



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELIEZER BELO

**A INFLUÊNCIA DA MÍMESE NA HERMENÊUTICA SIMBÓLICA DE
PAUL RICOEUR**

VITÓRIA
2015

ELIEZER BELO

**A INFLUÊNCIA DA MÍMESE NA HERMENÊUTICA SIMBÓLICA DE
PAUL RICOEUR**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para conclusão de curso.

Orientador:
- Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira

VITÓRIA
2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

B452i Belo, Eliezer, 1970-
A influência da mímese na hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur / Eliezer Belo. – 2015.
148 f. : il.

Orientador: Marcelo Martins Barreira.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 2. Filosofia. 3. Hermenêutica. I. Barreira, Marcelo Martins. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

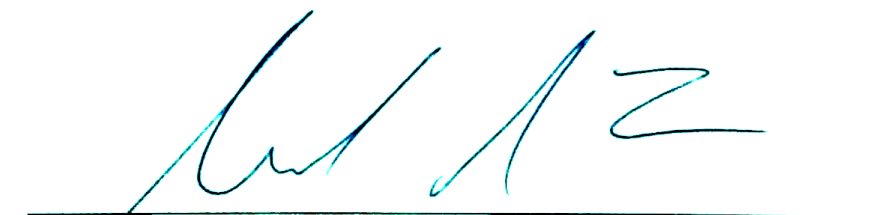
A INFLUÊNCIA DA MÍMESE NA HERMENÊUTICA SIMBÓLICA DE PAUL RICOEUR

ELIEZER BELO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2015.

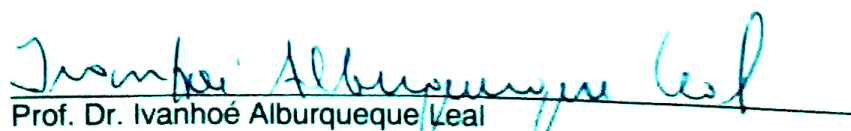
COMISSÃO EXAMINADORA



Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)



Prof. Dr. Edebrando Cavaliari
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)



Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal
Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS

Não posso deixar de ser grato a Deus pela maneira com que me conduziu nos caminhos que a filosofia me abriu, até ao fim desse trabalho. Também o reconhecimento de meus familiares, esposa, minha filha e meu filho, pela paciência que demonstraram quando lhes foi retirado o tempo que poderiam ter compartilhar comigo. Ao meu orientador Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira, pelo caráter profissional, paciência, esmero e bondade com que me orientou durante o desenvolvimento dessa pesquisa. Ao Prof. Dr. Edebrando Cavalieri, pelo apoio e motivação que me deu durante todo o Mestrado. Ao Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal, pela participação como membro externo da Banca Examinadora de minha Dissertação, ocasião em que muito nos ajudou com sua experiência e leitura e Paul Ricoeur. Aos demais professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFES, pela excelente qualidade de ensino que apresentam no Mestrado em Filosofia. Aos meus colegas de turma, Maurício Fernandes, Gabriela T. Deptulski, Siloe Cristina, Juliana Matias, Igor Awad, Gustavo Scopelli, Aline Eduardo, Filício Mulinari, que me ajudaram a crescer durante o curso e contribuíram significativamente para o desenvolvimento do meu trabalho.

RESUMO

Este trabalho realiza uma abordagem sobre a hermenêutica do símbolo em Paul Ricoeur sob a perspectiva da *mímese*. Para se entender a importância da *mímese* na hermenêutica ricoeuriana foi optou-se mitologicamente em desenvolver o estudo que apresentasse as etapas do desenvolvimento do pensamento. O primeiro estudo baseou-se no conhecimento sobre a filosofia da vontade. Essa primeira parte pretendeu mostrar a entrada de Ricoeur no campo do símbolo. Em sequência à reflexões e evolução do pensamento. Outra parte complementa esse primeiro estudo e procurou analisar o enxerto da hermenêutica na fenomenologia. A proposição dessa segunda parte foi justificar a existência de uma hermenêutica do símbolo, considerando o símbolo como um possível ponto de partida para a resolução do conflito das interpretações. Outro estudo que complementou esse trabalho desenvolve-se em três etapas. Primeiro concentrou-se no campo da hermenêutica a partir da elaborando uma descrição de mito e símbolo, com a intenção de apresentar as dimensões de alcance dos símbolos. Em seguida foi levada em consideração a evolução do discurso até chegar ao estado de escrita. Nesse mesmo conjunto, o mito e o símbolo são analisados sob o aspecto da mediação semântica que há entre eles. A parte subsequente a esta segunda realizou uma reflexão a respeito do tempo em Agostinho e Aristóteles, considerando as dimensões da experiência do tempo. O estudo que pretendeu finalizar a pesquisa desenvolveu-se em três etapas. A primeira e a segunda se dedicaram à relação entre *mímese* e *muthos*, e a mediação entre as *mímeses* I e III pela *mímese* II. A segunda concentrou-se na figura do leitor e os mundos de consolidação da *mímeses* e da configuração, passando pela reflexão sobre a referência. O encerramento ficou com a tarefa de realizar uma avaliação da hermenêutica do símbolo, considerando os aspectos da *mímese*, a ação imitada na narração, o tempo da obra e os mundos do leitor e da obra como elementos de configuração.

Palavras-chaves: Ação. Símbolo. Mediação. Narrativa. Tempo. *Mímese*.

ABSTRACT

This work performs an approach about hermeneutics symbol in Paul Ricoeur from the perspective of mimesis. To understand the importance of mimesis in hermeneutics of Ricoeur was mythologically it was decided to develop the study to present the stages of development of thought. The first study was based on the knowledge of the philosophy of the will. This first part intended to show Ricoeur entry in the symbol field. In the following reflections and evolution of thought. Another part complements this first study and tried to assess the graft hermeneutic phenomenology. The proposition of this second part was to justify the existence of a symbol of hermeneutics, considering the symbol as a possible starting point for resolving the conflict of interpretations. Another study complemented this work is developed in three stages. First concentrated in the field of hermeneutics from developing a myth and symbol description, with the intention of presenting the range of dimensions of the symbols. Then was taken into account the evolution of speech to reach the write state. In that same set, the myth and the symbol are analyzed from the aspect of semantic mediation that is between them. Subsequent to this second part held a reflection on the time in Augustine and Aristotle, considering the dimensions of the experience of time. The study which end the study was conducted in three stages. The first and the second are devoted to the relationship between mimesis and *muthos*, and mediation between mimesis I and III by mimesis II. The second focused on the reader, and the figure of the world's mimesis consolidation and setting, via reflection on the reference. The closure was left with the task of carrying out an assessment of the symbol of hermeneutics, considering aspects of mimesis, the action imitated in the narration, the time of the work and the reader's worlds and work as configuration elements.

Keywords: Action. Symbol. Mediation. Narrative. Time. *Mimesis*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO I - DA FILOSOFIA DA VONTADE AO ENXERTO DA HERMENÊUTICA NA FENOMENOLOGIA.....	17
1. FILOSOFIA DA VONTADE: INTRODUÇÃO AO CAMPO DOS SÍMBOLOS.....	19
1.1 O DECIDIR.....	25
1.2 O AGIR.....	26
1.3 O CONSENTIMENTO.....	31
2. HERMENÊUTICA ENXERTADA NA FENOMENOLOGIA.....	43
2.1 O PLANO SEMÂNTICO.....	49
2.2 O CAMINHO PELA REFLEXÃO.....	51
2.3 O CAMINHO PELA EXISTÊNCIA.....	52
CAPÍTULO II - HERMENÊUTICA E TEMPORALIDADE.....	58
1. O MITO E SÍMBOLO.....	61
1.1. DIMENSÃO CÓSMICA DAS HIEROFANIAS.....	62
1.2. NA DIMENSÃO ONÍRICA.....	63
1.3. NA DIMENSÃO DA IMAGINAÇÃO POÉTICA.....	63
2. A INVESTIDA HERMENÊUTICA.....	68
2.1 DO DISCURSO À ESCRITA.....	70
2.2 METÁFORA E SÍMBOLO: POR UMA MEDIAÇÃO SEMÂNTICA.....	75
3. A REFLEXÃO SOBRE TEMPO E EXPERIÊNCIA TEMPORAL.....	80
3.1 O TEMPO EM AGOSTINHO: REFLEXÃO SOBRE A TRÍPLICE FORMA DO PRESENTE.....	81
3.2 ARISTÓTELES: ATIVIDADE POÉTICA E EXPERIÊNCIA TEMPORAL.....	89

3.3 HISTÓRIA E AÇÃO COMO EXPERIÊNCIA DO TEMPO.....	93
3.3.1 Pela via da história.....	94
3.3.2 Pela via da ação.....	97
CAPÍTULO III - A MÍMESE E OS PROCESSOS DE REFERÊNCIA E CONFIGUAÇÃO.....	100
1. A RELAÇÃO MÍMESE-MUTHOS.....	101
2. MÍMESE E MEDIAÇÃO MIMÉTICA.....	104
2.1. MÍMESE I.....	105
2.2. MÍMESE II.....	115
2.3. MÍMESE III.....	119
3. LEITOR E REFERÊNCIA: MUNDOS DE CONSOLIDAÇÃO DA MÍMESE E DA CONFIGUAÇÃO.....	127
3.1 O LEITOR E A REFERÊNCIA.....	128
3.2 REFERÊNCIA E CONFIGURAÇÃO.....	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	142
REFERÊNCIAS.....	145

INTRODUÇÃO

A pretensão deste trabalho foi desenvolver um estudo a respeito da influência da mimese na hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur. Para realizar essa abordagem, foi necessário passar por um breve panorama da jornada filosófica de Ricoeur. Esse panorama pretendeu mostrar as bases e fundamentos do trabalho inicial que ele desenvolveu, desde a leitura fenomenológica e até às partes concentradas na hermenêutica do símbolo. Também não se deixou de realizar algumas reflexões sobre as questões que envolvem a imitação e a representação da ação em conjunto com a experiência humana do tempo. Esses levantamentos podem dar uma compreensão mais clara das condições em que está envolvido o problema da mimese na hermenêutica ricoeuriana.

Após apresentar as vias que levaram Ricoeur ao discurso sobre sua hermenêutica, deu-se início às relações que movem a proposição desse trabalho. Durante o desenvolvimento das reflexões, será possível perceber que a investida na *Poética* de Aristóteles dá uma guinada no trabalho ricoeuriano. Com isso, na reflexão sobre a mimese, será possível encontrar uma relação na qual se destina a intenção principal dessa pesquisa: entender o que a mimese representa para a hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur.

Durante os levantamentos a respeito da mimese, foi possível notar que o contato de Ricoeur com o trabalho de Aristóteles levou-o a considerar os movimentos do ciclo entre mimese I, mimese II e mimese III, de acordo com o processo de prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração. No desenvolvimento do processo mimético, a mediação que ocorre entre mimese I e mimese III pela mimese II, corresponde ao que ocorre na mediação entre prefiguração e refiguração pela configuração. Essa mediação ocorre por meio do simbolismo da ação imitada pelo texto. Quando a ação chega ao nível da linguagem ela é capaz de ser imitada e compreendida. E, na medida em que os símbolos da linguagem fornecem significação para interpretação da ação, o leitor entra no cenário dos significados e leva com ele seu mundo.

Os trabalhos iniciais de Ricoeur auxiliaram na construção do edifício hermenêutico que ele estruturou. As discussões e reflexões com os materiais filosóficos de

Aristóteles, Agostinho, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Dilthey, Braudel, Gabriel Marcel e Karl Jaspers contribuíram para a construção de seu pensamento filosófico e ocupam parte de suas obras (RICOEUR, 1995a).

Alguns pontos fundamentais do pensamento de Paul Ricoeur devem-se ao seu contato com a fenomenologia. Desse contato, foram apresentados resumidamente aqueles que ajudam a entender a hermenêutica simbólica de Ricoeur. O trabalho sobre a vontade foi fortemente influenciado pela fenomenologia. Desse trabalho é possível prosseguir até o ponto onde o símbolo aparece como objeto do discurso ricoeuriano. Dentro da fenomenologia, Ricoeur estabelece profundo diálogo com Husserl. Nessa influência do estudo fenomenológico ele acaba por construir um enxerto da hermenêutica na fenomenologia e a compreensão de existência a partir da interpretação.

Inicialmente foi feita uma busca, no estudo sobre a vontade, das primeiras fontes usadas por Ricoeur para desenvolver seu pensamento. A *Filosofia da Vontade*¹ foi articulada nos volumes que abordam o ato voluntário e o ato involuntário, a falibilidade humana e a simbólica do mal. Esse trabalho inicial deu ao nosso filósofo, movido pelos mitos e símbolos, o entendimento de uma existência transcendente pela consideração dos símbolos como conceitos existenciais (CESAR, 2002, p. 43). Do diálogo com a fenomenologia surge um debate sobre as interpretações, registrado no *Conflito das interpretações* (1988). É por esse debate que se torna possível entender uma hermenêutica do símbolo. Nele, a linguagem, que é sempre carregada de símbolos, encontra-se o meio pelo qual os conflitos de interpretações podem encontrar um mesmo caminho. Ricoeur entende que o símbolo é capaz de estar dentro de todas as proposições das interpretações.

O início dos trabalhos sobre a filosofia da vontade deveu-se em grande parte a uma reflexão feita por Ricoeur em Husserl e Gabriel Marcel. Não obstante às intenções iniciais, ao fim dos trabalhos sobre a vontade, o que acontece é um avanço em

¹ Diante da dificuldade de encontrar uma tradução da primeira parte dessa obra no idioma português, foi utilizado a versão em francês *Philosophie de la Volonté: I Le volontaire et l'involontaire*, da editora Points, publicada em 2009 e traduzida para o português com o auxílio do dicionário Michaelis Francês-português de 2011, tradutor online da Translate Google e obras que trazem fragmentos do texto traduzido para o português. Para dar ao leitor a possibilidade de outra tradução foi incluído em nota de rodapé o texto francês da editora Points.

direção à linguagem. Foi nessa direção que se formulou a máxima “o símbolo dá que pensar” (RICOEUR, 1995b, p. 72). Essa perspectiva da linguagem entrou no projeto de Ricoeur basicamente a partir do momento em que o estudo sobre a vontade não deixou clara as origens da vontade. Nos trabalhos sobre a falibilidade humana e a simbólica do mal, que encerraram o estudo sobre a vontade, há um encontro com os mitos sobre as origens do mal. É este o ponto em que há uma entrada nos símbolos, porque as narrações dos mitos são feitas pela linguagem. Nessa aplicação da linguagem humana, os símbolos contidos nela são quem dotam os mitos de sentido.

No desvio da filosofia da vontade em direção ao símbolo, ocorre a introdução à narração. Isso porque os mitos sobre a origem do mal são encontrados na forma de narrações de carga simbólica. Neste caso, os mitos são entendidos como relatos tradicionais que se referem a acontecimentos originários e com função simbólica. Esses mitos são como uma espécie de símbolo desenvolvido sob a forma narrativa (Cf. RICOEUR, 2004, p. 170-171).

Alguns anos posteriores à conclusão do trabalho sobre a vontade, outro trabalho caracterizou uma etapa fundamental na expansão da reflexão sobre a interpretação. Em *O conflito das interpretações (Le conflit des interprétations)* (1988), é possível notar a contribuição da fenomenologia da religião, da psicanálise e da linguística (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 82-89). Foi a partir dessas vias de pensamento que intensificaram a reflexão sobre os mitos, os sonhos, as poesias e os múltiplos sentidos da linguagem. Nesse trabalho, resume-se o principal campo de atuação da hermenêutica ricoeuriana:

[...] a mediação sobre a linguagem, a busca do núcleo semântico de toda hermenêutica, cujo elemento comum é a busca de uma arquitetura do sentido e a reflexão sobre a linguagem simbólica, cujo papel é o desvelamento de um significado profundo sob o significado imediato, nas expressões de duplo sentido (CESAR, 2002, p. 43).

As reflexões de *O Conflito das interpretações* deixaram como herança uma entrada no plano semântico. Nesse primeiro momento a semântica foi a via usada como meio para justificar a linguagem e o símbolo como um elemento comum entre as interpretações. Essa via da semântica está relacionada com a experiência humana levada ao nível da linguagem. E é nesse nível que a fala, como um modelo de linguagem, permite ao sujeito, a partir do pronome “eu”, assumir sua identidade. Ele

faz uso de um signo “eu”, e esse signo não teria sentido se a linguagem não o trouxesse à vida (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 121).

A semântica foi retomada em *A metáfora viva* (2000). Nela essencialmente se tratou da inovação semântica, uma inovação que atribui um novo sentido por meio de processos linguísticos, que Ricoeur entende caracterizar-se por uma criação ordenada de sentidos (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 89). Na reflexão sobre a inovação semântica os sentidos são estendidos e capazes de criar novos sentidos. É dessa forma que a metáfora torna-se metáfora viva (Cf. RICOEUR, 2000, p. 64).

Os trabalhos posteriores a 1969 voltam-se para os textos e, além de *A metáfora viva*, publicou também *Tempo e narrativa* (1994). Porém, *A metáfora viva* aplicou-se ao exame da retórica. Nessa obra, ele faz uma intensa reflexão a respeito da ação humana na poesia trágica e do trabalho de relacionamento entre *mimese* e *muthos*² feito por Aristóteles. O resultado dessa análise aristotélica leva-nos a compreender a importância da mimese no trabalho hermenêutico de Ricoeur.

Tempo e narrativa retoma a análise aristotélica do par *mimese-muthos*. Essa retomada leva a um ponto importante a ser considerado no processo de análise desse trabalho: a condição temporal em que está envolvida a ação humana. Assim, as questões sobre a mimese, a mediação entre mimese I e mimese III pela mimese II, ajustar-se-ão às reflexões sobre o tempo e a narrativa. A experiência temporal que se configura na narração é compreendida nos três momentos da mimese, mimese I, mimese e mimese III. Quando esses momentos são relacionados de acordo com o processo de prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração, o tempo, na medida em que é articulado na narração, torna-se tempo humano (Cf. CESAR, 2002, p. 48).

Ao refletir sobre a mimese, é possível entender que ela não pode ser pensada separadamente da análise dos símbolos e da temporalidade, principalmente quando é envolvida no conjunto do trabalho sobre hermenêutica de Ricoeur. Isso porque a imitação da ação humana, esclarecida na comparação entre os sentidos de *muthos*

² Há traduções que apresentam *mythos* (possivelmente uma transliteração do termo μῦθος grego) mas, neste trabalho será considerada a forma mantida na obra de Ricoeur, *Tempo e Narrativa-Tomo I*, traduzida para o português por Constança Marcondes Cesar, 1994. O termo *mimese*, quando estiver relacionado ao jogo *mimese-muthos*, será usado sem o acento agudo, mas, quando estiver separada dessa relação usaremos “mimese”.

e *mimese*, inserida na narração, é um processo de configuração de algo já figurado na ação humana em um tempo que é humano. É a partir da experiência humana que o tempo é percebido. Na medida em que se narra uma ação, ela só pode ser compreendida se o leitor, pelo ato da leitura, trazer a ação à vida novamente. Esse retorno da ação a vida pelo ato da leitura e sua compreensão é que chamamos refiguração. A ação narrada em um tempo cronológico passa a ser compreendida e trazida à vida num tempo próprio do leitor, de suas experiências de vida e de seu mundo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 101).

É diante dessa condição do tempo, entendido como tempo humano que não ficará fora dessa pesquisa reflexões de Ricoeur sobre o tempo em Aristóteles e Agostinho. Assim, entendendo as questões da temporalidade, também será possível entender suas relações com os processos miméticos e os de prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração.

