao jogador. Assim, ao participar da experiência estética, a subjetividade humana se comporta ludicamente em relação à arte. “A obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que a experimenta. O ‘sujeito’ da experiência da arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte. É justamente esse o ponto em que o modo de ser do jogo se torna significativo, pois o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que a jogam” (GADAMER, 2011, p. 155). Agradeço ao filósofo Diogo César Porto Silva por me chamar a atenção para esse ponto.

de mera subjetividade. Todo hermenêuta compreende algo dentro de uma determinada tradição, de tal maneira que o círculo hermenêutico da compreensão não seja nem meramente subjetivo, nem meramente objetivo, pois, ele acontece em um *jogo* entre o intérprete e a tradição. Em uma passagem memorável de *Verdade e método* na qual Gadamer critica a autorreflexão em Dilthey, a subjetividade e seu movimento de refletir sobre si mesma é descrita como nada menos que um espelho deformante:

Na verdade, não é a história que nos pertence mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A autorreflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser.* (GADAMER, 2011, p. 367-368).

O ponto a ser sublinhado é que, apesar de ambos filósofos questionarem a reflexão total e a intuição imediata sem mediação da linguagem, Gadamer, ao que tudo indica, destaca mais a dimensão passiva ou receptiva do jogo entre subjetividade e história. Como somos sempre afetados pelos sentidos transmitidos pela tradição e pelos preconceitos na experiência da historicidade sofremos coisas que ultrapassam a nossa consciência ou a nossa capacidade de reflexão. Mesmo incorporando as limitações da historicidade à reflexividade, Ricoeur, parece estar mais interessado em compreender os esforços que a subjetividade pode desenvolver para responder às limitações que lhe são impostas. Ser histórico é ser afetado pela história, mas é também participar da construção do seu sentido. Não por acaso, como veremos na terceira parte da nossa tese, em *O si mesmo como um outro* e *A memória, a história, o esquecimento* encontramos a tradução da fenomenologia-hermenêutica do agir humano em uma antropologia filosófica do *homem capaz*. Em síntese, na filosofia ricoeuriana, a negação está acompanhada da afirmação, a fragilidade está junto da capacidade, o limite aponta para uma restrição ao saber absoluto sem deixar de se referir àquilo que possibilita o sentido.

Se a hermenêutica de Gadamer procurou fazer face às abordagens metodológicas e epistemologizantes do problema da compreensão, a hermenêutica de Ricoeur é uma resposta a uma racionalidade “anti-hermenêutica” em vigor no hexágono francês entre as décadas de 1960 e 1970. Tal perspectiva, quando não suspeitava da própria possibilidade de se alcançar algum sentido, colocava uma clara separação entre os significados produzidos pela linguagem e o sentido existencial da compreensão de si, como é o caso do estruturalismo de Lévi-Strauss. O adversário de Ricoeur não é o método estrutural em si, mas as implicações filosóficas do argumento que restringe o sentido ao império dos signos sem a função referencial do discurso.

De acordo com Jean Grondin (2008), é possível apontar uma afinidade entre o metodologismo combatido por Gadamer e o estruturalismo enfrentado por Ricoeur: os dois realizam uma abordagem objetivante do sentido. Ademais, podemos acrescentar que, de maneira reveladora, dois memoráveis debates intelectuais mostram como as objeções aos argumentos hermenêuticos, têm como pano de fundo, um certo ceticismo metodológico, o qual, no limite, duvida da própria existência do sentido. No primeiro, já aludido por nós, Lévi-Strauss opôs-se a Ricoeur, defendendo que por trás de todo sentido há um não-sentido, e a recíproca não é verdadeira. No segundo, contrapondo-se a Gadamer, Koselleck ([1985] 2014) insistiu em diferenciar a esfera do fato e a da linguagem. Para ele, em si mesma, a experiência da história é irracional, sem sentido. No máximo, a racionalidade e o sentido operam no plano metodológico da interpretação historiográfica. Prova disso, seria que existem processos históricos que resistem a qualquer compensação de sentido ou interpretação linguística<sup>157</sup>.

Retomando a questão colocada anteriormente, endossamos a conclusão de Jean Grondin segundo a qual seria imprudente afirmar, sem maiores modulações, que Ricoeur e Gadamer possuem uma concepção comum de hermenêutica, em que pese o compartilhamento de referências como Dilthey, Bultmann e Heidegger. A relação entre ontologia e epistemologia, assim como a questão da subjetividade são bons eixos norteadores para aqueles que pretendem captar a nuance entre os dois projetos hermenêuticos que, sem dúvida, compartilham de outras diversas premissas. Um dos encontros de Ricoeur e Gadamer aconteceu em colóquio realizado nos Estados Unidos e foi documentado no livro *Phenomenology dialogues and bridges* editado por Ronald Bruzina e Bruce Wilshire (1982). O tom da mesa-redonda foi cordial e demonstrou o esforço que tanto Ricoeur quanto Gadamer fizeram para destacar as afinidades entre os seus projetos hermenêuticos. Gadamer, por exemplo, afirmou que em *O conflito das interpretações* Ricoeur havia formulado um problema sobre o qual ele próprio havia trabalhado por muito tempo. O filósofo francês, por sua vez, procurou mostrar como em sua própria fenomenologia-hermenêutica houve um deslocamento de ênfase do conflito *entre* interpretações (hermenêutica da suspeita *versus* hermenêutica da retomada de sentido) para o conflito *interno* ao próprio

---

<sup>157</sup> No ensaio “Mudança de experiência e mudança de método. Um esboço histórico-antropológico” publicado em *Estratos do tempo*, Koselleck ([2000] 2014) salienta que a relação entre experiência e método é tão complexa que uma “história da experiência histórica antropológicamente fundamentada” seria uma tarefa ainda por fazer. Ainda assim, considerando que na modernidade a historiografia foi concebida como uma “ciência da experiência, o historiador dos conceitos arriscou a hipótese segundo a qual haveria uma certa circularidade que correlaciona, antropológicamente, experiência e método, uma vez que as experiências históricas suscitam novas perguntas, as quais abrem o caminho para novos métodos que nos fazem atribuir determinado sentido à experiência. Para Ankersmit (2016), existe no pensamento de Koselleck uma dicotomia entre uma ontologia livre de eurocentrismos e uma epistemologia profundamente enraizada no pensamento histórico europeu.

campo hermenêutico da interpretação expresso na polarização entre compreensão e explicação. Tal deslocamento foi acompanhado de um deslizamento de uma hermenêutica dos símbolos à uma hermenêutica da ação pela mediação dos textos. A passagem do conflito *das* interpretações ao conflito *interno* às interpretações é decisiva para nossa pesquisa, pois, segundo o próprio Ricoeur, ela tem como ponto de partida uma dicotomia não-mediatizada na racionalidade hermenêutica entre a abordagem linguístico-estrutural dos textos e a abordagem existencial (GADAMER e RICOEUR, 1982).

### **Uma fenomenologia-hermenêutica do *Discurso da ação*: o encontro com o estruturalismo e com a filosofia anglo-americana**

A transição da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica da ação ocorreu gradativamente ao longo dos anos 1970 e 1980, época que corresponde ao período na trajetória do intelectual francês denominado de *desvio americano* por François Dosse. O episódio em que Ricoeur é derrotado por Foucault na disputa por uma vaga no prestigioso *Collège de France* é um bom indicador do modo como o pensamento hermenêutico sobre o sentido estava longe de ser o preferido pelo *establishment* intelectual francês. Como não poderia ser diferente em tempos de virada linguística, os dois candidatos apresentaram projetos de ensino que colocavam em relevo a dimensão do discurso, ainda que por caminhos díspares. Na perspectiva foucaultiana, a ênfase recaía sobre a *Ordem do discurso*, isto é, sobre os procedimentos que no interior de uma sociedade controlam, selecionam e organizam a produção das práticas discursivas<sup>158</sup>. Desse modo, o discurso está intimamente entrelaçado ao não-discursivo, às práticas em geral, aquilo que está para além da *epistème*, como o poder e a ética (CASTRO, 2009). No lugar da interpretação dos sentidos, Foucault se ocupa da descrição arqueológica das formações discursivas em sua positividade, sublinhando o jogo de regras que possibilitam ou interditam que algo seja dito: “o que é suposto no ponto de partida, não é um sentido que precisa ser redescoberto, nem uma identidade que deve ser repetida; é aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados” (FOUCAULT, [1970] 2014, p. 29). O tratamento do discurso em sua *especificidade* revela um procedimento que nos parece ser anti-hermenêutico, na medida em que abre mão de incorporar qualquer dimensão pré-discursiva que pudesse tomar o discurso

---

<sup>158</sup> “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder (...) o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, [1970] 2014, p. 9-10).

como um jogo que revela ou expressa um conjunto de significações prévias.

Em contrapartida, a perspectiva ricoeuriana procurava enfatizar *o discurso da ação*. No projeto que apresentou ao processo seletivo do *Collège*, Ricoeur propõe uma articulação entre a fenomenologia e a filosofia analítica da linguagem de tal modo que, “o *sentido do vivido*, para falar como Husserl, não seja buscado em outro lugar senão no *sentido dos enunciados* nos quais o vivido se exprime” (RICOEUR, [1969], 2015, p. 5. Grifos nossos) Dizendo de outra forma, mais do que construir um discurso *sobre* a ação, o objetivo é compreender a discursividade inerente à própria ação humana. Assim, estamos no cerne da nossa hipótese segundo a qual o sentido acontece a partir de uma implicação recíproca entre linguagem e existência. Ainda no texto do projeto de ensino apresentado por ocasião de sua candidatura ao *Collège*, Ricoeur afirma que suas pesquisas anteriores sobre a fenomenologia da vontade não contemplavam o problema do sentido na esfera da ação humana. Na verdade, desde *O conflito das interpretações* – publicado no mesmo ano do certame em questão – observamos um considerável ponto de inflexão no modo como Ricoeur aborda a produção de significados. Doravante, cada vez mais ele procura trabalhar na articulação dos pressupostos do seu tripé fenomenologia/hermenêutica/filosofia da reflexão com os argumentos da linguística estrutural francesa e da filosofia analítica da linguagem de proveniência anglo-saxônica. Tal movimento nos permite, inclusive, historicizar a reflexão ricoeuriana, pois, cada vez mais, na interpretação do campo prático, concreto, vivido, a categoria de *ação* irá se sobrepor a outras como vontade ou existência. Bem entendido, na nossa interpretação trata-se mais de uma sobreposição de categorias para descrever um mesmo domínio e de um deslocamento da ênfase. Na esteira de Jérôme Porée (2017) acreditamos que Ricoeur não deixou de ser um *pensador da existência*, uma vez que, segundo o próprio filósofo, a análise linguística da ação tem por referente uma experiência viva (RICOEUR, 1969).

Antes de analisarmos os desdobramentos do enfoque no *discurso da ação* sobre a hermenêutica ricoeuriana, é chegado o momento de efetuarmos uma reflexão decisiva: qual a relação existente entre os conceitos de sentido e o significado? Trata-se de termos sinônimos? Tais conceitos sempre foram intercambiáveis? Em artigo veiculado na *Encyclopaedia Universalis*, Ricoeur (1975) desenvolveu uma espécie de história das ideias na qual se interroga sobre as ligações entre signo e sentido, tendo em vista a relação entre a esfera do pensamento e a esfera da linguagem. Segundo ele, em linhas gerais, ao longo da história houve uma oscilação entre as perspectivas que enfatizaram o sentido ou o signo. Se na semiótica estrutural há uma prioridade do signo sobre o sentido que conduz a um procedimento explicativo da produção de



significado, Ricoeur propõe que essa abordagem seja colocada no mesmo arco hermenêutico que a semântica do discurso em que a noção de *sentido* seja inseparável da de *referência*.

A primeira definição de sentido mapeada por Ricoeur remete a Platão para quem o sentido equivale à ideia ou à essência, isto é, o princípio de inteligibilidade da realidade e do pensamento. Ainda na antiguidade, mereceu a atenção ricoeuriana o modo como Aristóteles abordou o problema do sentido, rejeitando a transcendência das ideias platônicas e substituindo-as pela noção de *forma* inerente aos indivíduos concretos. Tal perspectiva, em seu ponto de vista, abriu o caminho para que se estabelecesse na Idade Média a tradição do pensamento conceitual entendido como uma abstração da experiência sensível, algo que rompeu com o realismo das ideias. Uma nova mudança no problema do sentido ocorreu no século XVII, quando a combinação entre método filosófico e modelo matemático operou uma ruptura no conceitualismo medieval influenciado pela física de Aristóteles. Assim, depois deste movimento, tornou-se possível que a tradição empirista do pensamento derivasse o sentido (*sens*) do sensível (*sensible*), o que pode ser percebido na visão de Hume que circunscreve o conhecimento à percepção sensível, à experiência dos sentidos. Nessa perspectiva, o abade francês Étienne Condillac procurou dar um passo adiante, acrescentando que o homem não pode raciocinar de maneira clara e distinta sem utilizar a linguagem. Dessa maneira, os signos linguísticos podem oferecer um apoio decisivo ao sentido, posto que possuem um poder substitutivo, na medida em que os signos valem pela coisa representada ao mesmo tempo em que podem ser associados uns aos outros. A partir de então, a teoria do sentido deixou de se apoiar em algum tipo de “ideia eternamente dada ao entendimento” antes mesmo do sentido das palavras e passou a relacionar a gênese do sentido à gênese dos signos. Em resumo, até Condillac, o problema do signo e do sentido se desenvolveu próximo muito próximo à problemática da essência e da ideia. Como vimos, nesse recorte a ênfase oscilou a relação entre signo e sentido variou entre dois polos principais: em um deles o signo era entendido apenas como um suporte do sentido e no outro a própria capacidade de conhecer a realidade é explicada pelo mecanismo de funcionamento dos signos ou, trocando em miúdos, há uma imbricação recíproca entre pensamento e linguagem.

Aos olhos de Ricoeur, a oscilação entre signo e sentido permanece no pensamento contemporâneo. Na filosofia transcendental de Kant, por exemplo, o sentido não deriva do signo, mas, ao contrário, o sentido das nossas proposições empíricas é deduzido a partir das categorias transcendentais do entendimento (espaço-tempo, categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade). Assim, consumava-se a revolução copernicana do filósofo de

Königsberg, a qual procurou transcender os objetos pela analítica de suas condições de possibilidade. Por outro lado, no início do século XX as teorias do sentido buscaram reagir contra o psicologismo de finais do século XIX, afirmando que o sentido das proposições lógicas independe das representações meramente subjetivas. Por isso, autores de linhagens diversas como Husserl<sup>159</sup> e Frege convergem ao conceber o sentido como algo objetivo e ideal, distinto dos conteúdos mentais e, por conseguinte, dos signos linguísticos. A semelhança de um pêndulo, o acento parece ter se voltado mais uma vez para o sentido, em detrimento do signo, em uma reaproximação do platonismo. Todavia, o movimento oscilatório é complexo, pois o mesmo Husserl que colocava o acento sobre o sentido, no segundo volume de suas *Investigações lógicas* percebeu a íntima conexão entre expressão e significação, sentido e signo. As expressões com as quais o lógico fenomenólogo trabalha são formadas por signos linguísticos e a significação dessas proposições é também o sentido destes signos. O logicismo tentou afastar-se da esfera dos signos, indo às coisas elas mesmas, mas retornou a ele pela meditação sobre a relação entre os objetos de pensamento e os atos de pensamento. Para o fundador da fenomenologia são os atos significantes, as vivências intencionais que concedem significação a uma expressão<sup>160</sup>. Uma vez mais fica evidenciado a inviabilidade de acessar um “sentido em si”, sem a mediação do significado.

O panorama histórico-filosófico sobre o problema do sentido e do signo tem como finalidade formar o pano de fundo para a nossa interpretação sobre a análise ricoeuriana da perspectiva defendida pela linguística estrutural. No clássico *Curso de linguística geral* proferido por Saussure nos primeiros anos do século XX e publicado postumamente em 1916, a noção de sentido é subordinada ao “império do significado”. No afã de se distanciar dos estudos linguísticos que primavam pela análise diacrônica da evolução dos significados ao longo da história, Saussure (2006) calcava seu pensamento na distinção entre língua<sup>161</sup> (*langue*) e fala<sup>162</sup> (*parole*), sendo que a fala era vista como acessória, estando subordinada às normas da língua tomada como a instância essencial. Na língua se sobressai a dimensão social que escapa

---

<sup>159</sup> “Para Husserl, uma coisa é significar um objeto, outra é conhecê-lo. Para que o significado possa ser considerado conhecido é necessário que ele possa estar diante dos olhos” (OLIVEIRA, 2006, p. 38, nota 15).

<sup>160</sup> “É, portanto, em virtude das vivências intencionais que expressões significam algo, e na medida em que significam, referem-se a algo objetivo. Husserl, em sua semântica, põe-se de antemão, na perspectiva tradicional da linguagem como instrumento de designação de objetos” (OLIVEIRA, 2006, p. 44).

<sup>161</sup> “A língua não constitui, pois, uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente; não supõe jamais premeditação, e a reflexão nela intervém apenas somente para a atividade de classificação” (SAUSSURE, 2006, p. 22).

<sup>162</sup> “A fala é, ao contrário, um ato individual de vontade e inteligência, no qual convém distinguir: 1º as combinações pelas quais o falante realiza o código da língua no propósito de exprimir seu pensamento pessoal; 2º o mecanismo físico que lhe permite exprimir essas combinações” (SAUSSURE, 2006, 22).

às intenções psíquicas do sujeito, enquanto na fala o cerne é a dimensão individual das atualizações de significado. Na abordagem de Saussure a produção de sentido diz respeito, fundamentalmente, a aspectos do jogo entre significante e significado que ocorre no interior da língua, pois não existem ideias que preexistam às palavras. Nessa lógica, o signo não é uma mediação entre as palavras e as coisas, mas um fenômeno no qual opera uma oposição entre o significante e o significado. Portanto, o significado é apenas a contraparte do significante e não uma entidade extralinguística.

Segundo Ricoeur, na linguística estrutural, o problema do signo e do sentido é configurado de modo que o sentido e o significado sejam tomados como equivalentes. Assim, a teoria do sentido é derivada da análise estrutural dos signos, “para a linguística estrutural, as leis do sentido estão contidas nas leis do signo” (RICOEUR, 1975, p. 7). O sentido do signo se dá pelo lugar que ele ocupa no sistema da língua. As implicações desse raciocínio para o conceito de sentido são contundentes, pois, comprometem a referência da linguagem à experiência:

Desta lei resulta que um sistema linguístico é um sistema fechado no qual suas ligações estão em um sistema de dependências internas. Esta lei tem grande importância para a noção de *sentido*. Falar do *sentido* de uma palavra, de uma frase, de um texto, contanto que permaneçamos nos limites do significado como correlativo do significante, de modo nenhum implica um reenvio da linguagem a qualquer coisa que seja exterior a ela. Nenhuma transcendência à linguagem é admitida em uma concepção de *sentido* derivada das leis de imanência que regem o sistema de signos. Por *sentido* designa-se nada mais que as relações de distribuição entre os signos de mesma ordem e as relações de hierarquia entre signos de posição diferente. (...) Para a análise estrutural o *sentido* não é nada que lance a linguagem para o exterior de si mesma em uma relação com as coisas extralinguísticas. (RICOEUR, 1975, p. 8).

Levando em conta a capacidade de generalização da abordagem estrutural para além dos limites dos signos linguísticos (rituais, modos de vestir, simbólica das trocas monetárias), bem como a extensão dessa perspectiva para unidades linguísticas mais amplas que a frase (narrativas, mitos, poemas), Ricoeur questiona a assimilação do sentido ao significado: “não há nada além da linguagem a que a questão do sentido possa ser vinculada?” (RICOEUR, 1975, p. 9). Para ele a noção de sentido não pode ser reduzida à noção de significado entendido como um mero correlativo do significante. Desse raciocínio segue-se que na hermenêutica ricoeuriana signo e sentido serão tratados como duas noções distintas que demandam descrições diferentes, posto que não são meros equivalentes. Para tanto, o filósofo francês realizou movimentos teóricos importantes ao acrescentar às teses estruturalistas as

contribuições da tradição filosófica de língua inglesa<sup>163</sup>. Certamente, os autores desta tradição não formam um bloco monolítico, mas seja na frente daqueles que se dedicaram a uma análise lógica dos predicados (Russell, Whitehead, Carnap, Wittgenstein do *Tractatus*), seja na frente daqueles que não reduziram a linguagem ordinária ao modelo lógico-matemático (Ryle, Austin, Strawson, Wittgenstein das *Investigações filosóficas*) a teoria do sentido não se resume à teoria do significado nos quadros de uma linguística da língua em oposição à fala.

Além do diálogo com os autores da filosofia anglo-americana, outra referência incorporada ao projeto hermenêutico de Ricoeur foi o sábio nacionalizado francês, Émile Benveniste, e sua obra *Problemas de linguística geral* (Volume I: 1966; Volume II: 1974) em que o funcionamento da linguagem é compreendido a partir da distinção entre duas ordens: as unidades semiológicas, nas quais encontram-se os signos, e as unidades semânticas, na qual encontra-se a frase. Para Ricoeur (1975, p. 10), isso significa que “o sentido está do lado da frase e não do signo. Logo, o sentido não é um anexo do significado e do signo”. O ponto de partida de Benveniste é pensar como acontece a transição da língua para a fala, isto é, como a língua é apropriada por um ato individual por intermédio da enunciação. Para Benveniste é como se as unidades menores como o signo precisassem ser articuladas e integradas em unidades maiores como a frase e o discurso. Basicamente, o que deve ser retido aqui, é o movimento que insere a linguística da língua, nos moldes de Saussure, em uma linguística do *discurso*, nos termos de Benveniste. Em *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*, Ricoeur toma as distinções propostas pelos dois linguistas mencionados acima como ponto de partida para afirmar que sua concepção de linguagem pretende se opor àquelas que tomam o signo como única entidade básica. Dessa maneira, a abordagem unidimensional, *semiótica* centrada no signo deveria ser integrada em uma abordagem bidimensional, *semântica*, centrada na frase e no discurso. A distinção entre o sentido, categoria mestra da semântica, e a significação ficará mais clara à luz da distinção fregeana entre sentido e referência, que será abordada mais à frente. Por ora, sublinhamos apenas que segundo o filósofo francês “a distinção entre semântica e semiótica é a chave de todo o problema da linguagem” (TI: 20).

Grosso modo, a partir dos anos 1970, o eixo da hermenêutica-fenomenológica de Ricoeur deslocou-se dos símbolos, das expressões de duplo sentido, dos mitos e do conflito de

---

<sup>163</sup> Evitamos empregar, sem maiores ressalvas, a etiqueta de filosofia analítica a essa tradição. Como destacado por Ivan Domingues (2009) em *O continente e a ilha*, a princípio, poderíamos caracterizar a *demárche* da tradição anglo-americana pelo uso do método lógico associado a análise dos conceitos e aos experimentos mentais. Porém, existem filósofos analíticos que não usaram experimentos mentais e também filósofos britânicos como Wittgenstein que, embora utilizem experimentos mentais, não se viam como analíticos. A despeito disso, é possível tomar como emblema da tradição anglo-americana a tendência a fazer tábula rasa dos contextos e da história da filosofia, centrando-se na análise lógico-filosófica dos conceitos.

interpretações para uma hermenêutica da ação humana e de suas analogias com o discurso e o texto. Como não poderia ser diferente, nosso foco será compreender as implicações dessa mudança para o problema do sentido. Se levarmos a sério a sugestão de John Van den Hengel (1982) em *The home of meaning: the hermeneutic of subject of Paul Ricoeur*, seremos conduzidos a sinalizar que a questão do sujeito foi decisiva para o enfrentamento dos desafios lançados pela linguística semiológica. Aliás, em um ensaio contido em *O conflito das interpretações*, Ricoeur já procurava sopesar como as teses da psicanálise (como representante da hermenêutica da suspeita) e do estruturalismo questionavam o movimento da reflexão do sujeito sobre si próprio como o fundamento da significação. Ainda que por vias distintas, psicanálise<sup>164</sup> e estruturalismo colocam em xeque o primado da consciência e figuram, à primeira vista, à guisa de *anti-fenomenologia* (CI). Assim como a hermenêutica da suspeita não inviabilizou a possibilidade de produzir sentido para a existência, mas, antes, tornou o processo mais complexo, a problemática do sujeito não foi eliminada, mas deslocada pela psicanálise. A subjetividade deixa de ser origem ou fundamento, “o sentido daquilo que eu sou não é dado, mas está escondido” (CI: 237). O resultado disso é que a reflexão se torna uma aventura exposta ao dissabor do conflito e a questão do sujeito é colocada nos termos de um *cogito ferido*<sup>165</sup>, um cogito mediatizado pela linguagem, pelo universo dos símbolos, dos signos e do discurso. O problema do sujeito precisa ser operacionalizado no interior linguagem e não ao lado dela.

De maneira análoga à psicanálise, a linguística estrutural lança um desafio à filosofia reflexiva e à hermenêutica-fenomenológica, pois desliga a significação da intencionalidade do sujeito. Não custa lembrar que para Saussure a língua é um sistema no qual a significação é produzida por um jogo de diferenças puras entre os signos, o que significa dizer que o lugar do sentido está distante das intenções subjetivas. Sem negar a importância da perspectiva estrutural, ao fim e ao cabo, Ricoeur sinaliza que sua diferença em relação a Saussure é também o que distingue a perspectiva da filosofia e a perspectiva da ciência. Em outras palavras, para a hermenêutica-fenomenológica, mais do que um objeto de estudo, a linguagem é uma mediação, um meio pelo qual o sujeito se põe e o mundo se mostra, “isto é, aquilo pelo que e através do que nós nos dirigimos para a realidade (...) [a linguagem] consiste

---

<sup>164</sup> “A ideia de que a consciência está separada do seu próprio sentido, por um impedimento de que ela não é nem senhora nem está informada, é a chave da tópica freudiana: o dinamismo do recalçamento, ao colocar o sistema do inconsciente fora de alcance, requer uma técnica de interpretação apropriada às distorções e aos deslocamentos que o trabalho do sonho e o trabalho da neurose ilustram de maneira exemplar” (CI:233).

<sup>165</sup> O conceito de *cogito ferido* foi cunhado no final dos anos 1960 por Ricoeur, mas recebeu um tratamento mais sistemático em *O si mesmo como um outro* (1990). “Aquilo que resulta dessa aventura é um *Cogito* ferido, um *Cogito* que se põe, mas não se possui, um *Cogito* que apenas compreende a sua verdade originária na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência imediata”. (CI: 238).

em dizer alguma coisa sobre algo; por meio disso, escapa-se em direção ao que diz, ultrapassa-se e estabelece-se um movimento intencional de referência” (CI: 245). Sob este viés, fica ainda mais nítida a distinção entre a função semiótica, composta pela relação entre os signos, e a função semântica, formada pela significação da realidade pelos signos. Em resumo, na concepção ricoeuriana, a linguagem comporta uma referência à realidade e é atualizada pelo sujeito durante a enunciação do discurso; a filosofia reflexiva deve ser articulada nos termos da hermenêutica-fenomenológica, o sentido da existência em termos de significações linguísticas.

Para melhor caracterizarmos a nova modulação da hermenêutica ricoeuriana iremos nos deter nas intrínsecas relações entre os conceitos de *texto*, *discurso* e *ação*. Como dissemos acima, o foco de Ricoeur passou do conflito entre as interpretações para o conflito inerente ao próprio ato de interpretar um texto, um discurso ou uma ação. Inicialmente, a problemática do texto<sup>166</sup> foi mobilizada para dar conta da dualidade entre explicação e compreensão, mas também nos permite refletir sobre a dialética entre a experiência e linguagem no que diz respeito à constituição de sentido. Em acordo com nossa hipótese central procuraremos argumentar que Ricoeur construiu uma mediação entre a abordagem estrutural da linguagem e a aproximação hermenêutico-existencial da compreensão. Por vias bem particulares, os dois caminhos se distanciam da oposição entre explicar e compreender que fez fortuna na pena de Dilthey. Em poucas palavras, o filósofo francês defende que a “compreensão sem explicação é cega, tanto quanto a explicação sem compreensão é vazia” (GADAMER e RICOEUR, 1982).

Em busca de oferecer uma réplica à versão estruturalista do giro linguístico e ao mesmo tempo marcar sua diferença em relação à chamada hermenêutica romântica de Schleiermacher e Dilthey, Ricoeur, em célebre ensaio reunido em *Do texto à ação*, não se furtou a meditar sobre uma pergunta elementar, afinal de contas, “*o que é um texto?*” Logo de saída, percebemos que a tônica ricoeuriana articula linguagem e experiência, uma vez que o texto para ele é mais do que o conjunto de palavras fixadas por escrito, pois também é uma mediação pela qual compreendemos a nós mesmos. Para sermos mais fiéis ao ensaio em questão apresentamos a definição inicial oferecida pelo filósofo: “chamamos texto a todo discurso fixado pela escrita” (TA:141). Um olhar mais pormenorizado percebe que não é por acaso que Ricoeur escolhe definir o texto como a fixação por escrito de um discurso e não a fixação de signos e de símbolos. Isto é, a opção por derivar o texto do discurso e não da fala como realização da língua (como em uma perspectiva estruturalista, *stricto sensu*) significa manter uma abertura à

---

<sup>166</sup> “O texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana, ele é o paradigma da distanciação na comunicação; a este título, ele revela um aspecto fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância” (TA: 109-110).

referência, à historicidade e à subjetividade.

Conforme Benveniste, a semântica do discurso é diferente da semiótica da fala, porque não fecha o sentido sobre a esfera do significado: “A semântica é o ‘sentido’ resultante do encadeamento, da apropriação pela circunstância e da adaptação dos diferentes signos entre eles. Isto é absolutamente imprevisível. É a abertura para o mundo. Enquanto o semiótico é o sentido fechado sobre si mesmo e contido de algum modo em si mesmo” (BENVENISTE, 1989, p. 21). Benveniste parece um parceiro mais apropriado que Saussure à hermenêutica ricoeuriana, pois entende que a experiência está inscrita na linguagem, mas sob a condição da intersubjetividade e da temporalidade<sup>167</sup>. Se os signos só precisam da própria estrutura da língua para produzir significado, o discurso está atrelado de modo indissociável à enunciação, ou seja, ele demanda o locutor, o interlocutor, a mensagem, e a referência. Em suma, na enunciação a língua é mobilizada para expressar uma relação com o mundo.

A ênfase na função referencial do discurso<sup>168</sup> tem como principal objetivo matizar a abordagem ricoeuriana diante da perspectiva estruturalista. Vale lembrar que Roland Barthes, por exemplo, aproximou o discurso da história do discurso ficcional, porque em ambos a estrutura textual revelaria uma espécie de *ilusão referencial*. Tanto no discurso histórico dito objetivo do século XIX, quanto no romance realista, “a história parece contar-se sozinha”, o autor parece estar ausente do texto. Assim, surge uma forma específica de imaginário, a ilusão referencial, na qual o historiador almeja deixar o referente falar por si só, mas que não passaria de uma manipulação de signos com o fito de produzir um enganoso efeito de real<sup>169</sup>. O discurso histórico, prossegue Barthes, visa atingir algo exterior ao discurso, porém não consegue fazê-lo fora do discurso. Logo, o historiador opera menos com os fatos do que com significantes. Em si mesmos os fatos são vazios de sentido. A pretensão realista do discurso histórico acredita fazer referência à realidade, no entanto, para Barthes é uma ilusória confusão do referente com

---

<sup>167</sup> A enunciação é o lugar linguístico de instauração do sujeito. “As categorias que compõem a instância da enunciação são a pessoa, o espaço e o tempo. A enunciação é a instância do *ego, hic et nunc*, ou seja, do *eu, aqui e agora*, porque, nela, alguém, num espaço e num tempo criados pela linguagem, toma a palavra e, ao fazê-lo, institui-se como “eu”, e dirige-se a outrem, que é instaurado como um “tu”. Isso é o conteúdo da enunciação. As categorias de pessoa, de espaço e de tempo vão constituir aquilo que Benveniste vai chamar “o aparelho formal da enunciação” (BENVENISTE, 1974, p. 79- 88). São essas três categorias linguísticas as responsáveis pela transformação da língua em fala.” Cf. (FIORIN, 2017, p. 972)

<sup>168</sup> “Que entendemos nós por relação referencial ou por função referencial? Isto: ao dirigir-se a um outro locutor, o sujeito do discurso diz alguma coisa; isso que ele fala é o referente do seu discurso; esta função referencial é, como se sabe, produzida pela frase que é a primeira e a mais simples unidade de discurso; é a frase que tem por mira dizer alguma coisa de verdadeiro ou alguma coisa de real” (TA: 144).

<sup>169</sup> “Em outros termos, na história ‘objetiva’ o ‘real’ nunca é mais do que um significado não formulado, abrigado atrás da onipotência aparente do referente. Essa situação define o que se poderia chamar de *efeito do real*. (...) O discurso histórico não acompanha o real, não faz mais do que significá-lo, repetindo continuamente *aconteceu*, sem que essa asserção possa ser jamais outra coisa que não o reverso de toda a narração histórica” (BARTHES, 2004, p. 178).

o significado linguístico produzido pelo discurso:

No discurso histórico da nossa civilização, o processo de significação visa sempre ‘preencher’ o sentido da história: o historiador é aquele que reúne menos fatos do que significantes e os relata, quer dizer, organiza-os com a finalidade de estabelecer um sentido positivo e de preencher o vazio da série pura. (BARTHES, 2004, p. 176).

Bem entendido, a fenomenologia-hermenêutica ricoeuriana é mais do que uma simples oposição ao estruturalismo. Na verdade, ele compartilha com Barthes a crítica à falácia intencional que estabelece uma conexão direta entre o sentido da obra e a intenção original do autor. Antoine Compagnon (1999) tem razão quando aponta que, no limite, a tese intencionalista dispensa a necessidade de crítica literária, sendo que, nós acrescentamos, também de hermenêutica ou de interpretação historiográfica, pois, se sabemos o que o autor quis dizer, para que interpretar o texto? Quanto a isso, não é exagero dizer que Ricoeur está mais perto da análise estrutural do que de uma certa leitura da hermenêutica romântica, pois acredita que entre o autor e o leitor acontece algo bem diferente de um diálogo em que é possível acessar as intenções psicológica do autor. Em vez disso, o texto produz um distanciamento, uma objetivação, porque, assim como no ato de leitura o escritor está ausente, no ato de escrita, o leitor literalmente está ausente. Por isso, Ricoeur retoma uma problematização sobre a função autoral<sup>170</sup> colocada por Foucault e também por Barthes<sup>171</sup>: “às vezes gosto de dizer que ler um livro é considerar o seu autor como já morto e o livro como póstumo” (TA: 143). Uma vez que a autoria deixa de ser a instância monopolizadora do sentido surge, então, a possibilidade da interpretação, ou, dizendo de outra forma “o nascimento do leitor tem de pagar-se com a morte do autor” (BARTHES, 2004, p. 64).

É no âmbito da leitura e não tanto no da autoria que, de acordo com Ricoeur, confrontam-se duas atitudes possíveis diante do texto, a explicação e a compreensão, as quais ficaram famosas na hermenêutica diltheyana. Em busca de fundamentar epistemologicamente as ciências do espírito sobre bases que não fossem aquelas da ciência da natureza, Dilthey

---

<sup>170</sup> Um bom balanço sobre as discussões em torno da “morte do autor” pode ser encontrado no texto de Sérgio Bellei (2014). O autor brasileiro observa que a problematização da autoria, no fundo, está acompanhada da problematização do *cogito* já em curso no pensamento francês pela pena de Lacan, Foucault entre outros: “A proposta é revolucionária porque se insurge contra o *cogito* cartesiano que Jacques Lacan já havia questionado em texto de 1966. Aceito o pensamento da textualidade sem centro, tornava-se necessário substituir o *cogito ergo sum* por *ubi cogito ergo sum*. No segundo *cogito*, evidentemente, o ‘eu’ desaparece ou morre ao tornar-se um efeito do pensamento ou da linguagem” (BELLEI, 2014, p. 165).

<sup>171</sup> “A linguística acaba de fornecer para a destruição do autor um instrumento analítico precioso, mostrando que a enunciação em seu todo é um processo vazio que funciona perfeitamente sem que seja necessário preenchê-los com a pessoa dos interlocutores” (BARTHES, 2004, p. 60). Como fica evidente, Barthes interpreta a enunciação de modo quase oposto ao de Ricoeur.



realizou uma nítida separação entre o método explicativo típico das ciências naturais e o método compreensivo mais apropriado às ciências humanas. Como já dissemos, depois de propor uma mediação ao conflito das interpretações, Ricoeur se lançou à tarefa de mediar o conflito interno à interpretação, em especial, a dicotomia entre explicação e compreensão. Para tanto, o filósofo operacionalizou uma peculiar inserção da explicação estrutural no círculo hermenêutico. Segundo ele, desde Saussure, a linguística mostrou que é possível adotar procedimentos explicativos em humanidades<sup>172</sup> sem recorrer ao empréstimo de métodos das ciências da natureza, ao contrário do que pensava Dilthey. Aliás, tanto Saussure, quanto Lévi-Strauss desestabilizaram a dualidade entre natureza e cultura e não se constrangem em enunciar leis no âmbito da estrutura da língua<sup>173</sup>, do parentesco e dos mitos. Assim, na perspectiva da linguística estrutural, a explicação a respeito da produção de significado do texto com base no jogo de signos, sem privilegiar a referência ao mundo histórico ou à subjetividade autoral. Um bom exemplo disso seria a análise estrutural do significado dos mitos empreendida por Lévi-Strauss. Em termos metodológicos, o etnólogo abre mão de se deter na análise da função existencial das narrativas míticas para se concentrar em suas estruturas textuais, destacando a proximidade entre o fenômeno linguístico e o fenômeno social no que tange ao fato de seu significado escapar ao controle da consciência dos indivíduos. Cabe ressaltar que o objetivo da explicação estrutural é contribuir para a inteligibilidade do fenômeno estudado e, portanto, para a compreensão do seu significado, da ordem por detrás do caos. Conforme o autor das *Mitológicas*:

As histórias de caráter mitológico são, ou parecem ser, arbitrárias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco em toda parte. (...) O meu problema era tentar descobrir se havia algum tipo de ordem por detrás desta desordem aparente (...). Segundo penso, é absolutamente impossível conceber o significado sem a ordem (LÉVI-STRAUSS, S/D, p. 20).

Quando aplicado a explicação de um texto, o modelo estrutural procura entender as regras linguísticas que presidem a produção de significados. Ou seja, o foco está nas estruturas do próprio texto, não em alguma coisa ou alguém que esteja fora dele. A implicação do método

---

<sup>172</sup> Tal juízo é compartilhado por outros autores. Segundo Lévi-Strauss a linguística foi o campo de conhecimento em humanidades que realizou os maiores avanços epistemológicos no século XX: “No conjunto das ciências sociais, ao qual ela indiscutivelmente pertence, a linguística ocupa um lugar excepcional: não é uma ciência social como as outras mas aquela que, de longe, realizou os maiores progressos; e certamente a única que pode reivindicar o nome de ciência e que conseguiu ao mesmo tempo formular um método positivo e conhecer a natureza dos fatos que lhe cabe analisar” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 43).

<sup>173</sup> “A tarefa da linguística será (...) procurar as forças que estão em jogo, de modo permanente e universal, em todas as línguas e deduzir as leis gerais as quais se possam referir todos os fenômenos peculiares da história” (SAUSSURE, 2006, p. 13)

estrutural sobre o problema do sentido é bastante clara, uma vez que nessa lógica o sentido consiste no arranjo dos elementos<sup>174</sup> que compõe a estrutura, “o sentido de um elemento é a sua capacidade de entrar em relação com outros elementos e com o todo da obra” (TA: 153). O mais importante, segundo Ricoeur, é que esse procedimento explicativo dispensa qualquer empréstimo à epistemologia das ciências naturais. Depois de reconhecer a fecundidade da atitude explicativa, o filósofo francês não deixa de reconhecer os seus limites. Em última instância, explicar permanece diferente de compreender, conquanto ambas tenham deixado de ser tomadas como posturas antagônicas.

O círculo hermenêutico ricoeuriano pretende colocar a explicação e a interpretação/compreensão em uma relação de reciprocidade e complementação. Para tanto, Ricoeur faz do ato de ler um operador privilegiado na constituição de sentido, um mediador entre a experiência e a linguagem. Se a explicação fazia jus às estruturas internas do texto, a interpretação é inseparável da apropriação, da interpretação de si mesmo e da sua existência que o leitor faz à luz dos significados comunicados pela obra. Nessa perspectiva, o texto é abertura para alguma coisa e o ato de leitura consiste em encadear um discurso novo no discurso do texto: o discurso da compreensão de si. Ao aproximar os conceitos de interpretação e apropriação, Ricoeur deixa explícita a ligação entre a sua fenomenologia-hermenêutica e a filosofia reflexiva: “por apropriação entendo isto: a interpretação de um texto completa-se na interpretação de si de um sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo ou que começa a compreender-se” (TA: 155). A correlação entre hermenêutica e filosofia reflexiva aponta para a correlação entre a linguagem e a experiência, já que a compreensão de si passa pelo caminho das obras da cultura humana e a compreensão da obra é uma mediação entre o mundo da linguagem e a experiência do leitor<sup>175</sup>. Até mesmo a explicação estrutural é inserida nesse processo e figura como intermediária do processo de compreensão de si.

De acordo com nossa hipótese o círculo hermenêutico Ricoeur procura articular dialeticamente a abordagem estrutural e a existencial sobre o sentido<sup>176</sup>. Sua argumentação

---

<sup>174</sup> “Se os mitos possuem um sentido, este não pode decorrer dos elementos isolados que entram em sua composição, mas na maneira como esses elementos estão combinados” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 226).

<sup>175</sup> A apropriação sublinha o caráter *atualizante* da interpretação, na medida em que ela coloca em ato as potencialidades semânticas do texto. Assim como o sentido de uma partitura musical somente se efetiva quando um músico a executa, a interpreta, os significados de uma obra se realizam quando alguém a atualiza por meio da leitura. O ato de ler e interpretar é um acontecimento do discurso que atualiza os significados contidos na estrutura da língua (TA).

<sup>176</sup> “Do mesmo modo que os jogos de linguagem são formas de vida, segundo o famoso aforismo de Wittgenstein, as estruturas sociais são também tentativas para se compararem com as perplexidades da existência e os conflitos profundamente escondidos da vida humana. Neste sentido, também estas estruturas tem uma dimensão referencial.

procura demonstrar que de algum modo o objetivo da explicação estrutural é também a compreensão, pois, mesmo um Lévi-Strauss sabe que o sentido dos mitos não pode se reduzir apenas a uma combinação entre elementos textuais. O rigor epistemológico da explicação estrutural não pode obscurecer que as narrativas míticas buscam compreender e constituir sentido para a existência humana na história<sup>177</sup>. Em última instância, o mito é mais do que um operador lógico entre elementos estruturais, pois gravita em torno de aporias da existência tais como a origem e o fim da vida. Desse modo, Ricoeur retém os benefícios epistêmicos da análise estrutural<sup>178</sup> para se distanciar da interpretação psicologizante da chamada hermenêutica romântica. Porém, ele salienta a necessidade de colocar a explicação estrutural em contato com a compreensão fenomenológica-hermenêutica, de modo que o problema do sentido não se restrinja a operações epistemológicas, mas contemple a compreensão ontológica e existencial do sentido.

Para finalizar o nosso capítulo analisaremos as conexões estabelecidas por Ricoeur entre a teoria do texto, a teoria da ação e a teoria da história. Tal procedimento deixará ainda mais claro o porquê nos detivemos na concepção ricoeuriana de texto. Uma das particularidades da fenomenologia-hermenêutica de Ricoeur é sua proposta de estabelecer analogias entre a interpretação dos textos e a interpretação de ações significativas, a qual teve importante ressonância, por exemplo, na antropologia de Clifford Geertz. Para o filósofo francês a dualidade entre explicação e compreensão deve ser substituída por uma dialética fina na qual os polos não operam uma relação de exclusão, mas de implicação mútua. Assim, Ricoeur acredita escapar da polarização entre os partidários da explicação sem compreensão, que tomam o texto como se fosse uma máquina cujo mecanismo interno de funcionamento dispensa a intenção autoral e a recepção do leitor e os partidários da compreensão sem explicação que procuram estabelecer uma comunicação entre a alma do autor e a do leitor. Além do mais, ele observa que a dualidade entre o explicar e o compreender apresenta uma dimensão epistemológica e uma dimensão ontológica.

---

Elas apontam para as aporias da existência social, aquelas mesmas aporias à volta das quais gravita o pensamento mítico” (TA: 210).

<sup>177</sup> “O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, *descolar* do fundamento linguístico no qual inicialmente rodou” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 225).

<sup>178</sup> “Fiz sempre uma grande diferença entre uma filosofia estruturalista e um estudo estrutural de textos determinados. Aprecio consideravelmente esta última abordagem, porque é uma maneira de fazer justiça ao texto e de o levar ao melhor das suas articulações internas, independentemente das intenções do autor. (...) Distingo isto de uma filosofia estruturalista, que, da sua prática, extrai uma doutrina geral em que o sujeito é eliminado da sua posição de enunciador do discurso (...). Estou numa relação conflituosa com o estruturalismo, que me parece atingir seu nível mais elevado em Lévi- Strauss, aquele, na escola estruturalista, cuja obra mais respeito (CC: 110-111).

Em *Do texto à ação*, percebemos um esforço da parte de Ricoeur para que o problema do sentido tenha na teoria do texto apenas um de seus lugares. Por meio de um diálogo com a tradição anglo-saxã que vinha se estabelecendo desde a década de 1970, não seria exagero pensar que em sua fenomenologia-hermenêutica há uma ubiquidade do sentido, o qual se enriquece ao circular entre a esfera da ação e a esfera do discurso. Mais do que isso, ao assinalar as homologias entre a teoria do texto, a teoria da ação e a teoria da história, o pensador francês abriu o caminho para uma semântica da ação que, de algum modo, aponta para a nossa hipótese, mesmo que, a dimensão concreta da existência agora seja ocupada pelo conceito de ação. O pressuposto subjacente aqui é que não existe ação humana que já não seja articulada, mediada e interpretada pela linguagem (EC3). Dessa forma, na medida em que o texto é uma tentativa de fixar por escrito uma ação, o sentido está tanto na ação quanto no texto.

É verdade que o contato de Ricoeur com a chamada filosofia analítica de língua inglesa intensificou-se a partir da década de 1970, pois com os seus sucessivos insucessos na cena intelectual francesa (polêmica com os lacanianos, derrota no concurso *do Collège de France*, eventos pós-68<sup>179</sup> em Nanterre) o filósofo ampliou sua atuação nas universidades dos Estados Unidos que vinha acontecendo desde os anos 1950. Quanto a isso, Dosse (2008) destaca que, concomitantemente ao ‘desvio americano’ Ricoeur dirigia seminários ligados ao CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) que, embora pouco influente na cena parisiense, acolheu um número significativo de pesquisadores estrangeiros. Entre 1967 e 1971 o seminário aconteceu na Sorbonne<sup>180</sup> e teve como foco, justamente, a filosofia analítica com o estudo de autores como Austin, Anscombe, Strawson e o segundo Wittgenstein. Como coordenador das

---

<sup>179</sup> Em meio ao confronto entre os estudantes e a direção da universidade de Nanterre Ricoeur se posicionou ao lado do movimento estudantil. No dia 17 de Maio de 1968, ele entregou uma carta ao diretor da universidade se afastando da função de diretor do departamento de filosofia em solidariedade aos estudantes que se iniciava com as seguintes palavras: “A princípio, importa reconhecer que as instituições que nos tem governado se tornaram caducas; seja qual for a origem da crise atual produziu-se uma ruptura e nada do que está por vir se parecerá com o que passou” (RICOEUR *apud* DOSSE, 2008, p. 396). Essas palavras proféticas parecem ter se voltado contra o próprio Ricoeur depois de pouco tempo. Juntamente com o historiador René Remond ele foi eleito para a direção da Universidade de Nanterre em 1969. Em 1970, ainda no rescaldo do movimento de 68, os estudantes continuavam manifestando sua insatisfação contra a direção da Universidade e Ricoeur teve seu escritório invadido diversas vezes até que foi alvo de um ataque fortemente simbólico: em janeiro de 1970, enquanto se dirigia para o anfiteatro em que ministraria um curso sobre a noção de Estado em Hegel, ele foi cercado por um grupo de aproximadamente vinte estudantes que lhe agrediram física e simbolicamente esvaziando uma lixeira em sua cabeça. Um mês depois, o clima de violência se agravou ainda mais em virtude da atuação da polícia no campus universitário. Ricoeur afirmou que a ordem de convocar a polícia havia partido do ministro da educação, mas para o movimento estudantil ficou sendo o responsável pela violenta intervenção policial. Esses acontecimentos ganharam grande repercussão na opinião pública e motivaram a decisão tomada por Ricoeur de pedir demissão de todas as suas funções junto a Universidade de Nanterre em 1970.

<sup>180</sup> Françoise Dastur, Oliver Abel, Jean Greisch, Jérôme Porée, Jean-Luc Petit, Maria da Penha Villela-Petit, Jeffrey Barash, David Pellauer e Richard Kearney são alguns dos nomes que frequentaram o Seminário ao longo dos anos 1960 e 1970. Durante esse período também foram lançadas algumas obras coletivas pela editora do CNRS: *La semântique de l'action* (1977), *La narrativité* (1980), *Mythes et représentation du temps* (1985).

atividades, Ricoeur ficava responsável pela escolha da temática, assim como pelas três primeiras conferências nas quais, via de regra, comentava sete ou oito livros que julgava como indispensáveis para o assunto e, portanto, deveriam ser retomados pelos demais pesquisadores ao longo do período letivo. Durante a primavera no hemisfério norte, o filósofo costumava ensinar em Chicago e deixava os estudantes sob a coordenação de Emanuel Lévinas, que era uma espécie de professor assistente à época.

Nossa análise dos seminários dirigidos por Ricoeur se concentrará em seu diálogo com a filosofia analítica tendo como mote a articulação entre linguagem e ação. Desde já, cabe ressaltar que no pensamento ricoeuriano a conexão entre linguagem e ação está assentada no pressuposto antropológico de que o homem é uma espécie “animal hermenêutico”, ou seja, alguém que se orienta no mundo por meio da atividade de interpretar e constituir sentido para a realidade. Poderíamos, inclusive, segundo Johann Michel (2008), pensar em uma onto-antropologia, na medida em que a interpretação é colocada como o modo de ser por excelência da existência humana. Tal pressuposto nos ajuda a entender melhor porque Ricoeur concebeu a noção de ação à luz do modelo do texto: para ele viver e interpretar se interpenetram o tempo todo. Talvez por isso, ele somou os aportes do segundo Wittgenstein e dos seus continuadores para compor sua própria versão do giro linguístico. Ao se abrir para a “pragmática da linguagem” a hermenêutica ricoeuriana procurou abarcar as diversas manifestações do sentido e do significado na linguagem<sup>181</sup>. Se na apropriação crítica que faz do método estrutural o foco está na sintaxe e nos signos, no diálogo com semântica de Benveniste a ênfase está na enunciação. Diante disso, a pragmática procura explicar como ficaria o problema do sentido “quando dizer é fazer” para parafrasearmos o título da tradução francesa da principal obra de Austin. Dizendo de outro modo, resta examinar como funciona a linguagem em nossa experiência concreta.

