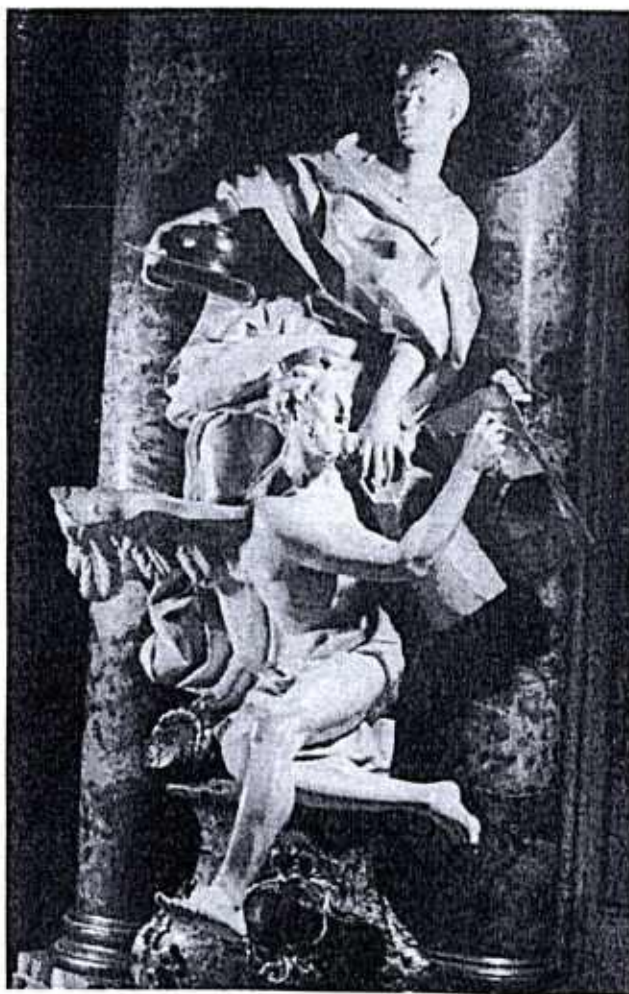


O tempo da história em Paul Ricoeur

Maria Marlene Eugênio



Entre la DÉCHIRURE par le temps «ilé»
et l'ÉCRITURE de l'«littin» et son «lylet»

Paul Ricoeur

Maria Marlene Eugênio

O TEMPO DA HISTÓRIA EM PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Lógica e Filosofia da Ciência

Orientador: Prof. Dr. Ivan Domingues

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
2004

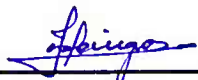
EUGÊNIO, Maria Marlene
O TEMPO DA HISTÓRIA EM
PAUL RICOEUR. Belo Horizonte:
UFMG/FAFICH, 2004.

251 p.

Dissertação – UFMG/FAFICH

1. Filosofia 2. História 3. Tempo 4. Ricoeur

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 98 (máxima e oitenta) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Ivan Domingues (Orientador) - UFMG



Prof. Dr. José Carlos Reis - UFMG



Prof. Dr. Marcelo Perine – PUC-SP

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 05 de março de 2004.

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

**Ata da Defesa de Dissertação de
MARIA MARLENE EUGÊNIO
Nº de Matrícula: 2001208167**

Aos cinco (05) dias do mês de março de dois mil e quatro (2004), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 19/12/2003, para julgar, em exame final, a Dissertação "O TEMPO DA HISTÓRIA EM PAUL RICOEUR", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: Lógica e Filosofia da Ciência. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Ivan Domingues, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à Mestranda MARIA MARLENE EUGÊNIO, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a argüição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença da Mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Prof. Dr. Ivan Domingues (orientador)/UFMG...100 (cem).....
- Prof. Dr. José Carlos Reis/UFMG.....100 (cem).....
- Prof. Dr. Marcelo Perine/PUC-SP (95) Novatá e... cinco

Pelas notas atribuídas a candidata foi considerada aprovada com a seguinte média: 98 (noventa e oito).....

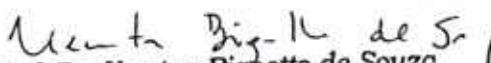
O resultado final foi comunicado publicamente à candidata pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 05 de março de 2004.


Prof. Dr. Ivan Domingues
(orientador)


Prof. Dr. José Carlos Reis


Prof. Dr. Marcelo Perine

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.


Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia (Mestrado e Doutorado)
FAFICH/UFMG

FAFICH/UFMG - Área de Concentração em
Filosofia (Linha de Pesquisa em Filosofia)

CONFERE COM O ORIGINAL

EM 30 DE MARÇO DE 2004

Anderson Malto

À memória de meu pai e de meu padrinho Pedro.

A todos os meus professores (do presente e do passado).

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos ao professor Dr. Emílio César Pereira Resende, pelas muito oportunas sugestões, e às professoras Dra. Heloisa Starling e Dra. Maria Theresa Calvet de Magalhães, por suas recomendações bibliográficas.

Aos competentes e dedicados funcionários da FAFICH, Alessandro Magno da Silva, Andrea Resende Baumgratz, Andreza Malta Ferreira e Norma Guedes da Silva, meu muito obrigada.

Especialmente ao meu orientador, professor Dr. Ivan Domingues, pela sua paciência, pela dedicação e extraordinária competência no seu trabalho de orientação, e pelo respeito que sempre manifestou com relação ao meu trabalho, meus mais sinceros agradecimentos e meu apreço.

Este trabalho foi realizado com o apoio
da Fundação de Amparo à Pesquisa do
Estado de Minas Gerais - FAPEMIG.

“Sob a história, a memória e o esquecimento.
Sob a memória e o esquecimento, a vida.
Mas escrever a vida é uma outra história.
Inacabadamente.”

Paul Ricoeur

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo I	7
A dialética tempo-narrativa	7
1. O problema da reciprocidade entre temporalidade e narratividade	7
2. A discordância nas <i>Confissões</i> de Santo Agostinho	8
3. A concordância na <i>Poética</i> de Aristóteles	19
4. Os três momentos da mimese	26
5. A concordância discordante	32
6. A referência cruzada entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção	38
Capítulo II	43
Historiografia e narratividade	43
1. A derivação (indireta) da história com relação à narrativa	43
2. Um confronto entre as teses nomológicas e as teses narrativistas	45
3. As fontes narrativas da historiografia	48
4. O problema do estatuto epistemológico da história	56
Capítulo III	67
A aporética da temporalidade	67
1. Um confronto entre o tempo da alma (Santo Agostinho) e o tempo de mundo (Aristóteles)	67
2. Um confronto entre o tempo intuitivo (Husserl) e o tempo invisível (Kant)	73
3. Um confronto entre a temporalidade heideggeriana e a concepção vulgar de tempo	84
Capítulo IV	95
O tempo da história: um terceiro tempo entre o tempo vivido e o tempo do mundo	95
1. As figuras do tempo	95
2. A re-inscrição do tempo vivido no tempo cósmico.....	97
3. Tempo histórico: um terceiro tempo?	109

Capítulo V	121
A solução poética à aporética da temporalidade	121
1. O vínculo oculto da história com a ficção	121
2. A re-figuração do tempo.....	130
3. O problema da relação entre a história e a ficção	136
Capítulo VI	149
A história e as três instâncias da temporalidade	149
1. A renúncia a Hegel	149
2. A unidade plural da recepção do passado	153
3. O problema da tradicionalidade na história	163
4. A iniciativa e a força do presente na história	167
5. O processo prático de totalização histórica e a aporia teórica da totalidade temporal	174
6. A mediação (imperfeita) entre a consciência histórica e a unidade plural da temporalidade	180
Capítulo VII	187
Memória e esquecimento: níveis medianos entre tempo e narrativa	187
1. A problemática da representação do passado	187
2. Um esboço fenomenológico da memória	191
3. Abusos de memória	205
4. Memória: pessoal ou coletiva?	211
5. A dialética memória-história	217
6. O império do esquecimento	228
7. Abusos de esquecimento	235
8. O perdão: o horizonte da memória, da história e do esquecimento	238
Conclusão	244
Referências bibliográficas	248

RESUMO

A presente dissertação visa empreender uma reflexão sobre a discussão ricoueriana, através de suas múltiplas confrontações e entrecruzamentos, acerca do problema do tempo da história, entendido como sendo uma síntese – um terceiro tempo – entre o tempo vivido e o tempo cósmico.

ABSTRACT

The present thesis aims to consider the ricoeurian discussion through its multiple confrontations and interconnections, about the problem of the time in history, understood as a synthesis – a third time – between the lived and the cosmic time.

INTRODUÇÃO

*O tempo é um problema para nós, um terrível e exigente problema, talvez o mais vital da metafísica.*¹

A convicção de Jorge Luis Borges expressa nesta epígrafe representa bem o impacto sofrido por todos aqueles que, de alguma maneira, empreenderam conhecer o tempo. Este, após todas as tentativas feitas por desvendá-lo, continua sendo, mais que “um terrível e exigente problema”, um mistério para nós. Assim, o enigma do tempo vem perseguindo e atormentando a humanidade, gradativamente, desde as eras mais remotas da nossa história, o “que instiga a nossa mente e exige deciframento”,² provocando reflexões motivadas pela busca, cada vez mais dramática, por uma explicação do efêmero. O que resulta dessa busca são dizeres sobre o tempo, incluindo aí aquele próprio da história, que, longe de resolverem, definitivamente, o seu mistério, revelam o seu caráter aporético ou, pelo menos, pouco concludente.

Em *A ordem do tempo*, Krzysztof Pomian nos propõe a imaginarmos uma hipótese aterrorizante: “Se, um dia, todos os relógios recusassem obediência, nossa sociedade inteira se desmoronaria”.³ Ora, é possível observarmos, nos mais diversos campos do conhecimento, em especial na filosofia, um crescente interesse pela problemática relativa ao tempo. Na verdade, esse crescente interesse reflete o recrudescimento da inquietação e dilaceramento experimentado pelo homem comum, ao vivenciar, no seu cotidiano, o tempo. O mesmo Pomian observa que, sendo a palavra tempo notoriamente polissêmica, temos, muito freqüentemente, frente às inúmeras

¹ Borges, J. L. *História da eternidade*. p. 15.

² BOSI, A. “O Tempo e os Tempos”, in *Tempo e história*. p. 30.

³ POMIAN, K. *L'ordre du temps*. p. 226.

obras consagradas ao problema do tempo, a impressão de assistirmos a um diálogo em que os seus interlocutores não conseguem se entender.⁴

Mas, sob o mistério do tempo reside um outro ainda maior: o mistério da vida. É, pois, tendo como horizonte último a nossa existência, que Paul Ricoeur se propõe a enfrentar esse enigma do tempo. É que ele tem algo a dizer sobre a nossa humana condição de existência. Antes de qualquer outra coisa, é, então, o próprio homem, que a sua obra monumental visa interpretar. Junto a esta busca de interpretação, nosso filósofo propõe uma metodologia dialética, que inclui “explicação” e “compreensão”. De um lado, a falibilidade do discurso humano reivindica a mediação da explicação. De um outro lado, a compreensão dá vida ao texto, abrindo-lhe novos horizontes de significação e de interpretação de sentido, possibilitando ao leitor reinterpretar o seu próprio mundo, bem como o horizonte futuro e a experiência passada deste seu mundo.⁵ Assim, “o problema próprio a Ricoeur é o da hermenêutica, ou seja, o problema da interpretação e do sentido”.⁶ É que a sua filosofia visa, pela via da interpretação de expressões plurívocas, da arbitragem e mediações de interpretações concorrentes e conflitivas, precisamente a busca do sentido.

No prefácio de *O futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Reinhart Koselleck afirma que, dentre todas as questões colocadas para a ciência da história, o problema de se definir o tempo próprio desta história acha-se entre os mais difíceis de serem resolvidos.⁷ Ora, ao procurarmos, entre os filósofos, uma resposta a esse difícil problema, encontramos em Ricoeur um extraordinário e reconhecido esforço nesse sentido. Pergunta ele: “Hegel à parte, podemos ainda

⁴ Cf. POMIAN. op. cit. p. 341.

⁵ Cf. GOUVÊA FRANCO, S. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. pp. 19-20.

⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁷ Cf. KOSELLECK, R. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. p. 9.

pretender pensar a história e o tempo da história?”⁸. Sua tentativa de dar uma resposta a esta questão tem sido uma referência importante, senão mesmo obrigatória, a todos aqueles que, hoje, também pretendem encontrar uma saída para o pensamento do tempo histórico.

É no contexto da busca do sentido, de uma resposta ao enigma do tempo, cujo horizonte último é o próprio homem, mas, ao mesmo tempo, reverenciando e procurando preservar um certo mistério, que Ricoeur atinge o problema do tempo histórico. Entretanto, o caminho que ele escolheu percorrer não é o caminho curto e impaciente do imediatismo e dos atalhos, mas ao contrário, o difícil, paciente e longo caminho das mediações e dos desvios. É assim que a via de acesso, pela qual ele procura alcançar esse problema do tempo da história, só se abre mediante múltiplas e ricas confrontações e entrecruzamentos. Para Ricoeur, embora seja possível sustentar a idéia de que existe um certo fracasso no campo filosófico, no que se refere aos resultados descritivos consensuais e definitivos do ser do tempo, não decorre daí uma negação da riqueza encontrada na diversidade dos discursos sobre este tema.

A organização da presente dissertação, ao focar a concepção ricoeuriana de tempo histórico, procurará levar em consideração aquelas inúmeras mediações, pelos múltiplos desvios, confrontações e entrecruzamentos que caracterizam o percurso de Ricoeur. Entre outras, as já citadas obras de Pomian e Koselleck nos serão de grande valia, para o nosso estudo acerca das contribuições do nosso autor ao referido problema do tempo da história.

Neste sentido, procuraremos mostrar, no nosso primeiro capítulo, o “começo de tudo”: a partir de um confronto entre as *Confissões* de Santo Agostinho sobre o tempo e a *Poética* de Aristóteles, *Tempo e narrativa* afirma haver uma relação de

⁸ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 374.

reciprocidade (uma circularidade) entre a “temporalidade” e a “narratividade”, cujo resultado seria uma “concordância discordante” ou uma “síntese do heterogêneo”. Através da configuração do enredo, a narrativa seria, efetivamente, uma resposta poética (uma concordância) às aporias (às discordâncias) do tempo. Ao caráter aporético (às discordâncias) da temporalidade responderia o caráter poético (a concordância) da narratividade.

Depois disto, tentaremos acompanhar, no capítulo segundo da nossa dissertação, o entrecruzamento realizado por Ricoeur entre a historiografia e a narratividade, em que ele conclui pela integração da primeira ao campo da segunda. Veremos como é exatamente por aí que o nosso autor atinge o que, segundo ele, constitui as fontes narrativas da historiografia. Com isso, o ato configurante do enredo articular-se-ia com os modos de explicação/compreensão, a serviço da representação do passado. Nossa hipótese, porém, é que essa inscrição da operação historiográfica no terreno da narratividade representa uma certa diluição da especificidade da história com relação à narrativa. Assim, o problema que colocaremos é se o nosso autor, assim procedendo, teria privilegiado a lógica do enredo na narrativa histórica, em detrimento da explosão do acontecimento histórico, ao identificar o tempo da história ao tempo da escrita da história (tempo da narrativa). Com isso, Ricoeur não teria conseguido resolver o problema da articulação entre o tempo da ação (tempo do acontecimento), que é o tempo, efetivamente, focado pelo historiador, e o tempo próprio da narrativa histórica (tempo da escrita da história).

No terceiro capítulo, procuraremos acompanhar o longo desvio empreendido por Ricoeur pelo aprofundamento da sua tese da “aporética da temporalidade” mediante três grandes confrontos. O primeiro, entre a concepção psicológica agostiniana e a concepção cosmológica aristotélica acerca do tempo. O segundo, entre a fenomenologia

husserliana e a argumentação transcendental kantiana relativamente ao problema do tempo. E o terceiro e último, entre a concepção heideggeriana e a concepção vulgar do tempo.

É, assim, que pretendemos atingir, no capítulo quarto, a tese ricoeuriana do “terceiro tempo” segundo a qual o tempo histórico constitui um meio-termo, uma síntese entre o tempo vivido e o tempo do mundo. Contudo, procuraremos mostrar que, mesmo quando reduzida, o que ocorre em *A memória...*, a uma das condições formais de possibilidade de operação historiográfica, a noção de terceiro tempo continua a se esbarrar em sérias dificuldades quanto ao problema da articulação entre o tempo da consciência e o tempo da natureza, uma vez que ela é pensada enquanto um meio-termo entre estes dois tempos, e não constituindo um tempo verdadeiramente novo, capaz de superar aquela dicotomia tempo vivido - tempo do mundo.

Em seguida, buscaremos aprofundar, no quinto capítulo, a tese ricoeuriana da solução poética à aporética da temporalidade, a partir do entrecruzamento entre a história e a ficção. Queremos mostrar, neste capítulo, como, por um abandono, em *A memória...*, da sua hipótese de “ficcionalização do discurso histórico”, Ricoeur diminui consideravelmente a importância atribuída ao papel representado pelas figuras literárias e retóricas de estilo, junto ao discurso histórico, em favor da importância outorgada à “fidelidade” deste mesmo discurso histórico com relação ao passado. Veremos como, em *A memória...*, a forma literária e retórica (poética) da escrita da história perde o lugar de destaque que lhe havia colocado *Tempo e narrativa*.

No penúltimo capítulo, enfocaremos a mediação, de caráter imperfeito, entre a “consciência histórica” e a “unidade plural da temporalidade” (a espera do futuro, a tradicionalidade do passado e a iniciativa do presente), proposta pelo nosso filósofo. O problema resultante desta proposta de mediação – tal é a hipótese – é que o sentido

atribuído por Ricoeur ao conceito “narrativa” oscila entre o de gênero literário (sentido estrito) e o do “narrável” (sentido amplo), levando-o, pois, a uma certa ambigüidade.

Enfim, no sétimo e último capítulo, procuraremos alcançar, em *A memória...*, o que fora negligenciado em *Tempo e narrativa*: a memória e o esquecimento. Trata-se, pois, de verificar, de que modo Ricoeur integra os problemas relativos à memória e ao esquecimento na discussão do tempo histórico, bem como de que maneira ele atribui ao “perdão” o horizonte comum à memória, à história e ao esquecimento.

CAPÍTULO I

A DIALÉTICA TEMPO-NARRATIVA

1 O Problema da Reciprocidade entre Temporalidade e Narratividade

A tese segundo a qual “é nos enredos que inventamos o meio privilegiado pelo qual re-configuramos nossa experiência temporal confusa, informe e, no limite, muda”¹ nos é apresentada por Paul Ricoeur já no prefácio do tomo I de *Tempo e narrativa*. Esta mesma idéia é reapresentada, poucas páginas adiante desta mesma obra, na seguinte forma: “O tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”.² Tal pensamento atravessa, de ponta a ponta, todo o conjunto das investigações de *Tempo e narrativa* enquanto uma tese maior e mais ampla, da qual decorrem outras, por corolário. O próprio título da obra já antecipa a grande questão a ser perseguida por Ricoeur: o problema da dialética entre tempo e narrativa. Mas, que fique claro, logo de saída, que o problema fundamental perseguido pelo nosso autor, nessa obra, é o tempo. É assim que a enigmática questão: “O que é o tempo?”, já colocada por, entre outros, Aristóteles, Santo Agostinho, Kant, Husserl e Heidegger, é recolocada por Ricoeur, a exaustão, ao longo de toda essa sua investigação e cuja resposta será, também, a exaustão, que “o tempo não se deixa conceituar, mas somente narrar”.³

¹ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 12

² *Ibidem*, p. 17.

³ GRONDIN, J. “L’Herméneutique Positive de Paul Ricoeur: du Temps au Récit” in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. p. 121.

A reciprocidade entre tempo e narrativa, melhor dizendo, entre temporalidade e narratividade evidenciada nessa tese evidencia, também, o seu caráter circular. No intuito de demonstrar não se tratar aí de uma circularidade viciosa, estéril, portanto, paralisante, mas, ao contrário, de uma circularidade saudável, fértil, portanto, que faz avançar, Ricoeur recorre à teoria agostiniana do tempo (*Confissões*) e à teoria aristotélica do enredo (*Poética*). Contudo, elas são tomadas enquanto duas introduções ou entradas independentes uma da outra ao referido problema: a primeira, pela via das aporias do tempo, não leva em consideração a estrutura narrativa do texto construído; e a segunda, pela via da organização inteligível do enredo, não leva em consideração as suas implicações temporais. Mais do que isso, se, por um lado, ambas – *Confissões* e *Poética* –, nas investigações ricoeurianas, convergem na direção de uma mesma questão, por outro lado, cada uma delas produz a imagem invertida da outra. Santo Agostinho teria nos apresentado uma interpretação do tempo cuja “discordância” está sempre na contramão da tentativa de se chegar a uma “concordância”; e Aristóteles, em sua análise do enredo, teria feito a “concordância” prevalecer sobre a “discordância”.

O principal interesse de Ricoeur, ao colocar em confronto essas duas obras, é, pois, o da análise da relação invertida entre concordância e discordância, a partir da comparação entre as noções agostinianas de *intentio* e *distentio animi* e as noções aristotélicas de *muthos* e *peripeteia*. Com essa análise, ele pretende construir um esboço inicial ou uma primeira entrada ao problema da reciprocidade entre temporalidade e narratividade, que, afinal de contas, será objeto de uma constante retomada, até ao final de *Tempo e narrativa*.

2. A Discordância nas *Confissões* de Santo Agostinho sobre o Tempo

Iniciando esse confronto pela leitura do livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho, Ricoeur, primeiramente, aponta, como já o antecipamos poucas linhas atrás, o caráter aporético, portanto, de discordância das meditações agostinianas sobre o tempo. Essas meditações se mostram oscilando entre aproximações com os cétricos (“que não sabem”) e aproximações com os platônicos e neoplatônicos (“que sabem”). Assim, se a “reflexão pura sobre o tempo” em Santo Agostinho se dá, sobretudo, enquanto uma busca empreendida a partir de paradoxos herdados da tradição, contudo, a solução de cada uma das aporias explode em novas aporias, fazendo com que essa busca seja uma busca sem fim.

A hipótese proposta por Ricoeur é a de que não há uma fenomenologia pura do tempo em Santo Agostinho: “A ‘teoria’ agostiniana do tempo é inseparável da operação *argumentativa* pela qual o pensador corta uma depois da outra as cabeças que sempre renascem da hidra do ceticismo”.⁴

Um sentimento de angústia se revela no tom dramático que acompanha, do início ao fim, as meditações de Santo Agostinho sobre o tempo. Este se lhe apresenta enquanto um enigma: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”. (*Confissões*, XI, 14,17).

O enfrentamento desse enigma por Santo Agostinho se dá, primeiramente, pelo viés da aporia do ser e do não-ser do tempo, ao abordar as relações entre o tempo e o ser. É junto a esta abordagem que Ricoeur aponta aquelas oscilações nas reflexões agostinianas sobre o tempo, ora pendendo para o lado da argumentação cética do não-

⁴ RICOEUR. P. *Temps et récit I*. p. 23.

ser do tempo, ora para o lado do ser do tempo, apoiado no uso cotidiano da linguagem vulgar: “Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam”. (Idem).

Do lado do uso cotidiano da linguagem, uma vez que falamos do tempo com sensatez e compreensão, assim como também recebemos como sensato e compreensível o que alguém nos fala do tempo, esse uso da linguagem faria resistir à tese do não-ser do tempo, portanto, afirmaria o ser do tempo. Mas, do lado da argumentação cética, levando-se em consideração que o presente não é permanente, que o passado não é mais, e que o futuro não é ainda, o tempo parece não ter ser ou seria o próprio não-ser. É, pois, colocada em questão, a própria atestação da linguagem: “De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro –, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade” (Idem). Assim, se o tempo existe, conforme a atestação da linguagem vulgar, “por que tende a não ser?” (Idem), pergunta Santo Agostinho.

O enigma persiste, e no próximo passo das meditações do Bispo de Hipona, esse caráter enigmático do tempo se mostrará ainda mais dramático. É que sobre a aporia do ser e do não-ser do tempo é revelado um outro paradoxo, a saber, o da medida do tempo. Também neste caso, a linguagem cotidiana se faz presente, atestando que o tempo, tanto no futuro quanto no passado, pode ser longo ou breve. Porém, pergunta Santo Agostinho, “como pode ser breve ou longo o que não existe?” (Ibidem, 15, 18), já que, segundo o argumento cético, o passado não existe mais e o futuro ainda não existe.

A linguagem vulgar só lhe ajuda quando a atestação do “que”, mas não lhe diz “como” é possível medir o tempo.

Tal dificuldade o leva a procurar no “presente”, contrariando o que lhe diz a linguagem comum, a solução para a aporia da medida do tempo: “Vejam, portanto, ó alma humana, se o tempo presente pode ser longo” (Ibidem 15, 19). Mas essa procura já se vê frustrada logo no seu começo: “Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja suscetível de ser subdividido em mais partes (...), só a esse podemos chamar presente. Mas este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração (...). Logo, o tempo presente não tem nenhum espaço (...). O tempo presente clama que não pode ser longo” (Ibidem, 15, 20).

Uma outra tentativa é feita, substituindo-se a idéia de presente pela idéia de continuidade indivisível entre o antes e o depois. Entretanto, embora esta noção de passagem indivisível do presente seja atestada pela linguagem vulgar, também essa tentativa recai no argumento cético, segundo o qual, o presente não tem extensão: “Quando, porém, já tiver decorrido, não o pode perceber nem medir, porque esse tempo já não existe” (Ibidem, 16, 21).

Mas, qual a nossa surpresa quando, logo em seguida, Santo Agostinho, recorrendo novamente ao uso da linguagem comum, conclui pela existência dos fatos futuros e passados, contrariamente àquela argumentação cética. Contudo, como nos faz ver Ricoeur, futuro e passado são concebidos aí, não como substantivos, rejeitados logo no início das meditações agostinianas sobre o tempo, mas, sim, como adjetivos – *futura* e *praeterita* –, o que permite ao Bispo de Hipona abrir “caminho ao desatamento do paradoxo inicial sobre o ser e o não-ser, e, pela via de consequência, do paradoxo central sobre a medida”.⁵

⁵ RICOEUR, P. *Temps et récit*. p. 30.

O passo seguinte dado por Santo Agostinho é decisivo para as suas conclusões sobre o problema do tempo. Nesse passo, procurou ele saber “onde” são as coisas futuras e passadas, já que concluíra pela existência das mesmas na forma adjetiva. A questão é, então, saber qual é o “lugar” das coisas passadas e futuras (*praeterita e futura*): “... em qualquer parte onde estiverem, quaisquer que elas sejam, não podem existir senão no presente. Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata, não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígio e sei com certeza que nós, a maior parte das vezes premeditamos as nossas ações futuras, e essa premeditação é presente, ao passo que a ação premeditada ainda não existe, porque é futura”. (Ibidem, 18, 23).

Embora tal afirmação pareça contradizer o que o próprio Bispo de Hipona dissera anteriormente, qual seja, que só podemos medir o passado e o futuro, e que o presente não tem espaço, essa contradição é apenas aparente, já que a noção de presente também fora adjetivada, como os foram, anteriormente, as de passado e de futuro. Melhor dizendo, o presente é, agora, concebido enquanto adjetivo plural: *praesentia*. Desse modo, o presente se acha em condições de acolher tanto a narrativa da imagem dos acontecimentos do passado, que foram impressos no nosso espírito enquanto *memória* (a presença do passado no presente ou a presentificação do passado), como a antecipação dos acontecimentos futuros, também presentes no nosso espírito enquanto *espera* (a presença do futuro no presente ou a presentificação do futuro).

Esse presente distendido e dialetizado, que não se reduz a nenhum dos termos rejeitados anteriormente por Santo Agostinho (passado, futuro, presente pontual, passagem indivisível do presente), inclui, pois, além da “visão” (*contuitus*), em que é

confiada a atenção, a memória, em que são confiados os vestígios das coisas passadas, e a espera, em que são confiados os “sinais” das coisas futuras: “Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e espera presente das coisas futuras” (Ibidem, 20, 26). Porém, também essa solução apresenta um caráter paradoxal, trazendo em si mesma duas aporias. A primeira diz respeito à apresentação da estrutura da imagem, tanto como impressão do passado, quanto como sinal do futuro. A segunda concerne a quase espacialização da linguagem, uma vez que o presente distendido é “localizado” na mente.

Para enfrentar essas dificuldades, Santo Agostinho recoloca em questão o problema da medida do tempo a partir da afirmação de que “medimos os tempos que passam” (Ibidem, 21, 27). Mas, por sua vez, também essa afirmação traz uma nova aporia, visto que o que passa é o presente, e este não tem espaço. Então, como medir o que não tem espaço? Santo Agostinho confessa, diante de tamanha dificuldade, o seu desespero, mas igualmente o seu desejo de superá-la: “Senhor, desfazei este enigma!” (Ibidem, 22).

Assim, o Bispo de Hipona não se detém. Volta-se ele uma vez mais na direção da linguagem vulgar, mas declarando, agora, a necessidade de que esta seja reanalisada quanto ao seu falar sobre o tempo, uma vez que se revela ambígua, mostrando-se ao mesmo tempo clara e obscura, compreensível e enigmática.

Ao procurar enfrentar esse caráter obscuro e enigmático da linguagem ordinária, Santo Agostinho recusa a via da solução cosmológica e vai buscar, “inteiramente na alma”, a fundamentação da extensão e da medida do tempo, através da estrutura tríplice do presente distendido. Porém, o descarte da solução cosmológica só se dá após uma vigorosa argumentação, em que ele conclui pelo absurdo da idéia de que

o tempo é o movimento dos corpos celestes: “Se os astros parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, deixaria de haver tempo para medirmos as suas voltas?” (Ibidem, 23, 29).

Essa recusa da via cosmológica é mantida mesmo no caso em que o tempo é concebido, não como sendo o movimento de um corpo, mas como alguma coisa do movimento, como, por exemplo, em Aristóteles. Assim, quando Santo Agostinho afirma que o tempo é a medida do movimento, e não o próprio movimento, não estaria ele tomando a medida do tempo como provinda do movimento regular dos corpos celestes (movimento exterior), como em Aristóteles, mas, sim, como provinda do movimento da própria alma humana (movimento interior). Desse modo, é a alma humana que é vista como a única capaz de fornecer um ponto fixo (“tempo fixo”) para comparar tempos curtos a tempos longos, já que o movimento circular dos astros poderia variar. Eis, então, que, no final dessa sua argumentação contra a solução cosmológica, Santo Agostinho tem o caminho aberto para a introdução da sua idéia do tempo como “distensão”: “Vejo portanto que o tempo é uma certa distensão”. (Ibidem, 23, 30).

Após ter introduzido a idéia de tempo enquanto distensão, o passo seguinte dado por Santo Agostinho é o da ligação entre essa noção de *distentio animi*, que resolveria a aporia do ser e do não-ser do tempo (“um ser que carece de ser”), àquela do “presente tríplice dialetizado”, que resolveria a aporia da medida do tempo (“extensão de uma coisa que não tem extensão”), ou seja, “pensar o tríplice presente *como* distensão e a distensão *como* a do tríplice presente”.⁶ Segundo Ricoeur, esta ligação entre a “multiplicidade do presente” e seu “dilaceramento” é procurada por Santo Agostinho no tempo que passa, melhor dizendo, na própria passagem ou no trânsito mesmo em que o dilaceramento aparece como tríplice presente.

⁶ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. pp 40-41.

Procurando elucidar essa ligação, Santo Agostinho recorre a três exemplos, todos eles relativos ao som. No primeiro, ele se refere ao som que está prestes a ressoar, observando que é sempre no pretérito que falamos da passagem do presente. Assim, tendo sido visto que o presente (pontual) não tem espaço, seria nessa passagem do presente que o tempo poderia ser medido.

O segundo exemplo faz aparecer a aporia presente no primeiro exemplo. Nesse segundo exemplo, fazendo referência ao som que acaba de ressoar, Santo Agostinho não mais fala da passagem ao passado, mas ao presente. Observa ele aí a impossibilidade de que a passagem do presente possa ser medida enquanto é ainda uma continuidade, uma vez que só um intervalo em que existe um começo e um fim seria passível de ser medido. Porém, também essa solução acaba por recair na aporia anterior, pois, o que cessou é passado, não é mais.

No terceiro exemplo, Santo Agostinho busca uma saída para as aporias que os avanços dos dois primeiros revelaram. Nesse terceiro exemplo, a referência ao som é feita tomando-se dois sons que ressoam um depois do outro. Isto exige a introdução de duas noções desconsideradas nos dois primeiros exemplos, a saber, memória e retrospecto, possibilitando-se a análise da ligação entre o problema da medida e o problema do presente tríplice. Com isso, o Bispo de Hipona deixa de se referir aos sons, eles mesmos, enquanto passados ou enquanto coisas que não são mais, para se referir às impressões (“imagens impressas”) destas na memória: “Não as vejo, portanto, a elas, que já não existem, mas a alguma coisa delas que permanece gravada na minha memória”. (Ibidem, 27, 35). A noção de presente do passado se acha, agora, ligada à noção de vestígio (imagem impressa).

Tendo recusado a idéia de que a medida do tempo seja dada por um movimento exterior (solução cosmológica), Santo Agostinho encontra, no próprio

espírito, o ponto fixo capaz de comparar os tempos longos e os tempos curtos. Assim, é a partir da percepção da impressão (vestígio do passado), que se mantém presente no espírito, que este espírito mede o tempo. É, pois, voltando-se em direção ao seu próprio espírito, que o Bispo de Hipona soluciona o enigma do ser e do não-ser do tempo, bem como o da medida deste mesmo tempo: “Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! (...). Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-a a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos” (Ibidem, 27, 36).

Conforme Ricoeur, apenas após a investigação do contraste entre a passividade da impressão e a atividade do espírito, que se estende em direções opostas (espera - atenção - memória), é que a noção de *distentio animi* poderá ser mais bem compreendida. “Só um espírito assim diversamente estendido”, escreve ele, “poderá ser distendido”.⁷

O lado ativo desse processo se dá enquanto um processo dinâmico que envolve inúmeras operações ativas possíveis. A atenção se apresenta, pois, enquanto uma intenção presente duplicada pelas “imagens-signos” e pelas “imagens-impressões” nas suas respectivas passividades: “A presente atenção do espírito vai lançando o futuro para o passado. Com a diminuição do futuro, o passado cresce até o momento em que seja tudo pretérito, pela consumação do futuro”. (Idem). É, pois, o espírito que exerce essa ação de fazer o futuro diminuir e de fazer o passado aumentar. Cada ação é, então, acompanhada pelo seu lado de passividade. Assim, o espírito espera, o espírito está atento, o espírito se recorda: “Aquilo que o espírito espera passa através do domínio da

⁷ Ibidem, p. 45.

atenção para o domínio da memória”. (Ibidem, 28, 37). Desse modo, fazer passar (atividade) é também passar (passividade). Ao mesmo tempo em que o espírito espera e recorda, a espera e a memória já estão lá no espírito, enquanto imagens-signo e imagens-impressão. E é no presente que a atenção, na sua função de síntese, liga o passado ao futuro.

É, pois, na alma, a partir do presente, que se dá a relação de oposição entre ação e afecção, tanto da espera do futuro, quanto da recordação do passado. Nesse jogo entre ação e afecção, espera e memória só têm extensão enquanto impressão na alma (passividade). Porém, esta impressão só está na alma na medida em que o espírito age, ou seja, espera, está atento ou se recorda (atividade): “Quem (...) se atreve a negar que as coisas futuras *ainda* não existem? Não está já no espírito a expectativa das coisas futuras? Quem pode negar que as coisas pretéritas *já* não existem? Mas está ainda na alma a memória das coisas passadas. E quem contesta, que o presente carece de espaço, porque passa num momento? Contudo, a atenção perdura, e através dela continua a retirar-se o que era presente”. (Idem).

A tese da *distentio*, enquanto o contraste entre três tensões, articulada à tese do presente tríplice, reformulada em termos de tríplice intenção, traz à luz a *distentio* da *intentio*: “Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa da expectativa para o pretérito. 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 fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória”. (Ibidem, 28, 38).

Ricoeur vê as meditações de Santo Agostinho chegarem ao seu clímax neste parágrafo, já que, espera, memória e atenção acham-se, agora, plenamente dialetizadas na ação que abrevia a expectativa e alonga a memória, ultrapassando-se, portanto, as noções de imagens-impressões e de imagens-signos. Assim, expectativa e memória são tomadas enquanto estendidas, respectivamente, em direção ao conjunto do hino e em direção à parte já recitada do mesmo hino. Quanto à tensão da atenção, esta consiste justamente no trânsito ativo daquilo que era futuro (espera), na direção daquilo que se torna passado (memória).

O que faz avançar a ação é justamente a combinação que ela faz das suas três tensões ou modalidades, ou seja, expectativa, atenção e memória. Na interpelação de Ricoeur, a *intentio* é, então, a própria falha ou a não-coincidência entre as três modalidades da ação. Para ele, a *distentio* parece estar relacionada com a passividade da impressão, já que esta parece ser concebida por Santo Agostinho “como reverso passivo da própria ‘tensão’ do ato mesmo mudo de recitar: algo permanece (...) na própria medida em que ‘atravessamos (...) em pensamento, poema, verso e discurso’”.⁸ Assim, uma vez que a atividade intencional do espírito tem como contrapartida a passividade (imagem-impressão ou imagem-signo), que por sua vez é produzida pela própria atividade, então, quanto mais o espírito se faz *intentio* (atividade) mais ele sofre *distentio* (passividade).

Segundo Ricoeur, o grande achado do Bispo de Hipona nas suas meditações sobre o tempo é o de ter conseguido ligar a distensão à falha sempre insinuante no seio do tríplice presente entre o presente do futuro, o presente do passado e o presente do presente, a partir da redução da extensão do tempo à distensão da alma. Assim, a

⁸ Ibidem, p. 47.

discordância nasceria e renasceria da própria concordância entre os desígnios da expectativa, da atenção e da memória.

Tendo demonstrado que cada uma das etapas da solução de Santo Agostinho às aporias do tempo traz em si mesma, melhor dizendo, faz aparecer uma nova aporia, a conclusão a que chega Ricoeur é a de que é precisamente enquanto enigmática ou aporética que a solução agostiniana é preciosa. É, aliás, uma constante tese em *Tempo e narrativa* que “a direção da solução está no próprio enigma, tanto quanto o enigma está na solução”.⁹

É justamente a esse caráter enigmático da especulação sobre o tempo que vai responder, conforme a tese ricoeuriana já mencionada anteriormente, a poética da tessitura do enredo. Assim, escreve Ricoeur, “a especulação sobre o tempo é uma ruminação inconclusiva, à qual só replica a atividade narrativa. Não que esta resolva, por substituição, as aporias. Se as resolve, é num sentido poético e não teórico do termo. A tessitura do enredo (...) responde à aporia especulativa por um fazer poético capaz certamente de esclarecer (...) a aporia, mas não de resolvê-la teoricamente”.¹⁰ Desse modo, embora a poética não resolva propriamente o enigma, ela, ao produzir uma representação invertida da discordância e da concordância, faria esse enigma “trabalhar”, avançar.

Ora, se a narrativa é uma resposta às aporias presentes nas especulações sobre o tempo, essas próprias “ruminações inconclusivas”, embora num outro plano, também não o seriam? Se a poética é capaz de impulsionar o enigma do tempo, no sentido de fazê-lo avançar, “trabalhar”, tornando-o produtivo, as especulações sobre o tempo também não o são? As aporias presentes nas reflexões agostinianas acerca do tempo não impulsionaram o próprio Santo Agostinho e tantos outros, inclusive o próprio Ricoeur, a

⁹ Ibidem, p. 41.

¹⁰ Ibidem, p. 24.

fazerem avançar essas rumações inconclusivas, evidenciando o caráter produtivo dessas aporias na especulação sobre o tempo? Se essas especulações sobre o tempo têm seus limites, a narrativa, enquanto uma “solução” poética ao enigma do tempo, também não os tem? Aliás, o próprio Ricoeur admite, como veremos mais adiante, que a narrativa tem seus limites com relação ao problema do tempo. É verdade que as “soluções” encontradas pelas especulações acerca do tempo, mais do que provisórias, suscitam novas aporias. Mas, ainda assim, são “soluções”.

3. A Concordância na *Poética* de Aristóteles

Ricoeur encontra no conceito de “tessitura do enredo” (*muthos*), presente na *Poética* de Aristóteles, a “réplica invertida” da *distentio animi* agostiniana. De um lado, as investigações sobre o tempo em Santo Agostinho se acham submetidas à “coerção existencial da discordância”, em que esta faria dilacerar a concordância. Do outro lado, as investigações sobre o enredo em Aristóteles apontam, na ação poética, na direção do triunfo da concordância sobre a discordância. A concordância repararia a discordância. Já no conceito aristotélico de “atividade mimética” (*mimesis*), nosso autor encontra uma abertura para a investigação do problema da “imitação criadora da experiência viva pelo desvio do enredo”.¹¹ .

Mas, se a “mimese”, se refere ao processo de imitação ou de representação da ação (atividade mimética), e o *muthos*, ao processo de disposição ou arranjo dos fatos (tessitura do enredo), contudo, “uma quase identificação” seria assegurada entre estes dois processos pela fórmula: “É o enredo que é a representação da ação” (*Poética*, 1450

¹¹ RICOEUR. *Temps et récit I*. p. 66.

a 1). Nesse sentido, a mimese aristotélica, enquanto imitação ou representação da ação, é uma atividade que produz a disposição dos fatos por meio da tessitura do enredo, e não uma simples cópia ou réplica do igual. Resumindo, ao ser aproximada do *muthos*, à mimese é conservado o caráter de atividade, autorizando que a ação seja entendida como sendo o correspondente da atividade mimética regida pela disposição dos fatos. Assim, na construção executada pela atividade mimética, a ação é o construído.

Para que esteja em condições de retirar da *Poética* de Aristóteles o paradigma de tessitura do enredo, passível de ser estendida a toda e qualquer forma de composição narrativa, Ricoeur aponta a necessidade de uma superação das “coerções adicionais” que buscam distinguir os gêneros da tragédia, da comédia e da epopéia.

Tendo em vista que o que é denominado por *muthos* (arranjo ou disposição dos fatos) na *Poética* corresponde ao que é denominado por “narrativa” em *Tempo e narrativa*, Ricoeur argumenta que as distinções contidas nessas coerções adicionais não o impedem de tomar tanto a epopéia quanto o drama como formas de narrativa. Isto porque, essas distinções são caracterizadas pelo objeto da representação (o “que” da atividade mimética), e não pela atitude do personagem ou pelo modo da representação. Além disto, no decorrer da *Poética*, Aristóteles mitiga, de várias maneiras, a oposição quanto ao “modo” e o “como” da imitação ou representação diegética e da imitação ou representação dramática. De qualquer maneira, conclui Ricoeur, essa oposição não afetaria a tessitura do enredo, que é o objeto da imitação ou representação da ação.

Ao pôr em destaque a coerção referente ao par *mimesis* – *muthos*, Ricoeur observa que o uso da mimese se dá por uma subordinação da consideração dos caracteres à consideração da própria ação: “A tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [e infelicidade; mas felicidade] ou infelicidade reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade... Sem ação não

poderia haver tragédia, mas poderia havê-la sem caracteres”. (Ibidem, 1450 a 16-24). Para Aristóteles, então, “os (f) atos (...), isto é, o enredo é o fim da tragédia (...) ou, como ele diz (...), o enredo constitui o princípio (...) e como que a alma (...) da tragédia”.¹²

É junto à teoria aristotélica do *muthos* que Ricoeur pretende encontrar, então, o ponto de partida para a sua teoria da composição narrativa. O desafio a ser enfrentado nessa busca é o “de saber se o paradigma de ordem, característico da tragédia, é susceptível de extensão e de transformação, a ponto de poder se aplicar ao conjunto do campo narrativo”.¹³

De início, contrapondo o *muthos* à *distantio animi*, Ricoeur, como já vimos anteriormente, toma o *muthos* trágico como uma solução poética aos paradoxos presentes na especulação sobre o tempo, mas levando em consideração que nele a invenção da ordem ocorre sem qualquer referência às suas implicações temporais. Porém, são justamente estas implicações temporais do modelo trágico que Ricoeur se propõe a extrair, ligando-as com o re-desdobramento da teoria da mimese. Nesse sentido, a *Poética* enfatiza, não somente a concordância enquanto princípio de ordem que rege o arranjo ou disposição dos fatos, mas, também, embora de um modo muito sutil, o jogo entre discordâncias no interior da própria concordância, através das reviravoltas da fortuna. Estas fazem do enredo uma transformação regulada, desde uma situação inicial até uma situação final. Assim, Ricoeur considera pelo menos plausível que sejam tomadas em conjunto a *distantio animi* agostiniana e o *muthos* trágico aristotélico.

Na *Poética*, o Estagirita emprega o termo “ação”, tanto para se referir ao ponto de partida da atividade mimética (os fatos da ação humana enquanto objeto e

¹² PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. p. 332.

¹³ RICOEUR, P. *Temps et récit*. p. 79.

matéria de imitação ou representação), como para significar o ponto de chegada dessa mesma atividade (a ação representada na unidade da obra). Assim, a noção de tempo acha-se implicada tanto no nível da “história”, que se refere aos fatos que ocorrem exteriormente numa certa ordem, como no nível do enredo, que ajusta ou configura esses fatos, numa unidade orgânica e sistemática da ação interna à obra, formando um todo com princípio, meio e fim.¹⁴

Contudo, lembra Ricoeur, a análise da noção de “todo” na *Poética* acha-se inteiramente apoiada no seu caráter lógico: “‘Todo’ é aquilo que tem princípio, meio e fim”. (Ibidem, 1450, b 26). Assim, este traço, que mais parece se aproximar da noção de tempo, é justamente o que mais se acha distante dela. É que o estatuto de começo, meio e fim encontra-se inteiramente submetido à composição do enredo, e não, propriamente, à sucessão temporal. Na análise dessa idéia de “todo”, as exigências de necessidade ou de probabilidade na organização da sucessão são enfatizadas, não havendo, portanto, lugar para o acaso nessa organização. O enredo, tendo como uma de suas principais características o fato de ele ser uma imitação de uma ação completa e inteira, e sendo inteiro aquilo que tem início, meio e fim, à tragédia não cabe, então, começar, desenvolver-se ou terminar de modo casual, mas deve, sim, “apresentar uma determinada grandeza (...) e ordem (...), pois tudo que é belo deve ser assim”.¹⁵ A mesma coisa se dá na análise da noção de “extensão apropriada”, já que, é somente em função de um enredo que a ação recebe seu limite e, conseqüentemente, sua extensão apropriada: “O limite imposto pela própria natureza das coisas é o seguinte: desde que se possa aprender o conjunto, uma tragédia tanto mais bela será quanto mais extensa. Dando uma definição mais simples podemos dizer que o limite suficiente de uma tragédia é o que permite que nas ações, uma após outra, sucessivas, conformemente à

¹⁴ Cf. NUNES, B. *O tempo na narrativa*. pp. 6-8.

¹⁵ PUENTE. op. cit. p. 332..

verossimilhança e à necessidade, se dê o transe da infelicidade à felicidade ou da felicidade à infelicidade.” (Ibidem, 1451 a 12-15). Assim, uma vez que o “transe” exige tempo para que se dê, a extensão é, então, temporal. Contudo, essa temporalidade da extensão diz respeito ao tempo próprio da obra, e não ao tempo dos acontecimentos do mundo.

Decorre dessas análises que, na *Poética*, mais que desconsiderado, o tempo dos acontecimentos do mundo é excluído da tessitura do enredo. Daí a conexão interna do enredo ser mais lógica que cronológica, mas entendendo-se essa lógica ou conexão interna do enredo enquanto uma inteligibilidade apropriada, não ao campo da teoria, mas, sim, ao campo da práxis, portanto, da ação. Assim, embora a poesia seja um “fazer”, esse “fazer” não é um fazer efetivo (ético), mas um “fazer” inventivo (poético). O “fazer” da poesia é, pois, um “fazer” sobre um fazer.

Comparando a poesia trágica à história, Aristóteles nega ser uma função do poeta narrar os eventos acontecidos efetivamente, ao afirmar que cabe a ele narrar as coisas possíveis, ou seja, aquilo que poderia acontecer, conforme verossimilhança ou necessidade. Então, o que diferencia a poesia trágica da história é justamente o fato de que a primeira narra o que poderia acontecer e a segunda, o que aconteceu, e não o mero uso da métrica. É em razão dessa diferença que o Estagirita concebe a poesia como mais filosófica e mais importante que a história, já que a primeira narra, principalmente, as coisas universais, e a história, apenas as particulares.

Fernando Rey Puente chama atenção para esse ponto da *Poética* em que Aristóteles afirma que a história só produz narrativa casual, e não verossímil ou necessária. Nesse sentido, a história precederia a arte, uma vez que a aptidão para a criação de narrativas verossímeis e necessárias com relação a uma determinada ação é tornada possível por um conhecimento significativo a respeito dos acontecimentos

ocorridos efetivamente. Assim, se de um lado a experiência não é capaz de unificar e ordenar as sensações, as imagens ou as lembranças, por outro lado ela pode descrever a ordem casual em que esses estados mentais se produziram. Ela apresenta, não uma descrição lógica e causal dos fatos, mas apenas uma descrição cronológica e casual desses mesmos fatos. Do ponto de vista da temporalidade, a passagem dessa experiência para a arte e para a ciência poderia ser resumida como sendo a passagem do conhecimento particular (do indivíduo circunscrito no tempo e no espaço) para o conhecimento do universal (em si mesmo independente do tempo e do espaço), enquanto um conhecimento que é sempre e sempre e em t*p+7Xpartes. Assim, conclui Puente, “é o conhecimento histórico, a investigação preliminar, que é o princípio e o fundamento tanto da arte como da ciência”.¹⁶ Além do mais, se essas formas de conhecimento são universais, não dependendo das circunstâncias temporais, é preciso acrescentar que os homens que as praticam são temporais, e que, para lá chegarem, partiram, enquanto seres singulares, da experiência, logo, do particular.

Tendo distinguido “o que aconteceu” (Ibidem, 1451 a 37) do “que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade” (Ibidem, 1451 a 38-39), e escrito, logo adiante, que por “universal entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza” (Ibidem, 1451 b 5-10), Aristóteles nos faz compreender que é a universalização do enredo que universaliza os personagens desse enredo. O enredo tem, então, uma primazia sobre os personagens. Assim, é a ordenação do enredo, constituindo sua completude e totalidade, que determina o tipo de universalidade que ela comporta. É na medida em que a estrutura da ação se circunscreve à articulação interna à ação, e não aos acidentes externos, é que o

¹⁶ Ibidem, p.338.

enredo, através da sua conexão interna, engendra os universais. Desse modo, cabe à mimese estabelecer a coerência do *muthos*. O “fazer” do enredo se dá, pois, enquanto um “fazer” universalizante. “Compor o enredo”, escreve Ricoeur, “já é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, e o necessário ou o verossímil do episódico”.¹⁷ Mais fabulador que versificador, “criador de enredo/imitador de ação: eis o poeta”,¹⁸ acrescenta ele.

Porém, como já o fora apontado anteriormente, a coerência interna ou a concordância do modelo trágico na *Poética* inclui uma discordância. É este modelo de “concordância discordante” da tragédia que Ricoeur confronta a *distentio animi* agostiniana.

Entre as discordâncias – os “incidentes aterrorizantes e lamentáveis”, o “surpreendente” e a “inversão” – presentes em todas as fases da análise aristotélica da tragédia, é no enfoque da “inversão”, enquanto fenômeno nuclear da tragédia, que Ricoeur vê a concordância discordante atingir o seu ponto máximo. Essa inversão, que se dá da fortuna ao infortúnio ou, ao contrário, do infortúnio à fortuna, exige tempo e regula a extensão da obra, cabendo ao poeta tornar concordante essa discordância, ou seja, fazer predominar o um por causa do outro (necessária ou verossimilmente) sobre o um após o outro (mera sucessão temporal de acontecimentos): “É, porém, necessário que a peripécia e o reconhecimento surjam da própria estrutura interna do mito, de sorte que venham a resultar dos sucessos antecedentes, ou necessária ou verossimilmente. Porque é muito diverso acontecer uma coisa por causa de outra, ou acontecer meramente depois de outra” (Ibidem, 1452 a 17-22) . Desse modo, na arte trágica, a discordância não arruinaria a concordância.

¹⁷ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 85.

¹⁸ Ibidem, p.86.

Retornando, então, à mimese, já que é ela que estabelece a coerência no *muthos*, Ricoeur declara que, se ela é entendida enquanto imitação, esta imitação seria uma imitação criadora, inventiva, e não mera cópia do real; e se ela é entendida enquanto representação, esta representação se constituiria num corte capaz de abrir o espaço de ficção, e não uma mera duplicação de presença: “O artesão de palavras não produz coisas, mas somente quase-coisas; inventa o como-se. Nesse sentido o termo aristotélico *mimese* é o emblema dessa desconexão que (...) instaura a literariedade da obra literária”.¹⁹

Mas, uma vez que a práxis pertence tanto ao campo do real, no que se refere à ética, quanto ao campo do imaginário, no que se refere à poética, a mimese, enquanto imitação ou representação da ação, além da função de ruptura, exerce ainda uma função de ligação. É justamente esta ligação que vai, conforme Ricoeur, estabelecer o “deslocamento mimético” do campo poético da ação propriamente dita à tessitura do enredo (*muthos*).

4. Os Três Momentos da Mimese

Tendo percorrido dois caminhos paralelos e independentes – livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho e *Poética* de Aristóteles –, o desafio que se impõe, agora, é o de buscar uma ligação entre eles. É através da “invenção do ponto exemplar da interação” dado pelo cruzamento da *distentio animi* com a busca do *muthos* trágico que essa busca é empreendida: “à aporia do tempo da alma ‘distendida’ entre o passado da memória, o futuro da espera e o presente da intuição corresponderia a ‘composição

¹⁹ Ibidem, p. 93.

do enredo' das peripécias de uma ação fingida" (*feinte*).²⁰ Com isso, ele pretende colocar à prova aquela sua tese mais fundamental, já apontada no início da presente dissertação, que é, agora, reapresentada na seguinte forma: "Entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana, existe uma correlação que não é puramente acidental, mas que apresenta uma forma de necessidade transcultural. Ou, em outras palavras: *que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal*".²¹

Diante da distância cultural que separa as duas análises – a do tempo nas *Confissões* e a do enredo na *Poética* –, Ricoeur se vê ante a necessidade de construir as ligações intermediárias capazes de estabelecer uma articulação correlativa entre elas. É nesse sentido que ele busca a construção de um modelo de articulação entre a experiência aporética do tempo e a "inteligibilidade narrativa": a "relação inversa entre os traços de concordância e os de discordância passaria do plano da experiência do tempo, em que a discordância prevalece sobre a visada intencional, para o plano do enredo trágico, em que a concordância instaurada pelo *muthos* prevalece sobre as discordâncias das peripécias da ação trágica".²²

Na sua primeira entrada no problema da mediação tempo-narrativa, visando enriquecer a compreensão da dinâmica do processo de ligação na composição poética, Ricoeur busca na noção de mimese o fio condutor dessa mediação. Ela compreenderia três momentos, em que a "mimese II" ("mimese-invenção" ou "mimese-criação") exerceria a função de mediação ("função-pivô"), ao conduzir, através de seu "poder de re-figuração", do ponto de partida do texto que precede a composição poética, ou seja,

²⁰ RICOEUR, P. *Réflexion faite*. p. 67

²¹ RICOEUR, P. *Temps et récit I*, p. 105.

²² RICOEUR, *Réflexion faite*. p. 67.

sua montante (“mimese I”) para o ponto de chegada do mesmo texto até o leitor, isto é, a sua jusante (“mimese III”).

O interesse de Ricoeur pelo desenvolvimento da mimese não tem um fim nela mesma, mas sempre, do início ao fim de sua análise, este interesse visa àquela investigação da dialética entre tempo e narrativa. Sua tese é aí a seguinte: “O próprio sentido da operação da configuração da tessitura do enredo resulta de sua posição intermediária entre as duas operações que chamo de *mimese I* e *mimese III* e que constituem a montante e a jusante de *mimese II*”.²³ A inteligibilidade da mimese II adviria do seu poder de mediação, ou seja, de conduzir da montante à jusante do texto, ou ainda, de transfigurar, por meio do seu poder de configuração, a montante em jusante.

A tarefa empreendida por Ricoeur nessa construção é a tarefa hermenêutica, como ele próprio declara, de “reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra eleva-se do fundo opaco do viver, do agir e do padecer, para ser dada, por um autor, a um leitor que a recebe e assim muda seu agir”.²⁴ Mediadas pelo processo concreto de configuração do texto (*mimese II*), ele pretende reconstruir, por essa via da hermenêutica, o conjunto das operações que compreendem a pré-figuração do campo prático da ação (*mimese I*) e a sua re-figuração pela recepção da obra (*mimese III*).

Segundo Ricoeur, a chave para o problema da dialética tempo-narrativa acha-se nessa colocação em perspectiva da dinâmica da tessitura do enredo, através da análise do encadeamento dos três estágios da mimese. Mesmo porque, para ele, é essa própria mediação que passa pelas três fases da mimese. Isto quer dizer que ele pretende encontrar uma solução para o problema da relação entre tempo e narrativa, atribuindo à tessitura do enredo, no processo mimético, o papel de mediar o estágio da experiência

²³ RICOEUR. *Temps et récit I*, p. 106.