Não é difícil perceber a herança fenomenológica na hermenêutica ricoeuriana. A primeira parte desenvolvida nesse trabalho procurou expor dois momentos do trabalho de Ricoeur: a parte que trata da filosofia da vontade e a outra em que ocorre a inclusão do discurso da hermenêutica dentro no discurso da fenomenologia. Isso porque o trabalho sobre a filosofia da vontade suscitam as questões sobre a finitude, a culpa, o mal e o símbolo (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 68-71), e são essas as condições que o levaram a entrar em diálogo com a fenomenologia.

É nesse diálogo com a fenomenologia que se pode encontrar uma hermenêutica do símbolo. Nas interpretações há um espaço comum, o plano linguístico e nele se encontram os símbolos. São eles que podem assegurar uma unidade dessas múltiplas interpretações. Eles possuem todas as características que as hermenêuticas dissociam. O símbolo se apresenta como o campo da linguagem em que as interpretações se encontram e caminho pelo qual todas entram; poderia ser ele o ponto de partida para a resolução dos conflitos (Cf. RICOEUR, 1988, p. 25).

O exemplo da psicanálise mostra que quando um paciente é levado ao tratamento de suas neuroses, ele é convidado a retornar às origens do seu problema e expressá-los para que possa resolver o problema. Essa expressão dos problemas é feita com o uso da linguagem. Já na fenomenologia de Hegel, a linguagem surge na

síntese entre as figuras da consciência quando, na dialética entre essas figuras, uma é abolida por outra posterior, resultando em uma síntese. Essa síntese é interpretação e ela é a própria dialética das figuras. Na fenomenologia da religião os ritos e os textos sagrados interrogam ao homem sobre sua existência, neste aspecto o homem entende e responde ao questionamento usando a linguagem. Neste caso, os ritos e os textos sagrados são quem se apresentam como linguagem (Cf. RICOEUR, 1988, p. 25).

O primeiro capítulo dessa pesquisa levou em consideração dois estudos. O primeiro deles foi sobre a vontade, momento em que Ricoeur inicia sua significativa contribuição à hermenêutica. O trabalho sobre a vontade partirá da reflexão sobre a ação em atos voluntários ou involuntários numa tentativa de encontrar a origem da vontade. A apresentação dessa parte pretende apresentar os caminhos que levaram nosso filósofo a entrar nos mitos e nos símbolos. Isso ocorre basicamente nos últimos volumes de obra *O Homem falível e a Simbólica do mal*, unidas em *Finitude e Culpabilidade*. O segundo estudo concentrou-se em realizar uma análise sobre o enxerto da hermenêutica na fenomenologia, visando apontar para a existência de uma hermenêutica integradora de interpretação, uma hermenêutica do símbolo.

Em sequência, o segundo capítulo procurou desenvolver de forma sequencial a investida na hermenêutica e na temporalidade. A abordagem sobre a hermenêutica iniciou-se a partir da reflexão sobre o mito, o símbolo e a mediação semântica entre eles, com a finalidade de demonstrar o simbolismo no interior do mito e a carga simbólica da linguagem. Depois, uma abordagem sobre a transição do discurso à escrita e a inovação semântica entre símbolo e metáfora. As inclusões da escrita e da inovação semântica se justificam em virtude de a escrita ser um dos materiais de acesso à representação da ação (mímese) e a inovação semântica apresenta a possibilidade de extensão dos sentidos do símbolo, ou multiplicidade de sentidos.

O estudo sobre o tempo e a experiência temporal foi colocado neste segundo capítulo, com a pretensão de levantar as questões a respeito do tempo em Agostinho e Aristóteles, de por a história e a ação como experiência temporal para depois relacioná-las ao campo da mímese. Tanto o problema do tempo agostiniano quanto a mímese correspondem à experiência do tempo. O homem e a sua ação são fundamentais para se entender que o tempo está no homem e que as mais

variadas formas de se compreender a história e as narrações não estão distantes de entender o próprio homem.

O terceiro capítulo se ocupou de apresentar a relação entre *mímese-muthos* e as descrições e análise da *mímese I*, *mímese II* e *mímese III*. A parte sobre as *mímese*s será desenvolvida visando à mediação entre *mímese I* e *mímese III* pela *mímese II*. Simultaneamente será colocada junto ao estudo da *mímese* a associação que Ricoeur faz com a prefiguração (ou pré-compreensão), a configuração e a refiguração. Nessa associação também constará a mediação entre prefiguração e refiguração pela configuração nos modelos da mediação na *mímese*. Nesse capítulo também será analisada a figura do leitor no processo de efetivação da obra e sua importância no processo de configuração e na decifração do símbolo.

O leitor tem o papel de realizar o ato configurativo, porque ao acessar o texto, ele leva com ele seu mundo de vida e suas experiências. Não obstante, o texto também lança também diante dele um mundo, o mundo da obra. Esses dois mundos abrem um horizonte de possibilidades. E assim que o leitor compreende a obra ocorre a fusão dos dois mundos. Nessa fusão ocorre a compreensão, efetivação da obra e a configuração.

A importância do leitor na perspectiva ricoeuriana demonstra que ele é quem põem em movimento o ciclo entre *mímese I*, *mímese II* e *mímese III* e também os processos de prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração. O leitor só é capaz de realizar esse processo porque ele é parte de um mundo já figurado. Tanto o leitor quanto a referência são pontos de análise que poderão levar a entender a importância da mediação incorporada em *mímese II* e o processo de configuração na hermenêutica do símbolo. Neste aspecto, analisar a referência é fundamental, porque ela é quem estabelece o vínculo entre o leitor e o mundo que o texto projeta diante dele.

Se o destino desse trabalho é entender a importância da *mímese* na hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur. Justifica-se entender que a imitação da ação (*mímese*) apresenta seus sentidos assim que é narrada lida. Essa narrativa chega ao leitor pelo uso da linguagem, uma linguagem revestida de símbolos que auxiliam na representação ou imitação da ação. E a compreensão do leitor é uma compreensão

que ocorre no tempo humano, um tempo segundo a compreensão do leitor. Diante disso, coube às considerações finais relacionar os traços importantes, para extrair de cada um desses elementos hermenêuticos sua função e operação.

CAPÍTULO I

DA FILOSOFIA DA VONTADE AO ENXERTO DA HERMENÊUTICA NA FENOMENOLOGIA

Dois estudos são levados em conta na primeira etapa deste trabalho. Um deles é a respeito do primeiro trabalho de Paul Ricoeur, o qual aborda sobre a vontade. A pretensão da exposição dessa parte do trabalho ricoeuriano é tentar demonstrar por onde o filósofo começou seus estudos e como ele entra no debate sobre a hermenêutica. Alguns conceitos serão apresentados de forma a dar uma noção básica de seu uso nos trabalhos que aqui serão expostos. Vale salientar que a apresentação do trabalho sobre a vontade partirá de um princípio para a ação no qual se consolidará uma análise sobre a vontade, os mitos e os símbolos.

O outro estudo destina-se a entrar no debate sobre o enxerto da hermenêutica na fenomenologia. O debate nos levará a entender em que a linguagem contribui para a solução dos conflitos que envolvem as hermenêuticas, ou conflito das interpretações. Neste estudo é possível perceber que Ricoeur pretende por a interpretação como um aspecto da existência. Para confirmar isso, ele passa pelos caminhos do plano semântico, em que a linguagem aparece como principal contribuinte para pensar uma existência a partir da interpretação. Outro caminho que é apresentado é o que a filosofia reflexiva oferece. A reflexão conduz à compreensão do sujeito que se reconhece a “si” a partir de um “outro” que o texto desperta nele. Neste caso, a linguagem contribui com a possibilidade de dar à identificação de “Quem?” da ação, um símbolo que o identifica, “eu” ou “outro”. Por fim, entra com a abordagem a partir da existência, conhecida como via longa, na qual se considera que há uma relação entre a experiência da existência humana e a linguagem.

Dessa via longa, foi notado que a linguagem é o mecanismo pelo qual o sujeito e suas ações se apresentam. Ela é composta por símbolos e é pelos símbolos que ela leva o sujeito à compreensão do mundo. Esse aspecto da linguagem e seus símbolos mostrarão a existência e a possibilidade de uma hermenêutica do símbolo.

Ricoeur estende o debate sobre a existência à maneira heideggeriana em torno dos resultados da psicanálise na arqueologia do sujeito. Essa arqueologia compreende a condição em que o sujeito retorna às origens do problema em busca da cura. Também na fenomenologia do espírito de Hegel, na qual as figuras da consciência passam por um processo em que figuras antigas são abolidas por figuras posteriores a elas, formando uma síntese. Nessa síntese ele entende que ocorre uma interpretação das figuras da consciência. Já na fenomenologia da religião, os mitos e os ritos, por meio da linguagem, oferecem a compreensão de que o sagrado é um totalmente outro incapaz de ser alcançado. Neste caso, apenas há esperança de se alcançar o sagrado. Os textos sagrados, por meio da linguagem, questionam ao homem sobre sua existência e a resposta exige dele um esforço para existir.

A hermenêutica ricoeuriana surge desse conjunto de estudos, iniciados com a filosofia da vontade indo em direção aos aspectos da linguagem e do símbolo. Os estudos sobre a vontade parecem não terem apresentados os resultados desejados por Ricoeur, mas ela proporcionou a entrada no campo do símbolo nos últimos trabalhos, *O Homem falível e a Simbólica do mal*, unidas em *Finitude e Culpabilidade*. Ela também apresentou a compreensão de um ser que age por meio corpo e um corpo que age pelo sujeito que assume a ação. Isso possibilitou entender que o sentido de ação está vinculado ao de um sujeito identificado e capaz de agir.

1. FILOSOFIA DA VONTADE: INTRODUÇÃO AO CAMPO DOS SÍMBOLOS.

Antes de seguir com a análise sobre a vontade, é necessário considerar alguns pressupostos da compreensão ricoeuriana. Dentre eles, a ideia de corpo e de pessoa pode contribuir na compreensão do conjunto de reflexões analisadas nesse trabalho. Essas compreensões são válidas já que o corpo e a pessoa estão ligados às ações, à experiência e à existência. Considerando a ação e a experiência, o ser que age no mundo tem suas experiências compreendidas numa relação entre tempo, espaço e ação que o corpo vivencia. Assim, quando uma ação é entendida como a ação de um sujeito determinado, esse sujeito reconhece que tal ação, que se deu pelo seu corpo, lhe pertence. Assim, pode-se entender que a pergunta “quem” ou “contra quem” de uma ação implica uma compreensão de corpo e pessoa como agentes. Dessa forma, será possível ver que entender a narração, ou imitação da ação, é antecipado pelo conhecimento da pessoa que age num corpo (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 75). De certa forma, o conhecimento de ambos, corpo e pessoa, estão vinculados; ou por um predicado físico, quando alcança a ideia de corpo; ou psíquico, quando alcança a ideia pessoa (Cf. RICOEUR, 1991, p. 46).

É possível que o trabalho hermenêutico de Ricoeur, no campo dos mitos e dos símbolos, na filosofia da vontade, demonstrados a seguir, poderá ser compreendido com mais clareza quando associado à introdução do seu entendimento de corpo e pessoa.

Um fator a ser levado em conta sobre a ideia de corpo e de pessoa inicialmente remonta ao contexto histórico a que Ricoeur está inserido. O período de guerra e pós-guerra (década de 1940) levou as pessoas a refletirem sobre a morte de forma que, mesmo não a experimentando diretamente, experimentaram na pessoa de seus entes e amigos. Embora a vivência com conflitos e mortes não tenha sido uma experiência direta de nosso filósofo, sua libertação da prisão, após 1945, levou-o ao conhecimento dos “horrores”, como ele mesmo chamou, que ocorrera nos campos de concentração nazista (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 59). No entanto, as leituras que o influenciaram sobre a temática relacionada ao corpo e à pessoa são contemporâneas desse conflito mundial. Um dos pensadores dessa contemporaneidade foi Merleau-Ponty e o trabalho mais influente dele foi *Phénoménologia de la perception*, sobre o qual lhe é dedicado uma análise em

Lectures 2 – la contrée des philosophes (Cf. RICOEUR, 1996a, p. 117-132). As partes do texto de Merleau-Ponty (1908-1961) que especificam o tema sobre o corpo estão nos títulos “O corpo como ser sexuado”, “o corpo como expressão e a fala” (Cf. MERLEAU-PONTY, 1999) e principalmente a parte introdutória (Cf. RICOEUR, 1995b. p. 61).

A questão em torno da pessoa para Ricoeur está envolvida com a “atitude”. No período da guerra, as civilizações encontraram-se diante do desafio do futuro incerto. Esse desafio gera a crise. Nessa crise a civilização enfrenta o desafio e “pode ou não inventar respostas que lhe permitirão sobreviver, estagnar, servir-se de valores decrepitos e entrar e decair. Há assim sonos e despertares, renascimentos e decadências, restauração e decadência, invenções e sobrevivências” (RICOEUR, 1968, p. 89). Para Ricoeur, a vida e a morte estão ligadas ao entendimento de crise (Cf. RICOEUR, 1968, p.88).

Nesse sentido, das condições em que as pessoas estavam envolvidas, a morte e a crise humana e econômica levavam-nas a atitudes que as definiam como pessoas envolvidas nos sentimentos dessa crise. Isso as destinou a enfrentarem o desafio dos valores, da restauração e das invenções. As atitudes humanas, mediante as circunstâncias nas quais estão inseridas, tornam possíveis as experiências e, de certa forma, a própria história da vida humana está sujeita à atitude gerada pelo desafio criado por uma crise (Cf. RICOEUR, 1996a, p. 155-182).

As ações originadas em consequência das atitudes diante da crise humana perderiam sentido caso não passassem para a esfera objetiva através do corpo, ou seja, que elas se tornem algo que possa ser visto e avaliado por outro sujeito. Dessa forma, as ações dependem da linguagem para serem identificadas como ação de cada sujeito, não apenas linguagem como fala, mas como expressão do sujeito que usa um corpo conforme seu pensar. Levando essa dependência da linguagem em consideração, a ação estará vinculada à pergunta “Quem agiu?”. É nesse sentido que a linguagem passa a ser condição para a existência da pessoa, porque ela responde ao corpo no qual a ação se deu (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 450-456).

A ação levada ao nível da linguagem torna a pessoa humana distinta, porque um determinado sujeito atenderá à pergunta “Quem?”. Compreendendo que a distinção

do sujeito é suscitada na linguagem, é possível perceber que quando Ricoeur reflete sobre o caráter (uma forma de distinção humana, da maneira de ser de cada sujeito e que se manifesta no pensar e no agir), demonstra entender que a linguagem não se limita à fala, mas chega a expressar-se no corpo, na medida em que a ação, precedida por um pensar, objetiva-se no corpo. Ricoeur não vê a possibilidade de separar o sujeito do caráter ou não se confundir com ele (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 450-457).

A atitude e caráter entram no campo ético quando a ação do sujeito está dependente do outro. Quando agimos, de certa forma, nos direcionamos ao outro. É nesse sentido que ocorre o movimento de si para o outro. Sendo assim, o caráter ético e histórico pretende uma alteridade do sujeito (Cf. RICOEUR, 1996a, p. 155). Essa alteridade apresenta-se no momento em que o sujeito de uma ação visa no outro a resposta e a avaliação que o identifica. É ele se vendo na dor ou no gozo dos outros (Cf. GARRIDO, 2002, p. 130).

Essa concepção da ação de uma pessoa em relação à outra coincide com as intenções do diálogo com Husserl (Cf. RICOEUR, 2009a, p. 308.332), publicadas antes da primeira parte da filosofia da vontade, por volta de 1950. Isso demonstra que a pessoa, como reflexão ricoeuriana, acompanha seus trabalhos desde o início e que a ideia sobre ela vai amadurecendo na medida em que participa dos problemas levantados por Ricoeur.

É possível notar que na primeira parte da filosofia da vontade (*Le volontaire et l'involontaire*) a pessoa é envolvida no problema da ação e da liberdade. Já na segunda parte (*Finitude et Culpabilité*) até a *La symbolique du mal* a pessoa encontra-se diante da culpa, da confissão e do símbolo. Nos trabalhos em que a hermenêutica entra em foco, a pessoa torna-se o leitor, que surge para demonstrar que a pessoa em forma de leitor torna possível a referência no processo interpretativo (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 93-94). Essa última maneira, em que a pessoa assume papel de leitor, é de profunda importância para o desenvolvimento desse trabalho. Será possível ver o leitor tornando-se operador do processo de interpretação, levando um mundo dele ao encontro de um mundo que o texto lançará diante dele.

No diálogo com Husserl, Ricoeur aponta problemas a respeito de uma ética em função do outro. Para ele, Husserl precisa dar conta de dois fatores. O primeiro é constituir o outro em mim. O segundo é constituir o outro como outro (Cf. RICOEUR, 2009a, p. 217). Uma das dificuldades encontradas “está em explicar o corte entre o jeito como uma pessoa se anuncia e a maneira como uma coisa se mostra” (RICOEUR, 2009a, p. 309), isso porque uma pessoa não é uma coisa, mas um eu, diferente de mim, um sujeito de experiência tanto quanto eu. Diante dessa dificuldade e desafio, uma mesma via parece dar abertura à resposta; que o sentido do outro é tomado de empréstimo ao sentido do eu, ou seja, primeiramente deve haver sentido em mim para depois dar sentido ao outro. De certa forma, há uma transferência de sentido do eu para o outro. As coisas são vistas presentes no mundo e esse mundo apresenta-se como mundo para mim e em mim (Cf. RICOEUR, 2009a, p. 220-221). Nessa transferência de sentido, o eu passa por um processo de experiência que o torna cada vez mais distinto e amadurecido, na medida em que, por empréstimo, dá sentido ao outro e ao mundo (Cf. GARRIDO, 2002, p. 129).

O que pode estender ainda a compreensão da questão do outro como correspondente do si é entender como a pessoa se caracteriza e se distingue das coisas por meio da presença – a ideia de presença é retomada na filosofia da vontade como presentificação (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 278). São as pessoas que conferem presença às coisas, a partir de um movimento recíproco do eu para o outro (Cf. RICOEUR, 2009a, p. 310).

Apesar de em *O si mesmo com o outro* (1990) Ricoeur levar esse estudo mais a fundo, interessa, nesse momento, seguir adiante e entrar na etapa em que ele, ao final, encontra com o símbolo. É nos trabalhos sobre a filosofia da vontade que essa discussão chegará ao momento válido no discurso de uma hermenêutica e consequentemente da hermenêutica do símbolo. A sequência das investidas parte do diálogo introdutório com a fenomenologia, a elaboração da filosofia da vontade e a entrada no enxerto da hermenêutica na fenomenologia.

A filosofia da vontade (1965) foi fundamental para os diálogos com a fenomenologia. É a partir dela que nosso filósofo é movido em direção aos mitos e símbolos. Nela ele também se encontrou com o entendimento de uma existência pela consideração

dos símbolos como conceitos existenciais (Cf. CESAR, 2002, p. 43). Ao fim dos trabalhos sobre a vontade, ocorre o desvio em direção à linguagem. Foi nessa direção que se formulou a máxima “o símbolo dá que pensar” (RICOEUR, 1995b, p. 72).

No desvio da filosofia da vontade em direção ao símbolo, ocorre a introdução à narração dos mitos. Isso porque os mitos sobre a origem do mal são envolvidos por narrações de carga simbólica. Neste caso, os mitos são entendidos como relatos narrativos tradicionais que se referem a acontecimentos originários, com função simbólica, articulados em tempo e espaço, mas que não dependem da confirmação da História e nem da Geografia (Cf. RICOEUR, 2004, p. 170-171).