Antes de prosseguirmos faz-se necessária uma reflexão sobre o modo como a interação de Ricoeur com a tradição analítica incide sobre a nossa hipótese. Embora estejamos defendendo que o filósofo jamais deixou de ser um pensador da existência é inegável que a partir dos anos 1960 e 1970 o uso da noção de existência se tornou menos explícito e recorrente. Tal período coincide com o momento em que o filósofo estava desenvolvendo os argumentos de sua filosofia da linguagem ancorada em uma teoria do discurso. Mais precisamente, parece-

---

<sup>181</sup> “De acordo com a definição tradicional encontrada em Morris e em Carnap, a sintaxe examina a relação entre os signos, a semântica estuda a relação dos signos com os objetos a que se referem e a pragmática diz respeito à relação dos signos com seus usuários e como estes os interpretam e e os empregam” (MARCONDES, 2005, p. 12).

nos que a noção de ação foi acrescentada ao repertório filosófico de Ricoeur em sua busca de compreender o plano concreto da existência sem deixar de lado a centralidade da linguagem. Para que fique claro, não estamos sugerindo que existência e ação seja categorias sinônimas, mas sim que ambas se referem, com visadas distintas, a dimensão concreta, prática da experiência humana no tempo. No projeto de ensino e pesquisa apresentado ao *Collège de France*, Ricoeur dizia que “hoje, prefiro o termo ação à vontade” ([1969] 2015, p. 4), ao que poderíamos acrescentar que esta preferência também se aplicava sobre a categoria de existência. Aliás, Phillipe Lacour (2017) observa que uma das peculiaridades da recepção francesa da filosofia analítica foi, justamente, o pano de fundo existencialista daqueles que se preocupavam com uma filosofia prática concebida como uma exploração racional da existência. Considerando que para Ricoeur a existência não pode ser explorada de forma imediata, em uma via curta, a análise linguística das proposições da linguagem comum oferecida pelos autores anglo-americanos parecia-lhe muito útil. No já citado artigo *Do existencialismo à filosofia da linguagem* ele ponderava: “a linguagem ordinária parece-me, de acordo com as obras de Wittgenstein e Austin, como uma espécie de conservatório para as expressões que mantiveram o mais alto poder de descrição em relação a experiência humana” (RICOEUR, 1973, p. 95).

Para Ricoeur, a pragmática da linguagem, em especial os chamados *atos de fala*<sup>182</sup> (speech acts) contribui significativamente para a compreensão do discurso da ação. A grande vantagem desta abordagem em relação à hermenêutica romântica é que ela opera com a enunciação pública do sentido e não com uma acepção interna e psicologizante. A filosofia da linguagem comum está apoiada nas objetivações da experiência por meio do discurso e não na intenção psicológica do autor. Para sermos mais rigorosos, na senda aberta pelo segundo Wittgenstein e por Austin a linguagem possui uma dimensão performativa para além de sua capacidade descritiva, isto é, a linguagem é uma forma de agir no mundo, portanto, não há uma cisão entre a linguagem e a ação humana<sup>183</sup>. Nos atos de fala há uma imbricação entre o sentido

---

<sup>182</sup> Austin, na esteira do segundo Wittgenstein, considera que é o uso das palavras que determina seu significado. No entanto, ele buscou ser mais sistemático que o autor das *Investigações filosóficas* cunhando o conceito de atos de fala (*speech acts*) para tematizar como é possível fazer coisas com palavras. Além dos enunciados constatativos que fazem descrições linguísticas verificáveis, há aqueles enunciados que não constata, mas antes, executam ações. Determinadas expressões, quando proferidas em determinadas condições convencionadas socialmente, significam a execução de uma ação: “Por exemplo: 1. Digo sim no casamento ao juiz ou ao padre; 2. Batizo um navio com o nome de Rainha Elizabeth ao quebrar uma garrafa no casco do navio; 3. Deixo meu relógio para meu irmão como parte do meu testamento; 4. Aposto cinco reais que amanhã chove. (...) Quando digo, por exemplo, prometo estudar inglês, estou executando o ato de prometer. Não se trata da execução de um ato intencional, interno, espiritual, mas, simplesmente da execução de um ato específico (OLIVEIRA, 2006, p. 152. Grifo nosso).

<sup>183</sup> Tal argumento pode ser particularmente fecundo para a teoria e metodologia da história, especialmente, para a história intelectual cujas fontes, em sua maioria, são compostas por textos que circulam na esfera pública. Nesse sentido, destacamos a ideia de acordo com a qual existe sentido não apenas nas proposições descritivas e

(o que foi dito) e a referência (em que incide) de uma proposição. Desse modo, uma das importantes contribuições dos atos de fala foi destacar que, ao contrário do que sustenta o positivismo lógico, não são apenas as proposições que descrevem fatos e podem ser verificadas empiricamente que têm sentido. A análise da linguagem comum mostra que a linguagem da ação produz sentido mesmo sem haver constatação ou verificação empírica. Ademais, os atos da fala, assim como a semântica de Benveniste, permitem que Ricoeur realize a virada linguística sem perder de vista a clarificação do sentido da experiência: “a elucidação da linguagem comum não é, de nenhum modo, a exploração de um sistema fechado onde as palavras remeteriam apenas para outras palavras; nada é mais estranho à análise da linguagem do que essa fantasia do fechamento do universo dos signos (RICOEUR [1977], 2012, p.149).

Em *O discurso da ação* [1977], livro originado do seminário CNRS, Ricoeur remonta a Aristóteles como um precedente histórico para fundamentar sua pretensão de conciliar o método fenomenológico e o da análise linguística aplicada ao agir, pois o estagirita também almejava que sua filosofia fosse, ao mesmo tempo, uma análise da experiência e uma análise da linguagem comum. Nesse particular, o francês engrossa o coro de Austin<sup>184</sup> e corrobora nossa hipótese quando sustenta que “só queremos clarificar a linguagem para melhor analisar a experiência” (RICOEUR [1977], 2012, p. 150). Assim, a teoria da ação procura salientar que a própria vivência humana, cujos sentidos a fenomenologia-hermenêutica busca interpretar, já está articulada simbolicamente. Disso decorre, inclusive, a possibilidade do diálogo e da comunicabilidade do sentido da experiência. Ao compreender a linguagem como uma forma de vida, para usarmos os termos de Wittgenstein, abre-se a possibilidade de se comunicar ao outro um significado que não é da ordem da vivência psicológica intransferível nem do império dos signos sem referência:

A minha experiência não pode tornar-se diretamente a sua experiência. Um acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para outra corrente de consciência. E, no entanto, algo passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a experiência vivida, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência vivida, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação, torna-se pública. A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da

---

verificadas empiricamente, afinal, a História Intelectual também aborda discursos performativos que são uma proposta de intervenção política na realidade e não apenas enunciados passíveis de verificação empírica. Exploramos com mais detalhes essa perspectiva no artigo que escrevemos junto com o colega Pedro Henrique Barbosa, “Quentin Skinner e Paul Ricoeur: do giro linguístico ao giro ético-político na história intelectual”, cf. (MENDES e BARBOSA, 2016).

<sup>184</sup> “Quando examinamos o que se deve dizer e quando se deve fazê-lo, que palavras devemos usar em determinadas situações, não estamos examinando simplesmente palavras (ou seus "significados" ou seja lá o que isto for) mas sobretudo a realidade sobre a qual falamos ao usar estas palavras - usamos uma consciência mais aguçada das palavras para aguçar nossa percepção (...) dos fenômenos” (AUSTIN, 1990, p. 10).

A concepção ricoeuriana de discurso procura dar conta não apenas da dimensão cognitiva em jogo na produção de sentido pela linguagem. Como temos argumentado, a dialética entre sentido e existência se expressa também na articulação entre ontologia e epistemologia. Prova disso, é a releitura que o pensador francês faz da dialética entre sentido e referência proposta por Gottlob Frege no âmbito da lógica<sup>185</sup>. Segundo Ricoeur, apenas no nível da língua, como no caso de Saussure, é possível abdicar do problema da referência e reduzir a significação à relação entre os signos em um sistema. No âmbito do discurso cuja unidade básica é a frase a linguagem apresenta uma veemência ontológica. Na fenomenologia-hermenêutica de Ricoeur a linguagem não é um mundo próprio, mas uma mediação, uma abertura para a compreensão da experiência. Logo, a distinção entre “o que se fala” (sentido) e aquilo sobre que se fala (referência) nos mostra que se o sentido de uma frase pode estar imanente ao discurso, a sua referência, pelo contrário, indica o movimento no qual a linguagem transcende a si mesma e pretende dizer algo significativo sobre o mundo. Aos argumentos lógicos de Frege Ricoeur adiciona a perspectiva pragmática para concluir que a linguagem só tem uma referência quando é utilizada, isto é, no momento da ação em que o locutor diz algo sobre alguma coisa para alguém. A referência do sentido que é dito depende do contexto do ato de fala<sup>186</sup>.

A dialética entre sentido e referência, para Ricoeur, é mais do que uma ferramenta para a análise lógica do funcionamento da linguagem, porque nos permite pensar a relação entre a linguagem e a condição ontológica de ser-no-mundo. Isso significa, inclusive, assumir o pressuposto segundo o qual é em virtude de nossa experiência de estarmos lançados no mundo, afetados por situações e orientados mediante a compreensão que temos algo a dizer, temos a experiência para ser comunicada pela linguagem. Pelo menos desde *O conflito das interpretações*, Ricoeur tem afirmado que “a própria linguagem, enquanto meio significante, demanda ser referida à existência” (CI:18). Para ele, o problema lógico da referência perderia

---

<sup>185</sup> Abílio Rodrigues ressalta que, não obstante Frege tenha legado uma notável contribuição à filosofia da linguagem, sua principal preocupação não eram as estruturas de funcionamento da linguagem de modo geral, mas uma questão epistêmica precisa, a saber, provar que a aritmética é um ramo da lógica, o significa, provar que os axiomas da aritmética podem ser obtidos a partir de um conjunto de axiomas, definições e regras de inferência de caráter estritamente lógico. Estava em questão, portanto, a justificativa das proposições da aritmética. O projeto de Frege tinha um caráter epistemológico e pode ser compreendido como uma tentativa de aperfeiçoar as teses kantianas acerca da justificação do conhecimento matemático” (RODRIGUES, 2009, p. 4).

<sup>186</sup> “Referir é o uso que a frase faz em determinada situação e em conformidade com determinado uso. É, pois, o que o locutor faz quando aplica suas palavras à realidade (...) O sentido é por assim dizer atravessado pela intenção de referência” (TI: 35-36).



o sentido se não estivesse assentado na intenção de compreender a experiência<sup>187</sup>. Entretanto, ele ressalta que essa referência extralinguística permaneceria um salto discutível caso não houvesse na própria existência estruturas imanentes de significado. Em virtude dessa dialética entre experiência e linguagem as mediações linguísticas não se referem a sentidos lógicos abstratos, mas aquilo que realmente é, em sentido ontológico, a nossa experiência no mundo:

Não que tudo seja linguagem, como é dito às vezes, com excesso, nas concepções em que a linguagem perdeu sua referência ao mundo da vida, àquele da ação e comunicação entre as pessoas. Mas, se nem tudo é linguagem, tudo, na experiência, não adquire *sentido* senão sob a condição de ser levado à linguagem. (L2: 209).

A visada ontológica da dialética entre existência e linguagem na hermenêutica ricoeuriana está aberta à perspectiva epistemológica. Podemos perceber isso no diálogo entre Ricoeur e a antropologia interpretativa de Clifford Geertz cujo denominador comum parece ter sido a sociologia compreensiva de Max Weber<sup>188</sup>. Em busca de alternativas ao funcionalismo e ao estruturalismo, Geertz desenvolveu uma abordagem da cultura como fenômeno simbólico<sup>189</sup> que apresenta notáveis paralelos com a hermenêutica ricoeuriana. O antropólogo estadunidense parte do pressuposto weberiano de que a ação social possui em si própria elementos de inteligibilidade que possibilitam a interpretação do seu significado, “acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado” (GEERTZ [1973] 1989, p. 4). As convenções simbólicas culturalmente compartilhadas permitem que o cientista social compreenda os significados simbólicos da ação como um fenômeno público e não como a decifração da intenção psicológica por trás do comportamento dos agentes sociais. Guardadas as devidas proporções, é possível percebermos uma proximidade com a pragmática da linguagem, uma vez que o sentido é imanente à ação e se

---

<sup>187</sup> “A postulação da existência como base de identificação é o que Frege, em última análise, quis dizer quando afirmou que não nos satisfazemos apenas com o sentido, mas pressupomos uma referência” (TI: 36).

<sup>188</sup> A orientação hermenêutica da epistemologia weberiana das ciências sociais bem como sua pretensão em articular explicação e compreensão fica evidente no primeiro parágrafo de *Economia e sociedade*: “Sociologia (no sentido aqui entendido desta palavra empregada com tantos significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos” (WEBER, 2000, p. 3)

<sup>189</sup> “Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade” (GEERTZ, [1973], 1989, p. 10)

manifesta publicamente<sup>190</sup>. Não por acaso Geertz remete a Wittgenstein quando sinaliza que sua compreensão de significado está para além da abordagem psicologizante.

A bem da verdade, no clássico ensaio “Uma descrição densa: para uma teoria interpretativa da cultura”, Geertz faz uma única menção a Ricoeur num tom um tanto quanto jocoso ao afirmar que se os filósofos de Oxford têm prazer em criar historietas (os famosos “experimentos mentais”) os fenomenólogos se comprazem em empregar frases longas com conceitos herméticos. O filósofo francês, por seu turno, dedica uma das aulas que compõem *A ideologia e a utopia* para tratar dos argumentos do antropólogo estadunidense<sup>191</sup>. A principal contribuição de Geertz ao tratar a ideologia como um sistema cultural, na leitura de Ricoeur, é pensar as analogias entre o fenômeno ideológico e as estruturas simbólicas do discurso. A ideia de que a ação é por si mesma simbolicamente mediada permite que o antropólogo ultrapasse a abordagem da ideologia como mera distorção da realidade. Se não existe ação que não seja simbolicamente mediada a dicotomia simplista entre infraestrutura e superestrutura perde sua eficácia, pois os sistemas simbólicos tidos como ideológicos já fariam parte da constituição fundamental do ser humano (IU). Desse modo, na esteira weberiana, Geertz concebe a ideologia como um sistema simbólico que visa conferir legitimidade e sentido a uma forma de autoridade e poder. Por isso, as ideologias florescem especialmente em situações de perda de orientação nas quais elas surgem como artefatos que produzem sentido e inteligibilidade para situações sociais aparentemente incompreensíveis<sup>192</sup>.

A proximidade entre a filosofia hermenêutica de Ricoeur, a antropologia interpretativa de Geertz e a sociologia compreensiva de Weber nos permite realizar uma importante reflexão acerca do problema do sentido, de modo geral, e do sentido da história, de maneira especial. Quando Ricoeur se aproxima de Weber destacando os paralelos entre o

---

<sup>190</sup> “A cultura é pública porque o significado o é. Você não pode piscar (ou caricaturar a piscadela) sem saber o que é considerado uma piscadela ou como contrair, fiscicamente, suas pálpebras, e você não pode fazer uma incursão aos carneiros sem saber o que é roubar um carneiro e como fazê-lo na prática” (GEERTZ [1973], 1989, p. 9).

<sup>191</sup> Na aula introdutória de *A ideologia e a utopia* que registra um curso proferido em Chicago no ano de 1975, Ricoeur sinaliza que ficou impressionado com as convergências entre a sua perspectiva e a de Geertz no sentido de desfazer a dicotomia entre ideologia e práxis, linguagem e ação. Apesar de ambos concordarem que se a existência social é articulada simbolicamente a ideologia é constitutiva da práxis, o filósofo francês apresenta discordâncias quanto a perspectiva do autor de *A interpretação das culturas* no que diz respeito a divisão entre sistema simbólico intrínseco e extrínseco.

<sup>192</sup> “É a perda de orientação que dá origem mais diretamente à atividade ideológica, uma incapacidade, por falta de modelos utilizáveis, de compreender o universo dos direitos civis e das responsabilidades no qual as pessoas se encontram localizadas (...) Por sua vez, é a tentativa das ideologias de dar sentido a situações sociais de outra forma incompreensíveis, de construí-las de tal forma a tornar possíveis a atuação propositada dentro delas, que dá conta tanto da natureza altamente figurativa das ideologias como da intensidade com que são mantidas, uma vez aceitas” (GEERTZ [1973], 1989, p. 125).

modelo do texto e a ação significativa ele parece, de alguma forma, compartilhar das reservas weberianas quanto às filiações metafísicas do conceito de sentido. Em *Economia e sociedade* (2000), Weber trabalha com uma clivagem entre a acepção de sentido operacionalizada pelas ciências da ação como a História e a Sociologia e o conceito de sentido empregado pelas disciplinas filosóficas mais abertas à metafísica como a Ética, a Estética e a Lógica. Para as primeiras, o sentido é imanente à ação<sup>193</sup>, é aquilo que o agente visa subjetivamente com seu comportamento e para as segundas haveria uma preocupação com o sentido correto e válido. A dualidade entre o sentido da ação e o sentido metafísico parece também estar presente na analogia entre teoria da ação, teoria do texto e teoria da história sustentada por Ricoeur. Dito de outro modo, o recurso ao sentido imanente da ação, especialmente pela pragmática da linguagem, permitiu que Ricoeur pensasse na constituição de sentido entre a existência e a linguagem, inclusive no que diz respeito ao sentido da história, por caminhos alternativos à metafísica tradicional. A conexão entre ação e história é tão forte na filosofia ricoeuriana que ele chega a propor:

Não se poderia dizer que a história constitui por si mesma o dossiê da ação humana? A história é esta quase-“coisa” em que a ação humana deixa um “rastro”, põe a sua “marca”. Daí a possibilidade dos “arquivos”. Precedendo os arquivos intencionalmente postos por escrito pelos memorialistas, há o processo contínuo de “registro” da ação humana que é a própria história enquanto soma das “marcas”, cujo destino escapa ao controle dos autores individuais. A história, a partir daí, pode aparecer como uma entidade autônoma, como um jogo entre atores que não conhecem a intriga. (TA:196).

Adiaremos uma reflexão mais pormenorizada sobre a relação entre a história-processo e a história-narrativa para a parte vindoura da tese. Por enquanto, importa ressaltar que os recursos simbólicos do campo prático foram decisivos para que Ricoeur conjugasse, de modo orgânico, ação, texto e história em sua teoria da narrativa. Quanto a isso, um aspecto notável é a *autonomização semântica*, pois assim como o sentido do texto não reduz a intenção psicológica do autor, a ação tem efeitos que escapam ao sentido visado pelos sujeitos. Se concebermos, assim como Ricoeur, a escrita da história como a fixação e a interpretação narrativa das marcas deixadas pela ação humana no tempo, o sentido da história será tomado como uma obra aberta que comporta diversas interpretações e que abre referências para novas ações e novos discursos.

---

<sup>193</sup> “Por ‘ação’ entende-se, nesse caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um sentido subjetivo. Ação ‘social’, por sua vez, significa uma ação que, quanto ao seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso” (WEBER, 2000, p. 3).



### **Parte III**

## **Narrativa, Identidade e Memória**

Amar la trama más que el desenlace.

*Jorge Drexler*

Retar, esquecer e voltar a lembrar pertencem à constituição histórica do homem e fazem parte de sua história e formação. (...) Estaria na hora de libertar o fenômeno da memória de seu nivelamento capacitativo que a psicologia lhe impôs e de reconhecê-lo como um traço essencial do ser histórico e limitado do homem.

*Hans-Georg Gadamer*

## Considerações introdutórias

Ao chegarmos à reta final de nossa caminhada investigativa sobre o problema do sentido na filosofia de Ricoeur nos deparamos com conceitos que têm estado no centro das atenções dos debates historiográficos nas últimas décadas: narrativa, identidade e memória. Não por acaso, grande parte das interpretações historiográficas sobre a obra ricoeuriana tem como mote a conexão entre essas categorias, uma vez que, na perspectiva do filósofo em questão, a identidade não está na ordem da essência, mas possui um caráter narrativo, ou seja, é constituída em meio às mudanças temporais. Portanto, desde já importa-nos destacar que a *função narrativa* em Ricoeur aparece como um eficaz “operador de sentido” comum à memória e à constituição da identidade. Em ambos os casos, a partir de um olhar recapitulativo, a narração almeja alinhar os fios soltos em uma trama que domestica o aleatório e as discontinuidades das experiências passadas. Assim, acontece uma produção de sentido em que o estranho e o sem-sentido tornam-se em algo familiar e compreensível. Em uma entrevista concedida a François Ewald, o próprio Ricoeur não se furtou a associar a memória diretamente à constituição de sentido para a experiência: “não podemos separar a memória do projeto, e, portanto, do futuro. Estamos sempre entre a recapitulação de nós mesmos, a vontade de fazer sentido com aquilo que nos acontece e a projeção das intenções, das expectativas (...) (RICOEUR, 2000b, p. 24).

Começaremos a parte final do nosso trabalho lançando luzes sobre as “obras gêmeas” *A metáfora viva* (1975) e *Tempo e narrativa* (3v. 1983-1985), que, embora tenham sido publicadas uma após a outra, foram concebidas juntas (T&N 1). Nossa leitura será orientada por nosso argumento central e tomará os dois livros como pesquisas sobre a elaboração de novos sentidos para a experiência por intermédio de artifícios linguísticos. Tanto a metáfora, quanto a narrativa serão consideradas como processos linguísticos de criação ordenada de sentido, pois acontecem em meio a significações prévias sedimentadas na cultura. Além disso, a análise sobre os argumentos contidos no primeiro e no terceiro tomo da trilogia nos permite compreender o impacto do *giro narrativo*<sup>194</sup> sobre a filosofia da história

---

<sup>194</sup> Por *giro narrativo* entendemos o desdobramento do giro linguístico sobre a filosofia da história que resultou em uma ênfase na dimensão narrativa da escrita da história. Quanto a isso concordamos com Ankersmit que o ponto de inflexão é a *Meta-história* de Hayden White: “A revolução produzida por White na teoria histórica contemporânea tem sido frequentemente associada à chamada Virada Linguística. E corretamente, visto que a principal tese deste autor tem sido que nosso entendimento do passado é determinado não só por aquilo que nele ocorreu, mas também pela *linguagem* utilizada pelo historiador para falar dele – ou, como ele mesmo prefere colocar, que o passado é tanto ‘produzido’ (pela linguagem do historiador) quanto é ‘descoberto’ (nos arquivos)” (ANKERSMIT, 2012, p. 64).

ricoeuriana. Para tanto, procuraremos verificar a plausibilidade de nossa hipótese específica segundo a qual Ricoeur teria efetuado uma tradução para o plano da narrativa de algumas categorias caras à filosofia da história tais como *totalidade e finalidade* ou *teleologia*, alterando sensivelmente o seu significado.



## 1. O sentido existencial da narração ou a tripla *mimesis* interpretada à luz da correlação entre existência e linguagem

No artigo *Narratividade, fenomenologia e hermenêutica* (retomado com o simples título de *Da interpretação em Do texto à ação*) o autor esclarece alguns aspectos importantes de suas reflexões acerca da *função narrativa*. Em primeiro lugar, destacamos que sua abordagem defende a existência de uma unidade funcional entre os diversos gêneros narrativos<sup>195</sup>. Isto é, a correlação entre a experiência temporal e a narratividade que exploraremos a seguir estaria presente não apenas na narrativa historiográfica ou no relato ficcional, mas também na biografia, na autobiografia e mesmo na narrativa fílmica ou pictórica seriam abarcadas pela tese central de *Tempo e narrativa*. Isso significa que, em última instância, a referência de todo o sentido elaborado narrativamente é o caráter temporal da experiência humana, logo “o tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contraposição, a narrativa é significativa na medida em que desenha as características da experiência temporal” (T&N 1: 9).

Como se sabe, na base da circularidade hermenêutica entre tempo e narrativa proposta por Ricoeur estão a teoria do tempo de Santo Agostinho e a teoria da intriga de Aristóteles<sup>196</sup>. Quanto a isso sustentamos que a correlação entre a experiência temporal e a narratividade pode ser interpretada à luz de nossa hipótese central acerca da dialética entre existência e linguagem. Não por acaso, a trilogia ricoeuriana tem início com uma exegese dos

---

<sup>195</sup> Conforme destacado por Cláudio Reichert, na hermenêutica ricoeuriana a operação de narrar uma história funciona como um *meta-gênero*: “Expor a noção de meta-gênero requer que se considere a narração como possuidora de uma historicidade própria, decorrente de um princípio formal de composição da trama narrativa, derivada do *mythos* de Aristóteles. Mesmo que o princípio formal da composição da trama, os gêneros e os tipos tenham passado por inovações com o tempo, o único aspecto formal que necessita ser preservado do *mythos* “é o critério de unidade e de completude” (RICOEUR, 1984, p.41), pois é a isso que Ricoeur vai se ater para fundar e sustentar a função narrativa. (...) Ao falar em meta-gênero, entende-se que existem certos modos de narrar, que constituem uma tradição de modelos narrativos, que ao longo do tempo foram se sedimentando, por exemplo, em gêneros, como a epopeia, a tragédia e a comédia, e tipos como a tragédia grega, o romance de formação (RICOEUR, 1984). (...) Compreender a narração como meta-gênero significa dizer que há uma inteligência própria da narração – uma inteligência *narrativa* – e que ela é regrada por um modo de operar que apresenta especificidades da narração, por isso, afirmar-se-ia que há uma *inteligência* narrativa. No que concerne à noção de meta-gênero, a inteligência narrativa é uma capacidade de seguir, de acompanhar o que é tramado na história narrada e potencialmente julgar os meios e as finalidades das ações que são praticadas pelas personagens da narração” (REICHERT, 2018, p 18- 20).

<sup>196</sup> Ricoeur atribui a inspiração para a tese central do livro a uma espécie de intuição ou centelha criativa: “Tive – não saberia dizer quando – uma espécie de lampejo, a saber, a intuição de uma relação de paralelismo invertido entre a teoria agostiniana do tempo e a noção de *muthos* em Aristóteles, na *Poética*. Foi essa espécie de súbita cumplicidade entre a *distentio animi* do livro XI das *Confissões* e o *muthos* aristotélico que foi, mais tarde, não só determinante, mas seminal” (CC: 115).

argumentos do bispo de Hipona ao invés do estagirita: as *Confissões* sinalizam, assim como já acontecera em outras obras, a preferência de Ricoeur por começar seu itinerário pelo plano da existência, para, a partir de então, perceber as conexões com a linguagem. Ademais, a escolha pela abordagem agostiniana evidencia que o ponto central é menos o tempo, em si mesmo, do que a nossa *experiência do tempo*. Afinal, a clássica indagação, “o que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fez a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 2000, p. 322) é uma divisa que aponta para a impossibilidade de uma fenomenologia pura do tempo. O fato de Agostinho jamais chegar a uma conclusão definitiva sobre o que é o “ser do tempo” parece se encaixar como uma luva à tese ricoeuriana de que “a especulação sobre o tempo é uma ruminação inconclusiva cuja única réplica é a atividade narrativa” (T&N 1: 16). O próprio autor das *Confissões* apontaria nessa direção ao inserir uma reflexão sobre o ato de recitar um hino<sup>197</sup> em suas elucubrações sobre o tempo.

O título do livro XI das *Confissões*, “O homem e o tempo”, expressa de maneira bem clara que a preocupação agostiniana não é com uma visada objetivista e naturalista do tempo<sup>198</sup>, mas com o modo como o experienciamos. Portanto, a alma é a instância que experimenta o tempo e percebe suas distintas durações; é na alma que o fenômeno temporal se distende entre “lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras” (AGOSTINHO, 2000, p. 328). A *distentio animi* (distensão da alma) é, justamente, essa falha, a não-coincidência entre as modalidades temporais. Em contraste com a eternidade, a experiência viva da temporalidade é marcada pela negatividade ontológica, o que é eterno existe e permanece, o que é temporal existe e desaparece. A eternidade é sempre estável, no eterno nada passa e tudo é sempre presente ao passo que no tempo a existência nunca é estável, o tempo está sempre deixando de ser, nele nada é totalmente presente. Esse contraponto produz uma angústia na alma que se queixa por não experimentar a estabilidade do eterno presente: “confesso-Vos que minha vida é *distensão*” (AGOSTINHO, 2000, p. 338). No limite, sem o recurso à narrativa e à linguagem, a experiência

---

<sup>197</sup> “Vou recitar um hino que aprendi de cor. (...) A vida deste meu ato divide-se *em memória*, por causa do que já recitei, e *em expectativa*, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória” (AGOSTINHO, 2000, p. 337). Podemos perceber nitidamente que a linguagem exerce a função de produção de sentido ao construir uma síntese entre o passado e o futuro durante a recitação do hino.

<sup>198</sup> De acordo com Reis (1994) a hipótese objetivista procura explicar o “ser do tempo” com base na estrutura objetiva de funcionamento do universo, sendo mensurado pela articulação dos movimentos dos planetas. O marco inicial dessa tradição é Platão e outros nomes ilustres são Aristóteles, Newton, Kant e Einstein. Contra essa perspectiva, Agostinho protesta: “ninguém me diga, portanto, que o tempo é o movimento dos corpos celestes. Quando, com a oração de Josué, o Sol parou, a fim de ele concluir vitoriosamente o combate, o Sol estava parado, mas o tempo caminhava” (AGOSTINHO, 2000, p. 331).

temporal tenderia à ausência de sentido, à dispersão errante, sem direção.

Em contrapartida, a *Poética* de Aristóteles fornece a Ricoeur, no campo da linguagem, uma “réplica invertida” dos argumentos agostinianos: “Agostinho geme sob a pressão existencial da discordância. Aristóteles discerne no ato poético por excelência (...) o triunfo da concordância sobre a discordância” (T&N 1: 56). A apropriação que o filósofo francês realiza do tratado aristotélico enfatiza as categorias *mimesis* e *mythos* como operadores de produção de sentido. Desde logo é importante salientar que na perspectiva ricoeuriana a *mimesis* é distinta tanto da releitura imitação como da duplicação da realidade<sup>199</sup>. Na verdade, o agenciamento dos fatos realizado pela composição da intriga é uma operação que produz sentido e inteligibilidade para a ação humana. O *mythos* está intimamente correlacionado à atividade mimética de criação de sentido, uma vez que consiste em reunir, dispor, compor, combinar e organizar os incidentes que parecem se suceder de maneira meramente episódica, um após o outro, “o enredo é a combinação dos fatos” (ARISTÓTELES, 2015, p. 75-76). Desse modo, a composição da intriga produz um sentido que os acontecimentos, tomados isoladamente, não apresentavam.

Sendo assim, poderíamos levantar, logo de saída, a seguinte questão: teria a linguagem narrativa a função primordial de *compensar* a falta de sentido presente na experiência temporal? O significado e a inteligibilidade produzidos pela narração trazem um sentido inteiramente novo para o campo da existência? Tal questionamento nos remete a uma breve reflexão sobre a chamada *filosofia da compensação*<sup>200</sup>. Em poucas palavras, como sustenta Odo Marquard, o conceito de *compensação* figura entre as categorias-chave da antropologia filosófica no século XX, especialmente entre os autores de língua germânica. O pressuposto antropológico subjacente a autores como Odo Marquard, Herman Lübbe, Arnold Gehlen e Helmuth Plessner foi deslindado pela primeira vez por Herder<sup>201</sup>: a condição do ser

---

<sup>199</sup> “Se continuarmos a traduzir *mimesis* por imitação, é preciso entender o contrário do decalque de um real pré-existente e falar de *imitação criativa*. Se traduzirmos *mimesis* por representação, não deveremos entender por essa palavra alguma duplicação da presença, como poderia se esperar da *mimesis* platônica” (T&N 1: 93). Uma das melhores discussões sobre o conceito de *mimesis* pode ser encontrada na extensa obra do teórico brasileiro Luiz Costa Lima (2000, 2003).

<sup>200</sup> Em artigo recente, Arthur Assis (2017) realizou uma instigante reflexão na qual situa a teoria da história de Jörn Rüsen diante da filosofia da compensação delineando as linhas mestras de um abrangente painel da cena intelectual alemã. Na perspectiva da teoria da compensação o conceito de “sentido histórico” desenvolvido no século XIX tinha como principal função compensar a obsolescência das tradições e costumes por meio de um elevado senso de conservação e musealização do passado. Assim, a própria ciência histórica seria um dispositivo cultural cujo objetivo consiste em contrabalancear a perda de vínculos com o passado promovida pela modernização.

<sup>201</sup> Em uma perspectiva de longa duração é possível remeter a antropologia do homem como “ser da falta e ser de artifício e de invenção” a Platão, notadamente à obra *O banquete*. Agradeço a Ivan Domingues por chamar minha atenção sobre isso.

humano como um ser de carências, incompleto, lançado em meio à existência, demanda que ele recorra a certos expedientes culturais para *compensar* a instabilidade e a ausência de significado de sua experiência. “A antropologia moderna determina fundamentalmente o homem como o fugitivo de seus defeitos, que só é capaz de existir por meio de compensações” (MARQUARD, 2013, p. 363). Em resumo, o ser humano seria uma espécie de *homo compensator*: recorre às ciências humanas e aos expedientes discursivos para compensar a falta de sentido de sua vida cotidiana.

A questão agrava-se ainda mais se consideramos a posição de Frank Kermode, teórico da literatura britânico que sustentou uma tese similar à de Ricoeur ao assinalar que a narrativa ficcional humaniza o tempo. Em *O sentido de um final* [1966], Kermode defende que a existência humana está lançada *in media res*<sup>202</sup>, isto é, em meio às coisas, desconectado do princípio e do fim. Por isso, os seres humanos têm necessidade de recorrer a concordâncias fictícias com origens e finais mais bem delimitados para assim conferirem sentido à sua própria existência, afinal de contas, como diz a frase atribuída a Aristóteles, os homens morrem porque não conseguem unir o princípio ao fim. Segundo Kermode, até mesmo as periodizações cronológicas buscam atender ao nosso anseio de identificarmos um marco inicial e um marco final em nossa experiência temporal, produzindo uma certa consonância no interior daquele balizamento. O exemplo paradigmático mobilizado por Kermode para demonstrar sua tese é o tique-taque de um relógio. A rigor, inexistente diferença entre o primeiro e o segundo som, mas nossa consciência precisa conferir um sentido a esse intervalo temporal, erigindo um princípio e um fim:

Tomemos um exemplo muito simples, o tique-taque dum relógio. Perguntamos-lhe o que diz; e concordamos que diz *tique-taque*. Por esta ficção, humanizamo-lo, fazemo-lo falar a nossa linguagem. Claro que somos nós que fornecemos a diferença fictícia entre os dois sons; *tique* é a nossa palavra para um princípio físico, *taque* a nossa palavra para um fim. Dizemos que diferem O que lhes permite serem diferentes é um tipo especial de meio. Podemos distinguir uma duração só quando ela é organizada (...) O fato de chamarmos *taque* ao segundo dos sons relacionados é a evidência que usamos as ficções para permitir que o fim confira organização e forma à estrutura temporal. O intervalo entre os dois sons, entre o *tique* e o *taque*, está carregado agora com uma duração significativa. Pego no *tique-taque* do relógio como modelo daquilo a que chamamos trama, uma organização que humaniza o tempo ao dar-lhe forma; e o intervalo entre *taque* e *tique* representa o tempo desorganizado, puramente consecutivo, do gênero que precisamos humanizar (KERMODE, 1997 [1966], p. 56, grifos do original).

---

<sup>202</sup> Segundo Ricoeur, o princípio hermenêutico *in media res* implica igualmente na inviabilidade de uma instância transcendental de fundação última e no inacabamento do sentido: “toda a interpretação coloca o intérprete *in media res* e nunca no início ou no fim. Nós surgimos, de certo modo, no meio de uma conversa que já começou e na qual tentamos orientar-nos, a fim de podemos também fornecer-lhe nosso contributo (...) A própria hipótese da hermenêutica filosófica considera a interpretação um processo aberto que nenhuma visão completa” (TA: 58-59).

Em que pese tenha postulado a humanização do tempo pela narrativa e também, conforme já destacamos na segunda parte da tese, opere com a premissa antropológica segundo a qual o ser humano é um ser incompleto e, portanto, distendido entre o voluntário e o involuntário, entre a finitude e a infinitude, a afirmação originária e a negatividade existencial, salvo melhor juízo, não encontramos registro do conceito de compensação na filosofia ricoeuriana. Isto é, não obstante considere que a condição humana é marcada por uma estrutura antinômica, a tese da “estrutura simbólica da ação” impede que a relação entre existência e linguagem seja compreendida por Ricoeur em termos de uma simples compensação<sup>203</sup>. Sendo ainda mais incisivos, se “não existe ação humana que já não seja articulada, mediada e interpretada por símbolos” (EC3: 207) o sentido produzido pela narrativa demanda algum tipo de enraizamento na própria esfera prática e existencial. Em vista disso, em *Tempo e narrativa*, o plano da experiência temporal não pôde ser apresentado como o reino da mera discordância, nem tampouco, o plano da narrativa pôde ser descrito como o *locus* da plena concordância.

Por consequência, o modelo de composição da intriga originário da poética aristotélica não é interpretado por Ricoeur como um paradigma da pura concordância, mas da “concordância discordante”. Nada mais coerente se considerarmos que, como temos argumentado, a produção de sentido abarca, inclusive, a falta de sentido. Segundo Aristóteles, na tragédia, a organização da trama dos fatos procura constituir sentido e inteligibilidade para que mesmo os eventos mais atemorizantes e insensatos sejam compreendidos e façam sentido. Para tanto a noção de *reviravolta* é decisiva. Na trágica história de *Édipo Rei* relatada por Sófocles, por exemplo, podemos acompanhar o drama do personagem central no qual há uma passagem do infortúnio à fortuna e da fortuna ao infortúnio. Assim, o grande desafio é manter o “efeito surpresa”, que os eventos se sucedam, contra todas as expectativas e, ao mesmo tempo, um por causa do outro em uma concordância discordante<sup>204</sup>. Logo, o enredo bem construído é aquele no qual a peripécia não é constituída por uma simples sucessão cronológica de eventos (um depois do outro), mas como um encadeamento lógico entre os acontecimentos (um por causa do outro). A paradoxal tensão entre a surpresa e a necessidade, entre a contingência e o

---

<sup>203</sup> De maneira análoga, Grondin defende que em Ricoeur a produção de sentido pela narrativa é mais do que uma válvula de escape ou consolação diante da morte. Isto é, a narrativa não é um mero “ópio do tempo”: “a narrativa não tem por única finalidade apenas nos fazer adormecer e responder ao nosso desejo de apaziguamento ou distração diante da morte. A narrativa pode também nos decepcionar, nos perturbar, nos despertar para a ação” (GRONDIN, 1990, p. 131)

<sup>204</sup> “O admirável aqui é que a discordância não permanece exterior à concordância como o incoordenável; a virtude da inteligência narrativa é incorporar a discordância na concordância, fazer com que a surpresa contribua para o efeito de sentido que faz aparecer, depois de acontecido, a fábula como verossímil, até mesmo necessária” (L2: 337).

encadeamento causal está longe de ser uma exclusividade da narrativa trágica, uma vez que, como questiona Ricoeur, “os historiadores não buscam, também, pôr lucidez onde há perplexidade?” (T&N 1: 78).

Após realizar a exegese dos argumentos de Agostinho e Aristóteles que analisamos acima, Ricoeur apresentou uma de suas teses mais difundidas, especialmente, entre os historiadores, a chamada “tripla *mimesis*”, a qual procura demonstrar que entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana existe uma correlação necessária e transcultural, ou, nas palavras do próprio autor: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plena quando se torna uma condição da existência temporal” (T&N 1: 93). Para nós a hipótese básica da trilogia dos anos 1980 corrobora nossa tese de que a lógica do sentido ricoeuriana é formada por uma mediação entre existência e linguagem.

Em *A crítica e a convicção*, Ricoeur afirmou que procurava manter certo distanciamento entre o primeiro volume de sua trilogia e o campo da filosofia da história: “em *Tempo e narrativa I* só me interesso pela história dos historiadores, e evito inteiramente toda a problemática dita de filosofia da história, quer seja kantiana, hegeliana ou pós-hegeliana. Permaneço no campo dos historiadores” (CC:120). Todavia, a despeito disso, defendemos que mesmo no primeiro tomo da trilogia já é possível encontramos uma reflexão sobre filosofia da história, porque quando Ricoeur se propõe a pensar até que ponto a história é narrativa ele está participando do *giro narrativo*<sup>205</sup> da filosofia da história ao incorporá-la a uma espécie daquilo que posteriormente ficou conhecido como filosofia da historiografia. Com efeito, a citação acima deve ser compreendida à luz da notável resistência de grande parte da historiografia francesa em relação às filosofias da história. Aliás, em um primeiro momento, *Tempo e narrativa* foi alvo de desconfianças por parte dos historiadores franceses, justamente, por causa dessa animosidade com a filosofia: “em geral, os historiadores tem acolhido bem o meu

---

<sup>205</sup> O professor finlandês Kuukkanen, sintetizou do seguinte modo o *insight narrativista* sobre a filosofia da história: “Imagine que você vá a uma livraria perto de você e procure a prateleira da história. O que você tem à sua frente são os principais produtos acadêmicos da disciplina de história. O que eles são? Naturalmente, são livros, muitas vezes com capas ilustradas e, de modo geral, com centenas de páginas escritas. Mas este é o principal produto acadêmico? Tinta no papel? Claro que não. Tinta no papel equivale a sentenças, e as frases nesses livros expressam declarações sobre o passado. Agora, escolha uma página do meio do livro e selecione uma frase. É possível concluir que alguma afirmação individual particular que a sentença denota no meio do livro é o principal resultado desse livro? Também não podemos dizer isso. O livro na sua mão não é uma coleção de sentenças e declarações desconexas expressadas. É um texto. Se você virar o livro e ler a sinopse, poderá ter uma ideia do que realmente “diz”, embora sabe-se que apenas ao ler todo o texto a mensagem se apresentará completamente. Os livros de história incluem visões integrantes, teses ou reivindicações, e todas as centenas de páginas e suas frases e declarações são projetadas para explicá-las e fundamentá-las. Isso é o que chamo de *insight narrativista*” (KUUKKANEN, 2015, p. 1).

trabalho, após uma primeira fase de desconfiança, que não era dirigida contra mim, mas contra a filosofia da história” (CC: 120).

No bojo do *linguistic turn*, o giro narrativo da filosofia da história, sem dúvida, contribuiu para que as teses da trilogia ricoeuriana começassem a ser melhor acolhidas entre os historiadores<sup>206</sup>. Roger Chartier (2002), por exemplo, aproxima Ricoeur das reflexões pioneiras de Michel de Certeau sobre *A escrita da história*, e sintetiza que a principal contribuição do “grande livro de Paul Ricoeur” – *Tempo e narrativa* – foi destacar que o discurso dos historiadores, seja qual for a sua forma, é sempre uma narrativa. De uma perspectiva distinta, o holandês Frank Ankersmit ([1994] 2004) qualificou a trilogia ricoeuriana como a obra de filosofia da história que poderia trazer a “maior riqueza de aprendizagem para os historiadores” haja vista sua capacidade de sintetizar tradições intelectuais tão heterogêneas.

Diante disso, cabe questionar: de que modo as reflexões ricoeurianas sobre narrativa e temporalidade incidiram sobre o campo da filosofia da história? Quais as implicações do giro narrativo para o problema do sentido? Na leitura de Ankersmit existe uma contraposição entre a filosofia da história epistemológica (a qual temos nos referido como “filosofia crítica da história”) e a filosofia da história narrativista<sup>207</sup>. A primeira, na extensão da filosofia da ciência, preocupa-se, fundamentalmente, com os critérios de verdade e de validade das explicações históricas, ao passo que a segunda, na esteira da linguística e da crítica literária, detém-se na natureza do arcabouço linguístico empregado pelos historiadores para compreender o passado<sup>208</sup>. Por conseguinte, ele prossegue, “a filosofia da história epistemológica se interessa pela *relação* entre as declarações históricas e aquilo de que tratam; a filosofia da história narrativista tende a permanecer no campo da linguagem” (ANKERSMIT, [1994] 2004, p. 92).

---

<sup>206</sup> Os leitores interessados em uma análise mais detida sobre a apropriação dos argumentos ricoeurianos pela historiografia francesa podem se servir da tese de doutorado defendida por Rodrigo Cracco (2015) intitulada *As contribuições de Ricoeur para a historiografia contemporânea*. O autor segue a trilha aberta por Dosse ao associar a melhor acolhida aos argumentos da hermenêutica ricoeuriana à busca de diretrizes para as “grandes incertezas” da historiografia contemporânea: “Defendemos, portanto, que a filosofia de Ricoeur passou, após décadas de pouca visibilidade entre os historiadores, ao centro das questões teóricas da história. Temos como hipótese que a conjuntura historiográfica atual levou os historiadores a se voltarem à obra ricoeuriana como possível caminho para a resolução – ou ao menos para uma melhor caracterização – de problemas centrais da historiografia contemporânea. Esse movimento se deve a elementos como: o papel da narrativa na historiografia, a volta dos sujeitos ao centro das produções historiográficas, todo o debate acerca das fronteiras entre memória e história, a força simbólica da representação e, principalmente, a superação do paradigma estruturalista (CRACCO, 2015, p. 10).

<sup>207</sup> Para a busca de uma *filosofia da historiografia pós-narrativista* conferir a substancial discussão sobre os conceitos epistêmicos de representação, verdade, justificação e objetividade/subjetividade realizada por Kuukkanen (2015).

<sup>208</sup> “Isso não significa que a transição da filosofia da história epistemológica para a filosofia da história narrativista tem acontecido da noite para o dia” (ANKERSMIT, [1994] 2004, p. 126).

Todavia, como pretendemos demonstrar, a filosofia da história desenvolvida por Ricoeur nos permite, no mínimo, problematizar o antagonismo proposto por Ankersmit, do mesmo modo como temos relativizado a dualidade entre filosofia da história e filosofia da historiografia esquematizada por Tucker. Aliás, para os nossos propósitos, a pergunta colocada por David Carr parece ser mais instigante, quando ele se questiona se na perspectiva ricoeuriana a narrativa pertenceria ao reino da *res gestae* ou da *rerum gestarum*, o que colocado em outros termos seria: “afinal, qual é o estatuto ‘filosófico’ da narrativa? Ela seria um princípio epistemológico, ou mais do que isso ela seria, ao mesmo tempo um conceito ontológico?” (CARR, 1991, p. 205). Em suma, podemos dizer que, em termos epistemológicos, Ricoeur desenvolveu uma pormenorizada filosofia da historiografia que partiu da premissa, amplamente difundida entre os narrativistas de linhagem anglo-saxã<sup>209</sup>, segundo a qual a narrativa é um procedimento explicativo por excelência e por intermédio do qual é possível termos acesso a qualquer inteligibilidade sobre os acontecimentos passados. Em termos ontológicos, o filósofo buscou lançar luz sobre os vínculos entre a linguagem narrativa e a existência temporal, a tal ponto que o título de um de seus artigos chegava a postular que a própria vida fosse “uma narrativa em busca de um narrador”. Assim, a filosofia da história ricoeuriana aposta suas fichas na narração como um *meta-gênero*<sup>210</sup> que combina a sua fundamentação existencial na historicidade da vida humana com o seu potencial heurístico de explicar e compreender os eventos do passado.

Tendo isso em vista, realizaremos nossa releitura sobre a tripla *mimesis* procurando compreender de que modo a articulação entre existência e linguagem incide sobre o problema

---

<sup>209</sup> “Tem-se considerado verdade que a história é simplesmente narrativa, ou que a história é *essencialmente* narrativa, ou que *uma forma* de história, de qualquer modo, e talvez a mais importante, narra. Tem-se afirmado também que é através da narração que os historiadores alcançam o que é especificamente histórico da compreensão histórica, ou que as explicações históricas obtêm sua estrutura distinta em razão de sua ocorrência no curso de narrativas históricas. Tem-se declarado, ainda, que as narrativas podem ser, elas próprias, explicativas de uma maneira especial; ou que a narrativa é, por si só, uma forma de explicação, se não é, de fato, autoexplicativa” (DRAY, 2016, p. 117).

<sup>210</sup> Compreender a narração como um *meta-gênero* implica considerar que se trata de um tipo textual com sua própria historicidade ao mesmo tempo em que carrega características básicas (I. *temporalização da temporalidade*; II. *ficcionalização*; III. *síntese do heterogêneo*) que formam uma *inteligência narrativa* que se manifesta historicamente nos contornos dos paradigmas consolidados pela tradição literária. “Ao refletir sobre a retomada que faz de Aristóteles para tratar da experiência temporal humana, Ricoeur apresenta as três condições necessárias para a generalidade da narração como “meta-gênero”, a saber: (i) a vinculação do problema da narratividade ao da temporalidade, (ii) a formação do conceito de ficção e (iii) a atividade configurante considerada enquanto inteligência narrativa” (REICHERT, 2018, p. 21). Para além disso, a função *meta* da narração sublinha que trata-se de uma competência que compõe uma instância reflexiva, *quase-transcendental*, da valoração ética das ações: “Parece-me cabível defender que a narração como meta-gênero exerce uma função “meta” com respeito à hermenêutica do si, enquanto “vida examinada”, configurando não só a dimensão da experiência temporal humana, mas também, como as ações realizadas no tempo, são vistas como ações louváveis ou reprováveis, no interior de uma história narrativa de vida, relacionada à avaliação ética” (REICHERT, 2018, p. 27).



do sentido no âmbito narrativo. Procuraremos destacar também como o círculo hermenêutico exposto em *Tempo e narrativa* sintetiza e reúne diversos argumentos específicos da trajetória filosófica ricoeuriana, os quais perpassam a filosofia da existência, a teoria da ação, a fenomenologia, a hermenêutica, a psicanálise, a antropologia filosófica entre outros. Desde já, ressaltamos que o pensamento ricoeuriano não se enquadra em uma *filosofia da história narrativista*, nos termos de Ankersmit, uma vez que procura enraizar, de maneira inegociável, a composição da intriga em uma pré-compreensão do mundo da ação. A conexão entre a narrativa e a experiência temporal implica que os sentidos produzidos narrativamente pertencem tanto ao plano da linguagem como ao plano da existência naquilo que chamamos em nossa introdução de *ubiquidade do sentido*. Portanto, a narrativa é mais do que um expediente linguístico que produz um sentido inteiramente novo para uma existência desprovida de qualquer significado. Nas palavras de Ricoeur: “por maior que seja a força de inovação da composição poética no campo de nossa experiência temporal, a composição da intriga está *enraizada* numa pré-compreensão do mundo da ação: de suas *estruturas inteligíveis*, de seus *recursos simbólicos* e seu *caráter temporal*” (T&N 1: 96. Grifos nossos).