²⁴ Idem.

prática que a precede, e o estágio da recepção desse enredo configurado que a sucede. Nesse processo, contudo, o tempo da tessitura do enredo exerce um papel mediador entre os aspectos temporais pré-figurados no campo prático e a re-figuração da nossa experiência temporal por um tempo construído. “*Seguimos, pois*” conclui Ricoeur, “*o destino de um tempo pré-figurado em um tempo re-figurado, pela mediação de um tempo configurado*”.²⁵

Primeiramente, enfatizando o problema da pré-figuração do campo prático (mimese I), Ricoeur afirma que a composição ou tessitura do enredo se acha alicerçada numa pré-compreensão da ação e do mundo, quanto a três traços: as suas estruturas inteligíveis, as suas fontes simbólicas e o seu caráter temporal. Imitar ou representar uma ação é, então, num primeiro momento, pré-compreender a ação humana na sua semântica, na sua simbólica e na sua temporalidade.

No primeiro traço, uma vez que o enredo é uma imitação da ação, decorre daí a necessidade de uma capacidade de identificar, previamente, a ação em geral, através dos seus traços estruturais. Assim, através da “relação por pressuposição” entre a compreensão narrativa e a compreensão prática, a inteligibilidade narrativa se atém à familiaridade para com a trama conceitual constitutiva da semântica da ação; e através da “relação por transformação” entre aquelas duas compreensões, essa inteligibilidade narrativa se atém às regras de composição que regulam a ordem diacrônica da história.

No que se refere ao segundo traço, considerando-se que a imitação é a elaboração de uma “significação articulada da ação”, exige-se, então, a competência suplementar da aptidão para identificar as “mediações simbólicas da ação”. Segundo Ricoeur, esta ação é passível de ser narrada justamente porque ela é sempre, simbolicamente, mediatizada por signos, regras e normas. Ora, argumenta ele, se um

²⁵ Ibidem, pp. 107-108.

sistema simbólico dá o contexto da descrição para as ações particulares, é, então, em função dessa convenção simbólica que se faz possível interpretar um gesto como significando alguma coisa.

Finalmente, quanto ao terceiro traço, considerando-se que as “articulações simbólicas da ação” possuem caracteres propriamente temporais, decorre daí a exigência da capacidade de narrar a ação. A compreensão da ação não se acha circunscrita apenas às estruturas de sua inteligibilidade e às suas mediações simbólicas. Ela reconhece, na ação, também “estruturas temporais” que exigem que sejam narradas. Esses traços temporais seriam, então, traços indutores da narratividade.

Nesse ponto de suas investigações, Ricoeur se volta, não em direção à correlação, segundo ele, frouxa e evidente demais, entre determinado membro da trama conceitual da ação e determinada dimensão temporal tomada isoladamente, mas, sim, na direção do “intercâmbio” que a ação evidencia entre as dimensões temporais. Para ele, a estrutura discordante-concordante do tempo em Santo Agostinho faz desenvolver, no pensamento reflexivo, alguns traços paradoxais passíveis de serem delineados, num primeiro esboço, pela “fenomenologia da ação”. Assim, o tríplice presente agostiniano lhe teria encaminhado na direção de uma investigação acerca da estrutura temporal mais primitiva. Nessa direção, reescreve Ricoeur, nos termos do presente triplicado, cada uma das três estruturas temporais da ação: “Presente do futuro? *Doravante*, isto é, a partir de agora, comprometo-me a fazer isto *amanhã*. Presente do passado? Tenho agora a intenção de fazer isto, porque *acabei* justamente de pensar que... Presente do Presente? *Agora* faço isto, porque *agora* posso fazê-lo: o presente efetivo do fazer atesta o presente potencial da capacidade de fazer e constituir-se como presente do presente”.²⁶

²⁶ Ibidem, p. 119.

Contudo, Ricoeur não se satisfaz com essa correlação termo a termo, já que vê na via aberta por Santo Agostinho, através da reflexão sobre a *distentio animi*, a possibilidade de que a fenomenologia da ação possa avançar bem mais que isso. Segundo ele, é a articulação prática, pela qual a práxis cotidiana ordena uma a outra as três instâncias do presente triplicado (presente do futuro, presente do passado e presente do presente), que se constitui no mais elementar indutor da narratividade.

Na busca de fazer avançar a fenomenologia da ação, Ricoeur recorre, então, à noção heideggeriana de “intratemporalidade” (“ser-no-tempo”), em razão dos traços que distinguem essa estrutura temporal da representação linear do tempo, resistindo, pois, ao “nivelamento”, que a reduziria ao “conceito vulgar de tempo”.

Heidegger denomina intratemporalidade “a determinação temporal dos entes intramundanos”,²⁷ em que a acessibilidade destes se dá como “o que está sendo no tempo”. Por um lado o “tempo”, que inicialmente é encontrado onticamente na intratemporalidade, torna-se a base da formação do conceito vulgar de tempo. Mas, por outro lado o tempo, enquanto intratemporalidade, surge “de um modo essencial de temporalização da temporalidade originária”.²⁸ Destarte, a interpretação da intratemporalidade, além de propiciar uma visão mais originária da essência do “tempo público”, propiciaria também a delimitação do seu próprio “ser”.

Como a intratemporalidade heideggeriana apresenta caracteres que não se reduzem à representação linear do tempo, ela é, então, em si mesma, distinta da simples medição de intervalos compreendidos entre instantes-limites. Ela é, enquanto ser-no-tempo, um contar com o tempo, portanto, também um calcular. “Mas”, nos adverte Ricoeur, “é porque contamos com o tempo e fazemos cálculos que devemos recorrer à

²⁷ HEIDEGGER. *Ser e tempo*. Parte II, p. 128.

²⁸ Idem.

medida, não o inverso”.²⁹ É a preocupação, e não as coisas de nosso Cuidado, que determina o sentido do tempo.

É a partir dessa ruptura com a representação linear do tempo (mera sucessão de infinitos “agoras”), que Ricoeur encontra um ancoradouro para a sua análise dos caracteres temporais da “pré-compreensão do mundo e da ação” (mimese I). Essa ruptura constitui uma via para aquela primeira entrada ao problema da dialética tempo-narrativa. O primado atribuído, por Heidegger, à noção de Cuidado é reconhecido como um primeiro acesso ao problema da temporalidade: “Reconhecer esse acesso é lançar, pela primeira vez, uma ponte entre a ordem da narrativa e o Cuidado. É sobre o pedestal da intratemporalidade que se edificarão, conjuntamente, as configurações narrativas e as formas mais elaboradas da temporalidade que lhes correspondem”.³⁰

5. A Concordância Discordante

“Com *mimese* II abre-se o reino do como-se”,³¹ escreve Ricoeur. Segundo ele, este reino do “como-se” diz respeito à composição ou configuração da narrativa, portanto, aos procedimentos da elaboração do enredo, cujo paradigma é aquele sentido dado por Aristóteles à noção de *muthos* na *Poética*, ou seja, o de arranjo ou disposição dos fatos, mas liberado das suas coerções limitadoras, bem como acrescido daquela análise das suas estruturas temporais.

Entendendo “configuração” como sendo a arte da composição que faz a mediação entre a concordância e a discordância, Ricoeur busca uma melhor

²⁹ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 122.

³⁰ *Ibidem*, pp. 124-125.

³¹ *Idem*.

compreensão dessa função mediadora derivada do caráter dinâmico da operação de configuração do enredo, que é exercida pela mimese II, entre a montante (mimese I) e a jusante (mimese III): “esse dinamismo consiste em que o enredo já exerce, no seu próprio campo textual, uma função de integração e, nesse sentido, de mediação, que lhe permite operar, fora desse próprio campo, uma mediação de maior amplitude entre a pré-compreensão e (...) a pós-compreensão da ordem da ação e de seus traços temporais”.³²

Em outras palavras, para se referir à coordenação entre múltiplos acontecimentos, causas, intenções e acasos, Ricoeur propõe, enquanto decorrente do conceito de “coerência narrativa”, o conceito de “concordância discordante” ou “síntese do heterogêneo”, cuja forma literária seria o enredo. Assim, através de transformações ordenadas, com o objetivo de alcançar uma formulação apropriada no quadro da narratividade, o enredo conduz uma ação complexa, desde uma situação inicial até a uma situação terminal. Tais transformações seriam, pois, marcadas por um conteúdo lógico, que, na *Poética*, Aristóteles caracterizou como provável ou verossímil.³³

A função de mediação do enredo se revelaria, primeiramente, no fato de que ele relaciona acontecimentos individuais e uma história (uma totalidade narrada). Extraindo uma história (sensata) de uma pluralidade de acontecimentos, ou transformando estes acontecimentos em uma história (sensata), o enredo extrairia uma configuração de uma certa sucessão de eventos, em que um acontecimento representaria algo mais que uma simples ordenação numa série de acontecimentos. Acontecimentos e história encontrar-se-iam, então, definitivamente correlacionados pela atividade de configuração do enredo.

³² Ibidem, p. 127.

³³ Cf. RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 313.

Em segundo lugar, a tessitura do enredo comporia, conjuntamente, “fatores tão heterogêneos quanto agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados etc.”.³⁴ Com isso, os componentes passíveis de tomar parte do paradigma dado pela semântica da ação apareceriam numa “ordem sintagmática”.

Finalmente, a terceira evidência da função mediadora do enredo é encontrada por Ricoeur nos caracteres temporais deste mesmo enredo. Desconsiderados pela *Poética* de Aristóteles, estes caracteres temporais constituem justamente o objeto privilegiado de investigação em *Tempo e narrativa*. Tais caracteres achar-se-iam implicados, diretamente, no dinamismo constitutivo da configuração narrativa, conferindo ao enredo o seu caráter de “síntese do heterogêneo”, enquanto lugar do novo, que, por sua vez, define a concordância discordante. Por um lado, a operação de configuração do enredo reflete o paradoxo agostiniano do tempo. Isto porque, ela sintetiza as duas dimensões discordantes da narrativa: a *episódica* dos acontecimentos, requerendo a ordenação cronológica a que a história, isolável num resumo, sempre remete, e a *configurante*, não cronológica, fundada no discurso enquanto forma de expressão, que responde pela obra enquanto todo significante, com princípio, meio e fim.”³⁵ Mas, por outro lado, a tessitura do enredo não se reduz a esse espelhamento do paradoxo da temporalidade. Ela apresentaria uma solução a tal paradoxo, através do próprio ato poético, mediatizando acontecimento e história, portanto, extraindo uma representação de uma sucessão que se revela ao público (ouvinte ou leitor), enquanto uma história a ser seguida: “Seguir uma história é avançar no meio de contingências e de peripécias, sob a conduta de uma espera, que encontra sua realização na *conclusão*”.³⁶ Dando à história um “ponto final”, a conclusão fornece o ponto de vista pelo qual essa história pode ser percebida enquanto uma totalidade, já que a conclusão

³⁴ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 127.

³⁵ NUNES, op. cit. pp.76-77

³⁶ RICOEUR, P. *Temps et récit*. p. 130.

não decorre logicamente de premissas anteriormente colocadas a ela. Assim, a compreensão de uma história exige que se compreenda “como” e “por que” os acontecimentos que se sucedem na narração levam àquela conclusão, que, uma vez coerente com os acontecimentos narrados em conjunto, deve, então, ser aceita. Desse modo, a solução do paradoxo da temporalidade, pela via da poética, consistiria em convertê-lo numa “dialética viva”.

Nessa dialética viva, a dimensão episódica da narrativa empurraria o tempo narrativo na direção da representação linear dos acontecimentos. Porém, a sua dimensão configurante apresentaria, por sua vez, caracteres temporais inversos a essa dimensão episódica em diferentes modos. A sucessão de acontecimentos é transformada, pelo arranjo configurante, numa totalidade dotada de significação, permitindo que a história possa ser seguida. Isto possibilita que o enredo, enquanto um todo, possa ser traduzido por um “pensamento”, que é o seu “assunto” ou “tema” próprio. Esse pensamento (assunto ou tema próprio), entretanto, não é atemporal. O seu tempo, sendo um tempo narrativo, faz a mediação entre o caráter episódico dos acontecimentos e o caráter configurante da própria narrativa. Dito de um outro modo, a configuração do enredo impõe à seqüência indefinida de acontecimentos narrados o sentido da sua conclusão, portanto, de seu “ponto final”, o que permite a retomada da história narrada. Em razão dos caracteres temporais da dimensão configurante da narrativa, a inteligência narrativa do leitor, ao chegar à conclusão do enredo, consegue “ler” o próprio tempo desta narrativa às avessas e, assim, seguir a história a partir de seu fim (conclusão) em direção ao seu começo, retomando-a, pois, numa direção inversa à ordem cronológica. A possibilidade de uma releitura, quer pela via interpretativa (da temática), quer pela via explicativa (da análise) do texto, seria dada à inteligência narrativa do leitor, quando esta atingisse esse plano abstrato dos temas gerais incorporados por ela, bem como o

dos motivos subjacentes ao seu desenvolvimento.³⁷ “Em resumo”, escreve Ricoeur, “o ato de narrar, refletido no ato de seguir uma história, torna produtivos os paradoxos que inquietaram Santo Agostinho, a ponto de reconduzi-lo ao silêncio”.³⁸

Aproximando a idéia de “produção do ato configurante” à idéia kantiana de “trabalho da imaginação produtora”, Ricoeur introduz a noção de “esquematismo da função narrativa”. Este esquematismo constituiria uma história que carrega com ela todas as características de uma “tradição”. Esta última, por sua vez, promoveria a “transmissão viva” de uma inovação, sempre passível de ser reativada, a partir de um retorno ao próprio fazer poético. Assim, ela seria capaz de enriquecer, por meio de um caráter inovador, a relação do enredo com o tempo.

Essa tradição é concebida a partir de uma relação entre dois pólos: “sedimentação” e “inovação”. O primeiro pólo, que se acha relacionado aos modelos de uma história consolidada e constitutiva da tipologia do enredo, produzir-se-ia em diferentes níveis, o paradigma da sedimentação, entendido como englobando forma, gênero e tipo, nasceria do trabalho de imaginação produtora, a partir de diferentes níveis de influência. “Ora”, escreve ele, “esses paradigmas, eles próprios oriundos de uma inovação anterior, fornecem regras para uma experimentação ulterior no campo narrativo. Essas regras mudam sob a pressão de novas invenções, mas mudam lentamente e até resistem à mudança, em virtude do próprio processo de sedimentação”.³⁹ Assim, o estatuto da inovação, o segundo pólo da tradição, é concebido como correlativo ao estatuto da sedimentação. Uma vez que uma obra é sempre uma obra singular, a inovação sempre ocorre. Destarte, efetivamente, os paradigmas se constituem numa espécie de gramática que regula a composição de obras novas. Contudo, o trabalho de inovação da imaginação produtora nunca dispensa os

³⁷ Cf. NUNES. op.cit. p.77.

³⁸ RICOEUR. P. *Temps et récit I*. p. 131.

³⁹ *Ibidem*, p. 134.

modelos, já que esse trabalho nunca nasce do nada, mas sempre a partir de regras, portanto, sempre ancorado aos paradigmas da tradição. Entretanto, essas relações com os modelos podem ocorrer de diferentes modos, desde uma relação de forte adesão, até a uma relação em que o afastamento ou o desvio, em relação aos paradigmas, é a regra.

Resumindo, o enredo, por modos diversos, opera as mediações: 1) entre a diversidade dos acontecimentos e a unidade temporal da história narrada; 2) entre os diferentes componentes da ação, intenção, causas e acasos e o encadeamento da história; 3) e entre a mera sucessão e a unidade da forma temporal. Mas, adverte Ricoeur, tais mediações podem, em última análise, subverter a cronologia da sucessão, a ponto mesmo de aboli-la. Assim, “essas múltiplas dialéticas não fazem senão explicitar a oposição, já presente no modelo trágico segundo Aristóteles, entre a dispersão episódica da narrativa e o poder de unificação desenvolvido pelo ato configurante que é a própria *poiésis*”.⁴⁰ Para Ricoeur, na configuração narrativa, diferentemente de qualquer “modelo de tipo causal”, em que acontecimento e ocorrência se acham indiscerníveis, o “acontecimento narrativo” participa da estrutura instável de concordância discordante que caracteriza o enredo. Este acontecimento narrativo é, então, a estrutura instável de concordância discordante que caracteriza o enredo. Ele é, pois, definido pela sua relação com a operação de configuração. Assim, o acontecimento narrativo, por um lado, quando surge, é fonte de discordância; por outro lado, quando faz avançar a história, é fonte de concordância. Ao inverter, através do ato configurante, o “efeito de contingência” em “efeito de necessidade ou probabilidade”, o enredo revelaria seu caráter paradoxal de discordância concordante. Desse modo, a “necessidade narrativa”, procedente do ato configurante enquanto tal, transfiguraria a “contingência física” em

⁴⁰ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, p.169.

“contingência narrativa”. Esta se acharia, pois, implicada na própria necessidade narrativa.

Porém, somente quando a narrativa é restituída ao tempo do agir e do padecer da mimese III é que ela adquiriria o seu sentido pleno. Assim, avançando para além de Aristóteles, para o qual é no público (ouvinte ou leitor) que o percurso da mimese se acha concluído, Ricoeur toma a mimese III como sendo o lugar da intersecção entre o mundo do texto e o mundo do público (ouvinte ou leitor). A mimese III seria, então, o espaço de intersecção entre o mundo configurado pela obra e o mundo em que a ação efetiva se mostra, ao mesmo tempo em que mostra sua temporalidade específica. Seria nessa intersecção que a narrativa, através da re-figuração da ação, poderia exercer sua função de descoberta e de transformação do sentir e do agir do leitor. Ricoeur abre aqui um acesso a um enfoque que pretende ser capaz de dialetizar a dicotomia posta entre o “real” do passado histórico e o “irreal” da ficção. Primeiramente, então, esse acesso é aberto por essa intersecção de dois mundos – “mundo do texto” e “mundo do leitor” –, mas depois, como veremos adiante, pelo “entrecruzamento entre a história e a ficção”.

6. A Referência Cruzada entre a Narrativa Histórica e a Narrativa de Ficção

Segundo Ricoeur, numa obra, o que é, em última instância, comunicado é o “mundo” que esta obra projeta. Este mundo constitui, então, um “horizonte” que é recebido pelo ouvinte ou leitor, conforme a sua capacidade própria de acolhimento. Por sua vez, tal capacidade de acolhimento caracteriza-se por uma situação ao mesmo tempo de restrição e de abertura a um “horizonte de mundo”. Ora, tendo sido a mimese III definida como sendo a “intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou

do leitor”,⁴¹ isto significa que ela se acha assentada sobre três pressupostos que, respectivamente, sustentam os atos de discurso em geral, dentre estes, as obras literárias, e ainda, dentre estas últimas, as obras narrativas.

O primeiro pressuposto é o de que o propósito de uma referência do discurso acha-se relacionado ao seu caráter de acontecimento e de seu funcionamento dialogal. O acontecimento representa aí a tomada da palavra para se dirigir a um interlocutor, mas acompanhada da ambição de levá-lo à linguagem e de partilhar com ele uma experiência nova, que tem o “mundo” como “horizonte”. Decorre daí que referência e horizonte são, então, correlativos: “Qualquer experiência possui, ao mesmo tempo, um contorno que a cerca e a discerne, e ergue-se sobre um horizonte de potencialidades, que constituem seu contexto interno e externo: interno, no sentido de que é sempre possível detalhar e precisar a coisa considerada no interior de um contorno estável; externo, no sentido de que a coisa visada mantém relações potenciais com toda coisa inteiramente outra, no horizonte de um mundo total, o qual nunca figura como objeto de discurso. Nesse duplo sentido da palavra horizonte, situação e horizonte permanecem noções correlativas”.⁴²

O segundo pressuposto é evidenciado na tese ricoeuriana segundo a qual “as obras literárias trazem também à linguagem uma experiência e, assim, vêm ao mundo como qualquer discurso”.⁴³ Assim, também com relação às obras literárias, a leitura coloca o problema da fusão do horizonte do texto com o horizonte do leitor, portanto, também o da intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Com esse fenômeno de interação entre mundos e horizontes abre-se, conforme Ricoeur, um leque de possibilidades que vão desde uma “confirmação ideológica da ordem estabelecida” até uma “crítica social” ou até mesmo a uma “derrisão de qualquer real”. Segundo ele,

⁴¹ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 147.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 149.

esse leque de possibilidades atesta haver alguma relação entre a “fusão conflituosa” e a “dinâmica do texto”, especialmente no que se refere à dialética entre sedimentação e inovação. Assim, os conceitos de “horizonte” e de “mundo” concernem, também, tanto às referências descritivas como às referências não-descritivas: “o mundo é o conjunto das referências abertas por todos os tipos de textos descritivos ou poéticos que li, interpretei e amei”.⁴⁴

Quanto ao terceiro e último pressuposto, este concerniria ao fato de que o problema da referência colocado pela narratividade é, num sentido, mais simples, mas num outro, bem mais difícil que aquele colocado pela poesia lírica.

No primeiro sentido, uma vez que o que é re-significado pela narrativa é o que foi pré-figurado no nível do agir e do padecer humano, o problema da referência é aí mais fácil do que no caso da poesia lírica. Isto, porque a metaforização do agir e do padecer se mostra mais fácil de ser decifrada que no modo lírico da poesia. Mas, no outro sentido, a existência de duas grandes classes de discursos narrativos – narrativa de ficção e historiografia – coloca em questão uma série de problemas, entre os quais o da assimetria entre os modos de referência de cada uma delas. Ocorre que somente a historiografia reivindica uma referência que se inscreve na “realidade empírica”, já que, apenas ela visa acontecimentos que “de fato” ocorreram. No caso da historiografia, então, a referência se dá por meio de vestígios ou traços do “passado real”. De um lado a história narra o “real” como passado acontecido. De um outro lado a obra literária narra o “irreal” como ficcional.

Em razão dessa constatação de uma assimetria entre a referência da historiografia e da narrativa de ficção, Ricoeur propõe a tese segundo a qual a referência por meio de vestígios retira algo da referência metafórica comum a todas as obras

⁴⁴ Ibidem, p. 151.

poéticas, já que o passado só pode ser reconstruído pela imaginação. Mas, ao mesmo tempo, a narrativa de ficção retira algo da referência por meio de vestígios, ou seja, seu dinamismo referencial, já que é a referência da historiografia que se acha polarizada com relação ao “passado real”. Conforme essa tese, então, a história se inspiraria na ficção tanto quanto a ficção se inspiraria na história. Decorre daí a colocação do problema da “referência cruzada” entre a historiografia e a narrativa de ficção. A referência por traços e a referência metafórica se cruzariam sobre a temporalidade da ação (atividade) e do padecimento (passividade) humano. Nesse sentido, historiografia e ficção re-figurariam em comum o tempo humano, cruzando sobre ele seus modos referenciais.

Para se referir aos efeitos conjuntos da história e da ficção nesse plano do agir e do padecer humano, Ricoeur retomará em *Tempo e narrativa III* o problema do entrecruzamento da história e da ficção, mas aí, não mais enquanto uma referência cruzada, e sim como uma “re-figuração cruzada”. Deixaremos, então, para o momento que tratarmos desta noção de re-figuração cruzada, a discussão acerca dessa proposta de entrecruzamento.

No intuito de levar a bom termo a sua teoria do tempo re-figurado ou narrado, Ricoeur buscará na fenomenologia do tempo um “terceiro parceiro”, capaz de mediar a discussão entre dois outros parceiros, a saber, a epistemologia da historiografia e a crítica literária aplicada à narratividade. Segundo ele, o desafio maior da dialética tempo-narrativa acha-se no confronto da “difícil conversação triangular entre a historiografia, a crítica literária e a filosofia fenomenológica”,⁴⁵ estes “três parceiros que, na maioria das vezes, ignoram-se mutuamente”.⁴⁶ Nos próximos capítulos veremos, então, como o nosso autor orchestra essa “difícil conversação triangular”.

⁴⁵ RICOEUR, P. *Temps et récit*. p. 156.

⁴⁶ Idem.

CAPÍTULO II

HISTORIOGRAFIA E NARRATIVIDADE

1. A Derivação (Indireta) da História com Relação à Narrativa

Temos assistido, desde o século XVI, um insistente combate entre duas concepções acerca do estatuto epistemológico da história. De um lado acham-se os defensores da idéia de que a história é uma espécie do gênero arte (“história-arte”). Deste lado do campo de batalha encontramos, por exemplo, Hayden White e Paul Veyne. Decorrem daí as teses que ficaram conhecidas como “teses narrativistas”. Ao advogarem em defesa de uma aproximação entre a história e a narrativa, estas teses enfatizam o papel da compreensão narrativa na operação historiográfica. De outro lado encontram-se os partidários da convicção de que a história é uma ciência (“história-ciência”). Neste outro lado do mesmo campo de batalha temos, por exemplo, Leopold von Ranke e Fernand Braudel. As teses provenientes desta posição são, comumente, denominadas “teses nomológicas”. Estas, por sua vez, ao enfatizarem as exigências de cientificidade da história, através do modelo de explicação por leis, distanciam a história da narrativa.

Para que esteja em condições de aprofundar o entrecruzamento entre a história e a ficção, Ricoeur busca, primeiramente, verificar esse problema da relação entre a história e o campo narrativo. No sentido desta verificação, a hipótese proposta é a de que esta relação ocorre conforme um vínculo de derivação indireta da história com relação à narrativa. Com isso é afirmada tanto a especificidade da explicação histórica

(seu caráter científico) como o pertencimento desta mesma história ao campo narrativo (seu caráter narrativo).

Essa afirmação do pertencimento da historiografia ao campo da narratividade acha-se apoiada na convicção de que a história perderia sua especificidade, portanto, deixaria de ser histórica, se rompesse com toda e qualquer ligação com a capacidade humana de seguir uma história, bem como com as operações cognitivas da compreensão narrativa. No sentido, pois, dessa convicção, a tese posta pelo nosso autor é a de “que a história, mesmo a mais distante da forma narrativa, continua a estar ligada à compreensão narrativa por um laço de *derivação*, que se pode reconstruir passo a passo, degrau por degrau, por um método apropriado”.¹ Tal método diz respeito a uma reflexão de segundo grau acerca das condições últimas de inteligibilidade da história.²

Contudo, Ricoeur adverte que essa sua tese do caráter irredutivelmente narrativo da história não faz eco à defesa da forma particular de história conhecida por “história-narrativa”. Na verdade, pretende ele se contrapor tanto à concepção segundo a qual não haveria qualquer ligação entre a história e a narrativa, em que o tempo histórico existiria independentemente do tempo da narrativa (“teses nomológicas” ou “teses contra a história-narrativa”), como à concepção que atribui uma derivação direta da história em relação à narrativa, em que se concebe uma continuidade entre o tempo da ação e o tempo histórico (“teses narrativistas”).

¹ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. pp. 165-166

² A propósito desse “método apropriado” a uma reconstrução do laço de derivação da história em relação à compreensão narrativa, Ricoeur esclarece, em *Réflexion faite*, que a sua teoria da narrativa é construída a partir de um entrecruzamento entre a teoria do texto, a teoria da ação e a teoria da história, uma vez que, para ele, a narrativa opera ao nível textual, imitando a ação humana e narrando uma história. Desse modo, pode-se entender os desdobramentos da sua investigação a partir da “dialética explicar-compreender”, em que são tomadas de empréstimo interpretações tanto do lado da história como do lado da ficção, mas sempre as cruzando. É nesse sentido da explicação e da compreensão, já que, para ele, explicar mais é compreender melhor, que Ricoeur põe em confronto, como veremos um pouco mais adiante, as “teses nomológicas” e as “teses narrativistas”, e se vale, em seguida, do apoio da epistemologia e da metodologia da ciência da história (Cf. *Réflexion faite*. pp. 70-71).

O que se acha no horizonte da busca ricoeuriana de uma reconstrução das ligações indiretas da história com a narrativa é o problema da “intencionalidade do pensamento historiador”. Através dessa intencionalidade histórica, a história visaria, de modo oblíquo, ao campo da ação humana e sua temporalidade de base, inscrevendo-se, pois, no círculo da mimese, perpassando os seus três momentos. Assim, a historiografia achar-se-ia, por derivação, fundamentada na competência pragmática de manejar os acontecimentos que ocorrem “no” tempo, conforme o que fora descrito em mimese I. Mas, também, por meio das construções temporais num nível superior, ela inscrever-se-ia no tempo da narrativa, configurando o campo da práxis, de acordo com o que foi descrito em mimese II. Finalmente, a historiografia também realizaria seu sentido na re-figuração do campo da práxis, contribuindo para a “recapitulação da existência”, tal como descrito em mimese III.

Mas, é somente após uma longa investigação das relações entre a escrita da história e a elaboração do enredo, que Ricoeur se verá em condições de finalmente atingir aquela problemática da intencionalidade histórica. Para empreender essa investigação, põe primeiramente em confronto as teses nomológicas e as teses narrativistas, para em seguida buscar um apoio tanto na epistemologia como na metodologia da ciência histórica.

2. Um Confronto entre as Teses Nomológicas e as Teses Narrativistas

Os argumentos contra a história-narrativa são analisados por Ricoeur a partir de duas correntes distintas e independentes de pensamento, a saber, a historiografia francesa contemporânea e a epistemologia neopositivista da história. A primeira, sendo

mais metodológica que epistemológica, acha-se mais próxima da prática histórica. Assim, os argumentos dessa corrente contra a história-narrativa seriam nutridos pela própria prática histórica, atendo-se, pois, ao campo metodológico. Já a segunda, sendo mais epistemológica que metodológica, acha-se mais distanciada da prática histórica. Neste caso, os argumentos contra a mesma história-narrativa seriam alimentados pela afirmação da “unidade da ciência”, atendo-se, então, ao campo epistemológico. Ambas teriam, pois, em comum o fato de negarem o caráter narrativo da história, ainda que por vias diferentes: “uma e outra tomam por pedra de toque a noção de acontecimento e consideram admitido que o destino da narrativa é selado ao mesmo tempo em que o do acontecimento, compreendido como átomo da mudança histórica”.³ Dito de outro modo, de um lado, os historiadores da “longa duração” atacam o acontecimento. De outro lado, os epistemólogos neopositivistas atacam a compreensão. O resultado seria um só: “o eclipse da narrativa”.⁴

Peter Burke compartilha com Ricoeur dessa constatação da ocorrência de um “eclipse da narrativa” no nosso tempo. Segundo Burke, a hipótese de que a história se define enquanto uma narrativa de acontecimentos já era contestada desde a época do Iluminismo. “Desse ponto de vista”, escreve ele, “a chamada ‘Revolução copernicana’ liderada na historiografia por Leopold von Ranke no início do século dezenove, parece muito mais uma contra-revolução, no sentido de que trouxe os acontecimentos de volta ao centro do palco”.⁵

Entretanto, adverte Ricoeur, a conjunção de dois movimentos do pensamento da história – a crítica ao modelo nomológico seguido de seu enfraquecimento e a reavaliação das fontes de inteligibilidade da narrativa – teve como consequência o favorecimento das condições para o aparecimento das teses narrativistas e mesmo para

³ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 201

⁴ Idem.

⁵ BURKE, P. *A escrita da história: novas perspectivas*. p. 237.

uma super valorização da compreensão narrativa em detrimento da explicação histórica. Diante disso, a questão posta por ele é a de “saber se a reconquista dos traços configurantes da narrativa justifica a expectativa de que a compreensão narrativa adquira valor de explicação, na medida mesma em que, paralelamente, a explicação histórica cesse de ser medida pelo padrão do modelo nomológico”.⁶ A resposta vem em seguida: “Minha própria contribuição a esse problema nascerá (...) da confissão de que uma concepção ‘narrativa’ da história só responde parcialmente a essa expectativa”.⁷ É que, segundo ele, entre explicação histórica e compreensão narrativa só se pode encontrar uma ligação indireta. Mas, acrescenta Ricoeur, “um meio-fracasso permanece sendo um meio-sucesso”.⁸

Porém, tal resposta de Ricoeur é, nesse ponto de suas investigações, apenas uma breve antecipação. Antes de discutir as suas próprias contribuições, ele põe em confronto as contribuições das teses nomológicas e as contribuições das teses narrativistas. Isto, por um retorno ao problema do laço entre a historiografia e a competência narrativa de seguir uma história, portanto, ao problema da verificação do pertencimento da história ao campo narrativo. Mas, de qualquer modo, logo de saída, já é admitida a existência de limites no campo da compreensão narrativa, no que se refere à escrita da história.

Do lado das teses nomológicas, Ricoeur tem como uma importante contribuição a afirmação de uma ruptura epistemológica que distancia ou diferencia a explicação histórica por generalizações, na forma de leis, da simples compreensão narrativa. Assim, fica desautorizada a aceitação da tese “segundo a qual a historiografia seria uma espécie do gênero história narrada (*story*)”.⁹ Contudo, essas mesmas teses

⁶ RICOEUR. P. *Temps et récit I*. p. 255.

⁷ Idem.

⁸ Ibidem, p. 256.

⁹ Ibidem, p. 400.

nomológicas, ao advogarem em defesa dessa ruptura epistemológica entre o conhecimento histórico e a competência narrativa de seguir uma história, teriam acabado por provocar uma tríplice ruptura, atingindo: 1) os níveis dos procedimentos explicativos (a historiografia nasceria de uma investigação a partir de seu modo específico e autônomo de explicar); 2) os níveis das entidades constituídas pelo discurso histórico (a história referir-se-ia a entidades anônimas e não ao sujeito da ação ou agentes susceptíveis de serem identificados); 3) e o nível da temporalidade (o estatuto epistemológico do tempo histórico não teria um vínculo direto com o da memória, o da expectativa e o da circunspeção de agentes individuais).

Do lado das teses narrativistas, uma vez que as suas interpretações se revelam capazes de aperceber que a especificidade da história (seu caráter histórico) só pode ser mantida em função de uma ligação, por menor que seja, entre a explicação histórica e a compreensão narrativa, essas parecem mais razoáveis a Ricoeur que as das teses nomológicas. Porém, o problema nelas seria justamente o do não reconhecimento quanto ao real valor da especificidade da história com relação ao campo narrativo, portanto, da ruptura epistemológica que dissocia a explicação histórica da compreensão narrativa e, em consequência disso, de não conseguirem “integrar a explicação por leis no tecido narrativo da história”.¹⁰

3. As Fontes Narrativas da Historiografia

Diante dos fracassos quanto ao enfrentamento do problema da relação entre compreensão narrativa e explicação histórica, tanto por parte das teses nomológicas

¹⁰ Idem

como por parte das teses narrativistas, Ricoeur vai buscar uma saída no “método de questionamento na direção inversa” (“método de questionamento às avessas”) proposto pela fenomenologia genética de Husserl. Por essa via, ele pretende explicar o caráter indireto da vinculação da história com a compreensão narrativa, por meio de uma “reativação das fases de derivação” que assegurariam essa vinculação.

Por esse método, Ricoeur põe em foco a “intencionalidade do conhecimento histórico”, visando a uma “gênese do sentido”, e não à epistemologia ou a uma metodologia da história. Entretanto, ele reconhece que só é possível atingir tal gênese quando ela é balizada por essa epistemologia e por essa metodologia, ao oferecerem os pontos de apoio para guiar a reativação das fontes narrativas da historiografia científica.

Nessa direção, o filósofo se propõe a investigar as vias indiretas, a partir das quais, o paradoxo do conhecimento histórico, revelado por aquele confronto entre as teses nomológicas e as teses narrativistas, poderiam elevar a um grau superior de complexidade o paradoxo próprio da operação de configuração narrativa. Esta, em razão de sua posição mediana entre a montante e a jusante do texto poético, apresentariam os traços opostos, que seriam redobrados, pelo conhecimento histórico, na operação narrativa. Assim, se por um lado a operação narrativa nasce da ruptura aberta entre o reino da fabulação (mundo fictício) e a ordem da ação efetiva (mundo “real”), por outro lado ela reporta tanto à compreensão própria da ordem da ação como às estruturas pré-narrativas da ação efetiva.

Nessa investigação, ao enfocar, primeiramente, os procedimentos explicativos, nosso filósofo recorre à noção de “imputação causal singular”, tal como foi, primeiramente, colocada por Max Weber, quando este procurou distinguir “relações causais reais” (causalidade) de “relações irreais”, e, posteriormente, desenvolvida por Raymond Aron. As “construções imaginativas probabilísticas” desta noção revelariam

sua afinidade tanto com a elaboração do enredo quanto com a explicação por meio de leis. Nesse sentido, a imputação causal singular se constituiria num procedimento explicativo capaz de fornecer “a estrutura de transição entre a explicação por leis e a compreensão pelo enredo”.¹¹ Em outras palavras, seria possível discernir na imputação causal singular a “estrutura de transição por leis”, mas, também, a “explicação por inclusão no enredo”. A imputação causal singular seria, então, o próprio nexo de qualquer explicação em história, constituindo-se na mediação entre os pólos opostos, que Ricoeur anteriormente designava simplesmente por explicação e compreensão, mas que, agora, ele prefere designar por, respectivamente, “explicação nomológica” (“causalidade explicativa”) e “compreensão por composição do enredo” (“causalidade narrativa”). Segundo ele, as generalizações na forma de leis na história deveriam, assim, ser inseridas na imputação causal singular. Entendendo haver, então, uma afinidade entre a elaboração do enredo e a imputação causal singular, Ricoeur se refere a esta última como sendo um “quase-enredo” (*quasi-intrigue*).¹²

Quanto às entidades constituídas pelo discurso histórico, elas se deixariam ordenar conforme uma determinada hierarquia, em que o caráter histórico da história exige que esta remeta seus objetos a “entidades de primeira ordem”, tais como, povos, nações e civilizações. Para Ricoeur, estas entidades trariam, pois, a marca da pertinência participativa dos agentes concretos, no que diz respeito à esfera práxico-narrativa. Desse modo, elas funcionariam como uma espécie de “objeto transicional” entre o plano da narrativa e o plano da história explicativa, e constituir-se-iam, então, em “quase-personagens” (*quasi-personnages*). Elas seriam capazes de conduzir o “reenvio intencional” do nível da história-ciência ao nível da narrativa e, através desta, aos agentes da ação efetiva. Em suma, essas entidades de primeira ordem “orientam o olhar

¹¹ RICOEUR, P. *Temps et récit I*, p. 401.

¹² *Idem*.

em direção a modalidades do pertencer participativo, assegurando o parentesco entre o objeto da história e os personagens da narrativa”.¹³

Como tanto procedimentos explicativos quanto entidades constituídas pelo discurso histórico provenientes da ruptura epistemológica própria da história-ciência, remeteriam, por via indireta, aos procedimentos e às entidades do nível narrativo, algo semelhante ocorreria também com relação ao estatuto epistemológico do tempo histórico. Nesse sentido, a construção desse tempo histórico se daria sobre a temporalidade narrativa que, por sua vez, remeteria sempre à “temporalidade prática” da mimese I. Desse modo, o tempo construído pelo historiador seria sempre “construído sobre..., e remetendo a...”.¹⁴

Para demonstrar a tese segundo a qual “o tempo construído pelo historiador proveio, por uma série de desvios, da temporalidade própria da narrativa”,¹⁵ Ricoeur busca um ponto de apoio no uso feito pelos historiadores da noção de acontecimento. Mais uma vez, ele recorre à historiografia francesa, mais especificamente a Fernand Braudel. Assim, no que se refere ao destino do acontecimento, nosso autor pretende encontrar na noção de “longa duração” uma expansão da relação dialética entre a configuração do tempo pela composição narrativa e as prefigurações temporais do vivido prático, expansão essa que ele afirma ser própria da história.

Primeiramente é afirmado “que os acontecimentos históricos não diferem radicalmente dos acontecimentos enquadrados por um enredo”.¹⁶ A partir das estruturas de base da narrativa, e respaldado nas suas próprias demonstrações da derivação indireta das estruturas historiográficas, Ricoeur pensa ser possível estender a reformulação imposta pela noção de “acontecimento-posto-em-enredo” aos conceitos de

¹³ Idem.

¹⁴ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 322

¹⁵ Ibidem, p. 363.

¹⁶ Ibidem, p. 365.

singularidade, de contingência e de desvio à noção de acontecimento histórico. Assim, ele pretende demonstrar que a noção de longa duração deriva daquela de acontecimento-posto-em-enredo. O ponto de partida de Ricoeur para esse seu questionamento às avessas é a idéia braudeliana de “pluralidade do tempo social”, que por sua vez remete à idéia de “uma decomposição da história em planos sobrepostos”.¹⁷ Compreender a mediação exercida pela longa duração entre a estrutura e o acontecimento na história seria, então, reconhecer o caráter de enredo que se prende ao conjunto da obra *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*.

Segundo ele, acham-se presentes, nesta obra, “estruturas de transição”. Estas, entendidas como sendo os procedimentos de análise e de exposição, ao assegurarem a coerência do conjunto da obra, lhe autorizaria a considerá-la como sendo um quase-enredo. As duas primeiras partes de *O mediterrâneo...* teriam-na encaminhado, na sua terceira e última parte, para “uma história dos acontecimentos que põe em cena ‘a política dos homens’”.¹⁸ Assim, “é juntos que os três níveis da obra constituem um quase-enredo no sentido de Paul Veyne”.¹⁹ Com essa tese, ele pretende abrir uma trajetória nova para a noção de enredo, e, assim, também, para o de acontecimento. A obra como um todo é, então, colocada sob o prisma da mimese da ação, em razão da afirmação de que são sempre os homens que se constituem em agentes das ações, e não os espaços geográficos. Braudel teria criado, então, um novo tipo de enredo que, com seu método analítico e disjuntivo, teria feito confrontar “temporalidades heterogêneas” e “cronologias contraditórias”, conjugando estruturas, conjunturas e acontecimentos.

Nessa tentativa de pôr à prova a sua tese da derivação (indireta) da história com relação ao campo narrativo, a partir da análise de *O mediterrâneo...*, Ricoeur se depara finalmente com a noção de acontecimento. Este parece ser o ponto que mais lhe

¹⁷ BRAUDEL, F. *Écrits sur l'histoire*. p. 13.

¹⁸ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 374.

¹⁹ *Ibidem*, p. 376.

interessa na leitura desta obra, uma vez que é aí que se revela a sua discordância com relação a Braudel. Enquanto este limita tal noção às idéias de “brevidade”, “rapidez” e “nervosismo”, para Ricoeur, o acontecimento é uma variável do enredo, pertencendo, pois, a todos os níveis da história, com suas diferentes funções. Em *A memória, a história, o esquecimento*, nosso autor sublinha que Braudel, na sua oposição à conjunção entre o primado da história política e o prejulgamento favorável ao acontecimento único, não passível de repetição, toma a história-narrativa como simples sinônimo da “história acontecimental”, o que lhe teria impedido de promover uma discussão distinta acerca do estatuto narrativo da história.²⁰ Além disso, a diferença entre a estrutura em história e a estrutura em sociologia ou em economia seria dada justamente pelo acontecimento que, na história, estaria sempre “saltando” do interior das estruturas. Isto porque, as estruturas não mudam todas no mesmo ritmo, e o historiador, diferentemente do sociólogo e do economista, ao tratar das estruturas, se mostra atento à perspectiva da sua extinção, ou seja, aos seus pontos de ruptura e sua brusca ou lenta deterioração.

É nesse contexto de uma discussão acerca do acontecimento em história que Ricoeur toma a longa duração como sendo um “quase acontecimento” (*quasi-événement*), cujo veículo seria o quase-enredo. Dito de outro modo, os quase-acontecimentos se enquadrariam dentro de quase-enredos, que por sua vez assegurariam seu estatuto narrativo. Chama ele, então, por quase-acontecimento a noção de acontecimento que ultrapassa o tempo curto e breve, portanto, a noção correlativa da extensão das noções de enredo e de personagem: “Há quase-acontecimento lá onde podemos discernir, mesmo que muito indiretamente, muito obliquamente, um quase enredo e quase-personagens”.²¹

²⁰ Cf. RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. pp. 308-309.

²¹ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 395.

Da relação de parentesco entre a noção de quase-acontecimento e a noção de quase enredo decorreria que a pluralidade dos tempos históricos, preconizada por Braudel, é uma expansão da aptidão do tempo narrativo de combinar o “componente cronológico do episódio” e o “componente não-cronológico da configuração” em proporções variáveis: “cada um dos níveis temporais exigidos pela explicação histórica pode ser visto como uma reduplicação dessa dialética”.²²

A memória, a história, o esquecimento não retifica a insistente afirmação do caráter irredutivelmente narrativo da história em *Tempo e narrativa*. Ao contrário, em *A memória...*, Ricoeur declara, com todas as letras, que em nada ele nega as suas aquisições na discussão empreendida ao longo dos três volumes de *Tempo e narrativa*.²³ Ele reitera, naquela sua obra mais recente, a impertinência da pretensão de que o ato configurante, que caracteriza o enredo, constitua, enquanto tal, uma alternativa à explicação, principalmente quando esta é entendida como explicação causal. Assim, ao invés de ter que fazer uma escolha entre defender ou atacar a “pertinência explicativa da narrativa enquanto ato configurante”,²⁴ Ricoeur considera mais profícuo interrogar como podem ser compostos juntos a “inteligibilidade narrativa” e a “inteligibilidade explicativa”.

Contudo, em *A memória...*, uma reclassificação da narrativa é proposta, por entender-se que a sua função cognitiva é mais bem reconhecida quando ela é ligada à fase representativa do passado do discurso histórico. Trata-se, nessa reclassificação, então, de “compreender como o ato configurante do enredo articula-se com os modos de explicação/compreensão a serviço da representação do passado”.²⁵ Porém, essa reclassificação da narrativa de modo algum significa uma negação daquela tese da

²² Ibidem, p. 396.

²³ Cf. RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 236.

²⁴ Ibidem. p. 312.

²⁵ Idem, p. 312.

derivação indireta da história com relação à narrativa. Significa tão somente uma ênfase na admissão de que a narrativa não constitui uma substituição à explicação/compreensão, mas um componente da operação historiográfica, presente em todas as etapas da explicação/compreensão, e as compoendo conjuntamente. Melhor dizendo, na análise da relação entre representação e narração, esta última é colocada na própria “arquitetura do saber histórico”. Assim, a operação de configuração narrativa é colocada junta e fazendo parte das modalidades em geral da explicação/compreensão. Desse modo, a representação, sob seu aspecto narrativo, não se acrescentaria de fora à fase documentária e à fase explicativa, mas as acompanharia e as conduziria. É respaldado na convicção de que, tanto para os partidários como para os adversários da história-narrativa, narrar equivale a explicar, que Ricoeur defende a recolocação da narratividade no plano do terceiro momento da operação historiográfica.

Surpreendentemente, aliás, Ricoeur declara que, se em sua análise de *O mediterrâneo...*, em *Tempo e narrativa*, ao se referir à derivação secundária da história com relação à narrativa tradicional e de ficção, ele acrescentava a “cláusula restritiva quase” às noções de enredo, de acontecimento e de personagem, agora, ao atribuir às categorias narrativas pleno direito junto ao plano historiográfico, ele retiraria tal cláusula. A ligação entre a história e o campo prático em que se desenvolve a ação social, presumida nessa obra de Braudel, autorizaria uma aplicação direta da categoria aristotélica de “agentes” no domínio da história. Assim, o problema seria aí, então, o da articulação entre coerência narrativa e conexidade explicativa, e não o de uma transposição ou de uma extensão a partir de outros usos menos eruditos na narrativa.²⁶ Segundo ele, “é em vão que se busca uma ligação direta entre a forma narrativa e os acontecimentos tais como eles efetivamente foram produzidos. Esta ligação não poderia

²⁶ Cf. *Ibidem*, nota 12, p. 314.

ser senão indireta, através da explicação e, do lado de cá desta última, através da fase documentária, a qual reporta, por sua vez, ao testemunho e ao crédito dado à palavra de um outro”.²⁷

4. O problema do Estatuto Epistemológico da História

Em *A experiência da história*, Reinhart Koselleck afirma o pertencimento da narrativa às mais velhas formas de trocas entre os homens, mas que se mantém viva até hoje.²⁸

Numa narrativa, os elementos do “campo histórico”, através do arranjo dos acontecimentos a serem tratados na ordem temporal de ocorrência, são primeiramente organizados numa “crônica”. Em seguida, esta crônica, por um rearranjo desses mesmos eventos junto aos componentes de um processo de acontecimento, é transformado numa “história” dotada de começo, meio e fim discerníveis. Tais eventos ocorridos em diferentes momentos são, então, conectados, conforme a caracterização de alguns como iniciais, outros como de transição, e ainda outros como conclusivos.²⁹

Vejamos um exemplo, tomado de empréstimo da *Meta-história* de Hayden White: “A 6 de abril de 1333 travou-se a Batalha de Balybourne. As forças do rei foram vitoriosas, os rebeldes derrotados. O resultante Tratado de Howth Casthe, de 7 de junho de 1333, trouxe paz ao reino – muito embora viesse a ser uma paz difícil, consumida nas chamas das lutas religiosas sete anos depois”.³⁰ O primeiro evento, registrado como tendo acontecido num determinado tempo e lugar, ao ser caracterizado como inicial, constituiu o começo da narrativa. Em seguida, o motivo de transição foi fornecido ao

²⁷ Ibidem, p. 315.

²⁸ Cf. KOSELLECK, R. *L'Expérience de l'histoire*. p. 52.

²⁹ Cf. WHITE, H. *Meta-história*. p. 21.

³⁰ Idem.

leitor. Finalmente, através de um motivo conclusivo, a narrativa indicou, a este mesmo leitor, o fim (“resolução visível”) do processo. Ao ser colocado num código de motivos, um conjunto de acontecimentos (“crônica de acontecimentos”) constitui uma história (“processo diacrônico concluído”), isto é, uma “escritura sincrônica de relações”.³¹

Conforme Krzysztof Pomian, é somente a partir do século dezesseis que a história, que na Idade Média tinha um estatuto epistemológico unívoco, em razão de sua ancoragem na percepção, tem o seu caminho bifurcado. Numa direção, impulsionada pela “história-arte”, a história é conduzida à narração. Numa outra direção, impulsionada pela “história-ciência”, ela é conduzida à pesquisa. Desde então, esse caráter ambíguo do estatuto epistemológico da história vem suscitando controvérsias. Tal ambigüidade teria decorrido do fato de que, se de um lado o conhecimento do presente permanece assimilado à percepção, de um outro lado o conhecimento do passado doravante só é possível enquanto conhecimento mediato, ou seja, enquanto uma reconstrução a partir de fontes. A entrada em cena desse conhecimento mediato introduz, junto aos acontecimentos (fatos “visíveis”), os fatos “reconstrutíveis” (fatos “invisíveis-críveis”). “É, então, na não-coincidência, para não dizer: contradição, entre a epistemologia implícita do historiador-escritor e aquela – por vezes explícita – do historiador-pesquisador, que está a origem da ambigüidade do estatuto da história desde o século XVI até hoje”.³²

Com relação àquele estatuto unívoco da história, Jacques Le Goff nos mostra como ela se constituía numa narrativa do “eu vi, eu ouvi dizer”. Contudo, esse aspecto da história-narrativa enquanto “história-testemunho”, nunca deixou de estar presente no desenvolvimento da ciência histórica (história-ciência). Assim, a ciência da história, desde o seu nascimento no Ocidente, se define pela sua relação com uma realidade

³¹ Cf. Idem.

³² POMIAN, K. *L'ordre du temps*. p. 22

sobre a qual se “testemunha” e se “investiga”. Decorre daí a paradoxal situação de testemunharmos hoje tanto uma crítica à história-narrativa, em que se procura substituir a narração pela explicação, como a um renascimento da história-testemunho, em que o retorno do acontecimento, ligado à mídia contemporânea, tem promovido o aparecimento de “‘jornalistas’ entre os historiadores” e o desenvolvimento de uma “história imediata”. Porém, conclui Le Goff, a possibilidade de uma leitura racional *a posteriori* da história, com o reconhecimento de que existem certas regularidades no curso da história, levando à elaboração de “modelos”, que refuta a existência de um modelo único, nos autoriza a excluir qualquer possibilidade de um retorno da história a uma pura e simples narrativa.³³ Embora a “sucessividade” constitua o estofado do “material da história”, o que exige da historiografia um espaço para a narrativa, acha-se vedada qualquer pretensão de identificar esta última à história. A história não pode ser reduzida, pura e simplesmente, a uma narrativa. Esta seria apenas uma fase preliminar da historiografia. Assim, “este reconhecimento de uma indispensável retórica da história não deve conduzir à negação do caráter científico da história”.³⁴

Segundo R. Koselleck, desde o aparecimento do conceito reflexivo da “história enquanto tal” no século XVIII que a história deixou de significar apenas uma totalidade de acontecimentos passados e sua narração. Com isso, a expressão da história teria aberto os horizontes sociais e políticos em prol da recriação do futuro, relegando a sua função narrativa a um segundo plano. A história teria sido transformada, então, num conceito de ação.³⁵

Peter Burke observa que, embora a historiografia tenha sido significativamente enriquecida pela oposição de historiadores à forma tradicional da narrativa histórica, “muitos estudiosos atualmente consideram que a escrita da história

³³ Cf. LE GOFF, J. *Histoire et mémoire*. pp. 19-21.

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 202.

³⁵ Cf. KOSELLECK, R. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. p.237.

também tem sido empobrecida pelo abandono da narrativa”.³⁶ Decorre daí que formas renovadas de narrativa adequadas às “novas histórias” têm sido buscadas.

Diante daquela oposição entre história-narrativa e história-ciência, uma terceira via, recusando-se a escolher entre esses dois extremos, toma a história por uma hermenêutica, sublinha Pomian.³⁷ É precisamente nessa terceira via que Ricoeur se situa. Como já o vimos, ao invés de escolher entre defender ou atacar a pertinência explicativa da narrativa enquanto ato configurante ele prefere abordar o problema de como a inteligibilidade narrativa e a inteligibilidade explicativa podem ser conjuntamente compostas. Trata-se, pois, nessa abordagem, da integração da explicação por leis na tessitura narrativa da história. Essa hermenêutica ricoeuriana é desenvolvida enquanto uma espécie de filosofia da história, embora completamente distinta daquelas que afirmam haver um sentido *a priori* para a história.

Parece haver uma concordância junto ao estatuto epistemológico da história, pelo menos quanto à presença da narrativa na historiografia. O ponto de discordância se acha no caráter dessa presença.

Conforme já vimos, a teoria do enredo proposta por Ricoeur se opõe tanto a uma narratividade racionalista como a uma historiografia puramente explicativa e serial, em razão da convicção de que ambas desconsideram o papel da narrativa na formação da identidade dos leitores. A inteligência narrativa teria, então, uma precedência com relação a toda e qualquer racionalidade, seja ela narrativista ou nomológica. Do exercício desta inteligência narrativa, entendida como a aplicação prática de uma leitura da tradição, resultaria a identidade narrativa tanto de um indivíduo como de uma coletividade.³⁸

³⁶ BURKE. op. cit. p. 182.

³⁷ Cf. POMIAN, op. cit. p. 23.

³⁸ Cf. ROCHLITZ, R. “Proposition de Sens et Tradition: L’Innovation Sémantique selon Paul Ricoeur” in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. pp. 142-143.

Em *História e verdade*, Ricoeur já havia deixado claro o que ele entende por história: “A história não é história senão na medida em que ela não acede nem ao discurso absoluto nem à singularidade absoluta, na medida em que o sentido aí permanece embaraçado, misturado... A história é verdadeiramente o reino do inexato. Esta descoberta não é vã, ela justifica o historiador. Ela justifica todos os seus embaraços. O método histórico não pode ser senão um método inexato... A história quer ser objetiva e ela não pode sê-lo. Ela quer tornar as coisas contemporâneas, mas, ao mesmo tempo é necessário restituir a distância e a profundidade do afastamento histórico. Finalmente, esta reflexão tende a justificar todas as aporias do trabalho do historiador, aquelas que Marc Bloch tinha destacado na defesa da história e do trabalho do historiador. Essas dificuldades não têm vícios de métodos, são equívocos bem fundados”.³⁹

Com relação à ambiciosa visada de objetividade histórica, diz ele: “Esperamos da história uma certa objetividade, a objetividade que lhe convém; o modo cuja história nasce e renasce nos o atesta; ela procede sempre da *retificação* do arranjo oficial e pragmático de seu passado pelas sociedades tradicionais. Esta retificação não é de um outro espírito que a retificação realizada pela ciência física com relação ao primeiro arranjo das aparências na percepção e nas cosmologias, lhes permanecendo tributária”.⁴⁰

Roger Chartier afirma, com Ricoeur, “a plena pertença da história, em todas as suas formas, mesmo as mais estruturais, ao domínio da narrativa”.⁴¹ Segundo ele, a história é sempre escrita a partir de fórmulas do “relato” ou da “encenação em forma de enredo”. Assim, mesmo quando pretende se desfazer do modo narrativo, a história é sempre relato, e o seu modo de compreensão é sempre tributário dos procedimentos e

³⁹ Cf. Citação, in LE GOFF. op. cit. pp. 184-185.

⁴⁰ Ibidem, p. 199.