A filosofia da vontade, no primeiro volume, consistiu basicamente na discussão sobre o voluntarismo. Nele, o ato voluntário ou o involuntário estabelecem uma relação. Essa relação é imprescindível para que se possa falar tanto em atos voluntários quanto de involuntários. A investigação limitou-se a definir o ser em questão e sua capacidade de ação. No entanto, a análise da vontade acaba por levantar o problema do mal, inerente ao homem, abordando-o adiante em trabalhos sobre finitude e culpabilidade (Cf. RICOEUR, 1995b. p. 68).

O sujeito da ação, ou o sujeito do agir, manifesta-se diante de situações em que questões morais estimulam-no a uma escolha. E, diante desse estímulo, o ser que age depara-se com condições essenciais para o exercício de sua existência moral. Nesse sentido,

Para unir um termo único, sugerido por aquilo que chamamos mais acima a analogia do agir, as figuras que povoam o campo prático, poderíamos dizer que é sempre enquanto homem capaz que o sujeito do agir se revela acessível a uma qualificação moral; todas as análises anteriores colocadas sob a égide da questão quem? – quem fala? – quem faz?, quem conta?, quem é responsável pelos seus atos? (RICOEUR, 1995b, p. 37).

Este modo existencial da vontade, da ação e da moral consiste essencialmente na dimensão que ela tem com as questões ontológicas do mal. Isso porque o mal consiste numa ação ética ou moralmente negativa à medida que o sujeito age, ou seja, ele é resultante de uma maneira de ver a ação negativa.

Não posso responder *malum esse* (o mal existe), porque não posso perguntar *quid malum?* (o que é o mal?), mas somente *unde malum faciamus?* (donde procede que façamos o mal?). O mal não é *ser*, mas *fazer* (RICOEUR, 2008, p. 8).

A abordagem sobre o mal estabelece a via de discussão sobre a liberdade, em relação às propensões do homem. Nessa concepção, o ser humano, que se encontra diante da condição de liberdade, coloca-se frente à possibilidade e à realidade. Sendo assim, o sujeito está propenso ao mal, sendo este mais que uma possibilidade. Em potencial, é também a realidade, tendo em vista que é diante do ser com vontade finita que o homem frágil torna-se capaz de se encaminhar tanto em direção à prática do mal quanto à do bem (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 68). É importante considerar que na ação humana, como um ato de liberdade, a escolha do sujeito pelo bem, ou pelo mal, é uma questão originária do poder de se ir em direção a um ou ao outro. Isso pode esclarecer o fato de que a vontade é submetida a possibilidades. É exatamente o que o filósofo explora na chamada “grande tese”: a vontade (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 62).

Para entender o que o trabalho sobre a vontade deixou como legado no processo de elaboração da hermenêutica ricoeuriana se torna importante apresentar as estruturas da vontade. Assim, será possível perceber como a ação, o mito e o símbolo vão ocupando espaço na construção do trabalho ricoeuriano; assim também como foi introduzindo-se ao discurso hermenêutico e, mais adiante, o que representará no encontro com a reflexão sobre a mímese (imitação ou representação da ação). Nessa reflexão, uma das etapas que pode representar um sentido relevante e que, de certa forma, nos aproximará daquilo que a mímese representa para a hermenêutica do símbolo, são as partes finais do voluntarismo, a que trata do consentimento.

Ao observar a exposição contida no primeiro volume da filosofia da vontade, *Le volontaire et l'involontaire*, é possível encontrar as estruturas da vontade: o decidir, por meio do projeto; o *agir*, por meio do *pragma*, do corpo e do movimento; e o *consentir* (Cf. RICOEUR, 2009).

1.2 O DECIDIR

O decidir é apresentado como algo a ser feito. Esse algo é o *projeto*. Ele revela a possibilidade de criar o novo próprio da vontade e a afirmação do ato da vontade por si. É nele que o futuro apresenta-se como um caminho de possibilidades. A ação está relacionada com o projeto, pois é em consequência da decisão que ocorre o ato do sujeito. Se o projeto revela a possibilidade do agir, é nele também que se concentra a intenção de agir do sujeito. No entanto, esse projeto é uma possibilidade mediante a presença de um corpo: “No próprio seio do projeto a ação desenha-se como poder do meu corpo” (RICOEUR, 2009b, p. 80).

Projeto, na origem do seu termo, detém a ideia de algo que se lança adiante, no e para o futuro. Assim a consciência, na forma de projeto, é o lançar-se para o futuro numa ação exclusiva da própria liberdade. Ricoeur entende que a orientação da consciência para o futuro é uma condição para o impulso da vontade (Cf. ALEIXO, 2010, p. 43, 57).

Então, no projetar-se da consciência em direção ao futuro, Ricoeur enxerga a orientação da consciência como algo que condiciona o impulso da vontade em direção ao futuro. Como o impulso não determina o acontecimento, esse impulso da vontade em direção ao futuro é simultaneamente receio em relação ao próprio futuro. O receio ocorre porque o futuro é apenas possibilidade e o agir depende dessa possibilidade. Ocorrendo ou não uma ação, ela não deixou de ser possível. Neste caso, o decidir e o agir são reféns de uma pré-visão. Assim, o futuro de uma ação “é um futuro visado em vazio, estático, sem antes nem depois” (Cf. ALEIXO, 2010, p. 43), representa apenas possibilidade. Nesse futuro o agir é incerto, porque o sujeito tem consciência de seu limite nesse futuro e da insegurança que há nele.

A pré-visão supõe um futuro do mundo que a torne possível; ou, o que vem dar ao mesmo, ela supõe que a consciência se coloque à frente de si mesma, que ela esteja fora de si desta maneira original que consiste em ser para um futuro, em ter um futuro (RICOEUR, 2009b, p. 75).³

Então, o que leva a consciência a se projetar, já que o *projeto* só acontece diante da possibilidade da ação do corpo? Inicialmente, o corpo retira da “mera” esperança o

³ “La pré-vision suppose un futur du monde qui la rend possible; ou ce qui revient au même elle suppose que la conscience se porte en avant d’ elle-même, qu’elle soit hors de soi de cette façon original qui consiste à être pour un avenir, à avoir un avenir.”

futuro, encerrando nele a vontade para vir a ser. Para Ricoeur (Cf. 2009, p. 80), é mediante um corpo que o futuro deixa o vazio. Através do corpo: “o possível não é absolutamente vazio; é, se se pode dizer, uma possibilidade efetiva e não mais no ar”⁴. Como se observa, a consciência lança sobre o corpo a esperança do poder da ação. Assim, é possível considerar que o projeto não passa de abstração se não se precipitar num teste pela ação. Ele é uma antecipação de toda ação, e esta nada mais é do que um teste ao projeto. Desse modo, com a ausência de um corpo, uma ação não é objetivada e com isso não pode ser considerada ação.

1.2 O AGIR

O ponto de partida para compreender o agir é entendê-lo como um ato intencional da consciência que tem como objeto o *pragma* - intencionalidade prática do agir. Por ele o sujeito relaciona-se com o mundo. Nessa relação, o mundo torna-se palco do agir e o sujeito tem o mundo como horizonte de possibilidades. Assim, o agir é “uma consciência que se dá como matéria, uma mudança no mundo através de uma mudança no meu corpo” (RICOEUR, 2009b, p 263).⁵

O próprio sentido da palavra “agir” sugere imprimir movimento em alguma coisa. Diante da possibilidade de se fazer mover o corpo, pressupõe que a consciência aprendeu a dominá-lo. Como sempre se espera a rendição do corpo à vontade e ao querer, é por meio dele e do seu esforço ao resistir que se pode entender a vontade. Não só pela obediência do corpo, mas também por acontecer de ele não atender à vontade (Cf. ALEIXO, 2010, p. 66-67).

O corpo, em certas práticas completamente dominadas, parece não ser pensado quando da ocasião dessas práticas – a exemplo de certas atividades sob as quais se aprende até que o domínio ocorra, como a de conduzir veículos. Quando se tem domínio do processo de conduzir, não se pensa mais em gestos como aceleração e direção, porque já há domínio sobre eles. No entanto, às vezes, é necessário pensar

⁴ “Or au sein même du project l’action est dessinée comme pouvoir de mon corps; le possible n’est absolument vide; c’est si l’on peut dire une possibilité effective et non plus en l’air”

⁵ “c’est une conscience qui est une action, une conscience qui se donne comme matière um changement dans le monde à travers un changement dans mon corps.”

o corpo, quando há confronto com obstáculos e exigência de movimento de ajuste para a circunstância. Assim, em uma ação que se confronta com algum obstáculo, acontece o movimento do *pragma* para o corpo, porque a atividade dominada para aquela ocasião é confrontada com uma nova possibilidade – diante do obstáculo e da possibilidade se procede também um esforço físico. Quando isso acontece, ocorre a reflexão sobre o mover.

Considerando o que Ricoeur (Cf. 2009, p. 271) apresenta a respeito da reflexão sobre o corpo na ação, é possível entender que, por meio da aprendizagem, a exemplo daqueles gestos que são dominados, o corpo é pensado nos primeiros momentos do processo dessa aprendizagem. Nas circunstâncias em que há domínio das atividades, espera-se que o corpo sempre atenda à vontade, mas o corpo pode resistir. É diante da consciência da possibilidade de resistência do corpo e da capacidade do sujeito que a reflexão sobre o movimento é, em algum grau, uma maneira de modificar a ação. Essa reflexão sobre o movimento é resultante da possibilidade do sujeito de se valer do corpo como instrumento para ajustá-lo à sua vontade.

Introduzidas as ideias do movimento da consciência em relação ao corpo, as quais também serão úteis para entender o corpo como necessidade do sujeito durante a seção que descreverá a respeito do “consentimento”. Na dimensão da ação inicia-se a necessidade de agir do sujeito. Essa necessidade encontrará no corpo sua possibilidade e, quando ela se torna ação, confere existência ao ser, uma existência com possibilidades próprias de um determinado sujeito que pode dizer que a ação é sua (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 75).

A importância de entender como a ação se torna propriedade de um sujeito também esclarece que outros sujeitos, ou outros “eu”, estão envolvidos na minha existência. Assim, esses outros que não sou eu, podem, da mesma forma que eu, conferir minha ação. Essa identidade da propriedade da ação é fundamental para a possibilidade de ela ser imitada, porque é a ação do outro que se imitada. Na análise sobre a mimese, ou imitação da ação, será possível entender que uma ação a ser imitada é aquela que pode atender ao questionamento de “Quem?” praticou a ação e “Por quê?”, implicando autoria e motivo (RICOEUR, 1995b, p. 37).

A possibilidade de o sujeito pensar o corpo abre uma questão dualista, porque esse pensar ou o mover da consciência em direção ao corpo, parece demonstrar a ideia de alguma coisa que está fora de um “eu”. Assim, o corpo passa a ser então o local onde se potencializa aquele que o maneja. Mas o que é corpo? Além do que foi incluído na parte inicial desse capítulo, entende-se ainda que Ricoeur caminha em direção a uma fenomenologia existencial. Essa caminhada corresponde ao limite que o corpo físico representa para uma análise mais completa do sujeito que faz uso do corpo numa ação. Quando agimos, através do corpo, pensamos antes dessa ação e é por esse motivo, pensar antes, que o corpo parece não representar tudo que envolve o momento da ação (Cf. ALEIXO, 2010, p. 50; 71). É uma forma de interpretar a exposição ricoeuriana a respeito do mover:

Os conceitos que gravitam à volta do mover designam funções que são sempre agidas, ousaríamos dizer, e que unificam praticamente o que o entendimento divide: o pensamento do movimento e o próprio movimento. A fenomenologia deve ultrapassar um eidética demasiado clara, até elaborar os índices do mistério da encarnação (RICOEUR, 2009b, p. 275).⁶

Nesse sentido, parece que o corpo é um espaço no qual as ações estão compreendidas, desde que sejam efetivadas, mas que há um nível de entendimento que exige entrar num conhecimento capaz de descobrir com mais proximidade o que ocorre quando um “eu” decide agir e um corpo responde a essa decisão de agir.

É possível que as leituras feitas em trabalhos de Gabriel Marcel levaram Ricoeur a reconhecer que não se pode dissociar o sujeito do corpo que ele usa, porque é a partir do corpo que é possível não apenas compreender o mundo fora dele, mas também desenvolver aquele que faz uso dele. Um recurso que somou a essa questão foi o uso dos dados empíricos da psicologia e da biologia, os quais podem dar conta de que um corpo próprio também é um corpo em segunda pessoa. Isso porque a presença do outro implica em dar ao “eu” uma distinção. Quando um “eu” vê no outro um esforço resultante de uma decisão, também é capaz de compreender que a resposta à questão “Quem?” e “Por quê?” da ação é distinta dele. Esse “eu” também entenderá que os motivos (“Como?”) são próprios da experiência do outro que decidiu e agiu (“Contra quem?” ou “Com quem?”). Além disso, poderiam dar

⁶ “Les concepts qui gravitent autour du mouvoir désignent des fonctions qui sont toujours agies, oserions nous dire, et qui unifient pratiquement ce que l’entendement divise: la pensée du mouvement et le mouvement lui-même. La phenomenology doit dépasser une eidétique trop claire, jusqu’à élaborer des index du mystère de l’incarnation.”

respostas que auxiliariam na compreensão do corpo e sua ligação com a vontade. Neste caso, os sinais lidos no corpo do outro podem diagnosticar um esforço subjetivo.

O esforço do outro sobre o seu corpo, a facilidade do bailarino, a tensão do atleta que trabalha no limite das suas forças, a luta contra a fadiga extrema apresentam-me (ou “presentificam-me”) um esforço em segunda pessoa desdobrado num corpo em segunda pessoa (RICOEUR, 2009b, p. 278).⁷

Esse esforço do outro é capaz de revelar outro “eu”, demonstrando o domínio da vontade sobre o corpo em segunda pessoa. É de se concluir que, ao dizer “presentificam-me”, no esforço do outro, o sujeito vê-se a partir do esforço que o outro faz para superar os limites do corpo. Essa identificação do “eu” e do “outro” leva a entender que na medida em que compreendo o outro na sua ação, me entendo como existente no mundo da ação (Cf. RICOEUR, 1988, p. 7, 9).

Retomando sobre a questão da espontaneidade do corpo e os órgãos da vontade, Ricoeur, para designar o lugar em que se encontra o ato involuntário, nomeia os órgãos não voluntários da vontade como: os saber-fazer pré-formado, a emoção e o hábito.

O saber-fazer pré-formado não é instintivo, ou seja, não pode ser considerada uma reação a um estímulo súbito e inesperado. Esse tipo de reação inesperada e súbita não é um tipo de atitude que resulta de um aprendizado e nem o produz. No entanto, o saber-fazer pré-formado é um tipo de comportamento primitivo, semelhante aos inatos. Regulam até certo ponto o movimento da decisão, mas não produzem esse movimento. Ele não pode ser confundido com o reflexo. O saber-fazer pré-formado tem flexibilidade que responde a qualidades e formas dos objetos que são apresentadas aos sentidos. Já o reflexo é involuntário (Cf. ALEIXO, 2010, p. 82).

É possível compreender o saber-fazer pré-formado observando o ato de uma criança que, com o olhar, acompanha determinado objeto, ergue a mão para apanhar algo ou acompanha determinado som com a cabeça. O saber-fazer não pode ser considerado uma ação completa em si mesma, porque depende de um objeto que possa interagir com o sujeito (Cf. CARDORIN, 2001, p. 106). Mas o objeto não

⁷ “L’effort d’autrui sur son corps, l’aisance du danseur, la tension de l’athlète qui travaille à la limite de ses forces, la lutte contre la fatigue extrême me présentent (ou me présentent) un effort en seconde personne déployé dans un corps en seconde personne.”

determina a ação, apenas orienta a percepção do sujeito de forma interativa. Não obstante, a criança, ao orientar-se para o som ou objeto, pode dar sequência ou não à relação que inicia com o objeto, dependendo do que a forma ou qualidade do objeto lhe proporcionar (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 291-313). É nesse sentido de interação com o objeto que o saber-fazer pré-formado se diferencia do reflexo. É nessa interação que pode ocorrer um aprendizado (Cf. ALEIXO, 2010, p. 75).

Outro órgão não voluntário da vontade é a emoção. Ela ocorre depois que o sujeito é motivado. Logo que ela é despertada pela motivação passa a ser mantida pela mesma motivação. No entanto, a emoção descontrolada pode causar um enfraquecimento do domínio da ação se a manutenção levá-la a uma espontaneidade intensa. Essa emoção, no estágio controlável, auxilia a vontade a se recuperar por meio do movimento do corpo; ou seja, uma emoção controlada reforça a vontade do sujeito sobre seu corpo (Cf. RICOEUR, 1950)⁸. Mas a emoção, no seu descontrolo, pode vir a ser a fonte do ato involuntário (Cf. CARDORIN, 2001, p. 106).

Uma das maneiras que Ricoeur vê como viável para entender a emoção é compreendê-la na sua forma mais simples, a emoção surpresa, o momento de nascimento da emoção. Neste momento, a emoção está propensa a incitar o agir. Aqui, o pensamento é convocado a uma rápida avaliação da situação. Isso ocorre por causa do efeito da surpresa sobre o corpo. Neste caso, o ato involuntário acontece quando há parada de atenção sobre o objeto, mas ainda está distante do descontrolo. Assim, após a surpresa causada por um acontecimento súbito, o sujeito é levado a uma avaliação do acontecimento. Isso resulta que o objeto do acontecimento passa a ocupar espaço privilegiado no pensamento. Dessa forma, a atenção voluntária pode retomar o controlo. Isso ocorre porque a imposição do objeto ao pensamento também se dá pelo que o espanto causa ao corpo: “O fato primitivo do espanto, é que pelo corpo a atenção é fascinada e um objeto impõe-se ao pensamento” (RICOEUR, 2009b, p. 321)⁹.

⁸ Análise extraída da argumentação de Paul Ricoeur, apresentada à Sociedade Francesa de Filosofia em 25 de novembro de 1950, tendo como tema “A unidade do voluntário e do involuntário como ideia-limite”. Todo argumento foi traduzido para o português e disponibilizado na Internet pela Universidade de Coimbra, Portugal, no endereço: < www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online>.

⁹ “Le fait primitif de l'étonnement, c'est que par le corps l'attention est ravie et un objet s'impose à la pensée.”

O hábito assemelha-se ao saber-fazer pré-formado e que necessita de tempo para se consolidar. Essa consolidação completa-se quando o agir e o mover ocorrem imediatamente (Cf. ALEIXO, 2010, p. 82). Ele passou por um saber-fazer e, pelo seu prolongamento, torna-se usual como se fosse inato. É o que Ricoeur vai chamar de “quase natureza”, ou regresso à natureza (Cf. RICOEUR, 2009b). No entanto, são adquiridos e se referem a como agimos repetidamente. É um tipo de involuntário em que pensar e mover estão ligados de forma imediata, ou seja, ocorrem simultaneamente. O hábito também é um tipo de saber-fazer, mas não é inato e acontece por meio da disposição da vontade para aprender fazer coisas com o corpo. Sua aprendizagem não ocorre de imediato, nem há um tempo determinado para que se consolide. Os hábitos estão ligados à história e à vida. Depois de serem adquiridos, eles se prolongam pelo exercício da vontade, a ponto de se tornarem um tipo de sabedoria na forma de saber-fazer pré-formado.