Um dos elementos mais importantes para a conexão entre narração e experiência temporal é a combinação realizada por Ricoeur entre a ideia aristotélica de que a intriga é uma *mimesis* da ação (*mimesis praxeôs*) e a semântica da ação de acordo com a qual não existe ação humana que já não seja articulada, mediada e interpretada pela linguagem. Tal argumento reforça a dualidade básica da antropologia filosófica entre natureza e cultura, já que parte da distinção entre o domínio do movimento físico e o domínio da ação humana, acentuando a originalidade da esfera cultural diante da natureza material<sup>211</sup>. Se o movimento físico simplesmente acontece sem que, em algumas ocasiões, possamos identificar qual o seu agente (por exemplo, “choveu ontem”), a ação está inelutavelmente ligada a agentes singulares capazes

---

<sup>211</sup> As observações de Henrique de Lima Vaz em sua obra sobre *Antropologia filosófica* nos permitem compreender, ainda melhor, o desacordo já analisado ao longo da tese entre a hermenêutica de Ricoeur e o estruturalismo de Lévi-Strauss: cada um deles parte de uma concepção muito distinta sobre *o que é homem*. Isto é, as críticas à Lévi-Strauss e a interlocução com Geertz não se devem, exclusivamente, a questões metodológicas, mas a concepções antropológicas: “Na tentativa de superação da crise que envolve a concepção do homem na cultura ocidental, diversas tendências se manifestaram desde o século passado, que podem ser enfeixadas em duas grandes correntes: o *naturalismo*, que professa um reducionismo mais ou menos estrito do fenômeno humano a natureza material como fonte última de explicação. Entre os exemplos contemporâneos desse naturalismo podem ser apontadas as obras do antropólogo C. Lévi-Strauss e do biólogo molecular J. Monod; e o *culturalismo*, que acentua a originalidade da cultura em face da natureza, separando no homem o “ser natural” e o “ser cultural”. O mais conhecido representante dessa tendência é Wilhelm Dilthey (1833-1911) que inspirou a distinção, tomada clássica, entre as ciências da cultura ou do espírito (*Geisteswissenschaften*) e as ciências da natureza [*Naturwissenschaften*]” (VAZ, 1991, p. 10).

de lhe conferir sentido e significado<sup>212</sup>. Em síntese, de acordo com a rede conceptual da semântica da ação:

as ações implicam *objetivos*, cuja antecipação não se confunde com qualquer resultado previsto ou predito, mas compromete aquele de quem a ação depende. As ações, ademais, remetem a *motivos* que explicam por que alguém faz ou fez algo, de uma maneira que distinguimos claramente daquela pela qual um acontecimento físico conduz a um outro acontecimento físico. As ações têm também *agentes* que fazem e podem fazer coisas consideradas como obra *deles* (...) conseqüentemente, esses agentes podem ser considerados responsáveis por algumas conseqüências de suas ações. (...) Entendemos também que esses agentes agem e sofrem em circunstâncias que eles não produziram e que, no entanto, pertencem ao campo prático. (...) Além disso, agir é sempre agir “com” outros: a *interação* pode adotar a forma da cooperação, da competição ou da luta. (T&N 1 97).

A correlação entre a teoria narrativa e a teoria da ação tem importantes implicações para a filosofia da história ricoeuriana. Como já mostramos em capítulos anteriores, um dos mais notáveis legados deixados pela teoria da ação dos autores ligados à filosofia analítica de língua inglesa é a compreensão de que, em virtude de sua função performativa, a linguagem é uma forma de agir significativamente no mundo, de tal modo que não há uma clivagem entre a ação humana e a linguagem. Assim, se lembrarmos que desde a década de 1970 houve uma justaposição entre as categorias de ação e de existência nos escritos ricoeuriano, perceberemos que a teoria da ação implica que a experiência humana não é desprovida de sentido. Com efeito, trata-se de um sentido prático em vez de um sentido metafísico, mas ainda assim estamos distantes da visão existencialista em que a existência é um absurdo, um amontoado de contingências sem qualquer significado. O corolário da concepção existencialista desemboca em uma dicotomia entre existência e linguagem, entre a experiência temporal e a narrativa, pois, nessa lógica, como já dissemos antes, “é preciso escolher: viver ou narrar” (SARTRE, [1938] 2015, p. 50). Em contrapartida, na teoria da ação ricoeuriana existe uma potencialidade de sentido que confere inteligibilidade à ação graças ao simbolismo imanente à experiência: “se, com efeito, a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: está desde sempre *simbolicamente mediatizada*” (T&N 1: 100-101).

O próprio filósofo francês admitia que “a noção de significação já está pressuposta na escolha do termo *ação*” (EC3:210). Inspirado pela perspectiva de Weber, Geertz, Wittgenstein e Austin, analisada por nós no capítulo anterior, Ricoeur sustenta que o significado

---

<sup>212</sup> Possivelmente, a dicotomia entre movimento físico e ação humana remonta à distinção entre comportamento e ação por intermédio da qual Wittgenstein critica a concepção cientificista que buscava explicar o comportamento humano pela explicação de suas causas físicas e biológicas (Cf. DONAT, 2016). Segundo Ricoeur, “dizer ‘estico o braço para mostrar que vou virar’ é produzir um enunciado que não pode situar-se na mesma categoria que o enunciado ‘o braço levanta-se’: este descreve um movimento, aquele uma ação; este descreve um movimento que é observado por um espectador, o segundo descreve uma ação do ponto de vista do agente que a fez” (DA: 45).

da ação não deve ser buscado em outro lugar senão na própria dimensão mais concreta da existência, de tal modo que seja constituído pela resposta às perguntas da rede conceptual da ação, tais como: quem fez isso? Como? Por quê? Qual a intenção? Para quê? Qual a finalidade? Com ou contra quem? Sendo assim, fica claro que o sentido da ação pertence ao campo prático e é articulado de acordo com o simbolismo convencionalmente culturalmente<sup>213</sup>, afinal, como nos lembra Weber: “ação social, por sua vez, significa uma ação que, quanto ao seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de *outros* orientando-se por este em seu curso (WEBER, 2000, p. 3).

A imbricação entre ação e narração é um dos mais sólidos sustentáculos das especulações ricoeurianas sobre a narrativa. Tal conexão é tão forte que David Pellauer sugeriu, com sagacidade, que a própria tese central da trilogia em análise poderia ser reescrita com um intercâmbio entre as categorias de ação e experiência temporal. Assim, seria possível reelaborar o raciocínio nos seguintes termos: “a ação se torna humana na medida em que é organizada conforme uma narrativa; a narrativa, por sua vez, é significativa na medida em que traz consigo as características da ação humana realizada ou possível” (PELLAUER, 2013, p. 60). Desnecessário dizer que endossamos o apontamento de Pellauer não apenas porque ele reforça nossa hipótese acerca da correlação entre existência e linguagem, mas também porque corrobora com o que indicamos na segunda parte da tese: desde a intensificação do diálogo de Ricoeur com a filosofia analítica nos anos 1970, ocorreu uma justaposição entre as categorias de ação, existência e experiência, denotando que compõem um mesmo campo semântico, o chamado *campo prático*.

Com efeito, de acordo com os parâmetros de uma *mimesis* criativa aristotélica, o sentido narrativo é mais do que uma reprodução dos significados imanentes à ação, conquanto o simbolismo cultural confira uma primeira legibilidade à ação que é indispensável para a compreensão narrativa. Entretanto, apenas conhecer os códigos culturais das convenções simbólicas ou mesmo buscar reproduzir uma insondável intenção psicológica dos agentes são esforços insuficientes para a compreensão do sentido da ação. Na hermenêutica-fenomenológica ricoeuriana compreender a ação é quase como compreender um texto, o que implica concebê-los como uma “obra aberta” capazes de receberem distintas interpretações e terem o seu sentido atualizado constantemente. Assim como novas perguntas nos orientam a constituir novos sentidos para os textos, as ações humanas narradas podem ser reinterpretadas

---

<sup>213</sup> “O simbolismo não está na cabeça, não é uma operação psicológica destinada a guiar a ação, mas uma significação incorporada à ação e passível de ser decifrada nela pelos outros atores do jogo social” (T&N 1: 102).

interminavelmente. O texto tem um ponto final, mas a experiência temporal continua (PELLAUER, 2013).

A análise da teoria da ação subjacente à filosofia da história ricoeuriana nos permite, ainda, uma primeira reflexão acerca da categoria de *teleologia*. Conquanto, como destrincharemos melhor logo mais, tenha renunciado a Hegel, a filosofia da história ricoeuriana não abriu mão de uma *teleologia*<sup>214</sup>. Logo de saída, precisamos ressaltar que a teleologia presente na teoria narrativa de Ricoeur está desligada de todo tipo de determinismo ou pensamento apriorístico. Ao conceber, na esteira de Weber, a ação humana como um comportamento intencional para determinado fim, o pensador francês assumiu uma teleologia imanente ao agir humano. Ainda que a ação gere resultados não esperados pelo agente, parece que sua orientação em direção a determinado fim é crucial para que o campo prático seja percebido como um mundo valorativo, ético, inteligível e passível de ser dotado de sentido. Como nos lembra Pellauer, a ação narrada é sempre temporal, possui uma duração e o seu sentido é apreendido das suas consequências, que podem ser, inclusive, efeitos inesperados e não-intencionados.

Aliás, a pré-valorização do campo prático inerente à teleologia da teoria da ação ricoeuriana mostram como a perspectiva do filósofo francês se singulariza diante de outras filosofias da história de cunho narrativo. Logo no segundo parágrafo de sua obra seminal, *Meta-história*<sup>215</sup>, Hayden White ([1973] 2008) apresentou a impactante tese segundo a qual tanto as histórias quanto as filosofias da história possuem a mesma estrutura formal: ambas combinam uma certa quantidade de “dados” e de conceitos teóricos em uma estrutura narrativa para explicar os eventos presumivelmente acontecidos em tempos passados. Disso, aparentemente, Ricoeur jamais discordaria. Porém, como salientou Marcelino (2012, p. 136): “White parece acreditar na existência de um nível de experiência histórica ainda não dotado de sentido, como se existissem fatos em estado bruto e o significado pudesse ser descolado do plano das ações dos sujeitos históricos (para ser imputado a elas a posteriori, num gesto de figuração poética)”. Desse modo, apostando todas as suas fichas na imbricação entre pensamento e linguagem, o

---

<sup>214</sup> Segundo Jörn Rüsen, cuja Teoria da História apresenta importantes paralelos com o pensamento de Ricoeur, o pensamento histórico teleológico é aquele no qual a referência a elementos prévios da práxis social são fundamentais para o sentido a ser constituído: “teleologia significa que a configuração temporal do agir humano atual e que o entendimento do mundo presente, que lhe serve de base estão pré-formados por um processo temporal do passado” (RÜSEN, 2015, p. 107).

<sup>215</sup> “Pelo termo *meta-história* eu quis dizer qualquer coisa que tinha de ser pressuposta a fim de se justificar a crença na realidade do passado, as diferentes maneiras de se escrever sobre ele e o valor dos conhecimentos derivados de seu estudo. Quando eu estava escrevendo *Meta-história*, eu o via como um estado de escrita especulativo, formalista e textualista a respeito da história. Foram os leitores atentos que extraíram as implicações de tal abordagem no estudo da narrativa histórica” (WHITE, 2017, p. 12).

teórico estadunidense sustenta que existe um nível profundo da consciência histórica que já está articulado em linguagem, o nível *meta-histórico*. Ao escrever a história, portanto, o historiador realiza um ato essencialmente poético no qual *prefigura* o campo histórico tornando-o possível de receber a aplicação de determinadas teorias. Sem dúvida, a centralidade da linguagem na produção de sentido para o passado e o destaque sobre a operação de *prefiguração* da narrativa aproximam White e Ricoeur. Todavia, no círculo hermenêutico ricoeuriano, a compreensão narrativa pressupõe uma pré-compreensão do campo prático, o qual já traz em si mesma esboços de significado. Em compensação, na topologia whiteana a prefiguração é uma operação linguística, formal, que acrescenta significado a um conteúdo que, em si mesmo, carece de sentido. Donde, de acordo com uma das conclusões mais célebres e polêmicas de seu *O texto histórico como artefato literário*:

Nenhum acontecimento histórico é *intrinsecamente trágico*; só pode ser concebido como tal de um ponto de vista particular ou de dentro do contexto de um conjunto estruturado de eventos, do qual ele é um elemento que goza de um lugar privilegiado. Pois, na história o que é trágico de uma perspectiva é cômico de outra (...). Considerados como elementos potenciais de uma estória, os acontecimentos históricos são de valor neutro (WHITE [1978], 2014b, p. 100-101. Grifos no original).

Passaremos ao largo da imensa polêmica historiográfica desencadeada pelas ideias de White, principalmente, no que diz respeito aos limites da representação histórica<sup>216</sup>. Em vez disso, procuraremos mostrar como a explicação por elaboração de enredo proposta por White repousa na pressuposição de que a experiência histórica é desprovida de sentido intrínseco. Não por acaso o autor retoma a máxima de inspiração sartriana segundo a qual “*não vivemos estórias, mesmo que confirmamos sentido à nossa vida, moldando-a retrospectivamente na forma de estórias*” (WHITE [1978], 2014b, p. 106). Nessa lógica emerge uma filosofia da história na qual a narrativa tem como referente a experiência histórica como uma espécie de amontoado caótico cujo sentido e coerência serão providos pelo discurso historiográfico<sup>217</sup>.

Em suas críticas mais recentes à historiografia acadêmica, registradas na coletânea *O passado prático* [2014a], White procurou atacar a clivagem entre o passado histórico e o passado prático. Segundo White, o ideal de objetividade histórica fez com que os historiadores

---

<sup>216</sup> Uma boa porta de entrada para a querela em torno dos limites da representação pode ser encontrada na coletânea organizada por Jurandir Malerba (2006).

<sup>217</sup> Quatro décadas após a publicação de sua obra de maior fôlego, White continuava reafirmando sua perspectiva segundo a qual a narrativa historiográfica teria como função fornecer uma compensação de sentido para a falta de sentido da existência: “após uma longa reflexão, ocorreu-me que nenhum dos historiadores da historiografia que eu conhecia tinha considerado seriamente o fato de que a historiografia era primeira, necessária e mais obviamente escrita – isto é, inscrição – de palavras ou sinais gravados ou postos sobre um meio e que, através desse processo de inscrição, é dotada de um poder material e espiritual, um poder de, de uma vez, *consertar* as coisas no tempo e revelar externamente seus significados para seus próprios tempos e para o nosso” (WHITE, 2017, p. 15).

procurassem ser realistas em suas representações, extraindo de seu discurso as preocupações mais práticas e morais para se concentrar no estudo do passado como um fim em si mesmo<sup>218</sup>. A crítica à *historia magistra vitae* tinha como objetivo conferir cientificidade ao discurso histórico desobrigando-o do dever de estudar as lições morais do passado que poderiam trazer algum tipo de orientação para o presente em direção a um futuro melhor. Por consequência, o referente último do discurso historiográfico não é a experiência prática e significativa, mas uma abstração científica, “o passado histórico é uma construção de ordem teórica, que existe somente nos livros e nos artigos dos historiadores: é construído como um fim em si mesmo, possui pouco ou nenhum valor para entender ou explicar o presente e não fornece nenhum guia para atuar no presente ou prever o futuro” (WHITE, 2014a, p. 20). Em contraste com a historiografia acadêmica, ainda de acordo com White, a literatura ficcional modernista com suas técnicas de representação que não se ocupam de oferecer um relato que corresponda com alguma realidade pré-dada parece ser mais eficaz ao lidar com o passado prático, o qual refere-se à compreensão do passado que experimentamos em nossa vida diária e às quais recorremos para nos orientar em situações do campo prático que envolvem desde questões éticas pessoais até o engajamento em programas políticos<sup>219</sup>, “é o passado da memória, do sonho e do desejo, assim como da resolução dos problemas, das estratégias e das táticas para a vida, seja pessoal, seja coletiva” (WHITE, 2014a, p. 19).

Diante do que temos exposto, fica nítido que apesar dos pontos de contato, as reflexões filosóficas de Ricoeur sobre a história compreendem a relação entre existência e linguagem de um modo bem distinto da abordagem de White. Se fôssemos mobilizar as categorias do autor de *Meta-história* diríamos que na perspectiva de Ricoeur, o referente último da narrativa historiográfica é a experiência prática. Por mais que o discurso histórico seja capaz de produzir novos sentidos, ele sempre depende dos significados prévios da experiência. Traduzindo para o vocabulário ricoeuriano, os sentidos articulados por *mimesis* II estão ancorados nos aspectos pré-narrativos da existência humana presentes em *mimesis* I, a ação

---

<sup>218</sup> É muito difícil não associar a crítica de White a uma apropriação existencialista das críticas de Nietzsche ao historicismo, como ele já havia mostrado em seu ensaio *O fardo da história*: “No mundo em que vivemos diariamente, quem quer que estude o passado como um fim em si deve parecer ou um antiquário, que foge dos problemas do presente para consagrar-se a um passado puramente pessoal, ou uma espécie de necrófilo cultural, isto é, alguém que encontra nos mortos e moribundos um valor que jamais pode encontrar nos vivos” (WHITE, [1966] 2014b, p. 53).

<sup>219</sup> É preciso acrescentar que White mobiliza as categorias cunhadas por Oakeshot como tipos ideais e que não desconsidera a mobilização do conhecimento historiográfico acadêmico para fins políticos ligados ao fortalecimento do Estado-Nação, desde o século XIX. Uma relevante genealogia do conceito de passado prático pode ser encontrada nos seguintes trabalhos (RAMALHO, RAMIRES e FERRAZ, 2018; LORENZ, 2017; ÁVILA, 2018).

significativa é um quase-texto. Em nossa leitura, a filosofia da história de cada um dos autores está assentada sobre pressupostos ontológicos distintos. Para White é graças à fantasia e ao anseio psicológico por estabilidade que projetamos, enganosamente, qualquer tipo de coerência e sentido narrativo à experiência. Para Ricoeur, compreender o sentido de uma narrativa é uma operação análoga à interpretação do sentido da ação, sendo que o referente do discurso histórico é o campo prático, o qual já carrega em si significados prévios, inclusive de ordem ética de tal modo que narrar uma história é também operar com avaliações éticas, inviabilizando qualquer nível em que haveria neutralidade de sentido. As pressuposições éticas da narrativa, segundo Ricoeur, já estão presentes na *Poética*, pois, de acordo com Aristóteles, a comédia procura representar os agentes piores do que os homens atuais, ao passo que a tragédia os representa melhores. Tal avaliação é possível por causa da compreensão prática que os autores partilham com seu auditório, por isso, a ação jamais é eticamente neutra:

Não existe ação que não suscite, por menos que seja, aprovação ou reprovação, em função de uma hierarquia de valores que tem como polos a bondade e a maldade (...) essa eventual neutralidade ética teria de ser conquistada com muita luta, contrariando um aspecto originalmente inerente à ação: precisamente o de não poder nunca ser eticamente neutra (T&N 1: 104).

O terceiro e último traço pré-narrativo da existência analisado por Ricoeur é composto pelos caracteres temporais da ação. Para tanto, o pensador francês realiza uma apropriação criativa de argumentos da analítica existencial heideggeriana de modo a fazê-los corroborar com sua tese sobre a estrutura pré-narrativa da experiência temporal, ainda que o autor de *Ser e tempo* tenha passado longe de reflexões sobre o fenômeno narrativo. O aspecto mais relevante dessa releitura reside na crítica que Heidegger realiza àqueles que representam a experiência temporal como uma mera sucessão de agoras abstratos. Em busca de recolocar a pergunta sobre o ser e sobre o sentido do ser, Heidegger sustenta que a temporalização da temporalidade não acontece pela mera reunião da sucessão de agoras, sem começo nem fim. Pelo contrário, a estrutura da temporalidade que nos constitui envolve a capacidade de totalização inerente ao cuidado, ou seja, o ser-no-mundo está sempre às voltas com a possibilidade de conectar as instâncias temporais em um projeto próprio. Em consonância com sua tese central, Ricoeur destaca que o caráter temporal da experiência humana demanda que ela seja narrada: “O que importa é a maneira como a práxis cotidiana *ordena* um com relação ao outro o presente do futuro, o presente do passado, o presente do presente. Pois é essa a articulação prática que constitui o mais elementar indutor de narrativa” (T&N 1: 106). Trocando em miúdos, a conexão entre um antes e um depois, um outrora e um então, faz parte não apenas da ordem narrativa, mas também da própria experiência. Não seria exagero afirmar que a

concepção ricoeuriana de narrativa, além de ser tributária da *Poética* aristotélica nos termos de uma *mimesis* da ação (*mimesis* praxeôs), também é devedora fenomenologia heideggeriana, especialmente se lembrarmos que as categorias de ação e de existência compõem o campo prático; o que equivale dizer que a *mimesis* da ação apresenta um sentido existencial<sup>220</sup>, no sentido forte do termo. Teremos a oportunidade de retomar essa discussão quando compararmos a posição de Ricoeur com a de David Carr, mais adiante. Antes de finalizarmos nossa exegese sobre o primeiro momento da *mimesis* cumpre salientar que o campo prático descrito por *mimesis* I ocupa um papel estratégico na argumentação ricoeuriana, posto que a narrativa histórica ou ficcional que compõem *mimesis* II seriam incompreensíveis caso o sentido que configuram não estivessem, de certo modo, prefigurado na esfera da ação humana.

Chegamos, então, a *mimesis* II, o reino do *como se*, da ficção e da configuração poética de sentido, sendo que uma de suas principais funções é fazer a mediação entre a pré-compreensão do campo prático e a refiguração da existência do leitor, algo que, logo de princípio, deixa claro que o discurso possui um antes e um depois, não está enclausurado na esfera da linguagem. Em virtude de sua função mediadora, a composição da intriga constrói uma mediação entre os acontecimentos individuais e a trama da história como um todo. Nesse processo de elaboração de sentido mesmo os incidentes são tomados como componentes de uma história significativa (*sensée*). Além do mais, a composição da intriga é uma síntese do heterogêneo, uma concordância-discordante pois compõem em uma mesma trama agentes, objetivos, meios, interações, circunstâncias e resultados inesperados.

A exegese dos argumentos de *mimesis* II nos possibilita retomar o tema da teleologia. Segundo nossa hipótese específica desse capítulo, Ricoeur teria realizado uma tradução de algumas categorias caras à filosofia da história para o plano narrativo, modificando, assim, a sua compreensão mais corrente. Prova disso é noção de *followability* que Ricoeur toma de empréstimo do filósofo britânico Walter Gallie (1912-1998), que pode ser traduzida para o português como “a capacidade de acompanhar uma história”. Segundo Gallie ([1964] 2016), acompanhar uma história é uma capacidade originária da nossa vida prática por intermédio da qual conseguimos compreender o desenvolvimento das ações dos personagens até a sua conclusão, pois o desenvolvimento da trama explica, de maneira aceitável, como aconteceu a passagem de um estágio inicial a um estágio final, ou, traduzindo para os termos ricoeurianos,

---

<sup>220</sup> “As narrativas são parte constitutiva da existência humana, desempenhando nela algumas funções muito importantes, funções que podem ser compreendidas como sendo de mediação: mediação entre o homem e o mundo, mediação entre os homens e mediação entre o homem e ele mesmo – respectivamente, funções de referência, comunicação e autocompreensão” (GENTIL, 2015, p. 169).



“acompanhar uma história é avançar em meio a contingências e peripécias sob a condição de uma expectativa que encontra a sua satisfação na *conclusão*” (T&N 1: 116. Grifo no original). A estrutura da *followability* deixa ainda mais evidente algo que já estava implícito na teoria aristotélica da composição da intriga, pois, narrar uma história é um procedimento teleológico.

Porém, como se questiona Gallie ([1964] 2016, p. 139) “a que tipo de conclusão uma estória chega?”. Certamente, o fecho de uma narrativa é bem diferente do *télos* presente nas filosofias substantivas ou especulativas da história. Como defendido por Gallie, a conclusão de uma história não é algo que possa ser deduzido de uma premissa prévia ou tampouco o desdobramento normal, esperado de um estágio anterior. De maneira análoga ao que foi indicado por Aristóteles, Gallie nos lembra que as histórias sempre contêm surpresas e contingências, as quais, contudo, precisam ser verossímeis, plausíveis nos limites das circunstâncias narradas. Logo, o “*télos* narrativo”, a conclusão de uma boa história bem encadeada é aquela que é adequada às reviravoltas relatadas, sem ser previsível. A conclusão dá um “ponto final” à história a partir do qual ela pode ser considerada como uma totalidade se sentido passível de ser compreendida<sup>221</sup>. Assim como no caso da teoria da ação, na teoria da narrativa a teleologia está desligada da noção de determinismo. Quer dizer, precisamente porque os resultados das ações nem sempre coincidem com as intenções dos atores, as narrativas apresentam conclusões inesperadas. Estamos, portanto, diante de uma *teleologia fraca*.

Para sermos ainda mais claros, a teleologia narrativa ou teleologia fraca, inspirada na perspectiva de Gallie, não implica que o evento anterior precise do evento posterior para ganhar sentido, mas sim que o evento posterior tenha no evento anterior a sua condição de possibilidade<sup>222</sup>. Nesse sentido, por exemplo, uma boa explicação histórica não seria aquela que procura compreender o imperialismo do século XIX como se ele, necessariamente, precisasse desembocar na Primeira Guerra Mundial, mas, aquele encadeamento causal no qual a Grande Guerra aparece como um evento que teve no imperialismo uma das suas condições de

---

<sup>221</sup> “Sem ser prevista, e frequentemente sem ser até mesmo vagamente esperada, a conclusão de uma estória, no entanto, guia nosso interesse quase desde o início (...) Então, a conclusão de uma estória é o foco principal de nosso interesse, mesmo antes de sabermos qual ela será. E é, principalmente, em termos da conclusão – avidamente aguardada, conforme lemos, e aceita no fim da história (...) Unindo os principais pontos em nossa discussão até agora, nós alcançamos, portanto, a ideia de acompanhar uma estória rumo à sua conclusão ao longo de uma sequência de incidentes e resultados que são, do ponto de vista do leitor e do público, aceitáveis ainda que imprevisíveis” (GALLIE, [1964] 2016, p. 143).

<sup>222</sup> “De forma mais simples, quase todo incidente em uma estória exige, como condição necessária de sua inteligibilidade e de sua aceitabilidade, alguma indicação do tipo de evento ou contexto que o ocasionou ou evocou, ou, ao menos, tornou-o possível. É essa relação e não a previsibilidade de certos eventos dada a ocorrência de outros, que é o laço principal da continuidade lógica em qualquer estória” (GALLIE [1964] 2016, p. 141)

possibilidade.

A capacidade de seguir uma história (*followability*) constitui, na leitura ricoeuriana, uma solução poética ao paradoxo do tempo apontado por Agostinho. Isto é, na composição da intriga a dimensão configurante (um por causa do outro) se sobressai à dimensão episódica (um depois do outro). Em consequência disso, a teleologia narrativa, ao contrário de outras modalidades de pensamento teleológico, não é indissociável de uma representação linear e unidirecional do tempo. O ato de renarrar uma história nos permite perceber como a teleologia narrativa não se confunde com algum tipo de determinismo do sentido ou de raciocínio linear. Quando estamos diante de narrativas cujo desfecho é bem conhecido (p. ex.: relatos de fundação de uma comunidade, as narrativas populares tradicionais ou mesmo algumas narrativas ficcionais clássicas) acompanhamos o enredo orientado para o fim, mesmo sem a expectativa de nos depararmos com grandes surpresas ou descobertas. Quando relemos uma obra procuramos, de alguma forma, encontrar pistas do fim logo no início da narrativa e indício do começo na conclusão. Ao fazer isso, retrocedemos e avançamos na intriga, escapamos à chamada “flecha do tempo” típica das filosofias da história e aprendemos a ler o tempo retrospectivamente, e não apenas na direção que aponta do passado para o futuro.

Caso a teleologia narrativa ou teleologia fraca fosse sinônimo de determinismo a ideia do inacabamento do sentido que Ricoeur defende em sua hermenêutica-fenomenológica desde a década de 1960 ficaria seriamente comprometida. Portanto, acentuar o caráter teleológico da narrativa é diferente de sustentar que o início e o meio são totalmente determinados pelo fim, a tal ponto que teriam uma função secundária, acessória. Na verdade, como propõe Gallie, a narrativa histórica bem como a narrativa literária, em muitos casos, importam-se mais com a jornada do que com a chegada, isto é, o “como” é tão importante como “o quê” acontece; tal princípio, aliás, já foi sintetizado poeticamente por Guimarães Rosa em seu *Grande sertão*: “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 1994, p. 86).

Não podemos nos esquecer que o interesse de Ricoeur pelo ato configurante de *mímesis II* não é um fim em si mesmo, mas faz parte da investigação sobre a mediação entre tempo e narrativa, entre existência e linguagem. Isso significa que os sentidos produzidos por meio da composição narrativa ficariam incompletos se não retornassem à experiência. Em outras palavras, *mímesis III* marca a interseção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, que tem sua experiência ressignificada pelo sentido comunicado pelo texto. Antes de explorar os aspectos mais específicos do terceiro momento da *mímesis*, o filósofo francês recorre a um

expediente argumentativo segundo o qual se antecipa na resposta de possíveis objeções às suas teses. Basicamente, os obstáculos giram em torno do caráter circular do raciocínio hermenêutico, pois, se a narrativa está incompleta enquanto não retorna ao campo da experiência temporal no qual já está enraizada, o que há de novo em *mimesis* III em relação à *mimesis* I? O ponto de chegada não estaria antecipado no ponto de partida?

Como todo bom hermenuta, Ricoeur admite a circularidade do seu raciocínio; porém, defende que seja uma circularidade virtuosa e não viciosa. Do ponto de vista estritamente lógico um pensamento circular seria estéril, porque sua conclusão não acrescenta nada à premissa. Todavia, de maneira análoga a Heidegger e a Gadamer, o círculo hermenêutico de Ricoeur diz respeito não apenas à epistemologia, mas, fundamentalmente, à ontologia, o que equivale sustentar que a compreensão está assentada em uma estrutura existencial prévia do campo prático. Por isso, o autor de *Ser e tempo* afirmava, “o decisivo não é sair do círculo, mas nele penetrar de modo correto” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 153). O autor de *Tempo e narrativa*, por seu turno, propõe que o círculo hermenêutico seja configurado como uma “espiral sem fim”, porque faz o sentido passar diversas vezes em torno de um mesmo ponto, mas com uma atitude distinta. De modo mais específico, Ricoeur enfrenta a objeção de circularidade em duas frentes: na primeira a interpretação seria sinônimo de *violência*, na segunda, de *redundância*.

A suspeita de violência interpretativa da narrativa coloca em primeiro plano o problema do sentido, uma vez que acusa a narrativa de colocar consonância onde há somente dissonância, isto é, colocar ordem em meio ao caos, sentido onde impera a falta de sentido. Mas, será mesmo que o significado produzido pela linguagem não passa de um artifício literário? Será que estamos enganando a nós mesmo, buscando compensar a falta de sentido da existência temporal com truques da linguagem narrativa? A resposta ricoeuriana consiste em acentuar a natureza dialética do círculo da compreensão de modo que a dissonância não resida apenas na experiência temporal e a consonância somente na narrativa. Dizendo de outro modo, isso implica compreender que a experiência da temporalidade não se reduz à mera falta de sentido ou à discordância. Tanto em sua exegese das *Confissões*, quanto em suas reflexões sobre a dimensão simbólica da ação humana, Ricoeur buscou mostrar que existem sentidos previamente articulados na experiência. Mais do que isso, ele chega a questionar se a defesa de uma posição contrária não seria uma vicissitude da modernidade que, em virtude da perda de sentido metafísico, teria se inclinado a uma “fascinação pelo informe”, pela falta de sentido, pelo caos. Como já assinalamos acima, a filosofia da história ricoeuriana não é uma teoria da

compensação, sendo mais afeita à lógica da superabundância de sentido que exploramos na primeira parte da tese.

Na outra frente das objeções à circularidade do pensamento hermenêutico encontra-se a denúncia de redundância. Nessa lógica, *mimesis* I não passaria de um efeito de sentido de *mimesis* III e *mimesis* II não acrescentaria nada à *mimesis* I. À primeira vista, parece que os próprios argumentos ricoeurianos sustentariam essa leitura quando ressalta que a ação humana é sempre mediatizada por sistemas simbólicos. Para se contrapor a essa acusação, Ricoeur reafirma a narratividade incoativa da experiência segundo a qual a estrutura narrativa não é uma projeção arbitrária da arte sobre a vida como diria Louis Mink, mas uma demanda da própria existência. Nessa perspectiva, a própria vida humana é compreendida como uma história em estado nascente, a ação humana contém indutores que demandam a narração das histórias (ainda) não contadas.

“Histórias ainda não narradas”. Arriscamo-nos a sustentar que nessa formulação aparentemente disparatada (as histórias não seriam, por definição, narradas?) reside o cerne da articulação entre existência e linguagem na tese ricoeuriana de *Tempo e narrativa*. Assim como na tradição hermenêutico-fenomenológica autores como Dilthey e Heidegger apontaram a *historicidade* como a estrutura existencial que possibilita os fenômenos aparecerem como históricos, Ricoeur afirma a dimensão ontológica da *narratividade* como o fundamento que permite a existência ser narrada. A historicidade evidencia que o ser humano só pode existir historicamente porque é temporal no fundo de seu ser. A narratividade revela que a própria experiência temporal já traz em si estruturas pré-narrativas que constituem o ser humano. Quer dizer, podemos até dar um passo adiante e defender que na filosofia ricoeuriana a própria historicidade humana é, potencialmente, narrativa. Não seria por outro motivo que para ele as histórias originam-se em histórias ainda não contadas, em uma “pré-história”, a qual, no limite, funda-se na própria narratividade da historicidade humana, na dimensão simbólica da ação, na articulação entre existência e linguagem que faz parte da estrutura antropológica do ser humano. Para examinarmos melhor nosso argumento vejamos os dois exemplos mobilizados por Ricoeur para corroborarem sua tese sobre as histórias ainda não narradas: a sessão de terapia psicanalítica e o julgamento criminal. As duas situações explicitariam a estrutura pré-narrativa da experiência que oferecem ancoragem à narrativa.

Após um hiato decorrente da querela com os lacanianos, em *Tempo e narrativa*, Ricoeur retomou o diálogo com a psicanálise em seus trabalhos de fôlego. Quanto a isso, o conceito de *identidade narrativa*, ao qual dedicaremos uma seção específica adiante, foi

especialmente decisivo. Desde já, ressaltamos que “o frágil rebento da união entre história e ficção”, a identidade narrativa, sintetiza de modo contundente o argumento que apontamos acima: na abordagem ricoeuriana a própria historicidade humana é narrativa. Assim como uma das conclusões que podem ser depreendidas da seminal obra heideggeriana é expressa na epítome “ser é tempo”, uma das conclusões da trilogia ricoeuriana em análise poderia ser abreviada na divisa, “eu sou a história de minha vida”: “a compreensão que temos de nós mesmos é uma compreensão narrativa, isto é, não podemos apreender a nós mesmos fora do tempo e, portanto, fora da narrativa; há, portanto, *uma equivalência entre o que eu sou e a história de minha vida*” (EC1: 213. Grifo nosso).

Como a psicanálise é um dos dispositivos culturais que procura compreender os sentidos de uma existência cuja temporalidade se desenrola entre o nascimento e a morte, a narrativa é um componente constitutivo da experiência analítica<sup>223</sup>. Para explorar esse aspecto Ricoeur estabelece um paralelo entre o seu argumento sobre o potencial narrativo da experiência e as ideias de Roy Schafer (1976 e 1980) o qual procurou destacar a importância primordial da estrutura narrativa para o processo psicanalítico. Em poucas palavras, Schafer propôs que a narratividade estivesse nos próprios fundamentos da psicanálise; ao contrário do que pensava Freud, segundo Schafer, tanto os “dados” das histórias de vida quanto as técnicas de análise não se encontram “em estado puro”, mas já estão codificados narrativamente. Assim, na esteira de Wittgenstein, a metapsicologia é abordada como uma linguagem que não é um mero espelho a refletir a realidade, mas uma forma de vida que constitui o mundo. As teorias metapsicológicas freudianas, portanto, funcionariam como uma espécie de gramática para a narrativa das histórias de vida. Por isso, durante a sessão de terapia o paciente pode trazer os seus fragmentos de história vivida, os episódios conflituosos de sua experiência para que, em diálogo com o analista, possam elaborar um enredo mais inteligível e suportável. Nesse processo acontece uma reelaboração do sentido dos acontecimentos com a finalidade de superar terapêuticamente a falta de sentido. Aliás, diga-se de passagem, a operação de re-familiarizar os eventos que se tornaram estranhos<sup>224</sup> aproxima os psicanalistas dos historiadores, como

---

<sup>223</sup> “Mesmo os pesquisadores que estudam o inconsciente parecem precisar tomar como ponto de partida o consciente, o que, de acordo com nossa forma de linguagem, significaria que eles precisam começar com as histórias em que o indivíduo está envolvido” (SCHAPP, [1953] 2007, p. 14)

<sup>224</sup> “O problema é levar o paciente a ‘retramar’ toda a história da sua vida, de maneira a mudar o *sentido* para ele daqueles acontecimentos e a sua significação para a economia de todo o conjunto de acontecimentos que compõem a sua vida. Encarado dessa forma, o processo terapêutico é um exercício no processo de refamiliarizar os acontecimentos que deixaram de ser familiares, que se alienaram da história de vida do paciente em virtude de sua sobre-determinação como forças causais” (WHITE, [1978] 2014b, p. 104).

White havia apontado em seu clássico *O texto histórico como artefato literário*, cujo argumento é endossado por Ricoeur, de modo especial, em *A memória, a história, o esquecimento*. O ponto a ser ressaltado aqui é que mesmo antes da sessão de terapia há uma conexão entre existência e linguagem, o paciente já experimenta os seus sintomas na forma de histórias<sup>225</sup>, ainda que o significado seja turvo, pouco inteligível ou, para usarmos os termos ricoeuriano, “migalhas de narrativas não coordenáveis em uma narrativa coerente” (EC1:219). As histórias elaboradas analiticamente pelo processo terapêutico procedem das histórias ainda não contadas e recalçadas. Isso denota que os significados dispostos linguisticamente pela narração não são um ordenamento totalmente sobreposto artificialmente à vida; existir é estar enredado nas próprias histórias.

O comentário sobre a narratividade de um julgamento criminal compõe a outra situação mobilizada pelo filósofo francês para replicar a objeção de circularidade viciosa e será a ocasião propícia para nos aprofundarmos, um pouco mais, no giro narrativo de sua filosofia da história. A referência com a qual Ricoeur dialoga nesse momento é significativa para nossos propósitos, a obra *Envolvido em histórias* [1953] de Wilhelm Schapp, a qual parece não ter sido ainda muito explorada pelos historiadores, não obstante sua tese central ser atualmente uma espécie de ponto pacífico: os seres humanos estão sempre emaranhados em histórias, em narrativas, a tal ponto que *somos* a nossa própria história. Antes mesmo da voga do *linguistic turn*, o antigo pupilo de Husserl empreendeu, à sua maneira, algo análogo a um giro narrativo e, porque não dizermos, existencial na filosofia da história, o qual acreditamos ser um dos alicerces da filosofia da história ricoeuriana. Vejamos como Schapp redimensiona o problema da filosofia da história, em seus próprios termos:

não queremos afirmar que a história universal, se ela existir, ou a história de alguma nação ou de uma época se constitua apenas de histórias ou somente de uma justaposição de histórias, mas em todo caso, as histórias se encontram estreitamente ligadas à história universal. É quase inconcebível uma história universal que não tenha, como ponto de partida, histórias (SCHAPP, [1953] 2007, p. 13).

Não seria exagero descrever o movimento realizado pelo argumento de Schapp como o deslocamento da filosofia da história para a filosofia das histórias. Com efeito, até o momento nossa análise sobre a função narrativa em Ricoeur tem se dedicado ao âmbito mais existencial da narratividade. Porém, não devemos perder de vista que em sua perspectiva, assim

---

<sup>225</sup> A inclinação antropológica da interpretação ricoeuriana da psicanálise salta aos olhos e deve ser sublinhada: “Eu diria que a hipótese fundamental da psicanálise é que o fundo afetivo, emocional do ser humano, por mais profundamente dissimulado – e se admitimos a teoria freudiana do recalçamento – por mais recalçado que esteja, guarda um parentesco com a linguagem. Para dizê-lo numa linguagem um pouco filosófica, o *pathos* humano tem uma afinidade profunda com o *logos* humano, e é nisso que o desejo humano é humano e não animal” (EC1: 215).

como na de Wilhelm Schapp, a história-processo (ou história universal) está fundamentada na historicidade existencial da condição humana. Em *A memória, a história, o esquecimento*, um movimento semelhante está na base da dialética entre memória individual e memória coletiva sintetizada na controversa conclusão de que a função pública do ofício historiográfico seria análoga a de um “terapeuta da cultura”.

O diálogo de Ricoeur com Schapp, nesse momento da economia do argumento de *tripla mimesis*, centra-se naquilo que estamos chamando de narratividade da historicidade humana. Inclusive, a dimensão ontológica da narratividade explorada pelo pensador francês ecoa a convicção do fenomenólogo germânico de que: “podemos igualmente expressar isso dizendo que a história não está situada no nada, que ela não emerge do nada, mas que, por mil raízes, ela está arraigada no mundo, em um mundo histórico que é imediatamente dado com a própria história” (SCHAPP,[1953] 2007, p. 104). Nesse quesito, Ricoeur salienta, ainda, o aspecto de passividade inerente ao “estar enredado” em histórias, isto é, a história acontece, no plano ontológico, com alguém mesmo antes que alguém a conte<sup>226</sup>. Vale recordar que, como já apontamos, a premissa antropológica do problema do sentido na filosofia ricoeuriana é pensada a partir da correlação entre atividade e passividade. Assim como somos passivamente afetados por histórias que nos constituem antes mesmo de nos darmos conta, também temos a capacidade de ativamente elaborar significado por meio de narrativas sobre a nossa existência histórica<sup>227</sup>.

O estar envolvido em histórias forma uma espécie de plano de fundo ontológico no qual as histórias vividas estão imbricadas umas nas outras<sup>228</sup>. No caso do julgamento criminal o juiz busca compreender o curso de uma ação, o qual revela um emaranhado de histórias na qual o suspeito está enredado, antes que toda a história seja narrada. Mais do que isso, o magistrado irá julgar as ações do suspeito com base nas evidências materiais e nas histórias, por intermédio das quais acredita conhecer a pessoa. “O essencial, o que conhecemos dos homens, parece ser suas histórias e as histórias que os cercam. Através dessas histórias, entramos em contato com uma personalidade. O homem não é o homem em carne e osso” (SCHAPP, [1953] 2007, p. 118). O alcance antropológico do argumento não pode passar despercebido, pois indica com clareza a convicção ricoeuriana de que “a vida é uma narrativa

---

<sup>226</sup> “Portanto, é preciso renunciar à representação confortável de que antes de ‘figurar’ na história, as coisas já teriam uma significação independente, objetiva e autônoma, sobre a qual viria simplesmente inserir-se uma significação subjetiva, em razão de seu elo como uma história” (GREISCH, 2007, p. 229).

<sup>227</sup> “A consequência principal dessa análise existencial do homem como ser emaranhado em histórias é esta: narrar é um processo secundário implantado em nosso ‘ser emaranhado em histórias’. Narrar, seguir, compreender as histórias é tão só a continuação dessas histórias não ditas” (RICOEUR, 2010, p. 208).

<sup>228</sup> “O ‘envolvimento’ é, de certo modo, a condição de possibilidade para que possa existir um ‘enredo’ narrativo, seja ele histórico ou fictício, expresso em uma narrativa” (GREISCH, 2007, p. 228).

em busca de narrador”. Dito de outro modo, narrar histórias é uma das capacidades que nos faz humanos, além de ser uma necessidade existencial e ética. O que diferencia a vida humana de um fenômeno biológico é a qualidade pré-narrativa da experiência, sua possibilidade de receber sentidos elaborados narrativamente pelos seres humanos: “contamos histórias porque, afinal, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas. Essa observação ganha toda a sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda a história do sofrimento clama por vingança e pede narração” (T&N 1: 129).

Sem dúvida, um dos traços distintivos da abordagem ricoeuriana do chamado giro narrativo da filosofia da história é o seu desejo de conciliar o caráter epistemológico da operação narrativa com o seu alcance ontológico. Entretanto, ele não está sozinho nessa seara. Pelo contrário, de modo quase simultâneo à trilogia ricoeuriana, David Carr publicou uma obra cujo título já evidencia o paralelo com o pensamento de Ricoeur: *Tempo, narrativa e história*, lançada originalmente em 1986. À primeira vista, ambos parecem ter um inimigo comum, a saber, aquelas perspectivas que advogam uma insuperável descontinuidade entre experiência e narrativa. O filósofo estadunidense Louis Mink, a despeito de suas pesquisas sobre o potencial epistemológico da narrativa como forma de compreensão, sintetizou com esse posicionamento em uma máxima que é constantemente revisitada: “estórias não são vividas, mas narradas. A vida não possui inícios, meios ou fins” (MINK, 1970, p. 557). Por este viés, compartilhado por nomes de peso como Jean-Paul Sartre e Hayden White, quando empregamos as categorias de princípio, meio e fim estamos nos valendo apenas de artifícios retóricos, projetando componentes da arte sobre a vida. Assim, perderia sentido a fórmula segundo a qual existiriam “histórias ainda não contadas”. Em contraposição, tanto Ricoeur quanto Carr defendem haver uma continuidade entre a narrativa e o mundo real. A coerência narrativa não é imposição de um enredo sobre uma existência meramente sequencial, incoerente, mas está desenhada na própria vida (CARR, [1986] 2015). Vejamos, nas palavras do próprio David Carr, a suma de sua argumentação:

A narrativa não é apenas uma maneira bem-sucedida de descrição dos eventos; sua estrutura é inerente aos próprios eventos. Longe de ser uma distorção formal dos eventos relatados, um relato narrativo é uma extensão de suas características principais. Enquanto alguns argumentam a favor de uma radical descontinuidade entre narrativa e realidade, eu prefiro manter não apenas sua continuidade, mas também sua forma (CARR, [2001] 2016, p. 230).

No entanto, a equivalência entre o *approach* fenomenológico de Carr e o fenomenológico-hermenêutico de Ricoeur é apenas aparente. De modo um tanto quanto surpreendente Carr apresenta sua leitura de *Tempo e narrativa*, afirmando que o livro de Ricoeur, apesar de pretensamente ser contrário à abordagem *standard* caracterizada pela cesura



entre narrativa e mundo real, estaria mais próximo da perspectiva de Mink e White do que o filósofo francês gostaria. O cerne do desacordo gira em torno do termo “estrutura pré-narrativa” da experiência e da teoria da *mimesis*. Carr se ressentia do prefixo “pré” porque ele denunciaria que a pré-figuração do campo prático não é uma estrutura narrativa em si mesma. Prova disso, seria a apropriação dos argumentos de Agostinho nas confissões segundo os quais a experiência do tempo é caracterizada, essencialmente, pela discordância, sendo em si mesma confusa, disforme, inefável. A falta de sentido da experiência seria, então, compensada pela invenção de uma trama, a síntese do heterogêneo que ao produzir uma inovação semântica traz para a realidade um sentido que ela não possuía. “No final das contas, para Ricoeur, a estrutura narrativa é uma forma alheia ao ‘mundo real’. (...) Ricoeur faz eco a Mink, White e outros quando diz ‘as ideias de começo, meio e fim não provém da nossa experiência; não são traços da ação real, mas sim efeitos do ordenamento poético’” (CARR, [1986] 2015, p. 41).

Desnecessário dizer que a interpretação de Carr está na contramão de nossa hipótese central. Mais produtivo do que isso é buscar compreender a lógica interna dessa leitura dissonante. Em uma mesa redonda ocorrida na Universidade de Ottawa em 1985, por ocasião do lançamento do primeiro volume da trilogia ricoeuriana, Carr demonstrava certa hesitação ao tratar dos argumentos de Ricoeur, pois esses pareciam escapar ao modo como ele formulara a questão sobre a continuidade ou a descontinuidade entre narrativa e mundo real<sup>229</sup>. Além disso, na presença do pensador francês, ele pontuou que ao tomar conhecimento de *Tempo e narrativa* sua expectativa era encontrar um posicionamento similar aos seus próprios argumentos e isso teria ocorrido em diversos níveis. Nesse sentido, a principal concordância entre ambos se daria no que diz respeito à temporalidade da narrativa, ponto em que Ricoeur se distancia dos estruturalistas e sua descronologização do relato. A despeito disso, Carr reitera que na perspectiva ricoeuriana persiste um *gap* entre a narrativa e a vida. Se não fosse assim, a *mimesis* deixaria de funcionar como um dispositivo produtor de sentido para se tornar uma mera reprodutora dos significados já existentes na experiência. Em síntese, a narração não apenas

---

<sup>229</sup> Assim como Ricoeur, David Carr tem como um de seus pressupostos a dualidade antropológica entre natureza e cultura: “O que os relatos e as histórias representam ou ilustram não são acontecimentos puramente físicos, mas sim experiências, ações e sofrimentos humanos, incluindo a atividade humana de projetar significados ou de encontrar significados em acontecimentos físicos e não físicos. (...) Lembremos que Hayden White fala de ‘mundo’ apresentando-o como uma ‘mera sequência sem começo nem fim’ e fica claro que está falando não sobre acontecimentos físicos, mas de acontecimentos humanos como os que se registram nas crônicas históricas. Mas, quão plausível é a ideia de que os acontecimentos humanos formam uma mera sequência? Os filósofos da tradição fenomenológica, começando por Husserl, chegaram a resultados muito distintos e desenvolveram sofisticados instrumentos conceituais para descrever as características temporais de nossa experiência” (CARR, [1986], 2015, p. 47)

configura a ação, mas também transforma o seu sentido, especialmente, na refiguração pela leitura. Como já apontamos em outra oportunidade, esse argumento possui duas implicações decisivas para a distinção das abordagens de Carr e Ricoeur: 1) Para o filósofo francês, embora haja certa continuidade entre a narração e a experiência, essa relação é indireta, mediatizada e possui interstícios que abrem espaço para descontinuidades – se não fosse assim, o círculo hermenêutico seria vicioso e, em *mimesis III*, teríamos um mero espelho de *mimesis I*; 2) é justamente essa fenda (*gap*)<sup>230</sup> – lamentada por Carr – que assume o caráter de uma descontinuidade produtiva e possibilita que a narrativa produza uma inovação semântica que pode trazer, inclusive, um enriquecimento de sentido à ação, tornando-a mais inteligível (MENDES, 2019, p. 102).