⁴¹ CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. p. 81

operações que asseguram a colocação na forma de enredo das ações representadas. Com isso, ele entende que o paradoxo entre conhecimento histórico e configuração narrativa não passa de uma falsa antinomia. Nesse sentido, o que se acha em aberto é o problema da aplicação feita pela história dos modos diversos da escrita narrativa com relação aos diferentes registros de relatos. Tal aplicação concerniria, pois, à escolha do “gênero narrativo” e seu respectivo modo de inteligibilidade quanto à realidade histórica. A história seria, então, um “relato entre outros relatos”.⁴² Sua singularidade residiria na sua relação específica com a verdade, uma vez que ela pretende reconstruir “um passado que existiu”.⁴³ Encontramos essa mesma posição também em Michel de Certeau e em Paul Veyne. Conforme aquele primeiro, sob a forma de uma narração, o discurso histórico pretende dar um conteúdo verdadeiro à sua expansão.⁴⁴ Para este último, “a história é uma narrativa de acontecimentos verdadeiros”.⁴⁵

Porém, a dificuldade é justamente que, ao ser identificado à idéia de “relato”, o conceito de narrativa tem a sua extensão demasiadamente ampliada. Aquela afirmação da existência de um tecido, uma base narrativa na história exigiu de Ricoeur essa demasiada extensão do conceito de narrativa, diminuindo, assim, a sua compreensão. Isto é confirmado quando, nas conclusões de *Tempo e narrativa III*, Ricoeur declara que o uso que ele faz de categorias narrativas não se acha ancorado no sentido estrito de gênero discursivo de narrativa. Segundo ele, “a noção de narratividade pode ser tomada num sentido mais amplo do que o de gênero discursivo que a codifica”.⁴⁶ É na perspectiva desse sentido mais amplo que ele fala de “programa narrativo”, para se referir ao percurso da ação composto por uma seqüência encadeada de atuações. O vínculo entre esse “esquema narrativo” e o gênero narrativo seria dado pela

⁴² Ibidem, p. 84.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Cf. CERTEAU, M. *L'écriture de l'histoire*. p. 110.

⁴⁵ VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire*. p. 22.

⁴⁶ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 465.

“virtualidade” mantida em reserva na narrativa pela articulação estratégica da ação. Na origem do texto encontraríamos, então, a ação enquanto “narrável”: “o narrável da ação estava assim, desde o início, colocado no primeiro plano, na expectativa de um ato de recepção que visa este narrável do lado de cá do narrar textual”.⁴⁷ Peter Burke sublinha que o problema nas caracterizações desse tipo “é que elas diluem o conceito de narrativa, até que ela corra o risco de se tornar indiscernível da descrição e da análise”.⁴⁸ Embora Ricoeur insistentemente reitere que a sua tese da derivação indireta da historiografia com relação à narratividade coloca a dupla exigência de afirmar tanto o pertencimento da história ao campo narrativo (compreensão narrativa) como a sua especificidade (explicação científica), seus argumentos sugerem fazer a balança pender para o lado da semelhança, em detrimento da dessemelhança entre ambas.

Em *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*, Ivan Domingues propõe a tese segundo a qual, “quando a hermenêutica, na extensão da filosofia e da historiografia, como em Ricoeur, fala do tempo da história, fala do tempo da historiografia (tempo do discurso ou da narrativa) e não do tempo da história”.⁴⁹

Para demonstrar essa sua hipótese, Domingues faz três considerações. Primeiramente ele lembra que Ricoeur, pela via da hermenêutica, se apóia no paradigma da linguagem. O tempo histórico teria sido concebido como “tempo gramatical” (“tempo do verbo”), sendo, pois, colocado no nível semântico, embora também aberto ao sintático e ao pragmático. Com isso, o tempo da história é assimilado ao tempo da narrativa, e a narrativa histórica à mimese da ação. Em seguida ele sublinha que Ricoeur propõe as categorias de intencionalidade histórica, enredo e ação, enquanto “operadores hermenêuticos”, respectivamente, daquelas dimensões semânticas, sintáticas e pragmáticas do texto. E, finalmente, é ressaltado que, através desses operadores,

⁴⁷ RICOEUR, P. in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. p. 200.

⁴⁸ BURKE, op. cit. p. 328.

⁴⁹ DOMINGUES, I. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*. p. 65.

Ricoeur busca estender a hermenêutica à história, procurando não propriamente vencer, mas contornar, ou melhor, fazer trabalhar as aporias do tempo. Assim, na perspectiva ricoeuriana, não sendo possível representar o tempo, em razão da impossibilidade de que este possa ser objeto de uma intuição direta, pretende-se elevar a experiência do tempo à reflexão e à linguagem: o tempo pode ser narrado. “Há, portanto, ‘falares’ sobre o tempo”.⁵⁰

Diante dessas considerações, Domingues conclui que, ao assimilar o tempo da história ao tempo da narrativa, Ricoeur inviabiliza a instauração do tempo da história na sua soberania. Os operadores hermenêuticos aos quais ele recorre – intencionalidade histórica, enredo e ação – só conseguiriam afastar as aporias provenientes dos paradigmas do ser e da consciência, mas não aquela do paradigma da linguagem: “em história, as narrativas dos eventos que ocorrem no tempo dependem do próprio tempo em que ocorrem as narrativas”.⁵¹

Nessa perspectiva ricoeuriana, conforme a interpretação de Domingues, é impossível “desatar o nó que liga a narrativa histórica à experiência do tempo, ... [o que] faz com que o sentido da narrativa dos acontecimentos ocorridos no tempo dependa do próprio tempo em que ocorre a narrativa”.⁵² Ao tentar abordar o tempo histórico, a hermenêutica, efetivamente, só consegue atingir o tempo da historiografia, entendido como tempo da narrativa, e não o próprio tempo da história. Essa impotência e essa impossibilidade da hermenêutica seria elucidada no fato de que “ao elaborar o elemento próprio da experiência do tempo e da história e também do tempo histórico (o acontecimento), a hermenêutica desliza do acontecimento ao sentido (idealidade), o qual, ao invés de estabilizar, explode numa constelação de sentidos, em virtude da própria ação do tempo, sem que os conectores temporais da narrativa dêem conta dele,

⁵⁰ REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. p. 12.

⁵¹ DOMINGUES. op. cit. p. 90.

⁵² *Ibidem*, p. 92.

de modo que (...) o acontecimento é recalçado, o tempo (do acontecimento) é esvaziado e o devir, abolido”.⁵³

Para Domingues, apenas abandonando o paradigma da linguagem e retornando ao paradigma do ser (devir/acontecimento/ação), na perspectiva de uma nova ontologia da ação é que seria possível a instauração do tempo histórico.

Com relação a essa distinção entre o tempo da própria história e o tempo da escrita da história, Michel de Certeau lembra como “toda historiografia põe um *tempo das coisas* como um contraponto e a condição de um *tempo discursivo*”.⁵⁴ Apenas por meio deste tempo referencial é que a historiografia poderia “condensar ou estender seu próprio tempo, produzir efeitos de sentido, redistribuir e codificar a uniformidade do tempo que corre. Esta diferença tem já a forma de um desdobramento”.⁵⁵ Acha-se aberta, então, com esse desdobramento, a possibilidade de que um saber seja produzido num tempo discursivo, colocado numa distância com relação ao tempo “real”. Contudo, esse distanciamento não significa de modo algum a abolição deste último. Ao contrário, enquanto tempo referencial, este tempo “real” acha-se a serviço do tempo discursivo.

Ao inscrever a história no círculo da mimese da ação, Ricoeur faz com que os procedimentos explicativos, as entidades constituídas pelo discurso e o tempo do nível da história remetam, respectivamente, aos procedimentos, às entidades e ao tempo do nível da narrativa. Entendendo haver uma afinidade entre a elaboração do enredo e a imputação causal singular, os procedimentos explicativos da historiografia constituiriam um enredo. Entendendo, também, haver uma pertinência participativa entre os agentes concretos do campo prático e narrativo e as entidades de primeira ordem constituídas pelo discurso histórico, achar-se-ia assegurado o “parentesco” entre o objeto da história e os personagens da narrativa. Essas entidades de primeira ordem se constituiriam,

⁵³ Ibidem, p.93.

⁵⁴ CERTEAU. op. cit. p. 104.

⁵⁵ Idem.

então, em personagens. Finalmente, entendendo ainda que o tempo histórico é construído pelo historiador sobre e a partir da temporalidade de base própria da narrativa, derivado, pois, do acontecimento-posto-em-enredo, o tempo histórico seria, então, o próprio tempo da narrativa: um tempo narrado.

O que resulta dessa inscrição é, pois, um demasiado estreitamento da “relação de parentesco” entre a história e a narrativa, ultrapassando-se, assim, os limites daquela tese ricoeuriana de uma derivação *indireta, oblíqua* daquela primeira com relação a esta última. Fica, então, comprometida a abordagem da especificidade de seus procedimentos, das entidades constitutivas de seu discurso, bem como de seu tempo. Embora, insistentemente, declare que sua tese do caráter irredutivelmente narrativo da história não corresponde às teses narrativistas, o que é uma verdade, inscrevendo esta história no círculo mimético, Ricoeur acaba por promover uma diluição das diferenças que separam o campo da história do campo da narrativa. Com isso, sua posição se revela bem próxima à de P. Veyne, segundo a qual “a história é um romance verdadeiro”.⁵⁶

Jean Grondin levanta a suspeita de que Ricoeur tenha confundido dois planos distintos: o da narrativa enquanto tal e o da teoria filosófica acerca da narrativa. Tal confusão teria levado este último a subestimar “os recursos especulativos ou fenomenológicos de sua própria filosofia”.⁵⁷ Ocorre que a narrativa enquanto tal, seja de historiadores, seja de escritores, não “resolve” a aporética do filósofo, uma vez que aquela “não tem por vocação ‘resolver’ problemas filosóficos”.⁵⁸ A história e a literatura ilustram o tempo vivido, revelam vertentes inauditas da temporalidade, e até mesmo efetuam sínteses figurativas de aspectos do tempo não passíveis de serem

⁵⁶ VEYNE. op, cit. p. 10.

⁵⁷ GRONDIN, J. “L’Herméneutique Positive de Paul Ricoeur: Du Temps au Récit”, in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, p. 137.

⁵⁸ Ibidem, p. 136.

conciliadas pela análise filosófica. Contudo, à questão fundamental: “o que é o tempo?”, bem como a outras decorrentes desta, não vai responder nem o historiador nem o escritor. É, antes, o filósofo que enfoca conceitos dessa natureza. Assim, pergunta Grondin, “o pensamento da história, a *narratividade*, e a *consciência* histórica são *categorias* provenientes da própria narrativa ou da filosofia?”.⁵⁹

A quarta parte de *Tempo e narrativa* pretende levar ao máximo a explicitação da tese ricoeuriana segundo a qual “o trabalho de pensamento em obra em toda *configuração* narrativa se encerra numa *re-figuração* da experiência temporal”⁶⁰ (mimese III). Veremos, então, no próximo capítulo, como Ricoeur, para iniciar essa explicitação, põe diante do “poder de re-figuração” a “aporética da temporalidade”, que se refere à impossibilidade de uma fenomenologia do tempo livre de toda e qualquer aporia. Ele empreende, pois, um desvio pela “fenomenologia da consciência do tempo”, tomando-a como aquele “terceiro parceiro” no debate entre a historiografia e a narratologia, conforme já fora apontado no primeiro capítulo da presente dissertação. O que é, sobretudo visado, nesse empreendimento, é a verificação da possibilidade de que a operação narrativa enquanto um todo ofereça uma “solução poética” (“poética da narratividade”) às aporias do tempo (aporética da temporalidade), o que, por sua vez, exige um aprofundamento na fenomenologia do tempo, para além do livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho.

⁵⁹ Ibidem, p. 137.

⁶⁰ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 9.

CAPÍTULO III

A APORÉTICA DA TEMPORALIDADE

1. Um Confronto entre o Tempo da Alma (Santo Agostinho) e o Tempo do Mundo (Aristóteles)

Para colocar à prova a tese do caráter definitivamente aporético da fenomenologia pura do tempo, da qual decorre aquela outra segundo a qual “a poética da narratividade responde e corresponde à aporética da temporalidade”¹, Ricoeur empreende três confrontos: o primeiro, entre a concepção psicológica do tempo em Santo Agostinho e a concepção cosmológica do tempo em Aristóteles; o segundo, entre a “fenomenologia da consciência íntima do tempo” em Husserl e a “invisibilidade do tempo” em Kant; e, finalmente, o terceiro, entre a temporalidade heideggeriana e a “concepção vulgar de tempo”. Tais confrontos são justificados pela necessidade de verificar se, mesmo diante dos avanços alcançados pela fenomenologia do tempo, para além do livro XI das *Confissões*, é possível sustentar aquela tese da aporética da temporalidade.

A partir desses três confrontos, Ricoeur visa atingir, por meio de uma conversação triangular entre a historiografia, a filosofia fenomenológica e a crítica literária, uma ampliação do círculo hermenêutico da narratividade e da temporalidade, ultrapassando, assim, o círculo da mimese. Por essa via, pretende-se tornar possível a inclusão do problema do tempo da história na discussão da relação entre tempo e

¹ RICOEUR, P. *Temps et récit I*, p. 157.

narrativa. Desse modo, seria possível igualar o círculo hermenêutico ao círculo de uma aporética da temporalidade e de uma poética da narratividade.

Segundo Ricoeur, por mais extraordinárias que tenham sido as contribuições de Santo Agostinho na busca de uma solução para o enigma do tempo, sua concepção psicológica não significou uma substituição da concepção cosmológica. Este último não teria, efetivamente, conseguido refutar o ponto fundamental da teoria aristotélica do tempo, a saber, “a prioridade do movimento sobre o tempo, embora ele tenha dado uma solução duradoura ao problema deixado em suspenso pelo aristotelismo, aquele da relação entre a alma e o tempo”.²

Assim, com relação ao primeiro confronto, nosso autor acha-se convencido de que a dialética *intentio/distentio animi*, não só não fora capaz de atingir o caráter imperioso do tempo do mundo, como até mesmo teria contribuído para ocultá-lo. Ao tentar fazer derivar apenas da *distentio animi* o princípio da extensão e da medida do tempo, Santo Agostinho acaba por conceber a divisão do tempo como capaz de designar as propriedades do próprio tempo. Seria, então, na *distentio animi* que se encerraria a extensão do tempo e a possibilidade de que ele seja medido.

Desde o seu início, a refutação agostiniana da tese cosmológica sobre o tempo estaria mal colocada, uma vez que atribuiu uma identificação entre o tempo e o movimento circular dos astros nos pressupostos dessa tese, não tendo conseguido, portanto, atingir Aristóteles. Ocorre que, para este último, o tempo não é o próprio movimento, mas algo dele. Assim, Ricoeur refuta a tese agostiniana segundo a qual todos os movimentos poderiam variar (acelerar-se, desacelerar-se, interromper-se) sem que os intervalos de tempo fossem alterados, e conclui que, a despeito dos argumentos

² RICOEUR, P. *Temps et récit III*, p. 21.

do Bispo de Hipona, “a busca de um *movimento absolutamente regular* continua sendo a idéia diretriz de toda medida do tempo”.³

Tendo concluído que a busca de Santo Agostinho de fazer derivar apenas da *distentio animi*, portanto, do lado do espírito, o princípio de medida do tempo o levou a um fracasso, Ricoeur se vê na eminência de verificar o problema pelo seu outro lado, ou seja, o do mundo. Isto porque, quanto ao problema do tempo, “teoria psicológica” e “teoria cosmológica” se ocultam reciprocamente, já que se acham mutuamente implicadas. Para que esteja em condições de elaborar uma teoria narrativa, ele se exige ter os acessos dos dois lados do problema do tempo (espírito e mundo) liberados.

Voltando-se, então, para o lado do tempo do mundo, segundo a *Física* de Aristóteles, Ricoeur reitera que bem antes de Santo Agostinho o Estagirita já havia negado a tese segundo a qual o tempo seria o próprio movimento. Duas razões apontam para a impossibilidade de se atribuir uma identidade total entre o tempo e o movimento. Primeiramente, porque o movimento (ou a mudança) só ocorre no ente móvel (ou em mutação) e em relação a ele. Assim, não haveria movimento (ou mudança) para além das coisas. Melhor dizendo, o movimento (e a mudança) só pode ser pensado em relação a um determinado ente (um indivíduo). Já com relação ao tempo, este estaria em toda parte e junto a todas as coisas. Ele seria algo comum e universal, mas, por isso mesmo, não podendo ser identificado e analisado particularmente em nenhuma dessas coisas todas. Em segundo lugar, porque o movimento (e a mudança) pode ser dito lento ou rápido, enquanto que, sobre o tempo, não se pode afirmar o mesmo, uma vez que rapidez e lentidão são determinadas pelo próprio tempo. Melhor dizendo, rapidez e lentidão são predicados passíveis de serem atribuídos ao movimento (e à mudança) e não ao tempo.

³ Ibidem, p. 23.

Porém, seria impossível, conforme Aristóteles, conceber o tempo sem a presença do movimento. A ausência do movimento significaria a própria suspensão do mundo físico: “é evidente que não há tempo sem movimento e mudança” (*Física*, 218 a 33-219 a 1). Assim, se de um lado o tempo não é o movimento, de outro, aquele não existe sem este último, o que significa dizer que “o tempo implica o movimento”.⁴ Há, pois, uma inter-relação intrínseca entre grandeza, movimento e tempo, em que todos são contínuos e divisíveis ao infinito: “Ao pensar em um deles, devemos pensar concomitantemente nos outros dois”.⁵

A dupla afirmação, segundo a qual a presença do tempo implica a percepção do anterior-posterior e a percepção desse anterior-posterior implica a presença do tempo, leva Aristóteles a concluir pela íntima e mútua relação de implicação entre o tempo e o anterior-posterior. Nasce daí a célebre definição aristotélica do tempo: “isto, pois, é o tempo: número de um movimento segundo o anterior-posterior” (*Ibidem*, 219 b 1-2).

A respeito do problema da relação entre tempo e alma em Aristóteles, Ricoeur lembra que, embora essa definição de tempo não faça, explicitamente, referência à alma, poderíamos encontrar tal referência na argumentação que leva a ela. Assim, uma vez que, sem a capacidade de perceber o agora anterior e o agora posterior (os agoras distintos do ente móvel) não seríamos capazes de perceber o transcorrer do tempo, então, a relação entre tempo e alma, na *Física* de Aristóteles, acha-se fundamentada na definição de tempo enquanto o “número de um movimento segundo o anterior-posterior”. Ora, considerando-se que não há tempo sem o número, e que este não subsiste sem os entes sensíveis, e ainda que só a alma é capaz de numerar, daí poder-se concluir que, segundo o Estagirita, é impossível haver tempo sem alma.

⁴ PUENTE, F. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. p. 139.

⁵ *Ibidem*, p. 150.

Segundo Ricoeur, Aristóteles, na verdade, teria sido o primeiro a admitir o quão embaraçosa é a questão de saber se há ou não tempo sem a alma: “Poder-se-ia [então] levantar a questão de saber se haveria ou não o tempo caso não houvesse alma, pois se fosse impossível que houvesse um ente que pudesse numerar, também seria impossível que houvesse algo numerável, bem como, evidentemente, tampouco haveria um número qualquer, dado que um número ou é numerado ou numerável” (Ibidem, 223 a 21-25).⁶

Para entendermos o porquê da recusa do Estagirita de incluir alguma determinação noética na sua definição de tempo, faz-se necessário compreender que a *physis*, no intuito de sustentar o dinamismo do movimento, preserva a “dimensão sobre-humana do tempo”. Assim, depois de ter analisado a importância da alma na determinação do tempo, Aristóteles determina o tipo de movimento do qual o tempo é número, o que sugere uma preocupação de encontrar um critério mais objetivo para essa determinação do tempo. No fim dessa procura, a conclusão a que ele chega é a de que “o tempo não é um número de um movimento em particular, mas sim do movimento enquanto tal, ou seja, do movimento considerado absolutamente, porquanto todos os tipos de movimento ou mudança ocorrem no tempo. Logo, o tempo é o mesmo, tal como o número numerante”.⁷

Para Ricoeur, as duas grandes dificuldades, presentes na análise aristotélica do tempo, residem no “estatuto instável e ambíguo” da própria noção de tempo, em que este se encontra preso entre o movimento (do qual ele é um aspecto) e a alma (que o discrimina); e na indefinição da própria noção de movimento entre o ser e o não-ser, não sendo propriamente nem potência nem ato, mas “a entelúquia do que é potência, enquanto tal” (Ibidem, 201 a 10-11).

⁶ Cf. citação em PUENTE. op. cit. pp. 168-169.

⁷ Ibidem, p. 226.

Mesmo diante dessas dificuldades presentes na análise aristotélica do tempo, Ricoeur volta a afirmar: “Agostinho não refutou Aristóteles”.⁸ Segundo ele, a análise psicológica do tempo não substitui, mas apenas se acrescenta a uma cosmologia do mesmo tempo.

A distância conceitual intransponível entre a noção de “instante”, em Aristóteles, e a noção de “presente”, em Santo Agostinho, leva o nosso filósofo a concluir pela impossibilidade de que a extensão do tempo físico seja derivada da distensão da alma, assim como pela impossibilidade de que essa distensão seja derivada daquele tempo físico. Mais do que provocar um abismo entre si, análise psicológica (Santo Agostinho) e análise cosmológica (Aristóteles) se ocultariam mutuamente.

Numa ponta, o “instante” aristotélico é “um qualquer” determinado pelo corte que o espírito é capaz de fazer numa continuidade qualquer de um movimento qualquer, enquanto que mensurável. Neste caso, os cortes, a partir dos quais distinguimos dois instantes, determinam o anterior-posterior, em razão da orientação do movimento da sua causa para o efeito. Na outra ponta, o “presente” agostiniano, enquanto o “instante qualificado” pela enunciação que o designa, é tão singular quanto o é a enunciação que o contém. Neste caso, apenas relativamente a um presente é que há futuro e passado. O anterior-posterior é, então, estranho à dialética *intentio-distentio*, a qual se acha inserida nas noções de presente, de passado e de futuro. E entre essas duas pontas – instante cosmológico e presente vivido –, encontra Ricoeur, então, uma dicotomia, uma fratura, um abismo que parece ser intransponível.

Assim, desse confronto entre Santo Agostinho e Aristóteles, quanto às suas abordagens sobre o tempo, a conclusão a que chega o nosso filósofo é a de que o enfrentamento desse problema por uma única extremidade, seja a da alma, seja a do

⁸ RICOEUR. P. *Temps et récit III*. p. 35.

mundo, acaba por ocultar a outra extremidade.. Como, por si só, a distensão da alma não é capaz de elucidar o problema da extensão do tempo, e como, também, por si só, o dinamismo do movimento não é capaz de revelar a dialética do tríplice presente, daí a ambição ricoeuriana de poder mostrar “como a poética da narrativa contribui para unir o que a especulação separa”.⁹

Porém, como não fora possível esgotar a aporética da temporalidade através do confronto entre tempo da alma (Santo Agostinho) e tempo do mundo (Aristóteles), Ricoeur recorre a um novo confronto, agora entre Husserl e Kant, procurando, não propriamente resolver, mas muito mais fazer avançar essa aporética.

2. Um Confronto entre o Tempo Intuitivo (Husserl) e o Tempo Invisível (Kant)

Nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*, Husserl busca “proceder a uma análise fenomenológica da consciência do tempo”,¹⁰ a partir de uma “exclusão completa de toda espécie de suposição, de afirmação, de convicção a respeito do tempo objetivo”.¹¹ Seu propósito é, pois, o de descrever, diretamente, o aparecer do tempo enquanto tal, ou seja, atingir a consciência do tempo enquanto “consciência-tempo”, ou melhor, enquanto “consciência íntima do tempo”, procurando pôr a nu esse tempo e a sua duração. É nesse sentido que Husserl recusa o testemunho da experiência ordinária, por entender que este não é propriamente um dado imediato.

⁹ Ibidem, p. 42.

¹⁰ HUSSERL, F. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. p. 6.

¹¹ Idem.

É, portanto, para chegar ao propriamente imediato, que ele exclui “todos os pressupostos transcendentais de um existente”.¹²

A grande dificuldade apontada por Ricoeur nessa investigação de Husserl é o fato de que este último, na sua análise do “tempo imanente”, está sempre recorrendo a empréstimos feitos do “tempo objetivo”, que ele pretendeu ter desativado. Decorre daí a suspeita de uma impossibilidade de se deixar de recorrer a homonímias entre essas duas pontas do problema do tempo. Pergunta, então, Ricoeur: “Falaríamos do ‘ao mesmo tempo’ sentido, se não soubéssemos nada da simultaneidade objetiva; da distância temporal, se não soubéssemos nada da igualdade objetiva entre intervalos de tempo?”.¹³

Ricoeur vê essa dificuldade ficar ainda mais aguda ao verificar que o “*a priori* do tempo” visado por Husserl, na sua exploração da consciência do tempo, comporta leis, tais como: “que a ordem temporal bem estabelecida é uma série bi-dimensional infinita, que dois tempos diferentes não podem jamais estar juntos, que a relação entre eles é irreversível, que há aí uma transitividade, que a cada tempo corresponde um tempo anterior e um tempo posterior etc”.¹⁴ Assim, a pretendida desativação do tempo objetivo acaba por nada, realmente, suprimir, limitando-se a “mudar a direção do olhar, sem perder de vista o que é desativado”.¹⁵ “Daí o paradoxo de uma operação que se esteia na própria experiência que ela subverte”.¹⁶

Mas, nesse ponto de suas críticas às *Lições...* de Husserl, Ricoeur recoloca a sua tese segundo a qual o preço a ser pago por uma fenomenologia do tempo é tanto maior em aporias quanto mais refinada for a análise. Assim, o “fracasso” não seria propriamente de Husserl, mas desse caráter aporético, que é aquele preço a ser inevitavelmente pago, em razão da pretensão de atingir o tempo enquanto tal.

¹² Idem.

¹³ RICOEUR. P. *Temps et récit III*. p. 47

¹⁴ HUSSERL. op. cit. p. 16.

¹⁵ RICOEUR. op. cit. p. 48.

¹⁶ Idem.

Feita tal consideração, Ricoeur se volta para as duas grandes contribuições das *Lições...*, que, segundo ele, são: “a descrição do fenômeno de retenção – e seu simétrico, a protensão –, e a distinção entre retenção (ou lembrança primária) e relembração (ou lembrança secundária)”.¹⁷

O “tempo-objeto”, enquanto um “objeto reduzido”, dá a Husserl a direção da sua investigação, que é a da “duração” entendida, não como mera sucessão, mas como “continuação” (um *continuum*) ou “persistência considerada como tal”. Na duração, o “agora” (ou o presente) se comporta como uma “intencionalidade longitudinal” (não-objetivante), portanto, não se contraindo num instante pontual. Desse modo, o agora é ao mesmo tempo ele mesmo, a retenção da fase que acabou de acontecer, e a protensão da fase iminente.

Com relação à “impressão originária”, a retenção é caracterizada por Husserl por meio da noção de “modificação” em que, a despeito do afastamento da seqüência dos instantes, a originalidade de cada novo presente se estende para essa seqüência que ela retém em toda sua profundidade. Desse modo, presente e passado recente são concebidos como se pertencendo mutuamente, e a retenção, como um presente ampliado, capaz de garantir tanto a continuidade do tempo como a difusão (progressivamente atenuada) da intuitividade do “ponto-fonte” (presente) a tudo aquilo que o instante presente retém nele mesmo. Assim, “cada ponto da duração é o ponto-fonte de uma continuidade de modos de transcorrência, e a acumulação de todos esses pontos duradouros faz a continuidade do processo inteiro”.¹⁸

Quanto à distinção entre lembrança primária (retenção) e lembrança secundária (relembração), ela é posta por Husserl enquanto uma contrapartida à

¹⁷ RICOEUR, P. *Temps et récit III*.49.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 57-58.

caracterização da retenção como um colamento do passado ao presente pontual, no seio de um presente que permanece, ao mesmo tempo em que desaparece.

Uma vez que a relembração visa a intencionalidade primária intencionalmente, e que apresenta as mesmas características da intencionalidade retencional que a lembrança primária, a integração da relembração na constituição da consciência íntima do tempo é garantida, então, pela reduplicação intencional própria da retenção. Assim, a relembração, ao mesmo tempo em que é um “como se” presente, visa ao presente, pondo-o como “tendo-sido”.

Na terceira seção das *Lições...*, Husserl lembra que seus estudos se deram a partir dos “fenômenos os mais evidentes” e percorrendo os graus de distinção na constituição da arquitetura do tempo, portanto, suas camadas, para que pudesse alcançar a consciência íntima do tempo. Na primeira camada dessa constituição, ele encontra “as coisas da experiência no tempo objetivo (em que era necessário distinguir ainda diversos graus do ser empírico, que não era até aqui levado em consideração: a coisa da experiência do sujeito isolado, a coisa intersubjetivamente idêntica, a coisa da física)”.¹⁹ Na segunda camada, ele se depara com “as multiplicidades de aparições constitutivas, por um grau diferente, das unidades imanentes no tempo pré-empírico”.²⁰ Finalmente, na terceira camada ele alcança o “fluxo absoluto da consciência constitutiva do tempo”.²¹

Segundo Husserl, “há, num só e mesmo fluxo de consciência, *duas intencionalidades*, formando uma unidade indissolúvel, erigindo-se uma à outra como dois lados de uma só e mesma coisa, atada uma na outra”.²² Assim, para que haja algo que dure, faz-se necessário um fluxo que constitui a si próprio. Para essa

¹⁹ HUSSERL. op. cit. p. 97.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Ibidem, p. 108.

autoconstituição, ele reivindica a mesma evidência concedida à percepção interna na fenomenologia. Ricoeur, então, se pergunta se a passagem feita por Husserl ao terceiro patamar significou efetivamente um avanço com relação aos dois primeiros, uma vez que, naquele terceiro patamar, as duas intencionalidades acham-se inseparáveis: “A passagem de uma a outra consiste mais num desvio do olhar do que uma franca desativação, como na passagem do primeiro patamar para o segundo. Nesse desvio do olhar, as duas intencionalidades não cessam de reportar uma à outra”.²³ A questão é, então, saber, insiste Ricoeur, se a consciência da evidência da duração é capaz de bastar a si mesma, dispensando, assim, a presença e o auxílio da consciência perceptiva.

A unidade da consciência impressional do terceiro patamar constitui a base para a unidade dos aparecimentos e das apreensões imanentes do segundo. Este, por sua vez constitui o fundamento da unidade da coisa transcendente do primeiro patamar. Ocorre, então, uma hierarquia, segundo a qual, em primeiro lugar, o objeto; em segundo lugar, a aparição; e em terceiro lugar, a impressão que remete ao fluxo absoluto, enquanto um último patamar. Desse modo, “as unidades imanentes (...) constituem-se no fluxo das multiplicidades temporais de *dégradés*”.²⁴

Para Husserl, “a sucessão originária dos instantes de aparição constitui, graças às retenções etc., que fundamentam o tempo, a aparição (mutável ou não) como unidade temporal fenomenológica”.²⁵ Nesse sentido, o próprio tempo deve ser tomado, também, em três níveis: no primeiro, o tempo objetivo; no segundo, o tempo objetivado dos tempo-objetos; no terceiro, o tempo imanente. Ricoeur levanta, então, a suspeita de que a analogia de constituição das unidades imanentes e transcendententes teria levado o empreendimento como um todo das *Lições...* a uma circularidade. Sobre a intencionalidade imanente, misturada à intencionalidade objetivante, incidiria a

²³ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 78.

²⁴ *Ibidem*, p. 119.

²⁵ *Ibidem*, p. 122.

fenomenologia da consciência íntima do tempo, que por sua vez se baseia no reconhecimento de que somente aquela intencionalidade imanente pode lhe oferecer: algo que dure.

É em Kant que Ricoeur pretende encontrar “a razão dos repetidos empréstimos tomados pela fenomenologia husserliana da consciência íntima do tempo a estruturas do tempo objetivo, que essa fenomenologia pretende não só desativar como constituir”.²⁶ Mas, por esse confronto a Kant, ele não pretende refutar Husserl, assim como não pretendeu refutar Santo Agostinho, confrontando-o com Aristóteles.

Segundo Ricoeur, o que o pensamento kantiano é capaz, efetivamente, de refutar em Husserl, é a sua pretensão de atingir, pela via fenomenológica, uma temporalidade liberada de qualquer intenção transcendente, portanto, livre de qualquer referência ao tempo objetivo, e não as suas análises fenomenológicas como um todo. Mas, por outro lado, o filósofo francês pretende, também, mostrar como a construção dos pressupostos, a propósito de “um tempo, que não aparece jamais como tal”, só pode se dar a partir de empréstimos tomados de uma “fenomenologia implícita do tempo”. A questão é, então, a de saber até que ponto a “dialética moderna”, que contrapõe subjetividade (Husserl) e objetividade (Kant), significou um avanço em relação à “dialética antiga”, que contrapõe tempo da alma (Santo Agostinho) e tempo do movimento (Aristóteles).

Para Kant, todas as asserções sobre o tempo têm um caráter indireto, enquanto que Husserl busca fazer aparecer o tempo enquanto tal. Em Kant, então, embora o tempo seja uma condição do aparecer, ele próprio nunca aparece. O estatuto da intuição *a priori* atribuído tanto ao tempo como ao espaço, ao longo de toda a *Crítica da Razão Pura*, não significa que tenha sido conferido um caráter intuitivo à asserção desse

²⁶ RICOEUR. P. *Temps et récit III*. p. 82.

estatuto. Assim, o sentido interno atribuído ao tempo não se constitui numa fonte distinta de conhecimento de si mesmo.

O caráter de pressuposição a toda e qualquer asserção sobre o tempo (e sobre o espaço) na “Estética transcendental” exige que esse tempo (assim como esse espaço) tenha um estatuto relacional e puramente formal. Desse modo, de um lado, para os fenômenos internos, o tempo é, imediatamente, “condição formal *a priori*”; de outro lado, para os fenômenos externos, ele é, mediamente, “condição formal *a priori*”. Assim, sem a condição particular da sensibilidade o conceito de tempo desapareceria, já que ele não é mais do que a forma da intuição interna, só sendo, então, inerente ao sujeito que intui os objetos, e não a estes objetos.

Contudo, segundo Ricoeur, a argumentação transcendental, a um só tempo, implica e recalca uma fenomenologia, ainda que incoativa. Melhor dizendo, sob a argumentação transcendental residiria uma base fenomenológica. Para demonstrar tal tese, Ricoeur se apóia sobretudo nos argumentos pelos quais Kant defende a idéia de infinidade do tempo, uma vez que, para este último, a obtenção de uma grandeza determinada de tempo exige a afirmação de um tempo único que lhe dê sustentação.

Nas “Analogias da experiência”, Kant afirma que “os três modos do tempo são *permanência, sucessão e simultaneidade*”.²⁷ É a primeira analogia (“princípio de permanência”) que Ricoeur reconhece como sendo a mais significativa das referências feitas ao tempo nas “Analogias...”. Isto porque, as relações de sucessão e de simultaneidade pressupõem a permanência: “só (...) no permanente são possíveis relações de tempo, pois simultaneidade e sucessão são as únicas relações no tempo, isto é, o permanente é o *substrato* da representação empírica do próprio tempo e unicamente nele é possível toda determinação de tempo. Com efeito, a variação não atinge o próprio

²⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. p. 122.

tempo, mas apenas os fenômenos no tempo (assim como a simultaneidade não é um modus do próprio tempo, pois nenhuma de suas partes é simultânea, mas todas são sucessivas)".²⁸ Isto quer dizer que só podemos discernir o tempo, pelo qual tudo passa (mas que ele próprio não passa), através da relação entre o que persiste e o que muda na existência de um fenômeno, ou seja, de modo indireto. Trata-se aí, então, da duração de um fenômeno, isto é, de uma quantidade de tempo durante a qual ocorrem mudanças, num substrato que permanece.

Segundo Ricoeur, “as três relações dinâmicas de inerência, de conseqüência, de composição, ao organizarem as aparências no tempo, determinam, por implicação, as três relações de *ordem* do tempo, que definem a *duração* como grandeza de existência, a *regularidade* na sucessão, e a simultaneidade de existência”.²⁹

Ora, se de um lado o tempo, por meio das suas determinações transcendentais, determina o sistema da natureza, e se de outro lado ele é determinado pela construção axiomática da natureza, então, ambos, sistema axiomático constitutivo da natureza e sistema axiomático constitutivo das determinações do tempo, se determinam mutuamente. Assim, “essa reciprocidade entre o processo de constituição da *objetividade* do objeto e a emergência de novas determinações do tempo explica que a descrição fenomenológica, que essas determinações poderiam suscitar, seja sistematicamente *reprimida* pelo argumento crítico”.³⁰

Nesse ponto de suas análises, Ricoeur põe em discussão o argumento fenomenológico segundo o qual apenas ao exhibir as suas propriedades fenomenológicas próprias é que as determinações do tempo estariam em condições de preservar seu papel limitador quanto ao uso de categorias. Assim, a discriminação da significação das categorias, quanto ao seu valor de uso, exigiria uma compreensão das determinações do

²⁸ Ibidem, p. 125.

²⁹ RICOEUR, p. *Temps et récit III*. p. 97.

³⁰ Ibidem, p. 98.

tempo nelas mesmas. Contudo, ele pondera que tal argumento não responde à questão mais fundamental posta pelas reflexões de Kant à fenomenologia, a saber, que “no par esquema-tempo, a correspondência entre a determinação temporal e o desenvolvimento do esquema como princípio é o que impede a constituição de uma fenomenologia pura da dita determinação temporal. No máximo pode-se afirmar que a noção de determinação do tempo deve conter, em germe, os delineamentos de uma fenomenologia *implicada*, se, na reciprocidade entre temporalização e esquematização, a primeira deve trazer algo à segunda. Mas essa fenomenologia não pode ser desimplicada sem a ruptura do laço recíproco entre constituição do tempo e constituição do objeto, ruptura esta que consome precisamente a fenomenologia da consciência íntima do tempo”.³¹

Nosso autor retorna, enfim, à sua tese segundo a qual perspectiva crítica (Kant) e perspectiva fenomenológica (Husserl) se ocultam mutuamente. Para tentar demonstrá-la, ele recorre a dois acréscimos feitos por Kant na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

No primeiro acréscimo, Kant apresenta o problema paradoxal das relações entre o tempo e o sentido interno. Uma vez que esse sentido interno não é uma intuição do que somos enquanto alma ou sujeitos de nós mesmos, e que apenas nos representa a consciência, não como somos em nós mesmo, mas apenas como aparecemos, então, só temos intuição do modo como somos afetados internamente por nossos atos, e não de nossos próprios atos. Desse modo, é como qualquer objeto empírico que aparecemos para nós mesmos. Mas, quando nos afetamos, estamos também nos determinando, produzindo configurações mentais susceptíveis de serem descritas e nomeadas. Nesse sentido, afetar é também determinar. E uma vez que representamos o tempo por uma

³¹ Ibidem, p. 100.

linha, só somos capazes de nos conhecermos como objeto, e não como somos. É que, para Kant, tempo e espaço geram-se mutuamente: “não podemos nos representar o tempo, que de maneira alguma é um objeto da intuição externa, senão sob a imagem de uma linha na medida em que a traçamos. Sem esse modo de apresentação, não poderíamos absolutamente conhecer a unidade da dimensão do tempo, do modo como precisamos tirar a determinação da duração do tempo (...). Por isso, temos que ordenar as determinações do sentido interno como fenômenos no tempo, exatamente da mesma maneira como ordenamos no espaço as determinações dos sentidos externos”.³² Assim, em Kant, a afecção de si é paralela à afecção de fora. Podemos nos conhecer como fenômeno, mas não podemos conhecer o que somos, em nós mesmos.

No segundo acréscimo, Kant põe à prova a tese segundo a qual “nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível pressupondo uma experiência *externa*”,³³ à qual ele dá a forma de um teorema: “A simples consciência, mas *empiricamente determinada*, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim”.³⁴ Faz-se necessário, então, uma ligação estreita entre determinações no tempo e determinações no espaço. Esse “laço entre espaço e tempo é (...) atado na profundidade mais extrema da existência: no nível da consciência da existência”.³⁵ A prova disso seria dada na retomada do argumento da permanência, mas, agora, nesse nível radical da existência, e não no nível da mera representação das coisas, conforme a primeira analogia da experiência. Assim, a não-imediatidade da consciência da nossa existência, enquanto determinada no tempo, demonstra o caráter imediato da nossa consciência da existência das coisas fora de nós. A afecção (por nós e pelas coisas) é colocada na relação de subordinação, uma vez que, ao que parece, “apenas a

³² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. pp. 94-95.

³³ *Ibidem*, p. 145.

³⁴ *Idem*.

³⁵ RICOEUR, P. *Temps et récit III*, p. 105.

reflexão sobre o ser afetado é suscetível de ser tratada no nível da consciência da existência, em nós e fora de nós”.³⁶

Assim como no confronto entre as abordagens de Santo Agostinho e de Aristóteles sobre o tempo, Ricoeur conclui haver um impasse, também, no confronto entre as suas leituras das análises acerca do tempo em Husserl e em Kant: “Nem a abordagem fenomenológica nem a abordagem transcendental bastam a si mesmas. Cada uma delas remete à outra. Mas esse remeter oferece o caráter paradoxal de um empréstimo mútuo, com a condição de uma exclusão mútua”.³⁷

De um lado, somente desativando a problemática kantiana (desativação do tempo objetivo) é que poderíamos entrar na problemática husserliana do tempo. Contudo, a articulação da fenomenologia do tempo acaba por exigir que se faça empréstimos do tempo objetivo (“tempo kantiano”), embora estes empréstimos sejam obscurecidos por aquela fenomenologia. De um outro lado, somente abrindo mão de qualquer recurso a algum sentido interno, capaz de nos levar a uma ontologia da alma, desativada pela distinção entre fenômeno e coisa em si, é que poderíamos ter acesso à problemática kantiana do tempo. Porém, apenas através de uma fenomenologia implícita do tempo é que seria possível sustentar as determinações pelas quais o tempo se distingue de uma simples grandeza. Mas, fenomenologia esta, obscurecida, aqui, pela crítica transcendental. Nesses dois lados, então, “fenomenologia e crítica só tomam empréstimos uma da outra com a condição de se excluírem. Não podemos abranger, com um mesmo e único olhar, o verso e o reverso da mesma moeda”.³⁸ Aquela polaridade, no nível do ser e do não-ser do tempo, entre o tempo da alma (Santo Agostinho) e o tempo do mundo (Aristóteles), se repete na polaridade, no nível de uma

³⁶ Idem.

³⁷ Ibidem, p. 106.

³⁸ Ibidem, pp. 106-107.

problemática do subjetivo e do objetivo, entre a fenomenologia (Husserl) e a crítica (Kant).

Feito esses dois confrontos, Ricoeur, finalmente, retorna a *Ser e tempo*. Ele pretende atingir, nessa fenomenologia hermenêutica do tempo, suas tensões e discordâncias, que se juntariam àquelas outras, conforme acabamos de ver. Assim, acha-se contrariada, logo de saída, qualquer esperança de que *Ser e tempo* tenha conseguido resolver as aporias do tempo, presentes nas reflexões de Santo Agostinho e de Husserl. Isto porque, a base sobre a qual elas se deram fora abandonada por Heidegger em prol de um questionamento original.

3. Um Confronto entre a Temporalidade Heideggeriana e a Concepção Vulgar de Tempo

Para Heidegger, o questionamento original do ser exige que seja tornado transparente o ente que questiona em seu ser. É esse ente que somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, que é designado por ele “ser-aí” (*Dasein*): “O ser-aí³⁹ não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ele se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser”.⁴⁰ Assim, diferentemente das reflexões agostinianas e husserlianas sobre o tempo, “a analítica existencial tem como referente não mais uma alma, mas o ser-aí”.⁴¹ Própria da constituição do ser do *Dasein*, a relação do ser com seu próprio ser põe-se, diferentemente, de uma mera distinção ôntica entre a dimensão

³⁹ Embora Márcia de Sá Cavalcante traduza *Dasein* por “presença”, preferimos adotar a expressão “ser-aí”, por considerá-la mais adequada.

⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo I*. p. 38.

⁴¹ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 112.

psíquica e a dimensão física. Além disso, a natureza não pode constituir um tema estranho ou mesmo um pólo oposto à consideração do *Dasein* para a analítica existencial, uma vez que o próprio mundo é um momento constitutivo desse *Dasein*. É, aliás, por isso mesmo que a questão do tempo só aparece, em *Ser e tempo*, após a tematização do problema do “ser-no-mundo”, capaz de revelar a constituição fundamental do *Dasein*. É assim que a articulação da primeira definição de tempo só aparece no § 65 da segunda parte dessa obra, depois de percorridos, então, vários estágios: “chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido”.⁴²

É por um “trabalho de linguagem”, que estabelece a diferença entre interpretar e compreender, que a fenomenologia hermenêutica pretende se eximir de ter que fazer uma escolha, entre “uma intuição direta, mas muda, do tempo, e uma pressuposição indireta, mas cega”,⁴³ desse mesmo tempo. Assim, a compreensão da estrutura temporal do *Dasein*, que desde sempre já a temos, é trazida à linguagem, portanto, ao enunciado, através da interpretação, que é capaz de desenvolver essa compreensão, explicitando a estrutura do fenômeno.

Como, em Heidegger, a questão do tempo é, antes de qualquer coisa, a questão da sua “integralidade estrutural”, e como a busca dessa totalidade não pode se dar a partir da modalidade do presente, é no Cuidado, por meio do seu avanço sobre si mesmo e seu caráter estruturante, que se pretende encontrar a chave de acesso a tal completude. É assim que se propõe como “existencial”, marcado pela sua própria completude interna, a idéia de um “ser-para-o-fim”. Ora, como “o ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte”,⁴⁴ então, “‘findar’, enquanto morrer, constitui a totalidade do ser-aí, [e] o próprio ser da totalidade deve ser concebido como fenômeno existencial de cada

⁴² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo II*, p. 120.

⁴³ RICOEUR, P. *Temps et récit III.*, p. 115.

⁴⁴ HEIDEGGER, op. cit. p. 12.

ser-aí singular. No ‘findar’ e no ser-todo do ser-aí assim constituído, não se dá nenhuma possibilidade de substituição”.⁴⁵

Mas, é somente no terceiro capítulo da segunda parte de *Ser e tempo* que Heidegger passa, efetivamente, a tematizar o problema da temporalidade na sua relação com o Cuidado, procurando ultrapassar o lugar fenomenológico do tríplice presente (Santo Agostinho) e da retenção-protensão (Husserl). A originalidade dessa tematização constitui em “*procurar no próprio Cuidado o princípio da pluralização do tempo como futuro, passado e presente. Desse deslocamento em direção ao mais originário resultarão a promoção do futuro ao lugar ocupado até então pelo presente, e uma reorientação total das relações entre as três dimensões do tempo*”.⁴⁶

Revestindo o futuro de uma significação nova e partindo da implicação do passado por esse futuro, Heidegger chega à relação de ambos com o presente, alcançando, assim, a temporalidade enquanto uma unidade articulada. Esta exige, então, que sejam pensados junto do porvir, o ter-sido e o presente: “Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido”.⁴⁷ Ela “possibilita a unidade de existência, facticidade e de-cadência, constituindo, assim, originalmente, a totalidade da estrutura do Cuidado”.⁴⁸ Decorre daí que “a temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um ente. Ela nem é. Ela se temporaliza”.⁴⁹

Para que a temporalidade possa ser tida como, efetivamente, integral, Heidegger introduz a noção de “entre-dois” (“entre-nascer-e-morrer” ou “entre-vida-e-morte”), que é o próprio “estiramento” do *Dasein*, não se confundindo, pois, com o intervalo mensurável entre dois agoras: o do começo (antes ou anterior) e o do fim (depois ou posterior). Esse entre-vida-e-morte, sendo vinculado ao Cuidado, não mais

⁴⁵ Ibidem, pp. 20-21

⁴⁶ RICOEUR, P. *Temps et récit III.*, p. 126.

⁴⁷ HEIDEGGER, op. cit. p. 120.

⁴⁸ Ibidem, p. 123.

⁴⁹ Idem.

aparece como um intervalo que separa “dois extremos inexistentes”: o nascimento, como um acontecimento do passado (que não existe mais), e a morte, como um acontecimento do futuro (que ainda não aconteceu). Estirando-se, o ser-aí constitui seu ser verdadeiro justamente com esse estiramento que envolve sua vida como entre-dois, e não preenchendo um intervalo de tempo entre dois instantes quaisquer.

A questão posta por Ricoeur nesse ponto da sua análise é a de saber qual é a natureza da “derivação” pela qual, no plano ontológico, Heidegger passa da temporalidade à “historialidade”. Ele observa que essa historialidade por um lado é derivação (deriva da temporalidade), mas por outro lado é original (acrescenta uma discussão original à temporalidade, por meio dos traços representados pelos termos: “estiramento”, “mutabilidade” e “constância a si”). Conclui ele, então, que é pela “noção-chave” de “herança transmitida e assumida”, que Heidegger constitui o pivô da sua análise da historialidade, uma vez que “ela mostra como toda volta atrás procede de uma resolução essencialmente voltada para frente”.⁵⁰

A análise da historialidade em Heidegger tem, pois, seu ponto de partida na noção de estiramento. Contudo, a passagem de uma “historialidade singular” (“destino singular”) a uma “história-comum” exige a introdução da noção de “destino comum”. É pela via da categoria existencial do “ser-com” que Heidegger busca garantir esse salto abrupto de um destino singular a um destino comum, na ligação entre a “co-historialidade” e a historialidade. Assim, na análise da historialidade, a noção de estiramento é seguida pelas de história, destino e destino comum, culminando na noção de “repetição” (ou “recapitulação”).

⁵⁰ RICOEUR. *Temps et récit III*. p. 136.

Como, segundo Ricoeur, o contraste entre a noção inicial de estiramento e a noção de repetição (ou recapitulação) confirma a dialética da *distentio* e da *intentio* de Santo Agostinho, é esse contraste, então, que ele pretende enfatizar.

Sendo um retorno às possibilidades do *Dasein* tendo-sido-aí, a repetição tem por função reabrir o passado em direção ao “por-vir”, liberando possibilidades não percebidas ou até mesmo reprimidas ou abortadas. Desse modo, a noção de repetição, selando a ligação entre “trans-missão” e “re-solução”, é capaz de preservar tanto a primazia do futuro como o deslocamento para o ter-sido.

Embora não conclusiva, a resposta de Heidegger ao paradoxo de um passado que não é mais (“não-mais”), mas que seus restos o mantém ainda ao nosso alcance (“ainda não”), é a de que esse passado não atinge ao que se refere ao ser-aí, mas apenas aos entes da categoria do “dado” e do “maneável”: “Em sentido ontológico, o ser-aí, que não existe mais, não passou, mas vigora por ter sido pre-sente”.⁵¹ Assim, é por terem pertencido (como “apetrecho”) e provindos de um “mundo-tendo-sido-aí” (mundo de um ser aí tendo-sido-aí), que os restos do passado são o que são. Desse modo, num resto histórico, o que é passado é o mundo a que esse resto permaneceu. É, então, do ser-aí no mundo que se pode dizer que ele foi.

A atribuição de uma primazia ontológica da historialidade sobre a historiografia é justificada por Heidegger pela afirmação de que todas as formas de temporalidade derivam de uma só forma originária, a saber, a “temporalidade mortal do Cuidado”. Segundo Ricoeur, a grande dificuldade aí é saber como é possível que a repetição das possibilidades herdadas de seu próprio desamparo no mundo poderia, por sua vez, ser igualada ao passado histórico na sua amplitude. Portanto, como é possível integrar o passado indicado pelo rastro, enquanto persistência de algo dado e maneável

⁵¹ HEIDEGGER. op. cit. p. 186.

– marca física –, ao ter-sido de uma “comunidade de sorte” (*communauté de destinée*)? Põe ele em dúvida, então, a possibilidade de que a origem existencial da história, enraizada na temporalidade, seja alcançada, percorrendo-se apenas um dos sentidos da via que liga esses dois lados do problema.

Buscando verificar se a fenomenologia hermenêutica da temporalidade em Heidegger é capaz de superar o dualismo entre o tempo da alma (Santo Agostinho) e o tempo do mundo (Aristóteles), bem como também o dualismo entre o tempo fenomenológico (Husserl) e o tempo objetivo (Kant), Ricoeur faz seus esforços se voltarem para o lado dos aspectos da intratemporalidade, que remetem à proveniência desta àquela temporalidade mortal do Cuidado.

O “contar com o tempo” marca os aspectos de dependência e de renovação dessa proveniência, que tanto anuncia o “nivelamento” próprio da “representação vulgar do tempo”, como conserva indícios da sua origem fenomenológica acessível à análise existencial. Contar com o tempo é, pois, fazer com que esse tempo seja ressaltado do mundo. Assim, o tempo do mundo, no deslocamento de ênfase para o modo de ser das coisas dadas e manejáveis que encontramos “no” mundo, é colocado em primeiro plano. Desse modo, o ser-aí existe com outrem, mas também junto às coisas do mundo, enquanto “ser jogado”, portanto, na condição de uma passividade primordial. Desse deslocamento de ênfase para o “ser-jogado-entre” decorre a valorização da *ek-stase* do presente, uma vez que estar junto às coisas do Cuidado é viver esse Cuidado como preocupação. É que a preocupação enfatiza o presente, ou melhor, o tornar-presente que, segundo Heidegger, existencialmente, só pode ser compreendido derradeiramente, após o por-vir e o ter-sido. Ao restituir ao *Dasein* o seu direito ao *vis-à-vis* intramundano, corremos o risco de que também a compreensão do *Dasein* seja recolocada sob o jugo

das categorias do ser dado e manejável. Decorre daí, portanto, o risco ainda maior de que o peso das coisas de nosso Cuidado prevaleça sobre o “ser-de-Cuidado”.

Entre essa problemática da proveniência e a problemática da derivação, três características originais da intratemporalidade – “databilidade”, “estiramento” e “publicidade” – seriam niveladas pela “concepção vulgar do tempo”. É a partir dessas três características da intratemporalidade, que Heidegger busca atingir o “tempo”, lançando os fundamentos da sua tese acerca do nivelamento da análise existencial da concepção vulgar do tempo. Como esse tempo é o tempo da preocupação, porém interpretado em razão das coisas com as quais nosso Cuidado nos faz permanecer, então, o cálculo e a medida apropriados às coisas dadas e manejáveis se aplicam ao tempo datável, estendido e público. Isso quer dizer que é o cálculo (do tempo astronômico e calendário) que nasce da datação e não o contrário. Melhor dizendo, a aparente anterioridade do cálculo com relação à databilidade pública da intratemporalidade se deve ao envolvimento do Cuidado no desamparo. Desse modo, é porque somos afetados que o tempo nos parece ser autônomo e primeiro, pendendo, pois, para o lado das coisas dadas e manejáveis.

Para Heidegger, a história da medida do tempo é a própria história do esquecimento da temporalidade originária, nas interpretações presas ao tornar-presente. Nessa história, a busca da precisão da medição se inscreve na dependência da preocupação com relação ao manejável, em que o vínculo entre o tempo da ciência e o tempo da preocupação é cada vez mais frágil e dissimulado. O ponto máximo da fragilidade e dissimulação desse vínculo seria encontrado na afirmação de uma completa autonomia da medida do tempo com relação à estrutura fundamental do ser-

no-mundo, que constitui o Cuidado: “Ao termo desse esquecimento, o próprio tempo é identificado com uma sucessão de ‘agoras’ quaisquer e anônimos”.⁵²

Contudo, “apesar de todo encobrimento, a *temporalidade*, em que o tempo do mundo se temporaliza, *não está inteiramente fechada*”.⁵³ Assim, se o “discurso do passar do tempo” exprime a experiência de que o tempo não se deixa deter, essa experiência só se torna possível quando pautada por uma vontade de deter o tempo. È que “o *ser-áí conhece o tempo fugaz a partir do saber ‘fugaz’ de sua morte*”.⁵⁴ Isso significa que o reflexo público do por-*vir* finito da temporalidade do *ser-áí* se acha presente no discurso do passar do tempo. Ora, o tempo se mostra como um passar em si (seqüência de “agoras”) justamente porque até mesmo a morte pode ser encoberta e dissimulada nesse discurso do passar do tempo. Porém, mesmo nessa pura seqüência de “agoras”, através dos seus nivelamentos e encobrimentos, a temporalidade originária se revela.

Heidegger não nega que “a representação vulgar do tempo possui um direito natural”,⁵⁵ ao levar em consideração que ele pertence ao modo de ser cotidiano do *Dasein* e a uma compreensão ontológica que lhe é própria. O que ele não pode admitir é a pretensão dessa representação de ser o “verdadeiro” conceito de tempo: “Essa interpretação do tempo só perde o seu direito exclusivo e privilegiado quando pretende mediar o conceito ‘verdadeiro’ de tempo e ser capaz de preestabelecer o único horizonte possível para a interpretação do tempo”.⁵⁶

Mas, é justamente nesse ponto que Ricoeur põe em dúvida a trajetória da temporalidade do *Dasein* com relação ao tempo do mundo. O problema é que, em toda a sua análise anterior a esse ponto, Heidegger, de antemão, excluiu a hipótese de que o

⁵² RICOEUR, P. *Temps et récit III*, p. 156.

⁵³ HEIDEGGER. *op. cit.* p. 238.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibidem*, p. 239.