Eis então uma forma singular de involuntário: por alienação do voluntário e “assimilação subjetiva” dos produtos da atividade de aquisição; o que eu aprendo torna-se contraído; a vontade e a atividade que dominam a natureza regressam à natureza, ou antes, inventam uma quase natureza a favor do tempo (RICOEUR, 2009b, p. 356-357).¹⁰

O hábito carrega a força que a história e a vida o proporcionam. Assim, ele recorre à experiência da vida. No entanto, o hábito pode tornar-se ameaçador da liberdade quando cai no automatismo. Ele passa a responder de forma padronizada e perde a capacidade de improvisar diante do novo. Nesse caso, ocorre um enfraquecimento do controle da vontade (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 352-380).

1.3 O CONSENTIMENTO

Para dar sequência ao que Ricoeur analisa na estrutura da vontade, logo depois do movimento da decisão, vejamos outro elemento da estrutura, o “consentimento”. Ele parte da vontade como um ato que adere a uma necessidade. Ele, além de significar juízo, é algo constitutivo da liberdade humana, como se expôs anteriormente sobre atos voluntários e involuntários (em se tratando de reciprocidade entre ambos), do

¹⁰ “Voilà donc une forme singulière d’involontaire: par aliénation du volontaire et “ assimilation subjective” des produits de l’activité d’acquisition; ce que j’apprends devient contracté; la volonté et l’activité qui dominent la nature retournent à la nature ou plutôt inventent une quasi-nature à la faveur du temps.”

sujeito mudar ou não de atitude, representa também a certeza daquilo que o sujeito pode fazer. Assim, o consentimento é o mais próximo da liberdade, mesmo diante da necessidade do corpo (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 433). Isso significa que ao consentir, o sujeito aceita aquilo que pode ser até contra a vontade, mas que a necessidade de um determinado momento exige uma ação do corpo. Isso é possível porque o corpo é quem pode responder à necessidade. Neste caso, o sujeito consente que o corpo responda como participante do mundo externo (Cf. FRANCO, 1995, p. 39-40). Com isso, diante da necessidade e da adversidade que uma situação pode causar ao corpo, o consentimento pode contrariar a vontade e deixar o sujeito sem clareza desse consentimento, isso parece mostrar certo limite no poder de agir do sujeito (Cf. ANDRADE, 2000, p. 20).

O consentimento, como momento do voluntário, realiza a síntese entre o ato voluntário e o ato involuntário. Ele parece ser impraticável quando se depara com a necessidade, porque a necessidade exige uma ação do corpo. Aqui é o meu corpo que adere ou não à decisão. A ação é apenas um poder do corpo, mas não necessariamente uma ação efetivada (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 80). Neste caso, o corpo, que foi visto como órgão da vontade no agir, agora aparece como necessidade em primeira pessoa; já não é mais o outro no seu esforço, mas eu é quem necessito agir. Este aspecto que envolve o involuntário revela um dualismo que é anterior ao dualismo do entendimento - descrito no tópico do agir, no qual o outro é quem presentifica o sujeito que vê o esforço do outro (Cf. RICOEUR, 2009a, p. 310).

Durante o desenvolvimento da reflexão a respeito do movimento, por meio da reflexão e do esforço diante da resistência do corpo, foi possível perceber que ocorre um rompimento numa relação harmônica entre a vontade e o corpo – no qual a vontade deveria estabelecer domínio sobre o corpo. Esse sujeito reconhece no corpo a possibilidade de sua ação, mas que também tem consciência de que a decisão de agir depende do corpo e que ele nem sempre obedece à vontade. Nessa circunstância, parece se estabelecer um conflito entre esse sujeito e os meios dos quais ele se vale para se relacionar com o mundo, a vontade, a necessidade, o corpo e a ação. Ricoeur entende que esse conflito está no interior do sujeito e os aspectos que o envolve é o caráter, o inconsciente e a própria vida (Cf. RICOEUR,

1995b, p. 63). Assim, é necessário entender o que cada um destes aspectos do sujeito representa em relação à vontade.

a) O caráter

Conceituado logo no início do capítulo dois da *Filosofia da Vontade*, “o caráter é a necessidade mais próxima da minha vontade” (RICOEUR, 2009b, p. 445)¹¹. É visto sob as perspectivas: do senso comum, que refere sempre a um sujeito específico; da perspectiva da ciência, como algo relativo à física mental e; na forma da Filosofia da Vontade, como uma particularidade própria que a vontade assume em cada sujeito (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 445-459).

Do ponto de vista do senso comum, é possível entender que qualquer pessoa pode ter uma ideia do que vem a ser o caráter. Notadamente, o caráter é designado popularmente a partir das conversações diárias e, dessa forma, são designadas as particularidades de cada caráter, seja dessa ou daquela pessoa. Com isso, não é dada apenas um comportamento, mas como uma natureza secreta (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 446).

Na perspectiva da ciência, o caráter é visto à parte da interioridade do indivíduo. Nesta visão, a vida mental compõe-se de jogos de realidades que, depois de afetados por certo grau de emoção ou ação, constroem os tipos de caráter. No entanto, aquilo que não é objetivado pelo sujeito considera-se apenas a partir de fora do “eu”. Diante da possibilidade de existência de algo que não é objetivado e visto apenas como externo ao sujeito, as ciências ajudam entender a limitação do caráter. Sendo assim, a ciência pode ajudar no diagnóstico do caráter, mas não atende à necessidade de se entender a questão da liberdade. Isso porque é possível o sujeito distinguir-se da vontade, ou até mesmo rejeitá-la, mas é uma tarefa impossível separar-se do caráter ou não se confundir com ele (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 447-456).

Na *Filosofia da Vontade*, estende-se a reflexão sobre a relação entre o caráter e a vontade. As primeiras considerações são de que o próprio fato de o sujeito poder

¹¹ “Le caractère est la nécessité La plus proche de ma volonté.”

realizar um autoexame já se apresenta como uma forma de libertação da vontade. No entanto, o caráter, como aquilo que a vontade apresenta em cada sujeito, provoca certo limite à liberdade, porque a vontade outorga ao sujeito uma personalidade própria que influencia sua ação. Se o caráter é algo que a vontade outorga ao sujeito, ele depende dessa relação do sujeito com sua vontade (Cf. ALEIXO, 2010, p. 94-96).

É de se notar que Ricoeur compreende o vínculo do caráter com a vontade como uma prisão ou alienação do sujeito. Tornar o caráter objeto do pensamento, antes de decidir e agir, é caminhar para a libertação do sujeito: “Pensar até ao fundo o meu caráter como objeto, é já libertar-me como sujeito: sou eu que o penso, sou eu que quero que ele seja objeto e que esteja contido na lei” (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 457).¹² Considerando essa libertação do sujeito, não se pode ignorar que, apesar do conceito da ciência encontrar espaço na reflexão ricoeuriana, essa relação de liberdade entre sujeito, sua vontade e seu caráter, conduz sua reflexão à perspectiva subjetiva dessa liberdade.

O que é de fato o caráter na *Filosofia da Vontade*? A maneira de ser da liberdade, não mais. Ele manifesta-se no pensar e no agir. É graças a ele que o traço do sujeito no mundo é impresso. Ele não destina o homem a fazer o mal e nem o bem, apenas aquilo que o sujeito escolhe como a maneira de ser da sua liberdade.

[...] o meu destino é praticar a generosidade ou a avareza com o mesmo gesto, mentir ou dizer a verdade com a mesma entoação de voz, ir ao bem ou ao mal com o mesmo passo, ou seja, de uma maneira inimitável que é eu mesmo, mas eu mesmo dado a mim mesmo, além e aquém de toda a escolha (RICOEUR, 2009b, p. 461).¹³

b) O inconsciente

No contexto da *Filosofia da Vontade*, o inconsciente tem sua apresentação levada em conta a partir dos resultados que a Psicanálise encontra na libertação da consciência. Considerando esses resultados, a proposta ricoeuriana é de que a

¹² “Penser jusqu’au bout mon caractère comme objet, c’est déjà m’en délivrer comme sujet: c’est moi qui le pense, c’est moi qui veux qu’il soit objet et compris sous la loi.”

¹³ Mon destin est de pratiquer la générosité ou l’avarice du même geste, de mentir ou de dire la vérité de la même intonation de voix, d’aller au bien ou au mal de la même démarche, c’est à dire d’une manière inimitable qui est moi-même, mais moi meme donné à moi-même, au delà ou en deçà de tout choix.

Filosofia deva aceitar alguns deles, basicamente aqueles resultados alcançados nas curas psicanalíticas nos casos patológicos e neuroses psicóticas (Cf. FRANCO, 1995, p. 193). Porque esses resultados dão conta de libertação da consciência de algo que o paciente possuía, mas que não havia forma que o definisse. No entanto, não quando a psicanálise reduz a consciência ao inconsciente. Os resultados da Psicanálise a respeito da libertação da consciência leva a Filosofia a reconhecer que a consciência não é transparente a si mesma. Assim, esses resultados podem auxiliar no entendimento sobre a natureza da consciência (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 468-509).

Analisando o caminho feito por Ricoeur, percebe-se que a relação que inicialmente trás questionamento sobre o sujeito e a posse do seu corpo, estabelece que os atos voluntários e involuntários da vontade, na sua reciprocidade, indicam que o pensar sobre o corpo não determina a ação, ou seja, o corpo pode não responder adequadamente à vontade. Isso leva a entender sua posição de rejeição em relação ao que pretendia a ideia do *Cogito* cartesiano, “Penso, logo existo” (*Cogito ergo sum*), de não haver relação entre consciência, pensamento e corpo. É importante lembrar que a consciência só existe como matéria se for por meio do agir. Dessa forma, pensar é um passo para o existir, mas na lógica de Ricoeur o corpo é quem consolida essa possibilidade (Cf. RICOEUR, 2009b, p 263).

O corpo nem sempre coopera com a vontade. Com isso, Ricoeur reconhece que há certa passividade da consciência diante da resistência do corpo. Da consciência, unicamente, não se pode deduzir a existência. Na circunstância em que há uma necessidade, o corpo participa na consciência, mas não há muita clareza nessa participação nem na relação entre, pensamento, sujeito, vontade e consciência, como o *ergo* parece dizer (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 472-482). Assim, o inconsciente levanta um questionamento sobre uma consciência capaz de ser liberta e também de ser dependente. Essa é uma possível explicação de Ricoeur ter dificuldades de conceber um fechamento no assunto por parte da declaração cartesiana (Cf. ALEIXO, 2010, p. 97). Essa rejeição ao *Cogito* cartesiano será retomada mais abaixo no debate sobre o conflito das interpretações das hermenêuticas, numa construção do enxerto da hermenêutica na fenomenologia.

É importante perceber que, na análise sobre as emoções, foi possível notar que há determinados momentos em que o pensamento pode ser afetado quando acontece desordem corporal. Essa desordem pode ser superada, mas não se pode garantir que esse movimento para a ordem ocorra; tendo em vista que, diante de emoções súbitas e surpreendentes, o corpo pode apresentar reações inesperadas e a avaliação do sujeito sobre o objeto do acontecimento ocorra quando a emoção já esteja intensa e o corpo respondendo a essa intensidade (Cf. CARDORIN, 2001, p. 106). É possível que a análise do inconsciente tenha revelado que essa reação descontrolada do sujeito sob emoções súbitas, imprimam reações imprevisíveis ao corpo num ato propriamente involuntário. Grandes emoções deixam marcas que podem causar resistência, “As grandes crises afetivas, os choques emotivos da infância deixam sem dúvida impressões que de uma maneira ou de outra caminham através da consciência e misturam-se à sua vida atual” (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 475).

Para Ricoeur (2009), essa maneira da Psicanálise ver o inconsciente e a cura das neuroses, pelo tratamento que o sujeito é levado, está no nível da relação entre a consciência e a vontade. Neste caso, os resultados da Psicanálise não são a última palavra no que diz respeito à consciência. A filosofia deve considerar que a consciência é quem avalia e decide e não uma realidade escondida que determina o momento ou a maneira que o sujeito deve agir. Assim, o inconsciente não deve determinar as decisões num ato da liberdade.

Sou eu quem pensa, quem dá sentido, quem aprecia os meus motivos, quem quer e quem move o meu corpo. Esta certeza [...] deve ser incessantemente reconquistada num *sursum* de liberdade. Salvo-me pela afirmação do Cogito e da recusa de conferir pensamento ao que não é também minimamente consciência; integro a seguir aquilo que é legítimo reter da psicanálise; mas é no seio da consciência e da certeza do eu quero que esta integração pode ser conduzida (RICOEUR, 2009b, p. 504-505).¹⁴

Dar ao sujeito a liberdade de suas ações e o poder de pensar o próprio corpo num ato de liberdade é por a liberdade sempre num estágio superior (*sursum*) a um inconsciente.

¹⁴ “C’est moi qui pense, donne sens, apprécie mes motifs, veux et meux mon corps; cette certitude, [...] doit être sans cesse reconquise dans un *sursum* de la liberté. [...] Je me salue par l’affirmation du Cogito et le refus d’accorder la pensée à ce qui n’est point aussi conscience, – quitte ensuite à intégrer à ce refus ce qu’il est légitime de retenir de la psychanalyse; mais c’est du sein de la conscience et de l’assurance du je veux que cette intégration peut être conduite”

c) A situação vital

Considerada a vida sob o aspecto organizado e não intencional. A vida é o involuntário absoluto e sem ela não há vontade, liberdade e sujeito. É a partir dela que se dá toda experiência e também nela consta consciência e vontade. Ela não é um pensamento, mas uma consciência efetiva de todos os elementos interdependentes que a fazem funcionar o mundo, o outro, o corpo e o sujeito. É a base para o voluntário e o involuntário, porque na ausência dela não há necessidade nem liberdade. Ela é sofrida pelo sujeito como liberdade, ou seja, é na vida que existo, mas uma existência que não depende do meu querer, não posso pensar nem agir caso eu não exista (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 512-521).

A existência é um paradoxo para o entendimento divisor e um mistério para uma consciência unificante mais secreta: ela é querida e sofrida; ela é um centro de atos unidos ao estado de vivente. [...] Ato e estado de existir são pensados dois e vividos um: o meu ato e o meu estado somos um no “eu existo” (RICOEUR, 2009b, p. 517-518).

Neste aspecto, a vida coloca uma condição para a liberdade, a própria existência. Assim, a consciência tem como mistério sua relação com a própria existência. Considera-se um mistério pelo fato de que o corpo, como organismo em perfeito funcionamento, responde às necessidades externas e adapta-se a ela. Isso ocorre independentemente do querer ou do pensamento. A organização biológica do corpo mantém essa ordem funcional dos organismos numa determinação que nem a consciência e nem o pensamento necessitam intervir. Então, é diante da vida que vai acontecendo, das experiências vividas no corpo, que a consciência extrai sua existência. Embora a vida seja compreendida como “a expressão do estado de consciência” (RICOEUR, 2009b, p. 518), ela é objetiva em um corpo com órgãos em perfeita organização e funcionamento. Dessa forma, a consciência retém apenas aquilo que o corpo produz como experiência. É isso que dificulta seu autoconhecimento, porque não é a consciência que extrai do mundo os dados, mas do corpo que o sujeito usa para se relacionar com o mundo (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 520).

O dado sobre a organização funcional do corpo, cedido pela biologia, oferece ao trabalho ricoeuriano o material objetivo de que a consciência faz uso para situar a vida no interior do diálogo entre a vontade e o reino do involuntário. E aqueles órgãos que formam as estruturas do corpo cedem o diagnóstico da vida à

consciência. Dessa forma, não há possibilidade de a consciência encontrar inteligibilidade na vida, porque ela não é pensada e sim vivida. Diante disso, somente a partir do voluntário, da vida como projeto, que é possível ceder à compreensão do involuntário (Cf. ALEIXO, 2010, p. 106).

A vida, enquanto biológica, é um problema resolvido a partir dos aspectos objetivos, mas enquanto motivos e poderes para a liberdade, ela é um problema a resolver. Assim, a vida é dada como organização perfeita enquanto involuntário absoluto representado pela correspondência do corpo, Mas quando o conhecimento do involuntário segue pelo caminho da consciência que exige do corpo uma decisão, uma ação e que esse corpo não atende, o problema ultrapassa o campo objetivo.

Assim experimento incessantemente em mim a mistura de dois involuntários: o involuntário absoluto de uma vida que me dá existir como consciência – e assim prefacia a minha humanidade – e o involuntário relativo de uma vida que solicita a minha decisão e o meu esforço – e assim espera a minha humanidade. Há o resolvido e o não resolvido. A minha vida faz parte ao mesmo tempo dessas coisas que não dependem de mim e das que dependem de mim (RICOEUR, 2009b, p. 525).¹⁵

A vida vai do nascimento à morte. Sua condição se dá nesse espaço de tempo e nele a vida acontece como um todo. O ritmo da vida dá-se no crescimento, no tornar-se adulta e depois no envelhecer. Para Ricoeur (Cf. 2009, p. 539), esse tempo de transição de uma a outra etapa da vida constrói uma história que se realiza como sentido da vontade humana e que representa também o sentido do ser. Esse sentido é dado pela história dos eventos que acontecem na vida de cada sujeito.

O homem não pode tornar-se senão naquilo que é. Mas em contrapartida ele não pode ser senão sob a condição do tempo que o revela pouco a pouco. [...] O sentido do homem historializa-se num crescimento; não reside apenas na maturidade, mas é de cada vez por algum lado uma possibilidade de cada idade; o homem cresce, mas é o seu ser que se mostra na aparência do seu devir: o homem *ad-ven* (RICOEUR, 2009b, p. 539).¹⁶

¹⁵ “Ainsi j’éprouve sans cesse en moi le mélange de deux involontaires: l’involontaire absolu d’une vie qui me donne d’exister comme conscience – et ainsi préface mon humanité, – et l’involontaire relatif d’une vie qui sollicite ma décision et mon effort, – et ainsi attend mon humanité. Il y a du résolu et du non résolu. Ma vie fait partie à la fois de ces choses qui ne dépendent pas de moi et de celles qui dépendent de moi.”

¹⁶ “L’homme ne peut devenir que ce qu’il est. Mais en retour il ne peut être que sous la condition du temps qui le révèle peu à peu. [...] Le sens de l’homme s’historialise dans une croissance; il ne réside pas seulement dans la maturité, mais il est chaque fois par quelque côté une possibilité de chaque âge; l’homme croît, mais c’est son être qui se montre dans l’apparence de son devenir: l’homme *ad-ven*.”

Então, é sob a condição do tempo que o homem acontece como ser. Em cada idade ele encontra uma possibilidade.

Feitas as considerações que podem levar à compreensão da liberdade como um evento subordinado à existência da relação entre atos voluntários e involuntários, resta desenvolver as proposições que poderão nos levar aos processos de interpretação. Parte-se do princípio de que a dimensão da vontade relaciona-se com o evento das decisões e que elas não encerram o que constitui a totalidade dessa vontade. Pois, dessa maneira, uma decisão seria meramente motora, para não ser assim, toda ação é precedida de um pensar – agir é um ato intencional da consciência em direção àquilo que está por fazer, com o uso do corpo. Mas, pode ser postergada quando o pensar move-se para o corpo, por meio da reflexão – como apresentado na descrição do agir e sua intencionalidade prática.

Há ocasiões em que o sujeito, na consumação dos fatos, como é o caso da morte, não pode impedir. Mas diante da condição e certeza da morte pode ocorrer a revolta do sujeito, como tentativa de reafirmação da liberdade. Mas que, diante do não à vida que tem como destino a morte, há um não do sujeito como recusa à sua condição existencial para a morte. Essa seria uma reação do sujeito que pode ser considerada como sintoma da liberdade, mesmo diante da impossibilidade de realização. Levando essa condição em consideração, é possível notar que o ser humano vive debaixo de situações que parecem deixá-lo numa dupla condição, a da certeza da morte e a da possibilidade de liberdade no uso do corpo. É diante dessas condições que a liberdade demonstra sua fragilidade, pois ela está submetida ao corpo e aos órgãos não voluntários da vontade (Cf. ALEIXO, 2010, p. 110).