Curiosamente, a leitura de Carr sugere o enquadramento da filosofia da história ricoeuriana em algo análogo a uma “teoria da compensação”, conquanto não empregue o termo, pois o que estaria em falta no mundo e seria criado pela narrativa, nesse caso, se não o sentido? “Se a essência de tais narrativas é introduzir algo novo no mundo e o que elas têm introduzido é a síntese do heterogêneo, então, provavelmente, elas estão introduzindo no mundo algo que sem elas estaria em falta” (CARR, TAYLOR e RICOEUR, 1991, p. 171). Ao comentar a interpretação de Carr na mesa redonda realizada em Otawa, Ricoeur sublinha que a relação entre a narração e a vida levantada por Carr é central para seu círculo hermenêutico, principalmente, no que diz respeito à refiguração. Todavia, ele discorda da análise feita pelo filósofo estadunidense e ressalta que, na sua perspectiva, cada configuração narrativa possui uma referência retroativa, porque a vida, em si mesma, é uma espécie de narrativa incoativa, como apontado em *mimesis I*. Sendo assim, Ricoeur afirma não conseguir entender como sua tripla *mimesis* pôde ser enquadrada juntamente com o posicionamento *standard* que estabelece uma descontinuidade entre a narrativa e o mundo real. Afinal de contas, como temos argumentado, por intermédio da imbricação entre existência e linguagem, Ricoeur procurou, justamente, escapar ao dilema segundo o qual a narrativa é ou um falseamento artificial ou um reflexo natural da nossa experiência.

A divergência entre as teses de Carr e de Ricoeur parece ser menos de conteúdo do que de método. Não obstante ambos compartilhem dos alicerces fenomenológicos assentados por Husserl, cada um tem suas próprias idiossincrasias. Conforme sublinhado, de maneira perspicaz, por David Pellauer, Carr parece ser mais afeiçoado à variante eidética da

---

<sup>230</sup> “Entre viver e narrar estabelece-se uma distância (*écart*) por mais ínfima que seja. A vida é vivida e a história é narrada” (TA: 27).

fenomenologia ao acreditar na possibilidade de um acesso imediato aos fenômenos sem a necessidade de um desvio linguístico pela semântica da ação. Ricoeur, por seu turno, mostra-se afinado com o enxerto hermenêutico na fenomenologia e investe com afinco na mediação linguística como possibilidade de compreensão e de aumento dos sentidos da experiência. Somado a isso, o filósofo francês ressalta que a teoria da história não pode ser totalmente assimilada à teoria da ação, porque a segunda procura analisar os significados da ação com base na reconstrução dos motivos e deliberações dos agentes, ao passo que a primeira precisa incluir em suas narrações os efeitos não-intencionais e mesmo perversos das ações humanas no tempo. Para exemplificar, Ricoeur recorre, didaticamente, a uma ilustração sintomática do clima histórico do final da Guerra Fria:

Assim, hoje, quando tentamos compreender Lênin nós não podemos basear essa compreensão somente naquilo que ele pensava antes da Revolução Bolchevique, mas precisamos também levar em conta o fato que foi essa Revolução que produziu Stálin. A tarefa do historiador é verificar em que medida os pensamentos e as ações de Lênin contêm as condições necessárias, ainda que obviamente não suficientes, para a emergência de Stálin. Mas isso não é mais apenas uma questão de teoria da ação, mas também de teoria da história. Fazer história é construir uma sequência a qual inclua elementos heterogêneos, estando ciente dos efeitos não intencionais e também de todas as circunstâncias excluídas que apenas retrospectivamente parecem ter sido circunstâncias da ação. Em si mesma a história clama pela vida e é constituída pela atividade de compreensão tanto como pela atividade de configuração (CARR, RICOEUR e TAYLOR, 1991, p.181).

Qualquer leitura sobre a tripla *mimesis* ricoeuriana ficaria incompleta caso não dedicasse um espaço de destaque à leitura, isto é, aos efeitos de sentido produzidos nos leitores pela apropriação de uma obra. Em diálogo com expoentes da *estética da recepção* da envergadura de Roman Ingarden, Wolfgang Iser e Hans Robert Jauss, Ricoeur concebe o ato de ler como um dispositivo de atualização do sentido<sup>231</sup>. Na verdade, na companhia desses pensadores estão Gadamer com a problemática da *aplicação* e Aristóteles, que sublinhava os efeitos gerados no auditório pela representação mimética, a famosa *catharsis*. O que une todos esses pensadores é a convicção de que os significados da obra não estão determinados por uma insondável “intenção autoral” escondida atrás daquilo que foi escrito, mas nos efeitos gerados pelo mundo da obra diante do mundo do leitor. Na perspectiva da estética da recepção, o texto é um esboço para a leitura, pois comporta lacunas, zonas de indeterminação que serão preenchidas pelo leitor.

---

<sup>231</sup> “Quem aceita a premissa hermenêutica de que o sentido global de uma obra lírica deve ser entendido não mais como substância, não como significado atemporal antecipado, mas como sentido-tarefa, espera que o leitor, no ato da compreensão interpretativa, admita que de agora em diante pode concretizar um entre outros significados possíveis da poesia, relevante para ele, sem que exclua a possibilidade de que outros discordem. A partir da forma realizada, o leitor agora irá procurar e produzir o significado ainda incompleto por meio de uma leitura retrospectiva, voltando do fim ao início, do todo ao particular” (JAUSS, [1980] 2002, p. 881).

A refiguração da experiência do leitor à luz dos significados elaborados pela obra aponta para a atestação ontológica do círculo hermenêutico ricoeuriano a qual está enraizada na correlação entre existência e linguagem: “essa pressuposição muito geral implica que a linguagem não constitui um mundo em si mesma. Nem mesmo é um mundo. Porque estamos no mundo e somos afetados por situações tentamos nos orientar nele pela compreensão e temos algo a dizer, uma experiência para trazer para a linguagem e para compartilhar” (T&N 1: 133). Ao longo da nossa tese temos buscado argumentar que as premissas ontológicas da filosofia ricoeuriana apresentam importantes implicações epistemológicas. Nesse caso não é diferente. A atestação ontológica da hermenêutica repercute na visada intencional da linguagem. Ou seja, de acordo com os termos de Frege, o que o leitor recebe não é apenas o sentido da obra, mas também sua referência, seja literal, seja metafórica, seja o entrecruzamento entre ambas. O *mundo do texto* comunicado pela obra é a interpretação de uma experiência mediada pela linguagem ao mesmo tempo em que “é a proposição de um mundo que eu poderia habitar e no qual poderia projetar as capacidades que me são mais próprias” (T&N: 138).

O conceito de mundo do texto, assim como a circularidade hermenêutica entre tempo e narração parece corroborar com nossa hipótese acerca da correlação entre existência e linguagem na filosofia ricoeuriana. Além do mais, esse conceito traz em si, de forma emblemática a imbricação entre fenomenologia e hermenêutica, pois a noção de mundo remete à tradição fenomenológica de Husserl (mundo da vida) e Heidegger (ser-no-mundo), ao passo que a noção de texto remete à hermenêutica com sua ênfase na centralidade da linguagem. Ao correlacionar as duas tradições filosóficas, Ricoeur procura reforçar a condição linguística de toda experiência no mundo histórico de acordo com a qual a experiência tanto pode como demanda ser compreendida pela linguagem. A mediação da linguagem não transforma a experiência em outra coisa, mas desenvolve as suas características constitutivas. Além disso, o mundo do texto designa que o texto, mesmo sendo um artefato cujas estruturas podem ser explicadas pelas categorias epistêmicas da abordagem linguística, está sempre enraizado no solo da existência humana no tempo com seus esboços de sentido. Ao mesmo tempo, quando o leitor toma o texto para si há uma abertura da experiência para novos sentidos e uma melhor compreensão da experiência. Sem leitura, é verdade, não há mundo desdobrado pelo texto, porém isso não implica que o leitor seja o “soberano do sentido”. Na fenomenologia-hermenêutica ricoeuriana a renúncia ao subjetivismo da intenção autoral também é uma recusa à dissolução do significado do texto em uma apropriação subjetivista do leitor. A lógica do sentido envolve tanto a atividade quanto a passividade. O sentido é construído, mas também

recebido pelo leitor. “Então eu troco o *eu*, dono de si mesmo, pelo si, *discípulo* do texto” (TA: 64).

A ressignificação da existência por meio da narrativa ocorrida em *mimesis* III nos permite retomar a teleologia em questão no âmbito do problema do sentido. No fim das contas, para Ricoeur, o círculo hermenêutico não é uma circularidade viciosa, porque é um círculo orientado para o ganho progressivo de sentido, à guisa de uma espiral. A experiência pré-significada no campo da ação humana ganha mais sentido ao ser ressignificada pela narrativa, o sentido que antes era incoativo torna-se mais determinado à medida que percorremos o círculo da compreensão hermenêutica da existência. O notável sabor hegeliano nos conduz ao questionamento: até que ponto Ricoeur, efetivamente, renunciou a Hegel em sua filosofia da história?

### **A renúncia a Hegel rumo a uma hermenêutica da consciência histórica**

Depois de realizarmos uma exegese mais pormenorizada dos três capítulos que compõem a primeira parte da trilogia ricoeuriana e investigam o círculo hermenêutico entre a experiência temporal e a narrativa, faremos um amplo salto em direção à parte final de *Tempo e narrativa*. *O tempo narrado*, título da quarta parte que ocupa o terceiro volume, é a mais extensa da trilogia, perfazendo um total de sete capítulos, sendo que nos deteremos nos dois últimos, bem como nas conclusões. O objetivo de Ricoeur na parte final do livro foi desenvolver do modo mais detalhado possível o seu argumento de que toda configuração narrativa culmina em uma refiguração da experiência temporal. Procuraremos concentrar nossa análise nos capítulos finais de *O tempo narrado*, uma vez que neles Ricoeur traz a sua filosofia da história para o primeiro plano e declara endossar a polissemia do conceito moderno de história, o qual abarca tanto o plano da história como narrativa, quanto o plano da história feita e sofrida pelos homens. O diálogo crítico com o pensamento de Hegel nos permitirá concluir que na perspectiva de Ricoeur a filosofia da história propriamente dita é uma hermenêutica ontológica da consciência histórica.

Começemos com a complexa relação da filosofia ricoeuriana com o sistema hegeliano. Antes de mais nada, precisamos reiterar que ambos compartilham a crença fenomenológica segundo a qual existe uma mediação entre consciência e história. Decerto, a interlocução de Ricoeur com Hegel é antiga e remonta, no mínimo aos anos 1950, época de publicação da coletânea *História e verdade*. Conforme apontamos na primeira parte da tese,

Ricoeur se diz particularmente *tentado* pelas soluções oferecidas por Hegel a algumas aporias. Em *História e verdade*, o filósofo francês qualificou como “assaz tentadora”<sup>232</sup> a solução do modelo hegeliano de história da filosofia que pretende reunir a totalidade das filosofias em um sistema cujo desenvolvimento histórico é dotado de sentido. Entretanto, desde aquela ocasião, Ricoeur salienta que o triunfo do sistema deixa um resíduo imenso, a saber, a própria *historicidade*. A totalização do sentido inerente à mediação hegeliana tem como seu principal risco o sacrifício da historicidade em nome da lógica interna ao sistema de ideias: “Na *Fenomenologia do Espírito* ainda se encontra uma certa história, aliás, ‘ideal’, constituída pelas ‘figuras’ do Espírito; ora, quando se passa à *Lógica* de Hegel, não há mais ‘figuras’, mas categorias, não há mais história de nenhum modo (...) *A passagem da história à lógica significa a morte da história*” (HV:78-79. Grifo nosso).

Nesse mesmo diapasão, em texto de 1955, Ricoeur criticou a perspectiva de Jean Hyppolite que teria efetuado um “retorno a Hegel” pela *Lógica* e não pela *Fenomenologia do Espírito*, o que implicou na dissolução da questão antropológica na questão do ser, promovendo a ontologia em detrimento da antropologia. O grande problema, segundo Ricoeur, reside na própria definição de lógica presente no pensamento hegeliano. Nessa compreensão, a lógica deixa de ser apenas um instrumento da filosofia para ser entendida como a própria filosofia, de modo que a organização lógica do discurso esgotaria todas as possibilidades do ser<sup>233</sup>. Todavia, o limite do sistema hegeliano é, precisamente, o fundamento existencial da história, a historicidade, que não pode ser reduzida ao sentido lógico. Por isso, na leitura ricoeuriana, apenas “retornar a Hegel” é insuficiente caso as categorias da *Lógica* e da *Fenomenologia* não sejam enriquecidas com a perspectiva da filosofia da existência, da filosofia da práxis, da filosofia da vontade e também da própria história. Nesse sentido, inclusive, ele questiona a pertinência da dicotomia colocada por Hyppolite entre o não-saber e o saber absoluto<sup>234</sup>: “Mas é esse o problema? A alternativa é entre o não-saber e o saber absoluto? A dizer a verdade, não

---

<sup>232</sup> “Seria, pois, possível descobrir a lei de tal progresso interior e considerar os próprios desvios e as situações embaraçosas evidentes da reflexão filosófica como uma espécie de ‘astúcia’ da razão, como uma pedagogia do espírito. Essa solução é assaz tentadora, pois que permite reconciliar história e razão pela atribuição de um sentido à história e de um movimento à razão” (HV:47).

<sup>233</sup> Em contrapartida, Ricoeur defende que “nenhum sentido é transparente, nossa percepção é irremediavelmente perspectivista, contestada pelo outro, pelo outro que eu vejo, mas do qual eu não vejo a visão, do qual eu sei apenas que vê o que eu não vejo” (L2: 138).

<sup>234</sup> “A lógica hegeliana parte de uma identificação entre o pensamento e a coisa pensada. A coisa, o ser, não está para além do pensamento e o pensamento não é uma reflexão subjetiva que seria estrangeira ao ser. Essa lógica especulativa prolonga a lógica transcendental de Kant, exorcizando o fantasma de uma coisa em si que sempre habitava nossa reflexão e limitava o saber em favor de uma fé e de um não-saber. O saber absoluto significa a eliminação do princípio deste não saber, isto é, de uma transcendência irreduzível, por essência, ao nosso saber” (HYPPOLITE, 1953, p. 3).

estamos nunca diante desse tipo de alternativa; nossa vida se passa mais nos discursos imperfeitos, aproximativos” (L2: 137).

Um dos mais notáveis exemplares desses “discursos imperfeitos, aproximativos” a que Ricoeur se refere na década de 1950 é, justamente, o discurso narrativo sobre o qual ele se debruçou na trilogia da década de 1980. Em *Tempo e narrativa*, a “tentação hegeliana” reaparece; porém, dessa feita está ligada à pretensão de resolver a aporética da temporalidade por meio de um pensamento que abarcasse o passado, o presente e o porvir *como um todo*, fazendo assim coincidir plenamente, a experiência do tempo e a narrativa que dela fazemos em uma mediação perfeita, um saber absoluto. No campo da filosofia especulativa da história, a reflexão hegeliana apostava na existência de um sentido endógeno à história. A história filosófica de Hegel, ao contrário da história dos historiadores, afasta de seu foco aquilo que é meramente contingente e acidental para se deter no movimento do Espírito<sup>235</sup> que orienta o fluxo dos acontecimentos da história do mundo por meio da ideia de liberdade. O “credo filosófico” segundo o qual a razão governa o mundo implica que a história seja um processo dotado de sentido próprio que se desenvolve racionalmente. Mais do que isso, implica que os eventos precisam ser inseridos em uma totalidade de sentido para serem compreendidos. Nessa perspectiva, a razão é vista como a substância de todos os acontecimentos históricos, ela se nutre de si mesma e realiza sua finalidade ao se exteriorizar na história do mundo (HEGEL, [1837] 2008). Sem rodeios, estamos diante de uma notável “aposta do sentido”: “A aposta de Hegel é que sentido suficiente se acumulou até nossos dias para poder decifrar nele o objetivo último do mundo na sua relação com os meios e com o material que garantem sua efetuação” (T&N 3: 343).

Não vem ao caso reproduzir aqui a minúcia da exegese ricoeuriana sobre o pensamento hegeliano. Em vez disso importa-nos ressaltar que a primeira objeção levantada por Ricoeur contra Hegel diz respeito ao credo filosófico em que há uma dialética entre o racional e o real, isto é, a ideia de que a razão governa o mundo e que a história universal se desenvolveu racionalmente. Entretanto, o filósofo francês se apressa em esclarecer que não endossa as interpretações que criticam as ideias do pensador prussiano com uma exegese pouca rigorosa de seu sistema filosófico, incorrendo em simplificações do tipo “Hegel é um apologista

---

<sup>235</sup> Em seu *Dicionário Hegel*, Michael Inwood (1997) aponta que o termo *Geist* (Espírito) foi usado pelo filósofo alemão para se referir à mente humana e a seus produtos em um claro contraste com a natureza e com a ideia lógica. Segundo Inwood, as principais características do *Espírito* em Hegel podem ser sintetizadas em três aspectos: 1) O espírito não envolve ou está limitado por alguma coisa subjacente, uma essência ou algum substrato, mas é pura atividade; 2) O espírito desenvolve-se por estágios progressivos a partir da reflexão sobre o estágio atual; 3) O espírito se apossa do que é o outro (a natureza) e realiza-se neles.

do Estado repressivo”, “Hegel é um precursor do totalitarismo” ou mesmo “Hegel acreditava que a história já havia chegado ao fim”. Na esteira de Éric Weil, Ricoeur entende que nenhum Estado realmente existente atingiu a plenitude imaginada por Hegel e, portanto, o desenvolvimento da história universal permaneceria inacabado. Uma “crítica digna de Hegel”, prossegue Ricoeur, precisa enfrentar seriamente a afirmação de acordo com a qual o filósofo tem acesso a uma totalização do tempo histórico em uma unidade profunda entre o passado ultrapassado, presente de cada época e o futuro antecipado, o *eterno presente* do Espírito.

Uma outra frente das críticas desferidas contra Hegel que nos interessa de modo especial é formada pelas objeções dos historiadores profissionais contra a filosofia especulativa em nome da autonomização dos estudos históricos. Sem dúvida, como apontamos na introdução da tese, pelo menos desde Humboldt e Ranke as especulações filosóficas foram tomadas como intrusões arbitrárias do *a priori* no campo das investigações históricas. Contudo, para Ricoeur, os argumentos anti-hegelianos nem sempre redundavam em um efetivo distanciamento de sua filosofia da história. Afinal, “quem não percebe hoje o quanto a historiografia que se imaginava ao abrigo da especulação era ela mesma cheia de ‘ideias’?” (T&N 3: 347). Bastam poucas páginas dos historiadores germânicos do século XIX para percebermos como é difícil afastar-se de Hegel. Wilhelm von Humboldt, por exemplo, mesmo dizendo que a filosofia impõe arbitrariamente um objetivo final aos eventos perturbando, assim, toda visão livre sobre ação histórica, não abriu mão da ideia de *totalidade* tão cara a Hegel: “O historiador digno desse nome deve expor cada evento como parte de um todo, ou, o que é a mesma coisa, a cada evento dar a forma da História” (HUMBOLDT, [1821] 2010, p. 87). Ranke, por seu turno, sustentava que para salvaguardar a autonomia da História como disciplina científica seria necessário que os historiadores enfatizassem o particular, aquilo que não pode ser deduzido de conceitos especulativos. Contudo, ainda assim, ao discorrer sobre os princípios orientadores da pesquisa histórica cientificamente conduzida, Ranke asseverava que o historiador deveria possuir uma *compreensão da totalidade*. Ainda que mediante uma investigação documental rigorosa e sem recorrer a filosofemas, é inegável o sotaque hegeliano das palavras daquele que é reputado como um dos fundadores da historiografia científica: “nós percebemos a sequência de condições que tornam um fator possível por intermédio do outro. Mas isso não é suficiente, há aí uma totalidade, há um vir-a-ser, um ser-eficiente, um fazer-se, um desvanecer-se (...) Há para nós, nitidamente uma unidade, um avançar das coisas [*Fortgang*], um desenvolvimento [*Entwicklung*]” (RANKE, [1831] 2010, p. 212). De fato, como White e Certeau perceberam de modo arguto, é muito difícil haver historiografia sem algum tipo de filosofia da história.



Diante do que expomos fica claro que para Ricoeur *renunciar a Hegel* é diferente de *refutar* Hegel. Com efeito, o âmago da crítica ricoeuriana ao filósofo prussiano diz respeito ao seu projeto de *totalização* do sentido em uma identificação plena entre o pensamento e a coisa pensada, para usarmos os termos de Hyppolite ou entre epistemologia e ontologia, para empregarmos termos mais familiares. O fato do título da obra em que Hegel desenvolve sua ontologia com mais detalhes ser *Ciência da lógica* está longe de ser ocasional. Somente a partir de uma coincidência integral entre a experiência imediata e a percepção (ou a linguagem) poderia haver a totalização do sentido, o saber absoluto almejado pelo autor da *Fenomenologia do Espírito*. Por isso mesmo, o desenvolvimento do conteúdo da história universal (a ideia de que a razão governa a história) e a narração das fases da história universal são a mesma coisa<sup>236</sup>, fazem parte do mesmo processo de efetivação do Espírito, como foi expresso de maneira contundente na passagem a seguir:

Em nossa língua, *história* une o lado objetivo e o subjetivo, significando tanto *historia rerum gestarum* quanto *res gestae*. Ela é tanto fato quanto narrativa. (...) Deve-se levar em consideração que as narrativas históricas aparecem simultaneamente às ações e aos acontecimentos históricos, pois há um fundamento comum interno que o cria juntos (HEGEL, [1847] 2008, p. 58).

Do ponto de vista da hermenêutica ricoeuriana, a imbricação entre ser e pensamento, entre história e filosofia da história interdita a possibilidade do surgimento de novos sentidos para a existência articulados pela linguagem. Segundo Nascimento (2018), buscar alguma distinção entre o “conteúdo filosófico” e a “própria história” seria fazer uma “leitura kantiana de Hegel” e não efetivamente compreendê-lo. A despeito desse juízo de valor, para nós é precisamente essa a postura adotada por Ricoeur. Mais de uma vez, o filósofo francês se definiu como um “kantiano pós-hegeliano”. O debate com David Carr comprova que Ricoeur evitava identificar uma continuidade ininterrupta entre a experiência e a narrativa. Ou seja, assim como no caso da filosofia kantiana existem limites para o saber, a totalidade do sentido é inatingível. A hermenêutica-fenomenológica é mais afeita a uma filosofia dos limites do que a uma filosofia do sistema: “cronologicamente, Hegel vem depois de Kant; mas nós leitores tardios, vamos de um ao outro; em nós algo de Hegel venceu algo de Kant, mas algo de Kant venceu algo de Hegel, porque nós somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos” (CI: 401).

---

<sup>236</sup> Para uma reflexão mais aprofundada acerca da importância do discurso narrativo para a filosofia da história hegeliana conferir o instigante artigo de Uriel Nascimento (2018): “A narrativa consegue se adequar à dialética e, num certo sentido, é ela mesma dialética, precisamente porque é um método de inscrição textual dos eventos numa ordem de imbricações necessárias. Dito de outro modo, a narrativa é adotada por Hegel em sua filosofia da história – ressaltaremos que isso abrange todas as obras menos a *Lógica* e parte da *Enciclopédia* – precisamente porque é a forma textual pela qual a dialética pode se mostrar como motor da história” (NASCIMENTO, 2018, p. 177).

A renúncia de Ricoeur à filosofia da história hegeliana implica assumir a finitude da consciência histórica e abandonar a pretensão de interpretar uma narrativa mestra que reunisse em si todas os relatos particulares. A própria compreensão hermenêutica sobre o inacabamento do sentido e sobre o modo de compreensão narrativo interditam a totalização:

Ora é o próprio projeto de totalização que marca a ruptura entre a filosofia da história e todo modelo de compreensão que tenha algum parentesco, por mais longínquo que seja, com a ideia de narração e de composição da intriga. A despeito do caráter sedutor da ideia, a astúcia da Razão não é *peripetia* que englobaria todas as reviravoltas da história, porque a efetuação da liberdade não pode ser considerada como a intriga de todas as intrigas. A saída do hegelianismo significa renunciar a decifrar a suprema intriga (T&N 3: 350).

Em suma, para Ricoeur, a renúncia a Hegel é na verdade um convite para pensar “depois de Hegel” e não “contra Hegel”. Mas o que significa isso? Significa pensar que há uma certa inteligibilidade no processo histórico, que a linguagem é capaz de articular sentidos coerentes para a nossa experiência temporal, porém é impossível totalizar a dialética entre existência e linguagem. Cabe destacar ainda que principal reserva da hermenêutica ricoeuriana em relação ao sistema hegeliano provém de um argumento típico das filosofias da existência, qual seja, a finitude da compreensão da consciência histórica por ela mesma. Depois de se ver, segundo suas próprias palavras, seduzido pela potência do pensamento hegeliano e ter renunciado à pretensão de saber absoluto, Ricoeur investe, no último capítulo de *Tempo e narrativa*, em uma “hermenêutica da consciência histórica” marcada pela mediação aberta, inacabada, imperfeita.

Sendo assim, buscaremos interpretar a hermenêutica da consciência histórica proposta por Ricoeur como uma alternativa à mediação total de Hegel para pensar o problema do sentido da história. Em um franco diálogo com Koselleck, Gadamer e Nietzsche, o filósofo francês explorou a via da mediação aberta, inacabada e imperfeita entre a experiência temporal e a linguagem narrativa de modo que entre a expectativa do futuro, a recepção do passado e a vivência do presente não houvesse uma síntese totalizante em que os significados articulados pela interpretação esgote os sentidos da existência histórica.

Para tanto, em vez de começar pelo passado, passar pelo presente e seguir rumo ao futuro, a hermenêutica ontológica ricoeuriana prefere começar com o *projeto da história*, isto é, com as possibilidades de futuro contidas no passado para, a partir disso, explorar relação entre passado e futuro que acontece no presente. O benefício mais imediato da inversão do fluxo temporal é explicitar o complexo jogo entre as expectativas de futuro e as interpretações sobre as experiências do passado. O fio condutor da discussão de Ricoeur sobre o *projeto da história* são as reflexões sobre a semântica do tempo histórico realizadas por Reinhart Koselleck. Nesse sentido, sublinhamos a célebre tese do historiador germânico acerca do conceito moderno de

história como um singular coletivo. Em *Futuro passado*, Koselleck expõe uma súpula de sua história conceitual que aponta para certa imbricação entre experiência e linguagem. Assim, “todo conceito é não apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também imediatamente indicativo de algo que se situa para além da língua” (KOSELLECK, 1992, p. 136). Dizendo de outra forma, o conceito não é apenas um indicador social, mas também constitui a realidade, tendo a capacidade de abrir determinados horizontes de ação política ao mesmo tempo que também pode limitar as possibilidades da experiência. Nessa perspectiva, o século XVIII é apontado como um ponto de inflexão para uma mudança semântica *pari passu* às transformações sociais que resultou na gradativa substituição do termo *Historie* pelo termo *Geschichte*. Como se sabe, *Historie* significava, principalmente, o relato de algo acontecido, uma história particular, enquanto que *Geschichte* indica tanto o acontecimento em si quanto a narrativa que é construída sobre ele. Tal convergência entre o plano ontológico e o plano epistemológico da história criou as condições de possibilidade para a ideia de história universal típica das filosofias da história na modernidade: “se a história efetiva tem um curso *racional*, então a narrativa que dela fazemos pode pretender igualar-se a esse sentido que é o da própria história” (T&N 3: 357).

Os comentários de Ricoeur sobre as análises semânticas de Koselleck estão centrados fundamentalmente em três aspectos, quais sejam: 1) a crença de que a modernidade era uma época de abertura para o futuro, uma época de *novidade* sem precedentes; 2) a crença de que a mudança para melhor se acelera no tempo; 3) a crença de que os seres humanos são cada vez mais capazes de *fazer* a sua história. Crença em um tempo novo, na aceleração do progresso e na disponibilidade da história. Não deixa de ser sintomático o fato de Ricoeur tratar os principais temas da antropologia histórica e filosófica de Koselleck em termos de *crença*, a exemplo do que poderemos explorar melhor no ensaio final da tese.

Na leitura ricoeuriana, os três *tópoi* da filosofia das Luzes citados acima entraram em franca decadência no final do século XX. A pluralidade dos ritmos temporais, acentuada ainda mais pelo fenômeno da globalização, torna quase impossível acreditar que a modernidade tenha sido, concomitantemente, um marco na ruptura com a tradição do passado e a instauração de uma origem de novos tempos para todo o globo. Mais do que nunca essa pretensão parece ser nada mais que a expressão de uma “ilusão da *origem*”. Depois de o século XX ter nos mostrado a face obscura da *Dialética do esclarecimento*, isto é, que “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO e HORKHEIMER [1949] 2006, p. 16), é muito difícil crer que as acelerações das mutações históricas estão

caminhando em direção ao progresso, ou, como questiona Ricoeur, “não vemos recuar para um porvir cada vez mais distante a realização do nosso sonho de uma humanidade reconciliada?” (T&N 3: 362). Em outros termos, o filósofo francês está longe de ser um entusiasta do sentido progressivo e inexorável do processo histórico.

Dos três *tópoi* da modernidade identificados por Koselleck, segundo Ricoeur, o mais vulnerável e o mais perigoso é a ideia de que a história esteja inteiramente disponível para o fazer humano. A modernidade fornece incontáveis exemplos de efeitos devastadores que podem ser trazidos pelos projetos mais bem concebidos, pois a teoria da história e a teoria da ação nunca se recobrem; os sentidos da ação escapam às intenções originais dos agentes. Via de regra, o que acontece na história é diferente das expectativas. Além do mais, Ricoeur endossa os argumentos de Marx em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* para quem, “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX [1852] 2011, p. 25). Isso significa que a ação efetuada no presente possui uma anterioridade (as circunstâncias legadas pela tradição) e uma posterioridade (os efeitos da ação), cujos sentidos escapam ao domínio dos agentes. A máxima marxiana parece sintetizar com precisão a premissa antropológica do problema do sentido na filosofia ricoeuriana: o ser humano é um ser distendido entre a falibilidade e a capacidade de agir, logo, ele tanto recebe o sentido do passado como tem a capacidade de constituir o significado das suas experiências. Voltamos a dizer algo que já havia aparecido anteriormente em nosso trabalho: a consciência histórica não é criadora de sentido *ex nihilo*. “O tema do controle da história repousa, portanto, no desconhecimento fundamental (...) [d]o fato de que somos *afetados* pela história e que afetamos a nós mesmos pela história que fazemos” (T&N 3: 363).

Em uma nota de rodapé incluída em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur explica de modo nítido qual a posição ocupada pelas análises de Koselleck em sua hermenêutica da consciência histórica: o historiador dos conceitos é uma espécie de intermediário entre Hegel, a quem Ricoeur renuncia, e Gadamer, a quem Ricoeur se alia, erigindo a noção de “ser afetado pelo passado” como a categoria mestra de sua hermenêutica da consciência histórica. Por ora, um último aspecto a ser destacado na leitura ricoeuriana de Koselleck é a sua interpretação das categorias meta-históricas de espaço de experiência e horizonte de expectativa. Em princípio ele pontua que essas categorias são mais fundamentais que os *tópoi* inseridos pela filosofia das Luzes por estarem no nível da antropologia filosófica e funcionarem

como condição de possibilidade para a história seja como experiência, seja como narrativa. Ademais, tendo em vista os fundamentos de sua teoria da ação, Ricoeur propõe que, ao contrário do projeto da modernidade, as expectativas se tornem mais determinadas para que as experiências, retroativamente, se tornem mais indeterminadas. Somente assim o passado deixaria de ser considerado como algo ontologicamente finalizado e imutável. Nessa perspectiva as expectativas puramente utópicas, sem qualquer enraizamento na experiência, paradoxalmente, têm como resultado um desencorajamento da ação, posto que situam os seus ideais em um outro lugar e um outro tempo. Em contrapartida, as expectativas mais modestas, finitas, tenderiam a gerar mais engajamento e responsabilidade por serem mais alcançáveis à ação e à iniciativa a ser tomada no presente. O principal objetivo da reflexão ricoeuriana sobre o futuro é, de algum modo, aproximá-lo do pretérito para que assim o passado seja reaberto e as potencialidades irrealizadas da experiência sejam reavivadas<sup>237</sup>.

O conceito de *ser-afetado-pelo-passado* expressa a polaridade antropológica entre atividade e passividade presente no cerne da condição histórica: “somos os agentes da história na mesma medida em que somos seus pacientes (...) e aqueles que são – ou creem ser – os agentes mais ativos da história não *sofrem* menos a história do que as vítimas” (T&N 3: 368). Para derivar o ser-afetado-pelo-passado do espaço de experiência, Ricoeur recorreu a Gadamer e à sua noção de “consciência de estar exposto aos efeitos da história”. A implicação desse argumento para o problema do sentido é definitiva, pois, assim como os seres humanos têm a capacidade de constituir sentido para o passado, eles igualmente recebem sentidos do passado que são transmitidos pela tradição. Dizendo de outro modo, fazemos a história e também somos feitos por ela. Entretanto, o pensador francês se esforça para que a consciência sobre o trabalho da história não seja confundida com uma apologia da tradição, como ocorrido no debate entre Habermas e Gadamer. Para tanto ele decide expor a tese sobre a eficácia da história, que ressalta a continuidade entre o passado e o presente, à uma prova de fogo, *A arqueologia do saber* de Michel Foucault e sua ênfase na descontinuidade.

A interpretação de Ricoeur sobre as provocações foucaultianas contidas na introdução de *A arqueologia do saber* nos permitem, mais uma vez, ressaltar a relação entre epistemologia e ontologia presente em sua filosofia da história. Quanto a isso, a antinomia entre

---

<sup>237</sup> A implicação epistemológica do argumento ontológico sobre a “abertura do passado” está consolidada no procedimento de *imputação causal singular* que procura desconstruir a ilusão de fatalidade em relação ao passado, *a história aconteceu dessa forma porque não havia outra forma de as coisas ocorrerem*. Ao trabalhar com um conceito de causa probabilístico e não determinista, os historiadores podem restituir ao passado a sua incerteza em relação ao futuro. “Por seu caráter probabilista, a explicação causal incorpora ao passado a imprevisibilidade que é a marca do futuro e introduz na retrospectiva a incerteza do acontecimento” (T&N 1: 332).

continuidade e descontinuidade poderia ser colocada nos seguintes termos: por um lado, é a própria *recepção* do passado histórico pela consciência presente, o ser-afetado-pelo-passado que demanda a continuidade entre o passado e o presente consolidada em uma espécie de “memória comum” ou consciência histórica; por outro, a chamada “revolução documental” proposta pela Nova História tende a acentuar os cortes e as rupturas na reconstrução do passado histórico, em vez de buscar um princípio unificador para os acontecimentos díspares. A arqueologia de Foucault não apenas procura levar essa antinomia às últimas consequências como toma partido da noção de descontinuidade, a qual passa a figurar, ao mesmo tempo, um instrumento operacionalizado pelos historiadores e o seu objeto de pesquisa, o resultado da sua descrição. “Um dos traços mais essenciais da história nova é, sem dúvida, esse deslocamento do descontínuo: sua passagem do obstáculo à prática; sua integração no discurso do historiador” (FOUCAULT [1969] 2009, p. 10).

Quanto a isso, Ricoeur se apressa em dizer que não tem nenhuma objeção estritamente epistemológica contra a operacionalidade da noção de descontinuidade no campo da arqueologia do saber enquanto uma alternativa à tradicional história das ideias<sup>238</sup>. Porém, no que tange ao campo ontológico, em nome da “consciência afetada pela eficácia da história”, Ricoeur procura se dissociar completamente da abordagem foucaultiana, posto que ela associa o privilégio da continuidade à pretensão de uma consciência histórica constituinte e dona do sentido.

No que concerne a existência de alguma continuidade ontológica entre a experiência do passado e o presente, Ricoeur é taxativo na contraposição a Foucault: “nada obriga a ligar a sorte do ponto de vista continuísta da memória às pretensões de uma consciência constituinte” (T&N 3: 373). Ou seja, na perspectiva ricoeuriana é perfeitamente possível operar com a noção de consciência histórica e ao mesmo tempo levar a sério os aportes legados pelos “mestres da suspeita”, Marx, Nietzsche e Freud, sobre o descentramento do sujeito. Conforme já destacamos na segunda parte da tese, para Ricoeur os três mestres da suspeita não são mestres do ceticismo; eles não inviabilizam a constituição de sentido, mas a tornam menos ingênua. Nesse sentido, o próprio Foucault e sua defesa da abertura ontológica da história pela promoção

---

<sup>238</sup> “Uma hermenêutica mais atenta à *recepção* das ideias limitar-se-ia aqui a lembrar que a arqueologia do saber não pode se emancipar de todo do contexto geral em que a continuidade temporal recuperar seu direito (...) Tampouco, as rupturas epistemológicas impedem as sociedades de existir de modo contínuo em registros outros – institucionais ou outros – que não o dos saberes. É inclusive isso que permite que os diferentes cortes epistemológicos nem sempre coincidam: um ramo do saber pode continuar, ao passo que outro está submetido a um efeito de ruptura” (T&N 3: 372).

da descontinuidade epistemológica parecem ser interpretados como um “pensamento da suspeita” contra a consciência histórica<sup>239</sup> que precisa ser considerado com atenção: “‘o tema de uma história viva, contínua e aberta’ parece-me ser o único capaz de apoiar uma ação política vigorosa na memorização das potencialidades abafadas ou recalçadas do passado” (T&N 3: 374). Em outras palavras, trata-se de explicitar como a consciência exposta aos efeitos da história se distingue da consciência soberana, transparente a si mesma e senhora do sentido.

A partir desse *background* Ricoeur buscou se aliar à hermenêutica de Gadamer, que funciona, ao mesmo tempo, como uma alternativa à totalização de sentido da filosofia da História de Hegel e como uma resposta, no plano ontológico, ao problema da descontinuidade colocado por Foucault. Sem nos preocuparmos em esmiuçar as nuances dos termos *tradicionalidade*, *as tradições* e *a tradição*<sup>240</sup> empregados por Ricoeur ao interpretar Gadamer, importa-nos salientar que do ponto de vista hermenêutico-fenomenológico a compreensão do sentido acontece por meio de uma tensão entre o horizonte do passado e o horizonte do presente. Portanto, do mesmo modo como somos afetados pelos sentidos que são transmitidos ao presente pela tradição do passado também afetamos o significado do passado ao nos dirigirmos a ele no movimento de interpretação. Tanto Gadamer quanto Ricoeur acreditam que a distância temporal que nos separa do passado é diferente de um intervalo morto, anódino, mas uma *transmissão geradora de sentido*. O intervalo entre o presente e o passado não é um abismo sobre o nada a ser superado, posto que, mais do que um intervalo de separação, é um processo de mediação preenchido pelas reinterpretações das heranças do passado. Enquanto fundamento do acontecer da existência humana, a distância temporal não deve ser nem anulada nem tomada como intransponível.

Bem entendido, tomar a tradição como um princípio hermenêutico valioso está longe de ser uma apologia passadista. Em *Verdade e método*, Gadamer salienta que a tradição constitui o intérprete, fornecendo os valores e sentidos prévios que serão importantes na compreensão seja de um texto ou de uma situação específica. Isso significa que – conforme

---

<sup>239</sup> “A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo o que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica – se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar de sua morada” (FOUCAULT [1969] 2009, p. 14).

<sup>240</sup> “1) a *tradicionalidade* designa um estilo formal de encadeamento que garante a continuidade da recepção do passado; nesse sentido, designa a reciprocidade entre a eficiência da história e nosso ser-afetado-pelo-passado; 2) as *tradições* consistem nos conteúdos transmitidos na qualidade de portadores de sentido; situam todas as heranças recebidas na ordem do simbólico e, virtualmente, numa dimensão languageira e textual; nesse sentido, as tradições são *proposições de sentido*; 3) a *tradição*, enquanto instância de legitimidade, designa a *pretensão à verdade*, (o ter-por-verdadeiro) oferecida à argumentação no espaço público da discussão” (T&N 3: 387).

sinalizado por pensadores da existência da estirpe de Heidegger e de Arendt – jamais ocupamos a posição de inovadores absolutos, estamos sempre em uma situação de herdeiros, inseridos em um mundo, em uma tradição cujo sentido nos é preexistente. Ademais, o problema da tradição nos remete também para a nossa hipótese central acerca da dialética entre existência e linguagem. Ou seja, em nossa leitura da filosofia ricoeuriana, a inserção constitutiva da nossa experiência em uma tradição e a dimensão linguística da existência humana fazem parte do mesmo problema, o problema do sentido, como podemos perceber no excerto abaixo:

A noção de tradição, tomada no sentido das tradições, significa que nunca estamos numa posição absoluta de inovadores, mas sempre, primeiro, em situação relativa de herdeiro. *Essa condição decorre essencialmente da estrutura linguageira da comunicação em geral e da transmissão de conteúdos passados em particular.* Ora, a linguagem é a grande instituição – a instituição das instituições – que desde sempre precedeu a cada um de nós. E por linguagem deve-se entender, aqui, não só o sistema da língua natural, mas *as coisas já ditas*, ouvidas e recebidas. Por tradição, entendemos consequentemente as coisas já ditas que nos são transmitidas ao logo das cadeias de interpretação e reinterpretação. (T&N 3: 377. Grifo nosso).

Logo na sequência, Ricoeur se prontifica a esclarecer que a “estrutura linguística” da transmissão da tradição inerente à hermenêutica de Gadamer é compatível com a sua própria versão do círculo hermenêutico, a tripla *mimesis*. A pressuposição de uma ação simbolicamente mediada seria a tradução em termos ricoeurianos dos argumentos gadamerianos. Para além da dimensão linguística da experiência humana, a condição hermenêutica de pertencer a uma tradição torna manifesto como o processo de constituição de sentido para o passado realizado pela consciência histórica é uma via de mão-dupla no qual a consciência não é transparente e dona do sentido, afinal, com o hermeneuta germânico sintetizou com rara felicidade, “na verdade não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela” (GADAMER [1960] 2011, 367-368).

Uma vez que somos afetados pelo passado, a historicidade precisa ser uma das categorias centrais do processo de compreensão histórica, de acordo com Gadamer. Assim sendo, em *Verdade e método*, a abordagem da hermenêutica filosófica realiza uma crítica ao historicismo alemão, que acreditava na possibilidade de deslocamento empático para uma determinada época com o objetivo de alcançar uma compreensão objetiva do passado e “mostrar como as coisas realmente aconteceram”<sup>241</sup>, desde que fossem respeitados certos

---

<sup>241</sup> Com o intuito de evitar o reforço do mito em torno de Ranke, retomamos o esclarecimento que incluímos em nossa dissertação de mestrado publica recentemente em livro: “A historiografia, assim como outras formas de conhecimento, não está imune aos mitos. Um dos mais repisados e menos compreendidos é a máxima rankeana de que a tarefa do historiador é mostrar os fatos “tal como efetivamente ocorreram” (wie es eigentlich gewesen). Antes de chegarmos a conclusões apressadas, vejamos a frase em seu contexto textual: “Atribui-se à história a tarefa de julgar o passado, de instruir o presente em prol das gerações futuras. O presente estudo não se atribui tarefa tão elevada: limita-se a mostrar como as coisas efetivamente aconteceram (Wie es eigentlich gewesen” (RANKE apud T&N 3:272, nota 1). Ricoeur não endossa a interpretação dos que viam em Ranke o



preceitos metódicos. Na perspectiva hermenêutica, pelo contrário, o “distanciamento metodológico” entre o passado e o presente deixa de ser a garantia para um ponto de vista seguro, objetivo para a compreensão histórica. Aliás, ao comentar esse argumento, Ricoeur mostra como matizou sua leitura sobre a questão do método em Gadamer. Em vez de colocar o hermeneuta alemão como um inimigo do método, o filósofo francês indica que a crítica de Gadamer, na verdade, incide sobre uma consciência julgadora do sentido da história que seria pretensamente isenta de preconceitos. Tal consciência, prossegue Ricoeur, seria parente da consciência constituinte e dona do sentido outrora denunciada por Foucault. Em resumo, a hermenêutica nos adverte que a despeito da observância de princípios metodológicos, nossa condição ontológica sempre nos vincula à tradição, de tal modo que, somos parte daquilo que buscamos compreender.

Para contrabalançar a passividade dos efeitos do ser-afetado-pelo-passado, Ricoeur destaca que essas reflexões precisam considerar a dialética entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. Dessa forma, seria possível que a retroação das expectativas do porvir sobre a experiência do passado tivesse como efeito redescobrir possibilidades esquecidas no passado, potencialidades abortadas pela história efetiva. Quanto a isso, a filosofia da história ricoeuriana busca reconduzir o olhar para o momento em que o porvir ainda não estava totalmente decidido, o momento em que o espaço de experiência estava aberto a um horizonte de expectativa. Em contrapartida, como somos seres afetados pelo passado, mesmo as expectativas de futuro dialogam com o potencial de sentido presente na tradição, o que significa, nos termos de Ricoeur “dar carne e sangue às nossas expectativas” (T&N 3: 388), torná-las mais enraizadas e menos irrealistas.

Por fim, a última instância temporal dissecada pela hermenêutica da consciência histórica ricoeuriana é o *presente histórico*, pois é no presente que se constituem os contornos do espaço de experiência e do horizonte de expectativas. Se as reflexões sobre o futuro do

---

“arquiopositivista” selvagem que ansiava por atingir de forma substancial o passado em si mesmo: ‘Este famoso princípio rankeano exprime não tanto a ambição de alcançar o passado ele mesmo sem mediação interpretante, mas o desejo do historiador de se despojar de suas preferências pessoais, de “apagar seu próprio eu, de deixar, de certo modo, as coisas falarem e aparecerem as poderosas forças que se revelaram no correr dos séculos”, como está dito em *Über die Epochen der neuen Geschichte*’ (T&N 3: 272, nota1). O filósofo francês, assim como outros autores, sinaliza que a advertência de Leopold von Ranke se dirige contra o impulso de o historiador se colocar como juiz do passado, ou mesmo em impor preferências pessoais e qualquer espécie de moralismo à narrativa do passado. Marc Bloch emitiu juízo semelhante sem descartar a ambivalência presente na formulação rankeana: “Como muitas máximas, esta talvez não deva sua fortuna senão a sua ambiguidade. Podemos ler aí, modestamente, um conselho de proibidade: este era, não se pode duvidar, o sentido de Ranke” (BLOCH, 1952, p. 80). Há ainda aqueles que, como Koselleck e Dosse, interpretam a passagem como um atestado da mudança na escrita da história, que deixa de ser vista como *magistra vitae* para se fundamentar cientificamente (KOSELLECK, 2006). (Cf. MENDES, 2019, p. 153-154).

passado foram guiadas pelos argumentos de Koselleck e as investigações sobre o ser-afetado-pelo-passado ocorreram por intermédio de um diálogo com Gadamer, as considerações de Ricoeur sobre o presente histórico são construídas a partir da interlocução com duas abordagens absolutamente distintas: a teoria da ação e a filosofia da história de Nietzsche. No campo da teoria da ação o fio condutor é a categoria de *iniciativa*, cujo principal mérito é desligar o presente da noção de presença no sentido quase ótico do termo. Trocando em miúdos, o tornar-presente deixa de ser uma categoria da visão para se tornar uma categoria da ação, ou, mais precisamente, do agir e do sofrer humano. Nesse sentido, ter iniciativa é, basicamente, ter a capacidade de começar um curso de ação; “começar é dar às coisas um novo curso, a partir de uma iniciativa que anuncia uma sequência e abre assim uma duração. Começar é começar a continuar: uma obra tem de prosseguir” (T&N3: 392).

A definição de iniciativa como começar a continuar implica que na filosofia da história de Ricoeur o presente não está em simples oposição em relação ao passado e ao futuro. A iniciativa acontece em determinadas *circunstâncias*<sup>242</sup> que, a um só tempo, remetem a uma herança do passado em vigor no presente e às limitações da potência do agir. Além do mais, a noção de iniciativa deixa bem claro por que, para Ricoeur, o estar-presente não se resume a uma questão ótica. Dizendo de outro modo, como sujeitos capazes de iniciativa fazemos algo que não vemos, ainda mais se considerarmos os efeitos não-intencionais da ação. Há uma distância enorme entre pensar o presente como aquilo que nós observamos e pensar o presente como aquilo que nós fazemos.

Ainda no campo da teoria da ação, Ricoeur faz questão de ressaltar a implicação ética da noção de iniciativa. Partindo da pressuposição da dialética entre existência e linguagem, como vimos, em sua filosofia a ação é mediada linguisticamente o que significa, entre outras coisas, que o agir humano está ligado a regras e a uma dimensão simbólica; a iniciativa está diretamente ligada a uma ação significativa, uma ação sensata (*sensée*). Para exemplificar seu argumento Ricoeur recorre aos *atos de fala* de Austin e Searle que operam com uma concepção performativa da linguagem. Sob esse ponto de vista, ao executar um ato de fala no presente o locutor se compromete com os seus interlocutores. De algum modo, a iniciativa de fala torna o locutor responsável pelo dizer do seu dito. Portanto, ter a capacidade de iniciativa também é ter responsabilidade pelas ações. O ato de fala paradigmático nesse sentido é a *promessa*, que, por

---

<sup>242</sup> Em *Do texto à ação* Ricoeur teceu as seguintes considerações acerca das ‘circunstâncias da iniciativa’: “viver é já ter nascido, numa condição que nós não escolhermos, numa situação em que nos encontramos, numa região do universo em que nos podemos sentir lançados, extraviados, perdidos. (...) A noção de circunstância articula-se aqui, com a de poderes e não-poderes, como aquilo que rodeia o meu poder de agir, oferecendo a contrapartida dos obstáculos ou das vias praticáveis ao exercício dos meus poderes” (TA: 266-267).

sua vez, desempenha um papel decisivo nas reflexões sobre a *identidade narrativa* como um modo de manutenção de si ao longo do tempo que dispensa o recurso a uma essência imutável. A promessa é a ética da iniciativa: “prometer é, com efeito, não só prometer que farei uma coisa, mas que cumprirei minha promessa. Assim, manter a palavra é fazer com que a iniciativa inaugure verdadeiramente um novo curso das coisas, em suma, que o presente não seja apenas uma incidência, mas o começo de uma continuação” (T&N 3: 396).

Depois de explorar os aportes legados pela teoria da ação para a reflexão sobre a iniciativa, Ricoeur se propõe a situar o lugar da iniciativa como equivalente ao *presente histórico* entre o horizonte de expectativa e o ser-afetado-pelo-passado. Dessa forma, uma das tarefas da hermenêutica da consciência histórica é impedir que a tensão entre esses dois polos do pensamento da história se transforme em um cisma, isto é, resistir ao afastamento do horizonte de expectativas e ao encolhimento do espaço de experiência. Caso contrário, o presente estaria fadado à condição de crise, uma mera transição, uma expectativa simbolizada pela utopia desenraizada da história e uma tradição representada por um depósito morto de sentido. Compreender o presente histórico como iniciativa desempenha uma função estratégica no enfrentamento da crise, porque, de acordo com Ricoeur, sua tarefa é: “por um lado, aproximar do presente as expectativas puramente utópicas por meio de uma ação estratégica zelosa dos primeiros passos a serem dados em direção do desejável e do racional; por outro lado, resistir ao encolhimento do espaço de experiência liberando as potencialidades não empregadas do passado” (T&N 3: 399).