⁵⁶ *Idem.*

processo de nivelamento da temporalidade pudesse, simultaneamente, significar o destacamento do tempo cósmico, enquanto um conceito autônomo de tempo. É esse caráter autônomo do conceito de tempo, proveniente da cosmologia, que a resistência da fenomenologia hermenêutica não é capaz de reconhecer, e nem mesmo de, inteiramente, explicar. Assim, segundo Ricoeur, a noção heideggeriana de “historial-mundo” apenas mascara o abismo aberto entre o “presente” e o “instante”, não conseguindo explicar o “como” e o “porquê” da liberação da historialidade das coisas de nosso Cuidado com relação ao próprio Cuidado. Diante da amplitude e da complexidade dos problemas relativos à orientação, à continuidade e à mensurabilidade do tempo com as quais a ciência tem se deparado, o filósofo francês vai ainda mais longe na sua crítica a Heidegger, acusando de “ridícula” a expressão “tempo vulgar”.

Segundo Ricoeur, se de um lado é “impossível engendrar o tempo da natureza a partir do tempo fenomenológico”, de outro lado é igualmente “impossível proceder em sentido inverso e incluir o tempo fenomenológico no tempo da natureza, quer se tratando do tempo quântico, quer do tempo da termodinâmica, quer das transformações galácticas, quer do da evolução das espécies”.⁵⁷

Nosso autor vê a fenomenologia hermenêutica de Heidegger revelar, em toda a sua radicalidade, a aporia da “autonomia do tempo do movimento”. Desse modo, é justamente na medida em que a fenomenologia do tempo alcança os aspectos da temporalidade, que ela revela o seu limite externo. Quanto mais próximos de nós, mais dissimulados se mostram esses aspectos. Porém, isso não significa que Ricoeur toma o empreendimento como um todo de *Ser e tempo* se encerrando num completo fracasso. Ao contrário, ele vê se revelar, nesta obra, a fecundidade do “trabalho” da aporia, agindo no interior da análise existencial de Heidegger.

⁵⁷ RICOEUR. P. *Temps et récit III*. 170.

No desenvolvimento dessa noção de trabalho da aporia, Ricoeur se pergunta “se a própria história não é edificada sobre a fratura do tempo fenomenológico e do tempo astronômico, físico, biológico – em suma, se a história não é em si mesma uma zona de fratura”.⁵⁸ Com essa pergunta, nosso filósofo aponta na direção da sua tese do tempo histórico segundo a qual este se acha situado entre os dois tempos, melhor dizendo, mediando os dois lados da fratura no tempo, a saber, o tempo vivido e o tempo do mundo. Nessa direção, continua ele a se perguntar: “se (...) certas sobreposições de sentido compensam esse corte epistemológico, não será a história o lugar em que se manifestam claramente as sobreposições por contaminação e por contrariedade entre os dois regimes de pensamento?”.⁵⁹ A resposta vem em seguida. Segundo ele, a história é afetada tanto pelas sobreposições por contaminação como pelas sobreposições por contrariedade. No primeiro caso, essa afetação se daria, diretamente, através das trocas entre os fenômenos de databilidade, de lapso de tempo e de publicidade na análise existencial e as considerações astronômicas responsáveis pela criação do calendário e do relógio. No segundo caso, a afetação se daria, indiretamente, por meio do contraste entre o ser-para-a-morte, na mesma análise existencial, e o “tempo que nos envolve”.

Avançando, para além desses “conflitos de fronteira” entre a fenomenologia e a cosmologia, chegando, assim, às discordâncias internas à própria fenomenologia hermenêutica, em que a posição mediana do historial entre a temporalidade e a intratemporalidade se mostra ainda mais problemática, Ricoeur pergunta: “Que dizer, afinal, da posição do tempo histórico entre o tempo mortal e o tempo cósmico?”.⁶⁰ A esse respeito, a hipótese do nosso autor é apresentada na forma de uma pergunta: “se a intratemporalidade é o ponto de contato entre nossa passividade e a ordem das coisas,

⁵⁸ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ *Idem*.

não seria a historicidade a ponte lançada, no próprio interior do campo fenomenológico, entre o ser-para-a-morte e o tempo do mundo?”.⁶¹

Com essa hipótese, após um longo e difícil desvio hermenêutico pela epistemologia e metodologia da escrita da história (através do confronto entre as teses nomológicas e as teses narrativistas acerca da história), e pela fenomenologia do tempo (através dos confrontos entre o “tempo da alma” e o “tempo do mundo”, entre o “tempo intuitivo” e o “tempo invisível”, e entre a “análise existencial” do tempo em Heidegger e o “conceito vulgar” de tempo), Ricoeur finalmente retoma sua tese segundo a qual “a chave do problema da *re-figuração* reside na maneira como a história e a ficção, tomadas conjuntamente, oferecem às aporias do tempo, reveladas pela fenomenologia, a réplica de uma *poética da narrativa*”.⁶² Trata-se aí de um aprofundamento do entrecruzamento da história e da ficção, cujo início se deu na primeira parte de *Tempo e narrativa*, pela referência cruzada entre essa história e essa ficção. O que permanece em questão, então, é a busca ricoeuriana de demonstrar a tese de que o tempo humano adviria desse entrecruzamento, junto ao seu agir (atividade) e seu padecer (passividade).

⁶¹ Ibidem, p. 177

⁶² Ibidem, p. 181.

CAPÍTULO IV

O TEMPO DA HISTÓRIA: UM TERCEIRO TEMPO ENTRE O TEMPO VIVIDO E O TEMPO DO MUNDO

1. As Figuras do Tempo

Antes de abordarmos a hipótese ricoeuriana de que o tempo da histórica constitui um terceiro tempo, convém fazermos uma referência ao problema da representação ou figuração do tempo.

Segundo Krzysztof Pomian, ao impormos uma ordem de sucessão a uma multiplicidade de fatos, fazemos desta uma história. Porém, ele acrescenta que somente quando esses fatos são relacionados a determinados “objetos invisíveis” é que a história recebe uma direção e uma significação. Assim, é enquanto um objeto invisível, um “terceiro parceiro”, que o tempo é introduzido na história. Decorre daí a caracterização e a definição da “topologia” do tempo, especificando se ele é “estacionário”, “linear”, “cíclico”,¹ ou outro. Nesse sentido, a representação topológica do tempo é anterior à experiência da historicidade. Esta experiência pressupõe, então, aquela representação, que constitui a primeira intermediação entre o tempo vivido e o tempo “enquanto tal”. Portanto, não se trata aí propriamente de conceitos, mas antes, de “concepções do tempo”.² Sendo ciência do tempo, a história acha-se estreitamente ligada às diferentes concepções do tempo presentes numa sociedade. Estas constituem, pois, um elemento

¹ Cf. POMIAN, K. *L'ordre du temps*. p. 37.

² Cf. REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. p. 13.

essencial para o pensamento do historiador.³ Assim, a figuração do tempo é uma verdadeira condição para a introdução da temporalidade na história.

A referência para o modelo estacionário ou “circular” é dada pelo movimento regular dos astros ou pelo “mito”, ou seja, pela idéia de que os acontecimentos se repetem sempre. Neste modelo, não havendo distinção entre o passado, o presente e o futuro, a ordem de sucessão é insignificante, e a própria história é abolida, em função da busca ou do desejo de encontrar um ponto fixo, uma permanência, uma estabilidade no fluxo do tempo. Esta estabilidade é colocada, então, acima do devir.⁴

Nos modelos lineares, os acontecimentos são tomados como não passíveis de repetição, como irreversíveis. Neste caso, a sucessão tem primazia sobre a simultaneidade do modelo anterior.⁵ Incapaz, pois, de oferecer a estabilidade do modelo anterior, o tempo linear acaba por estimular especulações acerca do futuro. Contudo, essa figura da linha reta pode se desdobrar em duas: ou o tempo progride na direção de uma perfeição projetada no futuro (o presente é inferior ao futuro, mas superior ao passado), ou ele regride com relação a uma perfeição projetada no “início” (o presente é inferior ao passado, mas superior ao futuro).⁶

Já com relação à figura do tempo cíclico ou “oscilatório”, o futuro será uma “repetição” mais ou menos exata do passado. A posição do presente nessa linha em espiral do tempo depende da fase do ciclo em que se acha na eminência de ser percorrida. Numa fase descendente, o tempo é localmente regressivo, e numa fase ascendente, ele é localmente progressivo.⁷

Com relação ao futuro, H. Barreau propõe o modelo de representação por uma “ramificação” de múltiplas possibilidades, enquanto um prolongamento do modelo

³ Cf. LE GOFF, J. *Histoire et mémoire*. p. 206.

⁴ Cf. *Ibidem*, p.42.

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 43.

⁶ Cf. POMIAN. *op. cit.* p. 38.

⁷ Cf. *Idem*.

linear do passado, cujas possibilidades já estariam esgotadas ou concluídas. Seria no presente, ao representar um corte entre o passado e o futuro, que se iniciaria essa ramificação aberta àquelas múltiplas possibilidades para o futuro, entre elas a de um mero prolongamento determinista do passado. Com esse modelo ramificado, Barreau pretende abrir um acesso ao conhecimento do devir.⁸

Ivan Domingues se refere ainda à introdução moderna de mais duas figuras. Primeiramente, a da linha reta, para representar a orientação do tempo e sua irreversibilidade, associada ao ponto, para representar as rupturas e os intervalos do fluxo temporal. Em seguida, a de uma associação de pontos para significar a unicidade, descontinuidade e efemeridade dos acontecimentos, bem como “para figurar o tempo a eles associados – um tempo descontínuo que flui pasmodicamente – como uma sucessão de instantes à imagem de uma seqüência de pontos”.⁹

2. A Re-inscrição do Tempo Vivido no Tempo Cósmico

É junto à investigação do problema da re-figuração do tempo, que Ricoeur apresenta a sua tese “de que a maneira única pela qual a história responde às aporias da fenomenologia do tempo consiste na elaboração de um *terceiro-tempo* – o tempo propriamente histórico –, que faz a mediação entre o tempo vivido e o tempo cósmico”.¹⁰ Segundo ele, essa afirmação do tempo da história enquanto um terceiro tempo resulta de uma terceira opção de investigação junto à filosofia da história, entre uma especulação acerca da história universal como, por exemplo, em Hegel, e uma epistemologia da escrita da história como, por exemplo, na historiografia francesa e na

⁸ Cf. REIS. op. cit. pp. 43-44.

⁹ DOMINGUES, I. *O fio e a trama: Reflexões sobre o tempo e a história*. p. 40.

¹⁰ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 181.

filosofia analítica da história de linguagem anglo-saxão. Essa terceira opção de investigação constitui uma hermenêutica da consciência histórica, que teria sido aberta por aquilo que foi chamado pelo nosso autor por “ruminação das aporias da fenomenologia do tempo”.¹¹ Trata-se, então, de pensar o tempo histórico situado entre o tempo fenomenológico e o tempo do mundo, portanto, compreendendo tanto este como aquele, sem se reduzir nem a um nem a outro. Tanto como experiência vivida quanto como pensamento ou conhecimento por uma reconstituição do passado, o tempo histórico, mediando aqueles outros dois (vivido e do mundo), constituiria um terceiro tempo.

No intuito de demonstrar a tese, Ricoeur recorre a procedimentos de “conexão”, tomando-os de empréstimos da própria prática historiadora. Tais procedimentos seriam capazes de garantir a re-inscrição do tempo vivido no tempo cósmico, em razão de serem dotados de uma “extraordinária capacidade” de re-figurar o tempo. São eles: o tempo do calendário; o tempo genealógico, presente na idéia de sucessão de gerações; e o tempo arqueológico, presente na idéia de preservação de vestígios ou rastros (nos arquivos, documentos, monumentos etc.). Esses “instrumentos de pensamento”, uma vez capazes de reinscrever o tempo vivido da consciência no tempo cósmico, teriam por função o estabelecimento de uma conexão ou mediação entre aqueles dois tempos, assegurando, assim, a função poética da história, e com isso a “superação” das aporias do tempo.

A criação do calendário, enquanto uma construção social advinda de uma necessidade humana de “domesticar o tempo material”,¹² e enquanto o prosseguimento racional do tempo mítico encontrado na sua origem, constituiria a primeira mediação entre o tempo vivido e o tempo do mundo, participando, então, de um e de outro, mas

¹¹ Ibidem, p. 189.

¹² LE GOFF, J. op. cit. p. 17.

não sendo exclusivo nem a um nem a outro dos dois tempos: “Sua instituição constitui a invenção de um terceiro tempo”.¹³

Antes que o tempo tivesse sido dividido, argumenta Ricoeur, o que havia era a idéia de um “tempo grande” envolvendo a totalidade do real, regulando o tempo das sociedades com relação ao tempo cósmico, a partir da ordenação de ciclos com durações diversas. Nesse sentido, o tempo mítico, através de uma mediação exercida pelos rituais, representa a origem comum do tempo cósmico e do tempo humano, em que o mito alarga o tempo comum e o rito exerce a função de aproximar esse tempo mítico da vida cotidiana, portanto, do vivido. Assim, o tempo mítico teria se revelado como a primeira “ordenação do mundo”, ao integrar, através dos rituais e das festas, nas suas funções de organizar o mundo e a vida prática em sociedade, o tempo vivido ao tempo cósmico, dando origem à instituição universal do calendário.

Conforme Krzysztof Pomian, embora haja uma enorme diversidade de calendários, a idéia ou a imagem do tempo expressa por todos eles é a mesma, a saber, a de um tempo circular, em razão de um “acontecimento fundador” (um “ponto zero”), a partir do qual os acontecimentos são contados. Isto permite que o tempo possa ser percorrido tanto na direção do presente ao passado, como do passado ao presente, a partir da fixação de unidades de medida. Daí, por exemplo, o islamismo contar os anos a partir da hégira, que tem como ponto de partida a fuga de Maomé de Meca para Medina; e o cristianismo, a partir do nascimento de Jesus Cristo. Estas duas religiões traduzem, assim, suas periodizações da história em cronologias.¹⁴ Karl Löwith lembra, aliás, como a vinda de Cristo no tempo preciso abriu, historicamente, para a fé cristã, a perspectiva de passado e de futuro “como fases temporais da história da salvação”.¹⁵

Assim, o tempo circular do calendário coexiste com o tempo linear da cronologia, numa

¹³ RICOEUR. op. cit. p. 190

¹⁴ Cf. POMIAN. op. cit. p. 101.

¹⁵ LÖWITH, K. *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. p. 266.

combinação de esquemas circulares e lineares: “Os calendários e instrumentos cronométricos designam os acontecimentos de coordenadas temporais e, isto fazendo, medem os intervalos que os separam, submetendo cada um a um múltiplo do ciclo escolhido como padrão”.¹⁶

Segundo Ricoeur, do lado do tempo físico, o tempo calendário toma de empréstimo as propriedades de continuidade uniforme, infinita, linear (que comporta a mensurabilidade) e por segmentação à vontade (que comporta a direcionalidade). Desse modo, o cômputo do tempo do calendário se apóia nos fenômenos astronômicos, que dão um sentido à noção de tempo físico. Contudo, o princípio da divisão do tempo calendário escapa à astronomia e mesmo à física. Assim, do lado do tempo vivido, o tempo-calendário toma de empréstimo a noção fenomenológica de “presente”, enquanto distinta da noção de “um instante qualquer”, para a determinação daquele “ponto zero”. Esta determinação se dá a partir da designação de um acontecimento, ou seja, de um singular e determinado presente vivo destacado do curso do tempo, promovendo, então, um corte na “linha” do tempo. O tempo calendário, então, “inscreve a dispersão e multiplicidade da vida individual e da coletividade na uniformidade, continuidade e homogeneidade de quadros naturais e sociais permanentes”.¹⁷

Porém, adverte Ricoeur, o tempo do calendário é original, uma criação autêntica. Apenas que suas bases são fornecidas pelo tempo físico e pelo tempo vivido. Ele ultrapassa os recursos desses dois últimos tempos, uma vez que a originalidade que lhe é conferida pelo “momento axial” faz dele “exterior” tanto ao tempo físico como ao tempo vivido. É essa exterioridade do calendário, relativamente tanto às ocorrências físicas como aos acontecimentos vividos, que “exprime no plano lexical a especificidade do tempo crônico e seu papel de mediador entre as duas perspectivas

¹⁶ POMIAN, op. cit. p. III.

¹⁷ REIS. op., Cit. p. 76.

sobre o tempo: ele cosmologiza o tempo vivido e humaniza o tempo cósmico. É dessa maneira que ele contribui para reinscrever o tempo da narrativa no tempo do mundo”.¹⁸

Conforme a interpretação de José Carlos Reis, a afirmação de Pomian de que existe uma diversidade de calendários (uns ligados a movimentos naturais e outros a “movimentos espirituais”, tais como os calendários eclesiásticos e políticos) apenas confirma a hipótese de Ricoeur. É que, para este último, a estrutura do tempo calendário serve tanto ao tempo físico como ao tempo vivido. Tanto num caso como no outro, o resultado prático seria o mesmo: “a inserção da vida dispersa das sociedades em quadros permanentes, estes definidos por eventos religiosos e políticos e movimentos naturais regulares”.¹⁹ Desse modo, conclui Reis, “o ‘ano’ é uma unidade de tempo natural, litúrgica e cívica. Esses anos nem sempre coincidem numericamente, mas estão sempre em relação combinada entre si. Isto é: eles não se justapõem simplesmente, mas se articulam”.²⁰

Ricoeur não retoma essa análise do tempo calendário em *A memória, a história, o esquecimento*. Seu propósito nessa obra é muito mais a transição da memória viva à posição extrínseca do conhecimento histórico, que aquela conciliação entre as perspectivas fenomenológica e cosmológica acerca do tempo empreendida em *Tempo e narrativa*. Assim, a noção de “terceiro tempo” só retorna, em *A memória...*, enquanto uma das condições formais de possibilidade da operação historiográfica.

Identificando essa noção de terceiro tempo à de “tempo crônico”, tomada de empréstimo de É. Benveniste, Ricoeur se limita, em *A memória...*, a toma-la enquanto: “1) referência de todos os acontecimentos a um acontecimento fundador que define o eixo do tempo; 2) possibilidade de percorrer os intervalos de tempo segundo as duas direções opostas de anterioridade e de posteridade com relação à data zero; 3)

¹⁸ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 197.

¹⁹ REIS. op. cit. p. 74.

²⁰ Idem.

constituição de um repertório de unidades que se presta a denominar os intervalos recorrentes: dia, mês, ano etc.”²¹ Essa limitação decorre do fato de que interessa aos propósitos de *A memória...* a colocação em relação entre a “mutação historiadora do tempo da memória” e essa constituição de um repertório de unidades de tempo recorrentes.

Ao levar em consideração que as expressões presentes no discurso relativo à extensão temporal (“quando?”, “depois de quanto tempo?”, “durante quanto tempo?” etc.) pertencem ao mesmo plano semântico das expressões presentes no discurso da memória declarativa e do testemunho (à declaração “eu estava lá”, se junta uma afirmação do tipo “aquilo se passou antes, durante, após, depois” etc.), Ricoeur defende que a contribuição do tempo calendário consiste na sua modalidade temporal de inscrição, isto é, enquanto “sistema de datas extrínsecas aos acontecimentos”.

No que se refere ao tempo da memória, “o ‘outrora’ do passado rememorado se inscreve doravante no interior do ‘antes que’ do passado datado; simetricamente, o ‘mais tarde’ da espera se torna o ‘enquanto que’, marcando a coincidência de um acontecimento esperado com a referência das datas por vir”.²² Assim, conclui ele, “todas as coincidências notáveis se referem, em última instância, àquelas, no tempo crônico, entre um acontecimento social e uma configuração cósmica de tipo astral”.²³

Ricoeur continua a sustentar, em *A memória...*, que o tempo calendário constitui a própria estrutura do tempo histórico, isto é, que a história permanece sempre e fundamentalmente atada à estrutura cosmológica do tempo. Se por um lado ele não retoma a análise do tempo calendário feita em *Tempo e narrativa*, por outro lado ele não nega os resultados a que ele chegou com essa investigação.

²¹ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 191.

²² *Ibidem*, p. 192.

²³ *Idem*.

A sucessão de gerações – o segundo conector importado da prática historiográfica – engloba as noções de “contemporâneos”, “predecessores” e “sucessores”. Estas noções, por sua vez, expressam uma relação anônima entre os indivíduos, enquanto seres temporais. Com isso, a sucessão de gerações lançaria uma ponte entre o tempo natural (biológico) e o tempo da consciência, se constituindo numa réplica à aporia referente à antinomia entre o tempo mortal e o tempo público. Na medida em que os vivos sucedem os mortos, um tempo público e anônimo sobreviveria ao tempo mortal do indivíduo, entrando, assim, no campo histórico.

Ricoeur lembra como, na escrita da história, a morte assume uma significação ambígua, cuja referência à intimidade da mortalidade de cada indivíduo se mistura à referência ao caráter público da substituição dos mortos (predecessores) pelos vivos (sucessores), confluindo, essas duas referências, para a noção de “morte anônima”: “a gente morre”. Ora, como a morte não pode ser eliminada do campo de investigação historiográfica, ou do contrário deixaria de ser histórica, essa investigação tem de se haver com uma noção de morte mista e ambígua. De um lado sobrevive, nessa noção, as entidades coletivas e anônimas (povo, nação, Estado, classe, civilização etc.), que se sobrepõem aos seus membros, mitigando a pujança da interrupção de cada vida singular. Mas, de um outro lado, nessa mesma noção, “a idéia de geração lembra com insistência que a história é a história dos *mortais*”.²⁴ É, pois, obliquamente que a morte é visada na historiografia.

Decorre desse papel de conector da idéia de sucessão de gerações o lugar de “outro” atribuído tanto aos predecessores (do passado) como aos sucessores (do futuro) com relação aos “vivos mortais” (do presente). Assim, os mortos (predecessores) assombram, com suas sombras, o presente histórico (contemporaneidade). E a

²⁴ RICOEUR, P. *Temps et récit III*, p. 209.

humanidade futura (sucessores) é num extremo representada como “imortal”: uma “imortalidade simbólica”, que se impõe à mortalidade biológica. Aqui, uma proximidade a Certeau é fortemente evidenciada. Segundo ele, é para enterrar o passado (e seus mortos) que a escrita da história fala deste passado (e destes seus mortos). Mas, ao enterrá-lo, ela, ao mesmo tempo e no mesmo texto, o reverencia e o elimina.²⁵

Para Ricoeur, uma vez que a noção de sucessão de gerações é sobretudo uma referência objetiva à substituição biológica dos indivíduos (dos mortos pelos vivos), a comunicação entre essas gerações exige que uma terceira mediação entre em campo. Trata-se do “tempo arqueológico” que inclui as noções de rastro ou vestígio, documento, monumento, arquivo etc. Essa interlocução entre as gerações exige o deciframento ou a interpretação desses sinais ou restos materiais do passado. Assim, em cada um deles, interessa mais ao historiador o seu lado significativo que seu lado material. Isto sugere ocorrer aí uma predominância do tempo da consciência sobre o tempo natural. Contudo, é preciso lembrar que é justamente o lado material desses restos que sustenta a permanência deles, bem como é capaz de revelar os meios materiais da expressão de uma época.

Nesse terceiro conector, partindo da noção de arquivo, Ricoeur depara-se com a noção de documento, e com este, com a de testemunho. É por este retrocesso, que ele chega, finalmente, ao último pressuposto epistemológico da prática historiográfica: o rastro ou vestígio. É na perspectiva, pois, desse retrocesso, que ele faz suas investigações acerca da noção de arquivos tombarem para o lado da de documento, e daí para o lado da noção de rastro. É sobretudo nesta noção de rastro, então, que o nosso autor concentra essas suas investigações acerca do tempo arqueológico como terceiro conector, capaz de reinscrever o tempo vivido no tempo cósmico.

²⁵ Cf. CERTEAU, M. *L'écriture de l'histoire*. pp. 118-120.

Entretanto, a noção de rastro traz em si um paradoxo: de um lado, aqui e agora, sendo vestígio ou marca, ele é visível, acha-se presente no presente; de outro lado, é porque, outrora, alguém ou algo passou por ali, que há rastro. Este alguém ou algo foi presente no passado. Assim, o passado da passagem ou a anterioridade da marca é indicado pela própria marca. Porém, esta não mostra ou não faz aparecer a coisa ou a pessoa que passou por ali. Desse modo, “ter passado” é tanto ter passado por um lugar como “possuir” um passado.

Sendo um conhecimento por rastros, a história apela para a significância de um passado, ao mesmo tempo concluído e preservado nos seus vestígios. O rastro indica, aqui e agora, ou seja, num espaço do presente, “a passagem passada dos viventes”,²⁶ orientando a investigação dessa história. A este respeito, Aron nos mostra como o objeto da história “é uma realidade que, como tal, já não existe e não mais existirá”.²⁷ Assim, a história visa “captar” justamente o que “jamais veremos duas vezes”.²⁸ É nesse sentido que Marrou afirma que, acerca do passado, nada podemos dizer, “senão postular sua existência como necessária”.²⁹ Um dos limites mais estreitos e mais rígidos em que o conhecimento histórico se encerra seria, pois, a disponibilidade de arquivos, documentos, vestígios, cujas características de fragilidade e fragmentação passam, no mais das vezes, desapercibidas ao leitor comum de história.

A dupla tendência do rastro, de ser relação de significância (enquanto idéia de vestígio de uma passagem) e de ser relação de causalidade (enquanto “coisidade” da marca), se constitui na ligação de duas perspectivas sobre o tempo: “na própria medida em que o rastro marca no espaço a passagem do objeto da busca, é no tempo calendário

²⁶ Ibidem, p. 219.

²⁷ ARON, R. *Dimensiones de la conciencia histórica*. p. 58.

²⁸ Idem.

²⁹ MARROU, H. *De la connaissance historique*. p. 37.

e, para além dele, no tempo astral, que o rastro marca a passagem. É sob esta condição que o rastro, conservado e não mais deixado, torna-se documento *datado*".³⁰

É a partir dessa vinculação entre rastro e datação que Ricoeur retorna a Heidegger mais uma vez, retomando o problema da relação entre o tempo fundamental do Cuidado (temporalidade voltado para o futuro e para a morte) e o tempo "vulgar" (sucessão de instantes quaisquer), para tentar mostrar como o rastro realiza essa relação, "que a fenomenologia procura em vão *compreender e interpretar* a partir da mera temporalidade do Cuidado".³¹

Ricoeur aceita a declaração heideggeriana segundo a qual o que não mais existe é o mundo em que os "restos" do passado (rastro) pertencem enquanto utensílio. Porém, põe em dúvida a vantagem de uma recusa do predicado de "passado" ao ser-aí, aplicando-o apenas aos entes manejáveis, e atribuindo àquele (ser-aí), que aí foi outrora, o predicado de "tendo-sido-aí". Para Ricoeur, é com base nos restos do passado, que atribuímos esse predicado de tendo-sido-aí ao ente que somos. Mas, em Heidegger, para que as coisas subsistentes e manejáveis tenham valor de rastros, exige-se que o caráter historial do *Dasein* seja transferido a essas coisas. Assim, é apenas secundariamente que a utensilidade ligada aos restos do passado é chamada de história ou historial. Contudo, Ricoeur argumenta que, esquecendo essa filiação do sentido secundário do histórico, seríamos liberados para conceber a "idéia de algo que seria 'passado' enquanto tal".³² Pela via dessa liberação, seríamos capazes de atingir o histórico a título primário, que mantém uma relação tanto com o futuro quanto com o presente, o que não seria possível no histórico a título secundário.

A progressão da análise do rastro exige de Ricoeur uma investigação de como as operações próprias da prática historiadora, concernentes aos monumentos e

³⁰ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. pp. 219-220.

³¹ *Ibidem*, p. 220.

³² *Ibidem*, p.221.

documentos, contribuem para a formação da idéia de “um ser-aí tendo sido aí”. Ela abriria uma via de acesso para uma análise da convergência de uma noção puramente fenomenológica com os procedimentos próprios da historiografia, que podem ser resumidos no ato de seguir o vestígio ou de remontar a ele. Essa convergência ocorreria no âmbito de um tempo histórico, enquanto um “tempo híbrido”, proveniente da confluência da perspectiva fenomenológica sobre o tempo (a ampliação do tempo da memória pessoal a dimensões coletivas) com a perspectiva “vulgar” de tempo (a sucessão dos “fragmentos do tempo estelar”). Entretanto, essa idéia de confluência exige a atribuição de “direitos iguais” ao tempo fenomenológico e ao tempo cósmico, o que implica numa renúncia à idéia de que este tempo cósmico represente um “nivelamento” dos modos menos autênticos da temporalidade.

Ora, ao conceber o tempo histórico como uma espécie de “mistura” entre o tempo vivido e o tempo do mundo, parece-nos que Ricoeur acaba por fechar, com essa idéia de “linha de sutura”, o que ele pretendeu abrir, a saber, a constituição de um terceiro tempo, um tempo propriamente original, uma verdadeira síntese, capaz de superar a oposição entre aqueles dois outros tempos.

Mas, insistindo naquela idéia de confluência, Ricoeur pretende ultrapassar a apreciação negativa de Heidegger com relação às categorias da história. Assim, calendário e rastro são tomados como “verdadeiras criações” provindas do cruzamento da perspectiva fenomenológica com a perspectiva cósmica acerca do tempo, embora não coordenáveis no plano especulativo. Esses conectores trariam a idéia de “troca fronteira”, capaz de transformar em “linha de sutura” a “linha de fratura” sobre a qual a história se estabelece.

No caso do calendário, se por um lado o tempo do Cuidado se desprende da fascinação por um tempo que ignora nossa própria mortalidade, por outro lado o tempo

astral se desliga da preocupação imediata (e mesmo do pensamento) acerca de nossa morte. Quanto ao rastro, segui-lo é tanto um modo de contar com o tempo em que a databilidade é envolvida, como um modo de decifrar o “estiramento do tempo” no espaço, através do tempo sucessivo. Assim, esse rastro projeta a nossa preocupação, ilustrada pela investigação no tempo público, tornando comensuráveis as durações privadas. Contudo, embora a “significância”³³ se apóie nos cálculos inscritos no tempo vulgar, ela não se esgota nas relações do tempo sucessivo. Desse modo, a significância se constitui no ato pelo qual o vestígio remete à passagem, exigindo, assim, a síntese entre a marca deixada (aqui e agora) e o acontecimento transcorrido (no passado).

Ao término da sua investigação sobre o rastro, Ricoeur sublinha o caráter profundamente enigmático deste, enquanto instrumento da narrativa histórica, na re-figuração do tempo. E isto porque, a narrativa re-figura o tempo a partir da construção de uma função que promove o recobrimento tanto do existencial como do empírico na significância do vestígio. Mas, adverte ele, essa significância do rastro é um problema do “historiador-filósofo”, e não do “historiador-cientista”, uma vez que a relação deste último para com o rastro é uma relação de uso. Ao rastrear o passado “tal como foi”, na consulta a arquivos e documentos, o historiador, enquanto tal, constitui signos como rastros, mas sem ter que, necessariamente, saber o que faz.

Ora, Ricoeur poderia ter dito que a própria relação do historiador com o tempo da história se dá enquanto uma relação de uso. É que, embora, como afirma Le Goff, “o material fundamental da história seja o tempo”,³⁴ e Braudel, que, “para o

³³ Para Ricoeur, o rastro combina, ou melhor, cruza um sistema de relações de “significância” (discernível na idéia de vestígio de uma passagem) com um sistema de relações de “causalidade” (incluída na “coisidade” da marca), constituindo um “efeito-signo”. Decorre daí que se “por um lado, seguir um rastro é raciocinar por causalidade ao longo da cadeia das operações constitutivas da ação de passar por ali; por outro lado, retroceder da marca à coisa marcante é isolar, dentre todas as cadeias causais possíveis, aquelas que, além disso, veiculam a significância própria da relação de vestígio com a passagem” (RICOEUR, P. *Temps et récit III*. P. 219).

³⁴ LE GOFF. op. cit. p. 24.

historiador, tudo começa, tudo termina, pelo tempo”,³⁵ é a partir de noções, convenções e parâmetros importados do senso comum ou de outros campos do conhecimento, e não da própria história, que o historiador estabelece uma relação de uso empírico e irrefletido com esse tempo da história.

Nessa relação de uso, a concepção de tempo da história predominante entre os historiadores coincide com a concepção tradicional segundo a qual esse tempo da história é a própria dimensão do passado das sociedades humanas. Entendido, pelo historiador, como sendo uma sucessão de acontecimentos, esse passado deve, então, ser reconstruído da melhor maneira possível e datado de modo preciso. Nesse sentido, uma vez que a singularidade de um acontecimento consiste exatamente em estar em um momento preciso do tempo do calendário, o historiador, elegendo uma escala (com base na sua precisão), e manipulando documentos (datando-os e analisando-os), pretende reconstruir, do modo o mais exato possível, acontecimentos passados. É, aliás, uma tese de Ivan Domingues, em *O fio e a trama*, que “a historiografia, quando fala do tempo de história, fala da história, não do tempo, vale dizer, de calendários, cronologias, ciclos, datas etc., não enquanto relativos a uma ordem que serve de quadro para inserir os acontecimentos históricos – a ordem do tempo –, porém enquanto afetos à ordem histórica como tal”.³⁶

3. Tempo Histórico: Um Terceiro Tempo?

Mas, voltemos à tese ricoeuriana do terceiro tempo. O tempo histórico, ao exercer uma mediação entre aqueles tempos dicotomizados, ou melhor, revelados pelas

³⁵ BRAUDEL. *Écrits sur l'histoire I*. p. 117.

³⁶ DOMINGUES. *op. cit.* p. 67.

especulações cosmológicas e fenomenológicas como separados por um abismo – tempo do mundo (um tempo objetivo) e tempo vivido (um tempo subjetivo) –, seria um terceiro tempo. Enquanto tempo vivido, o tempo histórico organizaria a vida humana (transitória, finita e interior) dentro do quadro da natureza (permanente, duradoura e exterior). Enquanto tempo narrado (tempo do discurso), portanto, enquanto imitação desse vivido, o tempo histórico “conta” a vida humana. Assim, através do tempo do calendário, o tempo histórico quantifica o não-quantificável, enumera o inumerável. Ao se impor sobre o puro vivido do tempo das gerações, o tempo do calendário atribui aos acontecimentos da vida humana não-quantificável e inumerável, datações, inícios, fins, recomeços, ritmos, rupturas, continuidades, descontinuidades, seqüências, periodizações....

Segundo José Carlos Reis, embora seja verdade que, por meio do calendário, da sucessão de gerações e do acúmulo de rastros materiais, a história humana se inscreve, respectivamente, nos tempos cosmológico, biológico e estratificado da natureza, em que esses três tempos podem ser resumidos como tempo do mundo, o tempo da consciência ou tempo vivido, nessa inscrição na natureza, “mantém-se exterior a ela e o tempo histórico revela essa não-assimilação recíproca da consciência e da natureza”.³⁷ Argumenta-se que “o calendário, se é baseado em ritmos naturais, ele tem sobretudo uma significação ‘cultural’. As gerações, se são substituições ‘físicas’ de indivíduos, são substituições sobretudo ‘culturais’. Os vestígios, se são acúmulos de ‘coisas’, são sobretudo acúmulo de mensagens, isto é, de ‘significados culturais’”.³⁸ Para ele, esse argumento pode ser interpretado de dois modos. Num primeiro, concordando-se com Ricoeur, o tempo histórico representa a réplica a uma não redução do tempo vivido ao tempo do mundo e vice-versa, mantendo, pois, as características de

³⁷ REIS. op. cit. pp. 86-87.

³⁸ Ibidem, p. 87.

ambos, e constituindo-se, assim, num terceiro tempo. Num segundo modo de interpretação, contra essa tese de Ricoeur, o tempo histórico, longe de conseguir realizar essa mediação original, acaba por revelar a impossibilidade de uma mediação entre os tempos da natureza e da consciência. Assim, o tempo histórico apenas reproduziria a dicotomia entre estes dois, já que, ao ser dividido em “tempos naturalistas” e “tempos culturalistas”, ele dá ênfase ou a seu “lado natural” ou a seu “lado cultural”.

No primeiro caso deste segundo modo de interpretação, enfatizando-se o seu “lado natural”, o tempo da história, enquanto vivido, acha-se referenciado ao cronômetro e à cronometria, procurando inserir-se nos ritmos da natureza. Já enquanto conhecimento, esse tempo da história circunscreve o conhecimento das mudanças sociais ao tempo cronológico e ao cronométrico, sendo, pois, orientado pelo tempo da astronomia e da física. Neste primeiro caso, o tempo histórico, seja como vivido, seja como conhecimento, é, então, “naturalista”. No segundo caso, dando-se ênfase ao seu “lado cultural”, o tempo da história vivida acha-se apoiado nos ritmos da alma “coletiva”, enquanto uma construção, ou mítica, ou religiosa, ou filosófica, e o tempo da história-conhecimento rejeita qualquer redução desse conhecimento das mudanças sociais ao tempo cronológico e cronométrico. Sua orientação vem, então, da teologia ou da filosofia. Neste segundo caso, o tempo histórico, seja como vivido, seja como conhecimento, é “culturalista”.

Assim, Reis vê na tentativa ricoeuriana de demonstrar, a partir do tempo calendário, a sua tese de terceiro tempo, a própria demonstração da incapacidade de que esse tempo calendário constitua uma superação da aporia advinda do dualismo original entre o tempo vivido e o tempo do mundo. O calendário, mesmo realizando uma certa mediação entre esses dois tempos, tem seus limites. Ele é apenas um dos aspectos, embora fundamental, do tempo histórico, mas não se confundindo com ele. “Como

calendário, o tempo histórico faz tal mediação, mas como mais que calendário, ele revela mais o caráter insuperável desse dualismo, pois ele próprio desemboca neste. Se ele lança uma ponte entre o tempo cósmico e o vivido, essa ponte é insuficiente e ele não consegue se constituir plenamente em um terceiro tempo, isto é, uma verdadeira ‘síntese’, uma superação de uma antítese. A dualidade se conserva nesse esforço de síntese”.³⁹

O tempo cósmico tem como principal característica ser ele “número do movimento”. Decorre daí, então, sua reversibilidade, seu não-direcionamento, sua homogeneidade, sua continuidade, sua uniformidade e sua não-consciência do movimento. Já o tempo da consciência é marcado pela irreversibilidade, pelo direcionamento, pela heterogeneidade, pela descontinuidade, pela multiplicidade e pela reflexibilidade. Assim, um terceiro tempo enquanto tal deverá ser capaz de inscrever esses dois tempos um no outro, reunindo as características de ambos, mas ao mesmo tempo devendo ser capaz de se constituir em um tempo original, portanto, distinto tanto do primeiro como do segundo: “Um ‘terceiro tempo’ deveria reunir natureza e consciência, movimento e mudança, repetição e evento, continuidade e descontinuidade, reversibilidade e irreversibilidade, ordem e dispersão, simultaneidade e sucessão. O tempo histórico realizaria uma tal intermediação?”,⁴⁰ pergunta Reis. Este, então, não só não encontra em *Tempo e narrativa* uma solução ao dualismo entre o tempo vivido e o tempo do mundo, como até mesmo põe em questão a própria possibilidade de que o tempo histórico seja capaz de se constituir em um terceiro tempo.

Essa crítica de Reis nos parece bastante oportuna, uma vez que, como já o dissemos mais atrás, Ricoeur, ao propor a hipótese de um terceiro tempo, constituído pelo tempo histórico, enfatiza muito mais o seu caráter de meio-termo, de “ponte”, de

³⁹ Ibidem, p. 89.

⁴⁰ Ibidem, p. 114

“sutura” entre os tempos da consciência e do mundo, que o de um tempo propriamente novo, capaz de superar, por uma verdadeira síntese, o vivido e o cósmico.

Reinhart Koselleck afirma que “definir isso que representa o tempo da história é, de todas as questões colocadas pela ciência histórica, uma das mais difíceis de ser resolvida”.⁴¹ É que, diretamente, as fontes de nosso passado não nos ensinam nada sobre esse tempo da história, mas apenas sobre fatos (acontecimentos) ou pensamentos (planos). Assim, embora, com relação aos conteúdos da história, considere como suficiente, para uma ordenação e uma narração de acontecimentos, “um sistema de datação confiável”, Koselleck adverte que tal sistema de datação não é capaz de definir o conteúdo do tempo da história, sendo, então, apenas a condição prévia desta última. Decorre daí sua conclusão quanto à inutilidade de uma colocação explícita da questão do tempo histórico junto a uma pesquisa que se dê a partir de conteúdos da história. Ora, é a cronologia, que a partir de um tempo comum, único e natural, calculado conforme as leis da física e da astronomia, propõe calendários e instrumentos de mensuração do tempo com os mesmos valores para todos os homens. Contudo, não é esta cronologia que, efetivamente, interessa aos pesquisadores das relações entre o tempo e a história.

Mais de uma vez, Koselleck chega até mesmo a colocar sob suspeita a própria expressão “tempo da história”, portanto, a idéia de uma unidade do tempo histórico. Segundo ele, este se acha “ligado a conjunturas de ações sociais e políticas, a seres humanos concretos, agentes e pacientes, às instituições e organizações das quais dependem”,⁴² que, por sua vez, adotam sistemas de datação e de mensuração específicos

⁴¹ KOSELLECK. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. p. 9.

⁴² *Ibidem*, p. 10

e ritmos temporais próprios: “Existe, então, (...) no universo, a um só tempo, uma pluralidade de tempos”.⁴³

Ao se perguntar como são postas em relação, em cada presente, as dimensões do passado e do futuro, a hipótese apresentada por Koselleck é que uma possibilidade de apreensão da noção de “tempo da história” é dada pela determinação da diferença entre passado (experiência) e futuro (espera), num presente em que passado e futuro se remetem reciprocamente. Segundo ele, é justamente essa relação que dá sentido à noção de “temporalização”.

Procurando tornar mais precisa essa sua tese, Koselleck procura demonstrar como, ao longo do período compreendido entre os séculos XVI e XIX, ocorreu uma temporalização da história, cujo desfecho foi uma forma singular de aceleração dessa história, que é a própria “marca do nosso mundo moderno”.⁴⁴ Diante dessa constatação, pergunta-se, então, acerca dessa especificidade dos “Tempos modernos”, mas limitando-se, nessa sua investigação, ao aspecto do futuro próprio a cada geração, ou seja, ao “futuro passado”. Pode-se observar a ocorrência de um extraordinário alargamento da distância ou diferença entre espera (futuro) e experiência (passado), a um ponto tal, que esta última é quase anulada pela primeira. Assim, os tempos modernos, impulsionados pela “revolução”, impõem o futuro (espera) ao passado (experiência), ambicionando pôr neste último o próprio futuro.

Ao focar a articulação entre as categorias temporais provenientes da ordem natural e da história, Koselleck argumenta que, se por um lado o tempo natural e a ordem da sucessão faz parte das condições do tempo da história, por outro lado estas mesmas condições do tempo da história não podem ser jamais solucionadas por aquele tempo natural: “Os tempos da história têm outras cadências temporais para além dos

⁴³ Idem.

⁴⁴ KOSELLECK. op. cit. p. 122.

ritmos temporais impostos pela natureza”.⁴⁵ É que “a história se temporaliza; com o tempo que flui, ela se modifica, a cada vez, hoje e, com uma distância crescente, no passado – ou mais exatamente: ela se revela na sua verdade do momento”.⁴⁶ Assim, a técnica, exercendo fortes constrangimentos sobre o campo da ação política e social, faz com que essa ação seja fortemente desnaturalizada, sendo, então, bloqueadas, ou pelo menos minimizadas as imposições da natureza e de suas cadências temporais.

Embora o “substrato empírico”, do qual a história se nutre, provenha das ações humanas e do progresso técnico, com suas decorrências, a decisão e a ação, ao serem desnaturalizadas por essa técnica, não são inteiramente liberadas dos constrangimentos da ordem natural. Assim, o processo histórico é entendido como desencadeado por forças imanentes, logo, como não dedutível apenas das determinações naturais, bem como não explicável em termos somente de causalidade. Nesse sentido, “é a tensão entre a experiência e a espera que suscita, de um modo a cada vez diferente, soluções novas e engendra, por aí, o tempo histórico”.⁴⁷

Uma vez que o curso do tempo histórico não é uno, mas constituído por estratos múltiplos que se sobrepõem, experiência e espera são, pois, vividas simultaneamente. Assim, as diferentes épocas têm, cada uma delas, a partir de seu presente, relações singulares com seu passado e com seu futuro. Essas relações constituem, então, ritmos históricos diferenciados, em que é possível a predominância tanto do passado como do futuro, mas que nenhum deles é jamais totalmente abolido. Assim, “uma característica do tempo histórico é que ele não cessa de perpetuar a tensão entre a sociedade e suas mutações de uma parte, seu tratamento e seu modo lingüístico de outra parte”,⁴⁸ tensão essa que nutre a história como um todo. E a chave para uma

⁴⁵ Ibidem, p. 122.

⁴⁶ Ibidem, p. 281.

⁴⁷ Ibidem, p. 314.

⁴⁸ KOSELLECK, R. *L'expérience de l'histoire*. p. 105.

compreensão desse tempo histórico, em razão dessa tensão seria as categorias meta-históricas de “espaço de experiência” e “horizonte de espera”.

Desse modo, embora sublinhando a inequívoca importância de uma precisão quanto às datações oferecidas pelo tempo do calendário à história, Koselleck não admite a possibilidade de que este seja concebido como coincidindo com o tempo histórico. Segundo ele, as transformações políticas e sociais, bem como as transformações científicas e técnicas, em função do processo de aceleração, implicam na admissão de uma “qualidade histórica intrínseca”.

As conclusões de Koselleck com relação ao tempo da história não contradizem aquelas de Ricoeur. Contudo, no que se refere ao tempo calendário, este último lhe atribui uma importância extraordinariamente maior na constituição do tempo histórico que aquele primeiro. Para Koselleck, a história não se acha subordinada à cronologia, mas ao contrário, é a história que, em última instância, determina a cronologia.

Como vimos, para Ricoeur, a invenção do calendário representou a própria invenção do tempo da história, enquanto um terceiro tempo. Sua exterioridade com relação aos acontecimentos tanto físicos como vividos, manifestaria a especificidade do seu tempo e a sua função mediadora. Cosmologizando o tempo vivido e humanizando o tempo cósmico, o tempo calendário possibilitaria a re-inscrição do tempo da narrativa no tempo do mundo. Ele seria, então, a própria síntese dos tempos polarizados: cósmico e vivido. Contudo, como procuramos anteriormente mostrar, não nos parece que Ricoeur tenha, efetivamente, conseguido demonstrar, nas suas argumentações, este caráter de uma verdadeira síntese, de uma verdadeira superação. Já para Koselleck, uma vez que suas reflexões sobre o tempo histórico se acham na dimensão do tempo da consciência, esse tempo da história é concebido numa distância com relação à

linearidade, continuidade e homogeneidade do tempo do calendário. Seu ponto de referência é a tensão própria das relações de dependência, reciprocidade e descontinuidade das mudanças sociopolíticas, que são analisadas por ele a partir de categorias meta-históricas.

Ao conceber o tempo histórico como apresentando as características do tempo da consciência, em que um presente retém as experiências do seu passado, antecipa o seu futuro e correlaciona passado e futuro, Koselleck introduz nessa concepção a noção de “simultaneidade” na história. Assim, o calendário representa, junto ao tempo histórico, apenas um papel secundário, ou seja, o de construir artificialmente a numeração sucessiva dos acontecimentos humanos a partir dos ritmos da natureza, em razão da sua repetitividade e objetividade. Na perspectiva de Koselleck, então, o tempo do calendário apenas naturaliza o caráter essencialmente sucessivo do tempo histórico, enquanto que o “tempo-social”, ao impor a simultaneidade dos tempos múltiplos, abole essa sucessão.

Entretanto, é preciso acrescentar que, ao limitar a noção de terceiro tempo a uma das condições formais de possibilidade da operação historiográfica, a posição de Ricoeur, em *A memória...*, mostra-se mais próxima à de Koselleck.

As reflexões sobre o tempo da história em Krzysztof Pomian, em alguns pontos, se aproximam das de Koselleck. O pressuposto fundamental de *A ordem do tempo* é a afirmação de que “existe uma pluralidade de tempos”.⁴⁹ Tal afirmação é constitutiva de sua própria definição de tempo: “Coordenação de várias mudanças, o tempo é uma relação. Mais exatamente: uma classe de relações qualitativas e quantitativas”.⁵⁰ Segundo ele, é o próprio percurso do tempo, melhor dizendo, dos tempos, que baliza os problemas filosóficos, científicos, sociais, econômicos,

⁴⁹ POMIAN, K. *L'ordre du temps*. p. 351.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 353.

psicológicos. Esse percurso dos tempos impõe aos indivíduos e às suas sociedades a coexistência conflitiva entre os tempos qualitativos e os tempos quantitativos, que foram separados por uma fronteira, nessa pluralidade de tempos.

Conforme Pomian, o tempo se acha inserido na história enquanto um “terceiro parceiro”, capaz de coordenar uma seqüência de acontecimentos e as mudanças representadas ou programadas por um “objeto invisível” que lhe confere um sentido. A história, por sua vez, se inscreve nos indivíduos humanos, coordenando as oscilações dos “relógios vivos”, que somos, com os ritmos artificiais de nosso mundo tecnicizado. Assim, o pensamento temporal de cada um de nós é produto da história.

Pomian observa ocorrer no século XX uma desintegração do tempo global da história, sendo esta topologia substituída por uma pluralidade de tempos locais, topologicamente diferentes, em que a direção do tempo não é mais definida *a priori* por uma cronosofia. Esta é, nessa perspectiva, constatada, e não postulada, pré-estabelecida ou dada de uma vez por todas. Na pluralidade de tempos, a história tem, então, seu tempo próprio, ou melhor, seus tempos próprios, intrínsecos aos processos estudados pelo historiador, ritmando singularidades destes próprios processos relativos a mudanças de direção dos mesmos, e não fenômenos astronômicos ou físicos. Assim, nas últimas décadas, é o próprio conteúdo da noção de tempo da história que vem sendo submetido a uma significativa transformação.

Como, para Pomian, a topologia do tempo da história depende do poder de resolução da referência cronológica, ele se arrisca a propor a seguinte regra: quanto maior esse poder de resolução da referência cronológica, tanto maior é o caráter cíclico ou oscilatório do tempo; e, ao contrário, quanto menor é esse poder de resolução, mais o tempo aparece como estacionário ou como linear. Como nas últimas décadas, ao historiador não mais interessa o tempo abstrato, uniforme e retilíneo, o tempo da

história se mostra enquanto uma pluralidade de tempos intrínsecos de processos particulares, de histórias: política, social, religiosa etc. Contudo, ele acrescenta ser possível reunir uma multiplicidade de trajetórias num sistema dinâmico, por meio do instrumento de modelização (“modelo”) importado da economia, para o estudo de uma dinâmica em curto e em longo prazo, portanto, recusando a hipótese de um tempo da história em que esta última é entendida como linear, cumulativa e irreversível: “A topologia do tempo da história global é bem mais complexa: é uma seqüência de ciclos: crescimento, declínio, estagnação, retomada”,⁵¹ ou seja, uma seqüência de ciclos, dentro de limites estruturais fechados.

É o próprio percurso dos tempos constituídos numa arquitetura temporal, em que coexistem, conflitivamente, tempos qualitativos e tempos quantitativos, que constitui os tempos da história. Estes são intrínsecos aos processos estudados pelos historiadores. Nesse sentido, a própria noção de tempo da história se acha sujeita a transformações. Ela própria é, pois, histórica. Assim, as transformações na topologia do tempo da história se dão em razão de alterações no poder de resolução da referência cronológica. Porém, essas transformações não dependem diretamente da própria referência cronológica. Assim, ao abordar o tempo da história, Pomian, diferentemente de Ricoeur, privilegia a capacidade humana de lidar com a cronologia, em detrimento da própria referência cronológica.

Por sua vez, Ivan Domingues vê na busca por uma sutura da zona de fratura entre o tempo do mundo e o tempo vivido, justamente o problemático na concepção ricoeurinana de terceiro tempo. Se o tempo do calendário é o próprio tempo do mundo refratado pelo tempo vivido, a assimilação do tempo da história ao do calendário inviabilizaria a instauração da “história como zona de fratura entre a natureza (mundo) e

⁵¹ *Ibidem*, p. 98.

o espírito (alma)".⁵² Nesta perspectiva, a instauração do tempo da história deve tomar como ponto de partida o acontecimento, cujo "princípio de permanência e de variação, do aleatório e do necessário, do mesmo e do novo é o homem".⁵³ O acontecimento histórico seria capaz de fornecer uma via de acesso à elucidação da articulação entre a contingência e a necessidade, entre a ruptura e a permanência, entre o mesmo e o novo no fluxo do tempo.

Para Domingues, uma vez "dotado de profundidade (passado, presente e futuro), cadenciado por ritmos diversos (lentos ou acelerados) e dotado de escalas ou 'comprimentos' distintos em seus diferentes planos e níveis ('curto', 'médio', 'longo', 'ultralongo'), o tempo da história não é nem contínuo e homogêneo, sequer descontínuo e heterogêneo, mas algo heteróclito e uma espécie de amálgama".⁵⁴ Embora correlativo ao tempo do calendário, bem como ao tempo do mundo e ao tempo psicológico, o tempo da história não seria assimilável a nenhum desses tempos. Se o tempo da história é dotado de uma profundidade e de um ritmo, o tempo calendário é iterativo e alheio à idéia de dimensão e de ritmo, o tempo cósmico é indiferente à noção de passado, presente e futuro, e as idéias de dimensão, de ritmo e de escala, com as quais opera o tempo psicológico, são distintas das do tempo histórico.

Tendo desenvolvido sua hipótese de que o tempo histórico constitui um terceiro tempo, Ricoeur se propõe a aprofundar o entrecruzamento da história e da ficção, tomando, como fio condutor, a noção de "variações imaginativas", no prosseguimento de suas investigações acerca do "mundo da ficção", esperando encontrar, nesse aprofundamento, uma "solução" para a aporética da temporalidade. É o desenvolvimento dessa tese de uma "solução poética", em *Tempo e narrativa*, que o próximo capítulo pretende acompanhar.

⁵² DOMINGUES, I. *O fio e a trama: Reflexões sobre o tempo e a história*. p. 90.

⁵³ *Ibidem*, p. 157.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 149.

CAPÍTULO V

A SOLUÇÃO POÉTICA À APORÉTICA DA TEMPORALIDADE

1. O Vínculo Oculto da História com a Ficção

Ao aprofundar a proposta de entrecruzamento entre a história e a ficção, Ricoeur lembra que a característica mais evidente da oposição tempo fictício/tempo histórico é a caracterização negativa da suspensão, na ficção, das coerções dos conectores próprios da re-inscrição do tempo vivido no tempo cósmico. Porém, ele adverte que essa suspensão das coerções do tempo cronológico tem, como contrapartida, a caracterização positiva da liberação da ficção para explorar recursos do tempo fenomenológico, que não foram explorados pela narrativa histórica. Assim, o “vínculo oculto” entre a narrativa de ficção e a narrativa histórica seria encontrado nesses recursos. A ficção constituiria, então, uma reserva de variações imaginativas aplicadas à temporalidade fenomenológica e suas aporias.

Através da aporia maior, revelada e, de certo modo, gerada pela fenomenologia, a saber, a “falha” aberta entre o tempo fenomenológico e o tempo cósmico, nosso filósofo pretende pôr em destaque “o paralelismo e o contraste entre as variações imaginativas, produzidas pela ficção, e o tempo fixo, constituído pela re-inscrição do tempo vivido no tempo do mundo, no plano da história”.¹ A distinção entre a história e a ficção começaria justamente no modo como cada uma delas se comporta frente a essa falha.

¹ RICOEUR. *Temps et récit III*. p. 231.

Da questão referente ao significado do termo “real” aplicado ao passado histórico (“Que estamos querendo dizer quando afirmamos que alguma coisa ‘realmente’ aconteceu?”.²) decorre a embaraçosa questão concernente à “representância” (*representance*) do passado “real” pelo conhecimento histórico. Essa noção ricoeuriana de representância diz respeito à capacidade do discurso histórico de representar o passado. Nela se achariam condensadas as expectativas, as exigências e as aporias ligadas à intencionalidade historiadora de construir um conhecimento constitutivo, através da reconstrução do curso dos acontecimentos ocorridos naquele passado.

Antes de tudo, o historiador acha-se convencido de que o recurso dos documentos distingue a história da ficção, uma vez que ela visa reconstruir o passado “real”, submetendo-se, então, ao que “foi um dia”. Nesse sentido, o historiador “tem uma *dívida* para com o passado, uma dívida de reconhecimento para com os mortos, que o transforma num devedor insolvente”.³ A partir de um isolamento da função mimética ou da re-figuração do rastro, este, ao ser deixado pelo passado, exerce, sobre este mesmo passado, aquela função de “lugar-tenência” ou representância, que caracteriza a referência própria de um conhecimento por rastro, a saber, a “referência indireta”, inseparável do trabalho de configuração.

Para tentar encontrar uma solução para o enigma da representância, bem como para o sentimento de dívida para com o passado, Ricoeur recorre à crítica literária aplicada à narratividade, primeiramente, pondo em análise “os três ‘grandes gêneros’ do Mesmo, do Outro, do Análogo”.⁴

No gênero do Mesmo, a “passadidade” do passado é pensada sem sua “distância temporal”, ou seja, a operação histórica é concebida enquanto uma

² Ibidem, p. 252.

³ Ibidem, p. 253.

⁴ Ibidem, p. 255.

identificação com o que ocorreu outrora (“des-distanciamento”). Nessa concepção identitária do pensar sobre o passado, a noção de acontecimento é submetida a uma “revisão radical”, dissociando “seu interior” (pensamento) de “seu exterior” (as mudanças físicas que afetam os corpos). Neste caso, o pensamento do historiador, que reconstrói uma cadeia de acontecimentos, é considerado enquanto um modo de re-pensar o que uma vez foi pensado. Finalmente, esse re-pensar é entendido como sendo “numericamente idêntico” ao primeiro pensar.