Na *Filosofia da Vontade*, ao fim das reflexões sobre os atos voluntários e involuntários, as últimas palavras de Ricoeur “querer não é criar” (2009, p. 605)¹⁷, indicam que os resultados não conseguiram esclarecer as questões sobre o princípio da liberdade humana refletindo apenas sobre a vontade. Nas ocasiões em que são requeridas do sujeito ações e ele decide que atitude tomar em cada uma delas, há a possibilidade dele escolher por uma ação tomada como um bem ou não. Isso o retira do contexto das ideias de uma criação ordenada somente para o bem pelos

¹⁷ “Vouloir n’est pas créer.”

seguintes motivos: as escolhas do sujeito passam pela vontade, inicialmente avaliada a partir da decisão, dependem do projeto só consolidado num futuro que é apenas previsto e possível; o agir está fixado no dilema no movimento do *pragma* para o corpo, quando a reflexão causa um rompimento na relação entre corpo e vontade, originando tanto um ato voluntário quanto involuntário; o consentimento, quando depende da necessidade do sujeito em primeira pessoa, considerando essa pessoa como dependente do caráter, do inconsciente e da sua situação vital (Cf. RICOEUR, 1950).

Ricoeur considera que “nada nas análises de projeto, motivação, movimento voluntário e, especialmente, do involuntário absoluto permitia que distinguíssemos entre um reino da inocência e um reino da transgressão” (RICOEUR, 1995b, p. 64). Isso porque a relativa liberdade do sujeito e suas escolhas, as faltas cometidas pelo sujeito, suas transgressões, são consequência de uma vida capaz de escolher entre fazer o bem ou não. No entanto, se há uma relativa liberdade, diante do voluntário e involuntário, não se pode dar ao sujeito uma natureza que o leve em direção ao mal, mesmo que o sujeito seja aquele onde o mal possa ser percebido (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 37).

As buscas pelos caminhos da ideia da vontade e da liberdade, pensadas a partir de uma existência ordenada e capaz de ser percebida, acabam por levar seu trabalho à produção de outros volumes da obra sobre a Filosofia da Vontade, *O Homem falível e a Simbólica do mal*, unidas em *Finitude e Culpabilidade* (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 66-67).

A fenomenologia da vontade não esclareceu a questão da existência de uma ontologia envolvendo a decisão e o mal. Por esse motivo, Ricoeur (Cf. 1995b, p. 71) toma novas direções. As reflexões sobre a reciprocidade entre o voluntário e involuntário trouxeram a compreensão de que o corpo é um espaço onde é possível que a vontade se manifeste, mas não dá clareza sobre origem da vontade. Isso porque a consciência, mediante o projeto, lança sobre o corpo a esperança para a ação, mas a vontade não é consciência, apenas recebe dela o impulso para a ação. Neste caso, a vontade parece não ter sua origem no corpo, porque o corpo pode resistir à vontade; nem na consciência, por ser apenas impulsionada por ela (Cf. RICOEUR, 2009b, p 263). Deve-se entender que a herança deixada pela Filosofia

da Vontade no processo hermenêutico foi a entrada no campo do símbolo e a compreensão de um ser que age por meio corpo. Com isso, abre-se um campo de compreensão da ação e não haveria legitimidade numa narração se o sentido da ação estivesse vazio e sem significado.

Durante o desenvolvimento desse trabalho veremos que Ricoeur seguirá com a análise da poética de Aristóteles. Nela será possível ver que a ação do sujeito em um determinado tempo poderá ser imitada ou representada. Essa imitação ou representação da ação, na poética aristotélica é compreendida por mímese. Já que a ação pode ser imitada ou representada, ela torna-se objeto de uma dinâmica do ciclo mimético, que é capaz levá-la à compreensão de outro sujeito; isso porque a imitação ou representação sempre se destina a um ouvinte ou auditório – no caso de ser um texto, a um leitor. Assim, ela passa a ser uma ação com sentido para aquele que tenha acesso à sua imitação ou representação. Neste caso, um exemplo que pode ajudar a entender essa imitação ou representação da ação, é no que ocorre durante as confissões dos fiéis nas religiões. Ao narrarem sua culpa, por uma falta cometida, dão legitimidade à ação e conferem a ela uma realidade. A realidade é demonstrada nas estruturas que dão à ação um ambiente que a torna capaz de ser narrada e compreendida; essas estruturas são chamadas de semântica da ação (Cf. RICOEUR, 2004, p.172).

Deste ponto em diante, consideremos que, sob a opção por uma metodologia em direção a uma investigação sobre a má vontade, a iniciação do estudo sobre a Hermenêutica entra num diálogo com a abordagem fenomenológica. Porque as relações entre decidir, agir, vontade e corpo não encontraram respostas que atenderam à necessidade da compreensão do agir humano em direção ao bem ou ao mal. É nesse momento de análise que a hermenêutica dos símbolos encontra sua vitalidade e passa a ser uma proposta também existencial.

Neste ponto do diálogo, Ricoeur inicia considerando o mal como uma questão originária em relação ao ser humano. Assim, inicia-se a busca pelas origens do mal através dos mitos da criação do homem (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 62). Em princípio, é feita uma crítica à chamada “consciência reflexiva”, que poderá ser conferida na reflexão a respeito do enxerto da hermenêutica na fenomenologia, tendo por base o debate entre hermenêutica e existência. Esse debate passa pela compreensão

semântica, pela filosofia reflexiva e pela etapa existencial, numa leitura à maneira heideggeriana, como se mostra no próximo tópico.

2. HERMENÊUTICA ENXERTADA NA FENOMENOLOGIA

A Hermenêutica, como campo de estudo do qual a Filosofia se ocupa, consiste no processo de interpretação que internamente envolve diversos elementos que, por sua vez, relacionam-se reciprocamente. Nesse processo interpretativo, encontram-se o tempo, a história, a cultura, o discurso, o texto, o sujeito, a ação e a comunidade em que esse sujeito está inserido.

Muitos pensadores se dedicaram ao campo da Hermenêutica. Mas, nomes importantes como Dilthey, Heidegger e Gadamer merecem destaque¹⁸, cujas reflexões favoreceram ao surgimento de um significativo número de filósofos no debate sobre esse tema. Na França, por exemplo, muito influenciaram os estudos filosóficos de Paul Ricoeur, em particular a hermenêutica (Cf. RENAUD, 1985, p. 430).

É importante considerar que a leitura de Jean Nabert (entre os anos de 50 e 60), representante da filosofia reflexiva cartesiana e pós-kantiana, tem forte influência sobre o pensamento ricoeuriano (Cf. RICOEUR, 2005b, p. 53). A compreensão sobre ética, sobre o mal, a liberdade, a elaboração da hermenêutica do *si-mesmo* e escritos da década de 90 devem em grande parte às leituras dos textos de Nabert (Cf. RICOEUR, 1996a, p. 183).

No entanto, a hermenêutica não parece ser a reflexão primeira na qual Ricoeur encontra-se centrado. Todavia, apesar de iniciar seus estudos distantes do tema central da Hermenêutica, num dado momento, acaba por encontrar um conjunto de elementos que envolvem o processo de interpretação, a ponto de não ser mais viável considerar o estudo da Hermenêutica sem levar em consideração sequer uma reflexão de sua autoria.

O percurso no qual Paul Ricoeur caminhou para desenvolver seu pensamento filosófico passa por várias vias filosóficas, desde a antiga até a de pensadores de sua época. As aulas de seu professor Roland Dalbiez¹⁹ instigaram-no às disputas de

¹⁸ Na “hermenêutica do si”, Aristóteles também é consultado com a finalidade de dar suporte à busca ontológica, particularmente em *A Metafísica* (Cf. RICOEUR, 1995a, p. 17).

¹⁹ Um dos primeiros professores de Filosofia de Paul Ricoeur. De formação neotomista, era visto como alguém que argumentava mais à maneira de um escolástico do Séc. XIV do que à luz do próprio Tomás de Aquino. Dalbiez foi um dos filósofos franceses que primeiramente escreveu algo

questões contrárias ao Idealismo. Também apresentou um estudo filosófico sobre Freud a respeito do método de interpretação dos sonhos, considerado de fundamental importância para o conhecimento filosófico e, em particular, para a Hermenêutica (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 19).

Fatos importantes ocorreram na vida de Paul Ricoeur, fazendo dele um importante pensador para os estudos hermenêuticos e para a filosofia contemporânea. Porém, a esse respeito, os processos educacionais de sua carreira estudantil constituíram-se um fator determinante. Na França, durante as primeiras décadas do Séc. XX, tais sistemas consistiam no *Licence*, na *Maitrise*, no exame de *Agrégation* e, ainda, em um doutoramento,²⁰ quando o discente era inserido na pesquisa. Na sequência, em pesquisas mais avançadas e, conseqüentemente, na docência.

Logo, os diálogos com importantes nomes da Filosofia e, principalmente, as aulas de Filosofia, proporcionaram a Ricoeur possibilidades de construir um conjunto de reflexões que se seguiriam adiante na sua tese de doutorado (*Liberdade e Natureza*), não parando até os últimos dias de sua vida. Mesmo muito jovem, iniciou a leitura de pensadores como Montaigne, Pascal, Voltaire e Rousseau. Além destes, dialogou com Edmund Husserl, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Heidegger e Karl Jaspers. Diante dessa amplitude de diálogos acabou elaborando princípios para a constituição de uma gênese metodológica da Fenomenologia e da Hermenêutica (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 40-44).

Importa agora, para dar sequência à lógica dos trabalhos ricoeurianos, entrar no campo de reflexões sobre o problema existente entre a fenomenologia e a hermenêutica. Assim, além de proporcionar melhor compreensão das terminologias e dos fundamentos utilizados daqui por diante, mostrará o momento do diálogo em que surge uma hermenêutica do símbolo. É a ela que se destina a possibilidade do envolvimento com a mímese.

sobre Freud, a psicanálise, o inconsciente e o ponto de vista da psicanálise. Foi responsável pela resistência de Ricoeur ao apelo do cartesianismo, herdado na filosofia francesa (Cf. RICOEUR, 1995b. p. 48-49).

²⁰ No tempo de Paul Ricoeur, nas universidades francesas, inicialmente o percurso acadêmico iniciava-se com o *Licence*, com duração de três anos, assemelhando-se, no Brasil, ao Bacharelado. Logo a seguir, a *Maitrise*, que se estendia por mais um ano e comportava uma dissertação. Após a obtenção desses graus, o passo seguinte era a candidatura ao exame de *Agrégation*, com composição de um curso de habilitação profissional para o ensino (Cf. RICOEUR, 1995a, p. 51).

Considerando as leituras mais influentes sobre o trabalho geral de Ricoeur e especificamente a sua hermenêutica, a fenomenologia de Husserl ocupa considerável espaço. Ela se apresenta basicamente como o campo da filosofia na qual reflexões e diálogos envolvem o estruturalismo, o trabalho da exegese e a hermenêutica. Assim, no *Conflito das interpretações*, Ricoeur (1988) chama essa relação entre fenomenologia e hermenêutica de enxerto da hermenêutica no método fenomenológico.

Em primeiro plano, pode-se levar em conta que o problema hermenêutico é suscitado desde a exegese, tendo em vista que ela levantou um problema de interpretação vinculado ao local onde os textos nasceram e às exigências de compreensão das tradições locais. Com isso, surge um problema hermenêutico, o da significação. Assim, é possível reconhecer que a exegese relaciona-se com a filosofia em função da significação para a compreensão do signo. Isso porque a noção de significação representa a possibilidade de entender que há mais de um sentido (espiritual e histórico, por exemplo) em um texto. Esses muitos sentidos são conhecidos como “polissêmicos”. No entanto, o que parecia não responder a uma proposta hermenêutica válida para Ricoeur era a maneira “unívoca” – sentido único e restrito – que o conhecimento dos signos demonstrava até então (Cf. COELHO, 2013, p. 190). O próprio desígnio da interpretação está em vencer a distância cultural no processo de interpretação, em que alguém, ao ler um texto, seja capaz de incorporar o seu sentido em um tempo e espaço cultural diferente daquele em que o texto fora produzido. Assim, é possível entender que na incorporação de sentido haja a mais significativa relação entre interpretar e compreender (Cf. RICOEUR, 1988, p. 5-6).

As primeiras impressões que surgem como diálogo entre o problema hermenêutico e a fenomenologia nascem dos problemas abertos pela exegese. No contato com Dilthey, Ricoeur (1988) entendeu que quando ele procurava submeter o conhecimento da história a uma crítica, basicamente relacionada aos documentos escritos, acabou por levar o problema para a questão epistemológica, mesmo tendo como intenção levar as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) ao nível comparável ao das ciências naturais. Neste caso, a crítica se estenderia também à hermenêutica clássica por causa do uso que ela fazia das ideias de encadeamento interno do texto, da lei do contexto, do meio geográfico, étnico e social. No entanto,

essa crítica não atenderia à amplitude do problema da compreensão. Isso porque, para Ricoeur, a compreensão está relacionada com a vida de alguém que, no ato da compreensão, é transportado para outra vida (Cf. RICOEUR, 1988, p. 7).

Uma série de problemas é posta diante da intenção de Dilthey, mas o que implica diretamente ao processo de interpretação está relacionado à vida de alguém, composta de sentido e significado, ser capaz de passar por um processo de encadeamento coerente. E é nessa interpretação que envolve a vida que a fenomenologia aparece no enxerto hermenêutico. Pode-se entender que a proposta diltheyana é contemplada no contato com a análise feita por Ricoeur a partir de Heidegger, quando associa a proposição dessa vida composta de significado à relação entre compreender e ser (Cf. RICOEUR, 1988, p. 7, 9).

O problema levantado nessa relação entre hermenêutica e fenomenologia, aliado ao entendimento da mímese, tem considerável participação no trabalho que resultou na hermenêutica de Ricoeur. Isso porque a vida é percebida por meio da ação do sujeito no mundo através uso do corpo. Sem um corpo agindo não é possível constatar a vida nem suas relações com o tempo e a cultura. Dessa forma, a ação praticada pelo sujeito, passa a ser uma parte do conjunto de elementos (tempo, cultura, história e linguagem – a linguagem surge pelo fato de ser ela veículo pelo qual os eventos são apresentados) que podem envolver a narração. Essa narração se apresenta em um encadeamento de eventos, conforme a preferência de Ricoeur, postos numa série lógica na qual um existe por causa do outro. Esses eventos, postos sob uma lógica em relação ao sujeito da ação e o tempo, passam a ser o foco da interpretação e da mediação constatada naquele ciclo da mímese, em que mímese I e mímese III, são mediados pela mímese II (Cf. RICOEUR, 1994, p. 109-110; 127-128).

Cada elemento do ciclo mimético tem uma correspondência que orienta a representação da ação segundo a hermenêutica ricoeuriana: A mímese I orienta a prefiguração (ou pré-compreensão); a mímese II, a configuração; e a mímese III, a refiguração (Cf. RICOEUR, 1994, p. 101).

O enxerto da hermenêutica na fenomenologia é entendido na análise que se estende à ideia de compreensão a partir de um modo de ser, ou seja, à medida que

ocorre a compreensão por parte do sujeito o ser passa a existir. A essa maneira de um ser que existe à medida que compreende, Ricoeur chama de “ontologia da compreensão”. Dentro dessa perspectiva, compreender não é conhecimento, mas um modo de ser que existe ao compreender. Isso é notado ao avaliar a transição que ele apresenta das *Investigações lógicas* de Husserl (de uma ideia epistemológica da interpretação, que avalia o objeto da interpretação a partir da intenção com que foram produzidos ou daquilo que se pretendia dizer, como a exegese dos textos indicava) para *Ser e tempo* de Heidegger (de uma ontologia da interpretação, ou seja, do ser que existe ao interpretar). Dessa forma, uma das vias que surge como caminho para a compreensão é a do ser que existe ao compreender. As duas formas de relacionar hermenêutica e fenomenologia são chamadas aqui de “via curta” e “via longa” (Cf. RICOEUR, 1988, p. 8-9).

É importante levar em consideração que, independentemente da via pela qual a compreensão do ser seguirá, a ontologia estará sempre vinculada a uma hermenêutica, ou interpretação. Elas não consistem em eliminação umas das outras, mas que se unem na percepção do ser por meio da interpretação.

A ontologia está sempre ligada à interpretação: é somente no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado. Temos então uma ontologia quebrada. Se aceitarmos a contribuição psicanalítica, descobrimos o desejo na raiz do sentido e da reflexão. Se aceitarmos a contribuição da fenomenologia da religião, o sentido pode estar dado pelo futuro, por aquilo que está à frente. Assim, as mais diversas hermenêuticas, cada uma apontará em direção às raízes ontológicas da compreensão: esta é a etapa existencial. Não se trata aqui de uma ontologia triunfante, científica, mas de uma ontologia baseada na interpretação (FRANCO, 1995, p. 84).

A “via curta” segue a atitude de Heidegger, desprendendo-se do debate a respeito do método epistemológico e se aplicando à ideia do ser. Assim, “rompendo com os debates do método, se aplica imediatamente no plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o compreender, já não como um modo de conhecimento, mas como uma maneira de ser” (RICOEUR, 1988, p. 8).

Na “via longa”, parte-se da consideração de que as análises destinadas ao sujeito e ao objeto, em Husserl, já há uma possibilidade de pensar algo que antecede a essa relação. Quando Ricoeur vê essa antecipação de algo, a pretensão é considerar que a relação entre o sujeito e o objeto é precedida por um conjunto de experiências ligadas ao mundo onde vive o sujeito. Nessa relação, de certa forma, o sujeito não

apenas vê as coisas, mas também se identifica com elas. A distinção entre ver os objetos e ter uma relação com eles mostra a vida operando no mundo e, nele, há tanto o sujeito quanto o objeto. Ao dizer que não há triunfo entre uma ou outra via de interpretação, entende-se que o mundo em que opera a vida do sujeito é quem parece ligar a epistemologia da interpretação à ontologia da interpretação. Um dos problemas que esse mundo da vida levanta é a possibilidade de ver nessa relação sujeito-objeto (suscitado do método histórico, psicanalítico e da fenomenologia da religião pela exegese), um contato com a maneira de ser a partir da compreensão (Cf. RICOEUR, 1988, p. 8-10).

Essa maneira de interpretar a evolução do problema epistemológico para uma abertura sobre a ideia de compreensão é capaz de amadurecer toda compreensão que Ricoeur apresenta sobre o sujeito, na pessoa do leitor interpretante, como aquele em que o processo de refiguração ocorre, “porque o sujeito que tem objetos é ele próprio derivado da vida operante” (Cf. RICOEUR, 1988, p. 11). Do mundo no qual o sujeito se identifica e se relaciona com os objetos, ele extrai suas experiências e compreende as coisas que são distintas dele. Esse mundo é o mundo da ação, da história e de uma vida em uma comunidade, capazes de serem narrados. É nesse sujeito que o processo de prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração do mundo se abrem, na medida em que ocorre a leitura e a compreensão. De certa forma, o mundo é o ambiente onde a ação e as experiências do sujeito são prefiguradas. Dessa forma, é ele também quem oferece os sentidos para a compreensão desse próprio mundo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 101). À medida que os sentidos são encontrados, o leitor é levado a uma nova maneira de ser e agir no mundo, essa nova maneira é refiguração (Cf. AMARAL, 2013, p. 279).