Para examinar a “força do próprio presente” Ricoeur dialoga com o filósofo que, ao seu juízo, melhor pensou o tema, Friedrich Nietzsche e sua *Segunda consideração intempestiva sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida*. Na leitura de Ricoeur, o pensamento nietzscheano é intempestivo, em primeiro lugar, por sua recusa em restringir a história como um problema do saber (*Wissen*) em nome do valor da história como um componente da vida (*Leben*). Traduzindo para termos que nos são familiares, poderíamos dizer que no apogeu do historicismo, Nietzsche ousou pensar a história como um problema existencial, vital<sup>243</sup> e não

---

<sup>243</sup> Nietzsche desenvolveu melhor o conceito de *vida* na sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*. Ali, a ideia de vida era concebida como algo *imperfeito*, uma espécie de tensão constante entre forças contrárias, o elemento apolíneo e o elemento dionisíaco da existência. Logo, na filosofia nietzschiana, a vida tem a ver com a possibilidade de se contradizer em busca de novos horizontes (Cf. CASANOVA, 2003). Aqui percebemos uma proximidade com os pensadores da existência, uma vez que há um rompimento com a metafísica que entendia o homem como um ser racional e lógico, acima de tudo. Com esse pano de fundo podemos ler a passagem a seguir para atestar uma possível aproximação entre as categorias de *vida* e *existência* ainda que elas não se equivalham totalmente: “Quando, enfim, a morte trazer o esquecimento desejado, ela suprimirá também o presente e a

epistemológico<sup>244</sup>. Justamente por causa disso, observa Ricoeur, o pensador-martelo também é intempestivo, pois insiste em empregar o termo *Historie* ao invés do singular coletivo *Geschichte*. Com efeito, trata-se de duas faces da mesma moeda. As considerações nietzscheanas sobre a história são extemporâneas porque eram contrárias ao cientificismo de sua própria época. O termo *Historie* não se refere nem à experiência da história nem à sua narrativa, mas à *cultura histórica* de finais do século XIX, uma espécie de febre historicista que tomava o conhecimento histórico cientificamente conduzido como explicação para tudo o que acontecia na realidade.

Não vem ao caso seguirmos os detalhes da exegese ricoeuriana a respeito da tipologia elaborada pela *Segunda consideração intempestiva* sobre os modos de escrever a história (monumental, antiquária, crítica). Melhor do que isso é nos atermos ao que seria a *força do presente* na filosofia da história nietzscheana. Acreditamos que o filósofo francês recorreu ao pensador-martelo a fim de evitar que sua ontologia do ser-afetado-pelo-passado resultasse em qualquer tipo de fechamento excessivo do horizonte de ação no presente. Vale lembrar que um dos tópicos mais notáveis do ensaio de Nietzsche é o seu elogio do esquecimento ao qual Ricoeur retorna em *A memória, a história, o esquecimento*. Tendo como mote o lema “toda ação exige esquecimento”, Nietzsche propõe a metáfora do rebanho (“Observa o rebanho que pasta diante dos teus olhos: ele não sabe o que significa nem o ontem nem o hoje”) para mostrar que em alguns momentos cultivar a memória pode trazer tristeza e sofrimento, ao passo que o esquecimento poderia gerar felicidade. Portanto, a capacidade de esquecer funciona como um remédio para a febre historicista na medida em que libera a ação no instante presente da comparação ininterrupta com o instante anterior. Resumindo, nossa condição histórica nos constitui como seres afetados pelo passado, mas se o passado funcionar como um fardo que impede a iniciativa, um verdadeiro “coveiro do presente”, é necessário sermos capazes de esquecimento.

A interpretação ricoeuriana de Nietzsche tem como principal objetivo oferecer uma concepção positiva do presente histórico. Por “concepção positiva” compreendemos a ideia de

---

existência, selando assim esta verdade, de que ‘ser’ (*Dasein*) não é senão um ininterrupto ‘ter sido’, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se contradizer a si própria (NIETZSCHE, [1874] 2005, p. 71).

<sup>244</sup> Interpretamos com essa chave de leitura a clássica passagem inserida logo no início da *Segunda consideração intempestiva*: “Certamente, temos necessidade de história, mas, ao contrário, não temos necessidade dela do modo como tem o ocioso refinado dos jardins do saber, por mais que este olhe com altaneiro desdém os nossos infortúnios e as nossas privações prosaicas e sem atrativo. Temos necessidade dela para viver e para agir, não para nos afastarmos comodamente da vida e da ação e ainda menos para enfeitar uma vida egoísta e as ações desprezíveis e funestas. Não queremos servir à história senão na medida em que ela sirva à vida” (NIETZSCHE, [1874] 2005, p. 68).

que na *Segunda intempestiva* o presente é menos um fugidio lugar de transição rumo ao progresso e mais uma “força inaugural de uma história por fazer”. Afirmar a força do presente, prossegue Ricoeur, é também inscrever no presente o “impulso da esperança” e, a despeito das desvantagens, reafirmar a utilidade da história para a vida. Para que a história exerça plenamente a sua capacidade de refigurar o tempo é necessário que os potenciais da tradição sejam relidos à luz da força do presente aberto à iniciativa. “Um tempo de *suspensão* é sem dúvida preciso para que nossas visões do futuro tenham a força de reativar as potencialidades não cumpridas do passado e para que a história da eficiência seja portada por tradições vivas” (T&N 3: 408).

### **A filosofia da história ricoeuriana e os limites da narrativa**

Poucas coisas parecem mais apropriadas a um kantiano pós-hegeliano do que concluir uma longa jornada investigativa com uma reflexão sobre os limites desse percurso. Além de destacar aquilo que o discurso narrativo não alcança, as *conclusões* de *Tempo e narrativa* nos permitirão explorar a relação entre os dois subtópicos do nosso capítulo que possuem ênfases bem particulares: no primeiro enfocamos o pensamento sobre a narratividade e no segundo enfocamos o pensamento sobre a hermenêutica da consciência histórica. Ao levar o seu argumento aos limites do pensável, Ricoeur, basicamente, divide as aporias do tempo narrado em três frentes: 1) A identidade narrativa; 2) A totalização do tempo; 3) A inescrutabilidade do tempo. Desde já sinalizamos que nossa leitura dessa seção do texto que, diga-se de passagem, foi redigida quase um ano após a conclusão do terceiro volume, será guiada por uma pista fornecida pelo próprio filósofo francês na página derradeira da obra: as aporias da temporalidade colocam em relevo que o elogio da narrativa não deve ser confundido com o incentivo à pretensão do sujeito *dominar o sentido*.

A primeira aporia da temporalidade diz respeito à *identidade narrativa*, sendo aquela aporia a qual a poética da narrativa oferece a resposta mais satisfatória, tanto que foi retomada e reconfigurada em *O si mesmo como um outro* (1990). Em *Tempo e narrativa*, a identidade narrativa é apresentada como um frágil rebento da união entre história e ficção que consiste na atribuição de uma identidade específica a um indivíduo ou a uma comunidade. Em consonância com sua leitura da teoria da ação, Ricoeur concebe a questão da identidade como uma categoria da prática. Portanto, em poucas palavras, dizer a identidade de alguém ou de alguma comunidade é responder à pergunta: *quem fez tal ação? Quem é o seu agente?* Isto é,

Ricoeur subscreve o raciocínio de Hannah Arendt ([1958] 2018, p. 230) segundo o qual “só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói”. Em nossa interpretação, a dialética entre existência e linguagem é o pressuposto que possibilita a qualidade reveladora do discurso em relação à ação. Afinal, se a ação humana não fosse simbolicamente mediada seria quase insustentável defender que “ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas” (ARENDR [1958] 2018, p.222).

Por intermédio da narrativização do problema da identidade, Ricoeur acredita escapar a um dilema que ao longo da história da filosofia se consolidou em duas posições antagônicas. Por um lado, a identidade do sujeito é apresentada como auto evidente, idêntica a si mesma na diversidade de seus estados. Por outro, a identidade é tomada como uma ilusão substancialista de um si que é puro devir, um fluxo contínuo de instantes. Diante disso, nos deparamos com uma aporia: como pensar a identidade de um sujeito que muda, mas também permanece ao longo do tempo? Como dizer a identidade de alguém que age na história, mas também é transformado por ela? A resposta ricoeuriana é incisiva: “o dilema desaparece se a identidade entendida no sentido de um mesmo (*idem*) for substituída pela identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa” (T&N 3: 419). Nessa abordagem, a ipseidade entre o Mesmo e o Outro está assentada em uma estrutura temporal dinâmica apropriada à composição de um texto narrativo. Dizendo de outro modo, Ricoeur procura solucionar um problema clássico da filosofia da existência e da teoria da ação por meio da mediação de uma filosofia da linguagem.

A identidade narrativa compartilha com a categoria de consciência histórica o anseio de pensar a formação da identidade humana sem o recurso a um substrato metafísico ou essência que fornecessem um seguro ancoradouro para a existência. Conforme vimos argumentando ao longo desse capítulo, a articulação entre existência e linguagem fez com que na filosofia ricoeuriana a própria historicidade humana fosse concebida de modo potencialmente narrativo. Desse modo, o filósofo francês deslindou uma possibilidade que passou despercebida a Heidegger e Gadamer; a saber, a possibilidade que a mediação do discurso narrativo seja uma abertura que se encontre em conformidade com a sua própria historicidade<sup>245</sup>. Quanto a isso, o terceiro momento da *mimesis* ocupa posição estratégica, pois

---

<sup>245</sup> Em um ensaio que estamos desenvolvendo juntamente com Walderez Ramalho a hipótese central é precisamente que ipseidade poderia ser compreendida como a formulação narrativa da historicidade da existência

ao refigurar a sua experiência à luz dos significados articulados pelas narrativas históricas ou ficcionais a própria existência se torna um tecido de histórias narradas. Ao contrário da identidade abstrata da mesmidade, a ipseidade inclui, por meio da narração, a mudança na coesão de uma vida. Se em sua *Apologia* Sócrates diz pela pena de Platão que uma vida não examinada não vale a pena ser vivida, Ricoeur talvez dissesse que uma existência sem narrativa não vale a pena ser vivida, “ora, uma vida examinada é, em grande medida, uma vida depurada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas como fictícias veiculadas por nossa cultura. A ipseidade é, portanto, a de um si instruído pelas obras de cultura que ele aplicou a si mesmo” (T&N 3: 419).

A identidade narrativa ricoeuriana evidencia que os sentidos articulados pela historiografia são mais do que construções puramente artificiais. Acreditamos que é em virtude da narratividade própria à historicidade humana que Ricoeur chegou à formulação emblemática: “a história procede sempre da história”. Isto é, podemos nos reconhecer nas histórias que contamos sobre nós mesmos graças ao fundamento ontológico da identidade narrativa, qual seja, a nossa própria historicidade. Tudo isso está em harmonia com o enraizamento círculo hermenêutico no campo prático e com a dialética entre existência e linguagem. Em última instância, a gênese do sentido articulado narrativamente é o campo da experiência; a epistemologia da narrativa está fundamentada na ontologia da historicidade humana. Como podemos perceber em uma nota de rodapé do primeiro volume de *Tempo e narrativa* que poucas vezes é lembrada, para Ricoeur o campo prático da ação humana já está estruturado previamente de forma narrativa, sendo, portanto, histórico:

A historiografia, lembra Maurice Mandelbaum, não surge do nada. Não parte de uma miríade de fatos que estariam esperando o trabalho de síntese da história para receber uma estrutura; a história nasce sempre de uma história anterior que ela vem corrigir. E por trás dessa história primordial, desenha-se a prática social, com suas contradições internas e seus desafios externos (T&N 3: 327, nota 27).

Contudo, como destacado por Johann Michel (2016), a tese ricoeuriana de acordo com a qual “a identidade do quem não é senão ela mesma uma identidade narrativa” recai num reducionismo narrativista que foi matizado em *O si-mesmo como um outro*, obra na qual Ricoeur defende que a identidade pessoal é formada pela dialética entre a identidade-idem e a identidade-ipse e não pela substituição da primeira pela segunda. Em outras palavras, a identidade-ipse não se esgota em termos narrativos, pois também se vale da manutenção de si ao longo do tempo por meio da palavra empenhada a outrem, a promessa. Sendo assim, Michel

---

humana. Para uma versão preliminar do argumento a partir de nossa interpretação sobre entrecruzamento entre os conceitos de ipseidade em Ricoeur e historicidade em Heidegger cf. MENDES e RAMALHO, 2017.

apresenta uma leitura semelhante à nossa sinalizando que a narrativa figura como um *existencial* da nossa condição histórica:

Se se admite, então, que a identidade narrativa não esgota todos os componentes da identidade pessoal, apenas as configurações da trama narrativa de si permitem, ao contrário, desvelar a diacronicidade que somos, o misto de mudança e constância, o fato que não somos no tempo, mas temporalização, que não somos unicamente em uma história, mas que somos uma história que exige uma narrativa para saber de qual história somos (MICHEL, 2016, p. 231).

Para além de explorar as contribuições da narratividade no âmbito da identidade pessoal, Ricoeur também argumenta que a identidade narrativa pode ser aplicada no plano coletivo<sup>246</sup>. Para isso, o filósofo francês lança mão de dois exemplos, um originário da esfera da subjetividade e o outro proveniente da história das culturas, por assim dizer. Em ambos os casos a identidade se constitui por meio de uma série de transformações e retificações às narrativas prévias sobre a identidade. De um lado, na sessão psicanalítica, uma das finalidades é substituir fragmentos de histórias ininteligíveis e insuportáveis ao sujeito por uma história coerente e aceitável na qual o analisando possa reconhecer sua ipseidade. Analogamente, a história de uma comunidade histórica como a de Israel procede da refiguração da experiência das histórias contadas sobre aquela comunidade, “a comunidade histórica que se chama povo judeu tirou sua identidade de própria *recepção* dos textos que ela *produziu*” (T&N 3: 421).

A segunda aporia da temporalidade diz respeito à *totalização* e nos fornecerá a oportunidade de retomar uma hipótese de leitura que aventamos no início do capítulo. Naquela ocasião nos colocamos diante da tarefa de verificar se Ricoeur teria efetuado uma tradução para o plano da narrativa de algumas categorias caras à filosofia da história tais como *totalidade* e *teleologia* constituindo uma espécie de filosofia narrativa da história e da historiografia. Assim como já havíamos assinalado ao tratar do tema da *teleologia*, o xis da questão da nossa hipótese está na própria definição de tradução. Em um conjunto de conferências intitulado *Sobre a tradução*, Ricoeur sustenta que traduzir é construir “correspondências sem adequação”, “equivalências sem identidade”. Em resumo, traduzir é interpretar, é modificar o sentido mais do que reproduzir o significado original (ST). Tendo isso em mente, procuraremos salientar quais as mudanças aconteceram nesse processo de tradução das categorias da filosofia da história para o plano narrativo, especificamente no que tange à categoria de totalidade.

Com efeito, a renúncia de Ricoeur a Hegel é fundamental para compreendermos

---

<sup>246</sup> Segundo Grondin existe uma espécie de cruzamento entre a nossa história pessoal e a história coletiva. “Nós somos tributários dessa grande narrativa que é a história da humanidade e que forma nossa identidade, cercando e orientando a nossa finitude. Nós somos tributários dessa grande narrativa, ou, mais precisamente, dessas narrativas que devemos aplicar ao nosso mundo em razão de nossa finitude e nossos interesses” (GRONDIN, 1990, p. 133).



porque em sua filosofia da história a categoria de totalização substituiu a de totalidade. Pensar em totalização em vez de totalidade, em primeiro lugar, significa enfatizar mais o processo do que o resultado. Em segundo lugar, a totalização entre o horizonte de expectativas, a retomada das heranças passadas e a força do presente intempestivo que pode ser alcançada pela narrativa é da ordem da mediação imperfeita. Isto é, na contramão da ambição hegeliana, Ricoeur acredita que o pensamento sobre a história não pode ser consolidado na totalidade de um conceito e recapitulada no eterno presente do saber absoluto. O sentido da história não é completamente transparente ao pensamento conceitual. A consciência histórica não equivale à consciência constituída pela totalidade de todos os momentos subsumidos em um conceito, mas consiste em mediações imperfeitas e inacabadas das instâncias temporais.

A passagem da totalidade à totalização<sup>247</sup> tem uma notável implicação para o pensamento ricoeuriano acerca da filosofia da história. Mesmo em *História e verdade* quando ele vislumbrava que na resposta cristã ao sentido da história havia a misteriosa esperança de uma *unidade de sentido* entre a história profana e a história sagrada, já era possível encontrarmos um alerta: “a história é sempre mais rica do que nos seria dado patentear em nossas filosofias da história” (HV: 92). A tradução da filosofia da história para o campo narrativo empreendida pela trilogia da década de 1980 acentuou ainda mais essa característica, uma vez que a narrativa é uma modalidade discursiva na qual é possível tecer múltiplas intrigas para um mesmo curso de acontecimentos. Por isso mesmo, a solução poética que a narrativa oferece à aporia da totalidade do tempo é menos adequada do que a da identidade narrativa. Nesse sentido, em uma instigante nota de rodapé, Ricoeur afirma que nem mesmo no campo da teologia da história é possível conceber uma “intriga de todas as intrigas” que conectando o começo (gênese) e o fim (apocalipse) de todas as coisas expresse a totalidade de sentido. Afinal, até mesmo o evento tido como eixo central da história pelo cristianismo foi contado por quatro evangelhos distintos sem uma “superintriga unívoca”. A filosofia narrativa da história trabalha com totalizações de sentido parciais e imperfeitas materializadas no texto narrativo. “A noção de intriga privilegia, pois, o plural à custa do singular coletivo na refiguração do tempo. Não existe intriga de todas as intrigas, capaz de se igualar à ideia de humanidade una e da história una” (T&N 3: 438).

A derradeira aporia da temporalidade aponta para os limites da narrativa em decorrência da inescrutabilidade do tempo. Colocando em termos mais simples, a narrativa não

---

<sup>247</sup> Grondin (1990) chega a sugerir que a trilogia *Tempo e narrativa* poderia ter sido intitulada como *Totalidade e narratividade* tamanha a importância da renúncia a Hegel na hermenêutica ricoeuriana.

esgota o que podemos dizer sobre o tempo. Ou seja, por mais narrativas que sejam tecidas sobre a experiência temporal sempre permanecerá um mistério, afinal, como Ricoeur insiste em afirmar, o pensamento fracassa quando se coloca como um senhor totalmente soberano sobre o sentido. Apesar de todas as contribuições trazidas pelas especulações filosóficas sobre a temporalidade, há algo de inescrutável na experiência temporal. Existem limites para a refiguração do tempo pela narrativa. Segundo Ricoeur, a ficção é pródiga em multiplicar as experiências de eternidade e dessa forma levar a narrativa aos seus limites internos sobre a representação do tempo. A exegese bíblica, por exemplo, mostra como a Bíblia hebraica lança mão de outros modos discursivos (leis, poesia, louvor, sabedoria), para além do narrativo para explorar a relação do tempo com seu outro, a eternidade.

A leitura sobre as considerações finais de *Tempo e narrativa* revela que a pertinência da réplica narrativa às aporias do tempo foi decrescendo de um estágio para o outro, a tal ponto que, de acordo com Ricoeur, o tempo parece sair vencedor do combate, depois de ter sido mantido cativo nas tramas da intriga. Na perspectiva ricoeuriana, a principal vantagem disso é evitar que o elogio da narrativa se confunda com uma apologia à “pretensão do sujeito constituinte de dominar o sentido” (T&N 3: 463). Quanto a nós, argumentamos que o reconhecimento dos limites da narrativa é decisivo para compreendermos, porque, conforme mostraremos no próximo capítulo, em *A memória, a história, o esquecimento* a ênfase da filosofia da história de Ricoeur não está mais no plano narrativo.

## 2. O problema do sentido e da filosofia da história em *A memória, a história, o esquecimento*

### O componente ético-político da dialética entre existência e linguagem

A chegada ao capítulo derradeiro da nossa jornada investigativa suscita, como era de se esperar, uma reflexão sobre o sentido do nosso itinerário que de alguma maneira se confunde com o problema da unidade da própria obra ricoeuriana. É verdade que desde o princípio renunciamos à tentação de encontrar um fio condutor que unificasse a multiplicidade de temas dos quais Ricoeur se ocupou em nome de uma leitura pessoal acerca do problema do sentido em sua obra sob o signo da dialética entre existência e linguagem. Em vez de nos colocarmos a pergunta sobre a coerência do percurso ricoeuriano preferimos inserir agora uma questão mais modesta: qual o lugar de *A memória, a história, o esquecimento* nos quadros do problema do sentido, especialmente, no que tange à filosofia da história? Ou, de modo ainda mais circunscrito: houve algum tipo de ruptura entre *Tempo e narrativa* e *A memória, a história, o esquecimento*?

À primeira vista, salta aos olhos algo ressaltado pelo próprio filósofo francês. A obra publicada em 2000 trata de um assunto que não foi senão tangenciado pela trilogia dos anos 1980, a temática da memória e do esquecimento<sup>248</sup>. Para além disso, interessa-nos ressaltar, na esteira de Esteban Lythgoe (2007) que em ambos os projetos, assim como em *História e verdade*, existe a preocupação em enraizar o problema da história na historicidade fundamental da condição humana em sua relação ontológica com o passado. Não obstante, é possível identificar uma mudança de ênfase no argumento. Se em *Tempo e narrativa* o foco estava nas múltiplas possibilidades de produção de sentido entre a experiência temporal e a articulação narrativa e no problema da relação entre referência e significado, parece-nos que, em *A memória, a história, o esquecimento*, a ênfase do argumento repousa sobre o plano ético-político. Bem entendido, tanto a tripla *mimesis* como a *identidade narrativa* já apontavam para as implicações éticas da narrativa. Não por acaso, em *O si mesmo como um outro*, obra situada

---

<sup>248</sup>“Efetivamente, acredito que a questão da memória coloca um problema muito negligenciado pelos filósofos, a começar por mim mesmo quando relatei diretamente o tempo e a narrativa e fui omisso em relação à mediação da memória entre o tempo vivido e as configurações narrativas. Por sua vez, o esquecimento, como veremos, à exceção de Nietzsche, foi ignorado pelos filósofos e considerado unicamente como o inimigo que combate à memória, o abismo do qual a memória retira a recordação” (RICOEUR, 1999b, p. 13).

entre os dois principais projetos de Ricoeur com interface com a filosofia da história há um subconjunto de estudos dedicados às determinações éticas e morais da ação humana<sup>249</sup>. Isto é, as histórias narradas oferecem pontos de apoio para o juízo moral. A narrativa ficcional, por exemplo, proporciona um laboratório imaginativo para que possamos experimentar distintas formas de valorar as ações e os personagens; a narrativa historiográfica, mesmo quando pretende aceder a uma objetividade que se confunde com a neutralidade, jamais atinge o grau zero de valoração ética. Desde *História e verdade* Ricoeur já mencionava que um dos fundamentos filosóficos da escrita da história é o fato de pertencermos à mesma humanidade e estarmos inseridos na mesma condição histórica. Por isso, a historiografia tem uma dívida ética com o passado, sendo que, em face da história das vítimas e de eventos hediondos, a dívida se transforma em um dever de não esquecimento, um dever de memória (SO).

Por isso, defendemos que mesmo antes de *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur já fornecia pistas que os novos rumos de seu pensamento sobre a história apontavam para a ênfase na dimensão ético-política da historicidade humana. Ou seja, em sua filosofia da história, o problema do sentido é inseparável da perspectiva ético-política do agir humano (VILLELA-PETIT, 2007b). Senão, vejamos. De maneira sintomática, o artigo *A história comum dos homens e a questão do sentido da história*, publicado por Ricoeur em 1983, tem início com um argumento sobre a importância da reflexão sobre a história em tempos de crise, pois não há posicionamento ético nem engajamento político que não implique a nossa capacidade de nos situarmos na história e mesmo de fazermos a história. Em outras palavras, isso significa “dizer que a famosa questão do sentido da história não se reduz, necessariamente, a uma discussão sobre a razão na história no sentido de Hegel” (RICOEUR, 1983, p. 7). No decorrer do artigo o filósofo francês apresenta uma súpula de sua filosofia da história presente em *Tempo e narrativa* destacando seu anseio de pensar a história para além do sistema hegeliano, a partir da mediação aberta, inacabada e imperfeita entre a expectativa de um futuro comum e a recepção de um passado transmitido. Cerca de uma década mais tarde, em uma entrevista à revista *L’humanité*, Ricoeur pondera sobre clima de perda do sentido global da história que predominava no fim do século XX, afirmando que se o século XIX foi marcado pela ideia hegeliana de “astúcia da razão”, o século XX se notabilizou pela noção de “surpresa da história”. Ou seja, o fim do século seria uma época mais sensível à *indeterminação* da

---

<sup>249</sup> “Na troca de experiências que a narrativa realiza, as ações não deixam de ser aprovadas ou desaprovadas, e os agentes de ser louvados ou censurados (...) Em *Tempo e narrativa III*, arrisquei-me até a dizer que a forma de narrativa que mais pretende ser neutra nesse aspecto, a saber, a narrativa historiográfica, nunca atinge o grau zero de estimativa” (SO: 175).

experiência, que, de algum modo, era mascarada pelas grandes sínteses da filosofia especulativa da história. Ao apresentar o seu diagnóstico sobre esse quadro, parece-nos que Ricoeur forneceu uma instigante pista para interpretarmos sua filosofia da história em *A memória, a história, o esquecimento*:

Na ausência de um sentido dado e englobante é preciso impor um sentido que extraímos de nosso fundo moral. Justiça, igualdade, luta contra a opressão. Estamos em uma época em que na falta de um sentido histórico dado é por um senso moral imposto (*imposé*) que as grandes filosofias da história podem ser substituídas. Esta é a responsabilidade do filósofo. Não é mais uma questão de teleologia (visão do mundo organizado em vista de um fim), mas uma questão de deontologia (conjunto de regras éticas derivadas da posição do sujeito)” (RICOEUR [1994] 2017, p. 39).

Bem entendido, não estamos sugerindo uma leitura em que a ênfase na dimensão ética e política da condição histórica substituiria a dialética entre existência e linguagem. Tampouco nos esquecemos dos ensaios sobre a questão do poder e o fenômeno político coletados em *História e verdade*. Aliás, nessa obra encontramos indícios que parecem corroborar com nossa argumentação a respeito do componente ético-político presente no problema do sentido. No artigo *O homem não-violento e sua presença na história*, Ricoeur demonstra que, em sua concepção, a nossa condição histórica é constituída tanto por relações de sentido como por relações de violência<sup>250</sup>, uma vez que os efeitos da ação podem ultrapassar o sentido projetado pelos agentes: “pois é exatamente a história, e não a pureza de nossas intenções, é o que tivermos *feito* a outrem, que rematará o *sentido* daquilo que havíamos desejado” (HV: 226. Grifo nosso). Ademais, devemos nos lembrar que paralelamente à escrita das obras gêmeas *A metáfora viva* e *Tempo e narrativa*, Ricoeur lecionava em Chicago seus cursos sobre *A ideologia e a utopia* (publicados em 1997) nos quais apontava para a íntima conexão entre o poder como componente estruturante da experiência humana (“o problema do poder é, para mim, a *estrutura mais fascinante da existência*” [IU: 362. Grifo nosso]) e o imaginário como elaboração de linguagem simbólica que lhe constitui sentido. Tudo isso, fortalece a nossa hipótese sobre a dialética entre existência e linguagem.

Para que não restem dúvidas, nosso objetivo é apontar que após *Tempo e narrativa* houve uma maior ênfase no componente ético-político do problema do sentido e da filosofia da história. De modo algum, porém, ignoramos que durante as décadas de 1970 e 1980, mesmo em meio às leituras sobre teoria da ação e filosofia analítica, Ricoeur jamais deixou de refletir

---

<sup>250</sup> “Que a violência tenha existido sempre e por toda parte é coisa que não se contesta, quando nos lembramos da maneira pela qual se edificam e se desmoronam os impérios, se firmam os prestígios pessoais, se entredevoram as religiões, se perpetuam ou se derrubam os privilégios da propriedade e do poder, e mesmo como se consolida a autoridade dos mestres do pensamento, como se alcandoram os gozos culturais das elites sobre a massa de trabalhos e das dores dos deserdados” (HV: 227).

sobre a ética e a política (Cf. MARCELINO, 2018; GAGNEBIN, 1997, MICHEL, 2005). Portanto, não se trata de um despertar para o ético-político, mas de trazer para o primeiro plano uma discussão que era objeto de obras menos sistemáticas como cursos e coletâneas de artigos. Portanto, sustentamos que essa mudança de ênfase foi sendo operada de forma gradual como atesta o crescente espaço do ético e do político nas obras publicadas entre *Tempo e narrativa* e *A memória, a história, o esquecimento: Do texto à ação, O si mesmo como um outro, A ideologia e a utopia e O justo*. Assim sendo, entendemos que a abordagem apresentada em *A memória, a história, o esquecimento* procura enriquecer o problema do sentido na filosofia da história ricoeuriana levando a cabo o seu projeto hermenêutico de articulação entre o texto e a ação<sup>251</sup>. Isto é, além de se perguntar sobre o modo como os sentidos produzidos pela linguagem se relacionam com a dimensão concreta da experiência, Ricoeur aprofundou a reflexão sobre a dimensão valorativa e política da relação entre o discurso histórico e a ação<sup>252</sup>. Podemos compreender melhor essa modulação no pensamento ricoeuriano se ele for inserido em um quadro mais amplo. Nesse sentido, Marcelo Rangel e Valdeci Araujo (2015) entendem que está em curso um *giro ético-político* na história da historiografia contemporânea, o qual deve ser lido como uma intensificação e um desdobramento do giro linguístico. Se durante o *linguistic turn* o foco estava sobre a desnaturalização da relação entre linguagem e experiência, no giro ético-político as atenções se voltam para os efeitos práticos das elaborações de sentido produzido pela linguagem<sup>253</sup>. O giro ético-político não implica abordar a dimensão ético-política como a descoberta de novos objetos ou novos problemas, afinal de contas, “história e poder são como irmãos siameses – separá-los é difícil; olhar para um sem perceber a presença do outro é quase impossível” (FALCON, 1997, p. 97). De maneira análoga ao nosso diagnóstico, Lythgoe (2007) ressalta que o clima intelectual francês durante o período de produção e publicação de *Tempo e narrativa* ainda estava sobre a influência do estruturalismo e sua teoria da linguagem que colocava em xeque a referencialidade da representação. Porém,

---

<sup>251</sup> Quanto a isso, Grondin sugere: “mas, se o sentido a compreender se ‘fusiona’ com a interpretação de si, em que consiste então a referência e que alvo atinge a flecha do sentido? A esta tensão sem dúvida constitutiva da hermenêutica de Ricoeur o título ‘Do texto à ação’ fornece um elemento de resposta: a compreensão do texto que nós somos remete em última instância à ação a fazer, que representa o ponto de partida e de chegada da interpretação. Outra virada se prepara” (GRONDIN, 2015, p. 93).

<sup>252</sup> Para Grondin *A memória, a história, o esquecimento* marca a retomada e reelaboração dos problemas colocados em *História e verdade*: “Se é legítimo falar de uma reestruturação de *História e verdade*, é no sentido preciso de que Ricoeur associa os temas da memória e da escrita da história a uma consideração veritativa e ética, perguntando-se, primeiro, se a escrita da história é sempre um benefício” (GRONDIN, 2015, p. 108).

<sup>253</sup> No artigo que publicamos em parceria com Pedro Barbosa procuramos interpretar a hermenêutica de Ricoeur e a pragmática da linguagem política de Skinner à luz do giro ético-político com ênfase nas possíveis aplicações desse argumento à História Intelectual, cf. (MENDES e BARBOSA, 2016).

no alvorecer do século XXI, as questões em voga apontavam mais para a crise das metanarrativas e para os debates sobre a rememoração dos acontecimentos traumáticos do século XX. Não seria nenhum exagero caracterizar esse período sob o signo da *crise de memória*<sup>254</sup>, das disputas no espaço público sobre os sentidos do passado no presente (SULEIMAN, 2019). Como podemos constatar na advertência contida na primeira página da obra de 2000, a preocupação pública do filósofo francês é intervir nesse debate: “perturba-me o inquietante espetáculo que apresentam o excesso de memória pública aqui, o excesso de esquecimento acolá, sem falar da influência das comemorações e dos erros de memória – de esquecimento. A ideia de uma política da justa memória é, sob esse aspecto, um de meus temas cívicos confessos” (MHE: 17).

O livro em questão trata-se de um calhamaço de mais de 600 páginas que estão estruturadas em três partes sendo que cada uma delas conta com três seções. As partes são orientadas pelo tema indicado no título e por estratégias metodológicas específicas, quais sejam, 1) Fenomenologia da memória; 2) Epistemologia da história e 3) Hermenêutica da condição histórica, que culmina em uma meditação sobre o esquecimento. A unidade da obra, segundo o próprio autor, seria análoga à de um veleiro com três mastros distintos, mas que pertencem à mesma embarcação e tem como destino a mesma navegação. A problemática comum colocada às três partes da obra é a representação do passado que interpretaremos à luz do problema do sentido. Nossa proposta consiste em analisar de maneira não exaustiva a primeira e a terceira parte<sup>255</sup> tendo em mente a nossa hipótese central bem como sopesar a importância do epílogo sobre o perdão difícil.

---

<sup>254</sup> “O que está em discussão numa crise de memória é a autorrepresentação: a forma como nos vemos e nos representamos para os outros é indissociável das histórias que contamos sobre o nosso passado. (...) De certa forma, o objeto de conflito em um caso de memória é a interpretação e o entendimento público de um acontecimento firmemente situado no passado, mas cujos efeitos posteriores ainda são sentidos profundamente (...) Nem todas as crises de memória se tornam verdadeiros ‘casos’ públicos, mas todas envolvem uma interseção entre a memória pessoal e a memória coletiva, entre o que importa para um indivíduo e o que também importa para um grupo maior” (SULEIMAN, 2019, p. 11-12).

<sup>255</sup> A segunda parte de *A memória, a história, o esquecimento* intitulada *Epistemologia da história* foi objeto de nossas atenções na pesquisa de mestrado, cf. (MENDES, 2019).

## A fenomenologia da memória e a elaboração de sentido para o passado

A fenomenologia ricoeuriana da memória parece dar continuidade à sua empreitada de questionamento do papel do sujeito como soberano na produção de sentido sobre a experiência. Na antropologia filosófica de Ricoeur a subjetividade é pensada por intermédio da categoria de *homem capaz* e a memória faz parte do rol de capacidades próprias do ser humano juntamente com outras capacidades tais como: poder falar, poder intervir no curso das coisas, poder narrar, poder deixar atribuir-se moralmente uma ação reconhecendo ser seu verdadeiro autor. Em virtude disso, ele inicia o seu projeto com uma abordagem *objetal* sobre o fenômeno da memória de modo que a pergunta *de que* há lembrança preceda a questão *de quem* é a memória. Caso contrário, uma abordagem egológica do fenômeno da memória que se restringisse à primeira pessoa do singular correria o risco de incorrer em aporias diante da noção de memória coletiva. Fiel à sua herança husserliana, Ricoeur leva às últimas consequências a máxima “toda consciência é consciência de alguma coisa” para justificar que a pergunta sobre a intencionalidade deve preceder a pergunta sobre a subjetividade.

Desde já, devemos deixar claro que em nossa interpretação o tema da memória é incontornável para aqueles que se inquietam sobre como podemos produzir sentido para experiência humana. Isto é, assim como Ricoeur entendemos que a memória é mais do que um objeto de estudo da historiografia, pois estrutura o modo como nos referimos ao passado e produzimos orientação para o presente (Cf. RÜSEN, 2009). Como destacado por Berber Bevernage, o *memory boom* colocou em evidência que o futuro da filosofia da história passa por considerar as variedades extra acadêmicas de lidar com a experiência temporal, algo como uma *filosofia das historicidades* (BEVERNAGE, 2012). Em outras palavras, abordaremos a fenomenologia da memória como um componente indispensável da filosofia da história de Ricoeur. Isso implica perceber que “a operação historiográfica procede de uma dupla redução, a da experiência viva da memória, mas também a da especulação multimilenar sobre a ordem do tempo” (MHE: 170). A memória não deixa de ser matriz da história, mas também é instruída pelas análises críticas que a historiografia realiza sobre ela. Então, estamos diante de uma verdadeira dialética entre memória e história<sup>256</sup>.

---

<sup>256</sup> “Por tal estatuto é esconjurada a pretensão da história em reduzir a memória a apenas mais um dos seus objetos, um objeto novo, fazendo com que ela se identifique com a história, bem como com o uso flutuante do passado segundo as interrogações do presente. Por outro lado, ele permite que a memória apareça com a sua capacidade de se historicizar sob diferentes formas culturais, as quais dão forma ao texto histórico da memória. Pois, como salienta Ricoeur (2000, p. 511), “é sempre sobre formas culturais historicamente limitadas que a capacidade de fazer memória se deixa apreender” (DUTRA, 2013, p. 80).



Em seu esboço de uma fenomenologia da memória, o filósofo francês trabalhou com alguns pares conceituais à guisa de tipos ideais (hábito e memória; evocação e busca; reflexividade e mundanidade; lembrança e imagem), mas não deixou de salientar que o conceito é incapaz de totalizar o sentido da existência, algo que, como temos argumentando, constitui o núcleo de sua reflexão sobre o problema do sentido: “a razão da relativa indeterminação do estatuto epistemológico da classificação proposta aparece na imbricação entre a experiência pré-verbal – que chamo de experiência viva, que traduz o *Erlebnis* da fenomenologia husserliana – e o trabalho de linguagem que põe inelutavelmente a fenomenologia no caminho da hermenêutica” (MHE: 43).

Por acreditar que a confusão entre memória e imaginação é tão antiga quanto a filosofia ocidental, Ricoeur retoma a herança grega da reflexão sobre o fenômeno mnemônico com o intento de articular duas intencionalidades: a da imaginação, que tende ao irreal, ao fantástico, ao possível, e a da memória, que está voltada para a marca do passado, para a realidade anterior da “coisa lembrada”. A dificuldade em dissociar claramente as duas intencionalidades conduz à permanente ameaça de confusão entre a rememoração e a imaginação<sup>257</sup> que atinge em cheio a pretensão veritativa da memória na representação do passado. Nesse sentido, tem destaque a máxima aristotélica “a memória é do passado”, que utiliza uma referência temporal como marca distintiva entre a lembrança e a imaginação. No enigma da representação presente de algo ausente, a lembrança<sup>258</sup> imprime no ausente a marca temporal do anterior. Ainda que não seja uma cópia exata do que aconteceu outrora, posto que a rememoração envolve uma boa dose de esquecimento e de imaginação, Ricoeur conclui que “não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou *antes* que declarássemos nos lembrar dela” (MHE: 40).

Contudo, na fenomenologia da memória ricoeuriana, a abordagem cognitiva centrada na relação entre memória e imaginação não esgota a descrição da memória do ponto de vista *objetal*. Então, o ato de lembrar-se, assim como as demais capacidades humanas, comporta tanto uma dimensão passiva (receber uma imagem do passado) quanto uma dimensão ativa (buscar uma imagem do passado). Sendo assim, a rememoração que confere sentido à existência histórica envolve a superposição entre a abordagem cognitiva e a dimensão pragmática. Tal argumento tem uma importante implicação: conceber a memória como uma

---

<sup>257</sup> No fim do primeiro capítulo da obra há um elogio a Bergson por ter conseguido manter a memória e a imaginação como dois aspectos ao mesmo tempo ligados e distintos.

<sup>258</sup> Ricoeur distingue a memória como capacidade da lembrança como coisa-visada. “A memória está no singular, como capacidade e como efetuação, as lembranças estão no plural: temos *umas* lembranças (já houve quem dissesse maldosamente que os velhos têm mais lembranças do que os jovens, mas menos memória)” (MHE: 41).

capacidade humana que é exercitada significa abrir-se para a possibilidade dos mais diversos usos e abusos da memória. Nesse quesito, Ricoeur elabora uma tipologia dos abusos da memória em três planos: o plano patológico-terapêutico, o plano prático e o plano ético-político, os quais serão examinados com o auxílio da psicanálise, da crítica das ideologias, da ética e da filosofia política em um percurso que parte da memória impedida até a memória obrigada passando pela memória manipulada.

Antes de iniciarmos nossa leitura sobre a análise da filosofia da história ricoeuriana sobre os abusos de memória é fundamental levarmos a sério as palavras do próprio autor quando afirma que “a polêmica aqui levantada certamente diz respeito, primeiro, à *história*, mais precisamente à *filosofia da história quanto ao lugar desta na cultura*” (MHE: 83. Grifo nosso). Isto é, juntamente com o filósofo francês procuraremos pensar quais os efeitos na esfera pública do processo de elaboração de sentido para o passado. Nessa perspectiva, o diálogo de Ricoeur com Freud ganha um novo capítulo, dessa vez com o intento de pensar até que ponto é viável aplicar à sociedade como um todo conceitos analíticos originalmente pensados para esfera individual ou, no máximo, interpessoal. Em sua defesa, o filósofo francês argumenta que o próprio Freud não se furtou a mencionar situações que extrapolavam a cena analítica, afinal, a ‘cura psicanalítica’ sempre está relacionada com o indivíduo em relação aos outros. Sem contar as célebres ocasiões em que o fundador da psicanálise desenvolveu uma espécie de análise da cultura<sup>259</sup> nas ilustres páginas de *O futuro de uma ilusão*, *O mal-estar na civilização* e *Moisés e o monoteísmo*.

Em que pese a ausência de pessoas que sejam reconhecidas como terapeutas das relações sociais mais amplas, Ricoeur insiste na transposição de categorias patológicas de *feridas da memória* para o plano histórico da memória coletiva em virtude de sua convicção segundo a qual o processo de individuação requer a mediação da alteridade de modo que a identidade pessoal está correlacionada com a identidade comunitária. Em *Tempo e narrativa*, o

---

<sup>259</sup> Segundo Girardi, tal argumentação é insuficiente porque Freud separava nitidamente suas análises mais técnicas de suas incursões na filosofia da cultura, o que nos leva a concluir que a pertinência da argumentação ricoeuriana é menos técnica do que ético-política. “Nos referidos textos, se, naturalmente, o que se verifica é uma ampliação da perspectiva psicanalítica para a compreensão de fenômenos de ordem cultural, não se apresenta, por outro lado, uma utilização nem mesmo indireta das noções de trabalho de luto ou de trabalho de lembrança, tampouco de conceitos técnicos como o de elaboração. Não é possível constatar qualquer tipo de referência à história ou à narrativa histórica, nem encontrar passagens que sugiram a existência, no nível sociocultural, de algo que opere à maneira da experiência analítica. Aliás, é curioso o fato de Freud não realizar discussões a respeito da técnica psicanalítica nos textos de temática histórico-antropológica. É o que afirma Jacques Lacan: “Posto de lado o que ele [Freud] escreveu sobre temas mitológicos, etnográficos, culturais, não há obra em que Freud não nos traga alguma coisa sobre a técnica” (LACAN, 1986, p. 17). Ora, esse silêncio parece ser bastante significativo e talvez revele a dificuldade (ou mesmo a impossibilidade) de conceber uma dimensão técnico-terapêutica para o domínio mais amplo da cultura” (GIRARDI, 2017, p. 20).

pensador francês argumentava que a intriga historiográfica aborda as *entidades sociais*<sup>260</sup> como *quase-personagens*<sup>261</sup>, resguardando uma referência oblíqua, analógica, indireta – posto que mediatizada pela linguagem – entre sociedade e indivíduo. Os livros de história estão recheados de exemplos em que países, sociedades ou classes sociais são colocados à semelhança de personagens, como sujeitos gramaticais de frases de ação. Logo, o fenômeno social não se reduz ao jogo anônimo entre forças estruturais. No entanto, em *A Memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur opera uma modulação em sua abordagem, deixando de enfatizar as mediações para apostar em uma relação mais direta entre a expressão privada das feridas da memória e o espaço público, como podemos constatar no trecho abaixo:

Pode-se falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva, *não apenas num sentido analógico, mas nos termos de uma análise direta*. A noção de objeto perdido encontra uma aplicação direta nas ‘perdas’ que afetam igualmente o poder, o território, as populações que constituem a substância de um Estado. As condutas de luto, por se desenvolverem a partir da expressão da aflição até a completa reconciliação com o objeto perdido, são logo ilustradas pelas grandes celebrações funerárias em torno das quais um povo inteiro se reúne. Nesse aspecto, pode-se dizer que os comportamentos de luto constituem um exemplo privilegiado de *relações cruzadas entre a expressão privada e a expressão pública* (MHE: 92).

Ainda no que diz respeito à transposição de categorias analíticas para o plano histórico, Ricoeur assinala que o ideal seria conseguir demonstrar que essa aplicação não se restringe a situações excepcionais, mas faz parte, em suas próprias palavras, de “uma *estrutura fundamental da existência coletiva*” (MHE: 92, grifo nosso). Sendo assim, as *feridas da memória coletiva* seriam mais do que uma analogia ou figura de linguagem por extensão de sentido, uma vez que existe uma relação umbilical entre a história e a violência de tal maneira que não existe comunidade histórica que não tenha nascido de uma situação inicial comparável ao estado de guerra da antropologia hobbesiana. Portanto, aqueles eventos eleitos como acontecimentos fundadores de uma comunidade nada mais são do que atos violentos legitimados *a posteriori* por um precário estado de direito. De maneira mais incisiva, Ricoeur parece querer demonstrar que existe uma dinâmica de forças na própria experiência histórica que por sua violência produz ferimentos à procura de um processo de ressignificação. Nos acontecimentos fundadores “a glória de uns foi humilhação para outros. À celebração de um

---

<sup>260</sup> “*Entidades sociais* que, embora *indecomponíveis* numa miríade de ações individuais fazem, contudo, *menção*, em sua constituição e em sua definição, a indivíduos suscetíveis de serem considerados personagens de uma narrativa” (T&N 1: 318).

<sup>261</sup> “É *porque cada sociedade está composta de indivíduos* que ela se comporta na cena da história como um grande indivíduo e que o historiador pode atribuir a essas entidades singulares a iniciativa de certos cursos de ação e a responsabilidade histórica – no sentido de Raymond Aron – por certos resultados, ainda que não intencionalmente visados” (T&N 1: 328).

lado, corresponde à execração, do outro. Assim, se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem uma cura” (MHE: 92). A inclusão da dimensão violenta constitutiva da nossa existência reforça o nosso argumento sobre o enriquecimento do problema do sentido com a ênfase na esfera ético-política ao mesmo tempo em que remete as considerações de *História e verdade* sobre a questão do poder e sua íntima ligação com a violência na história. Desse modo, como observa Alexandre Escudier (2011), Ricoeur acrescenta à sua hermenêutica da nossa existência temporal, o modelo antropológico subjacente ao estado de natureza hobbesiano com sua potencialidade originária da guerra de todos contra todos<sup>262</sup>.

A partir desse *background*, Ricoeur se lança à missão de reinterpretar o paradoxo da experiência histórica de *excesso* de memória aqui, *insuficiência* de memória ali à luz das categorias freudianas de resistência, compulsão de repetição, trabalho de rememoração, trabalho de luto. Desse modo, a memória, ou mais precisamente, o trabalho de rememoração é entendido como uma importante forma de elaborar sentido para a experiência do passado. Para tanto, o pensador francês realizou uma original aproximação entre dois ensaios freudianos, a saber, “Rememoração, repetição e perlaboração” e “Luto e melancolia”. Conforme já assinalamos na segunda parte da tese, Ricoeur efetuou uma interpretação hermenêutica da psicanálise de Freud, o que, em linhas gerais, significa partir do pressuposto da correlação entre existência e linguagem e enfatizar a dimensão terapêutica do processo de constituição de sentido para a experiência. Trocando em miúdos, para Ricoeur, a finalidade do processo analítico é aumentar a compreensão de quem nós somos, da nossa própria existência, por meio da elaboração de interpretações mediadas pela linguagem.

Tendo em vista que a psicanálise pode contribuir para a amplificação do sentido da experiência, Ricoeur retoma o ensaio “Rememoração, repetição, perlaboração” (1914), destacando que as lembranças traumáticas são obstáculos à rememoração. As resistências constitutivas do recalçamento que conduzem à compulsão de repetição evidenciam algo que Ricoeur já havia anunciado em sua análise sobre o pensamento de Freud publicada na década de 1960: o trabalho de interpretação em psicanálise é composto por um jogo entre as relações

---

<sup>262</sup> “Eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz” (HOBBS, 2001, p. 75).

de força e as relações de sentido. Assim, no modo patológico, o processo hermenêutico de rememoração e elaboração de sentido para o passado é substituído, de forma inconsciente, pela reprodução do ato em forma de ação<sup>263</sup>, o conhecido retorno do recalado. “Quanto maior a resistência, tanto mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir)” (FREUD, 2010, v. 10, p. 150). Logo, o mecanismo de recalamento da lembrança traumática funciona como um entrave ao sentido. Porém, para que a resistência seja atravessada mediante o trabalho de interpretação é necessário que o paciente reconheça a patologia como parte de si mesmo, caso contrário é impossível qualquer reconciliação entre o enfermo e o recalado.

Na busca pela reconciliação entre o doente e a sua própria história merece atenção especial o conceito de *elaboração* (ou perlaboração [*perlaboration*] se quisermos ser mais fiéis à tradução francesa de *Durcharbeiten*<sup>264</sup>). Como já havíamos sinalizado na segunda parte da tese, para Ricoeur, a psicanálise produz sentido a partir do sem-sentido. Isto é, Freud é um mestre da suspeita e não um mestre do ceticismo, seus argumentos não inviabilizam a constituição de sentido, mas a tornam menos ingênua. Assim sendo, a elaboração<sup>265</sup> de sentido para um passado traumático envolve o trabalho de rememoração que atravessa a repetição como no círculo hermenêutico o sentido atravessa o sem-sentido, o sentido compreende e transforma aquilo que parecia ser inexplicável ou gratuito. Em suma, a rememoração, importante componente tanto do trabalho de memória como da filosofia da história, é um trabalho que visa produzir sentido através da falta dele.

De maneira análoga ao trabalho de rememoração, Ricoeur sugere que o trabalho de luto também possa ser aplicado no espaço público da memória coletiva e da história, ainda que

---

<sup>263</sup> “É lícito afirmar que o analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e reprimido, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente sem saber que o faz. Por exemplo: o analisando não diz que se lembra de haver sido teimoso e rebelde ante a autoridade dos pais, mas se comporta de tal maneira diante do médico” (FREUD, 2010, v. 10, p. 149)

<sup>264</sup> Para nós, na hermenêutica ricoeuriana, a elaboração psicanalítica será entendida como um processo de conferir sentido a existência através do não-sentido. Para maiores detalhes técnicos sobre o termo retomamos as observações realizadas por um dos tradutores brasileiros de Freud, Paulo Cesar de Souza “O termo alemão é formado pela preposição *durch*, “através de, de lado a lado”, e pelo verbo *arbeiten*, “trabalhar”. Em inglês, a preposição *through* corresponde exatamente a *durch*; são etimologicamente aparentadas, descendem da mesma palavra, na língua indo-germânica que veio a dar origem ao inglês e ao alemão. Mas o verbo é usado em maior número de situações — ou seja, tem mais significados — do que o equivalente inglês. Pode significar, de acordo com o dicionário Duden Universalwörterbuch (Mannheim: Dudenverlag, 1989): trabalhar sem pausa — a noite inteira, digamos; ler a fundo, estudar uma obra; fazer bem e minuciosamente um trabalho; abrir caminho trabalhosamente — numa multidão, numa selva, por exemplo. Os dois últimos sentidos seriam aqueles utilizados por Freud (...) O leitor ou paciente compreenderá o que significa elaborar ou trabalhar as resistências” (Cf. FREUD, 2010, v. 10, p. 157-158).