Já no gênero do Outro, a história é concebida a partir da admissão da alteridade, restituindo a essa história sua distância temporal, portanto, voltando-se contra o “ideal de re-efetuação” da história. O que é enfatizado neste caso, então, é a “tomada de distância” na pesquisa histórica, bem como a problematização dessa história. Neste gênero, a história tende, pois, a afastar o passado do presente, podendo inclusive visar à produção de um “efeito de estranheza”, em prol de um “descentramento espiritual”.

Enfim, o gênero do Análogo (ou do “Semelhante”), enquanto uma semelhança muito mais entre relações que entre termos simples, procura conjugar os esforços daqueles dois outros gêneros. Nessa dialética do Mesmo, do Outro e do Análogo, a relação do historiador com passado, no seu desejo de lhe fazer justiça, seria, antes de tudo, a de uma dívida não paga. O historiador buscaria, representando a todos nós leitores, “restituir” um curso de acontecimentos: “‘restituir o que é devido’ ao que é e ao que foi”.⁵

Ricoeur reconhece em *Meta-história*, no esforço de Hayden White para completar, através de uma “teoria dos tropos”, a teoria da armação do enredo, a principal contribuição para uma exploração dos recursos poéticos, na representação

⁵ Ibidem, p. 273.

historiadora do passado. Nessa obra, White apresenta uma “teoria do trabalho histórico”, em que este trabalho é entendido como sendo “uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa, que pretende ser um modelo ou ícone, de estruturas e processos passados, no interesse de explicar o que eram, representando-os”.⁶

Conforme essa teoria, o historiador, para atingir um “efeito de explicação”, teria à sua disposição as estratégias de explicação por argumento formal, por enredo e por implicação ideológica. Por sua vez, cada uma destas três estratégias apresentaria diferentes modos de articulação possíveis: formalismo, mecanicismo e contextualismo seriam os modos da primeira estratégia de explicação (por argumento formal); romance, comédia, tragédia e sátira seriam os modos da segunda (explicação por enredo); anarquismo, conservadorismo, radicalismo e liberalismo seriam os modos da explicação por implicação ideológica. Finalmente, o estilo historiográfico de cada autor individual resultaria da combinação específica desses modos de articulação disponíveis a ele. Seria, pois, por um ato essencialmente poético que este estilo seria alcançado.⁷

Assim, após ter identificado as dimensões epistemológicas, estéticas e morais do “nível manifesto” do trabalho histórico, White procurou atingir o que ele chamou por “conteúdo de nível estrutural profundo” deste trabalho, cujas operações teóricas teriam aí fundadas suas “sanções pré-críticas implícitas”. Esse conteúdo estrutural profundo, geralmente poético e especificamente lingüístico, constituiria o “paradigma pré-crítico” da “explicação histórica”. Em todos os trabalhos históricos, esse paradigma funcionaria, então, como o elemento “meta-histórico” desses trabalhos.⁸ A *Meta-história* tem, pois, como um de seus objetivos, o estabelecimento dos elementos poéticos presentes na historiografia, independentemente da época em que esta tenha sido colocada em prática. Trata-se, então, do estabelecimento da “natureza inelutavelmente poética do trabalho

⁶ WHITE, H. *Meta-história*. p. 18.

⁷ Cf. LE GOFF, J. *Histoire et mémoire*. p. 203.

⁸ Cf. WHITE. op. cit. p. 11.

histórico”,⁹ bem como da especificação do “elemento pré-figurativo num relato histórico, por meio do qual seus conceitos teóricos foram tacitamente sancionados”.¹⁰ É assim que White postula, na sua teoria dos tropos, que a metáfora, a sinédoque, a metonímia e a ironia, já identificadas pela poética tradicional e pela moderna teoria da linguagem, constituem os quatros principais “modos de consciência histórica”, em função da “estratégia pré-figurativa (“tropológica”) que cada um deles informa.”¹¹

Seria a reivindicação de fidelidade com relação ao passado, a partir da informação documental disponível num dado momento, que conferiria à estrutura do discurso histórico a sua singularidade com relação à ficção. Segundo Ricoeur, esse desafio de fidelidade ao passado tem como resposta a seguinte declaração de White: “Antes que o historiador possa aplicar aos dados do campo histórico o aparelho conceptual que usará para representá-lo e explicá-lo, cabe-lhe primeiro *pré-figurar* o campo, isto é, constituí-lo como objeto de percepção mental”.¹² Nesse sentido, o ato poético não é susceptível de ser distinguido do ato lingüístico, cujo campo é preparado para a interpretação enquanto um domínio de tipo particular: “antes que um dado domínio possa ser interpretado, há de ser primeiro organizado como um território povoado por figuras discerníveis”.¹³ Assim, continua White, pouco adiante, em *Meta-história*: “a fim de imaginar ‘o que *realmente* aconteceu’ no passado, portanto, deve primeiro o historiador *pré-figurar* como objeto possível de conhecimento o conjunto completo de eventos referidos nos documentos”.¹⁴ Segundo Ricoeur, tal operação poética tem como função esboçar itinerários possíveis no campo histórico, e, com isso, dar aos objetos susceptíveis de conhecimento, um primeiro contorno. Desse modo,

⁹ Ibidem, p. 13.

¹⁰ Idem.

¹¹ Cf. Ibidem, pp. 46-48.

¹² Ibidem, p. 44.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem, p. 45.

embora a intenção esteja voltada para o que “realmente” aconteceu no passado, o paradoxal “é que não podemos designar esse anterior a toda narrativa, senão *prefigurando-o*”.¹⁵

Conforme o nosso autor, a teoria dos tropos, em razão de seu caráter lingüístico, “pode integrar-se ao quadro das modalidades da imaginação histórica, sem, porém, integrar-se em seus modos propriamente explicativos. Nesse aspecto, ela constitui a estrutura profunda da imaginação histórica”.¹⁶ Dito de outro modo, através de uma seqüência ordenada de tipologias operadas no nível de estruturas profundas da imaginação, a forma verbal da imaginação histórica diz respeito à operação de composição do enredo. As ficções verbais permitiriam, portanto, a hierarquização das quatro tipologias. Estas são tidas, então, como matrizes de combinações possíveis, no próprio plano da “imaginação histórica efetiva”.¹⁷

De um lado Ricoeur reconhece como decisiva a contribuição de White para a sua própria exploração da idéia de lugartenência ou representância, pela qual ele procura exprimir a relação da narrativa histórica para com o passado “real”. Às análises de White corroboram a idéia ricoeuriana de que essa relação com o passado deve estar apoiada na passagem pelo crivo do Mesmo, do Outro e do Análogo, sucessivamente. Para Ricoeur, a análise tropológica, enquanto uma explicação da categoria do Análogo “diz apenas uma coisa: as coisas devem ter se passado *como* se diz nessa narrativa; graças ao crivo tropológico, o *ser-come* do acontecimento passado é levado à linguagem”.¹⁸

Mas, por outro lado nosso filósofo sublinha o risco de que o recurso tropológico possa apagar a fronteira existente entre a ficção e a história. Essa ameaça

¹⁵ RICOEUR. *Temps et récit III*. p. 275.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 276-277.

¹⁷ Cf. RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 325.

¹⁸ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 279.

adviria de uma ênfase dada, quase que exclusivamente, ao procedimento retórico, o que poderia levar à ocultação da “intencionalidade que atravessa a ‘trópica do discurso’ na direção dos acontecimentos passados”.¹⁹ Assim, o primado da intenção referencial se constitui numa exigência para a afirmação de White segundo a qual apenas comparando ou contrastando o “efetivo” com o “imaginário” é que podemos conhecer esse efetivo.

Contudo, antes que *Tempo e narrativa* tivesse tido sua primeira publicação, Jacques Le Goff já havia criticado bem mais severamente os resultados da *Meta-história*. Segundo ele, a “descoberta” de White de que as obras de cada historiador e de cada filósofo da história do século XIX analisado por ele só diferem das de seus correspondentes quanto à ênfase, e não quanto ao conteúdo no domínio da história propriamente dita, na verdade apenas confirma a já descoberta de uma relativa unidade de estilo de uma época. Além disso, o que White entende por “natureza histórica”, Le Goff entende por “situação histórica de uma disciplina”. Assim, para este último, se a disciplina história encontrava-se, até o final do século XIX, misturada à arte e à filosofia, ultimamente ela tem se esforçado - e parcialmente conseguido - para ter um registro específico, caracterizando-se mais como técnica e científica e menos como literária e filosófica.²⁰

Mas, em *A memória, a história, o esquecimento*, a crítica de Ricoeur à *Meta-história* recebe um tom bem mais grave: “eu deploro o impasse no qual H. White se fecha, ao tratar as operações de composição do enredo como modos explicativos tidos, na melhor das hipóteses, como indiferentes aos processos científicos do saber histórico e, na pior delas, como substituíveis a estes últimos”.²¹ Presa nesse impasse, a teoria retórica de White teria se revelado incapaz de distinguir a narrativa histórica da narrativa de ficção. Longe de especificar o ponto de referência capaz de distinguir a

¹⁹ Idem.

²⁰ Cf. LE GOFF, J. *Histoire et mémoire*, p. 203-206.

²¹ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 328.

história da ficção, White teria optado por conceber as estruturas profundas do imaginário como comuns à criação de enredos fictícios e de enredos historiadores. Jamais poderíamos encontrar na forma narrativa enquanto tal a razão da busca de um referencial de verdade para a história: “É necessário pacientemente articular os modos da representação sobre os da explicação/compreensão e, através destes, sobre o momento documental e sua matriz de verdade presumida, o testemunho daqueles que declaram que estavam lá onde as coisas aconteceram”.²² Segundo Ricoeur, o que se acha inteiramente ausente das análises de White é justamente este trabalho de rememoração empreendido pelo discurso histórico, na complexidade de suas fases operatórias. Este último, ao enfatizar demasiadamente a “realidade inexpugnável” de toda e qualquer representação dos problemas históricos, teria minado qualquer possibilidade de estabelecimento de uma distinção entre a “falsa história” e a “história verdadeira”, entre o “imaginário” e o “factual”, entre o “figurativo” e o “literal”.

Não seria da tropologia que proveria a distinção entre o aceitável e o não-aceitável em história. A fonte da demanda de verdade não poderia ser encontrada na representação, mas somente na experiência viva do fazer história. O limite inerente ao acontecimento dito “aos limites”, seja externo, seja interno, adviria do seio da história viva. Por sua vez, os limites referentes à adequação das formas de figuração disponíveis proveriam desse limite inerente ao acontecimento. Entretanto, tal limite não representaria uma interdição, mas ao contrário, um estímulo à exploração de modos alternativos para a historiografia, não só na literatura, como também no teatro, nas artes plásticas, no cinema etc.²³

Através da noção de “como” (os fatos, tais como “realmente” se passaram), Ricoeur pretende fazer aparecer a vinculação do Análogo com o jogo do Mesmo e do

²² Idem.

²³ Cf. Ibidem, pp. 329-337.

Outro. É desse modo que ele pretende atingir a função temporalizante da representância, uma vez que a analogia, ao buscar o “ter-sido”, faz essa busca a partir de uma ligação, seja à identidade (Mesmo), seja à alteridade (Outro), guardando consigo tanto a força da re-efetuação quanto à do distanciamento, já que “ser-como” é, ao mesmo tempo, ser e não ser. É também por meio dessa mesma noção de “como” que Ricoeur pretende fazer aparecer a vinculação entre a problemática do rastro e a da representância: “a aporia do rastro, como ‘valendo pelo’ passado, encontra no ‘ver-como’ uma saída parcial”.²⁴ Em seus três momentos (Mesmo, Outro, Análogo), a análise da representância introduziria a problemática da distância temporal na problemática da re-inscrição do tempo fenomenológico no tempo cósmico, explicitando a travessia do tempo pelo rastro.

Segundo Ricoeur, a convicção de que os acontecimentos relatados pelo historiador tenham sido observados pelos testemunhos do passado, apenas transfere o enigma da passividade desses acontecimentos relatados à testemunha que os observa e os relata. Assim, põe ele em questão a noção de “realidade” aplicada ao passado. Uma vez que não é susceptível de ser observado nele mesmo, o ter-sido permaneceria sempre um problema, seja em relação ao acontecimento, seja em relação ao testemunho. É que a passividade enquanto tal só é passível de ser memorada, e não de ser observada. É na noção de representância que Ricoeur encontra uma solução para esse enigma, na medida em que as construções históricas pretendem ser reconstruções, em razão da demanda de um *vis-à-vis*. Entre a função de representância e o seu correlato, o *vis-à-vis*, ele discerne uma relação de dívida que exige dos homens do presente (os vivos) restituir o que é devido aos homens do passado (os mortos). Desse modo, a noção de representância, reforçada pela noção de sentimento de dívida, se mostra irredutível à noção de referência, já que representância “significa ora redução ao Mesmo, ora reconhecimento

²⁴ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 282.

da Alteridade, ora apreensão analogizante”.²⁵ Mas, ao fazer essa crítica à noção, segundo ele, ingênua, da “realidade” aplicada ao passado, Ricoeur se obriga a também criticar a noção, também, segundo ele, ingênua, de “irrealidade” aplicada às projeções da ficção.

Assim, ao final dessa sua investigação acerca da realidade do passado histórico, em *Tempo e narrativa*, Ricoeur reconhece que essa investigação “não podia ficar senão inacabada – inacabada porque abstrata”.²⁶ Uma vez separado da dialética passado-presente-futuro, o passado permanece abstrato. Confessa ele, então, que essa sua investigação “constitui quase que apenas uma tentativa de melhor pensar o que permanece *enigmático* na passadidade do passado enquanto tal”.²⁷ Essa passadidade, ao ser, sucessivamente, colocada sob os gêneros do Mesmo, do Outro e do Análogo, preservaria “o caráter misterioso da *dívida* que faz do mestre em enredos um servidor da memória dos homens do passado”.²⁸

2. A Re-figuração do Tempo

Através de um aprofundamento do entrecruzamento da história e da ficção, Ricoeur pretende demonstrar como o tempo re-figurado se torna tempo humano. Esse empreendimento lhe exige um ultrapassamento, tanto do nível de uma ênfase atribuída à “heterogeneidade” das respostas dadas pela história e pela ficção às aporias do tempo fenomenológico, quanto do nível de um certo “paralelismo” entre a representância do passado histórico e a transferência do mundo fictício do texto ao mundo efetivo do

²⁵ Ibidem, p. 285.

²⁶ Ibidem, p. 282.

²⁷ Idem.

²⁸ Ibidem, p. 283.

leitor. O tempo re-figurado alcançaria, então, o nível de uma “confluência” entre esses dois primeiros níveis. É assim que ele pretende passar de uma fase em que a heterogeneidade das intenções é prevalente, a uma outra em que prevalece a interação.

Tendo demonstrado que história e ficção enfrentam dificuldades relativas à temporalidade, dificuldades essas reconhecidas e levadas à linguagem pela fenomenologia, Ricoeur entende que essa temporalidade forneceria a esses dois modos narrativos uma temática comum. Assim, uma certa comensurabilidade entre o tempo fictício e o tempo histórico, bem como um certo espaço comum de intercâmbio, entre esses mesmos dois modos da narrativa, seria garantido pela teoria da leitura.

Contudo, nesse entrecruzamento da história e da ficção, empreendida sobre a base de uma relação de contraponto entre esses dois mundos (da história e da ficção), a investigação da relação entre a narrativa e o tempo é feita diretamente, portanto, sem levar em consideração a memória (e o esquecimento). Essa “neutralização” do tempo histórico tem por função tão somente introduzir, nesta investigação, junto à fenda aberta entre o tempo vivido e o tempo do mundo, o jogo de variações imaginativas produzidas pela ficção. Quanto à liberação da narrativa de ficção com relação aos constrangimentos do tempo calendário, Ricoeur a toma como um documentado “fato da cultura”.²⁹

O entrecruzamento da história e da ficção, sendo colocado no nível de uma “teoria ampliada da recepção”, portanto, no “mundo do texto”, cujo momento fenomenológico é o ato de leitura, exige um tratamento dialético da dicotomia elementar passado “real” - ficção “irreal”. Os dispositivos de re-figuração do tempo, em *Tempo e narrativa*, têm, assim, como chave de entrada, a teoria dos efeitos cruzados da narrativa de ficção e da narrativa histórica. Porém, como já apontamos pouco acima, esse entrecruzamento, no plano da re-figuração efetiva do tempo vivido, desconsidera a

²⁹ Cf. RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 339 e nota 45 da p. 340.

mediação da memória (e do esquecimento). O significado desse entrecruzamento é que cada um dos dois modos narrativos só concretiza a sua respectiva intencionalidade recorrendo à intencionalidade do outro modo narrativo. Assim, para re-figurar o tempo, a história recorre à ficção, e esta, também para re-figurar o tempo, se serve da história. É nesse sentido que Ricoeur se refere a uma “historicização da ficção” e a uma “ficcionalização da história”. Nosso autor pretende, então, saltar da divergência entre os dois modos narrativos à convergência entre eles.

A “ficcionalização da história”, concerne, pois, ao papel do imaginário, junto ao enfoque do passado “real”. Ricoeur procura mostrar como esse imaginário é incorporado à consideração do “ter-sido”, mas preservando o intento da história de atingir o “real”, logo, de não abolir a assimetria entre passado “real” (história) e mundo “irreal” (ficção). Segundo ele, é o próprio caráter do ter-sido, enquanto um não-observável, que sublinha esse lugar do imaginário na história. Assim, na re-inscrição do tempo cosmológico pelo tempo narrativo numa escala única, a interferência do imaginário ocorre na consideração do ter-sido.

Apenas por meio de conectores, capazes de tornar o tempo histórico pensável e manejável, uma vez considerados responsáveis pela instauração desse tempo histórico, é que poderíamos atravessar o “abismo” entre o tempo vivido e o tempo do mundo. O caráter imaginário desses conectores começaria, então, com o calendário, em que as datas são atribuídas a “presentes potenciais”, logo, a “presentes imaginados”. Desse modo, em razão da re-inscrição dos acontecimentos no tempo do calendário, as lembranças acumuladas, pela e na “memória coletiva”, seriam susceptíveis de se tornarem acontecimentos datados. Esse caráter imaginário dos conectores continuaria a ser observado na sucessão de gerações, cujo “caráter misto” do reino dos contemporâneos, predecessores e sucessores sublinharia esse caráter imaginário. Mas,

seria com o rastro ou vestígio que este mesmo caráter imaginário dos conectores atingiria o seu clímax. Enquanto “efeito-signo”, a estrutura do rastro seria composta por inferências do tipo causal aplicadas ao rastro (marca deixada pelo passado), e por interpretações quanto à significância do rastro (coisa presente que vale por uma coisa passada), sendo, pois, mista. Assim, “o caráter imaginário das atividades que mediatizam e esquematizam o rastro é atestado no trabalho de pensamento que acompanha a interpretação de um resto, de um fóssil, de uma ruína, de uma peça de museu, de um monumento: só lhe atribuímos seu valor de rastro, ou seja, de efeito-signo, ao *nos afigurar* o contexto de vida, o ambiente social e cultural (...), o *mundo que, hoje, falta*, por assim dizer, ao redor da relíquia”.³⁰

Mas, é ultrapassando o tema da re-inscrição do tempo vivido no tempo do mundo, atingindo o da passividade do passado, que Ricoeur vê ser intensificado o papel mediador do imaginário na historiografia. A serviço da representância, este imaginário se imporia ao enigma da passividade do passado, junto a cada etapa do jogo lógico pelo qual os gêneros do Mesmo, do Outro e do Análogo se estruturam, embora sem conseguir resolvê-lo. A tropologia se tornaria, assim, o imaginário da representância.

Ultrapassando o “passado datado” e o “passado reconstruído”, Ricoeur chega ao passado re-figurado, ou seja, ao lugar do imaginário no trabalho de re-figuração, cuja modalidade desse imaginário responderia à exigência de “figuridade”. O entrecruzamento da ficção e da história, na re-figuração do tempo, adviria justamente daqueles traços do imaginário, explicitados unicamente pela narrativa de ficção, e capazes de enriquecer essas mediações imaginativas.

A ficcionalização da história seria também enriquecida pelas estratégias diversas explicitadas pelas teorias da leitura, que ressaltam a relação de cumplicidade

³⁰ RICOEUR, P. *Temps et récit III.*, p. 335.

entre a narrativa e o seu leitor. Este último deposita no autor da narrativa um voto de confiança. Trata-se de um “ato de fé”: ele confia. “Está pronto para conceder ao historiador o direito exorbitante de conhecer as almas”.³¹ É em nome desse direito que o historiador se permite, “então, ‘pintar’ uma situação, ‘restituir’ uma cadeia de pensamento e dar a ela a ‘vivacidade’ de um discurso interior”,³² correndo o risco, aliás, de cair na perigosa área da ilusão, sucumbindo, assim, à alucinação de presença.

Entretanto, a natureza do pacto implícito e informal, entre o escritor e o seu leitor, se distingue no par antinômico narrativa histórica/narrativa de ficção. No caso desta última, o leitor, ao se achar aberto para receber um mundo “irreal”, põe em suspensão sua incredulidade quanto aos acontecimentos narrados. A única condição que ele impõe é a de que a obra lhe seja interessante, lhe proporcione o prazer da leitura. No caso da narrativa histórica, porém, o leitor, ao esperar encontrar um mundo de acontecimentos “realmente” ocorridos, erguido pelo pilar de arquivos, documentos etc., ativa seu poder de crítica quanto aos acontecimentos narrados. Ele impõe, então, a condição de que estes eventos narrados tenham “realmente” se passado outrora, exigindo que o discurso histórico seja honesto e verídico. Assim, o prazer da leitura, dado pelo grau de interesse que o texto desperta no leitor, embora seja desejável na história, não constitui aí condição *sine qua non*. Ele vem por acréscimo.³³

Uma última modalidade de ficcionalização da história concerniria aos acontecimentos considerados marcantes por uma determinada comunidade histórica: *epoch-making*. Estes são concebidos como acontecimentos de origem ou de re-direcionamento, cuja significação específica seria dada pelo poder que eles teriam de fundar ou de reforçar a consciência de identidade da comunidade em questão, assim como de seus membros, por meio da “identidade narrativa”. Como tais acontecimentos

³¹ Ibidem, p. 336.

³² Ibidem, p. 338.

³³ Cf. RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 339.

provocam sentimentos com intensa consideração ética, Ricoeur aponta a impossibilidade, e até mesmo o indesejável, quanto à recomendação de que o historiador se abstenha de seus próprios sentimentos frente a um acontecimento dessa natureza. É que, segundo ele, no caso do “horror”, enquanto um negativo da “admiração”, o dever é precisamente o de jamais esquecer, uma vez que ele é a própria “motivação ética última” da “história das vítimas”.

Para Ricoeur, por serem acontecimentos “unicamente únicos”, o horror e a admiração exercem uma função específica de individuação na consciência histórica. A ficção constituiria justamente um corolário dessa intimidação pelo horror e pela admiração, conforme o seu poder de provocar uma ilusão de presença, controlada pelo distanciamento crítico. Também nesse caso, acrescenta ele, “cabe ao imaginário de representância ‘pintar’, colocando diante dos olhos”.³⁴ Assim, essa ilusão controlada achar-se-ia a serviço da individuação exercida pelo horrível e pelo admirável. A ficção, ao fundir-se com a história, faria desta última uma espécie de epopéia, pondo-se a serviço do “inesquecível”, igualando a historiografia à memória. Nesse caso, por um lado, a história poderia tender ao “exorcismo”, mas, por outro lado, adverte Ricoeur, “talvez haja crimes que não se devam esquecer, vítimas cujo sofrimento peça menos vingança do que narrativa. Só a vontade de não esquecer pode fazer com que esses crimes não voltem nunca mais”.³⁵

³⁴ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 341.

³⁵ *Ibidem*, p. 342.

3. O Problema da Relação entre a História e a Ficção

Em *O futuro passado...*, Koselleck nos mostra como a relação entre a história e a poesia foi marcada, até o século XIII, pela presença de dois campos opostos: a aceitação do postulado aristotélico, segundo o qual, a história é um gênero inferior ao da poesia; e o reconhecimento de que o grau de verdade da primeira é superior ao desta última. Entretanto, uma mutação no seio da experiência histórica, em curso no século XVII, teria encaminhado essa relação para uma “osmose crescente entre história e poesia”,³⁶ confrontando, portanto, aquele postulado aristotélico. Com isso, perde sua pertinência a oposição retórica entre uma poesia, entendida como pura invenção, e uma história, entendida como puro relato de acontecimentos “reais” passados. *Res factae* e *res fictae* são, por essa mutação, retiradas da mera relação de oposição, promovendo-se, pois, a “estetização” da história. Essa revisão na relação entre *res factae* e *res fictae* na verdade oculta, porém, a experiência moderna de um tempo especificamente histórico, que exige que ficção e fatos, por um modo inteiramente novo, instruem-se mutuamente. O reconhecimento da distância temporal exige do historiador que ele se submeta a uma ficcionalização da realidade, para que possa encontrar na linguagem da ficção um acesso a essa mesma realidade histórica que, na sua facticidade, lhe escapa. Por um tipo de “osmose recíproca”, a arte do romance e a história teriam dado as condições para a descoberta de uma realidade histórica, mas que somente pela reflexão pode ser aceita. Assim, o desenvolvimento do conceito de realidade histórica exige tanto uma investigação crítica do passado acontecido, isto é, uma “pesquisa histórico-filosófica” como a presença da imaginação produtora, capaz de ligar o historiador ao poeta.³⁷

³⁶ KOSELLECK, R. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. p. 250.

³⁷ Cf. KOSELLECK, R. *L'expérience de l'histoire*. p. 36.

Le Goff, por sua vez, nos mostra ainda como a crise do historicismo no final do século XIX criou as condições para o surgimento de um movimento de oposição a essa mistura entre história e arte. Teria resultado daí a busca de uma especificidade do campo histórico, não só com relação ao da poesia, como também com relação ao da filosofia. Assim, nos últimos tempos, a história teria se revelado ser mais técnica e científica e menos literária e filosófica, embora grandes historiadores contemporâneos continuem a reivindicar o caráter de arte para a história.³⁸

O interesse de Ricoeur, em *Tempo e narrativa*, por essa relação entre história e poesia advém da suposição de que a ficção seria uma solução alternativa ao problema fundamental da relação do homem com o tempo. Estando liberada dos constrangimentos dos traços físicos ou materiais dos acontecimentos, bem como dos constrangimentos do tempo calendário, a ficção revelaria, para a história, uma infinidade de possibilidades, quanto à exploração das inúmeras combinações possíveis de configurações temporais. Nesse sentido, a ficção seria o “grande laboratório” em que o homem seria capaz de experimentar diferentes relações possíveis com o tempo. Assim, ela instruiria a história.³⁹

Nas suas *Considerações extemporâneas*, Nietzsche defende que somente tornando-se uma forma de arte é que a história se acharia em condições de servir à vida. Qualquer tentativa de fazer da história uma ciência implicaria no sacrifício da sua função vivificante.⁴⁰ Nesse sentido, o grande desafio seria o de “remeter a reflexão filosófica a um modo poético e especificamente metafórico de compreender o mundo, isto é, promover uma aptidão para o *esquecimento* criativo, de maneira que o pensamento e a imaginação possam responder imediatamente ao mundo que *jaz ali*

³⁸ Cf. LE GOFF. op. cit. p. 205.

³⁹ Cf. in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. p. 29.

⁴⁰ Cf. NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*. pp. 60-61.

diante deles como um caos, a ser tratado como exigem o desejo e a necessidade correntes”.⁴¹

Face à concepção científica moderna, que ultimamente tem conduzido a história a uma crescente aproximação com a sociologia, Rüdiger Bubner considera louvável a atribuição de um valor renovado, feita por Ricoeur, ao caráter literário da história, ao enfatizar a dimensão literária inerente ao trabalho do historiador.⁴²

Entre os historiadores, Marc Bloch não duvida de que a história “tem prazeres estéticos que lhe são próprios”,⁴³ que dizem respeito à sedução da imaginação dos homens. Assim, a história teria o seu quinhão de poesia, o que, entretanto, não a tornaria incapaz de satisfazer a inteligência humana. Henri-Irenée Marrou afirma que, na sua tarefa de atingir a “expressão exata de sua verdade sutil”,⁴⁴ o historiador deve ser também um artista, o que, contudo, não constitui o essencial da obra histórica. Antes, o que lhe é essencial é a sua expressão de uma verdade sobre o passado. “A história é um romance verdadeiro”,⁴⁵ dispara Paul Veyne. Para ele, o interesse por um livro de história reside naquilo que constitui o valor literário deste livro, e não nas teorias, idéias e concepções da história: “A história é obra de arte porque, sendo inteiramente objetiva, ela não tem método e não é científica”.⁴⁶ Nesse sentido, ela exige do historiador que ele tenha talento. Finalmente, Jacques Le Goff lembra como numerosos historiadores e teóricos da história, frente aos partidários da história positivista, que pretendem banir qualquer forma de imaginação do trabalho histórico, reivindicam o direito a ela. Segundo ele, a capacidade de imaginação, em condições de tornar “concreto” o passado, é algo desejável no trabalho do historiador. Porém, ele acrescenta que “há sempre uma

⁴¹ WHITE, H. *Meta-história*. p. 379.

⁴² Cf. BUBNER, R. “De la différence entre historiographie et littérature”, in *Temps et récit en débat*. p. 51.

⁴³ BLOCH, M. *Introdução à história*. p. 14.

⁴⁴ MARROU, H. *De la connaissance historique*. p. 274.

⁴⁵ VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire*. p. 10.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 272.

escrita da história que não deve se reduzir ao estilo do historiador”,⁴⁷ uma vez que o material fundamental da história é o tempo. O reconhecimento de que a retórica é indispensável à história não deve conduzir à negação do caráter científico desta.⁴⁸

Vimos, por estes poucos exemplos (muitos outros poderiam ser citados), como grande parte dos historiadores defende, com Ricoeur, a importância da imaginação, através da ficção, no trabalho da historiografia. Porém, conforme a crítica de R. Bubner, um problema em *Tempo e narrativa* é que, ao propor um entrecruzamento entre a história e a ficção, Ricoeur teria levado longe demais a sua afirmação do caráter literário da história. Este último teria, com esse entrecruzamento, diluído as diferenças nos interesses de uma e de outra. Na trilha de Aristóteles, ao levar em consideração que o interesse primeiro da historiografia se acha na sua ligação indissolúvel com o particular, Bubner lembra que, diferentemente da literatura, ela não se presta a representar o universal humano. Estando presentes no campo da investigação histórica tanto ações intentadas como componentes incalculáveis próprias da contingência, a fidelidade profissional do historiador, quanto aos detalhes do passado, perseguiria, não uma reconstrução de disposições universais, mas questões relativas à “origem”, no sentido amplo da palavra. Tais questões diriam respeito, então, a uma busca de “compreender porque o estado das coisas no mundo é precisamente tal como nós o encontramos na nossa experiência”.⁴⁹ O interesse do historiador pela reconstrução dos detalhes do passado achar-se-ia, pois, ligado ao modo pelo qual a própria posteridade se compreende a partir de um conhecimento de sua origem.

Embora, em resposta a Bubner, Ricoeur reconheça atribuir mais importância à noção de “síntese do heterogêneo” ou “concordância discordante” que à de

⁴⁷ LE GOFF. op. cit. p. 24.

⁴⁸ Cf. Ibidem, p. 202.

⁴⁹ BUBNER, op. cit. p. 52.

“contingência”,⁵⁰ não nos parece que o filósofo tenha levado o entrecruzamento entre a história e a ficção tão longe como o sugere o crítico. Ainda que afirmando reiteradamente que história e ficção constituem campos distintos, a começar pelo modo como cada uma delas se comporta frente à fissura aberta entre o tempo vivido (fenomenológico) e o tempo do mundo (cósmico), é verdade que, ao saltar da divergência à convergência entre elas, Ricoeur acaba por atenuar aquelas diferenças em prol desta convergência. Mesmo porque, o preço desse entrecruzamento, como ele admite em *A memória, a história, o esquecimento*, é a “neutralização” do tempo, por uma desconsideração da mediação da memória, para que possa chegar à proposta de “ficcionalização da história”. Além disso, não parece que ele leve muito em consideração, nesse entrecruzamento, que a história é sempre escrita (ou narrada, como ele o quer) após os acontecimentos, e a ficção “cria” os acontecimentos que ela narra. Contudo, em momento algum Ricoeur sugere um recobrimento entre os campos de interesse da história e da ficção.

Com relação a essa afirmação do caráter literário da história, em *Tempo e narrativa*, a interpretação de Rainer Rochlitz se mostra bem mais razoável que a de Bubner. Segundo aquele primeiro, não há nenhuma confusão entre o pensamento especulativo e a poesia na obra de Ricoeur. A poesia constituiria apenas o *organon* do pensamento especulativo: “O pensamento discursivo infinito não pode se apaziguar senão no ensinamento quase-religioso da poesia e da prosa narrativa, fictícia ou histórica”.⁵¹ A constituição da identidade através da recepção literária e do conhecimento histórico (identidade narrativa) seria presidida por um princípio poético.

⁵⁰ Em resposta a Bubner, Ricoeur nega que as implicações epistemológicas de contingência e de acaso sejam um bom critério para distinguir história e ficção. Além disso, ele não entende que essas implicações constituam um obstáculo intransponível ao entrecruzamento dessa história e dessa ficção (Cf. p. 190 de *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*).

⁵¹ ROCHLITZ, R. “Proposition de Sens et Tradition: L’Innovation Sémantique selon Paul Ricoeur”, in *Ibidem*, p. 141.

Este último seria capaz de resolver a aporia da temporalidade, na qual se esbarra toda a tradição especulativa fenomenológica, em função de uma re-figuração da experiência temporal. Contudo, seria sobretudo à “finitude existencial humana” e ao “dilaceramento temporal”⁵² daí decorrente que a “solução poética” ricoeuriana responderia.

Resta-nos verificar se, em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur reformula a sua análise da relação entre a representação historiadora e a ficção. Essa análise, ao ser aí retomada, embora retornando à antinomia narrativa de ficção/narrativa histórica, introduz o problema da constituição icônica da memória. Assim, o que em *Tempo e narrativa* era denominado por ficionalização do discurso histórico é “reformulado como entrecruzamento da legibilidade e da visibilidade no seio da representação historiadora”.⁵³

“De fato”, escreve Ricoeur, “a narrativa dá a compreender e a ver”.⁵⁴ Porém, ele acrescenta que, somente desatando o “fazer cena” (a “imagem” da narrativa) do “fazer seqüência” (o “fio” da trama narrativa), seria possível dissociar esses dois efeitos encavalados da narrativa. O par legibilidade/visibilidade proporcionaria trocas significativas, enquanto fontes de efeitos de sentido, comparáveis àquelas proporcionadas pelo par narrativa de ficção/narrativa histórica: o apreciador de arte “lê” uma pintura e o narrador “pinta”, por exemplo, uma cena de batalha.

Interessado nessa questão referente aos prestígios da imagem, entranhada na representação historiadora, Ricoeur recorre à obra de Louis Marin, *O retrato do rei*, onde ele encontra a idéia de “grandeza” no seu duplo registro: político (o “rei”) e antropológico (o “homem”), bem como a sua ligação com o problema da representação,

⁵² O dilaceramento temporal seria o motivo pelo qual o homem é levado a dividir: “o instante da cadeia temporal objetiva e mensurável”; o presente vivido (entre memória e espera); e, ainda, a história (individual ou coletiva) incessantemente construída e reconstruída, através das repetidas interpretações do devir. (Cf, *ibidem*, p. 143).

⁵³ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 341.

⁵⁴ *Idem*.

através do modo retórico do “louvor”: “Cada grandeza tem seu grau de visibilidade, seu brilho, seu esplendor”.⁵⁵

Após essa leitura, Ricoeur se pergunta o “que permanece do tema da grandeza na narração do poder depois do esfacelamento da figura do rei absoluto”.⁵⁶ É na filosofia hegeliana do Estado, através dos *Princípios da filosofia do direito*, e na *Filosofia política* de Eric Weil que ele busca uma pista para tentar responder tal questão. Mediante a análise dessas duas obras, Ricoeur se sente autorizado a sustentar que o problema do exercício da autoridade política se põe *in fine* sobre o do trajeto da tomada de decisão no quadro da Constituição. Nessa perspectiva, revelar-se-ia o “verdadeiro homem de Estado”, cujo momento seria aquele da grandeza. Em seguida, ele reivindica uma redistribuição das figuras de grandeza no mais vasto espaço social possível. Com isso, a noção de grandeza é ligada à de “demanda de justiça”, e não mais àquela de “poder político”. A idéia de grandeza adquiriria, assim, uma forma plural.

Ricoeur entende por grandezas, então, as formas do bem comum, legitimadas por argumentações típicas, nas situações, também, típicas de diferenças ou divergências. O que importa para o seu propósito, em *A memória...*, é que a grandeza seja concebida na sua ligação com a idéia de justificação, enquanto um dos regimes de apreensão do bem comum, no seio do “ser-com-os-outros”. Nas “formas políticas de grandeza”, a idéia de “política” é, pois, de tal forma ampliada, “que o prestígio do rei no seu retrato se encontra inteiramente exorcizado pela substituição da figura do rei pelas das pessoas e suas pretensões à justiça”.⁵⁷

Considerando o caráter inexpugnável do tema da grandeza, Ricoeur levanta a hipótese de que também na “retórica do elogio” encontraríamos este mesmo caráter. Substituindo a palavra “elogio” pela sua contrária, a “reprovação”, ele pergunta: “Não é

⁵⁵ Ibidem, p. 354.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 356.

a reprovação extrema, sob o litotes do inaceitável, que golpeia de infâmia a ‘solução final’ e suscitada mais acima pelas nossas reflexões sobre os ‘limites’ da representação? Os acontecimentos ‘aos limites’, quando evocados, não ocupam no nosso próprio discurso, o papel oposto àquele dos signos de grandeza à qual vai o elogio?”.⁵⁸ A conclusão vem num tom de lamentação: “perturbadora simetria, em verdade, aquela que opõe a reprovação absoluta infligida pela consciência moral à política dos nazistas ao elogio absoluto endereçado, pelos seus sujeitos, ao rei no seu retrato...”.⁵⁹

Tempo e narrativa afirmava que a própria “convicção forte”, que encoraja o trabalho do historiador, é levada ao leitor pela escrita literária. Esta por sua vez percorreria, alternadamente, as vias da narrativa, da retórica e do imaginário, portanto, a uma só vez, assinalando e completando o pacto entre o autor e o leitor da história. Mas, *A memória...*, tendo renunciado à atribuição de um revestimento de “neutralidade” e de “transparência” à forma escrita da história, exige que seja afirmado que, na escrita literária desta história, a narrativa acrescenta seus modos de inteligibilidade às da explicação/compreensão. Com isso, as figuras de estilo se revelariam figuras de pensamento, capazes de acrescentar uma dimensão própria de exibição à legibilidade própria das narrativas.

O movimento que empurra a explicação/compreensão na direção da representação literária e o movimento interno à representação que desloca a legibilidade na direção da visibilidade se constituiria em movimentos a serviço da “energia transitória” da representação historiadora. Enquanto tal, esta representação historiadora testemunharia, então, o pacto segundo o qual convém tanto ao historiador como ao seu leitor que ela se ache referenciada naquilo que “realmente” aconteceu, antes que tivesse

⁵⁸ Ibidem, p. 358.

⁵⁹ Idem.

sido narrado. O prazer da leitura, proporcional ao interesse suscitado pelo texto, só estaria aí presente por acréscimo.

Porém, Ricoeur observa ocorrer um crescimento da resistência que a forma literária opõe à exteriorização no extratextual, no mesmo ritmo em que ocorre a impulsão realista. Uma vez que o próprio ato de narrar implica numa cisão com relação ao “real”, ao darem à narrativa um fechamento interno quanto a seu enredo, as formas narrativas tendem a produzir um efeito de encerramento ou conclusão. Do jogo das figuras de estilo emergiria um efeito dessa mesma ordem, podendo chegar até mesmo a ponto de tornar indiscernível a linha que separa a ficção da realidade. Seria, então, com as estratégias que visam “pôr o passado sob os olhos”, que o paradoxo atingiria o seu clímax.

A suspeita da ocorrência de um fechamento, tanto nas “pequenas narrativas” (em razão de uma barreira invisível entre o par significante/significado e o referente), como nas “narrativas de maior alcance” (em razão de um abismo lógico entre o real presumido e o ciclo formado pelo tema quase personificado e a seqüência de acontecimentos que o qualificam), implicaria na suspeita de que as modalidades literárias, que se põem a serviço da persuasão do leitor quanto à realidade, às contingências, às estruturas e aos acontecimentos “colocados em cena”, possam abusar da confiança deste mesmo leitor, abolindo, assim, a distância que distingue o persuadir do crer. Decorreria daí a necessidade de “uma réplica veemente que transforme em protestação a atestação espontânea que o historiador de boa fé ata a uma obra bem feita”.⁶⁰

Assim, segundo o nosso autor, ao serem postos em questão os modos representativos, que se supõem darem uma forma literária à intencionalidade histórica,

⁶⁰ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 363.

“o único modo responsável de fazer prevalecer a atestação⁶¹ da realidade sobre a suspeita de não-pertinência é a de recolocar em seu lugar a fase escriturária com relação às fases prévias de explicação compreensiva e documental”.⁶² Uma vez que o crédito à pretensão de verdade do discurso histórico só se torna possível quando colocados juntos a escrita, a explicação compreensiva e a prova documental desse mesmo discurso, apenas o movimento de retorno da arte de escrever às “técnicas de pesquisa” e aos “procedimentos críticos” permitiria reconduzir o protesto à ordem de uma atestação tornada crítica.

Considerando que, no seio da prova documental, é a força do testemunho que se expõe, o realismo crítico professado por Ricoeur com relação ao fato histórico exige a invocação da dimensão testemunhal do documento: “Ocorreu-me já a oportunidade de dizer que não temos nada melhor que a memória para nos assegurarmos da realidade de nossas lembranças. Dizemos agora: não temos nada melhor que o testemunho e a crítica do testemunho para darmos crédito à representação historiadora do passado”.⁶³

Nesse sentido, nosso filósofo lembra quão poucas vezes, em toda a extensão de *A memória...*, ele recorreu à palavra “verdade”, o que assinala sua cautela com relação à afirmação da verdade em história: “O que a palavra ‘verdade’ acrescenta à palavra ‘representância’? Uma asserção arriscada que engaja o discurso da história não somente numa relação com a memória (...), mas numa relação com as outras ciências”.⁶⁴

Ao buscar uma definição do jogo referencial da pretensão à verdade da história (o passado “enquanto tal”) num outro registro, que não o da correspondência ou da adequação, Ricoeur encontra naquela noção de “lugartenência” a especificação do

⁶¹ É surpreendente como em *Si mesmo com um outro*, Ricoeur tenha explorado bem mais a idéia de “atestação” que em *A memória, a história, o esquecimento*. O que lá fora abordado em termos da “atestação de si”, ao evocar o problema da “atestação do testemunho” ligado ao da “suspeição” teria aqui um espaço privilegiado de discussão, acreditamos nós (Cf. RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. p. 349 e seguintes).

⁶² RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 363.

⁶³ *Ibidem*, p. 364.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 365.

modo de “verdade” próprio da representância. Lugartenência e representância seriam, pois, noções sinônimas.

Essa redefinição do jogo referencial da pretensão à verdade da história exige a exclusão de acepções da noção de correspondência ligadas à idéia de uma imitação do tipo cópia. Isto significa que a mimética deve se distinguir da repetição do mesmo na forma de cópia, incorporando nela mesma, pois, uma heterologia mínima: “uma narrativa não corresponde ao acontecimento que ela narra”.⁶⁵ Na trilha de Aristóteles, Ricoeur havia articulado em *Tempo e narrativa* os recursos miméticos do discurso narrativo numa tríplice mimese (prefiguração, configuração, re-figuração). Como a maior distância entre a mimese e a imitação do tipo cópia seria encontrada na mimese re-figuração, permaneceria nesta última fase da mimese o enigma da sua adequação própria. Nosso autor confessa, então, que “as noções de *via-à-vis*, de lugartenência, constituem mais o nome de um problema que o de uma solução”.⁶⁶ É que, em *Tempo e narrativa*, ele se limitou a propor uma articulação conceitual, portanto, meta-histórica, “ao enigma que constitui a adequação por lugartenência”.⁶⁷ Seu intuito nesta obra era o de salvar a fórmula segundo a qual a tarefa da história é a de mostrar os acontecimentos “tais como” eles se deram, efetivamente, no passado. Mas, o “tal como” dessa fórmula rankeana designa apenas o que Ricoeur denomina por “função de lugartenência”: “O ‘realmente’ acontecido permanece, assim, inseparável do ‘tal como’ efetivamente acontecido”.⁶⁸

Com relação à tentativa ricoeuriana de explicitar o conceito de representância - lugartenência, *A memória...* nada acrescenta a *Tempo e narrativa*. Contudo, com relação ao problema da adéquação presumida entre a representação historiadora e o

⁶⁵ Idem. p. 366.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. P. 366.

passado, ao levar em consideração a mediação da memória, ele acrescenta que “a representação historiadora é bem uma imagem presente de uma coisa ausente, mas a própria coisa ausente se desdobra em desaparecimento e existência do passado. As coisas passadas são abolidas, mas nada pode fazer com que elas não tenham sido”.⁶⁹ Nesse desdobramento, a ausência é tanto visada por uma imagem presente como a ausência das coisas passadas enquanto concluídas com relação ao seu “ter sido”. O outrora teria, então, o significado de uma realidade do passado. A esse “regime de existência colocado sob o signo do passado como não sendo mais e tendo sido”,⁷⁰ Ricoeur dá o nome de “condição histórica”. Segundo ele, “a veemência assertiva da representação historiadora, enquanto representância, nada autorizaria senão a positividade do ‘ter sido’ visado através da negatividade do ‘não ser mais’”.⁷¹ Mas, acrescenta ele, nessa via, “a epistemologia da operação histórica atinge seu limite interno, contornando as bordas dos confins de uma ontologia do ser histórico”.⁷²

Ora, como acabamos de ver, com exceção da noção de “ficcionalização do discurso histórico”, Ricoeur, em *A memória...*, nada nega da sua análise, em *Tempo e narrativa*, da relação entre a representação historiadora e a ficção. Contudo, essa reformulação não é insignificante. Ao contrário, com a introdução do problema icônico da memória nessa análise, a importância atribuída ao papel das figuras literárias e retóricas de estilo, junto ao discurso histórico, é sensivelmente diminuída. Isto se dá em prol da discussão do problema da pretensão à verdade da história, em que essa idéia de verdade é retirada do registro de uma mera adequação ou correspondência e colocada no de lugartenência ou representância. Com isso, a ênfase da análise é deslocada para o lado da especificidade da história, portanto, do seu caráter científico, em detrimento da

⁶⁹ Ibidem, p. 367.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

⁷² Idem.

forma literária que a escrita da história recebe. Ocorre que, com esse deslocamento, a posição de Ricoeur acha-se, agora, bem mais próxima àquelas de Marc Bloch, Henri-Irénée Marrou e Jacques Le Goff.

Segundo Ricoeur, as figuras de estilo, sendo capazes de atribuir uma visibilidade à legibilidade própria da narrativa, se colocam, pois, a serviço da representação historiadora. Porém, a primazia referencial dessa representação historiadora se acha na idéia de fidelidade ao passado, o que exige dela uma atestação crítica junto à prova documental, cuja expressão é o testemunho, e não a sua forma literária. Esta, em *A memória...*, perde o lugar de destaque que lhe havia colocado *Tempo e narrativa*, o que é evidenciado nas novas críticas feitas por Ricoeur a White naquela obra. Assim, não nos parece que ele reiteraria, agora, aquela visada de uma convergência entre a história e a ficção, a despeito das divergências entre elas. Entretanto, ele deixa claro o quão profícuo ele considera as contribuições dos diferentes modos de ficção e de arte para a representação historiadora.

CAPÍTULO VI

A HISTÓRIA E AS TRÊS INSTÂNCIAS DA TEMPORALIDADE

1. A Renúncia a Hegel

Como as “grandes filosofias do tempo” pressupõem a unicidade deste mesmo tempo, representando-o como um “singular coletivo”, Ricoeur se exige verificar “se, do entrecruzamento das visadas referenciais da narrativa histórica e da narrativa de ficção procede a uma consciência histórica unitária, susceptível de se igualar a essa postulação da unicidade do tempo e de fazer frutificar as suas aporias”.¹ É com vistas a esta verificação que ele dedica os dois últimos capítulos de *Tempo e narrativa* à “aporia da unicidade do tempo”, que, segundo ele, é ainda mais difícil de ser enfrentada, que aquela da discordância entre a perspectiva fenomenológica e a perspectiva cosmológica acerca do tempo.

Ricoeur observa que todas as fenomenologias, ao interpretarem o axioma do tempo como um singular coletivo, não obtiveram o sucesso pretendido. A questão posta por ele, então, é a de saber se o problema da “totalização da história” (herdado de Hegel) não poderia ser entendido a partir uma resposta dada pela narrativa à aporia da unicidade do tempo. Segundo ele, é enfrentando essa questão, que a hermenêutica aplicada à visada ontológica da consciência histórica atingiria um alcance maior, ultrapassando, pois, a análise da intencionalidade histórica da segunda parte de *Tempo e narrativa I*: “A questão da totalização da história concerne à *consciência* histórica, no

¹ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 349.

duplo sentido da consciência de *fazer* a história e da consciência de *pertencer* à história”.² Em outras palavras, uma vez que todo e qualquer pensamento do passado enquanto tal, em razão de uma ruptura dos laços desse passado com o presente e com o futuro, resulta num fracasso, pergunta-se se um pensamento totalizador, abarcando o passado, o presente e o futuro, não seria capaz de solucionar aquelas aporias do tempo. Para Ricoeur, a filosofia da história hegeliana nasce justamente de uma tentativa de resolver tal questão. Como qualquer outra filosofia da história, essa filosofia teria por objeto não a “história de historiador”, mas, a “história de filósofo”.

Ao procurar estabelecer a sucessão necessária dos acontecimentos, por meio da proposição de uma lógica absoluta que comandaria a história, a *Fenomenologia do espírito* pretende mostrar como os princípios e mecanismos dessa lógica conduzem o processo que tanto atravessa como liga Natureza e Cultura, passado, presente e futuro. Sendo regida pelas noções de “totalidade”, “continuidade”, “acidentalidade aparente” e “necessidade”, a filosofia hegeliana da história afirma haver um sentido na História, o que exige a unicidade e a unidirecionalidade desta, ou seja, um sentido único e absoluto.³

É a idéia de “liberdade” que é concebida por Hegel como capaz de conferir uma unidade à história. Mas, como essa idéia só é compreendida por aquele que integralmente pensou as condições pelas quais a liberdade é ao mesmo tempo racional e real, no processo de auto-realização do “Espírito”, então, essa história só pode ser escrita pelo filósofo. Assim, a convicção que perpassa e conduz a filosofia da história de Hegel é a idéia de que a “Razão” governa o mundo. A história do mundo se desenvolveria, então, racionalmente.

² Ibidem, p. 15.

³ Cf. PESSANHA, J. A.. “O Sono e a Vigília” in *Tempo e história*, p. 43.

Segundo Ricoeur, a única possibilidade de uma crítica ao hegelianismo se encerra numa incredulidade com relação a esse “credo filosófico”, segundo o qual “a única idéia que a filosofia aduz é a simples idéia da Razão – a idéia de que a Razão governa o mundo e de que, por conseguinte, a história universal também se desenrola racionalmente”.⁴

Ao levar em consideração a história das idéias, Ricoeur mostra-se impressionado com o processo que levou à perda de credibilidade da filosofia hegeliana da história. Tal processo teria o significado de um verdadeiro “acontecimento de pensamento”, comparável mesmo a um verdadeiro “terremoto”, tal a rapidez com que se deu o desmoronamento desse hegelianismo, enquanto um pensamento dominante. Mas, “uma crítica digna de Hegel deve estar à altura da afirmação central segundo a qual o filósofo pode ter acesso não somente a um presente que, resumindo o passado *conhecido*, tem em germe o futuro *antecipado*, mas a um *eterno presente*, que assegura a unidade profunda do passado superado e das manifestações da vida que já se anunciam através daquelas que compreendemos porque acabam de envelhecer”.⁵

Porém, tal acontecimento de pensamento não afetaria propriamente a história enquanto historiografia, mas a “autocompreensão da consciência histórica”, se inscrevendo, pois, na hermenêutica dessa consciência histórica, uma vez que se trata de um “fenômeno hermenêutico”. Isto quer dizer que o reconhecimento de que a compreensão de si mesma da consciência histórica, sendo passível de ser afetada por acontecimentos, implica num igual reconhecimento de que o ato filosófico, em que consiste a compreensão de si mesma da consciência histórica, é finito. Nesse sentido, a própria “consideração *pensante* da história” empreendida por Hegel pode ser entendida como tendo sido um fenômeno hermenêutico (“operação interpretante”) submetida à

⁴ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. pp. 364-365

⁵ *Ibidem*, p. 366.

condição de finitude. Entretanto, a caracterização do hegelianismo, enquanto um acontecimento de pensamento subordinado à condição finita da compreensão da consciência histórica, não constituiria propriamente um argumento contra Hegel. Apenas indica que não pensamos mais como ele, mas depois dele.

Essa condição finita da nossa capacidade de compreensão da consciência histórica e, antes disto, da nossa própria experiência histórica seria duplamente revelada pela existência da narratividade. Primeiramente, a história humana, enquanto uma espécie de “grande narrativa” que forma a nossa identidade (“identidade narrativa”), seja individual, seja coletiva, é entendida como circunscrevendo e orientando nossa própria finitude. Em segundo lugar, seria justamente porque nos é impossível ter uma visão total da nossa realidade histórica, que lançamos mão da nossa capacidade de narrar os acontecimentos.

A existência da narratividade decorreria, portanto, precisamente da impossibilidade humana, porque finita, de ter acesso à totalidade de sua própria realidade. Assim, a narrativa representaria a instância capaz de suprir essa ausência de totalidade, totalidade esta cujo sistema de Hegel terá sido a mais completa, mas, também, a última proclamação filosófica. Segundo Jean Grondin, a defesa de Ricoeur em favor da narrativa supõe então, “uma renúncia ao sistema de Hegel”.⁶

Karl Löwith, em seu instigante ensaio *O sentido da história*, afirma que o que faz de Hegel o “último filósofo da história” é o fato de que o sentido histórico pensado por ele foi o derradeiro a ser limitado e disciplinado pela tradição cristã. Depois dele, as concepções da História Universal teriam convertido o cômputo cristão do tempo “em um mero marco de referência, convencionalmente aceito junto a outros cômputos, e aplicado a uma multiplicidade material de culturas e religiões que não apresentam um

⁶ GRONDIN, J. “L’Herméneutique Positive de Paul Ricoeur” in *Temp set récit de Paul Ricoeur en débat*. p. 133.

núcleo de significado pelo qual podem ser organizados, como o haviam sido de Santo Agostinho a Hegel”.⁷

Mas, a renúncia de Ricoeur ao sistema hegeliano lhe é confessadamente dolorosa, já que ela representa a recusa de uma filosofia do absoluto. Ocorre, porém, que o preço a ser pago pela admissão de um pensamento totalizador seria aquele demasiadamente alto da negação da finitude do tempo.

É no contexto dessa espécie de “trabalho de luto” que Ricoeur pergunta: “Hegel à parte, podemos ainda pretender *pensar* a história e o tempo da história?”.⁸ Uma possibilidade para esse “pensar” é encontrado por ele junto à trama de “perspectivas cruzadas” entre a expectativa do futuro, a recepção do passado e a vivência do presente, enquanto uma “mediação aberta, inacabada, *imperfeita*”, logo, não fechada numa totalidade em que a “razão da história” é concebida como coincidindo com a história efetiva. Desse modo, renunciando a uma abordagem direta do problema da “realidade fugidia do passado tal como foi”, Ricoeur coloca a necessidade de que seja invertida a ordem do problema. Assim, para que possa encontrar, no “projeto da história” (“história por fazer”), a dialética entre o passado e o futuro, intercambiados pelo presente, ele parte, justamente, desse projeto da história.

2. A Unidade Plural da Recepção do Passado

Procurando fazer avançar sua análise da realidade do passado para além do enfoque direto do que “foi”, Ricoeur explora a hipótese de que as perspectivas fragmentadas entre a re-efetuação do Mesmo, o reconhecimento da Alteridade e a

⁷ LÖWITZ, K. *El sentido de la historia: implicaciones teleológicas de la filosofía de la historia*. p. 86.

⁸ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 374.

assunção do Análogo, ao serem reunidas a partir da idéia de uma recepção do passado (um “ser-afetado pelo passado”), possam ser consideradas como uma espécie de “unidade plural”. Segundo ele, como essa idéia de ser-afetado pelo passado só tem sentido quando oposta àquela de “fazer a história”, então, é na dimensão dupla do agir e do padecer, mas, pela via de uma “mediação imperfeita”, uma vez que, ser afetado é também da ordem do “fazer”, que o pensamento histórico cruza suas perspectivas.