Levando adiante a via longa como uma das mais significativas no tocante à compreensão e à existência, consideremos então aquilo que envolve os aspectos da linguagem, tendo em vista que ela está no contexto da existência dos símbolos e no caminho onde ocorre a interpretação. A sequência iniciará pelo plano semântico. Depois passará pelo plano da reflexão e se encerrará na etapa existencial. É na etapa existência que Ricoeur procura reforçar que a existência possui um vínculo com a interpretação e que só colocando em conflito as maneiras de interpretar que se torna possível vê-las demonstrando alguns aspectos ontológicos.

2.1 O PLANO SEMÂNTICO

A linguagem pode ser entendida como uma forma de apresentar e identificar a presença do sujeito, dos objetos e os eventos da vida no mundo. As ações do sujeito dependem da linguagem para serem identificadas. Quando o sujeito se define por meio da linguagem, essa identificação permite que ele compreenda a si e o mundo no qual suas ações e experiências estão envolvidas. Na linguagem ocorre o exercício da compreensão. Entender o plano semântico onde ela está inserida ajuda compreender os demais planos, nos quais também é possível distinguir o compreender e o existir. Nota-se que a fala, como um modelo de linguagem, permite ao sujeito que se reconheça como existente na medida em que faz uso de um pronome pessoal para assumir sua identidade, “eu”. Esse “eu”, um signo, seria um vazio se a linguagem não lhe atribuísse um sentido para a existência (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 121).

Analisando os trabalhos sobre a linguagem, nota-se que a exegese já apresenta uma ideia de diversidade de sentidos vinculados uns aos outros. Esse vínculo existe porque há um primeiro sentido nas coisas e que só é possível chegar a um segundo sentido partindo da compreensão do primeiro. Assim, pensar a diversidade de sentidos só é possível se considerada o mundo da vida a partir da interpretação. É nela que os sentidos se estendem. Isso é possível porque o ser humano, ao nascer, é inserido em uma cultura e em um tempo próprio, susceptíveis à interpretação em função de todas as coisas que vivenciou no percurso da vida. É nesse sentido que a linguagem, pertencente a essa cultura e tempo, torna possível a identificação das coisas e a experiência no mundo. Mas é preciso considerar que as experiências no tempo passam pelo processo de refiguração. Refigurar é trazer os sentidos a um processo de reavaliação das coisas e eventos que ocorrem em um tempo. Assim que são trazidos de volta, também assumem um novo sentido, apropriado para aquele momento. Com isso, entende-se que a cada sentido que é atribuído às coisas ou eventos o mundo da vida se abre para novas interpretações (Cf. SALLES, 2009, s/p).

Para explicar essa diversidade de sentidos, Ricoeur apresenta o exemplo das confissões feitas pelo fiel nas reflexões registradas em *La symbolique du mal* – quando confessam sua culpa, em forma de narração, trazem a ação a uma nova

realidade, com sentidos apropriados a realidade de cada fiel (Cf. RICOEUR, 2004, p.172). Essa diversidade de sentidos é que são simbólicas (Cf. SALLES, 2009, s/p). Os sentidos dessa confissão são regidos pelas várias dimensões a que o mal pode levar à consciência do ser humano, como mancha, pecado e prisão (Cf. CARDORIN, 2001, p. 82-90). É nessa dimensão, dos símbolos com sentidos vinculados à realidade e a diversidade de sentidos, que Ricoeur apresenta a noção de símbolo e que levará adiante no seu trabalho hermenêutico: “toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR, 1988, p. 14).

No mesmo caminho em que se desenvolve o significado do símbolo, surge também o conceito de interpretação. A partir desse conceito é possível compreender a importância de se explorar a ideia de diversidade de sentido. A interpretação é conceituada como sendo “o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR, 1988, p. 14). Assim, vê-se interligados pela ideia de sentidos tanto o símbolo como a interpretação. O símbolo, por meio de acréscimo ao sentido primário, manifesta-se com diversidade de sentidos. A interpretação tornando-se necessária justamente por causa da multiplicidade dos sentidos nos símbolos.

A importância do estudo dos símbolos para a hermenêutica está ancorada no uso da linguagem como um mecanismo de exposição do símbolo, uma exposição que tornará possível sua identificação e interpretação. Enquanto os símbolos não forem levados ao nível da linguagem não terão seus significados ou suscitarão sentidos. Na abordagem sobre metáfora e símbolo, é levada em conta a importância da semântica pela sua inovação. A inovação semântica pretende demonstrar o caráter criador desse processo de significação dos símbolos. Até este momento importa entender que a compreensão da diversidade de sentidos, nessa via da semântica, está relacionada com a experiência humana levada ao nível da linguagem. Isso nos faz entrar na contribuição da filosofia existencial. Nela é possível entender que a vida levada à linguagem, de certa forma, prende-se à verdade pela história e pela narração dessa experiência de vida, narrada em um tempo. E esse tempo, por estar relacionado à experiência de vida de cada sujeito, como ele identifica as coisas e a

si mesmo, torna-se tempo humano (Cf. RICOEUR, 1994, p. 85).

2.2 O CAMINHO PELA REFLEXÃO

A herança deixada pela filosofia reflexiva foi a integração de um si ao outro. Essa integração tem sua procedência no sentido de que o sujeito, presente no mundo, no uso do corpo, acessa as coisas externas e as identifica a partir de suas experiências no mundo. Quando essa identificação ocorre, o sujeito se refere à coisa e a ele ao mesmo tempo, porque é uma identificação do outro a partir dele, de seu mundo de vida. O próprio corpo que é apreendido como “meu” também se chama por “eu”. Essa posse do corpo por um “eu” é uma posse que dá ao sujeito a possibilidade de ação, identidade e identificação (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 80). Dessa forma, é possível considerar que a busca pelo sentido na interpretação também é uma busca em torno de si (Cf. RENAUD, 1985, p. 425).

Outro fator relevante é que a linguagem participa dessa identificação sempre que se dirige ao dono da ação ao perguntar “Quem?”, “Quando?”, “Motivo?”. Diante dessas perguntas e de suas respostas, a linguagem contribui com seus símbolos e seus significados. Assim, quando a ação passa pelo processo de imitação ou representação numa narração, o leitor tem consciência do significado dessa ação e também da distinção entre ele e o mundo da ação que o texto abre diante dele. Esse sentido dado pelo texto pode ser considerado como afastamento existente entre os extremos da interpretação, o mundo do texto e aquele mundo no qual se encontra seu interpretante, o leitor.

Para colocar a hermenêutica ricoeuriana no nível da reflexão, torna-se necessário relacionar a compreensão dos símbolos e dos signos com um sujeito que, na medida que os compreende, compreende a si mesmo. Com isso, ao ter acesso a um texto, o leitor inicia o processo de interpretação. Nesse processo o leitor leva ao texto um “si” próprio de seu mundo de vida, mas diante do mundo que o texto o apresenta ele se depara com um “si” que o texto desperta nele. Esse “si” despertado é gerado pela fusão dos dois mundos, o do texto e o do leitor. Nessa relação entre leitor e texto, por meio da interpretação, o leitor amplia sua maneira de ser e agir no mundo (Cf. SALLES, 2009, s/p). É interessante perceber que quando essa relação ocorre, o

autor dos eventos narrados no texto representa as ações e os eventos conforme suas experiências e sua compreensão do mundo. No entanto, quando o leitor acessa essa representação, acaba compreendendo o seu mundo desviando-se da compreensão do mundo do outro, passando a ver aqueles eventos e ações a partir de seu mundo de vida (Cf. RICOEUR, 1988, p. 18).

Considerando que os símbolos, levados à linguagem para serem interpretados, possuem uma diversidade de sentidos; levando ainda em conta que eles estão inseridos no processo de identificação do sujeito e sua maneira de ser; que isso ocorre à medida que o sujeito compreende o mundo e a si mesmo, Ricoeur acredita que essa é uma forma de romper com o *Cógito* (Penso logo existe) cartesiano. Nesse sentido, o *Cógito* está dividido em esforço para existir e desejo de ser (RICOEUR, 1988, p. 19). Neste caso, as obras, quando interpretadas, testemunham esse esforço para existir (Cf. RENAUD, 1985, p. 425).

O *cogito*, sem essa perspectiva, torna-se vazio. Porque a linguagem, revestida de símbolos com diversidade de sentidos, dá ao *cogito* “eu”, a possibilidade de sair de um mero artifício da linguagem e de independência de uma relação com o mundo da vida e a história do sujeito. Essa divisão do *cogito*, é conhecida por estudiosos do trabalho de Ricoeur como “*cogito ferido*” (Cf. GENTIL, 2004, p. 31). A própria reflexão se torna cega se não for mediatizada pelo que Dilthey considera como expressões objetivas da vida. Essa “expressão da vida” é notada na coerência da história do homem e que antecede ao texto que a imita (Cf. RICOEUR, 1988, p. 19-20). Ao acessar um texto, o leitor terá diante dele, lançado pelo texto, um mundo projetado. Compreender esse mundo, lançado pelo texto, consiste no terceiro momento do ciclo mimético, *mímese* III (trazer a ação narrada de volta à vida), que na hermenêutica ricoeuriana ele tem por refiguração.

2.3 O CAMINHO PELA EXISTÊNCIA

O caminho da existência para entender um ser que na medida em que interpreta também compreende a si mesmo é entendida por Ricoeur como a via longa. Nesta via, ela não tem a pretensão de unificar a maneira com que as várias linhas de interpretação (como a exegese, a psicanálise, a hermenêutica da religião e a

hermenêutica filosófica) apresentam a existência. No entanto, a análise a partir da existência, apesar de não unificar os diversos métodos de interpretação, pretende demonstrar que no desenvolvimento de cada interpretação há uma maneira de ver o ser. Essa visão sobre o ser que cada uma delas apresenta é uma ontologia, separada uma das outras, mas ontologia. É por isso que, na medida em que se emprega uma compreensão da diversidade de sentidos, no caminho da semântica, há uma relação com experiência da existência humana levada à linguagem. Já a reflexão se torna cega caso não seja mediatizada pelo que Dilthey considera como “expressão nas quais a vida se objetiva” (Cf. RICOEUR, 1988, p. 19), percebida na coerência da história narrada. Nessa perspectiva, o *cogito* pode ser apenas reaprendido, pelo esforço para existir e pelo desejo de ser.

Na via da existência, à maneira heideggeriana, é necessário entender a leitura de Ricoeur da existência no desejo de ser. Antes, é necessário compreender o desejo de existir como ponto básico da passagem pela via psicanalítica freudiana. A interpretação dos sonhos e dos símbolos, presentes na psicanálise de Freud, pretende colocar a consciência como origem dos sentidos. Mas o inconsciente parece se manifestar como o lugar onde as significações mais antigas – arcaicas – se organizam (Cf. RICOEUR, 1988, p. 22). Nesse sentido, quando a psicanálise pretende levar o paciente à cura, ela o leva a retornar ao início do sentido do problema, ao inconsciente. Neste estágio, o paciente passa pela vontade de dizer sobre a origem dos problemas. Assim, ele extrai do inconsciente a simbologia que representa os problemas, mas uma simbologia que se manifesta na linguagem, no momento da fala do paciente. Para Ricoeur, a vontade de dizer é uma maneira de apresentar o desejo de ser (FRANCO, 1995, p. 44). A interpretação, depois dessa manifestação pela fala do paciente, entra no campo do símbolo e seu significado.

Freud põe em debate a questão da significação e do desejo. Mas a pergunta que move esse debate é de como a significação é incluída na ordem da vida? De certa forma, isso indica que essa passagem da significação ao desejo caminha da reflexão à existência. Essa mudança da reflexão à existência pode ser notada quando entendemos que, assim que compreendemos as coisas, compreendemos a nós mesmos. Observa-se que, ao acessar um mundo, projetado pela linguagem, o sujeito é despertado à reavaliação de seu agir – parece ser o que a psicanálise faz ao trazer do inconsciente os símbolos da origem dos problemas psíquicos. Ricoeur

acredita que é nessa condição de levar os problemas psíquicos à linguagem que está o desejo de ser e o esforço para existir – o esforço implica uma energia e um dinamismo e o desejo, uma falta e privação (Cf. RICOEUR, 1988, p. 23).

Para entender a inclusão da significação à vida, a partir da reflexão à psicanálise, é preciso considerar que a passagem da reflexão (compreender os significados dos símbolos a partir do mundo da vida), para a questão da existência (ser a partir da compreensão desses símbolos), ocorre na interpretação do desejo. Pois assim que nos apropriamos do sentido de nossos desejos, compreendemos a nós mesmos. “Não posso hipostasiar esse desejo fora do processo de interpretação; ele permanece sempre ser-interpretado” (Cf. RICOEUR, 1988, p. 23).

A ideia fundamental que envolve o desejo, suscitado pela psicanálise, está no seu caráter antecedente ao *cogito* cartesiano, o que Ricoeur vê como uma “arqueologia do sujeito”. É nela que a existência, como desejo de ser, se revela, num regresso ao arcaico (Cf. RICOEUR, 1988, p. 23). Esse regresso ocorre quando o sujeito, submetido ao método psicanalítico, volta às origens mais antigas dos seus problemas. Ao regressar, ele encontra os sentidos de seu problema, na organização dos símbolos primários do problema. Lá, ele encontra a si mesmo logo que compreende a origem do problema.

Duas fontes hermenêuticas são analisadas ainda, a oferecida por Hegel e a que a fenomenologia da religião dispõe. Analisando a fenomenologia de Hegel, Ricoeur entende que o caminho para a existência é feito num oposto ao de Freud. Na psicanálise há um retorno ao arcaico, às origens dos problemas nos sujeito, como possibilidade de encontrar o ser pela compreensão. Porém, Hegel trabalha sua filosofia a partir de um movimento sucessivo de figuras da consciência. Esse movimento passa por um progresso que resulta em uma síntese. No entanto, essa síntese ocorre quando a consciência busca fora dela, em figuras objetivas do mundo onde vive o sujeito, sentido para as anteriores. No movimento, as figuras da consciência encontram seus sentidos numa etapa posterior, nas figuras seguintes – as do mundo exterior ao sujeito – Todavia, na síntese, essas etapas anteriores do movimento são abolidas diante da síntese (Cf. RICOEUR, 1988, p. 23-24).

A consciência, nesse progresso sucessivo das figuras, busca fora dela, na análise

de coisas objetivadas das instituições, dos monumentos e das obras de arte o movimento e a verdade. Dessa forma, é possível entender que a consciência busca, fora dela, os sentidos das coisas (Cf. FRANCO, 1995, p. 202). Quando a consciência realiza essa busca dos sentidos das figuras por outras figuras, indica que ocorre interpretação.

Para Ricoeur a interpretação “é a própria dialética das figuras por meio do que o sujeito é puxado para fora [...]” (RICOEUR, 1988, p. 24), na qual monumentos culturais e instituições, por meio dessa interpretação, produzirão uma síntese. Assim, a consciência é levada para adiante de si, em direção a um sentido. Com isso, a dialética (o movimento das figuras de forma sucessiva até ocorrer uma síntese) seria uma maneira dessa projeção, em direção a um sentido, seguir eliminando etapas e se consolidando na seguinte. É nesse sentido, das significações vindas do mundo, inicialmente fora da consciência e onde a vida está objetivada, que se pode constatar a existência pela interpretação. Nesse caso os sentidos já estão lá, no mundo, de forma oculta, só necessitando ser interpretado. Observa-se que o sujeito, passa a ter uma consciência de si pelas coisas fora de si, encontradas à frente. Esse é um movimento contrário ao de Freud, que faz um retorno às origens (Cf. FRANCO, 1995, p. 203).

A contribuição da fenomenologia da religião parte da reflexão sobre o sagrado, como foi apresentado por Mircea Eliade. Rito, mito e crença são formas de comportamento, linguagem e sentimentos nos quais se visa um sagrado. Bem diferente do que a reflexão encontrou na psicanálise e em Hegel. Na fenomenologia da religião, o sagrado se encontra em um nível simbólico superior aos demais. Porque no sagrado está o princípio e as coisas futuras, representadas pelo *alfa* e *omega*. Neste sentido, o sagrado é o símbolo da existência. Quando o ser humano busca, pelos ritos de uma crença, o sentido da vida, ele o busca fora de si, em algo que representa passado e futuro numa única coisa. Essa busca pelo sentido da vida se direciona àquele que tem em seu poder a existência. O sagrado é algo que antecede a tudo que existe e está além daquilo que a consciência é capaz de projetar, como se faz aos objetos (Cf. RICOEUR, 1988, p. 24).

A compreensão nos e pelos símbolos do sagrado leva o homem a desapossar-se de si. Por esse desapossamento entende-se que o sagrada, por ser impossível ser

alcançado ou ser conhecido completamente pelo homem, é “totalmente outro” (Cf. FELTES, 2001, p. 122). Nesse outro não há nada de mim, apenas é possível haver uma esperança de se conhecer. Então, quando nos ritos e nos textos sagrados o homem é interrogado sobre a sua existência, ao tentar responder, ele se esforça para existir por um totalmente outro. Observa-se que a linguagem ainda é o meio pelo qual ocorre a interpretação. Neste caso, os ritos e os textos sagrados é que se apresentam como linguagem (Cf. RICOEUR, 1988, p. 25).

Ricoeur acredita ter sido a tentativa de Heidegger, na segunda parte de *Ser e tempo*, unificar as hermenêuticas que surgem: da perspectiva da psicanálise, na dependência da arqueologia do sujeito; da fenomenologia do espírito na finalidade última das figuras; da fenomenologia da religião, pelos signos do sagrado (Cf. RICOEUR, 1988, p. 25). De início, a questão parece não demonstrar resolução satisfatória, se considerada uma unificação dessas hermenêuticas numa única forma de interpretação, mesmo pelo caminho da existência. No entanto, há um caminho pelo qual todas elas entram e que poderia ser ele o ponto de partida para a resolução da questão. É que entre essas formas hermenêuticas se encontra um espaço comum de manifestação. Esse espaço é o plano linguístico. Neste caso, a hermenêutica não poderia ser mais que uma hermenêutica dos símbolos porque “são finalmente os símbolos mais ricos que asseguram a unidade dessas múltiplas interpretações; só eles possuem todos os vetores, regressivos e prospectivos, que as diversas hermenêuticas dissociam” (RICOEUR, 1988, p. 25).

A discussão acerca de uma hermenêutica enxertada numa fenomenologia foi capaz de trazer à luz um aspecto fundamental, a base para se entender que há uma hermenêutica do símbolo e que ela foi enriquecida com outros enxertos, os da ação e os da temporalidade. No entanto o que podemos considerar até agora é que os símbolos mantêm em sua estrutura coisas primárias que designam outras secundárias. É nessa condição de acréscimo de sentidos que entra toda a possibilidade de interpretação, na qual o sentido é múltiplo.

Até esse momento, apresentou-se a transição do problema da fenomenologia para o hermenêutico, considerando a compreensão do sujeito e sua existência. É importante perceber que Ricoeur acessa a ideia da compreensão pela via da linguagem, porque sua consideração em relação à linguagem é de que ela está no

plano em que a compreensão é exercida (Cf. RICOEUR, 1988, p. 11). Isso torna viável prosseguir com a sequência de análise da linguagem e de como ela chega ao debate, estendendo essa reflexão até que seja possível envolvê-la com mais clareza na influência da mimese sobre a hermenêutica ricoeuriana.