<sup>265</sup> “Trata-se do exercício operado pelo analisante no interior de uma situação analítica para, por meio da fala, suspender a compulsão à repetição e recuperar, enquanto rememoração, o evento até então esquecido (mas atuante) (...) Nessa perspectiva, o resultado da elaboração é salutar: a superação da compulsão à repetição e a reconciliação com o passado por meio da lembrança” (GIRARDI, 2017, p 18).

pareça oferecer mais resistência a esse deslocamento. A despeito disso, o filósofo francês ressalta a dimensão curativa, terapêutica de ambos processos de elaboração de sentido para o passado, os quais se configuram, portanto, como processos teleológicos. Tanto o trabalho de rememoração quanto o trabalho de luto são expedientes contra comportamentos que substituem uma relação saudável com o passado por um comportamento potencialmente patológico: no lugar da lembrança, a repetição, a passagem ao ato, em vez do luto, a melancolia<sup>266</sup>. Nos dois casos o objetivo é buscar a cicatrização de feridas da memória em uma reconciliação com o passado; ambos demandam paciência e não acontecem de maneira imediata: “o que pretende Freud é que o analisado, *ao fazer seu o sentido que lhe era estranho*, amplie seu campo de consciência, viva melhor e, finalmente, seja um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz” (DI: 38-39. Grifo nosso).

O diálogo entre história e psicanálise empreendido por Ricoeur depende de um pressuposto que foi indicado argutamente por Esteban Lythgoe (2017): a patologização da história<sup>267</sup>. Dizendo de modo mais claro, nesse caso, a patologia em questão é um mau funcionamento da memória entendida como uma capacidade antropológica. Podemos aprofundar um pouco mais a sugestão de Lythgoe se interpretarmos a patologização da história e da memória em Ricoeur como uma expressão de seu diagnóstico segundo o qual a consciência histórica ocidental estaria em crise. Entre *Tempo e narrativa* e *A memória, a história, o esquecimento* parece que a ênfase da filosofia da história ricoeuriana deixou de priorizar o tema da narratividade (conquanto não o tenha abandonado) e atentou-se cada vez mais para as contingências da dinâmica histórica do fim do século XX. Em 1986, ao se questionar, em uma conferência proferida na Suíça, sobre a crise de sentido da modernidade, o pensador francês percebe que uma das acepções do polissêmico conceito de crise é de origem médica<sup>268</sup>. Nessa perspectiva, a crise é aquele momento no qual a patologia que permanecia oculta acede à superfície trazendo sofrimento e mal-estar. Cabe ao olhar clínico interpretar os sintomas e

---

<sup>266</sup> “Diferentemente do luto, no qual é o universo que parece empobrecido e vazio, na melancolia é o próprio ego que está propriamente desolado: ele cai vítima da própria desvalorização, da própria acusação, da própria condenação, do próprio rebaixamento” (MHE: 86).

<sup>267</sup> Segundo o autor, a patologização da história foi precedida pela historicização da psicanálise presente na interpretação hermenêutica de Freud apresentada por Ricoeur

<sup>268</sup> Nessa conferência intitulada “A crise é um fenômeno especificamente moderno?”, Ricoeur prenuncia a aplicação de categorias médico-terapêuticas para toda a sociedade sem deixar de manifestar suas inquietações: “Destarte, o critério médico deixa-se generalizar, uma vez que podemos falar do corpo social e aplicar-lhe características patológicas: a crise da sociedade – se crise houver – significaria que o corpo inteiro está doente, isto é, atingido na sua capacidade de integração (sincrónica) e de equilíbrio (diacrónica). Existem, todavia, obstáculos a esta generalização. Será o corpo social mais do que uma metáfora? E não será esta metáfora perigosa em razão das suas conotações organicistas (as células de um organismo, lembra Max Weber, não pensam!) e se falamos de patologia social, qual será o médico habilitado a efectuar o diagnóstico e o prognóstico?” (RICOEUR, [1986] 1988b, p. 9).

efetuar o diagnóstico que pode apontar para o melhoramento ou para o agravamento do quadro. Ou seja, a crise tem um caráter revelador (traz à tona algo latente) e decisório; a partir da intervenção clínica o resultado pode ser salvífico ou fatal, segundo as próprias palavras ricoeuriana (RICOEUR, [1986] 1988b).

Portanto, como iremos desenvolver melhor logo na sequência, defendemos que as reflexões ricoeurianas acerca da memória e do esquecimento fazem parte de seu diagnóstico da crise de sentido da sociedade ocidental contidas em sua filosofia da história. Não por acaso é possível identificar em *A memória, a história, o esquecimento* a estrutura existencial da crise sentido: ruptura de um antigo equilíbrio, sofrimento, queda e solução (Cf. PORTOCARRERO, 2012). Tendo isso em mente, podemos compreender melhor porque na filosofia da história de Ricoeur a memória é mais do que um depósito passivo e débil de registro da experiência ou mesmo uma faculdade estritamente psicofisiológica. Como Lythgoe bem sumarizou, em Ricoeur a memória parte do aporte bergsoniano cujo cerne é o reconhecimento da recordação como parte da própria experiência. Logo, a recordação é produto de uma operação sintética, narrativa, entre aquilo que se manteve de uma afecção passada (a marca do passado) e uma imagem construída pela imaginação. Quando essa síntese produz reconhecimento a rememoração logrou êxito, houve a chamada *memória feliz*. Os obstáculos que impedem esse processo como a compulsão de repetição ou a melancolia constituem a patologia que demanda cuidado e cura. Então, ao que tudo indica, um dos principais subsídios fornecidos pela psicanálise as discussões sobre memória reside em uma redefinição do que significa recordar:

mas o que é recordar-se (*se souvenir*)? Não é simplesmente evocar eventos isolados, mas tornar-se capaz de formar sequências significantes e conexões ordenadas. Em resumo, é ser capaz de constituir sua própria existência em forma de história, de tal maneira que uma lembrança isolada não seja mais do que o fragmento desta narrativa. É a estrutura narrativa dessas histórias vividas que fazem da vida uma 'história de caso' (RICOEUR 2010, p. 27).

A passagem acima aponta nitidamente para a correlação entre existência e linguagem envolvida no problema do sentido. Sob esse ponto de vista, o potencial terapêutico do trabalho de rememoração e do trabalho de luto consiste, precisamente, na resignificação de experiências dolorosas e de feridas da memória. Ressaltamos que para o processo ser bem-sucedido é indispensável que a própria existência seja concebida de modo narrativo, isto é, como já notamos, a própria historicidade humana é potencialmente narrativa para Ricoeur graças a simbólica da ação. A dialética entre existência e linguagem é compartilhada pela narrativa e pela memória, mesmo que cada uma dessas capacidades humanas apresente suas peculiaridades nos quadros de uma filosofia da história preocupada com a produção de sentido

para o passado. Em virtude da herança hegeliana presente em Ricoeur, tanto a narração quanto a rememoração têm como finalidade a ressignificação da experiência ainda que para a abertura de novos horizontes seja necessário produzir sentido para a negatividade. Uma vez mais, na hermenêutica-fenomenológica de Ricoeur, estamos diante do inacabamento do sentido: “trata-se, antes, de um trabalho que não cessa de reelaborar estruturas anteriores extremamente complexas. É esse trabalho de memória que é implicado, entre outras coisas, pela noção de história ou de estrutura narrativa da existência” (EC1: 28).

Todavia, no plano da memória coletiva, a produção de sentido visada pelo trabalho em que luto e rememoração caminham *pari passu* pode se deparar com os *abusos da memória*. Em que pese a importância dada por Ricoeur às interpretações patológicas dos excessos e das deficiências da memória coletiva, ele procurou evitar que elas ocupassem todo o terreno da argumentação, afinal se existem abusos da memória que são sofridos em uma dimensão mais passiva há também abusos da memória coletiva que acontecem pela manipulação ativa do passado com objetivos políticos. Sem rodeios, trata-se do fenômeno da ideologia<sup>269</sup>, como qual o filósofo francês já havia se deparado em *A ideologia e a utopia* (1997). Para Ricoeur, o fenômeno ideológico tem como principais efeitos: a) distorção da realidade (Marx); b) legitimação dos sistemas de poder (Weber); c) integração do mundo comum por meio das estruturas simbólicas imanentes à ação (Geertz). Tendo isso em mente, Ricoeur interpreta os usos ideológicos do passado como sendo uma tentativa de resposta no plano simbólico às fragilidades da identidade em sua difícil tarefa de se relacionar com a temporalidade e com a alteridade, uma vez que a política é entendida como um fenômeno estruturante da existência humana. Como toda comunidade histórica está assentada em eventos de fundação que são eminentemente violentos e coercitivos (aqui podemos notar mais uma vez uma ressonância da antropologia hobbesiana, diga-se de passagem), a ideologia procura justificar o poder recorrendo a uma manipulação simbólica da experiência. Em consonância com Weber, Ricoeur acredita que toda forma de poder precisa apresentar a sua dominação como legítima, logo, a pretensão de legitimidade conduz a uma busca de recobrimento das relações de força por relações de sentido, como se o exercício do poder não pudesse se legitimar somente pela imposição e pela força, mas precisasse recorrer a uma espécie de mais-valia de sentido para justificar as suas ações. “Até o tirano precisa de um retórico, de um sofista, para transformar

---

<sup>269</sup> Em tempos sombrios como os que têm assolado a experiência brasileira recente, as ponderações de Ricoeur sobre a ideologia parecem se tornar ainda mais atuais: “a ideologia é sempre um conceito polêmico. Ela nunca é assumida em primeira pessoa; é sempre a ideologia de um outro qualquer. Ninguém se reconhece como apanhado na ideologia” (IU:17). Enfim, como apontou Geertz (2008), uma das ironias da história intelectual moderna é que o termo ideologia se tornou ele próprio ideológico.



em discurso sua empreitada de sedução e intimidação” (MHE: 98).

A incorporação da teoria da ideologia ao processo hermenêutico-fenomenológico de constituição de sentido para o passado marca uma notável diferença entre *Tempo e narrativa* e *A memória, a história, o esquecimento*. Na trilogia da década de 1980, não obstante houvesse importantes apontamentos acerca das implicações éticas e mesmo ideológicas da narração, parece que Ricoeur não se preocupava tanto com os efeitos perversos da possibilidade de manipulação dos recursos narrativos. Em compensação, na obra dos anos 2000, ele faz questão de se deter no exame das manipulações da memória coletiva no nível prático. Mas, a que se deve essa mudança? Uma hipótese plausível e que dialoga com a interpretação de José Carlos Reis (2011) consiste em sustentar que após as mudanças históricas simbolizadas pela queda do muro de Berlim em 1989, o pensador francês teria acentuado, em sua filosofia da história, a percepção de que a Europa estava passando por um momento de *crise da consciência histórica*. O próprio autor parece sugerir essa direção no artigo “A crise da consciência histórica e a Europa” fruto de uma conferência pronunciada em um simpósio realizado em Portugal no ano de 1994 cuja temática principal era “Ética e o futuro da democracia”. Nesse texto, Ricoeur retoma as categorias de Koselleck “espaço de experiência, horizonte de expectativa, crítica e crise” para pensar a situação europeia após a dissolução do projeto soviético. Segundo o pensador francês, a crise não é um “acidente” ou, tampouco, uma “doença moderna”, mas é parte constitutiva da tradição histórica europeia, na medida em que faz parte da sua constituição o entrecruzamento de convicções originárias de matrizes culturais diversas (greco-romana, judaico-cristã, iluminista, romântica, etc.) e o espírito de autocrítica. O conflito entre convicções heterogêneas e o impulso da crítica formam a fragilidade do espaço de experiência da Europa que culminaram na crise da memória experimentada no fim do século XX a qual compromete os projetos de futuro. Isto é, o diagnóstico ricoeuriano acerca de uma patologia da memória coletiva está fundamentado na percepção de uma relação nada saudável com o espaço de experiência como podemos perceber no trecho abaixo em que Ricoeur não se furta a aplicar seu argumento em situações históricas bem específicas:

Com efeito, passa-se facilmente da fragilidade à patologia. Esta última se apresenta como uma crise da memória e da tradição. Crise da memória: tocamos aqui um paradoxo desconcertante; conforme as regiões, as nações ou os povos sofrem ora de um excesso de memória, ora de uma falta de memória. No primeiro caso, a ex-Iugoslávia ilustra tragicamente, cada comunidade quer se lembrar apenas das épocas de grandeza e de glória, e somente em contraste às humilhações sofridas. No segundo caso, que é o caso da Europa ocidental pós-hitleriana e provavelmente o da Europa oriental pós-stalinista, a recusa de transparência equivale a uma vontade de esquecimento e conduz a uma fuga diante da culpabilidade. O que é comum a estes dois fenômenos, aparentemente opostos, é uma relação pervertida com a tradição.

Destacada da dialética acima entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, a tradição se reduz a um depósito sedimentado, que alguns exaltam e outros se esforçam por cobrir e enterrar (RICOEUR, 1994b, p. 89).

As palavras acima parecem não deixar dúvida: o sentimento de crise aflora a ideologização dos usos do passado por meio de uma manipulação da memória. Tal uso ideológico da memória visa aquilo que Geertz chamou de função integradora da ideologia e é possível por conta dos recursos da configuração narrativa. Uma das marcas do fenômeno ideológico é se apresentar na esfera pública como sendo o guardião da identidade coletiva. De maneira engenhosa, é possível instrumentalizar a seletividade da narrativa e da memória para que deliberadamente certos eventos sejam esquecidos e outros rememorados. Desse modo, a ideologia apresenta a sua versão “autorizada”, “oficial” da história, a qual opera com os recursos narrativos e funciona como um discurso de justificação do poder e da dominação violenta. Os abusos da memória vêm acompanhados de usos ideológicos do passado e da imposição de uma narrativa fechada, totalizante e inquestionável sobre o passado. O sentido do ponto final é assim instrumentalizado e colocado a serviço da coesão identitária de uma comunidade histórica. A falta de orientação e sentido experimentada em situações de crise<sup>270</sup> parecem ser um terreno fértil para os abusos da memória consolidados no espaço público durante as comemorações<sup>271</sup>.

A mesma crise de sentido que fomentou os usos ideológicos do passado também propiciou a emergência do fenômeno do *dever de memória*<sup>272</sup> que, desde o princípio, é tratado por Ricoeur como algo “carregado de ambiguidades”. Em princípio, o filósofo se espanta com o paradoxo gramatical envolvido na imposição de contar no futuro com uma memória que se apresenta como guardiã do passado, “você se lembrará”. Porém, o que mais inquieta Ricoeur é como articular o dever de memória com o trabalho de memória e com o trabalho de luto. Nos três casos o que parece estar em jogo é o problema da *repetição* como uma patologia que

---

<sup>270</sup> A crise de sentido e de consciência histórica pós-1989 é assim resumida por Ricoeur: “No fundo, sofreremos tanto de um esvaecimento da ideia racionalista de progresso transmitida pelo Iluminismo quanto da secularização que afeta a Europa cristã, até mesmo um distanciamento profundo das fontes grega e judaica de nossa cultura pública e privada. Assim é que o desabamento da ideia de progresso conduz, por oposição, a uma majoração do sentimento do aleatório, ou o de um destino esmagador, quando não leva a ceder à sedução exercida sobre nós pelas ideias de caos, de diferença, de errância” (RICOEUR, 1994b, p. 90).

<sup>271</sup> “A memória dos acontecimentos fundadores do grupo é um ato essencialmente ideológico. Tem-se uma repetição da origem. Com tal repetição começam todos os processos ideológicos no sentido patológico, pois uma comemoração segunda assume o caráter de uma retificação. A comemoração se torna, para o sistema de dominação um procedimento que lhe permite manter o seu poder; por isso, da parte dos dirigentes é um ato de defesa e de proteção. Podemos, no entanto, imaginar uma comunidade que não comemorasse o seu nascimento em termos mais ou menos míticos?” (IU: 307).

<sup>272</sup> “Expressão cunhada ao longo dos anos 1990 e que, em poucas palavras, remete a ideia de que memórias de sofrimento e opressão geram obrigações, por parte do Estado e da sociedade, em relação às comunidades portadoras dessas memórias. (...) Segundo vários analistas, a origem da noção de dever de memória estaria no processo de ressignificação do discurso memória ligado ao holocausto de milhares de judeus que viviam na França, ocorrido a partir dos anos 1970” (HEYMAN, 2007, p. 4)

atrapalha o processo de ressignificação do passado e cura terapêutica para a crise da consciência histórica. O que falta ao trabalho de memória e ao trabalho de luto em relação ao dever de memória é precisamente o elemento imperativo consubstanciado na ideia de justiça. “É a justiça que, ao extrair das lembranças traumatizantes o seu valor exemplar, transforma a memória em projeto; e é esse mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo” (MHE: 102).

O fenômeno do dever de memória é mais uma evidência que, em *A memória, a história, o esquecimento*, o problema do sentido foi enriquecido com uma ênfase na dimensão ético-política da historicidade humana. O imperativo de justiça inerente ao dever de memória procura articular a dimensão epistêmica e a dimensão ético-política da rememoração: a ambição veritativa de ser fiel ao que aconteceu no passado é indissociável do uso responsável e justo da memória no presente; dever de memória, dever de justiça. Segundo Ricoeur, o dever de memória pode ser sumariado em três pontos: 1) o dever de memória é um dever de fazer justiça a um outro diferente de si, por meio da rememoração; 2) existe uma dívida ética do presente para com o passado, porque parte do que somos hoje devemos aos nossos predecessores; 3) as vítimas têm uma prioridade moral na dívida ética do presente para com o passado.

Contudo, a ambiguidade do dever de memória consiste em que assim como todo uso da memória ela também comporta a possibilidade do abuso. Em diálogo com o historiador francês Henry Rousso, Ricoeur aponta que em certos casos o modo como o dever de memória é proclamado denota uma relação patológica com o passado posto que está enredado em uma obsessão com o que aconteceu outrora. Nesses casos, não se trata mais de legitimar o poder como na manipulação ideológica abusiva da memória, mas em uma postura mais sutil que consiste em se autoproclamar como porta-voz das vítimas para direcionar o modo como as consciências interpretam a história. “É essa captação da palavra muda das vítimas que faz o uso se transformar em abuso” (MHE: 102). A obrigação da memória pode despertar um fervor e uma exaltação emocional similar àquelas encontradas nas comemorações dos eventos fundadores. Como destacado por Gensburger e Lavabre (2005), a crítica de Ricoeur indica que a memória que remete ao afetivo, ao imaginário e ao emocional não deveria ser comandada, obrigada. Mais adiante, quando tratarmos da temática do esquecimento, o assunto dos abusos da memória será trazido à baila novamente.

Por fim, o último grande tema da fenomenologia da memória constitutiva da filosofia da história desenvolvido por Ricoeur diz respeito à querela entre memória pessoal e memória coletiva: afinal, quem é o agente primordial da rememoração, o indivíduo ou a

sociedade? O pensador francês adiou o enfrentamento deste dilema por acreditar que antes disso era mais importante destacar a dupla face do fenômeno da rememoração: por um lado a memória é uma experiência passiva, um *páthos* correspondente à recepção da lembrança do passado no presente, por outro a memória é uma *práxis*, uma busca ativa correspondente à atribuição de significado para o passado e orientação do presente. Seguindo sua postura típica de mediar os extremos Ricoeur procura lançar pontes entre os discursos com a esperança de encontrar zonas de confluência entre a reflexividade do olhar interior da memória individual e a objetividade do olhar exterior da memória coletiva.

Grosso modo, os argumentos da tradição do olhar interior que defendem a originariedade da memória individual são condensados por Ricoeur em três pontos: 1) A memória é radicalmente singular e inseparável das experiências vivenciadas pelo sujeito: minhas lembranças não são as suas; 2) A memória é o liame entre a consciência e o passado: por meio da conexão entre impressões do presente e impressões do passado a memória garante a continuidade temporal constitutiva da identidade pessoal; 3) A memória está vinculada à constituição de sentido e orientação para a passagem do tempo, seja de trás para a frente, do passado para o futuro, seja do futuro para o passado no movimento inverso que parte da expectativa em direção à lembrança através do presente vivo. Com base nessa súpula, Ricoeur passa em revista importantes nomes da história da filosofia ocidental tais como Santo Agostinho, John Locke e Edmund Husserl, os quais, em que pesem as suas especificidades convergem para um ponto: lembrar-se de algo é fundamentalmente lembrar-se de si mesmo. A rememoração faz parte do processo de reflexividade sobre si mesmo do eu interior.

Todavia, mesmo no seio da tradição do olhar interior, especialmente em sua matriz fenomenológica, Ricoeur descobre um importante elo para realizar o encadeamento entre a memória individual e a memória coletiva: o problema da intersubjetividade. Vale lembrar que, em concordância com o que apontamos na primeira parte do nosso trabalho, para Ricoeur, a questão da experiência intersubjetiva foi o ponto de inflexão para que Husserl deixasse o solipsismo transcendental e abrisse espaço para a história no cerne da fenomenologia. “Coloca-se, então, a questão de saber se a extensão do idealismo transcendental à intersubjetividade permite abrir caminho para uma fenomenologia da memória comum” (MHE: 128). Se conferimos sentido à experiência vivida por meio da intencionalidade da consciência é preciso equacionar o problema da articulação entre os distintos sentidos produzidos pelas diferentes consciências. Para tanto, uma vez mais, o pensador francês retoma a eminente quinta *Meditação*

*cartesiana*<sup>273</sup>. Apesar de o fundador da fenomenologia não tratar de algo similar à “memória comum ou coletiva”, ele examina a constituição de “comunidades intersubjetivas” e sugere algo que Ricoeur parece ter retido: a experiência comum começa com a ideia de experiência própria, passa pela experiência do outro, e culmina numa espécie de experiência comunitária, intersubjetiva, compartilhada. Ou seja, o acréscimo de sentido oriundo da experiência da alteridade tem suas raízes na minha própria experiência, na medida em que compartilhamos um mesmo mundo. O grande problema desse percurso é que o conceito sociológico de “consciência coletiva” surge como um processo secundário derivado de uma objetivação das trocas intersubjetivas. Ainda assim, permanece válido para Ricoeur o insight husserliano que assinala uma analogia entre o eu e o nós. Portanto, as prerrogativas da memória pessoal podem ser atribuídas *analogicamente* à memória coletiva, a estrutura da linguagem permite que a rememoração possa ser atribuída à primeira pessoa do singular tanto quanto à primeira pessoa do plural:

Nessa hipótese, que transfere à intersubjetividade todo o peso da constituição das entidades coletivas, importa jamais esquecer que é por analogia apenas, e em relação à consciência individual e à sua memória, que se considera a memória coletiva como uma coletânea dos rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos, e que se lhe reconhece o poder de encenar essas lembranças comuns por ocasião de festas, ritos, celebrações públicas. Uma vez reconhecida a transferências analógica, nada impede que essas comunidades intersubjetivas superiores sejam consideradas o sujeito de inerência de suas lembranças, que se fale de sua temporalidade ou de sua historicidade” (MHE: 129).

A ancoragem fenomenológica evidenciada no excerto acima é indispensável para compreendermos a leitura crítica que Ricoeur faz do conceito de *memória coletiva* proposto por Maurice Halbwachs. Desse modo, o sociólogo francês aparece como uma antípoda do fundador da fenomenologia, pois opera como uma ordem de derivação inversa. Se em Husserl o percurso vai do eu até chegar ao nós<sup>274</sup>, em Halbwachs o enfoque parte da sociedade até chegar ao indivíduo. Não por acaso, ao comentar a quinta *Meditação cartesiana* Ricoeur afirmava:

---

<sup>273</sup> Em *Na escola da fenomenologia*, Ricoeur dedicou um estudo inteiro à essa seção da obra, colocando em relevo a correlação entre objetividade, subjetividade e verdade: “A V *Meditação cartesiana* de Husserl constitui um universo de pensamento. (...) Ela atesta a importância verdadeira do problema do outro na fenomenologia de Husserl. (...) Trata-se de saber como é que uma filosofia, que tem como princípio fundado o *ego* do *ego cito cogitatum*, explica o outro diferente de mim e tudo aquilo que depende desta alteridade fundamental: a saber, por um lado a objetividade do mundo com a presença de uma pluralidade de sujeitos e, pelo outro, a realidade das coisas comunidades históricas edificadas sobre a rede das trocas entre os seres humanos reais. Nesta perspectiva, o problema do outro desempenha o mesmo papel que, em Descartes, a veracidade divina enquanto fundamento de toda verdade e de toda realidade que ultrapassa a simples reflexão do sujeito sobre si mesmo” (EF: 197).

<sup>274</sup> “Somos eu e minha cultura que formamos aqui a esfera primordial em relação a qualquer cultura ‘estranha’. Essa última é acessível a mim e àqueles que formam comigo uma comunidade imediata, por uma espécie de ‘experiência do outro’, espécie de endopatia em uma cultura estranha. E esse tipo de endopatia deve também ser estudado na sua intencionalidade” (HUSSERL, 2001, p. 147-148).

“aquilo que, para o sociólogo ou o antropólogo é primeiro, ocupa o último lugar para o fenomenólogo” (EF: 242). Como se sabe, Halbwachs foi formado, por assim dizer, na escola de Durkheim, o que se traduziu em uma crítica ao psicologismo e ao subjetivismo. Na visão durkheimiana a consciência coletiva é um conjunto de crenças e sentimentos que existem à revelia dos atores individuais e apresentam a objetividade de um fato social. De maneira análoga, Halbwachs aponta que até mesmo para se recordar do próprio passado, o sujeito precisa recorrer a referências sociais, na medida em que lança mão de palavras e ideias que não inventou, mas tomou de empréstimo de seu meio social de convívio (HALBWACHS [1950], 1990).

Todavia, na leitura ricoeuriana, o contraponto de Halbwachs ao psicologismo e ao subjetivismo não desembocou em um reles determinismo sociológico sobre a experiência individual. Ou seja, a dimensão da significação da experiência vivida pelo sujeito não é apagada pelo olhar exterior sobre a memória coletiva<sup>275</sup>. É verdade que, como enfatizado pelo sociólogo, nunca estamos sozinhos quando nos lembramos, mas a memória coletiva pressupõe o sentimento de pertencimento a um grupo, o que no limite demanda o compartilhamento de experiências individuais em comum<sup>276</sup>. A lembrança é um limite entre o pensamento coletivo e a consciência individual. “É no ato pessoal de recordação que foi inicialmente procurada e encontrada a marca do social. Ora, esse ato de recordação é a cada vez nosso” (MHE: 133). Ao fim e ao cabo, a despeito das enormes diferenças, Ricoeur parece resistir à tendência de apresentar a fenomenologia e a sociologia da memória como perspectivas inconciliáveis.

Quanto a isso, o que causa mais impacto em nós não é a postura tipicamente ricoeuriana de mediação diante dos extremos, mas, antes, o recurso à linguagem para tornar produtiva a tensão entre fenomenologia da memória individual e sociologia da memória coletiva nos quadros da filosofia da história. A propósito, como já mencionamos, Ricoeur advoga que as categorias psicanalíticas podem ser estendidas à sociedade em virtude de uma estrutura fundamental da *existência coletiva*. Agora, a proposta é identificar na linguagem comum, com o auxílio da semântica e da pragmática, uma possibilidade de entrecruzar o

---

<sup>275</sup> Schmidt e Mahfoud observam que, mesmo com todo o peso do seu *approach* sociológico, Halbwachs não deixou de manter certas afinidades com a fenomenologia: “Embora não tivesse contato com a corrente fenomenológica emergente no campo da filosofia, é possível notar uma inspiração fenomenológica na sua atenção pelas situações concretas e no seu interesse em descrevê-las, bem como, no lugar privilegiado que o caso singular ocupa em sua construção teórica” (SCHMIDT e MAHFOUD, 1993, p. 286).

<sup>276</sup> “Mas nossas lembranças permanecem coletivas, e elas não são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nos vimos. É porque em realidade nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem” (HALBWACHS [1950] 1990, p. 26).

discurso da memória individual e da memória coletiva. Em um primeiro momento, o filósofo francês observa que os verbos de memória (ao menos nas línguas latinas, poderíamos complementar) são conjugados na forma pronominal, o que parece reforçar a tese da tradição do olhar interior segundo a qual lembrar-se de algo é lembrar-se de si. Há uma aderência do “que” é lembrado a “quem” se lembra. Contudo, a linguagem também comporta um nível reflexivo mais avançado no qual as ações atribuídas a si também podem ser atribuídas ao outro. Sendo assim, desde que a coletividade não redunde em uma entidade social anônima e esvaziada de subjetividade é possível aplicar a fenomenologia à realidade social constituída por sujeitos capazes de, por intermédio da linguagem, designar a si mesmos como autores de suas próprias ações. Em outras palavras, Ricoeur procura escapar ao subjetivismo e ao sociologismo recorrendo a uma espécie de fenomenologia do mundo social na qual, de maneira similar a Alfred Schütz, entende que a experiência de outrem é tão originária quanto a experiência de si<sup>277</sup>. Como Jeffrey Barash<sup>278</sup> bem sintetizou: “Ricoeur está em busca de um princípio de coesão capaz de considerar simultaneamente a experiência pessoal em sua autonomia e a dimensão metapessoal da experiência coletiva com a qual ela está estreitamente ligada” (BARASH, 2012, p. 67).

### **A hermenêutica da condição histórica e a filosofia crítica da história**

A segunda parte de *A memória, a história, o esquecimento* é dedicada a um exame epistemológico da operação historiográfica sobre o qual não nos deteremos aqui para não nos desviarmos da nossa problemática central de investigação. Sendo assim, para melhor nos concentrarmos em nossos propósitos faremos um salto em direção à terceira parte da obra intitulada *A condição histórica*, que está dividida em duas vertentes; na primeira, a *vertente*

---

<sup>277</sup> Ao retomar o tema da “sequência de gerações” proposto por Schütz e já trabalhado em *Tempo e narrativa*, Ricoeur comenta: “a originalidade dessa fenomenologia da memória compartilhada reside principalmente na superposição dos graus de personalização e, inversamente, de anonimato entre os polos de um ‘nós’ autêntico e o do ‘se’ (partícula apassivadora) do eles outros” (MHE: 140).

<sup>278</sup> Segundo Barash, a interpretação de Ricoeur sobre a memória coletiva tem como principal limitação a transposição de elementos da experiência pessoal para o plano coletivo sem um aprofundamento necessário na incorporação da dimensão simbólica da experiência, o que teria resultado numa abordagem que, no limite, é psicologizante ou moralizante: “Essa análise falha em identificar a força simbólica que alimenta a memória coletiva ao lhe conferir uma significação própria ao âmbito metapessoal, e o método que consiste em explicar as reminiscências coletivas através de sua analogia com os processos psíquicos individuais e os princípios oriundos da moral individual oculta profundidade simbólica e a capacidade de persistência de certas experiências às coletividades políticas, enquanto elas emergem somente no espaço que se abre entre a reminiscência pessoal e a incorporação simbólica (...) A quase ausência, em *A memória, a história, o esquecimento*, de uma análise do símbolo em relação à memória coletiva me parece mais surpreendente e lamentável na medida em que Paul Ricoeur empenhou-se, em seu livro sobre Freud, em sublinhar os limites da interpretação psicanalítica dos símbolos” (BARASH, 2012, p. 74).

*crítica*, a reflexão consiste na validação das operações epistêmicas em jogo na escrita da história com ênfase na imposição de limites à pretensão totalizante ligada ao conhecimento histórico; a *vertente ontológica* assume como tarefa o exame das pressuposições existenciais da historiografia. Nas palavras do próprio autor, “são existenciais no sentido de que estruturam a forma própria do existir, de ser no mundo, desse ser que somos individualmente (...) Fazemos a história e fazemos história porque somos históricos” (MHE: 299-300).

O fato de Ricoeur iniciar a sua hermenêutica da condição histórica com uma *filosofia crítica da história* está longe de ser um detalhe sem importância. Quanto a isso é crucial lembrarmos que no terceiro tomo de *Tempo e narrativa* o filósofo francês renunciou a Hegel e apontou as linhas fundamentais de uma hermenêutica da consciência histórica. Ainda que, como mencionamos no capítulo anterior, a historicidade como fundamento existencial da história seja um limite das operações lógicas e epistêmicas do conhecimento histórico, Ricoeur não renuncia à epistemologia da historiografia em favor da ontologia do ser histórico. Ao mesmo tempo, ele procura evitar que a chamada filosofia crítica da história seja restringida apenas à análise epistemológica da operação histórica. Portanto, há um anseio de articular epistemologia e ontologia. A partir desse *background* podemos sopesar melhor a importância dos argumentos de Koselleck na filosofia da história ricoeuriana<sup>279</sup>. A empreitada da história dos conceitos (*Begriffsgeschichte*), especialmente no que tange as categorias temporais inerentes ao conceito moderno de história, será mobilizada por Ricoeur à guisa de uma crítica kantiana do juízo histórico<sup>280</sup>. Todavia, mesmo a historicização dos conceitos fundamentais que operacionalizamos para pensar o tempo histórico aponta para a dimensão ontológica, a análise semântica demanda a perspectiva existencial. Em suma, até a filosofia crítica da história “aponta na direção de uma hermenêutica ontológica da condição histórica, na medida em que essa historicização depende de uma experiência no sentido forte da palavra, de uma ‘experiência da história’” (MHE: 309).

Em artigo recente, Christophe Bouton (2016) também notou certo paralelismo entre as abordagens de Koselleck e de Ricoeur quanto à filosofia da história. Segundo Bouton, tanto a história dos conceitos quanto a hermenêutica da condição histórica procuram, cada uma à sua maneira, ultrapassar a dicotomia entre filosofia especulativa e filosofia crítica da história. Como

---

<sup>279</sup> “Em *Tempo e narrativa*, (...) Koselleck encontra-se assim intercalado entre Hegel, a quem renuncio, e Gadamer, a quem me alio” (MHE: 311).

<sup>280</sup> Como observarmos na introdução do trabalho, a filosofia crítica da história de Raymond Aron propõe algo análogo: “A análise do conhecimento histórico está para a filosofia da história assim como a crítica kantiana está para a metafísica dogmática” (ARON, 1950, p. 15).



se sabe, sob a inspiração da crítica kantiana, a filosofia crítica da história<sup>281</sup> colocava o questionamento epistemológico sobre as condições de possibilidade do conhecimento histórico com o objetivo de substituir a indagação especulativa e metafísica sobre o sentido da história universal. Grosso modo, a filosofia do processo histórico (*res gestae*) foi substituída por uma teoria da pesquisa historiográfica (*rerum gestarum*). Não seria exagero dizer que estamos diante de um diálogo de surdos, pois cada uma das vertentes negligencia o que a outra afirma: a filosofia especulativa se preocupa pouco com a dimensão epistemológica das condições de possibilidade da história como narrativa e como conhecimento, ao passo que a filosofia crítica comete equívoco análogo ao negligenciar a reflexão sobre história como série de eventos que acontecem no tempo. Bouton arremata suas reflexões de modo perspicaz, apontando que o enfraquecimento da filosofia da história de tipo especulativo favoreceu a articulação entre epistemologia e ontologia:

uma filosofia da história que permanece dúbia sobre a ‘grande narrativa’ pode assumir no mínimo duas formas, não apenas uma reflexão epistemológica sobre a história como ciência (como a história é escrita?) mas também uma reflexão mais geral sobre as condições da história como série de eventos (como a história acontece?). Essas duas abordagens – chamemos de epistemológica e ontológica – podem ter muito em comum, mas são bem distintas (BOUTON, 2016, p. 169).

A nota de orientação inserida por Ricoeur logo no início de *A condição histórica*, terceira parte de *A memória, a história, o esquecimento* parece confirmar a interpretação de Bouton. Não obstante a nota seja intitulada como *A filosofia crítica da história*, sinalizando para um vocabulário similar ao de Aron, Marrou e Walsh, Ricoeur se preocupa em desenvolver com mais detalhes o diálogo entre epistemologia e ontologia: “seria um erro acreditar que, por falta de uma filosofia da história de tipo especulativo, há lugar apenas para uma epistemologia da operação historiográfica” (MHE: 309). Aliás, a própria releitura das teses de Koselleck realizada pelo filósofo francês ganha uma nova ênfase em relação leitura que havia sido feita em *Tempo e narrativa*. Agora, as condições de possibilidade meta-históricas da experiência da história estarão em primeiro plano: “não havia vislumbrado o vínculo entre aquele ensaio e o conjunto de pesquisas dependentes de um tipo de discurso hierarquicamente superior àquele da epistemologia da operação historiográfica” (MHE: 311).

A ambivalência do conceito moderno de história como um singular coletivo que se refere tanto a realidade dos eventos ocorridos no passado como à reflexão que se faz sobre eles

---

<sup>281</sup> Walsh sintetiza o programa de sua filosofia crítica da história em 4 pontos: 1) Questões sobre a natureza do conhecimento histórico e suas relações com outros tipos de conhecimento; 2) Concepções de verdade e de fato na história; 3) Questões sobre a objetividade histórica; 4) O problema da explicação na história. (Cf. WALSH, 1978)

parece ser a pedra de toque entre Koselleck e Ricoeur no que diz respeito a crítica à filosofia especulativa da história. O historiador dos conceitos procura denunciar, sobretudo, a implicação política totalitária de um sistema filosófico que procura comprovar a singularidade de um sentido único para os eventos históricos em detrimento da pluralidade de significados da experiência da história<sup>282</sup>. Em outros termos, o historiador germânico e o filósofo francês rechaçam o sentido universal único da filosofia especulativa da história em prol da dialética entre experiência e linguagem que fomenta a pluralidade de sentidos e significados<sup>283</sup>. A teoria da história de Koselleck não busca o sentido último da história como um todo, mas empreende um estudo sobre as condições de possibilidade de produção de sentido para as histórias. O método da história dos conceitos opera uma dessubstancialização dos conceitos históricos apontando para a variação de significado tanto no nível sincrônico como no nível diacrônico (BOUTON, 2016)<sup>284</sup>. Assim, os conceitos fundamentais são estudados pelo historiador alemão como condição de possibilidade tanto da temporalização da história e do modo como as pessoas experimentam as mudanças no tempo histórico (ontologia), quanto do conhecimento e da narrativa que a historiografia produz sobre esse processo (epistemologia). “A teoria da história, portanto, aponta para o caráter duplo de toda história, ou seja, tanto para os nexos entre os acontecimentos como para a maneira de representá-los” (KOSELLECK, [2000] 2014, p. 93).

As análises semânticas de Koselleck sobre o conceito de história são retomadas por Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento* que elogia o fato de o historiador germânico não restringir o tema da *experiência da história* ao território epistemológico, mas considerá-la também como uma autêntica forma de relação com o mundo. Desse modo, o conceito moderno

---

<sup>282</sup> “A dificuldade oriunda da filosofia da história consiste em que os sistemas idealistas hipostasiaram todos os esboços da história geral em uma meta hipotética ou procuraram prová-la. Esta reivindicação de totalidade, traduzida em termos políticos, é totalitária, com a consequência conhecida, especialmente no marxismo, que representa um efeito desta filosofia idealista da história. Pode-se ao contrário introduzir teoricamente a pluralidade de histórias e, segundo penso, corretamente. (...) Deve-se abordar esse conjunto de pluralidades das histórias como um problema moderno, especialmente do século XX e do século em curso” (KOSELLECK, 2015, p. 312).

<sup>283</sup> A dialética entre experiência e linguagem se expressa na articulação entre ontologia e epistemologia: “A ‘história’ é e continua a ser uma ‘ciência da experiência’, quer seja concebida, com Heródoto, como reconhecimento e pesquisa ou, em termos modernos, como transposição de uma dada realidade em expressões históricas por meio de métodos sutis. Em ambos os casos trata-se de uma ‘história’ que articula experiência e conhecimento. Nenhum deles pode ser obtido ou realizado sem o outro (...) O fato de histórias surgirem primariamente das experiências das pessoas envolvidas e atingidas é condição de sua narratividade e, portanto, também condição da narratividade de experiências alheias cuja análise domina a historiografia moderna. Direta ou indiretamente, toda história trata de experiências próprias ou alheias” (KOSELLECK [2000], 2014, p. 30, 33. Grifo nosso).

<sup>284</sup> A *história dos conceitos* compartilha com o historicismo alemão o cuidado de inscrever as ideias em seu contexto de produção e a crítica ao anacronismo bem como ao essencialismo na interpretação dos conceitos. Koselleck afirma que a história conceitual surgiu de um duplo impulso crítico. O primeiro se contrapõe a transferência abusiva de categorias modernas para o passado. O segundo critica a prática da história das ideias que tratava as ideias como uma essência que percorria os distintos contextos históricos (Cf. KOSELLECK, 1992).

de história denota a articulação entre o âmbito da linguagem e o da experiência, pois aponta para a nova forma pela qual os seres humanos passaram a compreender a experiência histórica, assim como para a nova configuração semântica expressa no conceito de *Geschichte*<sup>285</sup>. Surge, assim, a noção de história enquanto tal, a própria história, a história em si (*Geschichte selber*). O termo *Geschichte*, embora a princípio fosse usado no plural, passou a ser empregado no singular para designar, de modo confluyente, tanto a sequência unificada dos eventos que constituem a marcha da humanidade no tempo, quanto a sua narrativa. “A História no coletivo singular definiu as condições para as possíveis Histórias individuais” (KOSELLECK, 2013, p.127).

Por fim, a releitura ricoeuriana das teses de Koselleck é concluída em tom de questionamento: a *experiência da história* não excederia os limites da história dos conceitos e colocaria em jogo categorias existenciais que dependem de uma hermenêutica ontológica? Trocando em miúdos, a filosofia crítica das condições de possibilidade das histórias demanda uma hermenêutica existencial da condição histórica. O grande mérito da filosofia crítica da história foi sublinhar a multiplicidade de sentidos possíveis para a experiência como um limite às especulações totalizantes: “a filosofia crítica aplicada à história tem como tarefa principal, como dissemos, refletir sobre os limites que um saber sobre si da história que se quer absoluto tentaria transgredir. O tratamento da história como singular coletivo erigido em sujeito de si mesmo – a História – é a expressão mais manifesta dessa pretensão” (MHE: 320).

Depois de passar em revista algumas das tensões internas do saber de si da história tais como a relação entre o historiador e o juiz; e a relação entre interpretação e objetividade, Ricoeur leva a cabo a passagem da hermenêutica crítica à hermenêutica ontológica da condição histórica enquanto modo de ser inexcedível por intermédio de um acerto de contas com o *Ser e tempo* de Heidegger. Conforme já assinalamos, desde *O conflito das interpretações* os argumentos heideggerianos têm sido criticamente analisados pelo filósofo francês, sobretudo, para pensar a fundamentação fenomenológica da hermenêutica. Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur caracteriza sua discussão com Heidegger mais pela via da cumplicidade do que da confrontação, ainda que apresente notáveis discordâncias sobre alguns pontos

---

<sup>285</sup> “O termo ‘*Geschichte*’ fortaleceu-se, ao passo que ‘*Histoire*’ foi excluído do uso geral. Enquanto o sentido do acontecimento [*Ereignis*] e da representação confluíam no termo “*Geschichte*”, preparava-se, no âmbito linguístico, a revolução transcendental, que conduziu à filosofia da história própria do Idealismo. A compreensão da “*Geschichte*” como um conjunto de ações coincidentes remete a essa revolução. A fórmula de Droysen, segundo a qual a história [*Geschichte*] nada mais é senão o conhecimento de si própria é o resultado desse desenvolvimento” (KOSELLECK, 2006, p. 48).

importantes.

Logo de saída, Ricoeur sinaliza para certas considerações que o mantém na vizinhança de *Ser e tempo*, mesmo que com certas reservas: 1) O *Dasein*<sup>286</sup> como referente último da ontologia, pois aponta para a distinção entre o modo de ser que somos a cada vez e os outros modos de ser das coisas simplesmente dadas<sup>287</sup>; 2) A temporalidade é constitutiva do ser que somos; o projeto ricoeuriano de uma antropologia do homem capaz remete às categorias ontológicas de Aristóteles do ser como ato e como potência, as quais envolvem a temporalização da temporalidade; 3) A analítica existencial da temporalidade articula as três instâncias temporais, futuro, passado e presente; a *passividade* – qualidade passada do passado – somente pode ser compreendida em perspectiva com as demais instâncias temporais, é necessário incluir a futuridade na apreensão do passado histórico, a história não se reduz à retrospectiva; ao tentar reconstruir o passado, o historiador não apaga seu horizonte de expectativa como cidadão e ator da história<sup>288</sup>. “Em outras palavras, a temporalidade constitui a precondição existencial da referência da memória e da história ao passado” (MHE:360).

Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur considera que a mais admirável originalidade aportada por *Ser e tempo* é a dissolução da aporia fundamental da temporalidade que se traduzia na bifurcação entre abordagens objetivistas ou subjetivistas sobre o tempo<sup>289</sup> (Cf. REIS, 1994). Desde as primeiras páginas do tratado de 1927, o caminhante da floresta negra desconstrói a

---

<sup>286</sup> Esse termo designa a pura expressão do ser e não deve ser confundido com a noção de essência. “O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir da sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo (...) A existência é decidida cada vez só pelo próprio *Dasein* ou no modo de uma apropriação da possibilidade ou de um deixar que ela se perca” (HEIDEGGER, 2012, p. 61). Sendo ainda mais claro, não existe uma essência prévia, metafísica, que o *Dasein* atualize, “A ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 139. Grifos no original).

<sup>287</sup> A ressalva seria o fato de Heidegger não incluir a carne e o corpo entre os existenciais próprios da preocupação. “De fato, parece-me que falta um tema na análise heideggeriana da preocupação: o da relação com o próprio corpo, com a carne, graças à qual o poder-ser reveste a forma do desejo, no sentido mais amplo do termo que inclui o *conatus*, segundo Spinoza, a apetição, segundo Leibniz, a *libido* segundo Freud, o desejo de ser e o esforço para existir, segundo Jean Nabert” (MHE: 369).

<sup>288</sup> “o historiador, enquanto indivíduo apaixonado e cidadão responsável, analisa seu tema de acordo com suas expectativas, seus desejos, seus temores, suas utopias, sem dizer seu ceticismo. Esta relação com o presente e o futuro influi, incontestavelmente, na escolha de seu objeto de estudo, nas questões e nas hipóteses que ele forma, no peso dos argumentos que sustentam suas explicações e suas interpretações” (RICOEUR, [1998] 2012, p. 343).

<sup>289</sup> Segundo Heidegger, a estrutura existencial do *ser-no-mundo* dissolve a dualidade entre sujeito e objeto, alma e natureza, tempo interno e tempo externo. No parágrafo 80 do tratado de *Ser e tempo* encontramos uma passagem na qual o tempo do mundo aparece sem ser meramente objetivo, nem simplesmente subjetivo. Por um lado, ele não é meramente objetivo, uma vez que, aparece como a condição de possibilidade da ocorrência dos entes. Assim, o tempo seria mais objetivo que qualquer objeto no mundo. Por outro, o tempo do mundo também não é simplesmente subjetivo, porque possibilita o *ser si-mesmo* de qualquer sujeito. “O ‘tempo’ não é e nunca está simplesmente dado no ‘sujeito’, nem no ‘objeto’ e nem tampouco ‘dentro’ ou ‘fora’. O tempo ‘é’ ‘anterior’ a toda subjetividade e objetividade porque constitui a própria possibilidade desse ‘anterior’. Será que o tempo possui um ser?” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 420).

ideia de que o tempo seria uma entidade ou substância. Em vez disso, Heidegger sustenta que o *Dasein* temporaliza a si mesmo em um movimento que enseja as *ekstases* temporais. A estrutura autêntica da temporalidade é a do cuidado ou preocupação (*Sorge*), que não se esquece da questão do sentido do ser. O *Dasein* como um projeto, um ser-aí lançado e aberto às suas próprias possibilidades se põe como cuidado que diz respeito às apreensões relativas ao futuro. Em sua decisão de projetar-se em direção à morte, o *Dasein* entreabre a possibilidade desse ser *porvir* (futuro) a si mesmo e *ter-sido* (passado), germinando o *tornar-presente* (presente). O “passado” está implicado no *por vir* pela responsabilidade. A resolução antecipadora,<sup>290</sup> que realiza as possibilidades do *Dasein*, o torna responsável pelo *ter-sido*, fruto de suas escolhas feitas outrora. “O vigor de ter sido surge do porvir de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido) deixa vir-se a si atualidade. Chamamos de temporalidade esse fenômeno unificador do por vir que atualiza o vigor de ter sido” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 326). O *Dasein* como um ser-no-mundo estirado entre o nascimento e a morte, tem na preocupação o seu modo de ser mais próprio e autêntico. Na verdade, a finitude, o não-ser é que condiciona o ser-aí. “Basta ao homem viver, que já está bastante velho para morrer, reza o provérbio alemão” (NUNES, 2002, p.21); A morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*. Por isso, na filosofia heideggeriana a temporalidade mais originária é direcionada para o futuro, pois quando o *Dasein* se projeta em direção à morte ele pode lembrar o seu ter-sido e gerar o presente<sup>291</sup>.

A partir desse *background* podemos nos aproximar do clímax do acerto de contas de Ricoeur com Heidegger: a hierarquização dos modos de temporalização cujo corolário, de acordo com o pensador francês, é uma perspectiva inédita da relação entre filosofia (leia-se, ontologia) e epistemologia da história. Se em Santo Agostinho e em Koselleck o presente

---

<sup>290</sup> Antecipação da possibilidade da morte, que é a mais extrema, pois representa a impossibilidade da existência.

<sup>291</sup> Segundo Ricoeur, mesmo estando situado, fundamentalmente, no plano epistemológico, o historiador não está condenado a ficar sem voz no discurso sobre o ser-para-a-morte. Nesse sentido, para o filósofo francês, existem duas maneiras pelas quais isso ocorre. Em uma delas, a relação do homem com a morte é tomada como um objeto da historiografia, sobretudo no campo da história das mentalidades e representações. O outro caminho passa por perceber a morte imiscuída à operação historiográfica, aquilo que Michel de Certeau chamou de o *ausente na história*. Conquanto pareça simples, tal assertiva ricoeuriana tem profundas implicações para o terreno da filosofia da história. Ressaltamos que nessa perspectiva o historiador não colabora somente com suas pesquisas documentais sobre os ritos funerários, mas também com a construção de sentido para a finitude, por intermédio da escrita da história. Desse modo, o filósofo não estaria em um lugar privilegiado de contemplação do sentido universal que lhe permitiria subordinar o ofício do historiador. O diálogo entre filosofia e história torna possível algo inviável em Ser e tempo, a saber, a possibilidade da escrita e a leitura de textos historiográficos contribuírem para a resolução antecipadora. Um dos efeitos da narrativa histórica no leitor pode ser, então, a percepção de sua condição finita, antecipada, de algum modo, na morte do outro. O nada ontológico, o não-ser que é a morte torna-se, assim, mais inteligível a partir da mediação da linguagem (Cf. CERTEAU, 2012).

aparece como instância privilegiada e princípio organizador da temporalidade, em Heidegger, o protagonismo caberá ao futuro, ou antes, à futuridade. Na verdade, na leitura ricoeuriana, em *Ser e tempo* cada um dos modos de temporalização apresentam um acento distinto; 1) a *temporalidade própria* ou *autêntica* do gestar-se do *Dasein* que é orientada pela futuridade; 2) a *historicidade* marcada pelo passado e; 3) a *intratemporalidade* ou *tempo vulgar* em que prevalece a ocupação com as coisas manejáveis do presente junto as quais existimos no mundo. À exceção da primeira acepção, todas as demais derivam das precedentes denotando uma perda de densidade ontológica. Ainda que não seja tão virulento quanto Theodor Adorno, Ricoeur denuncia o “jargão da autenticidade”<sup>292</sup> em Heidegger. Portanto, como afirma Jonathan Roberge, quanto a isso, Ricoeur está contra Heidegger<sup>293</sup>, pois questiona a imprecisão do termo autenticidade<sup>294</sup> e sua aplicação decrescente entre os três níveis de temporalização. “Ora, o que se chama, aqui, de autenticidade não tem critério de inteligibilidade: o autêntico fala de si e se faz reconhecer como tal por aquele que a ele se dedica. É um termo autorreferencial no discurso de *Ser e tempo*” (MHE: 361).