Com relação ao caráter de passividade do passado, Raymond Aron lembra como os indivíduos e suas coletividades trazem, neles próprios, um passado que eles ignoram, do qual padecem passivamente. Seria apenas na medida em que esses indivíduos e essas coletividades, efetivamente, tomam consciência do que eles são e do que eles foram, que poderiam ter acesso à dimensão própria da história. Assim, esta história, enquanto “reconstrução, por e para os vivos, da vida dos mortos”,⁹ nasceria, precisamente, do interesse dos homens que pensam, padecem e agem (os vivos) por explorar o passado (as ações e os padecimentos dos mortos).

Nesse enfoque do que foi, a relação entre o presente (dos vivos) e o passado (dos mortos) na história, além de permitir uma “compreensão do presente pelo passado” (atitude tradicional), deve também permitir uma “compreensão do passado pelo presente”,¹⁰ defende Marc Bloch. Tanto numa direção como na outra, a distinção entre passado e presente seria essencial para a concepção do tempo. De um lado o interesse pelo passado residiria, justamente, na busca de esclarecer o presente. De outro, seria, exatamente, a partir deste presente, por um “método regressivo”, que o passado poderia ser alcançado.

Porém, é preciso não esquecer que esse alcance do que foi (passado) não é possível, senão indiretamente. Somente com relação à realidade presente nos é

⁹ ARON, R. *Dimensiones de la conciencia historica*. p. 13.

¹⁰ Cf. BLOCH, M. *Introdução à história*. pp. 39-42.

permitido ter uma experiência direta. Da realidade passada (do passado enquanto tal), portanto, do “ausente”, nos é vetado qualquer possibilidade de um acesso direto. Na verdade, a história não pode ser feita nem escrita a partir do conhecimento imediato. É o que nos mostram, entre outros, Aron, Marrou, Certeau e o próprio Ricoeur.

Le Goff pondera que, como a realidade da percepção e do recorte do tempo com relação a um anterior (antes) e um posterior (depois) não se limita, seja no nível individual, seja no nível coletivo, àquela distinção (e mesmo oposição) entre presente e passado, é preciso acrescentar nela a dimensão do futuro. Uma vez que o passado é incessantemente construído e reinterpretado, o porvir é parte integrante e significativa da história: “à relação essencial presente/passado é necessário acrescentar o horizonte do futuro”.¹¹ Ou, como escreveu Aron, “o passado não está definitivamente enterrado, senão quando não tem um porvir”.¹² Nesse sentido, afirma Certeau, “a história é sempre ambivalente: o lugar que ela cava no passado é igualmente um modo de *dar um lugar a um futuro*”.¹³

Na busca de uma suspensão da abstração do passado como tal (pura passividade), abstração esta decorrente de uma desconsideração das relações complexas das intersignificações entre as nossas expectativas ou esperas (dirigidas para o futuro) e as nossas interpretações (orientadas para o passado), Ricoeur busca um apoio nas noções koselleckianas de “campo de experiência” e “horizonte de espera”.

Tais noções são introduzidas, não enquanto “realidades históricas” ligadas à linguagem das fontes da disciplina, mas, sim, enquanto categorias polarizadas de conhecimento, puramente, formais, “susceptíveis de ajudar a fundar a possibilidade de uma história”.¹⁴

¹¹ LE GOFF, J. *Histoire et mémoire*. p. 189.

¹² ARON. *op. cit.* p. 19.

¹³ CERTEAU, M. “L’Operation Historique” in *Faire de l’histoire I*. p. 59.

¹⁴ KOSELLECK, R. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. p. 308.

Partindo da pressuposição da impossibilidade de existência de uma “história que não tenha sido constituída pelas experiências vividas e pelas esperas de homens agindo e padecendo”,¹⁵ a conclusão a que chega Koselleck é a de que “as condições de possibilidade de uma história real são, ao mesmo tempo, aquelas de seu conhecimento. Esperança e memória ou, de uma maneira mais geral, espera e experiência (...) são constitutivas, a uma só vez, da história e de seu conhecimento, e a constituem mostrando e construindo outrora, hoje e amanhã, a relação interna existente entre passado e o futuro”.¹⁶ É, assim, que ele chega à sua tese segundo a qual entrecruzando passado e futuro, as categorias de experiência e de espera se acham em condições de tematizar o tempo histórico. Com esta tese, Koselleck pretende demonstrar que o tempo histórico se constitui num valor adequado à história, e que sua transformação se dá em função de variações nas relações ou coordenações entre a experiência e a espera.

De um lado, a “experiência”: ela é o passado atualizado no presente, em que os acontecimentos, tendo sido integrados por meio de elaborações racionais e componentes inconscientes, podem ser rememorados. Ela contém e guarda, junto a cada experiência transmitida, uma experiência que lhe é estranha. Porém, esta estranheza seria superada na medida em que a experiência é uma aquisição tornada *habitus*. De um outro lado, a “espera”: ela é o futuro atualizado no presente, tendendo, pois, a isto que “não é ainda” do campo da experiência. Ela é composta e constituída por toda e qualquer manifestação, privada ou pública, que visa ao futuro. Embora ambas – experiência e espera – se achem relacionadas ao presente (inscritas no presente) e correlacionadas neste presente, efetivamente elas não se completam, não são simétricas, não se recobrem inteiramente jamais.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem, p. 310.

Sendo aglomeração ou agrupamento de experiências num todo estratificado num só tempo, o passado constitui um “campo”. Assim, este termo evoca possibilidades de percurso, conforme múltiplos itinerários de agrupamento e de estratificação, numa estrutura constituída em camadas, que faz o passado escapar a uma mera cronologia. Mas, sendo também uma espécie de “linha”, atrás da qual um novo campo de experiência possível se abre, e do qual não é possível ter, por antecipação, um conhecimento, o futuro constitui um “horizonte”. Tal termo marca, assim, a potência de desdobramento e de superação ligada à espera. A oposição entre “agrupamento” (na experiência) e “desdobramento” (na espera) sublinha a ausência de simetria entre as duas categorias, em que a experiência tende à integração, e a espera, à explosão de perspectivas. Assim, a espera não deriva, inteiramente, da experiência, uma vez que o campo de experiência não é jamais suficiente para determinar um horizonte de espera.

Mas, que campo de experiência e horizonte de espera sejam categorias assimétricas ou dessemelhantes, não decorre daí que elas sejam antônimas. Embora se oponham, elas se condicionam reciprocamente. Tanto o futuro não se reduz a um mero resultado do passado, como poderíamos ter tido experiências diferentes daquelas que, efetivamente, tivemos: “Está aí a estrutura temporal da experiência que é impossível de ser recolhida sem uma espera retroativa”.¹⁷ Assim, da dessemelhança e tensão entre aquelas categorias é que podemos “deduzir alguma coisa que seria o tempo histórico”.¹⁸ E como uma não se deixa transpor à outra sem que haja ruptura, logo, a diferença expressa por essas duas categorias nos conduz a uma característica estrutural da história, a saber, a de que o futuro não é mero resultado do passado, ainda que este “contribua” com suas experiências e esperas retrospectivas.

¹⁷ KOSELLECK, R. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. p. 314.

¹⁸ *Ibidem*, p. 313.

Koselleck nos mostra como uma profunda alteração na forma de relação entre o campo de experiência e o horizonte de espera constitui, a partir da segunda metade do século XVIII, uma experiência nova da história. Notáveis modificações semânticas no vocabulário histórico alemão seriam os indícios fortes dessa alteração. Assim, por exemplo, o termo *Histoire* é substituído pelo termo *Geschichte*, no seu duplo sentido de história efetiva (uma seqüência de acontecimentos que estão ocorrendo) e de história enquanto tal (o relato das ações feitas ou padecidas). Segundo ele, é a partir da “unidade de um todo” que se realiza a convergência desses dois sentidos. Desse modo, a história (*Geschichte*) passa a ser concebida como um único curso de acontecimentos. Estes últimos, sendo encadeados universalmente, elevariam a história à condição de um singular coletivo, cuja formação se daria enquanto um “fenômeno semântico”, que seria “a própria chave de nossa experiência moderna”:¹⁹ “as histórias de...” se transformam em “a história”. Um conjunto de histórias, ao serem agregadas, dá lugar a um sistema histórico.

Interessam a Ricoeur os aspectos desse singular coletivo, responsáveis por uma significativa alteração na relação entre o futuro e o passado. É nesse sentido que ele põe em destaque três temas presentes nas análises semânticas de Koselleck, em *O futuro passado...*, a saber, a crença de que o futuro abre para o presente a perspectiva de uma “novidade” sem precedentes (“tempo novo”); a crença numa aceleração das mudanças para melhor (“aceleração progressiva”); e a crença no crescimento da capacidade humana de fazer a sua própria história (“domínio da história”).

Primeiramente, a expressão “Tempos modernos”, embora sugira um simples pertencimento à idéia de uma periodização da história, enquanto uma espécie de remodelagem da expressão “Idade Média”, na verdade carrega, junto a seu sentido, uma

¹⁹ Ibidem, p. 119.

forte rejeição a essa mesma Idade Média. Esta é vista como tendo sido um “passado de trevas”. Assim, a expressão Tempos modernos se impôs, atribuindo uma qualidade nova ao tempo, em razão de uma relação também nova, seja com o futuro, seja com o passado, e não no sentido trivial de que cada momento presente é novo. O tempo é entendido, pois, como sendo a força propulsora da história, e não como uma forma neutra, em que “a unicidade de cada era e a irreversibilidade de sua seqüência se inscrevem na trajetória do *progresso*. O presente, doravante, é visto como um tempo de transição entre as trevas do passado e as luzes do futuro”.²⁰ Somente uma mudança na relação entre o horizonte de espera e o campo de experiência poderia explicar aquela mudança semântica, uma vez que o presente seria indecifrável quando colocado fora dessa relação. É na medida, pois, em que a “clareza do futuro esperado” reflete esse presente, que surge o seu sentido forte de novidade. Em outras palavras, é em razão de uma crença de que o presente abre tempos novos, que ele se reveste do novo, no sentido forte da palavra.

Decorre dessa idéia de um tempo novo a idéia de uma aceleração da história, que por sua vez acha-se ligada à noção de “progresso”: a crença segundo a qual à medida que o ritmo dos acontecimentos se acelera, o gênero humano se torna melhor. Daí, então, um significativo encolhimento do campo de experiência, bem como uma dissociação da autoridade das aquisições da tradição que cobre esse campo de experiência. Da junção entre o sentido de “novo” dos Tempos modernos e o da aceleração do progresso surge um sentido, também, novo para a palavra “revolução”: “testemunha da abertura de um novo horizonte de espera”.²¹

Finalmente, esse Tempo moderno (novo), ao inaugurar um futuro também novo, pretende que este futuro esteja submetido aos projetos humanos. Nesse sentido,

²⁰ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 380.

²¹ *Ibidem*, p. 382.

poderíamos, então, “fazer a história”, já que se acharia submetida ao fazer humano. Com esse “domínio da história”, a humanidade torna-se o sujeito de si mesma. Assim, “fazer a história” (“realidade”) e “fazer história” (“contar”) recobrem-se, sendo, então, os dois lados de um mesmo processo.

Após ter tomado esses três *topoi* característicos da filosofia do Iluminismo (tempos novos, aceleração da história e domínio da história) como fio condutor para a sua interpretação da dialética entre horizonte de espera e campo de experiência, Ricoeur leva em consideração a dificuldade do estabelecimento de uma separação entre a discussão acerca dos elementos constituintes do pensamento histórico e um enfoque, propriamente, histórico sobre a expansão e o declínio de *topoi* determinados. Diante dessa dificuldade, a questão posta pelo nosso filósofo é a de saber qual é o grau de dependência entre as categorias de horizonte de espera e de campo de experiência com relação àqueles *topoi*.

Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur reitera que é a Koselleck que “devemos o reconhecimento da distância entre os modelos temporais, em obra na operação historiográfica, e as categorias temporais da história”.²² Assim, as categorias de horizonte de espera e de campo de experiência são concebidas como “autênticos transcendentais” a serviço do pensamento da história, caracterizados, pois, por “uma certa universalidade”. Segundo Ricoeur, é na medida em que as suas próprias pesquisas se movem numa “zona trans-histórica, intermediária entre a a-histórica, onde tudo permanece sem passado, e da histórica, onde tudo passa sem permanecer”,²³ que pode ser justificado o emprego que ele faz dessas categorias koselleckianas.

Entretanto, é nessa mesma obra que ele confessa finalmente que, ao analisar essas mesmas categorias meta-históricas, em *Tempo e narrativa*, ele não havia ainda

²² RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 388.

²³ Cf. resposta de Ricoeur a Rochlitz in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. pp. 206-207.

apercebido a ligação entre *O futuro passado...* e o conjunto de pesquisas concernentes a um tipo de discurso hierarquicamente superior ao da epistemologia da operação historiográfica. É nesse sentido que, como já o vimos, as noções de campo de experiência e horizonte de espera constituem categorias meta-históricas, não só susceptíveis de fundar a possibilidade de uma história, mas também de definir o tempo desta última: “A teoria da história é sobretudo a teoria das condições de possibilidade da história”.²⁴

Para Koselleck, as experiências realizadas ao longo da história vivida permanecem, potencialmente, susceptíveis de serem repetidas. Isto, não apenas em função de uma re-elaboração metodológica, mas, também, porque “os modos da própria experiência se repetem estruturalmente”.²⁵ Segundo ele, a impossibilidade dessa repetição estrutural da experiência da história a tornaria incompreensível: “Do ponto de vista antropológico, existe, então, estruturas duráveis no curso da longa duração, pelos quais as condições de possibilidade de histórias particulares são estabelecidas e contidas”.²⁶ As múltiplas experiências se inscreveriam tanto na dimensão da expectativa quanto na da experiência rememorada. Além disso, desiguais “progressos” deixar-se-iam distinguir. Finalmente, uma novidade global distancia o campo de experiência do horizonte de espera.

Assim, com relação a essa noção de “experiência da história”, Ricoeur sublinha uma significativa mudança no vocabulário koselleckiano. De um lado, em *O futuro passado...*, o campo de experiência era colocado numa relação de polaridade com o horizonte de espera. Mas, de outro lado, em *A experiência da história*, o conceito de “experiência”, ao ser aplicado à história enquanto tal, é ao ser qualificado pela modernidade, cobre as três instâncias do tempo, exigindo uma ligação entre o passado

²⁴ KOSELLECK, R. *L'expérience de l'histoire*. p. 183.

²⁵ *Ibidem*. p. 237.

²⁶ *Idem*.

acontecido, o futuro esperado e o presente vivido (agido e padecido). É o caráter omnitemporal da história, portanto, que é declarado moderno. Com isso, o próprio conceito de história requer uma significação temporal e antropológica nova, a saber, a de que a história é a “história da humanidade” (“história mundial dos povos”). Nesse sentido, é porque a humanidade se torna, de uma só vez, “objeto total” e “sujeito único” da história, que esta última se torna um singular coletivo. Ricoeur, então, se pergunta se o que Koselleck denomina “experiência da história” não ultrapassa os limites de uma história conceitual (“hermenêutica crítica”), atingindo, pois, o campo de uma “hermenêutica ontológica”.²⁷

Para Ricoeur, a descrição das transformações ocorridas nas relações entre o horizonte de espera e o campo de experiência, em *O futuro passado...*, confirma que uma tensão nessa relação deve ser preservada, pois, do contrário, a própria história seria impossibilitada de existir. A preservação dessa tensão garantiria, por um lado, uma resistência à sedução das esperas puramente utópicas, e, por outro lado, ao encolhimento do campo de experiência. A tarefa exigida para tal seria aquela que visa impedir que esses dois pólos se tornem um cisma, o que requer que essas mesmas categorias meta-históricas de espera e de experiência sejam submetidas a uma permanente implicação ética e política.

De um lado, as esperas puramente utópicas, ao se desligarem da experiência em curso (presente), se tornariam incapazes de construir um “caminho” susceptível de ser trilhado e de dar acesso aos ideais que foram jogados fora por elas: elas fariam a ação desesperar. Daí um primeiro imperativo: as esperas devem ser finitas e modestas, para que seja possível suscitar um “compromisso responsável”. Elas devem ser, então, determinadas, para que o horizonte de espera seja aproximado do presente e vinculado a

²⁷ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. pp. 388-400.

ele, impedindo, dessa forma, que aquele horizonte escape dessa ancoragem no presente. Ricoeur, aqui, confessa sua aproximação a Kant. Com este último ele considera que toda espera deve ser uma esperança para a humanidade como um todo.

De um outro lado, a resistência ao encolhimento do campo de experiência exige que o passado seja reaberto, para que seja possível reviver, nele, potencialidades não realizadas, contrariadas e até mesmo massacradas, lutando, pois, contra a tendência que considera o passado como definitivamente acontecido ou acabado, logo, imutável e irrevocável. Essa exigência de uma reabertura do passado constituiria um segundo imperativo.

Em resumo, “contra o adágio que pretende que o futuro seja, em todos os aspectos, aberto e contingente, e o passado univocamente fechado e necessário, é preciso tornar nossas esperas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada”.²⁸ Para Ricoeur, esses dois imperativos são as duas faces de uma mesma tarefa, uma vez que somente as esperas determinadas são capazes de provocar, no passado, o “efeito retroativo” de revelá-lo como uma “tradição viva”. Daí a sua reflexão crítica sobre o futuro demandar uma reflexão complementar acerca do passado.

3. O Problema da Tradicionalidade na História

Afirmando, com Karl Marx, que a humanidade faz a sua história em “circunstâncias” não feitas por ela, Ricoeur entende que o retorno ao passado é demandado pelo próprio propósito de “fazer a história”. Nesse sentido, essa noção de “circunstâncias” é o indício de uma relação inversa com a história: somente na medida

²⁸ RICOEUR. P. *Temps et récit III*. p. 390.

em que somos os pacientes da história é que somos os agentes dela. As multidões inúmeras, que infinitamente mais padecem da história que a fazem, são as testemunhas dessa estrutura maior da condição histórica. Mas, os agentes, mesmo os mais ativos da história, também padecem dela, tanto quanto as vítimas dessa história (incluindo aí as vítimas desses agentes), pelo menos quanto aos efeitos não desejados de suas ações as mais bem calculadas.

Da experiência histórica da submissão e do padecimento, Ricoeur retira a estrutura mais primitiva do “ser-afetado-pelo-passado”. Este, por sua vez, é vinculado à categoria de campo de experiência, enquanto correlativa à categoria de horizonte de espera. Assim, a “tradicionalidade” se constitui num traço da “temporalização” da história, procedente da tensão interna à experiência, isto é, entre a eficiência do passado, do qual padecemos, e a recepção do passado, que realizamos. Ela “designa, antes de tudo, a dialética entre o distanciamento e o des-distanciamento, e faz do tempo (...) o fundamento e a sustentação do processo (...) em que o presente tem suas raízes”.²⁹

Nosso filósofo recorre às noções fenomenológicas de “situação” e de “horizonte” para procurar elucidar essa dialética. Nessa perspectiva, se de um lado a situação nos limita, de outro, o horizonte é a própria possibilidade de superação, mas jamais de exclusão desses limites. Trata-se, então, de uma “fusão entre horizontes”, o que implica uma tensão entre o “horizonte do passado” e o “horizonte do presente”, que é, justamente, “o que está em jogo nessa hermenêutica da consciência histórica”.³⁰ Assim, o problema da relação entre passado e presente é posto numa nova perspectiva, a saber, a de que o passado nos é revelado pela projeção de um horizonte histórico, a uma só vez, separado do horizonte do presente e retomado (e reassumido) por ele. O horizonte temporal é, simultaneamente, projetado e afastado, distinguido e incluído,

²⁹ Ibidem, p. 398.

³⁰ Ibidem, p. 399.

dialetizando, assim, a idéia de tradicionalidade. Desse modo, mesmo sendo entendida, formalmente, como tradicionalidade, a “tradição” significa que a distância temporal, que nos separa do passado, é uma “transmissão geradora de sentido”, e não um intervalo morto ou um depósito inerte. Sua operação só pode ser compreendida, pois, dialeticamente, na inter-relação entre o “passado interpretado” e o “presente interpretante”. Resumindo, a garantia da continuidade da recepção do passado é dada pela tradicionalidade, entendida como um estilo formal de encadeamento. A tradicionalidade designa, então, a reciprocidade entre a eficiência da história e nosso ser-afetado-pelo-passado.

Mas, ao ser tomada no sentido de “as tradições”, a noção de tradição significa que jamais somos inteiramente inovadores, uma vez que somos sempre herdeiros. Para Ricoeur, essa condição se acha essencialmente ligada à estrutura de linguagem da comunicação em geral, bem como da transmissão dos conteúdos passados em particular. Assim, entendendo por linguagem o sistema da língua (em cada língua natural), mas também as coisas já ditas, ouvidas e recebidas, a tradição se refere, então, a essas coisas já ditas, que nos são transmitidas junto às cadeias de interpretação e de re-interpretação.

O caráter dialético interno à noção de campo de experiência desse segundo conceito da tradição redobraría a dialética formal da distância temporal daquele primeiro. Uma vez que antes mesmo de interrogarmos e questionarmos o passado, este já nos interroga e questiona, faz-se necessário acrescentar à dialética formal da distância temporal, então, uma “dialética material dos conteúdos”. Isto porque, são tomadas por tradições as coisas ditas no passado, que, por meio de uma cadeia de interpretações e re-interpretações, são transmitidas a nós. Tanto o texto como o leitor é, cada qual, ora familiarizado, ora desfamiliarizado, nessa “luta pelo reconhecimento do sentido”. Assim, nessa dialética que se acrescenta à primeira (formal), é na medida em que

interrogamos o passado, que ele nos interroga, bem como, é na medida em que lhe respondemos, que ele nos responde. Em suma, enquanto “propostas de sentido”, as tradições são os próprios conteúdos transmitidos como portadores de sentido, colocando as heranças recebidas na ordem do simbólico.

O terceiro sentido do termo “tradição” evocado por Ricoeur procede de uma passagem da consideração das tradições à “apologia da tradição”, colocando em confronto a “hermenêutica das tradições” e a “crítica das ideologias”. Com isso, a noção de tradição seria mais bem aproximada à de “eficiência da história”, bem como de seu correlato, a saber, “nosso ser-afetado-por essa eficiência”. Entretanto, ele acrescenta que é somente quando aquela hermenêutica da tradição abandona a questão do fundamento e do retorno à eficiência histórica, que ela pode ser entendida.

Quanto a transcendência da idéia de verdade, a idéia dialógica de uma certa reciprocidade e reconhecimento de intenção, já em ação na prática da comunicação, tornaria possível atingir as antecipações ocultas na própria tradição. Assim, se o transcendental puro, considerado enquanto tal, assume o “estatuto negativo de uma idéia limite” com relação às esperas determinadas e às tradições hipostasiadas, contudo, tal idéia-limite deve se revestir do estatuto positivo de uma idéia diretriz, capaz de orientar a dialética concreta entre horizonte de espera e campo de experiência. Desse modo, é tanto em relação ao horizonte de espera como em relação ao campo de experiência que a posição, ora negativa, ora positiva, dessa idéia transcendental se exerce. Ou antes, é na medida mesma em que ela se exerce com relação ao horizonte de espera, que ela também se exerce com relação ao campo de experiência.

Enquanto instância de legitimidade, a tradição diz respeito à pretensão à verdade levada à argumentação na discussão pública. Assim, diante da crítica que corrói a si mesma, essa pretensão à verdade acerca dos conteúdos da tradição pode ser tomada

como uma presunção de verdade, enquanto um argumento melhor ou uma razão mais forte não é apresentada. A presunção de verdade, seria, então, o “crédito” ou a “recepção confiante”, mediante a qual, num primeiro impulso que precede a qualquer crítica, respondemos a toda proposta de sentido. Destarte, ela representa uma ponte lançada sobre o abismo que separa a finitude da compreensão e a validade da idéia de “verdade comunicacional”. Assim, essa noção ricoeuriana de “presunção de verdade” mostra-se bem próxima da afirmação de Marrou, segundo a qual a essência do conhecimento histórico “repousa sobre um ato de fé: conhecemos do passado o que *cremos ser verdadeiro* relativamente ao que compreendemos do que é conservado nos documentos”³¹ disponíveis a nós.

4. A Iniciativa e a Força do Presente na História

Ricoeur se pergunta se “há lugar para uma meditação diferenciada acerca do presente histórico, numa análise que tomou como guia a oposição entre campo de experiência e horizonte de espera”.³² Segundo ele, uma vez que a dimensão passada (passadidade) do campo de experiência é constituída pela tradicionalidade, então, é no presente que esse campo é reunido, podendo aí se ampliar ou se encolher.

Procurando restituir uma autenticidade ao “tornar-presente”, Ricoeur o liga à idéia de “iniciativa”, o que permite que o presente seja concebido como uma categoria do agir e do padecer, e não do ver (percepção). É o que expressaria o verbo “começar”, uma vez que começar é, a partir de uma iniciativa que anuncia uma seqüência, dar um

³¹ MARROU, H. *De la connaissance historique*. p. 128.

³² RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 414.

curso novo às coisas, abrindo, assim, uma duração: “Começar é começar a continuar: uma obra deve seguir”.³³

Atendo-se ao problema da incorporação da linguagem às intervenções pelas quais o agente insere a “iniciativa do começo” no curso das coisas, portanto, às mediações internas à ação, Ricoeur pretende atingir o problema do caráter ético da iniciativa. Os atos de fala (ou de discurso) engajariam o seu autor (o locutor) no presente. A constatação de algo introduziria no “dizer” uma tácita exigência de sinceridade. Nesse sentido, a iniciativa da fala (ou do discurso) tornaria o seu autor (locutor) responsável pelo dizer (conteúdo) do seu dito. Quando esse engajamento ou compromisso é explicitado, teríamos, então, uma “promessa”. O seu locutor ou autor se colocaria, intencionalmente, na obrigação de fazer o que ele diz que fará. Nesse caso, o compromisso teria o significado e o peso de uma obrigação, ou melhor, de uma auto-obrigação.

Para Ricoeur, o que há de notável nessa autocoeção da promessa é o fato de que a obrigação, estabelecida no presente, engaja o futuro. Além do mais, a manutenção da palavra empenhada numa promessa significaria fazer com que a iniciativa tenha uma seqüência. A iniciativa inauguraria, assim, um novo curso de coisas, em que o presente, bem mais que uma mera incidência, seria o começo de uma continuação: “pelo ‘eu posso’, a iniciativa marca minha potência; pelo ‘eu faço’, ela se torna meu ato; pela intervenção, ela inscreve meu ato no curso das coisas, fazendo, assim, coincidir o presente vivo com o instante qualquer; pela promessa mantida, ela dá ao presente a força de perseverar, em suma, de durar”.³⁴ É em razão deste último traço que a iniciativa assume uma significação ética, que por sua vez indica, no presente histórico, a sua caracterização política e cosmopolítica. Achando-se localizada entre o horizonte de

³³ Ibidem, p. 415.

³⁴ Ibidem, p. 419.

espera e o ser-afetado-pelo-passado, a iniciativa equivale ao presente histórico. Assim, o alcance da pretendida mediação entre a recepção do passado, transmitida pela tradição, e a projeção de um horizonte de espera exige a atribuição dos traços de iniciativa ao presente histórico.

Para tal, nosso filósofo, primeiramente, retoma a noção de promessa para afirmar que um traço comparável ao da dimensão ética, conferida à consideração do presente, surge da transposição desse plano ético para o plano político na análise da promessa, ao levar em consideração o espaço público em que esta última é inscrita. O caráter dialógico da promessa facilitaria tal transposição, uma vez que a regra de fidelidade, presente no pacto interpessoal, emerge de um espaço público regido por um pacto social, que visa garantir a prevalência da discussão (diálogo) sobre a violência. A pretensão à verdade, inerente ao “ter-como-verdadeiro”, é submetida à regra do melhor argumento. A epistemologia do “discurso verdadeiro” é, desse modo, subordinada à regra cosmopolítica do “discurso verídico”. Assim, a relação entre a dimensão dialogal do pacto de fidelidade, que exige o cumprimento das promessas feitas entre locutores, e a dimensão cosmopolítica do espaço público, resultante do pacto tácito ou virtual, seria uma relação circular.

Visando, enfim, situar o presente da ação coletiva, inseparável da ética e da política, no ponto de articulação do horizonte de espera com o campo de experiência, Ricoeur lembra, com Koselleck, como a época atual é marcada por um distanciamento do horizonte de espera e por um encurtamento do campo da experiência. Essa dilaceração faz do presente um tempo de crise: crise no tempo de julgamento e crise no tempo de decisão. Assim, homóloga à *distentio animi* agostiniana, a distensão própria da condição histórica se exprime nessa crise. É quando a espera se refugia inteiramente na utopia e quando a tradição se transforma em mero “depósito morto” que o presente

se mostra como totalmente crise. Essa ameaça de um estilhaçamento do presente histórico demanda, então, que a tensão entre aqueles dois pólos do pensamento da história seja impedida de se transformar num verdadeiro cisma. Tal demanda exige, pois, uma dupla tarefa: 1) fazer as esperas puramente utópicas se aproximarem do presente por meio de uma ação estratégica dirigida para o “desejável” e o “razoável”; 2) resistir ao encolhimento do campo de experiência, por meio da liberação das potencialidades do passado que não foram exploradas. Assim, no plano histórico, a iniciativa se consistiria numa incessante transação entre essas duas tarefas.

Nesse ponto da sua meditação sobre o presente histórico, Ricoeur recorre à segunda das *Considerações extemporâneas* de Nietzsche, em que este “ousou” conceber a interrupção operada pelo presente vivo, pela via do esquecimento, sobre o fascínio e a influência que o passado exerce sobre nós, através da prática historiográfica, na medida em que esta última realiza e cauciona uma abstração do passado, em prol deste mesmo passado.

Para Ricoeur, o que faz dessa reflexão nietzscheana ser intempestiva é o fato de que ela rompe com o problema do saber, em prol do da vida. A questão da verdade é deslocada para o âmbito da “utilidade” e da “desvantagem”, e a palavra “história” passa a designar a “cultura histórica”. Resulta daí uma substituição de toda e qualquer consideração epistemológica acerca da historiografia propriamente dita pela questão de saber o que significa “viver historicamente”. Melhor dizendo, o problema posto por Nietzsche é o de descobrir como “cultivar [a] história em função dos fins para a vida!”.³⁵ “Confrontar-se com essa questão é, para Nietzsche, entrar numa contestação gigantesca da modernidade, que atravessa toda à sua obra”.³⁶ A “cultura” histórica dos

³⁵ NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*. p. 60.

³⁶ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. pp. 424-425.

modernos teria transformado a aptidão humana de recordar num verdadeiro fardo: o fardo do passado.

Apenas exercendo a nossa capacidade de esquecer é que poderíamos romper com essa relação perversa com o passado: “Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes”.³⁷ Enquanto uma força, o esquecimento delimita o “horizonte ‘fechado e completo’ no interior do qual só um vivente pode permanecer sadio, forte e fecundo”.³⁸

O estabelecimento da oposição entre o “histórico” e o “a-histórico” faz deslocar a questão da história, entendida como historiografia ou história mundial, para a do histórico, elevando, assim, o estatuto de a-histórico à condição de instância de julgamento dos abusos e excessos constitutivos da cultura histórica dos modernos. Nesse sentido, o homem da vida julga o homem do saber, denunciando esses excessos e abusos, logo, presumindo um bom uso do histórico. Mas, nessa “arbitragem da ‘vida’”, a distinção entre “história monumental”, que elege as realidades dignas de serem imitadas; a “história antiquária”, que venera o que existiu, enquanto um patrimônio a ser conservado; e a “história crítica”, que em nome das necessidades e urgências do presente, julga os outros tempos,³⁹ não constitui uma tipologia epistemológica “neutra”, nem uma progressão ordenada, como, por exemplo, na filosofia hegeliana da história, mas uma “figura cultural”.

Uma vez que, em Nietzsche, o “a serviço da vida” (“fins da vida”) se constitui sempre no critério a ser seguido, então, cada uma dessas figuras culturais propicia o discernimento da espécie de dano que a história escrita provoca na história efetiva.

³⁷ NIETZSCHE. op. cit. p. 58.

³⁸ RICOEUR. op. cit. p. 425.

³⁹ Cf. NUNES, B. “Experiências do Tempo”, in: *Tempo e história.*, p. 139.

Apenas sob a estrita condição do não-excesso e do não-abuso é que Nietzsche admite a incontestável utilidade da história para a vida em termos de imitação de grandezas do passado (história monumental), de veneração de tradições passadas (história tradicional), e do exercício crítico de julgamento (história crítica).⁴⁰ Segundo ele, “a história, na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência a-histórica e por isso nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática. Mas a questão: até que grau a vida precisa em geral do serviço da história, é uma das questões e cuidados mais altos no tocante à saúde de um homem, de um povo, de uma civilização. Pois, no caso de uma certa desmedida de história, a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história”.⁴¹

É em razão de sua manutenção na aresta do presente, entre a projeção do futuro e a apreensão do passado, que a “intempestiva” defesa em favor de uma história capaz de julgar (“história justiceira”) interessa de perto à reflexão ricoeuriana acerca do presente histórico. Segundo Nietzsche, só temos o direito de interpretar o passado quando exercemos a força suprema do presente. Assim, só a grandeza do presente é capaz de reconhecer, de igual para igual, a grandeza do passado. Seria, pois, da força do presente que adviria a força de re-figurar o tempo. Nesse sentido, o verdadeiro historiador seria aquele capaz de transformar o que é conhecido por todos numa verdade inteiramente nova, exprimindo essa verdade com uma simplicidade e uma profundidade tal, que a profundidade é capaz de fazer esquecer a simplicidade e esta, a profundidade.

Para Ricoeur, o “panfleto de Nietzsche” continua a ser “intempestivo” também para nós, uma vez que ele contém uma “significação duradoura”, susceptível de ser re-atualizada por uma hermenêutica do tempo histórico, em um contexto a cada vez

⁴⁰ Cf. RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 381.

⁴¹ NIETZSCHE. op. cit. p. 60.

novo. É assim que, na sua investigação acerca das três *ek-stases* do tempo, tal significação duradoura se refere ao estatuto do presente relativamente à história. Desse modo, o presente histórico é, a cada época, o último termo de uma história concluída, uma vez que esse próprio presente é fato consumado, logo, “fim da história”. Nesse sentido, o presente histórico nos qualifica como “os que chegaram tarde” (passividade). Mas, também, a cada época, esse presente é ou pode tornar-se a “força inaugural” de uma história por fazer. Neste último caso, o presente histórico faz de nós “os primeiros a chegar” (atividade). Ao ultrapassar, por meio do esquecimento e da reivindicação do a-histórico, uma mera suspensão do histórico, Nietzsche afirma a “força do presente”. Com isso, a noção de presente histórico passa do negativo para o positivo. Inscrevendo o “ímpeto da esperança” nessa força do presente, ele consegue abrigar a “utilidade da história para a vida” da vituperação contra as desvantagens da história. Conforme Ricoeur, “um certo iconoclasmo com relação à história, enquanto fechamento no que transcorreu, constitui, assim, uma condição necessária de seu poder de re-figurar o tempo”.⁴² Para que as nossas visões do futuro tenham força suficiente para reativar as potencialidades não realizadas do passado, bem como para que a história da eficiência seja conduzida por tradições ainda vivas, seria necessário um “tempo de suspensão”: um tempo para esquecermos.

⁴² RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 432.

5. O Processo Prático de Totalização Histórica e a Aporia Teórica da Totalidade Temporal

Ao final de *Tempo e narrativa*, nas suas últimas conclusões, Ricoeur retoma a questão do sentido a ser atribuído ao “processo de totalização das *ek-stases* do tempo”, mediante a qual o tempo é dito singular. Segundo ele, essa aporia do tempo, mais que irreduzível à aporia da mútua ocultação da perspectiva fenomenológica e da perspectiva cosmológica, a domina: a representação do tempo enquanto um singular coletivo ultrapassa o desdobramento das abordagens fenomenológica e cosmológica.

Nascida das três *ek-stases* do tempo (futuro, presente, passado) a aporia da totalidade, a despeito da noção de tempo enquanto um singular coletivo, o que nos leva a dizer “o” tempo, suscita a questão de saber se o pensamento da história consegue dar uma “resposta prática” a tal aporia.

A avaliação do grau de adequação entre o “processo prático de totalização histórica” e a “aporias teórica da totalidade temporal” exige de Ricoeur uma releitura da aporética. Nessa releitura, ele observa que, no *Timeu*, Platão já pressupunha só haver um tempo. Este tempo é aí definido como sendo uma “certa imitação móvel da eternidade” (*Timeu*, 37 d), bem como concebido como coextensivo à “alma única do mundo”. Porém, essa mesma alma do mundo teria surgido das várias divisões e misturas regidas pela “dialética do Mesmo e do Outro”.

A afirmação dessa mesma unicidade do tempo é observada também na discussão aristotélica dedicada às relações entre o tempo e o movimento. Segundo o argumento de Aristóteles acerca da distinção entre tempo e movimento, há vários movimentos, mas apenas um tempo. Contudo, ao recusar a idéia de que o tempo seja

um princípio da natureza, o Estagirita não diz como uma alma pode pensar a unidade do tempo, quando ela distingue os instantes e conta os intervalos desse tempo.

Mas, é a Santo Agostinho que devemos, inicialmente, a tematização da tridimensionalidade da temporalidade atribuída à alma.⁴³ É, então, nas *Confissões*, que Ricoeur vê o conflito entre *intentio* e *distentio* ser reinterpretado nos termos de um dilema entre a unidade do tempo e o estilhaçamento deste mesmo tempo entre a memória, a espera e a atenção. É, pois, na estrutura tríplice do presente que se concentra toda a aporia do tempo.

Porém, enquanto tal, a unicidade do tempo só começa a ser propriamente problematizada a partir de Kant. Segundo ele, essa unicidade do tempo é garantida pela idealidade. O tempo não seria, então, um gênero divisível em espécies, mas, sim, uma “intuição *a priori*”, conforme a nossa capacidade de, a um só tempo, receber as diversas impressões e dar-lhes forma. Assim, “tempos diferentes são apenas partes precisamente do mesmo tempo”;⁴⁴ e “a infinidade do tempo nada mais significa que toda magnitude determinada do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente”.⁴⁵ Nesse mesmo argumento, Kant se refere à “inteira representação” do tempo, enquanto a “representação originária” desse mesmo tempo. Com isso, a intuição do tempo é entendida como sendo a de um único tempo, em razão de seu caráter *a priori*.

Na distinção entre os três modos do tempo – permanência, sucessão e simultaneidade –, impostos pelo exame sucessivo das “Analogias da experiência”, a permanência é concebida como ligada ao esquema da substância, logo, ao princípio de permanência: “(Não é o tempo que passa, mas nele passa a existência do mutável. Ao tempo, portanto, que ele mesmo imutável e permanente, corresponde no fenômeno o

⁴³ Cf. RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 459.

⁴⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. p. 44.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 45.

imutável na existência, isto é, a substância, e somente nesta a sucessão e simultaneidade dos fenômenos podem ser determinados segundo o tempo)”.⁴⁶ Ora, argumenta Ricoeur, uma vez que, nessa declaração kantiana, a permanência inclui a sucessão e a simultaneidade, mostra-se ela paradoxal: “a objetividade fenomenal suscita esse traço inesperado, a permanência, que participa do mesmo caráter *a priori* que os traços do tempo reconhecidos pela *Estética*”.⁴⁷

Em Husserl, o que se acha em questão é a autoconstituição do tempo como fluxo único. Entretanto, a constituição do presente ampliado pela adjunção contínua das retenções e das protensões no ponto-fonte do presente vivo só parcialmente consegue responder ao problema de como é possível, numa hilética, constituir a forma unitária do tempo, sem recorrer a um princípio extrínseco ao diverso das impressões. Assim, apenas totalidades parciais são constituídas, a saber, os tempo-objetos, como por exemplo, a de um som que continua a ressoar.

A passagem dos “fragmentos de duração” ao “conjunto da transcorrência” é buscada por Husserl na afirmação de que a continuidade do tempo tem por corolário a sua totalidade. Contudo, o problema dessa solução concerne à dificuldade de que retenções de retenções componham um único fluxo, bem como à dificuldade de que o fenômeno de “recobrimento” seja capaz de dar conta do “encadeamento do tempo”. Segundo Ricoeur, tais dificuldades são atestadas pelo prosseguimento, na busca husserliana, da constituição do tempo imanente num nível mais profundo de radicalidade. É assim que, na terceira seção das *Lições...*, Husserl faz desdobrar a intencionalidade que perpassa todo o fluxo unitário do tempo. Diferentemente da intencionalidade primária, que visa as modificações de presença de uma vivência

⁴⁶ Ibidem, p. 106.

⁴⁷ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 451.

particular, uma segunda intencionalidade visaria, independentemente de seu grau de afastamento do presente vivo, à situação temporal dessa vivência.

Uma vez que o lugar de um fenômeno no tempo diz respeito à totalidade do fluxo considerado enquanto forma, Ricoeur reencontra em Husserl o mesmo paradoxo encontrado em Kant, a saber, o de que o próprio tempo não passa. Daí a dificuldade encontrada por Husserl, ao tentar retirar uma fenomenologia do conjunto do tempo de uma fenomenologia aplicada primariamente às expansões contínuas do ponto-fonte. A busca de Husserl por encontrar uma resposta ao problema da unidade do fluxo estaria ligada à pressuposição da unidade da própria consciência redobrada pela unidade do tempo, em que o “caráter *monádico* da constituição” permanece problemático.

É, finalmente, em *Ser e tempo*, que Ricoeur vê a questão da totalidade do tempo atingir o clímax da “reflexividade crítica”. Assim como Santo Agostinho, Heidegger entende que a qualidade de passado do passado (“passadidade”) só pode ser compreendida na sua constituição distinta quando articulada à qualidade futura do futuro (“futuridade”) e à qualidade de presente do presente (“presentidade”). Porém, além de uma maneira nova na ordenação das três instâncias temporais (passado, futuro, presente), ele introduz ainda uma hierarquização original dos modos de temporalização, abrindo, assim, perspectivas inéditas para o diálogo entre a filosofia e a epistemologia da história. Primeiramente, introduzida pela orientação ao futuro e especificada pelo “ser-para-a-morte”, teríamos a “temporalidade” propriamente dita (temporalidade fundamental). Num segundo nível, introduzido pela consideração do intervalo que se estende ou se estira entre nascimento e morte, achar-se-ia a “historicidade”. Prevaleceria aí um certo modo de referência ao passado, privilegiando, pois, a história e, perante esta, a memória. Já na “intratemporalidade” (“ser-no-tempo”), enquanto um terceiro nível, haveria uma predominância da “preocupação” que nos torna dependentes da

presença das coisas presentes e manejáveis, junto às quais existimos no mundo. Uma certa correlação seria estabelecida, então, entre os três níveis de temporalização e a prevalência relativa aos papéis das três instâncias do futuro, do passado e do presente. Mas, seria no último nível da temporalização (intratemporalidade ou ser-no-tempo), que a ontologia do Dasein reencontraria a história.⁴⁸

A resposta dada pela análise do ser-para-a-morte, em *Ser e tempo*, retrospectivamente, revelaria a urgência da questão da “possibilitação” do “ser-integral”. Assim, o tempo não seria um infinito dado, mas um traço de finitude em que a mortalidade designaria o fechamento interno da temporalidade primordial. Porém, ele não seria, também, uma forma, mas um processo inerente ao Cuidado, que constitui a estrutura mais íntima do ser-aí e a categoria mestra da analítica do *Dasein*.

Para Ricoeur, a análise do ser-integral sugere estar submetida a dois impulsos contrários. No primeiro, a fenomenologia hermenêutica do Cuidado tende a se encerrar no fenômeno íntimo e intransferível de um ser-aí a outro da “morte própria”. No segundo, a estrutura temporal do Cuidado, restituída à abertura do ser-adiante-de-si, desemboca na “dialética do por-vir, do ter-sido e do tornar-presente”.

Ora, essa unidade do por-vir, do ter-sido e do tornar-presente é possibilitada pela temporalidade, mas se mostra internamente minada pela deiscência ou abertura entre as *ek-stases* dessa temporalidade. Além do mais, conforme escreveu Heidegger, a “temporalidade é o fora de si em si e para si mesmo originário”.⁴⁹ É assim que Ricoeur se vê ser reconduzido ao início de sua investigação, em *Tempo e narrativa*, ou seja, à *ditentio animi* agostiniana, portanto, ao problema da concordância discordante, que constitui a pedra angular de suas análises como um todo nessa obra.

⁴⁸ Cf. RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. pp. 455-458.

⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo II*. p. 123.

Segundo Ricoeur, “esse ‘fora-de-si’, pelo qual o tempo se exterioriza relativamente a si mesmo, constitui uma estrutura tão forte no coração da experiência nuclear da temporalidade que rege todos os processos de diferenciação que, nos outros dois níveis de temporalização, fazem explodir a unidade”.⁵⁰ Assim, o fora-de-si primordial se mostraria subversivo, tanto no estiramento (no nível da historialidade), como no lapso de tempo (no nível da intratemporalidade), mas, sobretudo, no conceito vulgar de tempo procedente do nivelamento da intratemporalidade. Em razão do caráter mundano dos outros entes que não o ser-aí, essa transição e queda da intratemporalidade no conceito vulgar de tempo seria propiciada pela extrapolação dos traços temporais do Cuidado. Embora a exterioridade mútua dos “agoras” do tempo cronológico seja uma mera representação degradada da temporalidade original, às custas de uma objetividade indireta, ela explicita, porém, o traço dessa temporalidade originária, que faz com que ela só reúna ao dispersar. A questão é, então, saber como, a despeito da potência de dispersão que a mina, a temporalidade é capaz de reunir. A hipótese colocada por Ricoeur é a de que o Cuidado tenha sido tomado por Heidegger como um singular coletivo.

Em oposição à idéia heideggeriana de morte como possibilidade íntima, a mais própria, do poder ser, Ricoeur propõe, em *A memória...*, uma leitura alternativa do poder morrer. Ao longo do caminho que cruza com a morte do outro, nos deparamos com a perda desse outro que, de algum modo, é também perda de si (antecipação da morte própria), e com o luto, cuja interiorização da perda definitiva do outro é contornada pela reconciliação com essa perda (trabalho de luto): “Não podemos antecipar, no horizonte desse luto pela perda do outro, o luto que coroaria a perda antecipada da nossa própria vida?”.⁵¹

⁵⁰ RICOEUR. *Temps et récit III*. p. 456.

⁵¹ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 468.

Impulsionada por esta pergunta, a tese de Ricoeur “é que, a despeito dos propósitos explícitos de Heidegger, e, sobretudo, a despeito da radicalidade do tema da temporalidade fundamental e de seu distanciamento com relação a toda e qualquer temática historiográfica, um diálogo entre a filosofia e a história é possível no próprio nível instituído por Heidegger, aquele do ser-para-a-morte”.⁵² Nesse sentido, a ontologia do ser histórico, que compreende a condição temporal na sua tripartição, estaria em condições de legitimar o caráter “indecidível” quanto à prioridade entre as duas visadas do passado (memória e história), sob a condição da abstração do presente e do futuro: “É a repetição desta situação de indecidibilidade (*indécidabilité*), que eu proponho que seja instaurada, na perspectiva de autenticá-la como legítima e justificada nos limites em que ela é reconhecida”.⁵³

6. A Mediação (Imperfeita) entre a Consciência Histórica e a Unidade Plural da Temporalidade

Como resposta à aporia da totalidade do tempo, a poética da narrativa contrapõe, segundo Ricoeur, uma recusa à ambição do pensamento de operar uma totalização da história inteiramente permeável pelo conceito, bem como recapitulada no “eterno presente do saber absoluto”. A poética da narratividade realizaria, assim, uma “mediação imperfeita” entre a espera, a tradição e a força do presente. Uma “correlação” entre essa mediação imperfeita, que rege o pensamento da história, e a unidade plural da temporalidade seria observada, desde que a ênfase seja colocada, tanto sobre o caráter plural da unidade atribuída ao tempo enquanto um singular coletivo,

⁵² Ibidem, p. 471.

⁵³ Ibidem, pp. 502-503.

como sobre o caráter imperfeito da mediação entre horizonte de espera, tradicionalidade e presente histórico. Essa mediação imperfeita da consciência histórica responderia, pois, de múltiplas maneiras, à unidade plural da temporalidade.

É, assim, que Ricoeur afirma haver uma correspondência, termo a termo, entre “horizonte de espera” e “ser-adiante-de-si”, mas com a ressalva de que a espera seja concebida como uma estrutura da prática. Isto porque, os mesmos homens que agem e que, com isso, tentam fazer sua própria história, padecem dos males decorrentes, precisamente, dessa tentativa. Além disso, essa projeção acha-se aberta ao futuro das nossas comunidades históricas, e mesmo ao futuro indeterminado da humanidade como um todo. Nesse sentido, a noção de “espera” contrasta com a noção heideggeriana de “ser-adiante-de-si”, uma vez que esta última se depara com o fechamento interno que o ser-para-a-morte impõe a toda antecipação.

Entre o conceito heideggeriano de “ter-sido” e o de “tradicionalidade”, nosso filósofo defende haver, igualmente, tanto um parentesco como um contraste. Assim, embora as análises do “ter-sido” e da “tradicionalidade” sejam regidas pelos conceitos de vestígio, de herança e de dívida, o tema do “ser afetado pela história”, sendo dialógico, transporia o “tema monológico (*monologique*) da derrelição”. Além disso, a “categoria prática da consciência de eficácia da história” ultrapassaria o “aspecto prático da derrelição”. E, finalmente, a noção de “ter-sido” só admite uma transmissão de herança de si mesmo a si mesmo, enquanto que a tradicionalidade comportaria a admissão de uma dívida que seria contraída, fundamentalmente, junto a um outro.

No que se refere ao “tomar-presente” e à “força do presente”, a correspondência concerniria a um parentesco entre a circunscrição concedida à presença das coisas dadas e manejáveis e o presente histórico enraizado na vida. Contudo, a iniciativa, em razão de seu caráter aberto, concederia uma originalidade à noção de

presente. Este presente seria apreendido, então, abertamente, no ângulo de sua incidência no tempo. Por sua vez, o tempo presente seria colocado sob a categoria do “viver-juntos”, em função de seu caráter dialógico. Assim, as iniciativas se inscreveriam no mundo comum dos contemporâneos.

Para verificar se há algo na consciência histórica que corresponda à própria idéia de uma unidade das três *ek-stases* do tempo, Ricoeur recorre ao tema analisado por Heidegger no plano da historicidade, a saber, o de repetição. Sendo o próprio retorno às possibilidades do ser-aí tendo-sido-aí, a repetição reafirma a primazia da resolução antecipante sobre o passado concluído. Entretanto, tal tema não fora proposto no capítulo de *Ser e tempo* dedicado à temporalidade originária, ou seja, no mesmo nível do “fora-de-si” extático do tempo. Além do que, esse mesmo tema pouco acrescenta à da resolução antecipante, bem como, não desempenha qualquer papel junto ao tornar-presente, quando ele é levado em consideração em si mesmo. Diante dessas considerações, Ricoeur conclui que não temos como nos assegurar de que a repetição satisfaça as exigências do tempo, entendido como um singular coletivo. Desse modo, a fenomenologia hermenêutica da temporalidade não teria conseguido interpretar, satisfatoriamente, o axioma kantiano segundo o qual diferentes tempos não passam de partes de um único tempo.

Segundo Ricoeur, ao propor o estatuto de uma idéia-limite, que é, ao mesmo tempo, uma idéia diretriz para a categoria prática e dialógica que faz face ao axioma da unicidade do tempo, a réplica da consciência histórica propõe a idéia de história enquanto um singular coletivo. É assim que, após um desvio por Hegel, que ensina a paciência do conceito junto ao percurso das grandes mediações históricas, mas recusando-se a aceitar que essas mediações culminam num saber absoluto, Ricoeur retorna ao Kant da *Crítica da razão prática*. O “luto”, em razão dessa “perda” do saber

absoluto o teria levado, então, à idéia kantiana visada no horizonte das mediações históricas.

Mesmo quando imperfeitas, as mediações só seriam possíveis no contexto daquela idéia-limite, que é também uma idéia diretriz. Sua primeira expressão teria sido o próprio surgimento da palavra história com o sentido de um singular coletivo. Para Ricoeur, tomar a história enquanto una é colocar as idéias de um tempo, de uma humanidade e de uma história em equivalência, ou seja, pressupor o ponto de vista cosmopolítico proposto por Kant.

As categorias meta-históricas de horizonte de espera e de campo de experiência teriam conseguido atestar que a idéia de uma história única (e de uma humanidade única) não constitui um transcendental vazio e exangue. Segundo Ricoeur, tal idéia de história una (e de humanidade una) já se encontra em ação na própria prática anterior e contemporânea à comunicação, logo, em continuidade às antecipações ocultas na tradição, que é esquematizada pelo interesse para com a antecipação.

Somente como horizonte de mediação imperfeita entre futuro, passado e presente é que a idéia diretriz teria um sentido. Tal sentido concerniria ao tratamento do presente como iniciativa, que inclui todas as formas de transações entre expectativa e memória. Estas, por sua vez, constituiriam, no plano da prática coletiva, a “réplica mais apropriada” à repetição heideggeriana ilustrada no ato de promessa. Neste ato de promessa, o compromisso pessoal, a confiança interpessoal e o pacto social são fundidos, conferindo uma dimensão cosmopolítica de um espaço público à relação dialógica.

Assim, ao axioma do tempo único, responderia e corresponderia a mediação imperfeita entre espera, tradicionalidade e iniciativa que se apresenta de múltiplas maneiras, mas sempre exigindo o horizonte de uma história una.

Ricoeur põe em questão a suposição de que essa correlação entre a mediação imperfeita da consciência histórica e a unidade plural das *ek-stase* do tempo possa ser atribuída à narrativa. Segundo ele, um primeiro tipo de inadequação entre a narrativa *stricto sensu* e a unidade plural do tempo advém do fato de que aquela (narrativa) oferece apenas um meio inadequado ao pensamento da história comum. Isto porque, são múltiplos os enredos possíveis para um mesmo curso de acontecimentos, bem como esses enredos somente articulam temporalidades fragmentárias. A noção de enredo, em detrimento do singular coletivo, privilegia o plural na re-figuração do tempo: “Não existe enredo de todos os enredos, capaz de se igualar à idéia de humanidade una e de história una”.⁵⁴ Além disso, a própria categoria literária da narrativa não se mostra adequada ao pensamento da história. Efetivamente, as caracterizações das categorias de espera, de transmissão das tradições passadas e de força do presente não se dariam com o uso de categorias narrativas enquanto gênero narrativo.

Diante disso, Ricoeur se pergunta se o pensamento histórico não exige a sua retirada dos limites da narrativa. Uma primeira resposta a esta pergunta seria dada a partir da observação de que, embora, enquanto tal, o pensamento histórico não seja narrativo, esse pensamento teria uma afinidade particular com o gênero discursivo da narrativa. Esta afinidade seria evidente nas transmissões das tradições, mas bem menos claro com relação às antecipações do futuro. Assim, uma resposta mais pertinente afirmaria a possibilidade de que a noção de narratividade seja tomada num sentido mais amplo que o do gênero de discurso, ou seja, em termos de “programa narrativo”. Este último designaria um percurso de ação composto por uma “seqüência encadeada de desempenhos”, conforme, pois, o sentido dado pela semiótica narrativa e pela psicossociologia dos atos de linguagem. Nesse sentido, os “esquemas narrativos” são

⁵⁴ RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 463.

considerados como subjacentes aos gêneros narrativos. A virtualidade na narrativa, mantida como reserva pela articulação estratégica de ação, vincularia o esquema narrativo ao gênero narrativo. Nesse caso, o que poderia ser tomado como extensivo à mediação entre horizonte de espera, transmissão das tradições e força do presente, operada pelo pensamento da história, não seria, propriamente, a narrativa, enquanto gênero discursivo ou estrutura (texto), mas, sim, o “narrável”, contido em reserva virtual pela ação enquanto tal, na sua dimensão estratégica, isto é, dialógica e adaptativa.

Ricoeur admite haver, então, uma certa “inadequação” na réplica da narratividade à aporia da totalidade do tempo. Entretanto, em resposta a esta suspeita de “uma certa inadequação”, ele evoca duas máximas. Primeiramente, a resposta da narrativa às aporias do tempo consistiria muito mais em fazê-las trabalhar, torná-las produtivas, que, propriamente, em resolvê-las. Esta primeira máxima, é bom lembrar, é explorada à exaustão, em *Tempo e narrativa*. Em segundo lugar, apenas quando a verificação da validade de uma teoria conseguisse alcançar o reconhecimento dos limites que cercam essa área da validade é que esta mesma teoria atingiria sua expressão mais elaborada. Decorreria dessas duas máximas que aquela “certa inadequação” não representaria, efetivamente, um fracasso, ou pelo menos, não um fracasso total. “Um meio-fracasso”, Ricoeur poderia ter repetido aqui, “permanece sendo um meio-sucesso”.⁵⁵

Ao propor uma distinção entre a noção de narratividade enquanto gênero literário de um lado, e enquanto “virtualidade em narrativa que a articulação estratégica da ação tem em reserva”, de outro lado, Ricoeur explicita que não é a narrativa, enquanto estrutura (texto), que ele toma por narratividade. Seria a ação enquanto tal, na sua dimensão estratégica (dialógica e adaptativa), contendo a narrativa como

⁵⁵ RICOEUR, P. *Temps et récit I*. p. 258.

virtualidade em reserva, que constituiria o “narrável”. É, pois, a este narrável, na sua relação com o jogo do passado, presente e futuro, e qualificado pela noção de ação, que Ricoeur designa por narratividade.⁵⁶

Ora, ocorre que, até quase o final de *Tempo e narrativa*, Ricoeur concebia a noção de narratividade como um conceito fundado na noção de enredo, que, por sua vez, privilegia a pluralidade das experiências incomparáveis, em detrimento do singular coletivo. Por essa via ele se exige rejeitar a idéia de um poder absoluto de mediação da narrativa. Porém, ao postular a existência de uma história *una* e de uma humanidade, também, *una*, ele se obriga a ultrapassar esse caráter plural dos enredos, em prol de uma re-figuração unificante do tempo e da história. É nesta perspectiva que ele propõe a idéia de narrável. Ao longo dessa obra, Ricoeur parece, então, patinar entre o reconhecimento dos limites da narrativa e a ampliação da extensão deste mesmo conceito. Já em *A memória...*, ele parece se esquivar desse problema.