CAPÍTULO II

HERMENÊUTICA E TEMPORALIDADE

Assim que Ricoeur chega ao discurso sobre o mito como narração de eventos simbólicos, se depara com mitos que tratam sobre a existência e a origem do mal. Assim, diante de variadas formas de interpretação e ideias sobre mitos, a que mais importa é a que os apresenta não como história falsa ou como mera explicação. É assim que, no segundo volume de *Finitude et Culpabilité, em La symbolique du mal*, surge a concepção inicial de hermenêutica. Em princípio, a descrição de hermenêutica, após o estudo sobre o mal, firma-se na condição em que os símbolos se apresentam com duplo sentido. Essa duplicidade de sentidos dos símbolos apresentada nos mitos religiosos, sob a forma narrativa, é entendida a partir de um sentido literal e de um sentido que surge a partir desse literal. Esse segundo sentido é o que Ricoeur acredita ser aquele a quem realmente se dirige o símbolo (Cf. RICOUER, 1960, p. 18).

Essa dimensão dos sentidos e do símbolo veio por meio do suporte dado pela fenomenologia da religião, especialmente em trabalhos feitos por Mircea Eliade, em que esclareceu que as bases da linguagem religiosa repousavam sobre os símbolos (Cf. RICOUER, 1995b, p. 71-72). Não obstante, a religião constrói a visão sobre o mundo fundada numa criação em que o ser humano não estava presente. Assim, a partir da narração dos mitos da criação, tanto a origem do ser humano quanto a existência do mal são narradas numa linguagem humana e simbólica. Observa-se por exemplo, quando a religião apresenta céu e que nele se manifesta o sagrado, pode-se dizer que isso significa também que o Altíssimo, o Todo Poderoso, o Soberano, Imutável manifestam-se no mesmo evento. É nesse sentido que os mitos religiosos apresentam os símbolos, a partir da origem das coisas que existem, conforme a compreensão simbólica da religião (Cf. RICOUER, 1995b, p. 71-72).

Ricoeur também passa por Kant para amadurecer a discussão sobre o mal, não necessariamente como fonte para se chegar ao mito e ao símbolo, mas como uma avaliação da religião enquanto campo onde ocorrem representações. Ricoeur parte

da possibilidade de que aquele filósofo faz mais que uma crítica da religião, mas um trabalho de hermenêutica filosófica da religião.²¹ Ele compreende que Kant deixa de lado a ideia de Deus para considerar apenas a religião, vendo um limiar que permite apontar dois aspectos da religião, um histórico e outro a-histórico (transcendental). Sendo que, tanto em um quanto no outro, ele perceberá que histórico e transcendental se harmonizam em Kant. Isso se dá por meio da reinterpretação do conteúdo da representação, da crença e também da instituição religiosa (Cf. RICOEUR, 1996b, p. 20).

Além dessa razão para fazer da obra de Kant um trabalho de hermenêutica da religião, há também a que poderá levar o diálogo em direção a fundamentos capazes de sustentar que do estudo sobre a religião é possível extrair elementos afirmadores das ideias interpretativas ricoeurianas. Trata-se do estatuto da liberdade. Nele, está a ideia de Deus em relação ao livre-arbítrio, as relações entre o poder de escolher, entre a obediência à lei e o desejo sobre as coisas. Isso leva a entender que poder escolher implica “poder fazer”, uma possibilidade de que seja feito o bem. Essa possibilidade envolve o que Ricoeur (Cf. 1996b, p. 20) entende por historicidade existencial, uma condição histórica em que as experiências são mediatizadas pelas narrativas e pelos símbolos, mas a intermediação acontece pela simples razão. Quando se trata de experiências mediatizadas pelo símbolo acontecendo nos limites da simples razão, trata-se de uma maneira com que a religião, segundo Kant, envolve o divino. É como se, para entendermos algo profundo e inacessível, fizéssemos uso de comparações (ou *esquematismo da analogia*, para usar a expressão kantiana), a fim de trazer ao mundo das coisas visíveis para se compreender (Cf. KANT, 1992, p. 71). Nessa mediação da experiência pelo uso da comparação, a religião tem em suas estruturas a condição que a torna capaz de ser interpretada fora do círculo de competência da filosofia transcendental.

Ricoeur entende que Kant se refere à maneira com que se articula a temática do mal e a temática da constituição da religião enquanto tal. Nessa condição, o desafio constitui-se pela réplica que a religião oferece à condição histórico-existencial do mal. O que move essa razão é a constituição do desafio histórico-existencial e a

²¹ Ricoeur refere-se particularmente à obra *A Religião nos Limites na Simples Razão* (Cf. RICOEUR, 1996, p. 19).

réplica que a religião oferece, do “a despeito de...” e do “apesar...”. Ricoeur (Cf. 1996, p. 20-21) considera que esse vínculo da réplica da religião em relação ao desafio é na verdade o vínculo da esperança. Isso porque a pergunta formulada no texto contido em *Opus Postumum*,²² “que é permitido esperar?” seguida pelas outras duas “Que posso saber?” e “Que devo fazer?”, nada mais é que um ensaio de justificação filosófica da esperança a favor daquilo a que se propôs a filosofia da simbólica do mal.

Essa discussão não teria sentido se a teoria do mal ficasse distante do contexto religioso e da constituição da religião. Ricoeur considera que o ensaio sobre a religião em Kant não conclui o tema do mal, mas que só se dá em conta, com mais precisão, no encontro com a discussão sobre o mal radical. Sendo assim, para ir mais fundo nessa discussão, abordaremos o símbolo e o mito como elementos envolvidos nessa temática. Não necessariamente para se discutir sobre o mal, mas porque onde está o tema do mal também se encontra um dos principais objetos da hermenêutica ricoeuriana, o símbolo.

²² Último manuscrito da carreira filosófica de Kant, que permaneceria inacabado e que fora intitulado *Opus postumum*.

1. O MITO E O SÍMBOLO

Os mitos são levados em conta à maneira com que a história das religiões os considera, não como falsa explicação por meio das imagens e fábulas, mas relatos tradicionais que se referem a acontecimentos ocorridos na origem dos tempos. Eles tratam de fundar a ação e o pensamento nos quais o homem reconhece a si mesmo, dentro de seu mundo. No entanto, seu contato com o conhecimento moderno o fez perder sua condição de explicação, cedendo espaço para a função simbólica, descrito basicamente mediante o vínculo do homem com o sagrado (Cf. RICOEUR, 2004, p. 170-171).

Símbolo e mito encontraram distinção no trabalho de Ricoeur. Os símbolos são como significações analógicas espontaneamente formadas, nos quais os sentidos são fornecidos de forma imediata. Já o mito, é uma espécie de símbolo desenvolvido sob a forma narrativa que se articula num tempo e num espaço sem coordenação com os dados da História e da Geografia. Diante disso, ele formula a ideia, por exemplo, de que o exílio é símbolo da alienação humana e que a expulsão de Adão e Eva do paraíso é um mito do fracasso humano. São mitos porque é possível notar a articulação entre tempo, personagens e lugares. Porém, é importante esclarecer que não é da pretensão de *La symbolique du mal* dar uma teoria completa a respeito do mito, mas focar nos mitos que tratam especificamente do começo e do fim do mal (Cf. RICOEUR, 2004, p. 171).

O mito, a partir de sua forma narrativa, é precedido pelo que o símbolo o oferece enquanto sentido, pois, ao narrar como as coisas começaram, ele situa o homem e o orienta. É como se o homem relembresse da sua realidade cada vez que o mito lhe fosse repetido. A alusão ao primeiro Adão, que não tem significativa representatividade teológica para os judeus no Antigo Testamento, renasce mediante o segundo Adão aclamado pelo apóstolo Paulo, como num efeito retroativo. Mas Ricoeur (Cf. 2004, p.172) reconhece que a repetição da experiência exposta pelo mito fracassaria se, ao fundo dessa repetição, não houvesse a linguagem e, nesse uso da linguagem, destaca a confissão. A experiência humana seria cega, sem iluminação alguma, se não fosse levada ao nível da linguagem (Cf. SALLES, 2009, s/p).

Não poderia ser tão importante levar em conta a reflexão sobre o mito no trabalho de interpretação se ele não entrasse no campo da linguagem. É aqui que ele se relaciona com o símbolo, porque experiência e ação humana são os terrenos de exploração da imitação por meio da narração. Ao entrar na análise sobre a mimese, notaremos que a possibilidade de se narrar a ação torna-a fruto de mediação simbólica e de legitimidade. Porque é em uma linguagem composta de sentidos simbólicos que se pode, imitar ou representar uma ação, interpretar e compreender essa ação imitada e narrada. A sua legitimidade é oriunda dos sentidos que os símbolos dão à ação de cada sujeito, identificando-os, a fim de serem entendidas por outros (Cf. RICOEUR, 1994, p. 92).

A experiência confessada pelo penitente permaneceria presa aos interesses da emoção se não fosse a linguagem. Com a confissão, “[...] a consciência de culpa é levada à luz da palavra; com a confissão, o homem segue sendo palavra até na experiência do absurdo de sua existência, de seu sofrimento, de sua angustia”²³ (Cf. RICOEUR, 2004, p. 173). Dessa forma, quando a culpa se expressa por meio da palavra, parece dar início a uma semântica da culpa, resultando em um exercício preparatório para a hermenêutica dos símbolos. Essa conclusão dá-se por conta da linguagem primitiva ser por si mesma carregada de símbolos – o defeito relaciona-se simbolicamente com a mancha; o pecado, ao caminho tortuoso (Cf. RICOEUR, 2004, p. 174).

Os símbolos, enquanto operantes nos limites da consciência, são vistos por Ricoeur por três dimensões: o aspecto cósmico das hierofanias, o nível onírico e o nível poético, da imaginação (Cf. RICOEUR, 2004, p. 176). Vejamos suas descrições a seguir.

1.1. DIMENSÃO CÓSMICA DAS HIEROFANIAS

Nessa dimensão, os símbolos remetem a coisas que, apesar de serem presentes e visíveis, são levadas ao nível de símbolo. Neste caso, elas são levadas ao nível do símbolo a partir de um aspecto vinculado ao sagrado. Assim, o sol, a lua e a água

²³ “con la confesión, el hombre sigue siendo palabra hasta en la experiencia de lo absurdo de su existencia, de su sufrimiento, de su angustia.”

saem dos limites concretos e se tornam fragmentos do sagrado. Nessa dimensão, esses elementos se reúnem em um conjunto de intenções significativas que, antes de chegarem à fala, dão o que pensar – como no caso em que, na fala, se dirige ao céu e se pensa no mais perfeito, mais clarividente e mais soberano (Cf. RICOEUR, 2004, p. 176).

1.2. NA DIMENSÃO ONÍRICA

Nela se pode perceber o real peso da função cósmica na função psíquica dos simbolismos mais estáveis e fundamentais da vida humana. Nessa dimensão, Ricoeur (Cf. 2004, p. 177-178) reporta à psicanálise de Freud e Jung – que tratam da história individual, das representações comuns da cultura, incluídas num folclore da toda humanidade – sobre a qual conclui que manifestar o sagrado no cosmo e manifestá-los na psique é o mesmo. Mas o processo a que se submete quanto à interpretação parte do princípio do sentido dos símbolos presentes nos sonhos depois de levados ao nível da linguagem.

O que Ricoeur conclui é que a condição deixada por Freud é a da semântica do desejo. No entanto, essa semântica está limitada à proposição da psicanálise “encontrar aquilo a que procura; aquilo que procura é a significação ‘econômica’ das representações e dos afetos postos em jogo no sonho, na neurose, na arte, na moral, na religião, portanto, ela não poderia encontrar outra coisa” (Cf. RICOEUR, 1988, p. 16). Aqui está aquilo que se poderia dizer ser o local onde se encontraria os simbolismos fundamentais da vida humana. Esse nível dos símbolos oníricos demonstra a ampla dimensão da hermenêutica.

1.3. NA DIMENSÃO DA IMAGINAÇÃO POÉTICA

Nessa dimensão, se encontra o complemento da cósmica e da onírica. O entendimento dessa dimensão depende da distinção entre imaginação poética e imagem. Por imagem entende-se o real convertido em irreal figurado, concebido a partir do modelo daquilo que está ausente. É dependente daquilo que ela pretende,

em vão, realizar. A imaginação poética está mais perto do verbo do que do retrato. Ela situa o sujeito na origem do ser falante. Diferente das outras duas dimensões, o símbolo na dimensão da imaginação poética é surpreendido no momento em que vem à linguagem, no momento de seu nascimento (Cf. RICOEUR, 2004, p. 178-179).²⁴

A fixação sobre esses símbolos contribuem para complementar uma metodologia relacionada ao estatuto epistemológico, num avanço sobre a possibilidade de chegar à forma concreta da má vontade. É aí que, para Ricoeur, encontra a realidade do sujeito conhecedor de si; na forma de um sujeito que se conhece por mediação de signos e que permanece residente na memória e na imaginação, preservado por grandes tradições literárias (Cf. RICOEUR, 1995a, p. 70). Ricoeur vai encontrar na abundância de narrações sobre a existência do mal, em narrativas míticas (principalmente nas culturas ocidentais), um consistente volume de símbolos que o abasteceram de detalhes importantes a respeito da mácula, do pecado e da culpa, do qual se extrairá expressões que as sociedades antigas tinham a respeito do mal (Cf. RICOEUR, 1995a, p. 70).

É em busca da decifração dos símbolos desenhados nos mitos que a filosofia ricoeuriana avança. Em Mircea Eliade,²⁵ Ricoeur extrai as formulações de que a linguagem religiosa se dá por meio dos símbolos; ou seja, toda orientação da religião sobre a existência do mal se dá pelos mitos; mitos que trazem dentro de seus elementos explicativos um conjunto de símbolos que se reúnem em função de dizer o que vem a ser o mal e de onde provém.

O mal que Ricoeur encontrou, de forma constante e quase exclusiva, é abordado no contexto religioso. A religião parece ser a mais interessada sobre o problema da existência do mal. Mas para ele, embora pareça não demonstrar que o assunto do simbolismo do mal seja de propriedade da filosofia, é no campo da linguagem que o mal abre caminho para a reflexão filosófica. Isso porque Ricoeur vê o homem confessando sua culpa, e essa confissão se dá por palavras espontâneas, palavras

²⁴ Cardorin (Cf. 2001, p. 69) acredita que Ricoeur dedica esse momento como o de nascimento da linguagem.

²⁵ São as obras *Tratado da História das Religiões* e *O Sagrado e o Profano*, que Ricoeur toma como principais orientadoras a respeito dos mitos e símbolos como estrutura fundamental da linguagem utilizada pela religião.

relacionadas ao próprio sujeito da culpa (Cf. CADORIN, 2001, p. 70). As palavras são, por elas mesmas, revestidas de uma simbólica e de representações.

Na experiência da confissão, se manifesta o sentimento de culpa e nela se abre uma semântica enriquecida pelas tradições do sagrado. Esse conjunto de relações no mundo sacralizado (como descrito na experiência da confissão, mancha e culpa) leva Ricoeur a esboçar o primado da definição de seu trabalho hermenêutico.

a tipologia dos grandes mitos do Pecado Original, transmitidos pela dupla tradição, delimitada pelas balizas a que atrás me referi: mitos cosmológicos, órficos, trágicos e adâmicos. Com *La symbolique du mal*, que se tornou o segundo volume de *Finitude et Culpabilité*, esbocei a minha primeira definição de hermenêutica [...] foi concebida como uma decifração dos símbolos (RICOEUR, 1995a, p. 71).

Os símbolos dão abertura a uma busca baseada na semântica a eles atribuída, que ultrapassa o sentido da própria semântica. Porque o símbolo, no contexto religioso, eleva os elementos do mundo e se tornam transparentes, ou não são mais vistos conforme o são aparentemente. Como acontece na dimensão cósmica hierofânica, seu aspecto concreto perde a representação. Já que no espaço religioso é possível encontrar o sagrado, lá também estão estes elementos do mundo que perderam seu aspecto concreto e entraram na semântica simbólica. Nesse espaço, o ser humano passa pela experiência do mal por meio da relação que este tem com o sagrado. Ao que parece, o divino se manifesta como aquele que reage punitivamente em relação àquele em que a mancha se faz presente.

A confissão leva o penitente a reconhecer a mancha e a culpa. E esse sentimento de culpa leva à experiência fundamental do pecado. Assim, a confissão do pecado está relacionada a um tipo de condição caída – condição a que estaria toda humanidade, como no exemplo da queda do primeiro Adão na Bíblia. Como foi antecipado, o exemplo do segundo Adão que o apóstolo Paulo levanta, ressuscitando o primeiro Adão e dando-lhe sentido de quem havia se manchado pelo pecado (Cf. RICOEUR, 2004, p. 172).

O estudo dos símbolos primários da mancha, do pecado e da culpa nos aproxima da experiência do mal, como foi expressa pelos “primitivos” gregos e judeus. Os mitos, enquanto símbolos secundários, narram o começo e o fim do mal com o objetivo de mostrar a experiência humana envolta num enigma [...] O mito é uma narrativa [...] precisa ser interpretado (CADORIN, 2001, p. 90-91).

O mal é uma experiência humana contada por ele mesmo, mas revestida de uma

experiência de linguagem usada pelos mitos e que não envolve a semântica do real, do mundo da vida, tendo em vista que os elementos envolvidos nessa semântica se tornam transparentes para a sua realidade e assumem as condições que o símbolo lhes oferece. Assim, sua compreensão se faz mais precisa diante da noção de sua culpa em presença do mal.

No caso dos mitos do mal, a palavra e o rito míticos repetem e imitam nossa reconciliação com o sagrado mantida em suspenso pela falta [...] a inserção do homem na totalidade indivisa e a pertença do homem ao seu sagrado não são dadas, mas visadas pelos mitos (CADORIN, 2001, p. 91).

Esse direcionamento do sujeito intencionado na confissão, diante da palavra simbólica do mito, se processa de maneira que em algum momento corresponde e doa sentido aos símbolos por meio da confissão. Este é o momento de uma hermenêutica propriamente filosófica do mito. O mito, como narrativa, provoca uma agonia interpretativa, porque fala de coisas as quais o sujeito não poderia expressar de outra forma por serem complexas, traumáticas e existenciais (Cf. CADORIN, 2001, p. 93). “[...] o mito relata acontecimento fundadores [...] só existe quando o acontecimento fundador não tem lugar na história, se situa num tempo antes de toda história [...]” (RICOEUR, 2006, p. 248), e é neste sentido que convida o homem ao seu desvendamento e simultaneamente se esconde dele para negar seu sentido pleno, para ele se manter como “[...] uma narrativa a respeito de tudo o que nos pode atormentar, espantar ou nos surpreender.” (RICOEUR, 2006, p. 249).

Na busca pelos sentidos dos mitos, os símbolos que constituem sua narração recaem como um elemento exigente de um processo interpretativo que o permita ser compreendido. Diante disso, do símbolo se partiu para um processo interpretativo que satisfizesse dois sentidos nos quais os símbolos estão envolvidos. Primeiro àquele aberto pelas dimensões dos símbolos, que se completam na dimensão imaginativa da poética. Não obstante, esse nível pode ter relação com a maneira pela qual uma determinada sociedade vê sua própria história. Depois, ao nível que atenderia aos anseios da história, que exige precisão literária, aos modelos da história e da historiografia (Cf. RICOEUR, 2006, p. 249-250).

Esse duplo sentido só foi completamente compreendido na comparação com as estruturas dos sentidos da teoria da metáfora. Nela, a análise sobre os graus da referência encontram perspectivas que podem atender tanto um grau que é elevado

ao nível do símbolo quanto ao nível do real, que a história e a historiografia requerem – essa dimensão da referência será analisada no espaço reservado ao problema da referência. Daí em diante, Ricoeur já se encontra dentro de uma teoria hermenêutica.