Diante disso, a pergunta que podemos fazer é a seguinte: existe mesmo uma hierarquização dos níveis de temporalização em *Ser e tempo*? Sem dúvida, o leitor do tratado tem alguns elementos para pensar que sim, a começar pelo jargão *próprio/impróprio*, *autêntico/inautêntico*, *originário/vulgar* largamente mobilizado pelo pensador germânico. Para além disso, Ricoeur resiste ao acoplamento entre *autenticidade* e *originariedade*, pois, em sua leitura, Heidegger utiliza o originário apenas para redobrar a alegação de autenticidade. Sendo assim, em virtude da totalização trazida pela resolução antecipadora, a orientação para o futuro seria mais originária e autêntica do que a orientação para o passado e para o presente. Por isso,

---

<sup>292</sup> Para Theodor Adorno o *jargão da autenticidade* mobilizado por Heidegger é um sintoma do seu irracionalismo que dissimula os problemas político-sociais e no limite conduziria a uma legitimação do nazismo como aquele responsável por recuperar a dignidade humana perdida : “Em sua forma linguística, a ontologia fundamental precisa ser remetida a um momento histórico e social que não deveria ser por sua vez novamente relacionado com a pura *essentia* da historicidade. Por isso, as descobertas feitas em termos de crítica da linguagem no Jargão da autenticidade são contrárias ao teor filosófico. A arbitrariedade que Heidegger arrasta consigo no conceito de projeto, herança imediata da fenomenologia desde a sua passagem para uma disciplina material, é flagrante nos resultados: as determinações específicas de ser-aí e existência em Heidegger, aquilo que ele atribui à *condition humaine* e considera como chave de uma verdadeira doutrina do ser, tudo isso não é logicamente consistente, mas deformado pelo elemento contingentemente privado. O tom falso abafa esse fato, mas o reconhece precisamente por meio daí” (ADORNO, 2009, p. 88, nota 8).

<sup>293</sup> Roberge destaca que Ricoeur não se opõe à ideia de que a compreensão é um modo de ser, porém se coloca contra a não comunicação entre a compreensão ontológica e a compreensão epistemológica, afinal, se a compreensão é um modo de ser ela não deixa de ser, também, um modo de conhecer. Em suma, Ricoeur está *com e contra* Heidegger, (cf. ROBERGE, 2008, p. 44).

<sup>294</sup> “Cabe indagar se toda a análise da temporalidade não é conduzida pela concepção pessoal de Heidegger a respeito da autenticidade, num plano onde ela entra em competição com outras concepções existenciárias”. (T&N 3:113).

na filosofia heideggeriana, a assunção da morte como destino da existência levaria o si-mesmo a uma solidão intransferível e incomunicável – afinal, ninguém pode morrer a minha morte, nem tomar a resolução antecipadora em meu lugar.

No entanto, a questão não é tão simples assim. Françoise Dastur (2011), historiadora francesa da filosofia, ressalta que, ao contrário do que Ricoeur pensou, o *ser-para-a-morte* não é um obstáculo, mas antes, é o fundamento para a constituição de um tempo comum ou *tempo histórico*. Decerto, Ricoeur estava longe de ser um intérprete ingênuo, porém assim como outros autores franceses ele associou a noção de *inautenticidade* (*Uneigentlichkeit*)<sup>295</sup> à perda de densidade ontológica e concentrou suas objeções naquilo que Heidegger denominou o “conceito vulgar de tempo”. Todavia, uma exegese detida de *Ser e tempo* nos mostra que termos como *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*) e *decadência*<sup>296</sup> (*Verfallen*) não carregam em si conotações estritamente depreciativas:

Os dois modos de ser *propriedade* e *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*) – ambos os termos foram escolhidos em seu sentido rigorosamente literal – fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu. Mas a impropriedade do *Dasein* não significa algo como ser ‘menor’ e nem tampouco um grau ‘inferior’ de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização em suas ocupações, atividades, interesses e prazeres (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 43).

Acontece que, como diz o ditado, *traduttore, traditore*. A tradução francesa de *Ser e tempo* realizada por Emanuel Martineau verte o termo *Uneigentlichkeit* como *inautenticité* consolidando a interpretação que hierarquiza os modos de ser<sup>297</sup>. Portanto, dizendo de modo

---

<sup>295</sup> Destaque para Jean-Paul Sartre que em *O ser e o nada* associou a inautenticidade ao modo de ser impessoal e não autônomo como um contraponto à ação moral em que a existência é responsável por suas ações (Cf. GONCALVES JR, 2005). No trecho a seguir de *O ser e o nada* podemos ver claramente que Sartre interpreta o autêntico como uma superação ou negação do inautêntico algo que parece estar ausente em *Ser e tempo*: “Em particular, quando existo à maneira da inautenticidade, à maneira do “se” impessoal, o mundo é devolvido a mim como um reflexo impessoal de minhas possibilidades inautênticas em forma de utensílios e complexos de utensílios que pertencem “a todo mundo” e me pertencem na medida em que sou “todo mundo”: roupas feitas, transportes em comum, parques, jardins, lugares públicos, abrigos feitos para que *qualquer um* possa se abrigar etc. Assim, eu me revelo a mim como *qualquer um* pelo complexo indicativo de utensílios que me indica como um “worumwillen”, e o estado inautêntico - que é meu estado habitual enquanto não realizo a conversão à autenticidade me revela meu “ser-com”, não como relação de uma personalidade única com outras personalidades igualmente únicas, não como conexão mútua de “os mais insubstituíveis dos seres”, mas como total intercambialidade (*interchangeabilité*) dos termos da relação (SARTRE, [1943] 2007, p. 318-319).

<sup>296</sup> “Este termo não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o *Dasein* está *junto* e no ‘mundo’ das ocupações. Esse absorver-se junto a... tem usualmente o caráter de perder-se no caráter público do impessoal (...) O que anteriormente denominamos de impropriedade (*Uneigentlichkeit*) do *Dasein* recebe agora, com a interpretação da decadência, uma determinação mais precisa” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 176).

<sup>297</sup> A tradução de Martineau ficou conhecida como uma tradução “pirata”, porque foi realizada à revelia do contrato de exclusividade entre Heidegger e a editora Gallimard, tendo sido custeada pelo próprio tradutor e distribuída para cerca de duas mil pessoas em 1985. A tradução autorizada e comercializada pela Gallimard em 1986 foi

mais claro, parece-nos que a interpretação ricoeuriana sobre a hierarquização das instâncias temporais não condiz totalmente com o projeto heideggeriano. A historicidade não é exatamente uma mera *derivação*<sup>298</sup> da temporalidade, mas a sua elaboração mais concreta, e a intratemporalidade é co-originária à historicidade<sup>299</sup>. Em suma, a ideia de derivação, em *Ser e tempo*, parece querer indicar mais uma noção denexo e fundamentação do que a perda de densidade ontológica.

Em nosso entendimento, as críticas que Ricoeur dirige à concepção de temporalidade em Heidegger estão menos ligadas a uma exegese fiel de *Ser e tempo* do que ao modo como o filósofo francês concebe a relação entre ontologia e epistemologia. Dizendo de outra maneira, trata-se de um filósofo com seu próprio projeto intelectual lendo outro filósofo e não tanto de um exegeta buscando apenas entender o autor melhor que ele mesmo, como diria Schleiermacher. Tudo isso fica mais claro no problema da historicidade. Está fora de questão negar que para o autor de *Ser e tempo* o lugar privilegiado da reflexão existencial sobre a história é o nível ontológico, o qual precede a qualquer tematização historiográfica. Como sabemos, no plano ontológico, a historicidade é deduzida da temporalidade originária constituindo-se, então como o solo existencial que possibilita a historiografia. Quanto a isso, vale a pena relembrar um célebre trecho:

*A análise da historicidade do Dasein busca mostrar que esse ente não é “temporal” porque se encontra na história, mas ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque no fundo do seu ser é temporal.* (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 376. Grifos no original).

Levadas a sério, as palavras de Heidegger, implicam um verdadeiro *giro ontológico* no campo da filosofia da história na medida em que, a temporalidade deve ser entendida como algo constitutivo e originário, da existência humana e não como algo secundário, obtido artificialmente após uma reflexão intelectual e historiográfica. “A questão da historicidade já não é a do conhecimento histórico concebido como método; ela designa a maneira como o existente está com os existentes” (CI: 11). Ricoeur não discorda que a historicidade seja constitutiva da nossa condição humana, pelo contrário, em *A memória, a história, o*

---

assinada por François Vezin. Cada uma das versões francesas de *Ser e tempo* trabalhou com concepções de tradução bem distintas. Martineau prezou pela legibilidade do texto enquanto Vezin se preocupou mais com a exatidão para com o original, a ponto de sugerir que os interessados fizessem uma leitura bilingue de sua tradução com um dicionário francês-alemão. Para mais detalhes sobre a recepção de Heidegger na França consultar a alentada obra de Dominique Janicaud (2015), *Heidegger in France*.

<sup>298</sup> “A noção de derivação, tomada no sentido de grau descendente de autenticidade, suscita apenas um recurso do menos autêntico para o mais autêntico” (MHE: 387).

<sup>299</sup> Para sermos justos, precisamos dizer que Ricoeur não desconhece esse argumento, mas, ainda assim insiste na ideia de hierarquização: “Certa competição trava-se, assim, entre derivação – que é chamada, algumas linhas acima, de ‘dedução’ (entre aspas) – e co-originariedade” (MHE: 388).



*esquecimento* ele reescreve o trecho célebre que citamos acima com um pequeno e decisivo acréscimo: “Fazemos história e fazemos a história, porque somos seres históricos” (MHE: 374). Isso significa que o ponto central da objeção ricoeuriana à ontologia fundamental heideggeriana é uma reserva contra a cisão entre epistemologia e ontologia. Senão, vejamos. No parágrafo 76 do tratado de 1927, Heidegger tece duras críticas ao historicismo e sua postura de associar de forma indissolúvel historicidade e historiografia, algo que culminaria em uma alienação da historicidade da existência humana: “o surgimento de um problema do ‘historicismo’ é o sinal mais claro que a historiografia pretende alienar o *Dasein* de sua historicidade própria. Esta não precisa, necessariamente, da historiografia. Épocas sem historiografia não são, em si mesmas, sem história” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 396).

Tendo isso em mente, podemos sublinhar que a leitura crítica de Heidegger apresentada por Ricoeur é motivada por seu projeto filosófico que consiste em reorientar a fenomenologia-hermenêutica de modo que a epistemologia do conhecimento histórico não esteja subordinada à compreensão ontológica como uma forma *derivada* de uma forma mais *originária*. De algum modo, é como se a filosofia crítica da história de Ricoeur buscasse fazer frente à provocação colocada pela ontologia fundamental heideggeriana, segundo a qual “não é na historiografia enquanto ciência da história que se deve buscar a história” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 375). Em vez disso, a proposta é uma troca recíproca entre a filosofia hermenêutica e a metodologia da pesquisa histórica. Se o caminho que vai da epistemologia a ontologia foi percorrido por diversos autores como Husserl, Heidegger e Gadamer, poucos fizeram o caminho contrário que leva da ontologia da historicidade à epistemologia da historiografia. No pano de fundo dessa crítica está a postura ricoeuriana de buscar uma relação dialógica entre filosofia e história que seja diferente de uma via-de-mão única em que apenas os filósofos têm voz. Em suas próprias palavras, “é para o campo de trabalho do historiador que eu gostaria de atrair o filósofo” (MHE: 388). Afinal, para o pensador francês, a filosofia da história não deve ser reduzida somente ao plano especulativo, mas deve haver uma interação entre as reflexões epistemológicas acerca das condições de possibilidade do conhecimento histórico e a hermenêutica ontológica da nossa condição histórica.

A proposta ricoeuriana de uma interface entre epistemologia da operação historiográfica e a ontologia da condição histórica pode ser compreendida à luz de suas

reflexões sobre o conceito de passado<sup>300</sup> cujo pano de fundo é o problema da representação<sup>301</sup>, o qual começa com a memória e é compartilhado com a escrita da história, a saber: como ser a representação presente de algo ausente que tendo existido outrora já não existe mais? Como podemos constatar no artigo *A marca do passado* ([1998] 2012), o que está em jogo aqui é a passeidade do passado<sup>302</sup>. Assim como Heidegger, Ricoeur não confunde ontologia com substancialidade, logo, também defende ser um equívoco a substantivação que originou a compreensão segundo a qual o passado se confunde com uma entidade ou um lugar em que se depositam as experiências vividas outrora e de onde a *anamnese* e a historiografia extrairiam sua matéria-prima. Diga-se de passagem, o enigma do passado é expresso na linguagem de maneira ambivalente, como negatividade e como positividade, um fenômeno passado é aquilo que não é mais (*n'est plus*), porém um dia foi (*a été*).

O enigma da passeidade do passado recebeu uma nova configuração ontológica com a distinção conceitual introduzida por Heidegger entre *passado* (*Vergangen*) e *ter-sido* (*Gewesen*). O alvo das críticas heideggerianas é a fundamentação substancialista da nação de passado (*Vergangen*) expressa em seu caráter de “terminado para sempre”, incompatível com a temporalidade originária do *Dasein* como possibilidade e projeto<sup>303</sup>. Em contrapartida, a temporalidade própria do *Dasein* opera com a categoria de ter-sido (*Gewesen*) que é algo para o qual o *Dasein* sempre pode retornar. Ao invés de uma massa amorfa e inerte de acontecimentos, o ter-sido assemelha-se a um passado vivo, significativo, junto ao qual é possível retrazar as possibilidades e o mais próprio poder-ser do *Dasein* (INWOOD, 2002). Um passado morto, fossilizado e tido como imutável já não persiste no presente e, portanto, deixou

---

<sup>300</sup> Para uma história do conceito de passado na tradição ontológica conferir a tese de doutorado de Augusto de Carvalho. O autor sustenta que Heidegger, Benjamin e Freud foram responsáveis por inaugurar uma nova ideia de tempo cujo corolário é uma reconceitualização do passado como *força existencial* e não mais como um lugar de tempo (Cf. DE CARVALHO, 2017).

<sup>301</sup> “Representar é apresentar de novo? É a mesma coisa ainda outra vez? Ou é outra coisa que não uma reanimação do primeiro encontro? Uma reconstrução? Mas em que uma reconstrução se distingue de uma construção fantástica, fantasiosa, isto é, de uma ficção? Como a posição de real passado, de passado real, é preservada na reconstrução?” (RICOEUR, 2012, p. 334).

<sup>302</sup> Reproduzimos aqui a nota explicativa sobre o conceito de *passeidade* que inserimos em nossa tradução do artigo *La marque du passé* publicada na revista *História da Historiografia*. Cabe assinalar que outros tradutores de Ricoeur preferiram verter o conceito como *passadidade*: “qualidade passada do que um dia se passou [passeité]. Essa noção, assim como a de representância, pretende lançar luz sobre a aplicação do conceito de ‘real’ ao passado histórico. O passado, visado pela representância historiográfica, não é apenas algo ausente, mas também algo anterior. O enigma do passado constitui-se no fato de se remeter em sua passeidade, simultaneamente, àquilo que foi (ce qui a été) e àquilo que não é mais (ce qui n'est plus)” (RICOEUR [1998] 2012, p. 330, nota 1).

<sup>303</sup> “O *Dasein* não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder ser alguma coisa. Primariamente ele é possibilidade de ser. Todo *Dasein* é o que ele pode ser e o modo em que é a sua possibilidade. (...) Com base no modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, o *Dasein* é sempre mais do que é factualmente mesmo que se quisesse ou pudesse registrá-lo como um ser simplesmente dado em seu teor ontológico” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 144-145).

de ser. “ ‘Enquanto’ o *Dasein* existe factualmente, ele nunca é passado (*Vergangen*), mas, ao contrário, é sempre o vigor de ter sido (*Gewesen*), no sentido do, ‘eu sou o vigor do ter sido’ (...) Em contraposição, chamamos de passado o ente que não é mais simplesmente dado” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 328).

Em *A marca do passado*, Ricoeur apresenta, outra vez, suas reservas quanto à hierarquização entre o originário e o derivado, o autêntico e o inautêntico, subjacente à distinção entre ter-sido e passado. Sendo assim, no quadro de uma fenomenologia da passeidade, as duas manifestações do enigma do passado teriam igual direito e pertinência. Desse modo, abre-se a possibilidade de que não apenas uma abordagem eminentemente ontológica trabalhe com as experiências passadas sob o signo da possibilidade. Em outras palavras, a orientação retrospectiva da visada epistemológica da historiografia não redundava em uma apreensão inautêntica fadada a pensar o passado com algo terminado para sempre, consumado e abolido. Quer dizer, a abertura, a incerteza e a indeterminação deixam de ser atributos exclusivos do futuro e passam a compor também a passeidade do passado<sup>304</sup>. Ao fim e ao cabo, tudo isso concorre para fortalecer a tese hermenêutica de Ricoeur sobre o *inacabamento do sentido*:

se, efetivamente, os fatos são indelévels, se não se pode desfazer o que está feito, nem fazer com o que aconteceu não o seja, por outro lado, *o sentido do que aconteceu não está fixado de uma vez por todas*; além dos acontecimentos do passado poderem ser interpretados diferentemente, a carga moral ligada à relação de dívida com respeito ao passado pode ser adensada ou atenuada, desde que a acusação encerre o culpado no sentimento doloroso do irreversível ou que o perdão abra a perspectiva de liberação da dívida que equivalha a uma conversão do próprio sentido do acontecimento. Pode-se considerar este fenômeno de reinterpretação tanto no plano moral quanto no da simples narrativa, como um caso de ação retroativa da visão do futuro sobre a interpretação do passado. (RICOEUR [1998] 2012, p. 346. Grifo nosso).

Deixaremos para a o ensaio contido nas considerações finais o exame mais acurado sobre o papel do perdão na filosofia da história ricoeuriana, porém, desde já, indicamos que ele pressupõe a possibilidade de que a memória, animada por um projeto de futuro, transforme o sentido dos acontecimentos do passado. Tal é a principal lição que o trabalho de memória pode trazer à escrita da história na visão de Ricoeur. Por isso mesmo, ele conclui: “a história dos historiadores não está, portanto, condenada à historicidade inautêntica que Heidegger declara ‘cega às possibilidades’ como seria uma historiografia fechada numa atitude museográfica” (MHE: 393). A dialética entre a ontologia da condição histórica e a epistemologia da operação historiográfica faz com que Ricoeur se junte a Aron na condenação

---

<sup>304</sup> “Em última instância, Ricoeur se propõe a elevar a dignidade ontológica da história-ciência como contraparte (*vis-à-vis*) epistemológica da ontologia fundamental” (ESCUDIER, 2011, p. 588).

do determinismo histórico e na apologia à contingência<sup>305</sup>. A historiografia, assim como a ontologia fundamental, também pode compreender o passado como o “retorno de possibilidades escondidas”. Quando lembramos que o tema estudado pela historiografia é constituído por seres constituídos pela historicidade, abrimos espaço para que a representância historiadora, mesmo ao abordar o passado, considere o ter sido, conforme podemos verificar no trecho abaixo:

O historiador pode ser reportar, em imaginação, a um momento qualquer do passado como tendo sido presente (ter sido), e, portanto, como tendo sido vivido pelas pessoas de outrora, como representação presente de seu passado e presente de seu futuro, para retomar as fórmulas de Santo Agostinho. Assim como nós, os homens do passado foram sujeitos de iniciativa, de retrospectação e prospecção. As consequências epistemológicas desta consideração são consideráveis. Constatar que os homens do passado formularam expectativas, previsões, desejos, temores e projetos é fraturar o determinismo histórico, reintroduzindo, retrospectivamente, a contingência na história (RICOEUR, [1998] 2012, p. 347).

A retomada de promessas não realizadas própria da posseidade do passado tem efeitos não somente na epistemologia da operação historiográfica, mas também no plano da filosofia da história. Como dissemos, em *A memória, a história, o esquecimento*, a reflexão sobre o sentido do curso dos acontecimentos acontece sob o prisma da *patologização da história e da memória*, isto é, uma crise de sentido da consciência histórica ocidental. O inacabamento do sentido do passado possui implicações terapêuticas porque pode incidir justamente sobre as feridas da consciência histórica de modo a reorientar sua direção, substituindo uma relação obsessiva com o passado pela abertura do horizonte de expectativa em diálogo com a ressignificação dos legados da tradição.<sup>306</sup>

Esta terapêutica diz respeito, acima de tudo, à utilização que os povos fazem de suas tradições e daquilo que essas tradições transmitem sobre os acontecimentos fundadores e os heróis históricos ligados a eles. (...) o inacabado do passado pode, por sua vez, alimentar de ricos conteúdos expectativas capazes de relançar a consciência histórica em direção ao futuro. Outro déficit da consciência histórica encontra-se, aliás, corrigido, a saber, a pobreza da capacidade de projeção em direção ao futuro que acompanha, ordinariamente, a obstinação pelo passado e a ruminação das glórias perdidas e das humilhações sofridas (RICOEUR, [1998] 2012, p. 348).

Antes de prosseguirmos com nossa exploração sobre o lugar da condição histórica na filosofia crítica da história ricoeuriana e tratarmos dos temas do esquecimento, cumpre

---

<sup>305</sup> “Entendemos aqui que a contingência é, simultaneamente, a possibilidade de conceber o acontecimento diferente, e a impossibilidade de deduzir o acontecimento do conjunto da situação anterior” (ARON *apud* MHE: 393).

<sup>306</sup> Conferir a nossa discussão sobre a leitura que Ricoeur faz de Gadamer a respeito do conceito de tradição no subcapítulo sobre *Tempo e narrativa*. Ambos, assim como Heidegger, procuram reconceitualizar o passado de modo que ele não seja visto como algo ultrapassado, mas como força existencial capaz de gerar novos sentidos para a experiência.

enfrentarmos o seguinte problema: qual o impacto da ontologia heideggeriana sobre o problema do sentido da história? No prefácio ao livro *Martin Heidegger and the problem of historical meaning* de Jeffrey Barash (2003), Ricoeur salienta que o tema do sentido da história aparece na obra do pensador alemão sob o signo da *coerência*. Desse modo, o pensamento heideggeriano é interpretado a partir da seguinte questão norteadora: como conectar o sentido histórico que circula entre o *curso da história* (o sentido dos eventos do passado tomados como um todo), a *historiografia* (o discurso sobre esses eventos) e a *historicidade* (a condição histórica do ser que nós somos)? Para Barash e Ricoeur, Heidegger procurou responder a questão concernente a *coerência* (sentido) *da história* deslocando a ênfase da metafísica para o problema da unidade das ekstases temporais e a escolha entre o modo autêntico (porvir, ter sido, atualidade) ou inautêntico (passado, presente, futuro) de alcançar a unidade entre as ekstases no movimento de temporalização da temporalidade. A escolha pelo caminho autêntico do *Dasein* não resolveu o problema do sentido da história, mas, pelo contrário, tornou ainda mais opaca a possibilidade de transferir a questão da coerência da história para o nível coletivo das comunidades históricas (RICOEUR, 2003).

A última parte da hermenêutica da condição histórica é composta pela reflexão ricoeuriana acerca do esquecimento que culmina com a polêmica discussão sobre o perdão. Ambos constituem o horizonte da filosofia da história e da hermenêutica da condição histórica, ainda que com acentos distintos, pois o esquecimento depende de uma problemática mais cognitiva e epistêmica ligada à memória e à fidelidade ao passado (embora tenha uma importante dimensão ontológica), ao passo que o perdão tem um acento eminentemente ético-político e relaciona-se com o tema da culpabilidade e da reconciliação com o passado. O entrecruzamento entre as duas problemáticas perfaz a meta almejada pelo filósofo francês em relação ao modo como o trabalho de memória pode contribuir para a constituição de sentido para o passado, com o “horizonte de uma memória apaziguada, e até mesmo de um esquecimento feliz” (MHE: 423).

O esquecimento, na perspectiva ricoeuriana, é um índice da vulnerabilidade de nossa condição histórica como seres finitos e temporais<sup>307</sup>. Assim como o envelhecimento e a morte, o esquecimento é uma situação-limite que faz parte da nossa historicidade. Uma memória sem esquecimento seria uma imagem que duplicaria o anseio hegeliano de reflexão

---

<sup>307</sup> Ademais, o esquecimento está presente na epistemologia da operação historiográfica, porque os documentos com os quais os historiadores trabalham são rastros deixados pelo passado e, por sua própria definição, são lacunares, não registram a integralidade do passado, ou seja, alguns aspectos do passado tendem a ficar esquecidos.

total sobre o sentido, algo que, além de monstruoso e impossível seria um inconveniente à vida como mostram, à sua maneira, o conto *Funes, o memorioso*<sup>308</sup> de Jorge Luís Borges e a *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche. O romancista argentino e o pensador germânico concordam que o esquecimento é uma condição existencial necessária à vida. Uma breve leitura do conto de Borges nos mostra que a fantástica capacidade de rememoração desprovida de esquecimento não garante a Funes a produção de um conhecimento significativo sobre suas experiências do passado. Pelo contrário, o próprio Ireneo diz que sua memória é como um depósito de lixo. Diga-se de passagem: toda essa memória sem esquecimento do passado não leva Funes, literalmente, a lugar algum; talvez não seja por acaso que ele desenvolva essa capacidade sobre-humana após um acidente que o deixa paralisado. Metaforicamente, parece que o excesso de memória prejudica nossa caminhada em direção ao sentido. Antes de Borges, aliás, Nietzsche já havia denunciado que a busca de sentido histórico para tudo era uma virtude hipertrofiada, um vício da cultura histórica do século XIX. Na *Segunda intempestiva*, ele sustenta que a menos que os homens e as culturas saibam praticar o esquecimento eles próprio ficarão prisioneiros do passado. Assim, o passado pode se tornar um fardo, pois está sempre lembrando ao sujeito que sua existência é uma eterna incompletude. Nietzsche chega a imaginar uma pessoa que não tivesse a capacidade de esquecer nada e se lembrasse de tudo. Tal pessoa ficaria paralisada, deixaria de acreditar em si, uma vez que “toda ação exige esquecimento” (NIETZSCHE [1874] 2005, p.72). Às vezes, a produção de sentido histórico pode ser nociva e prejudicial à vida: o excesso de história pode matar o homem. O grande problema do excesso de memória e de história, para Nietzsche é a paralisação da ação criadora de valores e de sentido<sup>309</sup>.

Ao mesmo tempo em que o esquecimento figura como uma necessidade existencial ele também pode aparecer como um dano à confiabilidade cognitiva da memória e da história, afinal, desde Heródoto, a escrita da história procura salvar do esquecimento os feitos dos gregos

---

<sup>308</sup> “Mais lembranças tenho eu do que todos os homens tiveram desde que o mundo é mundo. E também: Meus sonhos são como a vossa vigília. E também, até a aurora; Minha memória, senhor, é como depósito de lixo” (BORGES, 1972, p. 120). Conferir a interpretação de Antônio Mitre para quem a figura de Funes pode ser pensada como uma metáfora para o historicismo e o empirismo radical que evita as abstrações conceituais com a justificativa de “deixar as fontes falarem”. “A figura de Funes alude à do historiador que, renuente à abstração, alimenta a quimera de duplicar o passado, reconstruindo-o através de um relato grávido de fatos e vazio de conceitos. Com frequência, a história escrita sob esse impulso torna-se como a cabeça de Ireneo, sentina de escombros, depósito de lixo” (MITRE, 2003, p. 17).

<sup>309</sup> A possibilidade de criar valor e sentido para a existência nos remete a discussão de Nietzsche sobre a transvaloração dos valores a qual, segundo Marco Antônio Casanova, “não se confunde simplesmente com uma negação dogmática de todos os valores antigos e com a assunção igualmente dogmática de novos valores. Transvaloração não significa absolutamente inversão de valores, mas redimensionamento dos juízos de valor a partir de um novo princípio de avaliação” (CASANOVA, 2003, p. XII).

e dos “bárbaros”. Assim como já havia feito em suas considerações acerca da memória, Ricoeur organiza sua abordagem sobre o esquecimento em duas grandes frentes. Em uma delas o foco recai sobre a face cognitiva e na outra sobre a face pragmática. “De um lado o esquecimento nos amedronta. Não estamos condenados a esquecer tudo? De outro, saudamos como uma pequena felicidade o retorno de um fragmento arrancado, como se diz, ao esquecimento?” (MHE: 427).

Em vez de tratar o esquecimento como uma “condição inautêntica”, Ricoeur decide interpretá-lo como uma condição de possibilidade da memória. Ou seja, o esquecimento é mais do que a destruição da lembrança, posto que também é aquilo que a possibilita, ou seria possível lembrar de algum aspecto de nossa existência caso outro não fosse esquecido? Quanto a isso, outra vez, Ricoeur aproxima-se de Heidegger que, em *Ser e tempo*, procura entender o esquecimento como aquilo que permite a recordação. Na verdade, a recordação aparece como uma derivação do esquecimento que caracteriza um modo impróprio de compreensão da temporalidade da compreensão: “Assim como a espera só é possível com base no aguardar, também a *recordação* só é possível com base no esquecer e *não o contrário*; pois, no modo do esquecimento, o vigor de ter sido ‘abre’ primariamente, o horizonte em que o *Dasein* perdido na exterioridade das ocupações, pode recordar-se” (HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 339).

Diante disso, podemos indicar que a interpretação ricoeuriana de *Ser e tempo* na chave da inautenticidade e da hierarquização o conduziu a considerar as noções heideggerianas de esquecimento, recordação e retomada como uma operação ontologicamente menos autêntica<sup>310</sup>. Porém, como já destacamos, a impropriedade não se confunde com inautenticidade. Não obstante o esquecimento, em Heidegger, estar ligado ao esquecimento do sentido do ser, ele também constitui uma das condições de possibilidade da retomada de si mesmo. Em outras palavras, o esquecimento evidencia que derivação é diferente de hierarquização, uma vez que permite uma atitude própria, a saber, a retomada de si mesmo por intermédio da lembrança. Assim como o filósofo do martelo, o caminhante da floresta negra também não compreende o esquecimento como um inimigo que a rememoração consiga eliminar em sua atividade.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> “Esse paradoxo é tanto mais surpreendente porque destoa da sequência de ocorrências do termo ‘esquecimento’ em *Ser e tempo*; com uma única exceção, elas denotam a inautenticidade na prática da preocupação. O esquecimento não está primordialmente relacionado com a memória; como esquecimento do ser, é constitutivo da condição inautêntica: é o ‘escondimento’ no sentido grego do *lanthanein*, ao qual Heidegger opõe o ‘não escondimento’ da *aletheia* que traduzimos por verdade” (MHE: 450, nota 23).

<sup>311</sup> “A existência acontece (temporaliza-se em sua historicidade) na maior parte das vezes nos modos impróprios. Isso indica que a recordação já se apresenta como um modo possível de ser do *Dasein*, e não uma qualidade inferior

Depois de submeter ao escrutínio os aportes de Nietzsche e Heidegger, Ricoeur termina suas reflexões sobre o esquecimento com uma retomada de Freud, considerando que a grande lição da psicanálise a esse respeito é: esquecemos menos do que pensamos ou gostaríamos. Quanto a isso, destacamos que nos já referidos ensaios freudianos “Rememoração, repetição, perlaboração” e “Luto e melancolia”, o esquecimento figura como compulsão à repetição; o movimento que leva o paciente a repetir ao invés de se lembrar impede que o sentido do acontecimento traumático seja revertido em um saudável impulso à novas experiências. Portanto, outra lição deixada pela psicanálise é que mesmo quando o trauma permanece inacessível, indisponível e esquecido ele não foi destruído, mas sim substituído por sintomas que mascaram o retorno do recaiado. Disso decorre que, em certas situações, porções inteiras do passado que pareciam esquecidas e perdidas podem retornar. “Uma das convicções mais fortes de Freud foi mesmo que o passado vivenciado é indestrutível” (MHE: 453).

Nesse sentido, vale ressaltar que as lembranças encobridoras dos acontecimentos traumáticos podem apresentar implicações ético-políticas desastrosas no plano da memória coletiva. Em outros termos, os abusos de memória envolvem abusos do esquecimento. Sem dúvida, a possibilidade do abuso está inscrita no bom uso, afinal, assim como é impossível lembrar-se de tudo é impossível narrar tudo. A seletividade própria da função narrativa da memória está assentada no inacabamento do sentido do passado, já que sempre é possível narrar as experiências de outrora de outra maneira, deslocando ênfases e refigurando de modo distinto o contorno das ações bem como o papel dos protagonistas. O grande perigo acontece quando alguma instância de poder utiliza desse mecanismo com objetivos ético-políticos espúrios, impondo uma versão oficial da história que se apresenta como inquestionável. Assim, as relações de sentido são submetidas a relações de força, posto que intimidam a capacidade dos cidadãos narrarem a si mesmos de um modo distinto do sentido apresentado pela história oficial em sua ideologização da memória<sup>312</sup>:

O recurso à narrativa torna-se assim a armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica, por meio de

---

que precisaria ser abandonada em nome de algum princípio valorativo. Diferentemente de Nietzsche, que almejava alcançar um senso “supra-histórico” como saída ao excesso de história “prejudicial à vida”, Heidegger nos esclarece que o que se chama nesse caso de história não é, propriamente, história, isto é, a historicidade em sentido próprio. Por isso, ao excesso de recordação (uma das características de nossa atualidade), a saída não se esgota no elogio do esquecimento, mas passa também por apontar a retomada como o modo mais próprio de abertura” (RAMALHO, 2018, p. 50).

<sup>312</sup> Conferir a leitura de Ricoeur sobre a obsessão do passado e a organização do esquecimento na História do Tempo Presente, a partir dos trabalhos de Henry Rousso, MHE: 456-458).



intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja. Está em ação aqui uma forma ardilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos (MHE: 455).

Por fim, em acordo com a sua ambição de evitar seja o excesso de memória, seja o excesso de esquecimento, Ricoeur tece algumas considerações acerca do esquecimento comandado, a anistia. Como ficará mais claro em nossas considerações finais é importante não confundir o esquecimento comandado da anistia que por vezes beira a amnésia<sup>313</sup> com o perdão proposto por Ricoeur como télos do trabalho de memória e, por consequência de sua filosofia crítica da história. Desde já assinalamos que o perdão não implica em esquecimento. Aliás, não é sequer possível perdoar aquilo que já foi esquecido. Sendo assim, o que significa perdoar?

---

<sup>313</sup> “A proximidade mais que fonética, e até mesmo semântica, entre anistia e amnésia aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação de memória que, como veremos mais adiante, na verdade a afasta do perdão, após ter proposto a sua simulação”. (MHE: 460).

## Considerações finais

### O perdão como forma de crer em História

O perdão é forte como o mal, mas o mal é forte como o perdão

*Jankélévitch*

Pois, se perdoardes aos homens as suas dívidas, também vosso Pai Celeste vos perdoará

*Mateus, 6: 14*

Das muitas formas de terminar (ou interromper) uma tese sobre o problema do sentido na filosofia de Ricoeur, o ensaio parece ser a mais adequada em termos de forma e conteúdo. Não apenas por sua forma se coadunar com o *inacabamento do sentido* que sintetiza de maneira aberta a dialética entre existência e linguagem, mas também porque o ensaio é um gênero literário e filosófico que, assim como o texto historiográfico, está enraizado no contemporâneo e no presente (Cf. DOMINGUES, 2017). Tudo isso com a vantagem de dispensar o tratamento exaustivo muitas vezes requerido pela exegese conceitual. Enfim, é o momento de experimentarmos uma maior *liberdade de espírito*, para usarmos as palavras de Adorno (2003), bem como de aventarmos caminhos possíveis para futuras investigações. Ademais, iremos enfrentar um problema capaz de colocar em xeque qualquer elaboração de sentido para a historicidade da existência, a saber, o mal. Para tanto, recusamos o caminho que nos conduziria a uma longa reconstituição das considerações ricoeurianas sobre o tema que remontam, no mínimo, à *Simbólica do mal*. Em vez disso, propomos uma via menos ambiciosa, conquanto igualmente frutífera. Em suma, nas últimas linhas da tese procuraremos refletir sobre a seguinte hipótese: *nos quadros da filosofia da história, o perdão poderia ser compreendido como uma forma de salvar o problema do sentido da ameaça do mal e continuar crendo em História?*

O que está em jogo, então, não é outra coisa senão aquilo pelo que François Hartog perguntava ao abrir sua obra mais recente, “ainda cremos em História? E o que significa responder sim ou não a essa questão? (...) Acreditamos em História como se acreditou a partir do século XIX: com a mesma força e a mesma fé?” (HARTOG, 2013: p. 9). No caso da filosofia da história de Ricoeur, isso significa, antes de mais de nada, reconhecer que se trata do pensamento de um cristão-filósofo (e não de um filósofo-cristão) que submete suas convicções

à prova do ceticismo<sup>314</sup> e da suspeita. É verdade que o próprio filósofo procurou enquanto pôde praticar uma filosofia sem absolutos para evitar que entre o filosófico e o religioso<sup>315</sup> não houvesse nem separação nem confusão, para reprimarmos as palavras de Dosse e Amherdt. Todavia, o epílogo de *A memória, a história, o esquecimento* intitulado *O perdão difícil*, juntamente com o capítulo de *História e verdade* chamado *O cristianismo e o sentido da história*, talvez figure como o texto em que melhor podemos compreender como a crítica e a convicção se entrecruzam no pensamento de Ricoeur sobre o sentido da história. “Porque a filosofia não é simplesmente crítica, é também da ordem da convicção. E a própria convicção religiosa possui uma dimensão crítica interna” (CC: 191). Se a possibilidade do mal se constitui numa das maiores ameaças de falta de sentido, seja na filosofia, seja na teologia, o perdão se faz necessário diante de uma falta que paralisa o poder de agir do homem capaz e compromete o reconhecimento da alteridade. Perdoar é se valer de um ato de discurso eticamente orientado que busca novos sentidos para a existência.

Em poucas palavras, o perdão é um expediente que procura responder à nossa *incapacidade existencial* (MHE: 465) de constituir sentido para a história sob certas circunstâncias, ele procura religar o homem falível ao homem capaz, costurando a finitude da falha à infinitude de sentido (AZOUVI e REVAULT D’ALLONNES, 2004). De modo análogo, o problema do mal aponta para uma *crise de sentido da existência*. No rastro de Santo Agostinho, Ricoeur entende que o mal<sup>316</sup> não é uma substância, mas um acontecimento que

---

<sup>314</sup> Os leitores interessados nas possíveis relações entre Ricoeur e o ceticismo poderão se servir do capítulo de Olivier Abel *Ricoeur sceptique?* Incluído no volume organizado pela UNESCO com uma homenagem ao filósofo francês. (Cf. ABEL, 2004). Segundo o autor, em termos de epistemologia da história, Ricoeur buscou escapar à perpétua oscilação entre dogmatismo e ceticismo excessivos com fica claro em suas reflexões sobre a dimensão fiduciária do testemunho. “Essa estrutura dialogal do testemunho ressalta de imediato sua dimensão fiduciária: a testemunha pede que lhe deem crédito. Ela não se limita a dizer: ‘Eu estava lá’, ela acrescenta: ‘Acreditem em mim’. A autenticação do testemunho só será então completa após a resposta em eco daquele que recebe o testemunho e o aceita. O testemunho, a partir desse instante, está não apenas autenticado, ele está *acreditado*. É o credenciamento, enquanto processo em curso, que abre a alternativa da qual partimos entre *a confiança e a suspeita*” (MHE:173. Grifo nosso). Em nossa dissertação de mestrado examinamos o impacto que a *atestação* pode ter para um redimensionamento do problema da verdade na historiografia que deixaria de se pautar, estritamente, pela verossimilhança para considerar também a credibilidade, cf. (MENDES, 2019).

<sup>315</sup> Sem dúvida, como já apontamos ao longo da tese, essa separação está ligada ao clima intelectual francês de laicização (mais do que de secularização) e à busca de reconhecimento intelectual da parte de Ricoeur, como ele próprio confessa. “Tinha talvez outras razões para me proteger das intrusões, das infiltrações demasiado diretas, demasiado imediatas do religioso no filosófico; eram razões culturais, diria até institucionais: empenhava-me muito em ser reconhecido como professor de filosofia, que ensina filosofia numa instituição pública e fala um discurso comum, portanto, com todas as reservas mentais internamente assumidas que isso supunha, pronto a deixar-me acusar periodicamente de ser um teólogo disfarçado que filosofa, ou um filósofo que faz pensar ou deixa pensar o religioso. *Assumo todas as dificuldades dessa situação, inclusive a suspeita de que, na realidade, não terei conseguido manter essa dualidade tão estanque*” (CC: 205).

<sup>316</sup> “O pecado torna-me incompreensível para mim mesmo; Deus está oculto; o curso das coisas já não tem sentido. É na linha dessa interrogação, e para dar resposta à falha de sentido ameaçadora, que o mito narra ‘como isto

ameaça um projeto de sentido e, por isso mesmo, demanda ser inserido em uma trama simbólica: “o mito volta a inserir a experiência do homem num todo que recebe orientação e sentido da narrativa” (SM: 22).

Nos termos de Ricoeur, “a falta é o pressuposto existencial do perdão” (MHE: 567), ao que acrescentamos, a falta de sentido da história é a experiência a qual o perdão quer elaborar. Não é por acaso que, em 1995, antes mesmo de publicar sua suma filosófica sobre o problema da memória, ele se questionava: o perdão pode curar? (RICOEUR [1995] 2005, p. 1). Como dissemos em nosso último capítulo amparados por Lythgoe, subjaz à filosofia da história ricoeuriana o diagnóstico de uma patologia da memória e da história. Depois do horror experimentado durante a era dos extremos do breve século XX (Cf. HOBBSAWM, 1995), no mundo pós-guerra fria, os mecanismos tradicionais de produção de sentido pareceram emperrar. Faz parte da chamada “condição pós-moderna” destrinchada por Lyotard ([1979] 2009) a *incredulidade* para com as grandes narrativas de legitimação do conhecimento. Não é por outro motivo que assistimos ao excesso de memória e ao excesso de esquecimento. Afinal, como dar sentido a um passado que remete aos limites éticos da humanidade como o extermínio em massa ou as graves violações dos direitos humanos perpetrada por Estados autoritários? Como sustentar uma metafísica que garanta o triunfo do sentido sobre a falta de sentido diante da memória de Auschwitz ou da tortura praticada sistematicamente pela ditadura militar brasileira? Basta um rápido sobrevoo sobre a experiência histórica do século XX para entender o fracasso do sentido. Então, o desafio a ser equacionado é: excesso de memória aqui, excesso de esquecimento acolá, falta de sentido e presença do mal em todos os lugares<sup>317</sup>. Por um momento, parece que só nos resta fazer eco às palavras de Lyotard ([1979] 2009: p. XVII), “a incredulidade resultante é tal que não se espera destas contradições uma saída salvadora”.

O primeiro passo dado para buscar uma reconciliação com o passado e manter a crença na possibilidade de um sentido para a história é reconhecer que o mal moral está na ordem do injustificável, isto é, do excesso, do não válido, conforme Jean Nabert. “Então os males são desgraças inqualificáveis para aqueles que o suportam” (MHE: 471). Portanto, estamos assumindo que o ser humano é falível, que a culpabilidade é constitutiva da condição

---

começou” (SM: 24). Em *História e verdade* o autor relaciona o problema moral/religioso do mal ao poder: “o pecado se manifesta no poder e o poder descobre a verdadeira natureza do pecado, que não é prazer, mas orgulho do poder, mal de ter e de poder” (HV: 261).

<sup>317</sup> No ensaio *O paradoxo do político*, Ricoeur aponta para a especificidade do confronto entre o problema do mal e o fenômeno do poder: “não que o poder seja o mal. Mas o poder é uma grandeza do homem eminentemente sujeita ao mal; talvez seja ele na história a maior ocasião do mal e a maior demonstração do mal. E isso porque o poder é algo muito grande; porque o poder é o instrumento da racionalidade política do Estado. Não se deve em momento algum esquecer esse paradoxo” (HV: 260).

humana, “a ação humana é para sempre entregue à experiência da falta” (MHE: 472). Isto posto, o perdão parece se tornar ainda mais difícil e mesmo inalcançável, o que configura, nos termos de Ricoeur, uma verdadeira desproporção entre a profundidade da falta e a altura do perdão. Na verdade, por mais de um segundo, somos tentados a concordar com Derrida para quem o perdão não deve parecer normal nem normalizante, posto que é uma interrupção no fluxo comum da temporalidade histórica, a prova do impossível<sup>318</sup> (Cf. DERRIDA, 1999, p. 3).

Em sua *odisseia do espírito de perdão*, Ricoeur não se furta à travessia das instituições no nível social da experiência e encontra o seguinte axioma: só se pode perdoar quando se pode punir; e deve-se punir quando há infrações a regras comuns” (MHE: 476). Do contrário, o espírito do perdão poderia decair em banalização ou teatralização com finalidades espúrias. Então, o perdão se distingue da impunidade e da injustiça. A possibilidade do imperdoável permanece. O século XX nos deixou como dívida moral a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade<sup>319</sup>. Nesse caso, perdoar seria endossar a injustiça e mesmo ofender a memória das vítimas e de seus familiares<sup>320</sup>. Ao refletir sobre a dimensão pública do perdão e se colocar a pergunta, ‘os povos são capazes de perdoar’, Ricoeur lamenta que a resposta seja negativa; a coletividade não tem consciência moral, logo, é impossível conceber um perdão realizado por uma comunidade histórica inteira<sup>321</sup>.

Diante de tudo isso, Ricoeur mantém a crença na possibilidade de reconciliação com as experiências dolorosas do passado ao mencionar o gesto de chefes de Estado que pediram perdão a suas vítimas como na ocasião em que o chanceler da República Federal da Alemanha, Willy Brandt, ajoelhou-se publicamente como forma de expressar o seu pedido de

---

<sup>318</sup> Como bem destacado por Mateus Pereira (2015), algo que distingue os argumentos de Ricoeur e os de Derrida é que a antropologia filosófica do primeiro enfatiza as possibilidades humanas ao passo que a desconstrução filosófica do segundo ressalta as suas impossibilidades.

<sup>319</sup> Conferir as reflexões do teórico da história belga Berber Bevernage sobre a tensão entre a concepção tradicional de tempo histórico e o tempo da jurisdição. “O tempo irreversível da história desafia o tempo jurídico: a justiça reparatória nunca pode ser rápida o suficiente para reverter ou desfazer totalmente o dano produzido pois todo crime está sempre já parcialmente no passado e, portanto, apresenta sempre dimensões de ausência ou distância. Isso torna impossível, dentro do conceito histórico de tempo irreversível, alcançar completamente a justiça após um período de tempo decorrido. (...) É impensável que a justiça perfeita possa ser realizada no campo da história, pois mesmo uma sociedade perfeitamente justa nunca pode compensar a miséria do passado (...) ‘as injustiças passadas estão feitas e acabadas. Os assassinados foram realmente assassinados’” (BEVERNAGE, 2018, p. 30). Para tentar escapar dessas dicotomias o autor insere a distinção analítica de Jankélévitch entre o “irreversível” e o “irrevogável”.

<sup>320</sup> “Não há castigo apropriado para um crime desproporcional. Nesse sentido, tais crimes constituem um imperdoável de fato” (MHE: 479).

<sup>321</sup> Quanto a isso, concordarmos com Mateus Pereira sobre a impossibilidade de aplicação do perdão difícil de Ricoeur no caso brasileiro, pois a nossa lei de anistia confunde-se com um esquecimento comandado pelo Estado, inviabilizando a justiça: No Brasil, até que a justiça aconteça, o perdão fica em suspenso, é um horizonte ainda não realizado, uma possibilidade para deixarmos o passado-presente para trás (PEREIRA, 2015, p. 83).

perdão diante do memorial da resistência judaica no gueto de Varsóvia:

Acreditamos, numa *crença prática*, que existe algo como uma correlação entre o perdão pedido e o perdão concedido. Essa crença transposta a falta do regime unilateral da inculpação e do castigo para o regime da troca. Os gestos dos homens de Estado pedindo perdão a suas vítimas chamam a atenção para a força do pedido de perdão em certas condições políticas excepcionais” (MHE: 484. Grifo nosso).

Mesmo nesses casos estamos diante de uma “geografia de dilemas” – nas palavras de Olivier Abel<sup>322</sup> – expressa em atos de discursos: o culpado enuncia sua falta em um penoso trabalho de formular sentido para o dano que causou e a vítima pronuncia a palavra libertadora do perdão. A herança teológica cristã conduz o filósofo a pensar que o perdão é o caminho para que a regra de ouro (tratar o outro como gostaria de ser tratado) vença a lei de Talião (olho por olho, dente por dente). Portanto, é um convite a uma ética da reciprocidade em que a positividade vença a negatividade de sentido. De fato, é necessário dar o *salto da fé* de Kierkegaard transitando do estágio ético em direção ao estágio religioso da existência<sup>323</sup> para acompanhar o argumento ricoeuriano até o fim<sup>324</sup>. Afinal, sem fé é possível abraçar o mandamento contido nos evangelhos de amar o inimigo sem esperar nada em troca? Em suma, trata-se de perceber que o amor pode alargar os horizontes da justiça, ainda mais quando essa é confundida com uma vingança<sup>325</sup>. Longe de nós querer buscar uma continuidade ininterrupta entre as obras de juventude e as obras de maturidade do filósofo, mas, já é possível vislumbrar algo semelhante em *História e verdade* quando Ricoeur reflete sobre a possibilidade de ações éticas orientadas pela esperança e pelo amor serem uma resposta à dimensão de violência inerente à história: “se a história é violência, a não violência já é má consciência da história, o mal-estar da *existência na história* e, em suma, a *esperança da consciência histórica* (...) A história diz: violência. Salta a consciência e diz: amor” (HV: 230). Nesse sentido, o exemplo paradigmático seria a Comissão da Verdade e da Reconciliação na África do Sul desejada por Nelson Mandela e presidida por Desmond Tutu. O propósito dessa iniciativa era “compreender

---

<sup>322</sup> Os dilemas mencionados por Abel citados por Ricoeur são: “pode-se perdoar àquele que não confessa a sua falta? É preciso que quem enuncia o perdão tenha sido ofendido? Pode-se perdoar a si mesmo” (MHE: 485).