Ao final deste capítulo, é preciso sublinhar a quase ausência de referências à memória e ao esquecimento, na abordagem de *Tempo e narrativa*. Procuraremos mostrar, no próximo e último capítulo desta dissertação, como Ricoeur, em *A memória, a história, o esquecimento*, se propõe a corrigir essa lacuna.

⁵⁶ Cf. LEENHARDT, J. “Herméneutique, Lecture Savante et Sociologie de la Lecture” in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. pp. 118-119.

CAPÍTULO VII

MEMÓRIA E ESQUECIMENTO: NÍVEIS MEDIANOS ENTRE TEMPO E NARRATIVA

1. A Problemática da Representação do Passado

Em seu artigo “A marca do passado”, Ricoeur, ao abordar o problema do conhecimento histórico a partir de sua passadidade (*passéité*), afirma que a história, longe de apenas repetir o “enigma da *eikōn*”,¹ traz, nela mesma, um elemento inteiramente novo: o testemunho. A palavra da testemunha, que demanda que recebamos como verdadeiro isto que ela relata ter testemunhado, exige uma rediscussão do problema da “metáfora da impressão”.

Ao ser empreendida na sua pura passadidade, essa discussão acaba por desembocar num verdadeiro impasse epistemológico. A questão da verdade da história se circunscreveria no plano da “veracidade”, logo, no campo da oposição “confiança-desconfiança”. Conseqüentemente, a verdade da história permaneceria “em suspenso, plausível, provável, contestável... sempre em curso de ser re-escrita”, e a memória seria “tudo aquilo que nós temos para nos assegurar de que algo foi efetivamente passado outrora”.²

Ricoeur propõe, então, que a memória seja recolocada junto ao movimento de troca com a espera do futuro e a presença do presente, na perspectiva, pois, de uma

¹ A palavra *eikōn*, conforme o emprego ricoeuriano, pode ser traduzida pela palavra “imagem”, mas no sentido que cobre os dois modos de presença: o de ausente, como irreal, e o do anterior, como passado. (Cf. *Ibidem*, p. 12).

² Cf. RICOEUR, P. “La Marque de Passé”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*. pp. 14-17.

“fenomenologia aberta da futuridade” (*futurité*). Com isso, ele confessa seu retorno à concepção agostiniana de tempo, bem como sua re-inserção na categoria koselleckiana de “horizonte de espera”. Sua intenção é a de que a história seja concebida como tendo uma perspectiva de futuro, libertando-a da prisão da pura passividade. É apenas na medida em que as heranças do passado são suscetíveis de serem reinterpretadas que elas podem ser liberadas de um estado de esclerose, evitando, assim, que a crítica desse passado regreda ao seu estágio pré-hegeliano de uma mediação histórica vã.³

A categoria de “dívida”, enquanto o fardo que o passado faz pesar sobre o futuro, é, então, evocada. O historiador, através do documento e por meio da prova documental, acha-se submetido a isto que foi outrora. Ele tem uma dívida de reconhecimento para com os mortos (passado)⁴: “É este o fardo que o perdão quer aliviar (...) A dívida obriga. Se ela é um dever de memória, é em virtude da dívida que, revertendo a memória em direção ao futuro, põe propriamente a memória no futuro: tu te lembrarás! tu não esquecerás!”⁵

Entretanto, é na própria medida em que ela obriga, estando, portanto, ligada ao futuro, que a noção de “dívida” não se esgota nessa idéia de “fardo”. Atada ao “esquecimento de reserva”, a dívida, herança do passado, é também “recurso”. Uma vez que a noção de “vestígio” implica a passividade de um “choque” provocado por um acontecimento, a “dívida, solidária do passado tendo sido, inclina-se a religar essa idéia de dívida à de um *ser-afetado* pelo golpe do acontecimento”.⁶ Assim, o passado que não é mais, mas tendo sido, clama, do fundo da sua ausência, que seja também presença. Melhor dizendo, a construção do discurso histórico, que pretende ser uma reconstrução de um passado, provém do clamor desse ausente pela sua presentificação no dizer da

³ Cf. RICOEUR, P. *Temps et récit III*. p. 462.

⁴ *Ibidem*, p. 253.

⁵ RICOEUR, P. “La marque du passé”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*. p. 25.

⁶ *Ibidem*, p. 28.

narrativa histórica, no seu registro de linguagem. É através dessa ligação da dívida com o “poder-ser” voltado para o futuro, conforme a sua antropologia do “homem capaz”, que Ricoeur pretende, pois, livrar o vestígio de seu impasse epistemológico.

Seria no futuro do discurso que se endereçaria a solicitação do tendo sido do passado acontecido: “E é inesgotável que demande, que se rediga, que se reescreva, que se retome, ainda e ainda, a escrita da história”.⁷ O caráter retrospectivo, portanto, indelével e irreversível da história, enquanto passado já ocorrido (passadidade), não é negado. Contudo, é declarado, que o sentido dessa retrospectiva do acontecido não se acha fixado de uma vez por todas. Assim, os acontecimentos do passado estão sempre abertos a re-interpretações: “a carga moral ligada à relação de dívida para com o passado pode ser aguçada ou aliviada, conforme a acusação enclausure o culpável no sentimento doloroso do irreversível, ou que o perdão abra a perspectiva de uma liberação da dívida, que equivale a uma conversão do próprio sentido do acontecimento”.⁸ Este fenômeno de re-interpretação, seja no plano moral, seja no plano da narração, pode, então, ser entendido como um caso de ação retroativa da visada do futuro com relação à interpretação do passado. O modelo para o conhecimento histórico seria dado por este tipo de ação em que a memória é recolocada em questão, em função de um projeto.

Compartilhando com outros homens determinadas expectativas com relação ao futuro da coletividade em que ele se acha inserido, o historiador é um homem, um sujeito de seu tempo. Logo, sua temporalidade não escapa da tripartição de toda e qualquer consciência histórica. Não lhe é inacessível a lição da memória remodelada pelo projeto, embora as antecipações não façam parte do objeto da história. Apenas que, ao tratar do passado, o historiador aplica essa remodelação da memória, reportando-se

⁷ Idem.

⁸ Ibidem, pp. 28-29.

ao tendo sido, não enquanto um passado morto, definitivamente concluído, mas enquanto um passado vivido pelos homens deste passado, que tiveram atrás deles um passado, e na sua frente, um futuro, uma expectativa: “Os homens do passado eram, como somos, sujeitos de iniciativa, de retrospectão e de prospecção”.⁹

Aliás, F. Nietzsche e W. Benjamin já haviam chamado atenção para o fato de que o sentido, isto é, a significação dada quanto à interpretação dos acontecimentos do passado acha-se sempre em aberto. Em consequência, a história é definitivamente marcada pelo caráter de inacabamento, de inconclusão.

A mudança na imagem atribuída pela história e, na trilha desta, pelo senso comum à Idade Média ilustra bem essa abertura do sentido, da significação possibilitada pela ação retroativa da visada do futuro na interpretação do acontecido. Por um lado, até poucas décadas atrás, essa imagem correspondia à do atraso, da superstição, enfim, das “trevas”. Por outro lado, Le Goff, em *Os intelectuais na Idade Média*, por exemplo, mostra como, nos séculos XII e XIII, houve uma verdadeira efervescência do pensamento, a partir do surgimento de intelectuais, para além mesmo dos limites das elites da época. O caráter irreversível dos acontecimentos, ocorridos e “concluídos” lá naquele tempo (passadidade), não impediu que o historiador os reinterpretasse, que atribuísse uma significação nova a esse tendo sido denominado Idade Média. Destarte, não se deve pensar a história num determinismo fechado e fatalista. Ao contrário, faz-se necessário, reivindica Ricoeur, re-introduzir, retrospectivamente, a contingência na história.

Essas questões todas foram recolocadas em discussão em *A memória, a história, o esquecimento*. Ricoeur declara, nesta obra, a necessidade da retomada de lacunas deixadas em aberto na problemática de *Tempo e narrativa*, em razão de uma

⁹ Ibidem, p. 29.

abordagem direta tanto da experiência temporal como da operação narrativa. O resultado disso teria sido uma situação de impasse, quanto ao que ele chama de “níveis medianos entre tempo e narrativa”,¹⁰ a saber, a memória e o esquecimento.

A problemática da representação do passado faz a ligação entre as três partes de *A memória...*, a saber, “Da Memória e da Reminiscência”; “História/Epistemologia”; e “A Condição Histórica”. É, então, no plano da memória e da história, e ao risco do esquecimento, que essa problemática motiva o empreendimento como um todo da obra. Ricoeur procura enfrentar essa problemática a partir do enigma da *eikōn*, que não pára de se reforçar ao longo de todo o seu trabalho de investigação: “Transferido da esfera da memória àquela da história, ele [enigma da *eikōn*] está no seu ápice com a hermenêutica da condição histórica, em que a representação do passado se descobre exposta às ameaças do esquecimento, mas também confiada à sua guarda”.¹¹

2. Um Esboço Fenomenológico da Memória

Antes de qualquer coisa, é preciso dizer que a possibilidade da memória é dada justamente pelo esquecimento. *Ser e tempo* nos mostra como é sob a condição do esquecimento, ligado ao passado enquanto “tendo sido”, que se abre uma via para a lembrança. Nesse sentido, o esquecimento não constitui apenas “destruição”, mas também recurso para a memória, e antes disso, possibilidade de existência desta mesma memória. Logo, não há memória sem esquecimento.

Para W. Benjamin, a noção de um “vazio estruturante”, uma espécie de “nada constitutivo” é a própria condição da memória. Esta, embora se conserve nos traços

¹⁰ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. I.

¹¹ *Ibidem*, p. III.

mnemônicos, exige antes um processo de esquecimento, de apagamento. Assim, é através do duplo movimento de esquecimento e de rememoração, de perda e de recuperação do traço mnemônico que se dá o processo da memória. Entendida como sendo esse movimento de báscula, a memória é também a sua perda, isto é, “desmemória”. Seria, então, a partir do esquecimento, logo, de uma ausência, de uma lacuna, que a memória sobreviveria e se estruturaria.¹²

É necessário também antecipar, quanto ao problema da memória, que o sujeito desta não pode ser reduzido à primeira pessoa do singular (o “eu”), isto é, à sua esfera pessoal apenas. É que, com relação à história, embora o enfoque do historiador possa dizer respeito à memória dos protagonistas da ação tomados um a um (a memória pessoal de cada um deles: “ele” ou “ela”), no mais das vezes, ele se refere às coletividades tomadas como um todo (um “corpo”). Neste último caso, o *phatos*, correspondente à recepção da lembrança, e a *práxis*, concernente ao exercício de evocação dessa mesma lembrança, são atribuídos a uma coletividade, e não a uma singularidade (uma pessoa). Trata-se aí, então, de uma “memória coletiva”, não mais dizendo respeito à primeira ou terceira pessoa gramatical do singular (“eu”, “ele”, “ela”), mas à terceira pessoa do plural (“eles”).

Feitas essas duas antecipações, voltemo-nos a Ricoeur. A fenomenologia da memória proposta por ele se estrutura a partir de duas questões: “do que se tem lembrança?” e “de quem é a memória?” Iniciando sua investigação pelo “que?”, passa ele pelo “como?”, atingindo, finalmente, ao “quem?” da memória. Em outras palavras, partindo da lembrança, ele passa pela reminiscência, para, então, chegar à memória refletida.

¹² Cf. CASTELO BRANCO, L. *A traição de Penélope*, pp. 60-61.

Ao ser submetida ao primado daquela primeira questão (“que?”), a fenomenologia da memória se depara com a seguinte aporia: “a presença, que parece consistir a representação do passado, aparenta ser aquela de uma imagem”.¹³ Para Ricoeur, é somente quando abordamos o problema das relações entre imagem e lembrança, que podemos atingir o “ponto crítico” da fenomenologia da memória. Este ponto crítico concerne à questão que foi formulada por ele da seguinte maneira: “a lembrança é um tipo de imagem, e, se sim, qual?”.¹⁴

Tal questão remonta à herança grega da *eikōn*. Esta, por sua vez, nos propõe que a presença do ausente constitui o traço comum à imaginação e à memória. E, como traço diferencial, ela nos propõe, de um lado, a dicotomia entre a suspensão de toda posição de realidade (a visão de um irreal), e, de outro, a posição de um real anterior. As análises de Ricoeur caminham, porém, no sentido de um restabelecimento das linhas de transferência de uma problemática à outra. Nesse sentido, a questão é saber que necessidade eidética assegura a expressão “lembrança-imagem”.

Mas, antes disto, detendo-se naquela herança grega, Ricoeur sublinha que aquela ligação entre memória e imaginação acha-se presente em *Da memória e da reminiscência*. Para Aristóteles, o que assegura essa proximidade é o fato de ambas pertencerem à alma sensível. Porém, o preço disso é a reativação da aporia referente ao modo de presença do ausente: “Poderia perguntar-se agora em que medida, estando presente somente a modificação do espírito e ausente o objeto mesmo a que se refere, pode-se recordar o que não está presente” (*Da mem.* 450 a 26-27).

Procurando solucionar esta aporia, Aristóteles propõe que a impressão produzida na alma pela percepção de um estímulo sensível seja tomada como “análoga a uma espécie de pintura” (*Ibidem*, 450 a 29-30). Assim, conforme esta analogia, uma

¹³ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 5.

¹⁴ *Ibidem*, p. 53.

“pintura” é impressa na alma tal qual, quando selamos ou lacramos uma carta, a figura do sinete é impressa em cera derretida nesse selo ou lacre, e a memória é a percepção dessa impressão. Eis aqui, interpreta Ricoeur, a problemática da *eikōn* e, com ela, a da impressão (*tupos*).

Decorre, contudo, desta tentativa de solução, uma nova aporia. Trata-se do problema de saber se é possível nos lembrarmos de algo distinto da imagem, uma vez que o que percebemos é essa imagem: lembramos-nos da afecção (“coisa” presente) ou daquilo que a produz (coisa ausente)? Para enfrentá-la o Estagirita recorre, conforme a interpretação de Ricoeur, à categoria platônica de “alteridade”, unindo a noção de “impressão” (*tupos*) àquela de “pintura”, “inscrição” ou “imagem” (*eikōn*), que comporta uma referência a um outro, e não à afecção enquanto tal. Assim, a ausência é aí o outro da presença. Tomando como exemplo a figura pintada de um animal, Aristóteles lembra que é possível contemplarmos tal quadro, tanto como uma pintura propriamente dita, quanto como uma cópia de um animal. Desse modo, a imagem que se manifesta em nós, se por um lado deve ser considerada como algo que é em si mesmo, isto é, um pensamento ou uma imagem propriamente dita (um “fantasma”), por outro lado ela deve ser considerada também como uma imagem de uma outra coisa, ou seja, uma cópia ou uma lembrança (uma *eikōn*)

Segundo Ricoeur, o problema nessa solução é que a metáfora da impressão recorre ao “movimento” (*kinēsis*) do qual essa mesma impressão resulta. Por sua vez, este movimento reporta a uma causa exterior, isto é, a alguém ou alguma coisa que tenha cunhado a impressão. Já a dupla leitura da pintura (ou inscrição) implica um desdobramento interno à imagem mental. Para ele, essa dificuldade parece advir de uma concorrência entre os dois modelos de impressão (ou inscrição), em que se acham em confronto a produção da afecção e a significação icônica (“semelhança”): “Esta

conjunção entre estimulação (externa) e semelhança (íntima) permanecerá para nós a cruz de toda a problemática da memória”,¹⁵ afirma Ricoeur.

Ao comparar o “recordar” com o “lembrar”, o Estagirita conclui que este último é mais vago e indefinido que aquele primeiro. Uma vez que o lembrar é o estado imagético que permanece em nossa alma depois que o estímulo externo que o produziu se extinguiu, ele é, então, quase inteiramente passividade. Já o recordar se mostra como sendo um método inteiramente ativo. Neste último caso, partimos de uma imagem atual em que buscamos, através de uma série causal que a produziu e que consideramos análoga à efetiva cadeia causal dos acontecimentos físicos, o estímulo externo que o gerou. Por meio de um método indutivo, a recordação busca a causa originária de uma imagem atual e, por meio dessa busca, chega tanto ao estímulo externo que originou a imagem como a uma consciência clara do tempo transcorrido entre essa causa e a imagem atual. A recordação seria, então, o modo mais seguro e preciso para determinar e conhecer o tempo.

Essa distinção entre a simples presença da lembrança e o ato de recordar, em que o Estagirita, embora mantendo a aporia da presença do ausente, introduz, no centro da relação entre a inscrição (*eikōn*) e a afecção inicial, a categoria de “alteridade”, interessa bem de perto ao esboço ricoeuriano de uma fenomenologia da memória.

Contudo, como o fio condutor dessa fenomenologia da memória é a sua relação com o tempo, interessa ainda mais de perto ao nosso filósofo o fato de que a memória, para Aristóteles, é sempre acompanhada da noção de tempo. Nesse tempo, apenas as coisas passadas são susceptíveis de serem lembradas. É que, sendo objeto de nossas conjecturas e expectativas, o futuro não é passível de recordação. Além disso, uma vez objeto de nossas sensações, o presente não pode ser lembrado. Somente o

¹⁵ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 21.

passado corresponde, então, à memória, já que apenas acontecimentos passados podem ser lembrados. Ao lembrarmos, ordenamos, conforme um anterior e um posterior pretéritos, uma imagem, isto é, situamos-na no tempo.¹⁶ É do tratado *Da memória e da reminiscência*, que Ricoeur retira a frase chave que atravessa, do início ao fim, a sua fenomenologia da memória: “A memória é do passado” (*Da mem.* 449 b 15). Mas, adverte ele, “ser do passado se diz de múltiplas maneiras”.¹⁷

As investigações ricoeurianas acerca das diferenças eidéticas entre imagem e lembrança encontram em Husserl um primeiro ancoradouro. Para este último, a problemática da memória acha-se referenciada à vertente “objetal” da lembrança. Ao comparar a percepção aos outros atos sensíveis intuitivos, ele conclui que aquela primeira constitui a “apresentação pura e simples” e que os outros atos sensíveis intuitivos constituem os atos de “presentificação”. A percepção diz respeito, então, à apresentação de alguma coisa no seu caráter distintivo de intuitividade, caracterizando-se, portanto, pela não apresentação de seu objeto. E, entre as presentificações, a lembrança é a que se acha relacionada ao tempo.

Embora o lugar da lembrança não se ache nunca completamente determinado, já que a sua ligação com a consciência do tempo não é fixa, esta ligação pode ocorrer nos níveis da retenção e da reprodução da dimensão objetal.

Entendendo que a idéia husserliana de presentificação tem uma relação de parentesco com a de imagem, Ricoeur afirma que a fenomenologia da memória encontra-se implicada com a distinção entre as noções de *Bild* e de *Phantasie*. De um lado, a pintura ou imagem (*Bild*) diz respeito às presentificações que representam, de modo imediato, alguma coisa. De um outro lado, a fantasia ou fantástico (*Phantasie*) se refere às ficções em geral, incluindo aí as figuras legendárias.

¹⁶ Cf. PUENTE, F. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*, p. 281.

¹⁷ RICOEUR. op. cit. p.27.

Quando o “tendo sido” do passado lembrado é tomado como referência última da lembrança em ato, a fenomenologia ressalta a fenda que separa o irreal do real. Assim, se a imaginação, apartando-se do real, portanto, não “pintando”, se ocupa das entidades fictícias, situando-se inteiramente fora da apresentação, a lembrança, “pintando” as coisas do passado, apresenta, ainda que indiretamente, estas mesmas coisas do passado. Contudo, “consciência de *Bild*” e “consciência de *Phantasie*”, conforme o lugar em que cada uma delas é reconhecida no campo das presentificações intuitivas, podem, alternadamente, se distinguirem, se opondo uma a outra, ou, reciprocamente, se incluírem num sentido ou noutro.

Tomadas a partir da lembrança, as análises de Husserl se complexificam. A coisa lembrada, enquanto passado, seria uma pura fantasia. Porém, essa mesma coisa lembrada, enquanto dada de novo, exige que a lembrança seja entendida como uma peculiar modificação aplicada à percepção. A seqüência seria, então a seguinte: percepção, lembrança, ficção. Um limite de “não atualidade” seria erguido entre a lembrança e a ficção, liberando a fenomenologia da memória de um encargo com relação à fantasia, já que esta última é marcada pelo cunho do não-atual, da “neutralidade”.

Para Ricoeur, essa evocação da “neutralidade” para situar a fantasia com relação ao lembrado significa trazer à cena a crença: “à certeza ordinária quanto à série percepção, lembrança, expectativa se opõe um modo de incerteza tal como a ‘admissão’ (...), o ‘pressentimento’ (...); modalidades que compartilham do mesmo ciclo que as ‘tomadas de posição’ (...), gênero comum a todas as modalidades do não-atual, do neutro”.¹⁸

¹⁸ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 59.

Uma vez que uma linha de cesura separa a apresentação da presentificação, toda e qualquer possibilidade de que a lembrança e a imagem sejam confundidas achasse vedada. Diante dos “mundos da fantasia” (irreais), totalmente livres e cujos horizontes são indeterminados, a lembrança pertenceria ao “mundo da experiência” (mundo compartilhado). Decorre daí que fantasia e lembrança não seriam passíveis de serem confundidas ou misturadas.

Entretanto, Ricoeur pergunta: “não é (...) o parentesco entre lembrança e imagem, no seio da grande família das presentificações, que autorizaria, retrospectivamente, o gesto de cesura pelo qual eu detive, acerca do momento objetual, o movimento que arrasta a obra inteira das *Lições* de 1905 em direção da constituição do fluxo da consciência?”.¹⁹ Segundo ele, é no retorno a si mesmo que se lançará a transição da “intencionalidade transversal” ou “objetivante” (*ad-extra*), operante na fenomenologia da lembrança, para a “intencionalidade longitudinal” ou “imaneente” (*ad-intra*), prevalente na constituição do fluxo.

Até esse ponto das investigações de Ricoeur, o que permanece ainda sem solução na fenomenologia da memória é o problema de como a lembrança retorna sob a forma de imagem, e de como a imaginação se reveste de formas distintas daquelas que têm como função produzir o irreal.

Para enfrentar esse problema, nosso autor adota como hipótese de trabalho a concepção bergsoniana da passagem da “lembrança pura” à “lembrança-imagem”. Para Ricoeur, a separação entre a descrição psicológica e a tese metafísica, em *Matéria e memória*, corresponde à dissociação entre as noções gregas de *eikōn* e *typos*. Do ponto de vista fenomenológico, esta última diz respeito à causalidade externa da inscrição

¹⁹ *Ibidem*, p. 61.

presente na origem da impressão, e a primeira contém, nela mesma, o outro da afecção original.

Distinguindo duas formas extremas da memória – “uma que *imagina* e outra que *repete*”²⁰ –, Bergson concebe cada uma delas, inicialmente, num “estado puro”, mas depois como “lembrança-imagem” (forma intermediária ou “fenômeno misto” resultante de sua coalescência). Assim, ambas vão lado a lado, se apoiando mutuamente.²¹ Marcada pelo fenômeno de *déjà vu*, esta fusão se opera no ato de reconhecimento. Desse modo, a operação imagética da “lembrança pura” pode ser retomada na sua origem, por meio de um trabalho de recordação. Ocorre, então, por este movimento da “memória que trabalha”, uma passagem do virtual ao efetivo. Partimos de um “estado virtual” (lembrança pura), que nos conduz ao estado em que ele se materializa numa “percepção atual” (“estado presente e ativo”), até atingirmos o “plano externo de nossa consciência, onde se desenha nosso corpo”.²² A lembrança é, reconduzida, assim, ao campo da presença, em que se é evocada a função visualizante da imaginação com seu modo de ver. Na imagem da lembrança pura, o passado, uma vez virtual, só é tomado como passado, na medida em que seguimos e adotamos o movimento pelo qual ele se abre em imagens presentes. Mas, “para evocar o passado, sob forma de imagem, é necessário poder se abstrair da ação presente, é necessário saber atar o que tem valor ao inútil, é necessário querer sonhar”.²³

“Lembrança adquirida” (voluntária) e “lembrança espontânea” (involuntária) constituem, então, os dois extremos do espectro da memória, embora se apoiem mutuamente. A primeira, voluntariamente adquirida por repetição, é rara, excepcional. A segunda perpassa todos os momentos da “duração”. Uma vez que é perfeita, o tempo

²⁰ BERGSON, H. *Matière et mémoire*, p. 79.

²¹ Cf. *ibidem*, pp. 83-84.

²² *Ibidem*, p. 268.

²³ *Ibidem*, p. 80.

nada pode acrescentar à memória espontânea sem corrompê-la. Ela conserva, para a memória, seu lugar e sua data. Já a lembrança adquirida, à medida que a lição é mais bem aprendida, tende a sair do tempo, tornando-se progressivamente impessoal e estranha à nossa vida passada. Contudo, escondendo-se atrás da lembrança adquirida, a lembrança espontânea se revela por lampejos, em razão de movimentos daquela memória voluntária.

Segundo Ricoeur, “a força da análise de Bergson é a de ter ao mesmo tempo distinguido e ligado as duas extremidades do espectro percorrido”,²⁴ em *Matéria e memória*. Numa das pontas deste espectro, “*imaginar não é se lembrar*”.²⁵ Ao atualizar-se, a lembrança tende a viver numa imagem. Porém, é somente quando buscamos, no passado efetivo, esta imagem, que esta última nos reporta àquele passado. Na outra ponta, a lembrança pura conduz à lembrança-imagem, provocando uma completa transposição da “função imagética”, desdobrando esta extremidade do espectro desde um pólo de ficção até a um outro de alucinação. Para Bergson, embora nossas necessidades da ação presente sejam capazes de inibir em nós o passado, este permanece todo em nós quase que inteiramente oculto. Mas, toda vez que nos desinteressamos pela ação eficaz, e penetramos a vida do sonho, este passado reencontra sua força para ultrapassar o limiar da consciência.

A imaginação pode ser entendida como a faculdade de evocar ou representar imagens. Nesse sentido, ela se desdobra em duas formas: uma reprodutora, que evoca ou representa imagens de “objetos” anteriormente percebidos, tendo por função, a fixação das imagens da nossa experiência cotidiana; e uma criadora, que também evoca e representa imagens, porém não referenciadas, pelo menos diretamente, numa percepção anterior, cuja função é a de criar ou produzir imagens. Neste último caso,

²⁴ RICOEUR. P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 63.

²⁵ BERGSON. op. cit. p. 146.

temos a forma fantasia ou ficção da imaginação. E quando esta última atinge um nível patológico, deparamos-nos com a alucinação.

Em *O Imaginário* de Jean-Paul Sartre, Ricoeur recorre à noção de “sedução alucinatória do imaginário”. Enquanto um ato “mágico”, o ato de imaginar se destina a “fazer aparecer” o objeto pensado, a coisa desejada. Esse “encantamento” do pensamento e da coisa tende a anular a ausência e a distância do objeto, da coisa. Assim, a não presença ou a distância do objeto imaginado é recoberto por uma “quase presença”, em razão da “operação mágica” da imaginação. Nosso autor encontra nesta descrição da “patologia da imaginação” centrada na alucinação, com seu traço obsessivo, uma via de acesso ao problema dos abusos de memória. Pergunta ele: “Como, em face deste fenômeno de fascinação pelo objeto interdito, não dar um salto em direção ao plano da memória coletiva e não evocar o tipo de obsessão que descrevem os historiadores do tempo presente estigmatizante, este passado que não passa?”.²⁶

Assim, transpondo os limites da memória pessoal, em que um modo patológico de incrustação do passado no seio do presente leva à alucinação, Ricoeur atinge a memória coletiva. Tal paralelismo entre fenomenologia da memória e fenomenologia da imaginação lhe permite tomar a “lembrança-imagem” de Bergson como um meio-termo entre a lembrança pura e a lembrança re-inscrita na percepção. Neste meio-termo, um reconhecimento que se abre a um sentimento de *déjà vu*, corresponde a uma forma intermediária da imaginação (o componente de imagem da lembrança-imagem), a meio-termo entre a ficção e a alucinação. A “função ostensiva” da imaginação de “colocar diante dos olhos” exige, então, ser compreendida

²⁶ RICOEUR, op. cit. p. 65.

como “forma mista”: “Trata-se de uma imaginação que mostra, que dá a ver, que faz ver”.²⁷

Se *Tempo e narrativa*, ao distinguir a narrativa histórica da narrativa de ficção, trabalha no limite do pólo ficção da imaginação, *A memória...* trabalha no sentido de atingir também o pólo alucinação da imaginação. Neste último caso, buscase, então, a dramatização da temática da imaginação, ordenando-a com relação aos dois pólos (ficção e alucinação). É que, segundo Ricoeur, uma fenomenologia da memória não deve desconsiderar as “armadilhas do imaginário”: a imaginação, podendo atingir uma forma alucinatória, implica numa fragilidade ou descrédito da memória, isto é, na perda da sua confiabilidade.

Com relação a este problema da confiabilidade, logo, da verdade da memória, Ricoeur reitera “que uma reivindicação da verdade é implicada na visada da ‘coisa’ passada, a *qual* anteriormente foi vista, entendida, experimentada, aprendida”.²⁸ Ele chama de “verdade-fidelidade” esta reivindicação à verdade, em que “sentimos e sabemos quando alguma coisa se passou, que alguma coisa aconteceu, e que nos tem implicado como agentes, como pacientes, como testemunhas”.²⁹ Mais uma vez, Ricoeur evidencia a vinculação da sua fenomenologia da memória com a tradição aristotélica, segundo a qual, esta memória, ou melhor, a reminiscência deve ser entendida sobretudo na sua função cognitiva, isto é, enquanto conhecimento do passado. Contudo, no Epílogo de *A memória...*, nosso autor declara que o horizonte da sua fenomenologia da memória é, na verdade, a idéia de “memória feliz”, dissimulada nesta visão cognitiva da memória pela sua fidelidade ao passado. Porém, esse horizonte se acha para além dos limites da tipologização da memória, empreendida pela fenomenologia.³⁰

²⁷ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 66.

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

³⁰ Cf. Ibidem, p. 643.

Ricoeur pretende mostrar como essa dimensão epistêmica ou veritativa da memória se compõe com a dimensão pragmática ligada à idéia de “exercício de memória”. Uma aproximação pragmática é, assim, acrescida à cognitiva. Ora, lembrar é tanto acolher ou receber uma imagem do passado (passividade) como procurar “fazer” alguma coisa (atividade). Desse modo, o verbo “se lembrar” dobra o substantivo “lembrança”, assinalando o fato de que a memória é também exercida (atividade). Na operação de recordação, essas duas aproximações – cognitiva e prática – se sobrepõem. Esta superposição, chamada por Ricoeur por “rememoração”, se refere à operação que envolve, pois, tanto a problemática cognitiva como a pragmática. Assim, nessa operação de recordação, de um lado o reconhecimento resultante da pesquisa bem sucedida designa o seu campo cognitivo, e, de outro lado, o esforço e o trabalho dessa operação se inscrevem no campo prático.

Esse desdobramento entre as dimensões cognitiva e prática destaca a especificidade da memória com relação aos demais fenômenos psíquicos. A importância dessa originalidade para as investigações de Ricoeur, em *A memória...*, reside no fato de que ela também caracteriza a operação historiográfica enquanto uma prática teórica. Assim, o historiador dedica-se a “fazer história”, e cada um de nós a “fazer memória”. É no nível, pois, dessas duas operações, indivisivelmente cognitivas e práticas, que essencialmente se dá o confronto entre a memória e a história.

Antes de entrarmos no problema dos abusos de memória, abriremos aqui um parêntese para uma observação. Curiosamente, em seu esboço fenomenológico da memória, Ricoeur não leva em consideração as contribuições de Gaston Bachelard, que podem ser tomadas como um contraponto àquelas de Bergson. É, alias, um forte propósito de *A dialética da duração*, como o próprio título já indica, dialetizar o

conceito bergsoniano de “duração” (movimento contínuo capaz de estruturar a dimensão temporal, implicando na idéia do tempo indivisível).

Para Bachelard, a “lembrança da duração é, entre as lembranças, a menos durável. Lembramo-nos de ter sido, não nos lembramos de ter durado (...). Aliás, o que é a lembrança pura da filosofia bergsoniana senão uma imagem colocada no seu isolamento?”,³¹ questiona ele. Nessa perspectiva, a memória só guarda da duração o instante. O tempo só se prolonga em nós quando amamos e sofremos. Ao conceber, na construção da memória, um presente capaz de exercer uma influência sobre o passado, Bachelard igualmente concebe que essa memória se dá a partir do futuro. É que, com relação ao passado, o presente da rememoração nada mais é que o futuro do fato rememorado.³² A dimensão futura da memória se verificaria no fato de que “*recordamos-nos de uma ação mais seguramente quando a ligamos ao que a sucede do que quando a ligamos ao que a precede*”.³³ Somente quando damos um futuro às nossas condutas e explicitamos o finalismo delas é que elas se tornam possíveis. Embora a duração vivida nos dê a matéria das lembranças, é apenas na medida em que somos capazes de constituir o vazio diante da nossa ação, que podemos localizar nossas recordações, datando-as.

Além do gesto de retrospectiva (movimento em direção ao que não é mais), Bachelard também leva em consideração, na busca de uma compreensão da memória, o gesto de antecipação (movimento em direção ao que não é ainda). O processo da memória se daria, então, nos interstícios, nas brechas abertas junto aos deslocamentos de um tempo, que apesar da linearidade que lhe atribuímos, é marcado por uma descontinuidade, isto é, por saltos e rupturas.³⁴

³¹ BACHELARD, G. *L'Intuition de l'instant*, p. 34

³² Cf. CASTELO BRANCO, op. cit. p. 43.

³³ BACHELARD, G. *A dialética da duração*, p. 48.

³⁴ Cf. CASTELO BRANCO, op. cit. p. 32.

Como já vimos, o fio condutor da fenomenologia ricoeuriana da memória é a sua relação com o tempo. Ora, a compreensão bachaleriana da memória como sendo um processo movido pelo futuro parece corresponder, de algum modo, àqueles anseios de Ricoeur por uma “fenomenologia aberta da futuridade”, capaz de libertar tanto a memória como a história de um enclausuramento na pura passadidade. Nesse sentido, as contribuições de Bachelard, quanto às suas investigações acerca das problemáticas do tempo e da memória, parecem relevantes aos propósitos de Ricoeur, em sua abordagem destas mesmas problemáticas.

3. Abusos de Memória

Enquanto guardiã tanto da “profundeza do tempo” como da “distância temporal”, a memória, quanto ao seu tipo de fidelidade, põe em pauta o problema de saber como as vicissitudes do seu exercício são susceptíveis de afetar a sua ambição veritativa. Ora, argumenta Ricoeur, o exercício da memória é o seu próprio uso, que por sua vez comporta a possibilidade do abuso. É assim que a visada veritativa da memória acha-se fortemente ameaçada pelo abuso da mesma, no seu próprio uso.

Segundo Nietzsche, “nas menores como nas maiores felicidades é sempre o mesmo aquilo que faz da felicidade felicidade: o poder esquecer ou, dito mais crudamente, a faculdade de, enquanto dura a felicidade, sentir *a-historicamente*”.³⁵ Apenas na medida em que nos permitimos nos colocar no limiar do instante, isto é, quando somos capazes de esquecer todos os passados, é que podemos experimentar a felicidade, bem como estarmos em condições de levar esta felicidade a outrem. Dito de

³⁵ NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*. p. 58.

outro modo, somente quando somos dotados da força para esquecer é que podemos acreditar em nós mesmos. O agir, e mesmo o existir, exige, então, o esquecimento, o contraponto do lembrar. Quando esquecemos, nos libertamos da “ruminação sempre repetida” do passado. Se por um lado podemos “viver quase sem lembrança”, por outro lado “é inteiramente impossível, sem esquecimento, simplesmente viver”:³⁶ *“há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização”*.³⁷

Partindo dessa via aberta pela segunda das *Considerações Extemporâneas* de Nietzsche, Ricoeur empreende uma tipologia dos usos abusivos da “memória natural”. Tal tipologia se desdobra, de figura em figura, começando pela “memória impedida”, passando pela “memória manipulada”, e terminando na “memória obrigada”.

Num nível patológico-terapêutico, de onde proveria a memória impedida, pode-se falar em termos de “memória ferida” e até mesmo de “memória doente”. Porém, um primeiro problema aí é se estaríamos autorizados a aplicar categorias da psicanálise ao campo da “memória coletiva”. Um segundo problema é saber como uma patologia da memória pode ser inscrita no estudo do exercício da memória. É em Sigmund Freud que Ricoeur busca apoio para enfrentar esta dupla dificuldade.

Em “Recordar, repetir e elaborar”, Freud atribui às “resistências do recalçamento”, o obstáculo maior ao trabalho de interpretação junto à recordação de “lembranças traumáticas”. Tais resistências são designadas pela expressão “compulsão à repetição”, que por seu turno é caracterizada, entre outras coisas, por uma tendência à “passagem ao ato”. Assim, um ato “substitui” a lembrança que fora recalçada. E no processo analítico, o que é visado é justamente a liberação da lembrança por meio de

³⁶ Idem.

³⁷ Idem.

um “trabalho de recordar”,³⁸ que se opõe à compulsão à repetição. Através desse processo o analisando tem, então, a oportunidade de restabelecer uma relação de verdade com o seu passado.

Em “Luto e melancolia”, a questão maior é saber porque, em algumas pessoas, observamos acontecer, no lugar do luto, a melancolia. A oposição entre luto e melancolia reside no fato de que apenas nesta última ocorre uma diminuição ou perturbação do sentimento de auto-estima, enquanto que no “trabalho de luto”, “o teste da realidade revelou que o objeto amado não existe mais, passando a exigir que toda a libido seja retirada de suas ligações com aquele objeto”.³⁹

Ricoeur sublinha o parentesco entre as proposições: no lugar do luto, a melancolia; no lugar da lembrança, a passagem ao ato. A liberação do eu pelo trabalho de luto permite que este seja aproximado do trabalho de recordação. Assim, o trabalho de luto é o preço a ser pago para que seja possível um trabalho de recordação, tanto quanto este trabalho de recordação é o benefício daquele trabalho de luto. Neste sentido, a recordação, não apenas ocorre no tempo como também demanda tempo: um tempo de luto.

“Sim, a mágoa é esta tristeza que não fez o trabalho de luto. Sim, a alegria é a recompensa da renúncia ao objeto perdido e o penhor da reconciliação com seu objeto interiorizado”,⁴⁰ escreve o nosso filósofo. Assim, o trabalho de luto é o caminho a ser seguido para um trabalho de recordação. E no horizonte deste trabalho encontraríamos uma “memória ‘feliz’”. Ora, ao que parece, ele faz pender o específico da mágoa ou ressentimento para o lado do lamento pela perda do objeto amado. Contudo, Paul Zawadzki sugere que tal específico se acha muito mais na “lembrança amarga da

³⁸ FREUD, S. “Recordar, Repetir e Elaborar”, in *Obras completas de Freud*. Vol. XII, p. 200.

³⁹ FREUD, S. “Luto e Melancolia”, in *Obras completas de Freud*. Vol. XII, p. 275.

⁴⁰ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 94.

injustiça” que naquele sentimento de perda: “O sentimento primeiro do homem do ressentimento seria, assim, o da injustiça”.⁴¹

A transposição do plano patológico-terapêutico (no nível da análise freudiana dos trabalhos de recordação e de luto) para o plano da memória coletiva (no nível do traumatismo da identidade coletiva) se justificaria pela constituição bipolar da identidade pessoal e da identidade coletiva. A noção de “objeto perdido”, ao encontrar uma aplicação direta nas “perdas” que afetam o poder, o território, as populações, autorizariam, assim, o uso dos termos “traumatismos coletivos” e “feridas da memória coletiva”. As grandes celebrações funerais, que congregam em torno delas um povo inteiro, ilustram as condutas de luto, que se desdobram desde a expressão de aflição até a completa reconciliação com o objeto perdido. Ricoeur entende que essas condutas de luto constituem exemplos privilegiados de “relações cruzadas” entre a expressão privada e a expressão pública. O conceito de “memória histórica doente” encontraria nessa estrutura bipolar de condutas de luto uma justificação *a posteriori*.

Evocando com Hobbes a fundamental relação da história com a violência, Ricoeur lembra como os “acontecimentos fundadores” que celebramos, são atos de violência legitimados por um “precário estado de direito”. Assim, a glória de uns é a humilhação de outros. A uma celebração corresponde, então, uma execração. Desse modo, o paradoxal “excesso de memória aqui, insuficiência de memória ali” é reinterpretado pelas categorias de “compulsão à repetição” e de “resistência”, portanto, submetido à prova do difícil trabalho de rememoração. O excesso de memória é, assim, aproximado à compulsão à repetição que conduz, pela passagem ao ato, a uma substituição da “lembrança verdadeira”, cujo presente se acharia reconciliado com o seu passado. Destarte, aquelas celebrações funerais, por exemplo, quando resistem à crítica,

⁴¹ ZAWADZKI, P. “O Ressentimento e a Igualdade: Contribuição para uma Antropologia Filosófica da Democracia”, in *Memória e (res)sentimento*. p. 377.

são “memórias-repetição”, mas, ao constituírem uma memória crítica, são “memórias-lembrança”.

No plano da memória coletiva, as “feridas do amor próprio nacional” representam o objeto de amor perdido, em que a “memória ferida” é compelida a se confrontar com a perda. O que a prova de realidade lhe impõe, e que ela não é capaz de realizar, é o trabalho de abandono de investimento libidinal com relação ao objeto perdido, através da interiorização dessa perda. Assim, essa submissão à prova de realidade constitui uma exigência tanto do trabalho de luto quanto do trabalho de recordação.

A transição desse nível patológico para o nível propriamente prático é buscada nas noções relativas à terapêutica das perturbações da memória. As noções de trabalho de rememoração e de trabalho de luto supõem que estas perturbações são tanto padecidas por nós (passividade) como somos “responsáveis” por elas (atividade). Os abusos de memória constituem, então, o perverso reverso desse trabalho que une luto e rememoração.

Neste nível prático, entrecruzando as problemáticas da memória e da identidade, Ricoeur pretende atingir o problema da mobilização da memória na busca e na reivindicação da identidade. Segundo ele, é através da função narrativa que a memória é incorporada à constituição da identidade. Uma vez que os personagens da narrativa são inseridos no enredo, ao mesmo tempo em que a história contada, a configuração narrativa contribui, então, para a modelagem da identidade dos protagonistas da ação, ao mesmo tempo em que para os contornos da própria ação. Ora, os recursos de manipulação oferecidos pela narrativa são mobilizados no nível em que a ideologia opera como discurso justificativo do poder, logo, da dominação. É nesse

sentido que o nosso filósofo se sente autorizado a aproximar os abusos de memória aos efeitos de distorções provenientes do nível fenomenal da ideologia.

Neste nível aparente, uma “história ‘autorizada’” (“história oficial”), que é aprendida e celebrada publicamente, se põe a serviço da memória imposta. O “valor excedente” acrescentado pela ideologia ao crédito dado pelos governados à reivindicação de legitimação requerida pelos governantes apresenta uma textura narrativa tal, que narrativas de fundação (de glória e de humilhação) nutrem o discurso da bajulação e do medo. Assim, a memorização forçada é posta a serviço da rememoração das peripécias da história compartilhada, mantida pelos acontecimentos fundadores da identidade compartilhada. A essa memorização forçada se juntam as comemorações acordadas. Além de aprendida, a história é, então, também celebrada. Eis aí, nos adverte Ricoeur, o perigoso pacto que liga rememoração, memorização e comemoração.

Para que os trabalhos de memória e de luto possam ser nivelados, é necessária a presença do “elemento imperativo”, no seu duplo aspecto de dever: impondo-se de fora ao desejo, e exercendo, subjetivamente, um constrangimento. É a justiça, ao extrair um valor exemplar das lembranças traumáticas, que transforma a memória em projeto. E é este projeto de justiça que dá forma de futuro e de imperativo ao “dever de memória”. Assim, Ricoeur sugere que o dever de memória, enquanto um imperativo da justiça, seja tomado como ponto de ligação entre o trabalho de luto e o trabalho de memória, uma vez que estes impulsionam o imperativo, integrando-o à economia das pulsões.

No intuito de enfrentar tal problemática referente à relação entre a memória e a justiça, nosso autor introduz na discussão, permeados pela idéia de “alteridade”, além daquele conceito de “dever de memória”, os conceitos de “dívida” e de “vítima”.

Primeiramente, o dever de memória é o dever de restituir justiça a outrem. Em seguida, o conceito de dívida, inseparável do de “herança”, nos faz compreender que o dever de memória sustenta o sentimento de ter uma obrigação para com um outro ou para com os outros. Finalmente, entre estes outros, para com os quais temos uma dívida, uma prioridade moral retorna às vítimas. Contudo, a problemática suscitada pelo dever de memória extrapola os limites de uma fenomenologia, demandando, pois, uma discussão no campo da moral.

4. Memória: Pessoal ou Coletiva?

Levando em consideração que ao historiador importa saber se seu *vis-à-vis* diz respeito à memória pessoal ou coletiva, ao dar prosseguimento à sua fenomenologia da memória, Ricoeur se refere a duas tradições. Uma, mais recente, de objetividade se opõe a uma outra, mais antiga, de reflexividade, criando, assim, uma situação polêmica em que memória individual e memória coletiva são concebidas como rivais. Contudo, através de um exame do funcionamento interno de cada um dos discursos e das fontes dessas duas tradições, procura ele ligá-las, “na esperança de dar alguma credibilidade à hipótese de uma constituição distinta, mas mútua e cruzada, da memória individual e da memória coletiva”.⁴²

De um lado, a tradição da visão interior acerca de memória. Três traços corroboram com a defesa do caráter originário e primordial da memória individual, logo, com a afirmação do caráter privado da mesma memória. Primeiramente, uma vez que as lembranças da memória de uma pessoa não podem ser transferidas à de uma

⁴² RICOEUR. op. cit. p. 114.

outra, esta memória sugere ser radicalmente singular. Em segundo lugar, considerando-se que a memória é do passado, e que este passado é o das minhas impressões (meu passado), é nessa memória que parece residir uma ligação original entre a consciência e o seu passado. E, finalmente, o sentido da orientação na passagem do tempo através do presente vivo – tanto no sentido do passado em direção ao futuro (espera) como do futuro em direção ao passado (lembrança) – se ata à memória. Entre as contribuições para essa tradição, Ricoeur destaca as de Santo Agostinho, John Locke e Edmund Husserl.

De outro lado, a visão exterior acerca da memória, Ricoeur destaca junto a esta tradição as contribuições de Maurice Halbwachs em *A memória coletiva*. Tal obra busca desimplicar a referência à memória coletiva do trabalho da memória pessoal de evocar suas lembranças: a memória coletiva de modo algum derivaria da pessoal. A ordem de derivação seria justamente a inversa. É na medida em que a memória individual faz uma sutil análise da experiência individual de pertencer a um grupo que ela se constitui enquanto tal. Esse processo demanda, pois, a introdução do tema referente ao apelo do testemunho de outrem.

À medida que a memória dos outros é cruzada no plano da recordação e do reconhecimento, o testemunho de um outro é recebido por mim como uma informação sobre o passado. Nesse sentido, as primeiras lembranças, que são encontradas pela via da recordação e do reconhecimento, são as lembranças compartilhadas. E o que torna possível esse compartilhamento das lembranças é precisamente a linguagem, uma vez que as informações sobre o passado são passadas de geração em geração, desde uma tradição oral, até a constituição, a partir da escrita, de documentos e arquivos. Nesta perspectiva pode-se afirmar que, ao lembrarmos, jamais estamos sós, embora a lembrança evoque justamente um ausente, que pode, aliás, ser um objeto

irremediavelmente perdido, uma falta dilacerante. Decorre daí, então, uma recusa da tese do solipsismo, renunciando-se, pois, à idéia de coesão da lembrança, portanto à idéia de que o que funda a coerência das lembranças é a unidade interna da consciência.

Segundo Halbwachs, ao crermos que essa coesão da lembrança se acha em nós mesmos, somos na verdade vítimas de uma ilusão. Nesta ilusão, a influência do meio social é tornada insensível. Na pretensão de sermos possuidores da coesão da lembrança, ilusoriamente a atribuímos a nós mesmos.

Ricoeur se pergunta se Halbwachs não teria aí ultrapassado a linha invisível que separa a tese segundo a qual não nos lembramos jamais sozinhos, daquela segundo a qual não somos um sujeito autêntico da atribuição da lembrança. Ora, argumenta ele, o próprio ato de se deslocar num grupo ou de grupo em grupo, e o de adotar o ponto de vista do grupo supõe uma espontaneidade, capaz de fazer seqüência a ela mesma, ou, do contrário, a sociedade não teria atores sociais. Somente no ato pessoal da recordação é que podemos encontrar a marca do social. Embora a memória coletiva se sustente sobre um conjunto de homens, são os indivíduos, enquanto membros de um grupo, que se lembram. Cada memória individual é, assim, um ponto de vista sobre a memória coletiva. Além do mais, este ponto de vista muda, conforme o lugar que ocupamos no grupo. E este próprio lugar muda, segundo as relações que estabelecemos com os outros meios.

Nosso filósofo observa que uma mesma conclusão negativa é sugerida na discussão da problemática da memória, seja pela visão interior (a memória é individual), seja pela visão exterior (a memória é coletiva): “a sociologia da memória coletiva e a fenomenologia da memória individual não obtiveram sucesso uma mais que a outra, ao derivar da posição forte que elas têm, respectivamente, a legitimidade aparente da tese adversária: coesão dos estados de consciência do eu individual de um lado, capacidade

de outro, das entidades coletivas, para conservar e recordar as lembranças comuns”.⁴³ Não havendo zonas de recobrimento aparentes entre uma derivação sociológica da memória individual e uma derivação fenomenológica da memória coletiva, as tentativas de derivação não são, pois, simétricas.

Como esses dois acessos antagônicos – fenomenologia da memória individual e sociologia da memória coletiva – acabam por ocultar, em razão de seus pré-julgamentos, os “recursos de complementaridade” a uma compreensão melhor do fenômeno da memória, Ricoeur se propõe, então, a explorá-los. Em *Tempo e narrativa*, ele se pergunta se o tempo histórico não se constrói como terceiro tempo, articulando o tempo vivido ou fenomenológico ao tempo cosmológico. Em *A memória...*, é introduzida a questão mais radical “de saber se a inserção da memória individual nas operações da memória coletiva não impõe uma semelhante conciliação entre tempo da alma e tempo do mundo”.⁴⁴

Segundo Ricoeur, constituindo-se diretamente em “fenomenologia da realidade social”, a fenomenologia seria capaz de penetrar o campo fechado da sociologia. Com isso, o “regime do viver junto”, em que os sujeitos (agentes/pacientes) são os membros de uma coletividade, seria atravessado por essa fenomenologia. Composto um dos desdobramentos dessa fenomenologia da realidade social, a fenomenologia da memória, no plano da realidade social, se dirige ao fenômeno da “trans-geração” (*transgénérationnel*). Nosso autor retoma, aqui, os estudos de Alfred Schütz. Conforme esses estudos, o reino dos contemporâneos exprime a simultaneidade, ou a quase simultaneidade, da consciência de si do outro com relação à minha, sendo, pois, marcado pelo fenômeno do “envelhecer juntos”. A partir daí se estendem, nas

⁴³ RICOEUR, p. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 152.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 122.

direções do passado (memória) e do futuro (espera), os mundos dos predecessores e dos sucessores.

Nesse ponto das suas investigações em *A memória...*, Ricoeur lembra que os problemas levantados pela sociologia da memória coletiva são reformulados, quanto à discussão da dimensão temporal dos fenômenos sociais, pelos historiadores. Grosso modo, estes historiadores nos ofereceriam esquemas de mediação entre os modos extremos da memória individual e da memória coletiva. Exemplos destes esquemas de mediação seriam: o “empilhamento” das durações longas, medianas e curtas; as considerações acerca das relações entre estrutura, conjuntura e acontecimentos; e a abordagem dos “contextos de escala” que propicia uma redistribuição dos fenômenos mnemônicos entre os patamares da micro e da macro história.

É no sentido, pois, dessa busca de mediação, que ao final da primeira parte de *A memória...*, Ricoeur introduz a noção de “próximos”, entendida como sendo um gênero específico da memória. Na relação entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades, às quais essas pessoas individuais pertencem, as trocas seriam operadas a partir de um plano intermediário constituído pelos próximos. Estes próximos se acham situados, então, sobre uma gama de variações de distâncias na relação entre o si e os outros. E o que tornaria dinâmica esta relação de proximidade seriam as variações nas modalidades de atividades e passividades, nos contextos de distanciamento e de reaproximação. Enquanto uma réplica da amizade (*philia*) dos antigos gregos, que se coloca a meio caminho entre o indivíduo e o cidadão, a proximidade ricoeuriana se coloca a meio caminho entre o “si” e o “a gente” (*on*): “Os próximos são outros próximos, outrem privilegiados”.⁴⁵

⁴⁵ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 162.

Com relação ao trajeto da atribuição⁴⁶ da memória, a ligação entre os próximos atinge, tanto as relações de filiação e de conjugalidade, como as relações sociais dispersas, conforme as múltiplas formas de pertencimento, nas suas respectivas ordens de grandeza. Do ponto de vista da memória compartilhada, os próximos acrescentam à contemporaneidade da “consideração acerca do conjunto da época” uma consideração especial ao nascimento (que escapa à minha memória) e à morte (que interrompe os meus projetos), esses dois acontecimentos que limitam a vida de cada um de nós. Se do lado da sociedade eles só interessam do ponto de vista demográfico da seqüência das gerações e a título de estado civil, do lado dos próximos estes mesmos acontecimentos foram, são e serão especialmente importantes: no futuro, meus próximos deplorarão minha morte, e outrora, meus próximos se alegraram com meu nascimento. E “entretempos” (entre nascimento e morte), aqueles que aprovam a minha existência e os quais eu aprovo suas existências, numa reciprocidade e igualdade de estima, são, então, meus próximos. A aprovação mútua exprime, pois, o compartilhamento da afirmação que cada um faz de suas capacidades e de suas incapacidades: “Isto que eu espero de meus próximos é que eles aprovem isto que eu atesto: que eu posso falar, agir, narrar, me imputar a mim mesmo a responsabilidade pelos meus atos”.⁴⁷ Meus próximos são, então, aqueles que, mesmo quando desaprovam meus atos, jamais desaprovam a minha existência.

Assim, é com esta noção de próximos que Ricoeur pretendeu, pois, ter ultrapassado a polaridade entre memória individual e memória coletiva, ao atingir uma atribuição tripla da memória: “a si, aos próximos, aos outros”.⁴⁸ Ora, é inegável que a introdução da noção de próximos enquanto intermediária entre as do si (indivíduo) e a

⁴⁶ Para Ricoeur, o conceito de “atribuição” é o conceito operatório capaz de estabelecer uma certa comensurabilidade entre as teses que defendem o caráter individual da memória e as que defendem o caráter coletivo desta mesma memória. (Cf. *Ibidem*, p. 114).

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 163.

dos outros (coletivo) consegue fazer enriquecer consideravelmente a discussão acerca da problemática da memória. Contudo, não nos parece que com isto o problema da dicotomia memória individual/memória coletiva esteja resolvido. Colocados a meio caminho entre o “si” e o “a gente”, os próximos remetem a estes dois pólos que se mantêm antagônicos.

5. A Dialética Memória-História

Ao empreender, na segunda parte de *A memória...*, um exame da operação historiográfica, através da sua tripartição nas fases, as quais foram, respectivamente, denominadas por “documental”, “explicativa/compreensiva” e “representativa”, Ricoeur adverte que é com o testemunho, e não com os arquivos, que essa operação se inicia. É que, argumenta ele, não temos nada melhor que este testemunho e a sua crítica, para acreditarmos na representação historiadora do passado. Com o testemunho abre-se um processo epistemológico que, partindo da memória declarada, passa-se pelos arquivos e documentos, alcançando-se, enfim, a prova documental. É o testemunho que dá à memória declarativa uma seqüência narrativa. Contudo, é preciso acrescentar que apenas quando registrados é que os testemunhos orais constituem documentos. Com esse registro, a memória é, então, arquivada, documental. É bom ressaltar que todas as etapas desse processo epistemológico se dão a partir da possibilidade aberta pela linguagem simbólica, primeiramente oral e depois escrita.

Nessa passagem da memória à história, uma continuidade é assegurada pelas noções de vestígio e de testemunho. Porém, uma descontinuidade ligada aos efeitos do “distanciamento” aí irrompe, podendo dar lugar a uma situação de crise geral de

confiabilidade. Ao nível da prova documental, o que é posto em questão, pela crítica histórica, é o “caráter fiduciário do testemunho espontâneo”, ou seja, o movimento natural de depositar confiança na palavra de um outro. Mas, por um exercício comedido de contestação e por um reforço da atenção, a explicação e a representação histórica mitigam os efeitos de desordens provenientes dessa crise geral do testemunho (“crise da crença”).

Ricoeur põe em análise “a tese segundo a qual a história, enquanto uma das ciências do social, não derroga a sua disciplina de distanciamento para com a experiência viva, aquela da memória coletiva, mesmo quando ela declara se distanciar disso que chamamos, o mais freqüente sujeito a erro, positivismo ou, mais equilibradamente, história historicizante”.⁴⁹ Segundo ele, este “novo objeto” pode facilitar o estreitamento de um diálogo entre a história e a fenomenologia, particularmente com a fenomenologia da ação (do homem agindo e padecendo). Assim, na trilha aristotélica do ser como ato e potência e no plano de uma antropologia filosófica, nosso filósofo propõe que o “poder de fazer memória” seja tido como um dos poderes do “homem capaz”, “tais como poder falar, poder agir, poder narrar, poder ser responsabilizado por seus próprios atos a título de ser seu verdadeiro autor”.⁵⁰

Duas posições divergentes com relação à problemática da dialética memória-história são colocadas lado a lado por Ricoeur. Embora concorrentes, estes dois desenvolvimentos se cruzam.

A primeira delas dissolve o campo da memória no da história, em prol do desenvolvimento de uma história da memória, que é concebida como um dos seus objetos. Nessa perspectiva a memória é mera “província da história”. O benefício de uma história da memória é colocado na conta da história. Melhor dizendo, é em prol da

⁴⁹ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 239.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 450

história que se propõe uma história da memória. A memória é, assim, destituída de sua função matricial junto à história: “Privilegiar demasiadamente a memória é imergir-se na onda indomável do tempo”,⁵¹ defende Le Goff.

Já a segunda posição busca fazer com que a memória resista a essa absorção por parte da história, em prol da capacidade dessa memória de se historicizar sob uma diversidade de figuras culturais. Segundo essa perspectiva, a história se serve de variações imaginativas, provindas de uma história cultural da memória e do esquecimento, e capazes de revelar potencialidades mnemônicas dissimuladas pela cotidianidade. Nesta posição, o benefício de uma historicização da memória é depositado na conta da própria memória, e não da história. Em outras palavras, é em prol da memória ela mesma, que se propõe uma historicização desta memória. Ou ainda, é em razão da necessidade de completar a eidética da memória, por meio da investigação das variações imaginativas privilegiadas pelo curso da história, que este processo de historicização da memória é colocado na conta da memória, antes que da história. É que essa eidética permite atingir o “poder de fazer memória”, isto é, a memória exercida. Ao ser colocado em benefício da fenomenologia hermenêutica da memória, o processo de historicização da memória se revela simétrico ao “processo pelo qual a história exerce sua função corretiva de verdade com respeito a uma memória que não cessa de exercer, a seu ponto de vista, uma função matricial”.⁵²

É na medida em que a relação do presente do historiador para com o passado é recolocada no plano da dialética entre a antecipação do acontecimento, a representação do passado e a preocupação do presente, que o conflito, nas condições da retrospectiva comum à memória e à história, permanece não resolvida. Daí a necessidade de fazer prosseguir o debate. Assim, mesmo reconhecendo que tal debate

⁵¹ LE GOFF, J. *Histoire et mémoire*. p. 11.

⁵² RICOEUR. *op. cit.* p. 511.

acerca das relações entre memória e história é sempre relançado entre aquelas duas posições divergentes, segundo Ricoeur, não é sobre uma “aporia paralisante” que este debate deve prosseguir. Propõe ele, então, uma dialética aberta entre a história da memória e a historicização da memória, no sentido de preservá-las tanto do risco de que a história reduza a memória a um de seus objetos como do risco de que a memória (coletiva) “vassalize” a história.

Procurando demonstrar como essa dialética aberta é capaz de dar uma resposta à questão de saber se o *pharmakōn* da invenção da historiografia, aqui colocada sobre o modo da “consciência refletida” (*phronēsis*), Ricoeur recorre às contribuições de Maurice Halbwachs, Yerushalmi e Pierre Nora.

Em *A memória coletiva*, Halbwachs distingue os atributos da história dos da memória coletiva. Esta última, enquanto “atividade natural, espontânea, desinteressada e seletiva, (...) guarda do passado apenas o que lhe possa ser útil para criar um elo entre o presente e o passado”.⁵³ A história, ao contrário, “constitui um processo interessado, político e, portanto, manipulador”.⁵⁴ De um lado, sendo sobretudo oral e afetiva, a memória coletiva pulveriza-se em múltiplas narrativas. De um outro lado, sendo uma atividade da escrita, a história organiza e unifica, numa totalidade sistematizada, as diferenças e lacunas. É, pois, no ponto em que a memória coletiva se detém, que a história inicia o seu percurso.

É pela memorização de datas, fatos etc. que a história é inicialmente aprendida. É como exterior à memória do estudante, portanto, como algo “morto”, que a história é, primeiramente, percebida. Mas, depois, uma progressiva familiarização com este não familiar da inquietante estranheza do passado histórico, por meio da

⁵³ SEIXAS, J. “Percurso de Memória em Terras de História: Problemas Atuais”, in *Memória e (res)sentimento*. p. 40.

⁵⁴ Idem.

interpretação da memória dos ancestrais, promove a elevação a uma situação de memória histórica, fundada na memória coletiva.

Yerushalmi, em *Zakhor: História judia e memória judia*, sublinha a distância constitutiva da perspectiva histórica com relação à memória (individual ou coletiva). A singularidade da experiência judia, descrita por ele, ilustra, conforme a interpretação de Ricoeur, a crise suscitada pela historiografia, no seio da memória. A resistência desta memória a um tratamento historiográfico reside no fato de que ela se refere a um passado que, graças à transmissão de geração a geração, pela via da linguagem, é mantido sempre vivo.

Ricoeur se interessa especialmente pelas reflexões finais desta obra, em que a singularidade do “mal-estar do historiador judeu” pode ser tomada como exemplar do “mal-estar na historiografia”. Esse mal-estar do historiador profissional judeu se refere à situação em que este, confessando-se tal, não se limita a colocar o acontecimento sob uma metodologia científica. Ele também se exige fazer uma crítica radical ao sentido teológico ligado à memória judia. Ora, conclui Ricoeur, este mal-estar yerushalminiano exemplifica o mal-estar de todos nós: “filhos bastardos da memória judia e da historiografia secularizada no século XIX”.⁵⁵

A obra, *Os lugares de memória*, de Pierre Nora, se apropriando das idéias básicas de Halbwachs, anuncia uma radical divisão e oposição entre memória e história. Diferentemente da “memória verdadeira” (“memória integrada”), em que o passado se acha continuamente aderido ao presente, a memória que é histórica, logo, vestígio e marca, perdeu a adequação da história com relação à memória. A presença do vestígio, enquanto mediação entre a memória e a história, distancia esta última da memória verdadeira. De um lado, a memória é um fenômeno sempre atual: a tradição vivida se

⁵⁵ RICOEUR. P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 522.

atualiza no eterno presente. Ela é espontânea e afetiva, múltipla e vulnerável, portanto, absoluta. De um outro lado, a história, enquanto uma representação e uma delimitação do passado, constitui uma operação profana, uma reconstrução intelectual e problematizadora, que exige análise e explicação. Ela é uma representação sistematizadora e crítica do passado, logo, só conhece o relativo.

Uma subversão interna, que faz a “história crítica” substituir a “história-memória”, é revelada pelo aparecimento de uma “história da história”, em razão do surgimento de uma “consciência historiográfica”. Ocorre, então, uma perda da identificação da história com a memória, e, com isso, também uma perda da história-memória.

Decorre daquela oposição entre história e memória e desta perda da história-memória uma figura cultural inteiramente nova, a saber, uma memória aprisionada pela história. Trata-se aí, denuncia Nora, da impossibilidade contemporânea de que a memória possa escapar dos procedimentos históricos. Nesse sentido, “uma revalorização retórica da memória esconde, na verdade, um vazio. ‘Fala-se tanto de memória precisamente porque ela não existe mais’”.⁵⁶ Três sintomas atestam essa metamorfose: o reinado do arquivo que sinaliza a vitória da escrita no seio do memorial (“memória-arquivo”); o movimento de conversão definitiva da memória à psicologia individual (“memória-dever”);⁵⁷ o movimento de oposição ao “culto de continuidade” ou à ideologia da continuidade memorial (“memória-distância”).

É sob o prisma dessa situação nova que surge a noção de “lugares de memória”. Sobretudo, ela se refere às marcas exteriores (inscrições) nas quais a memória se cristaliza e se refugia. Prisioneira da história e encurralada pelo privado e

⁵⁶ SEIXAS. op. cit. p. 40.

⁵⁷ A expressão “memória-dever” tem aí o mesmo significado já visto anteriormente, a saber, o de uma reverência, de um cultivo ao homem do passado, referindo-se, portanto, à dívida dos vivos para os mortos.

pelo íntimo, a memória se transforma em “memória historicizada”, isto é, em objeto e trama da história. Decorre desse movimento de transformação inexorável, em que toda memória é apropriada e historicizada, uma memória exilada que busca refúgio na história, restando-lhe apenas os lugares de memória como seu testemunho. Em razão de seu duplo pertencimento à memória e à história, estes lugares de memória, acumulando o sentido material, o simbólico e o funcional da palavra, sustenta o poder que eles têm de pôr em interação memória e história.

Segundo Ricoeur, o problema nesta noção de “lugares de memória” é que uma “sombra” a cobre, no que diz respeito à ligação contraditória das duas palavras que a compõem. O seu estranho destino é que, embora anseie por uma “história contra-comemorativa”, a comemoração a tem, contudo, recapturado. Ora, o que o historiador quer é uma resposta ativa, de modo a evitar perder-se no remorso e na nostalgia. Assim, sempre prevalece na história a sua “inquietante estranheza”, mesmo quando ela busca compreender, pela memória comemorativa, os motivos de sua contestação.

Segundo Jacy Alves de Seixas, ao afirmar que não teríamos necessidade de consagrar lugares específicos à nossa memória, se ainda a habitássemos, Nora não leva em consideração a “especialização do tempo” enquanto um traço instituidor desta mesma memória. Porém, é através de “lugares” que o se exprimir materializa-se e atualiza-se. Nesse sentido, os lugares de memória representariam muito mais irrupções afetivas e simbólicas da memória no seu diálogo (sempre atual) com a história, que uma ausência de memória ou mesmo de uma manifestação de uma memória historicizada: “É porque habitamos ainda nossa memória – tão descontínua e fragmentada quanto o são as experiências da modernidade – e não porque estejamos dela exilados que lhe

consagramos lugares, cada vez mais numerosos e, freqüentemente, inusitados (ao menos ao olhar sempre armado da história)”.⁵⁸

É o pequeno milagre do reconhecimento que, conforme Ricoeur, permite estabelecer um paralelo entre o projeto de verdade da história e a visada de fidelidade da memória. O corte epistemológico que impôs o regime da escrita na história é responsável por esta distância condenada a jamais ser inteiramente transposta. Assim, as operações historiográficas vão desde a etapa de arquivos até à de escrita literária (livros, artigos etc.) disponível à leitura, todas elas constituindo alguma forma de escrita. Contudo, a presença do testemunho nos certifica de que nem toda transição entre a memória e a história foi abolida pelo império da escrita na história. O testemunho transmite a esta história a energia da memória declarativa. Porém, a palavra viva da testemunha, ao ser transposta para a escrita, se junta à massa de documentos e de arquivos.

Para Ricoeur, é na fase explicativa/compreensiva que o distanciamento entre a história e a memória se cruza. A união entre a explicação e a compreensão preserva a continuidade com relação à capacidade de decisão dos agentes sociais em situação de indecisão, bem como, por aí mesmo, a continuidade com relação à compreensão de si, tributária da memória. Entretanto, no mais das vezes, a história lança mão de arquiteturas de sentido, que ultrapassam os recursos da memória, tais como, a articulação, pela via da linguagem humana, entre acontecimentos, estruturas e conjunturas; a multiplicação de escalas de duração estendidas às escalas de normas e de avaliações; e a distribuição de objetos a ela pertinentes, segundo diferentes planos, a saber, econômico, político, social, cultural, religioso etc.

⁵⁸ SEIXAS. op. cit. p. 44.

É preciso, então, reconhecer que, além de mais vasta que a memória, a história tem um tempo distinto ao dessa memória. O tratamento de fatos de memória como um “objeto novo” da história representa o máximo de distanciamento desta história com relação àquela memória. Neste ponto extremo da redução historiográfica da memória, Ricoeur adverte que “a história pode alargar, completar, corrigir, até mesmo refutar o testemunho da memória acerca do passado, mas não o poderia abolir”.⁵⁹ A memória permanece sendo a última guardiã da dialética constitutiva da passividade do passado: a relação entre o “não mais” do definitivamente acontecido (o caráter de ultrapassado) e o “tendo sido” do indestrutível (o caráter de originário e atual). É sobre a crença antecipativa (pré-narrativa) de que algo efetivamente aconteceu, que repousa o reconhecimento de imagens do passado, bem como do testemunho oral. Nesse sentido, o aval que nutre a atestação do “tendo sido” de um acontecimento passado demanda que ele seja dito, narrado, compreendido. Esse aval, sendo da ordem da crença, pode ser contestado, jamais refutado.

Jean Marie Gagnebin sugere, aliás, uma ampliação do conceito de testemunha. Para além da “testemunha direta”, “testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro⁶⁰ e que aceita que suas palavras *revezem* a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente esta retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-la infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente”.⁶¹

⁵⁹ RICOEUR. p. cit. p. 647.

⁶⁰ Retirada do contexto do ensaio como um todo, a expressão “narração insuportável do outro” pode gerar uma confusão de sentido na citação em questão. É preciso, pois, esclarecer que o que constitui ai sentimento de insuportável é o conteúdo, fixado na memória do narrador, da experiência vivida por ele, em razão de uma carga emocional dilacerante que essa narrativa carrega.

⁶¹ CAGNEBIN, J. “Memória, História, Testemunho”, in *Memória e (res)sentimento*. p. 93.

Dessa constituição frágil do conhecimento histórico decorrem, conforme o nosso filósofo, dois corolários. O primeiro é que o conceito de “representância” (*représentance*), com seu caráter precário, constitui o único correspondente histórico da representação mnemônica. Com isso, somente o trabalho de revisão e de re-escrita perseguida pelo historiador é capaz de reforçar o crédito da pressuposição de que as construções empreendidas por ele são reconstruções de acontecimentos efetivamente ocorridos. O segundo corolário é o de que a compreensão entre a fidelidade da memória e a veracidade da história não pode ser compartilhada no plano epistemológico. Assim, para Ricoeur, é na direção do leitor de história que o debate deve se dirigir, fazendo retornar, ao destinatário do texto histórico, a tarefa de fazer, tanto nele mesmo como no nível da discussão pública, o balanço entre a história e a memória.

Se a história carrega com ela o peso dos mortos, dos quais somos herdeiros, então, a operação histórica na sua totalidade pode ser tomada como um ato, sempre renovado, de sepultamento. Assim, na trilha de Certeau,⁶² Ricoeur entende que o trabalho de memória e o trabalho de luto são estendidos, por meio desta “sepultura escrita”, ao nível da história. Pelo trabalho de luto, o presente é definitivamente desatrelado do passado, abrindo-se e deslocando-se em direção ao futuro. Pelo trabalho de memória, a reconstrução do passado faz ressuscitar este passado. Entretanto, adverte Ricoeur, o dissimulado voto do conhecimento histórico de, por detrás da máscara da morte, alcançar os rostos daqueles que um dia existiram, agiram, padeceram e fizeram promessas não cumpridas, não pertence aos que escrevem, mas sim àqueles que fazem a história.

Levando adiante sua investigação acerca da aplicação, na história, da idéia de escatologia, entendida como o horizonte de realização do conhecimento histórico

⁶² Cf. CERTEAU, M. *L'écriture de l'histoire*. pp. 117-120.

côncio de seus limites, Ricoeur evoca a descrição feita por Walter Benjamim na nona de suas “Teses sobre a Filosofia da História”: “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Nele, acha-se representado um anjo, que parece estar na eminência de afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão arregalados, sua boca escancarada, suas asas estendidas. Tal deve ser o aspecto do anjo da história. Ele tem o rosto voltado para o passado. Onde vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única que amontoa, incansavelmente, ruína sobre ruína, que são dispersas sob seus pés. Bem que ele desejaria deter-se para despertar os mortos e recompor os despedaçados. Porém, uma tempestade sopra do paraíso, prendendo-se às suas asas com tanta força que ele não consegue mais fechá-las. Essa tempestade o empurra irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce em direção ao céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso”.⁶³

Esse desejo do “anjo da história” por interromper seu vôo parece bem ser o desejo de Benjamin de interromper a catástrofe (o curso da história) para socorrer aqueles que ela vitimou. Ao olhar para trás, buscando compreender o passado, o historiador encontra escombros e infortúnios, capaz de espantar e congelar o rosto do anjo da história. Mas, ao mesmo tempo, o seu olhar é irresistivelmente atraído para frente, pelo depois, a partir desse amontoado de ruínas, que constroem um absurdo edifício em direção ao céu. Nesse olhar voltado para o futuro, “nada indica que a acumulação [daqueles escombros e infortúnios] esteja preste a acabar, que se deva pôr um fim à catástrofe global, aquela que é justamente esse encadeamento nefasto”.⁶⁴ Assim, uma tradição descontínua dos oprimidos, das vítimas, freqüentemente constringida a se calar e a se manter na passividade, deve se opor à continuidade dos

⁶³ BENJAMIM, W. *Discursos interrompidos* I. p. 183.

⁶⁴ MATOS, O. *Passagem de Walter Benjamin*. p. 108.

vencedores, com a qual o historicismo, submerso na sua crença otimista de um progresso automático, inelutável, se identifica.

Ricoeur se pergunta se esta tempestade, que paralisa a tal ponto o anjo da história, não é, para nós, “sob a figura hoje contestada do progresso, a história que os homens fazem e que se abate sobre a história que os historiadores escrevem”.⁶⁵ Se for assim, o sentido presumido da história depende do cidadão que dá uma seqüência aos acontecimentos do passado (aqueles que fazem a história), e não dos historiadores (aqueles que escrevem a história). É, então, alguém deste horizonte de fuga, que se situa a morada da inquietante estranheza da história, e da incessante competição entre o voto de fidelidade da memória e a pesquisa de verdade em história para o historiador de profissão. Mas, é preciso reconhecer, acrescenta ele, que a história tem o privilégio de *estender a memória coletiva para além da lembrança efetiva*, bem como de corrigir, criticar, e mesmo desmentir a memória de uma determinada comunidade, quando *esta se fecha em seus próprios sofrimentos e se torna insensível aos sofrimentos de outras comunidades*. Assim, ao percorrer o caminho da crítica histórica, a memória encontra o sentido da justiça, em que a memória feliz é a “memória eqüitativa”.

6. O Império do Esquecimento

“Cavado sob os passos da memória e da história, abre-se (...) o império do esquecimento, império dividido, contra ele mesmo, entre a ameaça do esfacelamento definitivo de traços e a segurança em que são colocados em resêrva as fontes da anamnésia”.⁶⁶

⁶⁵ RICOEUR, P. *L'mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 650.

⁶⁶ *Ibidem*, p.. II.

É, antes de qualquer coisa, como um golpe à confiabilidade da memória, que o esquecimento é experimentado na vida cotidiana. Enquanto sujeito a golpes, a lacunas, a fraquezas, a memória é uma luta contra o esquecimento. Contudo, é preciso lembrar que uma memória que nada esquecesse seria uma “memória monstruosa”, qual aquela de *Funes, o memorioso*.⁶⁷ A questão é, então, saber se podemos reivindicar, conforme a fórmula da sabedoria antiga, uma boa medida no uso da memória: “um ‘nada de demasiado’”.⁶⁸ Na perspectiva dessa boa medida, o esquecimento não seria, então, inteiramente inimigo da memória, uma vez que aquele desejável meio-termo proviria de uma negociação de equilíbrio entre a memória e o esquecimento.

Segundo Ricoeur, no plano existencial, o esquecimento sugere ser “tomado em abismo”, conforme a “metáfora da profundidade vertical”. Nesse sentido, a problemática relativa a este plano é posta na correlação com a aproximação cognitiva da memória espontânea. Insurge, nessa correlação, a aporia segundo a qual o esquecimento é a falha que se coloca na contramão da ambição de confiabilidade da memória. Com isso, o problema da confiabilidade da lembrança é fixado no enigma constitutivo de toda a problemática da memória: a dialética da presença e da ausência na representação do passado. A esta dialética se junta o sentimento de distância próprio da lembrança, que se põe a serviço tanto da sua manifestação como da sua ocultação.

No seu nível mais profundo e crítico, o problema do esquecimento tem como pólo oposto o reconhecimento atual da lembrança passada: o “pequeno milagre da memória feliz”.⁶⁹ Neste ponto crítico, Ricoeur propõe uma bifurcação entre duas grandes figuras do “esquecimento profundo”: “esquecimento por esfacelamento dos traços” e “esquecimento de reserva”. A primeira, ao apontar na direção do esquecimento definitivo, se desenrola na perspectiva da interiorização e da aproximação a um saber

⁶⁷ Cf. BORGES, J. L. “Funes, o memorioso”, in *Obras Completas*.

⁶⁸ RICOEUR. op. cit. p. 537.

⁶⁹ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 539.

objetivo (esquecimento que nos faz sentir medo). A segunda, ao apontar na direção da idéia de um esquecimento reversível, possível de ser recordado, se desenvolve no sentido da retrospectiva, a partir da experiência primeira do reconhecimento (esquecimento que, ao retornar enquanto lembrança, nos faz sentir felicidade). Memória e esquecimento confluem, então, para um mesmo manancial de recursos, aquele de uma reserva, que pode ou não ser ativado, vindo ou não à tona.

É enquanto uma ameaça, que o esquecimento definitivo é sentido. Assim, é contra ele que exercemos o trabalho de memória, procurando amortecer o seu impacto ou até mesmo fazê-lo fracassar. Assim como o envelhecimento e a morte, uma vez inelutáveis e irremediáveis, ele é deplorado.

Mas, a noção de traço ou vestígio não se reduz ao traço documental e ao traço cortical. Resta ainda um terceiro tipo de inscrição que consiste na persistência de impressões primeiras enquanto passividades. É assim que permanece em nosso espírito a marca afetiva, após termos sido atingidos, tocados, afetados por um acontecimento. Este último é fixado na nossa memória em razão de uma inscrição no registro da linguagem. Assim, retemos na memória, não somente a marca afetiva deixada pela afecção do acontecimento, mas, sobretudo a “tradução” simbólica desta marca.

Sob a égide da ausência e da distância, a inscrição de terceiro tipo tem como pressuposto o seu pertencimento às afecções ao modo de sobrevivência, de persistência, de permanência, de duração. Essas inscrições-afecções encerrariam, então, o segredo do vestígio mnemônico, uma vez que elas seriam o depositário da significação, ao mesmo tempo a mais dissimulada e a mais original do verbo “permanecer”, enquanto sinônimo de “durar”. Com essa pressuposição, Ricoeur confessa a proximidade de suas análises às de Bergson, em *Matéria e memória*.

O reconhecimento – “o pequeno milagre da memória feliz” – constitui a experiência *princeps*, capaz de confirmar a hipótese da sobrevivência da impressão-afecção. Através do desaparecer, o reconhecimento ajusta e junta o reaparecer ao aparecer. Nesse sentido, de diferentes maneiras, conhecer é reconhecer. Por seus múltiplos modos, o reconhecimento seria, então, a solução do enigma da representação presente de uma coisa ausente, uma vez que ele seria, por excelência, o ato mnemônico. Seria, então, na efetividade do ato mnemônico, e na certeza que coroa esta efetividade, que o enigma da presença do ausente poderia ser resolvido.

Contudo, no âmago desta solução efetiva permanece o enigma especulativo da impressão-afecção. Mais uma vez, Ricoeur recorre ao Bergson de *Matéria e memória*: uma lembrança só retorna porque antes foi perdida. E, a despeito de qualquer coisa, se ela é reencontrada e reconhecida é porque algo dela (sua imagem) sobreviveu, permaneceu. É necessário, então, que algo tenha permanecido, sobrevivido da primeira impressão, para que seja possível lembrarmos dela, depois que ela aconteceu, quando ela já “está” no passado.

A conclusão geral dos três primeiros capítulos de *Matéria e memória* “é que o corpo, sempre orientado em direção à ação, tem por função essencial limitar, na via da ação, a via do espírito”.⁷⁰ Ele é um instrumento apenas de seleção com relação às representações, não sendo capaz de engendrar ou ocasionar um estado intelectual. Quanto ao cérebro, ele é o centro organizador deste sistema de ação. Assim, “o papel do corpo não é o de armazenar lembranças, mas simplesmente o de escolher, para conduzir à consciência distinguida pela eficácia real que ela lhe confere, a lembrança útil, aquela que completará e escolherá a situação presente em vista da ação final”.⁷¹ Fica, então,

⁷⁰ BERGSON. op. cit. p. 197.

⁷¹ Idem.

excluída qualquer possibilidade de que o corpo, e nele, o cérebro, dê as razões para a conservação das lembranças.

A impossibilidade de encontrar no cérebro a solução para o problema da conservação do passado, em termos de representação, empurra a investigação para um outro rumo. Atribui-se, então, ao poder da impressão de sobreviver (permanecer, durar) um princípio de explicação auto-suficiente. Assim, a chave para o problema “da sobrevivência das imagens”⁷² é buscada numa cadeia de proposições desimplicadas do fenômeno de reconhecimento. Primeiramente, reconhecer uma lembrança é reencontrá-la, e reencontrá-la é presumi-la disponível, acessível. A experiência do reconhecimento reporta, então, ao “estado de latência” da lembrança da impressão primeira, cuja imagem se constitui junto à constituição da afecção original. Dessa idéia de latência decorre a de “inconsciência”, que por sua vez forma par com a idéia de “impotência”. Mas, é atingindo o problema da existência, na sua implicação com a tese da latência e da inconsciência das lembranças conservadas do passado, que a cadeia de implicações se completa: “nós atingimos aqui o problema capital da *existência*, problema que não podemos senão aflorar, sob pena de sermos reconduzidos, de questão em questão, ao coração mesmo da metafísica”.⁷³ É na ordem da pressuposição e da retrospecção, então, que esta tese se mantém. Não podendo ser percebida, a sobrevivência é pressuposta. É o reconhecimento que nos autoriza a cremos nela. Assim, aquilo que vimos, que experimentamos, que entendemos, que aprendemos não está definitivamente perdido. Uma vez que podemos recordá-lo e reconhecê-lo, ele sobrevive.

Contudo, a “questão armadilha” (“Onde sobrevive a lembrança?”) permanece sem resposta, considerando-se que o empreendimento de Bergson, em *Matéria e memória*, se deu substituindo a questão “onde?” pela questão “como?”: “eu não restituo

⁷² Ibidem, p. 143.

⁷³ Ibidem, p. 159.

à experiência passada seu caráter de lembrança senão me reportando à operação pela qual eu tenho evocado, virtual, do fundo do seu passado”.⁷⁴ Segundo Ricoeur, talvez esteja aí a “verdade profunda” da *anamnesis* grega, a saber, que procurar é esperar encontrar, e encontrar é reconhecer o que anteriormente foi aprendido. Assim, para resistir à sedução da antiga associação entre *eikōn* e *typos*, faz-se necessária uma constante reformulação da cadeia conceitual: “sobrevivência igual latência igual impotência igual inconsciência igual existência”.⁷⁵ A convicção bergsoniana de que o devir significa, sob o signo da memória, fundamentalmente duração, e não passagem, constitui o laço que faz a ligação dessa cadeia.

Avançando para além de Bergson, Ricoeur reivindica o estatuto de figura do esquecimento fundamental também para a sobrevivência de impressões-afecções. Ora, argumenta ele, se por um lado experimentamos a erosão da memória que acompanha a experiência do envelhecimento, portanto, o da aproximação da morte, por outro lado experimentamos também o retorno, por vezes inesperado, de lembranças que acreditávamos definitivamente perdidas, mortas.

Além disso, diversas experiências, que conferem aos episódios do reconhecimento a dimensão de uma estrutura existencial permanente, balizam um progressivo alargamento do campo do “virtual”. Sob a englobante figura da “disponibilidade”, “memória profunda” e “memória habitual” aí se recobrem. Na camada mais profunda dessas experiências residiria o “esquecimento de fundações, de seus dados originários, força da vida, força criadora de história...”.⁷⁶ É desse esquecimento profundo que Ricoeur vê surgir a dupla valência da destruição e da perseverança se perpetuar até às camadas mais superficiais do esquecimento.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 154.

⁷⁵ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 564.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 571.

Conforme Ricoeur, essas duas figuras do esquecimento profundo tanto nos permite atingir o esquecimento *Lēthē* como nos oferece os recursos para combatê-lo. E mais: com Heidegger, ele afirma que o que torna a memória possível é justamente o esquecimento: “Assim como a espera só é possível com base no atender, também a *recordação* só é possível com base no esquecimento 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 se recordar”.⁷⁷ É na medida em que o esquecimento se ata ao passado como “tendo sido” que ele é condição para a lembrança. De acordo com esta interpretação de Ricoeur, o esquecimento é, para Heidegger, não uma inexorável destruição, mas um recurso imemorial. Uma vez que o “tendo sido” prevalece sobre o “não ser mais” do passado, o esquecimento se revela, então, como tendo uma significação positiva. O “tendo sido” faz do esquecimento o recurso imemorial para o trabalho de lembrança. Ao compartilhar, com Heidegger, a idéia de que é o esquecimento que torna possível a memória, Ricoeur parece admitir, com Benjamim, que o processo desta memória ocorre conforme um duplo movimento de esquecimento (perda) e rememoração (recuperação). Nesse sentido, a memória é uma espécie de “desmemória”, algo que só se constrói e sobrevive a partir justamente de um esquecimento estruturante, que por sua vez não passa de uma “ausência”.⁷⁸

“Finalmente, a equivocidade primeira do esquecimento destruidor e do esquecimento fundador permanece insolúvel. Não há, à consideração humana, um ponto de vista superior de onde pudéssemos aperceber a fonte comum do destruir e do construir. Desta grande dramaturgia do ser, não há para nós balanço possível”,⁷⁹ conclui Ricoeur.

⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo II*. p. 136.

⁷⁸ Cf. CASTELO BRANCO. op. cit. pp. 59-60.

⁷⁹ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 574.

A explicação de Ricoeur acerca da sobrevivência da impressão-afecção, no que se refere à problemática da memória de reserva, seria perfeita se ela conseguisse abrir uma via de acesso para uma explicação do porquê dos desaparecimentos e reaparecimentos desta mesma impressão-afecção. Ora, se ela simplesmente sobrevive, se ela é duração, continuidade, por que desaparece? Por que reaparece? E mais, por que, às vezes, não reaparece?

Ao se apoiar em Bergson, Ricoeur não leva em consideração “a existência de lacunas na duração”.⁸⁰ O problema da idéia de uma continuidade, afirma Bachelard, é que ela não consegue dar conta da vida complexa. Assim, segundo ele, temos de “reconhecer a necessidade de basear a vida complexa numa pluralidade de durações que não têm nem o mesmo ritmo, nem a mesma solidez de encadeamento, nem o mesmo poder de continuidade”.⁸¹ Para ele, os fenômenos da duração é que são construídos com ritmos e não, como pensa Bergson, que os ritmos estejam fundados numa base temporal uniforme e regular. A insistência numa idéia de duração acaba por implicar na recusa de uma descrição de seus detalhes. Daí a insistência de Bachelard no caráter descontínuo da “duração”: “O fio do tempo é cheio de nós”.⁸²

7. Abusos de Esquecimento

Voltando-se para o problema da recordação (*rappel*), Ricoeur se pergunta que modalidades do esquecimento a prática conjunta da memória e do esquecimento é capaz de revelar. Sua atenção se desvia, então, daquelas camadas profundas da experiência,

⁸⁰ BACHELARD, G. *A dialética da duração*. p. 7.

⁸¹ *Idem*.

⁸² *Ibidem*, p. 66.

em que o esquecimento é, a uma só vez, fonte de erosão e de sobrevivência, na direção dos níveis de vigilância, em que a atenção para com a vida desenvolve as suas astúcias.

Também aqui, como na discussão dos abusos de memória, Ricoeur propõe o cruzamento de duas regras de classificação, a saber, o de um eixo vertical de manifestação (do mais profundo ao mais manifesto) e o de um eixo horizontal de manifestação (do mais passivo ao mais ativo), recuperando, assim, a tipologia dos abusos de memória. É que, segundo ele, estes abusos de memória constituem também abusos de esquecimento.

Uma vez que muitos dos esquecimentos se dão em função de impedimentos a um acesso às fontes mais profundas da memória, o problema do esquecimento não pode ser reduzido ao esquecimento por esfacelamento dos traços corticais. Assim, recorrendo novamente a contribuições de Freud e de Bergson, Ricoeur evoca a “tese do inesquecível”. Ao comparar a noção de “inconsciente” num e noutro, ele conclui que não são incompatíveis essas duas evocações do inesquecível. A despeito das diferenças entre o inconsciente freudiano e o inconsciente bergsoniano, Ricoeur entende que tais diferenças não levam a um abismo intransponível. Uma suspensão do cuidado imediato é requerida para um acesso ao colóquio analítico e sua regra de “tudo dizer”. A própria entrada em análise é uma pretensão de deixar o sonho falar. Além disso, a afirmação da indestrutibilidade de um passado experimentado implica na afirmação de que a elaboração, enquanto trabalho de rememoração, exige um trabalho de luto, pelo qual nos desvencilhamos do objeto perdido.

Ricoeur destaca três contribuições trazidas pela *Psicopatologia da vida cotidiana*, para a discussão da problemática do esquecimento. A primeira delas é a defesa daquela indestrutibilidade do passado, a partir da reativação das ligações aparentemente rompidas entre o presente e o passado que se acreditava definitivamente

abolido. A segunda é a introdução da inteligibilidade no acaso e no automatismo, ao revelar as intenções tornadas inconscientes pelo recalçamento. E, finalmente, o esboço do percurso feito pelas linhas de transposição da esfera privada para a pública. Segundo Ricoeur, “é esta mesma habilidade, envolvida nas intenções inconscientes, que se deixa reconhecer relativamente a uma outra vertente da vida cotidiana, que é aquela dos povos: esquecimentos, lembranças projetadas, atos falhos assumem, à escala da memória coletiva, proporções gigantescas, que só a história, e mais precisamente a história da memória, é capaz de trazer à luz do dia”.⁸³

Num nível menos profundo e menos passivo que aquele da psicopatologia, as estratégias do esquecimento se incrustam diretamente no trabalho de configuração narrativa, cujos recursos de variações torna possível uma ideologização da memória. Deslocando ou até mesmo suprimindo os acentos de importância, re-figurando diretamente tanto os protagonistas como os contornos da ação, é sempre possível, afirma Ricoeur, narrar de um modo diferente. Os recursos da narrativa se revelam aí, pois, armadilhas em que “poderes superiores” determinam a direção do enredo, impondo uma “narrativa canônica” pela via da intimidação (ou da sedução) e do medo (ou da adulação). Dessa privação da posse de seu poder originário de se narrar a si mesmo, por parte do ator social, resulta uma “forma retorcida de esquecimento”, que é ao mesmo tempo um comportamento semipassivo e semi-ativo.

Finalmente, sob o signo da memória obrigada ou comandada, os abusos de memória têm como paralelo e complemento os abusos de esquecimento, nas formas institucionais deste esquecimento, como são os casos da anistia e do indulto. Em tais abusos, a fronteira entre o esquecimento e o perdão é insidiosamente transposta. O direito de indulto, enquanto uma espécie de resíduo de um direito quase divino a cargo

⁸³ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 579.

do governante, é um privilégio que apenas periodicamente é posto em ação. A anistia, tendo por finalidade a paz cívica, através da reconciliação entre cidadãos inimigos ou em conflito, atinge as próprias raias da política, na sua relação profunda e dissimulada com um passado golpeado pela interdição.

Ricoeur sublinha, então, a perigosa proximidade entre a anistia e a amnésia. Um pacto secreto entre a anistia e uma denegação da memória, numa espécie de simulacro do perdão, assinala essa proximidade. É apenas contornando a amnésia, que “a anistia põe a relação ao passado fora do campo em que a problemática do perdão encontrava com o *dissensus* seu justo lugar”.⁸⁴ O pretendido “dever de esquecimento” equivale, então, a uma “amnésia comandada”, ao atravessar o frágil limite que separa a anistia da amnésia. Com isso, a memória, seja ela pessoal ou coletiva, é privada de uma salutar crise de identidade, que permite uma reaproximação com o passado golpeado por uma “carga traumática”. Assim, “a instituição da anistia não pode responder senão a um desígnio de terapia social de urgência, sob o signo da utilidade, não da verdade”.⁸⁵

8. O Perdão: o Horizonte da Memória, da História e do Esquecimento

Como o próprio Ricoeur declarou, *A memória, a história, o esquecimento*, no seu conjunto, tem como horizonte o esquecimento e o perdão. Embora provenham de problemas distintos – o esquecimento decorre do problema da memória e da fidelidade ao passado e o perdão surge do problema da culpabilidade e da reconciliação com o passado –, esquecimento e perdão têm seus percursos cruzados no “horizonte de uma

⁸⁴ *Ibidem*, p. 588.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 589.

memória apaziguada, até mesmo de um esquecimento feliz”.⁸⁶ Marcado pelo caráter de inacabamento, sempre escapando a uma apreensão na totalidade do empreendimento, este horizonte torna o perdão, nem fácil, nem impossível, mas difícil: “o perdão, se ele tem um sentido e se ele existe, constitui o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento”.⁸⁷

O perdão tem como “pressuposição existenciária” (*existentielle*) a falta. É em razão de uma acusação, em que alguém é presumido culpado, que faz sentido falarmos de perdão. E é na medida em que atos são imputáveis a um agente, que este pode ser acusado de uma falta. Nessa região da imputabilidade, enquanto parte integrante das capacidades humanas (“homem capaz”), o “que” dos atos e o “quem” do poder de agir do agente acham-se articulados. Contudo, adverte Ricoeur, é justamente frente a esta ligação aparentemente indissolúvel entre a falta (culpabilidade) e o si (ipseidade), que irrompe o desafio inverso do perdão. Assim como a confissão da falta procede da profundidade, a proclamação do perdão é posta na altura do incondicional. Daí, então, uma essencial desproporção entre a profundidade da falta e a altura do perdão.

Mas, segundo de Ricoeur, “se a entrada do perdão no circuito da troca marca a apercepção da relação bilateral entre a demanda e a oferta de perdão, o caráter vertical da relação entre altura e profundidade, entre incondicionalidade e condicionalidade permanece não reconhecida”.⁸⁸ Assim, o perdão, na verdade, transpõe a dessimetria constitutiva da equação entre o demasiado alto do espírito de perdão e o abismo da culpabilidade. Nesse sentido, a experiência da “Comissão Verdade e Reconciliação”, solicitada pelo então presidente da África do Sul, Nelson Mandela, e presidida por Desmond Tutu, desafia a idéia de que os povos não perdoam. A serviço da paz pública, essa experiência pôs em prática uma forma pública do trabalho de memória e de luto.

⁸⁶ Ibidem, p. 536.

⁸⁷ Ibidem, p. 593.

⁸⁸ Ibidem, p. 619.

O caráter relacional que confronta dois atos de discurso, a saber, o da confissão (“Eu te peço perdão”) e o da absolvição (“Eu te perdô”), recoloca o problema da aparente incomensurabilidade do pedido de perdão. Para tentar solucionar este problema, Ricoeur põe a discussão do perdão no centro da ipseidade, buscando suprir uma reflexão acerca do ato de desligar, enquanto condição àquele de ligar. Assim, na trilha de Hannah Arendt, ele pretende demonstrar como é possível que o agente seja desligado de seu ato, uma vez que este vínculo é da ordem de uma atribuição, e não um dado essencial. Este desligamento marcaria a inscrição, no campo da disparidade horizontal, entre o poder (potência) e o ato, e no campo da disparidade vertical, entre o muito alto do perdão e o abismo da culpabilidade. O culpado, em função do desligamento, tornar-se-ia capaz de recomeçar. Mas, confessa Ricoeur, “esta dissociação exprime um ato de fé, um crédito endereçado aos recursos de regeneração de si”.⁸⁹

É, pois, no campo de uma antropologia filosófica, em que são sublinhados os poderes que compõem o “homem capaz”, apoiada numa ontologia fundamental que concebe o ser como ato e potência, conforme uma herança aristotélica, que Ricoeur põe o ato de desligamento. Com Kant, nosso autor afirma a “disposição para o bem”. Daí a possibilidade de um “restabelecimento da força” para este mesmo bem. Com isso, o culpado é visto como sendo capaz de agir de um modo diferente daquele dos seus delitos e faltas. A esta capacidade restauradora se agarraria a promessa que projeta a ação em direção ao futuro: “tu podes melhor que teus atos”.⁹⁰

Na perspectiva da memória feliz, Ricoeur retoma a teoria da trílice atribuição da memória (a si, aos próximos, aos outros), colocando-a, agora, sob o ângulo da dialética do ligar e do desligar, proposta pela problemática do perdão. Ele verifica ,

⁸⁹ Ibidem, p. 638.

⁹⁰ Ibidem, p. 642.

primeiramente, que a atribuição a si do conjunto das lembranças da frágil identidade singular decorre de uma incessante mediação entre um momento de distanciamento e um momento de apropriação. Assim, é na medida em que eu tomo à distância as lembranças do passado, evocadas para compor uma cena, que me sinto autorizado a ter uma seqüência inteira como sendo para mim (minha posse). Em seguida, nosso autor verifica que a aprovação dirigida aos próximos consiste num desligamento-ligamento: a consideração endereçada à dignidade de um outro constitui o momento de desligamento da aprovação, e a simpatia, o momento do ligamento. Finalmente, é ao conhecimento histórico que retorna o problema dessa dialética do desligar-ligar, ao nível da atribuição da memória a todos os outros, para além de mim e de meus próximos.

A idéia de um “esquecimento feliz”, portanto, de uma “escatologia do esquecimento” é encarada por Ricoeur com muitas reservas. O problema é que a nossa relação com o esquecimento não é marcada por acontecimentos de pensamento, como é o caso do reconhecimento com relação à memória. O aparecimento de uma lembrança é um acontecimento. Já o esquecimento, este não é alguma coisa que aconteça ou que se faça acontecer. A percepção do esquecimento é o mero reconhecimento do estado de esquecimento que, com Nietzsche, Ricoeur chama de “força”, entendida como uma “faculdade positiva de inibição”.

Além deste problema relacionado ao perdão, o esquecimento tem seus dilemas próprios. Ocorre que, pelo esquecimento, a ação é impedida de continuar, seja em razão de confusões de papéis não passíveis de serem desenredados (o “inextrincável”), seja em razão de conflitos insuperáveis em que a diferença é intransponível (o “irreconciliável”), seja ainda em razão de erros irreparáveis que remontam a épocas recuadas no tempo (o “irreparável”). Seria o máximo de sabedoria a aceitação da perda no nível dessas suas três figuras, movida pela paciente pesquisa do

compromisso e pelo acolhimento do *dissensus* na ética da discussão. É ao preço do esquecimento da dívida, uma vez que esta nos mantém confinados à falta e nos fecha na repetição, que é possível, pois, alcançar esse máximo de sabedoria. Na perspectiva desta sabedoria, é preciso buscar no próprio centro da dívida, então, um trabalho de desligamento da falta e de ligamento com o débito para sempre insolúvel. Resultaria deste trabalho a dívida sem a falta, isto é, a dívida posta a nu, que é a dívida para com os mortos, cuja sepultura é a história.

Mas, do ponto de vista do perdão, a mais irredutível razão da dessimetria entre esquecimento e memória diz respeito, conforme Ricoeur, ao caráter intransponível da polaridade que divide, subterraneamente, esse primeiro em esquecimento por esfacelamento (aniquilamento) e esquecimento de reserva (recurso). Segundo ele, “é sobre o voto desta equivocidade irredutível que se pode depositar a marca mais preciosa e mais secreta do perdão”.⁹¹ Reconhecer a impossibilidade humana de aperceber essa fonte comum ao destruir (aniquilamento) e ao construir (recurso) significa, então, também reconhecer a impossibilidade de um esquecimento feliz. Este duplo reconhecimento implica, negativamente, na colocação da marca do perdão no alto da lista das coisas a serem renunciadas, em razão dos limites da reflexão e da especulação. Positivamente, esse mesmo duplo reconhecimento implica na incorporação desta renúncia de saber aos pequenos sucessos da memória feliz, em função do recuo do esquecimento em alguns degraus. O esquecimento “não pode senão se alinhar sob o optativo da memória feliz. Ele acrescentaria apenas uma nota graciosa, junto ao trabalho de memória e ao trabalho de luto. Ele não seria de todo trabalho”.⁹²

Sob a prescrição da necessidade do esquecimento reside, porém, o difícil trabalho de luto, que por sua vez exige um penoso trabalho de memória. Estes trabalhos

⁹¹ Ibidem, p. 654.

⁹² Ibidem, p. 656.

são tão mais difíceis quanto maior for a mágoa, o ressentimento que nos empurra para uma fixação no passado, nas rumações de glórias perdidas e humilhações sofridas. Assim, a altura da incondicionalidade do perdão e o abismo do reconhecimento da responsabilidade pela falta ou dano provocado a outrem (culpabilidade) apontam também para – o que Ricoeur não explora – a necessidade de um esforço por um trabalho “profilático”, junto às políticas públicas (e mesmo privadas), nas suas diversas dimensões. Tratar-se-ia aí, então, de um esforço para não magoar, para não provocar ressentimento. O muito recente clamor público pela paz, diante da ameaça de uma invasão do Iraque teve, como resposta, justamente o seu contrário. Uma vez ocorrida a invasão e a ocupação (ação), é impossível prevermos as conseqüências (reação), que o sentimento de mágoa, o ressentimento (padecimento) poderá nutrir a médio e longo prazo, embora as primeiras reações violentas dos inconformados já tenham mostrado a nós, a sua face: um forte sentimento de revolta, um forte desejo de vingança.

CONCLUSÃO

Como pôde ser observado, apenas no capítulo quarto desta dissertação é que conseguimos penetrar, mais profundamente, no objeto do nosso estudo: o problema do tempo da história, segundo Paul Ricoeur. Isto porque, como já salientamos na nossa “Introdução”, o percurso hermenêutico ricoeuriano exigiu de nós, para que estivéssemos em condições de alcançar esse objeto, um acompanhamento dos desvios, pelas inúmeras confrontações e entrecruzamentos, realizados pelo nosso filósofo nesse mesmo percurso.

Vimos, inicialmente, como, através de um primeiro confronto, entre as *Confissões* de Santo Agostinho e a *Poética* de Aristóteles, Ricoeur expôs a primeira e mais fundamental tese de *Tempo e narrativa*, a saber, a da reciprocidade e circularidade entre a narratividade e a temporalidade. Decorreu daí a noção de “concordância discordante” ou “síntese do heterogêneo”, cuja forma literária seria o enredo.

Tendo concluído que a história integra o campo narrativo, Ricoeur inscreveu a primeira no círculo da mimese da ação, aproximando a idéia de história àquela de enredo. Assim, pudemos verificar como, por esta aproximação, o nosso autor enfatizou, em *Tempo e narrativa*, o papel representado pelas figuras literárias e retóricas de estilo, no seio do discurso histórico.

Após isto, mostramos como, por um confronto entre as teses nomológicas e as teses narrativistas, Ricoeur não encontrou, nem nas primeiras, nem nas segundas, uma solução satisfatória para o problema da relação entre compreensão narrativa e explicação histórica. Daí sua procura por elementos de mediação ou estruturas de transição – a imputação causal singular, as entidades de primeira ordem (constituídas

pelo discurso histórico), e a longa duração –, enquanto capazes de assegurar uma vinculação entre a explicação histórica e a compreensão narrativa. Porém, como também procuramos mostrar, um problema que daí emerge é que a noção de narrativa, é, às vezes, empregada no sentido de gênero literário, e, outras vezes, no sentido do “narrável”, o que sugere haver uma certa ambigüidade no uso ricoeuriano do referido conceito. Além disso, seja no sentido mais estrito, seja no sentido mais amplo do uso deste conceito, Ricoeur acaba por identificar o tempo da história ao tempo da narrativa, logo, ao tempo do texto ou do discurso. Com isso, o tempo da história, entendido como tempo da ação, que é justamente aquele enfocado pelo historiador, é, afinal de contas, sacrificado, em prol do tempo do enredo (tempo da narrativa).

Em seguida, procuramos acompanhar o desvio ricoeuriano pelos confrontos relativos ao problema do tempo entre Agostinho e Aristóteles; Husserl e Kant; e Heidegger e o conceito vulgar de tempo, referido à física. Ao final desse extenso desvio, em que é reafirmado o caráter aporético da temporalidade, assistimos o nosso filósofo propor, finalmente, a sua tese do “terceiro tempo”. O tempo histórico, em razão do caráter narrativo, portanto, poético da história, realizaria a mediação entre o tempo vivido (fenomenológico) e o do mundo (cósmico). A narrativa histórica, embora não sendo capaz de, conceitualmente, solucionar a aporética da temporalidade, constituiria, em sua própria elaboração, uma resposta prática – vale dizer, poética – a tal aporética. Ora, a este respeito, procuramos mostrar como a ênfase atribuída por Ricoeur ao tempo calendário, destacando seu papel na constituição e estruturação do tempo histórico, significou o sacrifício de outras cadências temporais presentes no tempo da história. Ademais, vimos que, embora *A memória, a história, o esquecimento* tenha reduzido a noção de “terceiro tempo” aos limites das condições de possibilidade da operação

historiográfica, continua, ainda assim, a ser reiterado que o tempo calendário constitui a própria estrutura do tempo da história.

Contudo, observamos como *A memória...* abandona a noção de “ficcionalização do discurso histórico” que *Tempo e narrativa* havia proposto. Com isso, Ricoeur passa a atribuir às figuras literárias e retóricas de estilo, junto ao discurso da história, um papel secundário, em prol da primazia da idéia de “fidelidade ao passado”, logo, privilegiando o problema da verdade da história.

Depois disto, verificamos que a defesa da narrativa exigiu de Ricoeur o abandono do sistema hegeliano, marcado pela identificação entre o absoluto, o eterno e o presente. Evidenciada essa renúncia, mostramos como ele buscou seu caminho, para pensar a história e seu tempo próprio, junto às perspectivas cruzadas, de origem agostiniana, entre a espera do futuro, a recepção do passado e a vivência do presente. Procuramos, então, mostrar como, a partir do projeto da história (história por fazer), Ricoeur propõe a dialética entre o passado e o futuro, intercambiados pelo presente. Dialética esta que lhe permite afirmar que entre a consciência histórica e a unidade plural da temporalidade ocorre uma mediação (imperfeita): a poética da narratividade seria capaz de mediar, ainda que de modo imperfeito, a espera do futuro, a tradição do passado e a força do presente.

Finalmente, no nosso último capítulo, procuramos apresentar a novidade maior de *A memória...*, com relação a *Tempo e narrativa*: a introdução da memória e do esquecimento, enquanto níveis medianos entre tempo e narrativa. Ao perseguir o problema da representação do passado, a partir do enigma da *eikōn* (imagem icônica), Ricoeur se propôs a demonstrar como este enigma é transferido da memória à história, atingindo seu ponto máximo na “hermenêutica da condição histórica”. É que, nesse ápice do enigma da *eikōn*, a representação do passado se mostrou, ao mesmo tempo,

exposto às ameaças e confiado à guarda do esquecimento. Assim, memória e esquecimento representam, por um lado, fonte de recursos (um fundo de reserva), mas por outro, ameaça de abusos.

A perspectiva de Ricoeur, em *A memória...*, é a possibilidade do perdão. Como assinalamos, o perdão é, para ele, o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento. Eis aí, então, o homem e seu desejo de justiça, para o qual o trabalho de memória, junto ao trabalho de luto, representa uma outra possibilidade, para além da violência, para além da vingança.

Ao final de nosso estudo, é preciso confessar nossa admiração para com a extraordinária obra de Paul Ricoeur. Seu notável percurso, com seus *détours* e suas retomadas, nos abre novas perspectivas na busca de uma compreensão de si, da sociedade, enfim, do conturbado e dilacerante mundo em que vivemos, agindo e padecendo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS:

RICOEUR, P. “De la Volonté à l’Acto: Un Entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira”, in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990.

_____. “La Marque de Passé”, in *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, 1998.

_____. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, 2000.

_____. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995.

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

_____. *Temps et récit*. Vol I, Paris: Seuil, 1983. Vol. II, Paris: Seuil, 1984. Vol. III, Paris: Seuil, 1985.

FONTES SECUNDÁRIAS:

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Livro XI. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARISTÓTELES. “De la Memoria y de la Reminiscencia”, in *Obras completas de Aristóteles*. Trad. de Patricio de Azcárate. Buenos Aires, Anaconda, 1947.

_____. “Física”, in *Obras completas de Aristóteles*. Trad. de Patricio de Azcárate. Buenos Aires, Anaconda, 1947.

_____. *Poética*. Trad. de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARON, R. *Dimensiones de la conciencia histórica*. Trad. de David Huerta e Paloma Villegas. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BACHELARD, G. *A dialética da duração*. Trad. de Marcelo Coelho. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *L’Intuition de l’instant*. Paris: Stock, 1992.

BENJAMIM, W. *Discursos interrumpidos I*. Trad. de Jesus Aguirre. Madri: Taurus, 1982.

BERGSON, H. *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l’esprit*. Paris: Félix Alcan, 1910.

BLOCH, M. *Introdução à História*. Trad. de Maria Manuel e Rui Gracio. Lisboa: Europa/América, s/d.

BORGES, J. L. “Funes, o Memorioso”, in *Obras completas de Borges*. Trad. de Glauco Mattoso. São Paulo: Globo, 1998.

_____. *História da eternidade*. Trad. de Carmem Cirne Lima, Porto Alegre: Globo, 1982.

BOSI, A. “O Tempo e os Tempos”, in *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAUDEL, F. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969.

BUBNER, R. “De la Diference entre Historiographie et Littérature”, in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990.

BURKE, P. *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

CALVET DE MAGALHÃES, T. “Tempo e Narração: A Proposta de uma Poética da Narração em Ricoeur”, in: *Síntese*. n. 39. Belo Horizonte: UFMG, 1987.

CASTELO BRANCO, L. *A traição de Penélope*: Tese de Doutorado do Curso de Pós-Graduação em Letras da UFMG, 1990.

CERTEAU, M. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. “L'Operation Historique”, in *Faire de l'histoire*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1975.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

DOMINGUES, I. *O fio e a trama: Reflexões sobre o tempo e a história*. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: UFMG, 1996.

FREUD, S. “Luto e Melancolia”, in *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. “O Mal-Estar na Civilização”, in *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. “Recordar, Repetir e Elaborar”, in *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GAGNEBIN, J. M. “Memória, História, Testemunho”, in *Memória e (res)sentimento*. Campinas: UNICAMP, 2001.

GOUVÊA FRANCO, S. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

GRONDIN, J. “L’Herméneutique Positive de Paul Ricoeur: du Temps au Récit”, in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.

HUSSERL, F. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 2002.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KOSELLECK, R. *L’Expérience de l’histoire*. Trad. de Alexandre Escudier. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

_____. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. Trad. de Jochen Hoock e Marie-Claire Hoock. Paris: EHESS, 1990.

LEENHARDT, J. “Herméneutique, Lecture Savante et Sociologie de la Lecture”, in *Temps et récit de Pau Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990.

LE GOFF, J. *histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.

LÖWITH, K. *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. de Justo Fernández Buján. Madri: Aguilar, 1956.

MARROU, H. *De la connaissance historique*. Paris: Seuil, 1975.

MATOS, O. *Passagem de Walter Benjamin*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

MOTA PESSANHA, J. A. “O Sono e a Vigília”, in *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MURICY, K. “Benjamim e Nietzsche”, in *Síntese*. nº 63. Belo Horizonte: UFMG, 1993.

NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NUNES, B. “Experiências do Tempo”, in *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Ática, 1995.

PLATÃO, “Timeu”, in *Diálogos*. Trad. de Carlos Alfredo Nunes. Belém: EDUPPA, 2001.

POMIAN, K. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984.

REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. Campinas: Papirus, 1994.

REIS PUENTE, F. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.

ROCHLITZ, R. "Proposition de Sens est Tradition: L'Innovation Sémantique selon Paul Ricoeur", in *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990.

SEIXAS, J. A. "Percurso de Memória em Terras de História: Problemáticas Atuais", in *Memória e (res)sentimento*. Campinas: UNICAMP, 2001.

VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*. Paris: Seuil, 1971.

WHITE, H. *Meta-história*. Trad. de José Laurênio de Melo. São Paulo: USP, 1992.

ZAWADZKI, P. "O Ressentimento e a Igualdade: Contribuição para uma Antropologia Filosófica da Democracia", in *Memória e (res)sentimento*. Campinas: UNICAMP, 2001.