<sup>323</sup> Assim, nos descolamos um pouco do próprio que afirmou: “mas não queria terminar este assunto de tal modo que possa fazer crer que o perdão não tem lugar senão na dimensão teológica da existência, da qual o religioso constitui o acúmen” (RICOEUR [1995] 2005, p. 9)

<sup>324</sup> Sem dúvida, é possível fazer uma leitura do perdão para além da chave religiosa como a de Mateus Pereira para quem o perdão difícil pode ser lido sob o signo de uma utopia escatológica (Cf. PEREIRA, 2015, p. 67).

<sup>325</sup> Em artigo coletado no segundo volume de *O justo*, Ricoeur contrapõe a justiça à vingança: “minha intenção aqui é refletir sobre o paradoxo ligado ao ressurgimento irresistível do espírito de vingança à custa do senso de justiça cujo objetivo é justamente suplantá-la (J2:251).

e não vingar”, buscando evitar, de igual modo, a anistia e a imunidade coletiva<sup>326</sup>. Contudo, a possibilidade de uma ação não-violenta no curso da história escapa aos domínios metodológicos da historiografia sob a pena de aparecer como uma prescrição abusiva e inverificável empiricamente. Sem dúvida, estamos no terreno da crença a respeito da abertura de história às nossas iniciativas com vistas a um novo futuro:

A história recai sobre o homem que é entretanto quem a faz, à maneira de um destino alienado: o não-violento vem me recordar que esse destino é humano, dado que foi uma vez suspenso por um homem; em determinado ponto, levantou-se o interdito, torna-se possível um futuro: um homem ousou; não se sabe o que isso dará, não podemos sabe-lo, pois essa eficácia é, no sentido estrito do método histórico, inverificável: é o plano onde o vínculo de um ato à história é *objeto de fé*; o não violento crê e espera que a liberdade pode cortar o destino. (HV: 231-232. Grifos nossos).

Mas, diante de tudo isso, cabe perguntar: de que modo o perdão incide sobre nossa maneira de constituir sentido para o tempo<sup>327</sup>? Para Hannah Arendt, o perdão ([1958] 2018) é uma capacidade própria do campo da *ação* que faz parte da *condição humana*. No que diz respeito ao modo como nossa condição humana lida com o tempo, Arendt aponta que a faculdade de perdoar é um remédio, a redenção possível para a irreversibilidade – a incapacidade de desfazer o que foi feito no passado. Bem entendido, o perdão<sup>328</sup>, assim como a promessa (o remédio para a incerteza caótica da imprevisibilidade do futuro) aparecem como antídotos inerentes à ação humana que visa cuidar da angústia da experiência temporal, algo que, inclusive, apresenta implicações nada desprezíveis para a política. O perdão, prossegue Arendt, é diametralmente oposto à vingança, isto é, à reação natural e automática de remoer e reencenar as ofensas do passado; perdoar, por sua feita, é uma reação inesperada que traz

---

<sup>326</sup> “Do lado das vítimas o benefício é inegável em termos indivisamente terapêuticos, morais e políticos, Famílias que lutaram durante anos para saber puderam dizer sua dor, exalar seu ódio perante os ofensores e diante de testemunhas. À custa de longas sessões, puderam narrar as sevícias e nomear os criminosos. Nesse sentido, as audiências permitiram verdadeiramente um exercício público do trabalho de memória e de luto, guiado por um procedimento contraditório apropriado. Ao oferecer um espaço público à queixa e à narrativa dos sofrimentos, a comissão certamente suscitou uma *katharsis* compartilhada (...) Do lado dos acusados, o balanço é mais contrastado e, sobretudo, mais ambíguo: a confissão pública não teria sido, com muita frequência um estratagema para pedir e obter uma anistia liberatória de toda ação judicial e de toda condenação penal? (...) O que dizer então dos acusados que transformaram em vantagem os procedimentos da confissão ao se tornarem delatores eficientes de seus delatores ou cúmplices? Obviamente contribuíram para estabelecer a verdade factual, mas à custa da verdade que liberta” (MHE: 490-491).

<sup>327</sup> “O perdão supõe, portanto, trabalho, tempo e luto, mas também libertação, reconciliação, dom e generosidade. O perdão situa-se no cruzamento do trabalho da lembrança e do trabalho do luto, contextualizando-se no quadro de uma lógica do dom, da superabundância, e não na da reciprocidade, como a justiça” (HENRIQUES, 2010, p. 10).

<sup>328</sup> “Se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha de fórmula mágica para desfazer o feitiço” (ARENDR, ([1958] 2018, p. 293).

libertação tanto para quem perdoa como para quem é perdoado, ambos ficam livres do fardo do passado e da sede de vingança.

Em que pese a potencialidade redentiva do perdão, Ricoeur observa que – ao contrário da promessa – trata-se de uma capacidade impossível de ser institucionalizada. A anistia, como vimos, não passa de uma caricatura do perdão, um esquecimento comandado institucionalmente. Em termos de antropologia filosófica o perdão remete a possibilidade de manter a crença nos poderes do homem capaz a despeito do mal radical. Ao desligar o ato do seu agente o perdão mostra que ele vale mais do que os seus atos<sup>329</sup>. Nesse sentido, o perdão é um ato de discurso que “exprime um ato de fé, um crédito dado aos recursos de regeneração do si” (MHE: 498). Como se sabe, a antropologia filosófica ricoeuriana está assentada na ontologia da potência e do ato de Aristóteles, o que, nesse caso, traduz-se em uma autêntica aposta nas potencialidades existenciais que poderão se realizar no futuro e não tanto no sentido dos atos cometidos no passado. “Sob o signo do perdão, o culpado seria considerado como capaz de outra coisa além de seus delitos e faltas. Ele seria devolvido à sua capacidade de agir, e a ação à de continuar” (MHE: 501).

Em suma, se levarmos a sério a observação de Hartog segundo a qual *crer e fazer* pertencem ao mesmo campo semântico compreenderemos que o perdão é um ato de fé que visa salvaguardar uma notável capacidade humana<sup>330</sup>: *fazer História* e mesmo *fazer a história*; “crer em História e crer que se faz História. O fazer é uma modalidade do crer. E quanto mais se crê que se faz, mas se crerá em História” (HARTOG, 2013, p. 18). Talvez por isso Ricoeur retome a IX tese de Walter Benjamin para tematizar a catástrofe da experiência que paralisa o anjo da história<sup>331</sup>, hoje. A conclusão é que o “a crença no progresso” denunciada por Benjamin representa a história feita pelos homens cuja falta de sentido se abate sobre aquilo que os historiadores escrevem. “Mas então não é mais desses últimos que depende o sentido presumido da história, mas do cidadão que dá uma sequência aos acontecimentos do passado” (MHE: 507).

---

<sup>329</sup> Com base nas reflexões do jurista François Ost sobre *O tempo do direito*, Ricoeur pondera sobre a relação entre o ato de ligar/desligar e a temporalidade: “ligar o passado (memória), desligar o passado (perdão), ligar o futuro (promessa), desligar o futuro (questionamento)” (MHE: 494).

<sup>330</sup> “O homem contribui para o fazer história: uma história que por certo lhe escapa, mas que não por isso precisa menos de seu concurso para se realizar. E, no fundo, quanto mais ele sabe disso, melhor ele a faz, pois assim está devidamente advertido de seus limites (HARTOG, 2013, p. 17).

<sup>331</sup> “Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval” (BENJAMIN [1940] 2016, p. 14).



Portanto, parece que a esperança ricoeuriana é resguardar a nossa possibilidade de produção de sentido para a experiência do passado tanto ao fazer história (ser historiador; epistemologia) como ao fazer a história (ser agente histórico; ontologia).

Por fim, só nos resta, então, encararmos a questão levantada pelo próprio filósofo francês, “o que é feito do espírito da memória, da história e do esquecimento sob o espírito do perdão?” Em primeiro lugar cumpre destacarmos que a estrela norteadora da fenomenologia da memória, a ideia de *memória feliz*, remete a duas questões que demandam a capacidade de acreditar, mais do que qualquer outra coisa. Dizer que existe *fidelidade* entre uma lembrança e a marca deixada pelo passado requer crença, assim como é preciso crer para sustentar que o reconhecimento do passado no presente operado na memória é um *pequeno milagre*. Mesmo que não nos lembremos disso, é pela crença que distinguimos a memória da imaginação: “*acredito* poder geralmente distinguir uma lembrança de uma ficção, embora seja como imagem que a lembrança volte” (MHE: 503. Grifo nosso). A memória feliz é aquela que está reconciliada com a herança legada pelo passado.

Em segundo lugar, a aplicação do perdão ao campo da história, reconhece Ricoeur, aproxima o conhecimento histórico da utopia e da escatologia. O perdão é uma *utopia escatológica* da representação do passado, ele não está em nenhum lugar, mas é um horizonte, uma busca de sentido. Afinal, sem algum tipo de utopia a existência produziria sentido? “Para estar aí, *Da-sein*, devo também poder estar em lugar nenhum. Há uma dialética do *Dasein* e do lugar nenhum” (IU: 362). Assim, a utopia escatológica<sup>332</sup> é que o homem capaz possa falar de suas experiências traumáticas de forma apaziguada, sem ressentimentos<sup>333</sup>. Em vez de calar o mal, procurar articulá-lo em linguagem de modo apaziguado, despindo-se de toda cólera (Cf. PEREIRA, 2015). Segundo Hartog, além do *crer em História* (como cremos *em Deus*), existe também um grau inferior de crença: o *crer na História*. Nesse caso, “postula-se que a contingência não é tudo e que se pode apreender uma certa ordem no que se manifesta ou se

---

<sup>332</sup> Dessa forma a utopia é compreendida não apenas como um gênero literário, mas como um componente existencial da historicidade o que a situa no interior da dialética entre existência e linguagem: “a utopia, nesse caso, não é pensada de forma “externalista”, tal como em uma determinada concepção de gênero literário, mas como elemento constitutivo da relação do homem com a temporalidade por meio da estrutura aporética e intersubjetiva da imaginação, cumprindo essa função da referência metafórica ao nível social e, portanto, novamente remetendo à crítica às dicotomias entre o plano da ação ordinária e do discurso poético (afinal, os gêneros literários nada mais são do que componentes imaginários que permitem figurar o “real” e cuja autonomização constitui parte de um longo e complexo processo histórico de institucionalização do campo literário)” (MARCELINO, 2018, p. 21).

<sup>333</sup> Todavia, isso não deve apagar a prioridade moral das vítimas no que concerne à dívida ética legada pela memória (MHE: 102).

produz” (HARTOG, 2013, p. 11). Aliás, a história compartilha com a memória<sup>334</sup> a crença de que algo efetivamente aconteceu no passado. Por isso mesmo, o significado constituído pela operação historiográfica é mais do que uma construção epistemológica arbitrária, visto que possui um importante lastro na ontologia, quer dizer, na passividade do passado. A implicação desse raciocínio aponta para os limites ontológicos da representância:

os acontecimentos, tais como a Shoah e os grandes crimes do século XX, situados nos limites da representação, erigem-se em nome de todos os acontecimentos que deixaram sua impressão traumática nos corações e nos corpos: protestam que foram e, nessa condição, pedem para ser ditos, narrados, compreendidos. *Esse protesto, que alimenta a atestação, é da ordem da crença; ela pode ser contestada, mas não refutada.* (MHE: 505. Grifo nosso).

Em resumo, no que tange à epistemologia da operação historiográfica, Ricoeur observa que apenas o trabalho de contínua reescrita da história é capaz de reforçar o crédito de que as construções elaboradas pelos historiadores são reconstruções fiéis dos acontecimentos efetivamente ocorridos<sup>335</sup>.

Uma última questão, antes de finalizarmos: o perdão daria um tom otimista ao sentido do ponto final da filosofia da história ricoeuriana? Estamos diante de um *happy end*? Não exatamente. Antes de tudo, como já dissemos, o perdão é um expediente para que o sentido da história resista à ameaça do mal e para que haja uma reconciliação do presente com o passado. Caso contrário, o risco maior é que na história a justiça ceda lugar à vingança ou ao ódio eterno. “Uma sociedade não pode estar indefinidamente encolerizada contra si mesma” (MHE: 507). O perdão opera uma transformação no sentido do passado, fazendo com que ele diminua sua carga dolorosa quando lembrado no presente. Nessa lógica, para Ricoeur ([1995] 2005), o perdão pode curar, posto que se dirige menos aos acontecimentos do que às marcas que eles deixaram. Para que não reste dúvidas, o perdão é um trabalho de memória similar ao trabalho de luto freudiano que se dirige à dívida, ao excesso de passado no presente que paralisa a construção de novos projetos para o futuro<sup>336</sup> Embora não possamos desfazer o que já

---

<sup>334</sup> No que tange à relação entre memória e história, Ricoeur é partidário da posição segundo a qual a primeira é matriz da segunda: “A história pode ampliar, completar, corrigir, e até mesmo refutar o testemunho da memória sobre o passado, mas não pode aboli-lo. Por quê? Porque, segundo nos pareceu, a memória continua a ser o guardião da última dialética constitutiva da passividade do passado, a saber, a relação entre o ‘não mais’ que marca seu caráter acabado, abolido, abolido, ultrapassado, e o ‘tendo sido’ que designa seu caráter originário e, nesse sentido, indestrutível” (MHE: 505).

<sup>335</sup> Dentre as mais promissoras discussões de epistemologia da história no contexto contemporâneo destaca-se a ‘epistemologia das virtudes’ que concebe o conhecimento como “crença verdadeira produzida por virtude epistêmica” (Cf. OHARA, 2016, p. 172).

<sup>336</sup> “O perdão é uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada para grandes projetos. O perdão dá futuro à memória” (J1: p. 196).

aconteceu, o perdão é um ato de discurso que indica a possibilidade de constituição de novos sentidos para a experiência do passado, ainda que passe pela possibilidade do mal; é uma forma de crer em História e salvar o sentido da ameaça do mal<sup>337</sup>. O pequeno poema que encerra *A memória, a história, esquecimento* é um convite ao exercício de pensar o sentido da história e pensar a existência sob o signo do inacabamento, afinal, os significados que podemos elaborar pela linguagem sempre podem abrir uma pluralidade de sentidos para a existência: “sob a história, a memória e o esquecimento. Sob a memória e o esquecimento, a vida. Mas escrever a vida é outra história. Inacabamento” (MHE: 513).

---

<sup>337</sup> Quanto a isso, portanto, nos descolamos de Hartog que parece ter-se mantido fiel ao ceticismo de Koselleck a respeito do sentido da história. Sendo assim, para Hartog, crer em História não implica em crer que ela tenha um sentido. Ao que tudo indica, o historiador francês restringe o problema do sentido a uma acepção metafísica substancialista: “crer em história implica crer que ela tem um sentido? Evidentemente não. A perda de sentido a torna mais obscura, mais ameaçadora, mas não menos presente. Na Europa, o sentido da história não resistiu aos desafios e aos crimes do século XX – que se entenda por sentido, significado, realização, ou simplesmente direção – e, com ele, deteriorou-se a noção de história universal que o primeiro século XIX havia elevado a tão alto grau (...) As consequências da Segunda Guerra Mundial, mais exatamente o que se seguiu, (com todo trabalho de memória que se pôs em movimento) levaram ao limite as interrogações sobre o *Sinnlosigkeit* da história” (HARTOG, 2013, p. 27). Para um texto que, entre outras coisas, estende a hipótese de Hartog e Koselleck para a historiografia brasileira ver o elegante ensaio de Temístocles Cezar sobre o problema da crença em História no Brasil *pós-historia magistra vitae*. Para o autor, assim como para Hartog e Koselleck, a pluralidade de sentidos produzidos pela historiografia parece inviabilizar uma filosofia da história: “É evidente que isso não significa que possamos viver sem sentido (embora sob certos aspectos possamos), mas que as fundamentações de nossa vida ordinária, provenham elas da religião, de uma metafísica embrenhada em concepções rotineiras, ou do mundo da política, o que parece evidente é que o discurso histórico está sujeito a deformações que nenhuma filosofia da história pode deter. No nosso campo, a pesquisa de caráter empírico pode ser um bom exemplo de que todo gesto de instituição de sentido é parcial e *ex post*. Segue-se que o sentido histórico de um pode não ser o mesmo para outro, sem que tal consideração inviabilize interações convergentes e comuns” (CEZAR, 2018, p. 87).

## Referências bibliográficas

### Fontes (bibliografia de Paul Ricoeur)

RICOEUR, Paul. *Da Metafísica à Moral; seguido de Paul Ricoeur, “Autobiografia intelectual”*. Trad. Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, S/D.

\_\_\_\_\_. Caros colegas, caros amigos. In LEWIS, Edwin Hahn (org.). *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur a seus críticos*. Lisboa : Instituto Piaget, S/D.

\_\_\_\_\_. *Karl Jaspers et la philosophie de la existence*. En collaboration avec Mikel Dufrenne. Paris: Éditions du Seuil, 1947.

\_\_\_\_\_. Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence. In BOISET, Jean (org.). *Le problème de la philosophie chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

\_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté I: le volontaire et le involontaire*. Paris: Aubier 1950, 1988.

\_\_\_\_\_. *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

\_\_\_\_\_. *História e verdade*. Trad. F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1968.

\_\_\_\_\_. Existential phenomenology. In RICOEUR, Paul. *Husserl. An analysis of his phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. Respostas a algumas questões – Lévi-Strauss. [Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions. (entretien avec Claude Lévi-Strauss), Esprit, nov. 1963]. In. COSTA LIMA, Luiz. (Org.). *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1970.

\_\_\_\_\_. Histoire et herméneutique. In DOSSE, François et GOLDENSTEIN, Catherine (orgs). *Paul Ricoeur: penser la mémoire*. Paris: Éditions du Seuil, 2000 [1974].

\_\_\_\_\_. *Signe et sens*. *Encyclopaedia Universalis*, (Disponível em: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/signe-et-sens/>) [1975].

\_\_\_\_\_. *Da interpretação: Ensaio sobre Freud*. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

\_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações*. Ensaios de hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

\_\_\_\_\_. L'histoire commune des hommes. La question du sens de l'histoire. *Cahiers du C.P.O*, n°49-50, 1983.

\_\_\_\_\_. J'attends la renaissance. Entretien avec Paul Ricoeur. In: ROMAN, Joel; TASSIN, Etienne. *A quoi pensent les philosophes?* Paris: Autrement, 1988. Disponível em:

<<http://www.fondsriceur.fr/photo/ATTENDS%20LA%20RENAISSANCE.pdf>>.

\_\_\_\_\_. La crise: un phénomène spécifiquement moderne? *Revue de théologie et de philosophie*, n°1, 1988b.

\_\_\_\_\_. Autocompreensão e história. MARTINES, T. Calvo e Crespo, R. Ávila *Los caminos de la interpretacion*, Barcelona: Anthropos, 1991.

\_\_\_\_\_.; CARR, David, TAYLOR, Charles. Discussion: Ricoeur on Narrative. In: WOOD, David (Org.). *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. London: Routledge, 1991.

\_\_\_\_\_. *Temps et récit*. 3 tomes. Paris: Éditions du Seuil, 1991. (Collection Points Essai)

\_\_\_\_\_. Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture. In: FLOISTAD, Guttorm (Ed.?). *Philosophical Problems Today*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.

\_\_\_\_\_. A crise da consciência histórica e a Europa. *Lua Nova*, n.33, São Paulo, Agosto, 1994b.

\_\_\_\_\_. *Leituras 1. Em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1996a.

\_\_\_\_\_. *Leituras 2. A região dos filósofos*. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996b.

\_\_\_\_\_. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. Tradução de Marcos Marcionilo. Revisão de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1996c.

\_\_\_\_\_. *A crítica e a convicção*. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. Marcel, Gabriel. *Entretiens*. Paris: Associations Présence de Gabriel Marcel, 1998.

\_\_\_\_\_. Préface. In: PATOČKA, Jan. *Essais herétiques sur philosophie de l'histoire*. Préface: Paul Ricoeur. Postface: Roman Jakobson. Traduction: Erika Abrahms. Lagrasse: Verdier, 1999.

\_\_\_\_\_. La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999b.

\_\_\_\_\_. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

\_\_\_\_\_. François Ewald. Paul Ricoeur um parcours philosophiques. *Magazine Littéraire*, n° 390, 2000b.

\_\_\_\_\_. Foreword. In BARASH, Jeffrey. *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*. Revised and extended edition. New York: Fordham University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica bíblica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição; O justo 2: justiça e verdade*

e outros ensaios. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté*. Tome II – Livre I: *L’homme faillible*. Paris: Points, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Escritos e conferências 1: em torno da psicanálise*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010b. 3 v.

\_\_\_\_\_. *Escritos e conferências 2: hermenêutica*. Tradução: Lúcia Pereira de Souza. Textos reunidos e comentados por Daniel Frey e Nicola Stricker. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *A marca do passado*, Tradução de Breno Mendes e Guilherme da Cruz e Zica. *História da Historiografia*, n. 10, p. 329-350, 2012.

\_\_\_\_\_. *A simbólica do mal*. Tradução: Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Portugal, 2013.

\_\_\_\_\_. *Escritos e conferências 3: antropologia filosófica*. Tradução Lara Christina de Malipensa. Textos estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. *Philosophie, étique et politique*. Entretiens et dialogues. Textes préparés et présentés par Catherine Goldenstein. Préface de Michael Foessel. Paris: Éditions du Seuil, 2017.

## Bibliografia geral

ADORNO, Theodor e HORKEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. Reimpressão. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed, 2006.

ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Revisão Técnica: Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. 2009

AGOSTINHO, Santo. A cidade de Deus. In HARTOG, François (org.). *A história de Homero a Santo Agostinho: prefácios de historiadores e textos sobre história reunidos e comentados por François Hartog*. Traduzidos para o português por Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

AMARAL, M<sup>a</sup>. Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia*. São Paulo: Perspectiva; EDUSP. 1987.

\_\_\_\_\_. *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: EDUSP, 1994.

AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ANKERSMIT, Franklin Rudolf. *Historia y topologia. Ascenso y caída de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

\_\_\_\_\_. Koselleck on ‘histories’ versus ‘History’: historical ontology versus historical epistemology. Presented in *The Practical Past: on the advantages and disadvantages of history for life*, International Network for Theory of History, Ouro Preto, 2016.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. Introdução de Margaret Canovan. 13<sup>a</sup> edição revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2015

ARON, Raymond. *La Philosophie Critique de l'Histoire: Essai Sur Une Théorie Allemande de L'Histoire*. Paris: J. Vrin.1950.

\_\_\_\_\_. *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*. 15 ed. Paris: Gallimard, 1957.

ASSIS, Arthur. Jörn Rüsen contra a compensação. *Intelligere*, volume 3, n.2, 2017.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução e apresentação e edição brasileira de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

ÁVILA, Arthur Lima de. (In)disciplinando a história: do passado histórico ao passado prático. *Revista Maracanan*. Rio de Janeiro, n. 18, jan./jun. 2018.

AZOUVI, François e REVAULT D'ALLONES, Myriam (orgs). *Paul Ricoeur*. Cahier de L'Herne, 2004.

BADIOU, Alain. *As aventuras da filosofia francesa no século XX*. Tradução: Antônio Teixeira, Gilson Iannini. Belo Horizonte, Autêntica editora, 2015.

BAKEWELL, Sarah. *No café existencialista: o retrato da época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas*. Tradução de Denise Bottman. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BARASH, Jeffrey. O lugar da lembrança. Reflexões sobre a teoria da memória coletiva em Paul Ricoeur. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.2, n.6, Jan / Jun. 2012.

BECQUEMONT, Daniel. La confrontación con el estructuralismo: signo y sentido. In: DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick (Org). *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*. Tradução de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.

BÉGOUT, Bruce. L'heritier heretique. Ricoeur et la phenomenologie. In *Esprit*. Paris, n° 326 (3/4), Mars-Avril, 2006, p. 191-205.

BELLEI, Sérgio Luiz. A morte do autor: um retorno à cena do crime. *Revista Criação & Crítica*, v. 12, p. 161-171, 2014.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de História. Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. In LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Tradução de Eduardo Guimarães [et al]. Campinas, SP: Pontes, 1989.

BERGER, Peter e LUCKMANN. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis, RJ : Vozes, 2004.

BEVERNAGE, Berber. From Philosophy of History to Philosophy of Historicities. Some Ideas on a Potential Future of Historical Theory. *Bmgn - Low Countries Historical Review*, volume 127, n. 4, 2012.

\_\_\_\_\_. *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Tradução de André Ramos e Guilherme Bianchi. Revisão técnica de Valdeci Araujo e Walderez Ramalho. Serra, Es: Editora Mil Fontes, 2018.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Vários tradutores. 10ª reimpressão. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2015.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, s/d.



BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2002.

BODEI, Remo. *A história tem um sentido?* Bauru: Edusc, 2001.

BORGES, Jorge Luís. *Ficções*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972

BOUCHINDHOMME, Christian; ROCHLITZ, Rainer (Éd.). *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990.

BOUTON, Christophe. The critical theory of history: rethinking philosophy of history in the light of Koselleck's work. *History and Theory*, 55, May 2016.

BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletânea de ensaios*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1999.

CALDAS, Pedro. Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen. Tese de doutorado em História defendida na PUC-RJ. Orientação de Luiz Costa Lima, 2004.

CALVINO, João. *As institutas ou tratado da religião cristã*. Volume 1. Tradução de Odayer Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CAMUS, Albert. *Essais*. Paris: Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. 8ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2010.

CARR, David. *Phenomenology and the problem of history: a study of Husserl's transcendental philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. Épistemologie et ontologie du récit. In GREISCH, Jean e KEARNEY, Richard. *Paul Ricoeur: les métamorfoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991.

\_\_\_\_\_. *Experience and history*. Phenomenological perspectives on the historical world. New York: Oxford University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. *Tiempo, narrativa y historia*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

\_\_\_\_\_. A narrativa e o mundo real: um argumento a favor da continuidade. In MALERBA, Jurandir (org). *História e narrativa : a ciência e arte da escrita histórica*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2016.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault : um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Revisão Técnica de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.

CARVALHO, José Maurício de. Karl Jaspers: as bases da orientação científica para viver. Um diálogo com Kant. *Haser. Revista Internacional de Filosofia Aplicada*, nº7, 2016, p. 111-144.

\_\_\_\_\_. Karl Jaspers e a orientação intramundana que nasce da ciência. *Revista Brasileira de Educação e Cultura*. Número XXII. Jan-Jun 2016, p. 1-27.

CASANOVA, Marco Antônio. O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2003.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Editora Almedina, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. *História e psicanálise entre ciência e ficção*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CEZAR, Temístocles. O que fabrica o historiador quando faz história hoje? Ensaio sobre a crença na história (Brasil séculos XIX-XXI). *Revista de Antropologia* (São Paulo), v. 61, 2018.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certeza e inquietudes*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2002.

COLLINGWOOD, Robin George. *A ideia de história*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. *Mimesis e modernidade: formas das sombras*. 2. ed. Prefácio de Benedito Nunes. São Paulo: Graal; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

\_\_\_\_\_. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CRACCO, Rodrigo. *As contribuições de Paul Ricoeur à historiografia contemporânea*. Orientador: José Carlos Reis. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Tradução de Maria José J. G de Almeida. 10ª edição. São Paulo: Centauro, 2008.

DASTUR, Françoise. La critique ricoeurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger. *Archives de philosophie*, n. 4, tome 74, 2011.

DAVENPORT, John. *Narrative identity, autonomy and mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*. New York: Routledge, 2012.

DE CARVALHO, Augusto. *História do passado: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud*. Orientadora: Heloísa Maria Murgel Starling. 2017. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

\_\_\_\_\_. MENDES, Breno e RAMALHO, Walderez. As origens existenciais da história. In CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez. (Org.). *Sete ensaios sobre história e existência*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

DERRIDA, Jacques. Le siècle et le pardon. *Le Monde des Débats*, décembre. 1999.

DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Cuarenta e cinco anos de filosofia francesa (1933-1978). Segundo Edición. Madri: Ediciones Catedra, 1988.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução Marco Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas*: Tomo 1: Positivismo e Hermenêutica. Durkheim e Weber. São Paulo: Edições Loyola: 2004.

\_\_\_\_\_. *O continente e a ilha*: duas vias da filosofia contemporânea. São Paulo: Edições Loyola: 2009.

\_\_\_\_\_. *Filosofia no Brasil*: legados e perspectivas: ensaios metafilosóficos. São Paulo: Editora UNESP, 2017;

DONAT, Mirian. Wittgenstein: ação, regras e aspectos. *Ethic@*. - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 15, n. 2, p. 301 – 316. Nov. 2016

DOSSE, François. Paul Ricoeur revoluciona a história. In. *A história à prova do tempo. Da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

\_\_\_\_\_. *O império do sentido*. A humanização das ciências humanas. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2003.

\_\_\_\_\_. *Paul Ricoeur*. Les sens d'une vie (1913-2005). Paris: La Découverte, 2008.

\_\_\_\_\_. *Paul Ricoeur: um filósofo em seu século*. Tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.

DRAY, William. Da natureza e função da narrativa na historiografia. In MALERBA, Jurandir (org). *História e narrativa*: a ciência e arte da escrita histórica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

DUTRA, Eliana de Freitas. A memória em três atos: deslocamentos interdisciplinares. *Revista USP*, São Paulo, n. 98, junho/julho/agosto, 2013.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Tradução: José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ESCUDIER, Alexandre. L'hermeneutique de la condition historique. *Archives de Philosophie*, n. 4, Tome 74, 2011.

FALCON, Francisco. História e poder. In *Domínios da História*. Ensaios de teoria e metodologia. 5ª edição. Rio de Janeiro: Campus Editora, 1997.

FEBVRE, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Deuxième édition. Paris: Armand Collin, 1965.

FERRY Luc e RENAULT Allain. *Pensamento 68*: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ensaio, 1988.

FIORIN, José Luiz. Uma teoria da enunciação: Benveniste e Greimas. *Gragoatá* (UFF). Niterói, v. 22, N. 44, set-dez, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Marx, Nietzsche e Freud*. Tradução : Jorge Lima Barreto. São Paulo : Princípio Editora, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos : arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Volume 2. MOTA, Manoel Barros da (org). 2ª edição. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FRANCO, Sergio de Gouvea. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Ricoeur*. São Paulo : Edições Loyola, 1995.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Edição comemorativa de 100 anos, contendo em apêndice: Uma premonição onírica realizada. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 12).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 11. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

GADAMER, Hans-Georg e RICOEUR, Paul. The conflict of interpretations. In BRUZINA, Ronald and WILSHIRE, Bruce. *Phenomenology and dialogue*. Albany: State University of New York Press, 1982.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur, *Estudos Avançados*, v. 30, p. 261-272, 1997.

GALLIE, Walter B. Narrativa e compreensão histórica. In MALERBA, Jurandir (org). *História e narrativa : a ciência e arte da escrita histórica*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2016.

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

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur e o desafio do sentido. In CARDIM, Leandro Neves. *Tópicos de filosofia francesa contemporânea*. Curitiba : Ed.UFPR, 2014.

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

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GENSBURGER, Sarah; LAVABRE, Marie-Claire. Entre "devoir de mémoire" et "abus de mémoire": la sociologie de la mémoire comme tierce position. In: MÜLLER, Bertrand (Dir.). *L'histoire entre mémoire et épistémologie*. Autour de Paul Ricoeur. Lausanne: Payot Lausanne, 2005.

GIARD, Luce. Mystique et politique, ou l'institution comme objet second. In GIARD, Luce; MARTIN, Hervé; REVEL, Jacques. *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.

GIRARDI, Marco. Narrativa, tempo e limites da linguagem: história e psicanálise. Dissertação (mestrado em História) Orientador: Douglas Attila Marcelino. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017

GONCALVES JR, Arlindo. A noção de inautenticidade em Heidegger e Sartre. *Reflexão*, Campinas, 30(87), p. 31-41, jan./jun., 2005

GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*. Grenoble: J. Millon: Diffusion Harmonia mundi, 2001.

\_\_\_\_\_. Envolvimento e enredo. É concebível uma fenomenologia pura da narratividade? In: SCHAPP, Wilhelm. *Envolvido em histórias: sobre o ser do homem e da coisa*; Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Ed., 2007.

GRONDIN, Jean. L'herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit. In: BOUCHINDHOMME, Christian; ROCHLITZ, Rainer (Org.). *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990.

\_\_\_\_\_. Introdução à hermenêutica filosófica. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

\_\_\_\_\_. *Le Tournant Hermeneutique de La Phenomenologie*. Paris: PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique? In G. FIASSE (dir.), *Paul Ricœur: de l'homme faillible à l'homme capable*, Paris : PUF, 2008.

\_\_\_\_\_. Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur. Correspondance. Briefwechsel. Transcription, édition, traduction et avant-propos par Jean Grondin. *Studia phenomenologica*, n. 13, 2013.

\_\_\_\_\_. *Paul Ricoeur*. Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2v. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

\_\_\_\_\_. Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. *Trans/Form/Ação*, vol.30 no.1 Marília, 2007.

\_\_\_\_\_. O método em história da filosofia. Tradução: Nicole Alvarenga Marcello. Revisão: Plínio Smith. *Sképsis*. Ano VIII, nº12, [1970], 2015.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. "Mundo cotidiano" e "mundo da vida" como conceitos filosóficos: uma abordagem genealógica. In: GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. Rio de Janeiro: 34, 1998.

\_\_\_\_\_. *Produção de presença. O que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RJ, 2010.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent Leon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice Editora e Distribuidora de Livros Ltda, 1990.

HARTOG, François. *Croire en l'histoire*. Paris: Flammarion, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crer em história*. Tradução de Camila Dias. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Razão na História*. São Paulo: Centauro, 2012.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da história*. 2ª edição. Brasília: Editora da UnB, 2008.

HEIDEGGER, Martin. Ciência e pensamento do sentido. In: *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Edição bilíngue. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, [1927] 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emanuel Carneiro Leão. 10ª edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HENGEL, John Van den. *The home of meaning: the hermeneutics of subject of Paul Ricoeur*. Washington: University Press of America, 1982.

HEYMANN, L. Q. O dever de mémoire na França contemporânea: entre memória, história, legislação e direitos. In: GOMES, A. C. (Coord.). *Direitos e cidadania: memória, política e cultura*. Rio de Janeiro: FGV, 2007, pp. 15-43.

HYPOLITE, Jean. *Logique et existence*. Paris: PUF, 1953.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita; revisão técnica: Maria Celia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUMBOLDT, Wilhelm Von. Sobre a tarefa do historiador (1821). *A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX / organizador Estevão de Rezende Martins*. – São Paulo: Contexto, 2010.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Tradução: Francis Petra Janssen. Revisão Técnica: Tereza Aline Pereira de Queiroz. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992.

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

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDiPUCRS, 2008.

\_\_\_\_\_. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

IBER, Christian. Historicidade da filosofia em Hegel e Heidegger. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 04; n°. 02, 2013.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed, 1997.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed, 2002

ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. In COSTA LIMA, Luiz. *Teoria da literatura em suas fontes*. 2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

JANICAUD, Dominique. *Heidegger in France*. Translated by François Raffoul and David Pettigrew. Indiana University Press Office of Scholarly Publishing, 2015.

JAUSS, Hans Robert. O texto poético na mudança de horizonte da leitura. In COSTA LIMA, Luiz (org). *Teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

JASPERS, Karl. *La filosofia*. Tomo 1. Madrid; San Juan, Puerto Rico: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

JAY, Martin. O mundo da vida e a experiência vivida. In DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 95-106.

JERVOLINO, Domenico. Ricoeur et la pensée de l'histoire: entre temps et mémoire. (en ligne) *Labyrinth*, vol. 3, 2001.

\_\_\_\_\_. La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction. *Archives de Philosophie*, 67, 2004.

\_\_\_\_\_. Introdução a Ricoeur. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.

KERMODE, Frank. *A sensibilidade apocalíptica*. Trad. Melo Furtado. Lisboa: Edições Séclo XXI, 1997.

KIERKEGAARD, Søren. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano* (Os pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5. n. 10, 1992.

\_\_\_\_\_. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

\_\_\_\_\_. *Futuro passado – contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Contraponto, 2006.

\_\_\_\_\_. (et al). *O conceito de história*. Tradução René E. Gertz. Revisão técnica Sérgio da Mata. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sentido y repetición en la historia*; con prólogo de Reinhard Mehring. Buenos Aires: Hydra, 2013b.

\_\_\_\_\_. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014.

\_\_\_\_\_. e DUTT, Carsten. História(s) e teoria da história: entrevista com Reinhart Koselleck. *História da historiografia*. Ouro preto, n. 18, Agosto de 2015.

KOSSO, Peter. Philosophy of historiography. In. TUCKER, Aviezer (org.). *A companion to the philosophy of history and historiography*. Edited by Aviezer Tucker. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

KUUKKANEN, Jouni-Matti. *Postnarrativist philosophy of historiography*. University of Oulu, Finland: Palsgrave Macmillan. 2015.

LACAN, Jacques. *O seminário: livro 11 os quatro conceitos fundamentais da psicanálise; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller ; [versão brasileira de M. D. Magno]*. Rio de Janeiro : J. Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. *O Seminário: livro 1 os escritos técnicos de Freud*. Texto estabelecido por Jacques Alain Miller; versão brasileira de Betty Milan. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LACOUR, Phillipe. Granger et Ricoeur: deux ripostes existentialistes au défi analytique. *Révue de Métaphysique et de Morale*, n. 93, 2017.

LAPLANCHE, Jean. *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. Tradução: Doris Vasconcelos. Porto Alegre, 1988.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução, Irene Ferreira [et al.]. Campinas, SP: UNICAMP, 1992.

\_\_\_\_\_. *A história deve ser dividida em pedaços?* Tradução Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Respostas a algumas questões – Lévi-Strauss. [Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions. (entretien avec Claude Lévi-Strauss), *Esprit*, nov. 1963]. In. COSTA LIMA, Luiz. (Org.). *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1970.



- \_\_\_\_\_. *Mito e significado*. Tradução de António Marques BESSA. Lisboa: Edições 70, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo : Cosac & Naify, 2013.
- LOVEJOY, Artur. *A grande cadeia do ser: um estudo da história de uma ideia*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da História*. Lisboa: Edições 70.
- LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Lisboa: Edições 70 s/d.
- LYTHGOE, Esteban. La ruptura ontológica de *La memoria, la historia y el olvido* com respeito a *Tiempo y narración*. *Escritos de filosofía* (Buenos Aires), n. 47, 2007.
- \_\_\_\_\_. La convergencia de la historia y el psicoanálisis en Paul Ricoeur. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 23, p. 114-129, abril 2017.
- LORENZ, Chris. It Takes Three to Tango: History between the “Practical” and the “Historical” past. *Storia della Storiografia*, v. 65, n.1, 2014.
- MALERBA, Jurandir. *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.
- MARCEL, Gabriel. *Entretiens. Paul Ricoeur Gabriel Marcel*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, [1968] 1988.
- MARCELINO, Douglas Attila. A narrativa histórica entre a vida e o texto: apontamentos sobre um amplo debate. *Topoi*, v. 13, n. 25, jul./dez. 2012.
- \_\_\_\_\_. Estudos sobre poder, imaginação e historicidade dos anos 1970 e 1980: apontamentos para o debate atual. *Tempo e Argumento*, v. 10, 2018.
- MARQUARD, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valência: Pre-textos, 2007.
- \_\_\_\_\_. Homo compensator. Sobre a carreira antropológica de um conceito metafísico. *Problemata. Revista Internacional de filosofia*. Volume 4, n.2, 2013.
- MARROU, Henri. *Do conhecimento histórico*. Lisboa: Editorial 233Aster, S/D
- MARTINS, Estevão. Historicismo. O útil e o desagradável. In ARAÚJO, Valdeci Lopes de. [et. al.] (org.) *A Dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.
- MARX Karl e ENGELS Friederich. *A ideologia alemã*. Tradução: Luis Cláudio de Castro e Costa. Introdução de Jacob Gorender. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista*. Organização e introdução Osvaldo Coggiola. Tradução: Álvaro Pina e Ivanna Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. Prólogo de Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATA, Sérgio da. *A fascinação weberiana: as origens da obra de Max Weber*. Belo Horizonte: Fino traço, 2013.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. *Ricoeur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert*. Tese (Doutorado em Filosofia). Orientadora: Jeanne Marie Gagnebin. Coorientador: Johann Michel. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2016.

MENDES, Breno. Relações de Força e Relações de Sentido: Michel Foucault e Paul Ricoeur Revolucionam a Historiografia. *Revista de Teoria da História*, v. 5, 2011.

\_\_\_\_\_. Filosofia da história e secularização: notas para um debate. *Anais do CONACIR* (Congresso Nacional de Ciência da Religião). Ano 1, volume 1, 2015.

\_\_\_\_\_. Memória, testemunho e escrita da história nos arquivos da ditadura militar brasileira. *Literatura e Autoritarismo (UFSM)*, v. 16, p. 17-34, 2016.

\_\_\_\_\_. BARBOSA, Pedro. Quentin Skinner e Paul Ricoeur: do giro linguístico ao Giro ético-político na História Intelectual. *Revista de Teoria da História*, v. 16, 2016.

\_\_\_\_\_; RAMALHO, Walderez Simões Costa. Historicidade e ipseidade: as identidades na história. In: EPHIS - Encontro de pesquisa em história (UFMG). Belo Horizonte. *Anais Eletrônicos do VI EPHIS Encontro de Pesquisa em História da UFMG*., 2017.

\_\_\_\_\_. Existencialismo, filosofia da existência e filosofia da história. In: CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez. (Org.). *Sete ensaios sobre história e existência*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

\_\_\_\_\_. *A representação do passado histórico em Paul Ricoeur*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

MERLEAU PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, [1945] 2011.

MEZAN, Renato. *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MICHEL, Johann. Prefácio. In: RICOEUR, Paul; CASTORIADIS, Cornelius. Paul Ricoeur e Cornelius Castoriadis: diálogos sobre a história e o imaginário social. Lisboa: Edições 70, 2005,

\_\_\_\_\_. *Paul Ricoeur: une philosophie de l'agir humain*. Paris: Éditions du CERF, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ricoeur et ses contemporains: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

\_\_\_\_\_. Da substituição narrativa. In REICHERT, Cláudio do Nascimento e WU, Roberto. *Pensar Ricoeur: vida e narração*. Porto Alegre: Clarinete, 2016.

MINK, Louis. History and Fiction as Modes of Comprehension. *New Literary History*, vol. 1, No. 3, 1970.

MITRE, Antônio. *O dilema do Centauro: ensaios de teoria da história e pensamento latino-americano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

- MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris : Éditions du Seuil, 1994.
- MORUJÃO, Carlos. Husserl e a história. Sobre o “Im Zickzack Vor- und Zurückgehen”, no § 9 da *Crise das Ciências Europeias*. *Investigaciones fenomenológicas*, n. 6, 2008.
- MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. Tradução de João Bernard da Costa. Lisboa: Moraes Ed, 1963.
- NASCIMENTO, Uriel. Por que a narrativa? Uma reflexão sobre a filosofia da história hegeliana. *Analógos*, n. 1, 2018
- NETO, Paulo Vieira. As aventuras do sentido. In CARDIM, Leandro Neves. *Tópicos de filosofia francesa contemporânea*. Curitiba : Ed.UFPR, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. Apresentação, tradução e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- OFFENSTADT, Nicolas. *Les mots de l'historien*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2009.
- OHARA, João Adolfo Munhoz. Virtudes epistêmicas na prática do historiador: o caso da sensibilidade histórica na historiografia brasileira (1980-1990). *História da historiografia*. Ouro Preto, n. 22, dezembro, 2016.
- OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PATOČKA, Jan. *Essais herétiques sur philosophie de l'histoire*. Preface: Paul Ricoeur. Postface: Roman Jakobson. Traduction: Erika Abrahms. Lagrasse: Verdier, 1999.
- PAUL, Herman. *Hayden White. The historical imagination*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. Tudo está estremeado: por que a filosofia da história floresce em tempos de crise? *Faces da história*, Assis –SP, vº1, nº2, p. 73-80, jul-dez, 2014.
- PEACH, Filiz. Phenomenology, history and historicity in Karl Jasper's Philosophy. In *Analecta husserliana. The yearbook of phenomenological research*, volume LXXXX, 2006, p. 45-64.
- PECORARO, Rossano. *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- PEGORARO, Olinto. *Sentidos da história: eterno retorno, destino, acaso, desígnio inteligente, progresso sem fim*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Tradução: Marcos Penchel Petrópolis: Vozes, 2009.
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. Tempo de perdão? Uma leitura da utopia escatológica de Paul Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento*. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 19, dezembro, 2015.

PETIT, Maria da Penha Villela. Pensando a História. De *História e verdade à Tempo e narrativa*, *Multitextos*, ano 1, n. 5, p. 6-15, 2007.

\_\_\_\_\_. Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricoeur. *Síntese* (Revista de Filosofia), v. 34, n. 108, 2007b.

PETIT, Jean-François. *Histoire de la philosophie française au XXe siècle*. Paris: Desclée de Brouwer, 2009.

PIERCEY, Robert. *The uses of the past from Heidegger to Rorty: doing philosophy historically*. New York: Cambridge University Press, 2009.

PORÉE, Jérôme. *L'existence vive: douze études sur la philosophie de Paul Ricoeur*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2017.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. Contributos para uma hermenêutica da Crise. In. SÁ, Alexandre (et al). *Aprofundando a crise*. Coimbra: Imprensa da universidade de Coimbra, 2012.

RAMALHO, Walderez. Historicidade, historiografia e memória. In. CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez (Orgs.) *Sete ensaios sobre História e Existência*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. 2018.

RAMALHO, Walderez, RAMIRES, Augusto e FERRAZ, Letícia. Historiografia e visada ética: Hayden White e os passados práticos. *Revista de Teoria da História*, volume 20, n.2, 2018b.

RANGEL, Marcelo de Melo e ARAUJO, Valdei. Apresentação. Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 17, abril, 2015.

RANKE, Leopold von. O conceito de História Universal. In MARTINS, Estevão (organizador). *A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.

REICHERT, Cláudio. Narração como meta-gênero. *Dissertatio* (UFPEL), v. 08, p. 16-30, 2018.

REIS, José Carlos. *Tempo, história e evasão*. Campinas: Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea*. Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

RESENDE, José. *Em busca de uma teoria do sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: Educ, 2013.

ROBERGE, Jonathan. *Paul Ricoeur, la culture et les sciences humaines*. 2305: Rue de L'université, 2008.

RODRIGUES, Abílio Azambuja. Frege e a Filosofia da Linguagem. *Vertentes (UFSJ)*, v. 33, p. 185-196, 2009.

RODRIGUES DA SILVA, Helenice. Sartre e as metamorfoses intelectuais. In. RODRIGUES DA SILVA, Helenice. *Fragmentos da história intelectual: entre questionamentos e perspectivas*. Campinas, SP: Papirus, 2002.

- ROSA, João Guimarães. Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.
- RÜSEN, Jörn. Tarefa e função de uma Teoria da História. In *Razão Histórica. Teoria da história: fundamentos da ciência histórica*. 1ª reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília: 2010.
- \_\_\_\_\_. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da Historiografia*. Ouro Preto. N° 2, março de 2009.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da história: uma teoria da história como ciência*. Tradução de Estevão Rezende Martins. Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations IV*. Paris: Éditions Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*; Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SAUSSURE, Ferdinand. Curso de Linguística Geral. 27ª. ed. Trad. Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHAFER, Roy. *A new language for psychoanalysis*. Yale: Yale University Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Narration in the psychoanalytic dialogue. Critical Inquiry*. vol. 7, No. 1, , 1980.
- SCHAPP, Wilhelm. Envolvido em histórias: sobre o ser do homem e da coisa; tradução: Maria da Glória Lacerda Rurack, Klaus-Peter Rurack. – Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Ed., 2007.
- SCHLEIERMACHER, Friederich. *Hermenêutica e crítica: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval e MAHFOUD, Miguel. Halb wachs: memória coletiva e experiência. *Psicologia USP* v.4 n.1-2 São Paulo, 1993.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. de E. Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. *História da historiografia*. Ouro Preto, número 6, março 2011, p. 42-63.
- SERVOISE, Sylvie. Penser l’histoire contre la philosophie de l’histoire: sur La Peste et L’Homme revolté de Camus. *Cause commune*, n°4, hiver 2008, p. 64-75.

SHEEHAN, Thomas. Sense, meaning and hermeneutic: from Aristotle to Heidegger. In KEANE, Nill and LAWM, Chris. *The blackwell companion to hermeneutics*. Hoboken, NJ: Willey-Blackwell, 2016.

SHERMAN, David. O absurdo. In DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SILVA, Luciano Donizetti da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Paulo: Claraluz, 2010.

SIMMS, Karl. *Ricoeur and Lacan*. London: Continuum International Publishing Group, 2007.

SKINNER, Quentin. Significação e compreensão na história das ideias. In. *Visões da política: sobre os métodos históricos*. Algés-Portugal: DIFEL, 2005.

SOARES, Caio Caramico. *Evangelhos da revolta: Camus, Sartre e a remitologização moderna*. Orientador: Franklin Leopoldo Silva. 2010. 299f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SOUZA, Thana Mara de. A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura histórica. *Princípios*. Natal. Volume 16, número 26, jul-dez 2009, p. 87-105.

SULEIMAN, Susan. *Crises da memória e a Segunda Guerra Mundial*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

TUCKER, Aviezer. Introduction. TUCKER, Aviezer (org.). *A companion to the philosophy of history and historiography*. Edited by Aviezer Tucker. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

VAN LEEUWEN, Theodoor Marius. *The surplus of meaning. Ontology and eschatology in the philosophy of Paul Ricoeur*. Amsterdam: Editions Rodopi, B.V., 1981.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

TIETZ, Udo. A filosofia da existência alemã. In DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 155-176.

VOLPI, Franco. *O nihilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. *Síntese*, volume, 34 n.108, 2007.

WALSH, W.H. *Introdução à filosofia da história*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1978.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília: Editora UnB, 2000.

WHITE, Hayden. *Meta-história. A imaginação histórica do século XIX*. 2. ed. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: Edusp, 2008.

\_\_\_\_\_. *Practical past*. Evanston: Northwestern University Press, 2014a.

\_\_\_\_\_. *Trópicos do discurso: ensaios sobre crítica da cultura*. Tradução de Alípio Correia de França Neto. 2ª edição. São Paulo: Edusp, 2014b.

\_\_\_\_\_. Como eu não escrevi Meta-história. In BENTIVOGLIO, Júlio e TOZZI, Verônica. *Do passado histórico ao passado prático: 40 anos de Meta-história*. Serra, ES: Milfontes, 2017.

WHRATHALL, Mark A. e DREYFUS, Hubert L. Uma breve introdução à fenomenologia e ao existencialismo. In DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WICS, Robert. Existencialismo francês. In DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WIKLUND, Martin. Além da racionalidade instrumental: sentido histórico e racionalidade na teoria da história de Jorn Rüsen. *História da Historiografia*, Ouro Preto, número 1, agosto, 2008.

ZILLES, Urbano. Os Conceitos Husserlianos de Lebenswelt e Teleologia. In: Souza, R.E.; Oliveira, N. *Fenomenologia Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.