Esse confronto da problemática da semântica da culpa, levantada ao nível da palavra, e o alcance referencial da linguagem simbólica e mítica levarão Ricoeur a submergir na prática da hermenêutica. É uma tomada de direção que “leva em conta a veemência ontológica da linguagem, de sua capacidade de dizer o homem e o mundo” (AMHERDT, 2006, p. 29). Assim, é possível compreender o porquê do debate com a questão da existência e hermenêutica entrar na linguagem para se tornar uma hermenêutica dos símbolos. A ação, levada à linguagem, na forma de narração pela mimese, terá sua simbólica, semântica e temporalidade compreendidas na análise sobre a mimese I.

2. A INVESTIDA HERMENÊUTICA

Diante do que o mito representou para introduzir as reflexões sobre as origens do mal e da culpa, Paul Ricoeur se vê diante da possibilidade da grande investida naquilo que a interpretação e reinterpretação do mito podem contribuir para a reflexão filosófica e, conseqüentemente, a um trabalho em favor da hermenêutica. Não pelo caminho puramente orientado pela religião, mas o caminho do eu que age e que se vê na culpa, de uma consciência de culpa mediada pela linguagem. É nela que o mito, investido de símbolos e de significações, se apresenta na forma de narrações.

Ao se deparar com essa condição narrativa do mito, Ricoeur vê a possibilidade de ir além do puramente prático da religião, para alcançar níveis mais elevados da existência do sujeito, níveis que a hermenêutica permite chegar mais próximo e com uma dimensão mais ampla. Isso é possível perceber se colocarmos a linguagem como a responsável por levar o mito ao encontro de seu significado, ou símbolo correspondente. Chegando ao nível dessa linguagem simbólica, se chega à proposta da hermenêutica dos símbolos. Apenas ele, o símbolo, com sua riqueza de interpretação, é detentor das vias possíveis de interpretar (Cf. RICOEUR, 1988, p. 25).

Quando em *La symbolique du mal* Ricoeur reconhece ter apresentado sua primeira definição de hermenêutica, baseada na interpretação dos sentidos da culpa e da mancha (Cf. RICOEUR, 2004, 169-174), também acaba por demonstrar que o simbolismo do mal despertou-o para a interpretação de maneira peculiar dos sistemas do mito. Sistemas que indicam as condições existenciais do ser, origem do mal e a ideia do sujeito responsável por seus atos.

No nível existencial, o sujeito vai em direção ao símbolo e este revela quem ele é para ele mesmo. Ao se revelar culpado, o sujeito retorna ao mito com a consciência da culpa num processo de reinterpretação, que envolve toda sua circunstância de vida: a moralidade, a cultura e a história. É quando o sujeito se vê diante da “confissão” dos mitos que o apelo à linguagem aparece (Cf. RICOEUR, 2004, 183-188). Nessas condições é que se torna possível considerar o mito como campo introdutório, onde se poderá plantar o germe da hermenêutica.

Os simbolismos, quando se encontram no espaço do mundo, “põem em ação todo um trabalho da linguagem [...] só atua quando sua estrutura é interpretada. Neste sentido, exige-se uma hermenêutica mínima para o funcionamento de qualquer simbolismo” (RICOEUR, 2000, p. 74). Sendo assim, não é possível a existência do mito sem o símbolo, nem o símbolo sem sua interpretação. Fazendo o caminho contrário, é possível compreender que a visão que o homem lança sobre o mundo parte de si e alcança níveis de representação simbólica para imaginar o real desejado.

Assim, todo evento existente que não alcança explicação converte-se em mito, na tentativa de se alcançar o extraordinário e tremendo. Isso se torna possível a partir do uso de elementos de um momento não semântico, que não encontra na linguagem do mundo da vida uma correspondência exata ou que não seja capaz de atender ao sentido real do evento. O não semântico não significa não uso da linguagem, mas um uso da linguagem que não atende às regras lógicas do mundo da vida. Ser não semântico é propriamente não ser lógico segundo as regras do mundo real (Cf. RICOEUR, 2000, p. 74-75). No entanto, é sempre usando a linguagem simbólica, mas de uma forma que os símbolos reportem ao sagrado inacessível por completo – uma alusão ao modo como Mircea Eliade faz ver o mistério religioso do sagrado e sua explicação na comunidade onde acontecem as experiências com o sagrado.

Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como *numinosas* (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino” (ELIADE, 1992, p. 12).

Depois de amadurecer sua compreensão sobre o símbolo, Ricoeur (Cf. 2000, p. 57) vê que há dois momentos que dão suporte à estrutura do símbolo, o momento semântico e outro não semântico, dos quais se extrairiam dois possíveis sentidos para o símbolo. É na comparação com a metáfora que ele vai buscar essas condições semanticistas do símbolo. Sendo assim, seria apropriado desenvolver a compreensão que Ricoeur tem da relação entre metáfora, semântica e símbolo. Mas antes dessa exposição, como ele mesmo fez na *Teoria da Interpretação*, é apropriado anteceder essa descrição a partir do caminho orientado pela mensagem

como discurso, partindo da fala para a escrita. Depois, apresentar-se-á as análises da metáfora, da semântica e do símbolo, para com isso esboçar uma compreensão da transição do simbolismo à hermenêutica como teoria da interpretação.

2.1 DO DISCURSO À ESCRITA

Antes de caminhar para a questão do discurso propriamente dito, vale dar atenção ao que Ricoeur (Cf. 1996b, p. 41-42) parece ter concebido a partir de proposta da hermenêutica da religião de Hegel sobre as questões que envolvem a oposição entre o que ele traduziu por pensamento figurativo (*Vorstellung*) e o conceitual (*Begriff*). Neste caminho, é reconhecido que tal problemática é maior que as questões que envolvem o simbolismo religioso e o pensamento por figuras. No entanto, o que interessa ao trabalho proposto nessas análises é, basicamente, o percurso feito por certas formas, figuras ou “configurações” religiosas até chegarem ao estágio de linguagem, como na proposta resultante do primeiro diálogo a respeito do enxerto da hermenêutica na fenomenologia (Cf. RICOEUR, 1988, p. 24). Naquele momento foi possível notar que as figuras da consciência são extintas por outras que estão à frente. No entanto, a síntese, quando chega à linguagem, ocorre como uma forma de amadurecimento do sujeito e atualização do sentido, de forma a compreender as coisas numa realidade possível de ser conceituada (Cf. GARCÍA, 2003, p. 134-135). Duas configurações são escolhidas para contribuir nessa reflexão sobre a especificidade da linguagem na religião: a que ocorre internamente na religião grega e a que se dá dentro do cristianismo.

As suas considerações a respeito do discurso religioso partem basicamente da *Fenomenologia do Espírito* e das *Lições de Berlim*. Nelas, Ricoeur (Cf. 1996b, p. 42) compreende que, desde o início, Hegel deixa claro sua exposição e interesses sobre a religião revelada. Nas exposições presentes nas *Leituras*, além de se concentrar no figurativo e no conceitual, também aparece o histórico num paralelo com o conceitual.

A despeito do que ocorre dentro da religião grega, interessa a passagem pela arte, momento em que a estátua que representa a divindade exterioriza o retorno da natureza para a interioridade da consciência de si. Entretanto, explicar o grandioso

esquema hegeliano exigiria um espaço mais amplo de discussão sobre o movimento da consciência, o próprio Ricoeur (Cf. 1996b, p. 45) reconhece isso. Porém, interessa nesse movimento a ocasião do culto grego em que o fiel, ao abandonar sua vontade e se entregar às proposições éticas da religiosidade, une-se à descida dos deuses no mundo efetivo, tendo em vista que a vontade dos deuses reflete no mundo ético-político. Assim, essa dimensão ética da religião é levada à linguagem por meio da arte representada nos modos épicos, trágicos e cômicos – o lado cômico parece chamar a atenção em relação ao ético-político por parte do fiel; pois nele, a consciência infeliz²⁶ se apresenta por meio do sentimento de perda. Com isso, grosseiramente esboça a configuração ou forma da “religião grega: da estátua, através do culto, para a linguagem” (RICOEUR, 1996b, p. 46). Neste caso, a consciência infeliz não é muda, ela se apresenta em forma de linguagem. Quer na condição ética, política ou na religiosa, por meio da confissão de uma consciência pecadora, a expressão se dá por meio da linguagem (Cf. CASTRO, p. 168).

A chegada à consciência infeliz marca a transição para a parte interessante sobre o cristianismo como religião revelada (Cf. RICOEUR, 1996b, p. 48-51). É no cristianismo que a dinâmica do pensamento figurativo chega ao seu ponto mais elevado. No Cristo, como símbolo fundamental, encontra-se um “si” que é próprio do Cristo, já que Hegel pretende relacionar o absoluto para descrever a religião revelada. Assim, com a encarnação, Cristo, como símbolo maior e de significação única, é a figura do absoluto que se iguala à efetividade da matéria, como homem. Dessa forma, esse Cristo-homem pode ser visto e tocado pelo crente e aquela consciência de si imaginativa deixa de ser imaginação e passa a ser efetiva. No entanto, sua morte e ressurreição colocam-no na condição de elevado (*Alfhebung*) à forma de espírito, presente nas comunidades cristãs.

Para Ricoeur (Cf. 1996b, p. 57), as comunidades tendem sempre a historicizar a origem. Isso levanta o problema a respeito do Jesus histórico, porque gera uma pergunta a respeito da possível abolição do histórico em função daquele absoluto que se revelou nesse Jesus, o “Cristo”. Diante disso, a presença do crente aparece

²⁶ A “consciência infeliz” é a consciência da perda de toda essencialidade na certeza de si e da perda justamente desse saber de si. Ela parece se exprimir duramente na forma com que no hino luterano da sexta-feira santa se dirige ao evento que precede à ressurreição “Deus está morto” (Cf. RICOEUR, 1996, p. 47).

como o que faz acontecer a história. Por meio da crença no homem efetivo é que se constrói a fé do mundo. Sendo assim, a consciência que crê pode tocar e ouvir a divindade, ou seja, na revelação religiosa é necessária e fundamental a figura do crente. É ele quem testemunha a presença do absoluto. Com isso, o pensamento age no processo de interpretação e também no testemunho do absoluto, “A consciência da comunidade é o lugar da revelação, de sua interpretação figurada e de sua reinterpretação filosófica” (RICOEUR, 1996b, p. 58).

A relação entre pensamento figurativo e sua superação no pensamento conceitual dá a entender que, para Hegel, o pensamento figurativo e o conceitual, no plano teológico, se assemelham à ideia da suspeita e da desconfiança. E o que parece acender esse entendimento é o que o pensamento luterano apresenta sobre a reconciliação contida na renúncia a si do Cristo e a satisfação trazida pela justiça de Deus em relação ao mal. Neste caso, a redenção pelo meio simbólico é equivalente e autêntica do si mesmo. Essa consciência de si tem em vista a comunidade superando suas limitações em relação à história. Neste ponto, a experiência religiosa pode ser considerada “Acontecimento de Palavra” ou “momento querigmático” (Cf. RICOEUR, 1996b, p. 62). Na comunidade interpretante se dá essa experiência. Ela é repassada pelo testemunho e pelo discurso. É no discurso que se inicia a compreensão da mensagem, a qual não seria possível sem que a comunidade transferisse sua experiência do discurso para a escrita. É no caminho do discurso, em forma de fala e escrita, que a história se prolonga e chega até às comunidades, tonando-se fundo de esperança.

Para seguir com a transição dessa mensagem falada à forma escrita, Ricoeur reconhece que o problema relacionado à linguagem é mencionado desde Platão até a chegada das teorias modernas a respeito da linguagem. Nessa etapa da passagem da fala à escrita, Ricoeur, na *Teoria da Interpretação*, inicia com uma tentativa de desenvolver uma análise da linguagem enquanto estrutura e sistema.

Com a conceituação carregada pelos termos “estrutura” e “sistema”, ele vai buscar as descrições do suíço Ferdinand Saussure, no *Cours de linguistique general* (Curso de linguística geral)²⁷, as bases do modelo estrutural. Neste estudo, Ricoeur retira

²⁷ A obra aborda, entre outras, uma visão histórica e o objeto da linguística, a língua escrita e os elementos internos e externos da língua. Os seus conceitos serviram de base para o desenvolvimento

duas definições: língua (*langue*) e fala (*parole*). Língua (*langue*) é definida como o código ou o conjunto deles e a fala (*parole*), como mensagem particular produzida sobre a base falante. Mas essa mensagem é individual e repleta de códigos coletivos. Ambos, mensagem e código, distanciam-se na abordagem temporal; estão no tempo, mas de forma diferenciada: uma acontece numa condição diacrônica e o outro sincrônico (Cf. RUEDELL, 2000, p. 149).

A mensagem dá-se numa sucessão de eventos que constituem a dimensão diacrônica do tempo. Já o código está no tempo sob a forma de um conjunto de elementos contemporâneos sincrônicos. Nessa definição, a mensagem manifesta-se arbitrária e intencional da parte de alguém, enquanto o código é sistemático, não tem intencionalidade e é anônimo. É diante dessa condição da língua, entendida como código, e da fala como mensagem, que ambas, língua e fala, são campos distintos de estudo. A fala pode descrever-se cientificamente sob a linha de estudo de muitas ciências, já a mensagem, apenas da ciência que trata sobre os sistemas sincrônicos da linguagem (Cf. RICOEUR, 2000, p. 14-15).

A mensagem possui uma existência temporal, tanto na sucessão como na duração dos eventos. É ela que atualiza a língua. Como Ricoeur (Cf. 2000, p. 20) entende que o discurso é o evento da linguagem, é no discurso que a existência da língua é percebida, pela sua atualização. Dessa forma, o código atualiza-se no tempo por meio da linguagem. Assim, num ato do discurso, os códigos atualizam-se e podem ser ditos novamente, sem perder sua identidade nem seu propósito, o “dito enquanto tal”. Isso leva a outra consideração, entender a relação desse discurso como evento vinculado a uma intenção (propósito) com uso de linguagem e significado (conteúdo desse propósito).

Por significado entende-se o conteúdo proposital do discurso. O discurso atualiza a linguagem e conseqüentemente se realiza por meio dela. É ele quem traz um mundo para a linguagem, porque sua pretensão é sempre dirigir-se ao outro, um interlocutor, capaz de entender os sentidos de sua proposição (Cf. RUEDELL, 2000, p. 150). Então, é na linguagem que o evento e a significação articulam-se. Dessa forma, o evento é superado em função do seu significado. Ricoeur (Cf. 2000, p. 23),

do estruturalismo no século XX (Cf. SAUSSURE, 1945). É nesse contexto de diálogo com o estruturalismo que Ricoeur tem contato com Saussure (Cf. RUEDELL, 2000, p. 147).

compreende que essa relação entre evento e significado acompanha a forma do *Alfhebung* (como uma ressurreição, elevação), mostrando o evento distanciando-se do transitório e alcançando significado. O evento não se dissipa, neste caso, mas é atualizado em consequência da atualização do código pela própria linguagem.

A hermenêutica é interpretação que se orienta para o texto que, entre outras coisas, é linguagem na forma de escrita. Para Ricoeur (Cf. 2000, p. 37), a transição da fala à escrita está vinculada à relação existente entre o evento e o significado. A escrita é a plena manifestação de algo virtual que está na fala viva, aquilo que separa a significação do evento. Essa relação entre evento e significação é demonstrada pela escrita, quando a presença dos elementos participantes do evento não mais domina o texto, mas está vinculada a ele por meio do significado. É sob essa condição que o evento é superado pela sua significação. Nesse caso, a descrição de escrita passa a ser a plena manifestação do discurso, porque o evento foi superado e só o discurso apresenta sentido. Assim, o discurso é evento da linguagem e se atualiza por meio dela por meio do código (a língua), agora em forma de escrita. O discurso, ao se apresentar na forma de texto, pode ser configurado e reconfigurado por outro sujeito logo que tenha acesso a ele, porque o discurso em forma de texto passou a ser autônomo e independente de seu autor e local de onde surgiu (Cf. GENTIL, 2004, p. 60-61). A superação do evento pode levar ao encontro da própria autonomia do texto. É possível compreender que os mundos de consolidação na mimese são momentos dessa superação. Analisaremos com mais expressão esse tema quando for analisado o papel do leitor e a referência na consolidação da dinâmica da mimese.

Se o discurso dirige-se a um evento e este está para uma significação, é na dialética entre evento e significação que o texto encontra sua importância hermenêutica (Cf. RICOEUR, 2000, p. 24, 37). O texto também é uma forma que se aplica à matéria, o discurso. E se o discurso é materializado a partir do texto, ele é algo a ser trabalhado, como o que faz um artesão que pega a matéria-prima a ser modelada e transformada em arte, dando a ela a forma para vir a ser arte. Texto é um trabalho sobre o discurso, é escrita e obra literária. “Graças à escrita, as obras de linguagem tornam-se tão auto-suficientes como as esculturas.” (RICOEUR, 2000, p. 45).

2.2 METÁFORA E SÍMBOLO: POR UMA MEDIAÇÃO SEMÂNTICA

A metáfora emerge no discurso de Ricoeur por questões ligadas ao aspecto cognitivo do discurso. Este aspecto cognitivo relaciona-se também ao texto e seu alcance universal que envolve o leitor será tratado mais em termos de referência e sua relação com o papel do leitor. Para o momento, interessa analisar a metáfora revestida de excesso de sentidos. A partir dela, encontra-se a contribuição para a compreensão das relações semânticas existentes no discurso e conseqüentemente nos símbolos.

A teoria da metáfora vem da antiga retórica. Em relação à retórica clássica e grega²⁸, Ricoeur faz uma avaliação da metáfora como possuidora de dois sentidos, literal e figurativo, que fazem dela um elemento unificador na obra literária, que une o que é implícito e explícito ao texto. Há um elemento intermediário entre os dois sentidos que a metáfora apresenta; entre o literal e o figurativo ainda há um vínculo.

A metáfora é provocadora do desvio do uso literal das palavras para o figurativo. Não é um desvio no sentido do discurso, mas um desvio com a finalidade de tornar claro algo que o sentido literal limitou-se na configuração do sentido como um todo. É com o uso das expressões semelhantes que o desvio é feito, com a finalidade de fazer do literal, do ponto de vista cognitivo, dependente emocionalmente do sentido figurativo. No entanto, o uso das expressões semelhantes na metáfora não representa uma inovação semântica ou fornece novidades em relação à realidade. Neste caso, cognição e emoção juntam-se unicamente com a finalidade de tornar o discurso algo recorrente ao seu destinatário, semelhante ao uso intencional de expressões substitutas ou figuras na retórica clássica grega. Mesmo tendo uma palavra específica a ser usada, ela poderia ser substituída, para levar os seus ouvintes à aproximação de uma realidade que o orador intencionalmente desejava, é um fim persuasivo sem necessidade da prova ou do uso da violência (Cf. RICOEUR, 2000, p. 58-61).

Ricoeur (Cf. 2000, p. 61) encontrou novas perspectivas a respeito da metáfora que os retóricos e poetas clássicos não alcançaram. Enquanto os clássicos colocaram as

²⁸ A história da retórica que Ricoeur faz uso é a que começa na sofística grega, e continuada por Aristóteles, Cícero e Quintiliano, até seu término por volta do Séc. XIX (Cf. RICOEUR, 2000, p. 60).

tensões entre os dois sentidos do discurso, o literal e o figurativo, os estudos modernos não se contentaram com essa forma, mas consideraram que na metáfora não acontece uma tensão entre os sentidos, mas uma tensão entre dois termos a partir da predicação.

Na metáfora, um termo, sendo ou não mudado para outro, não evoca sentido se não conjugar-se predicativamente a um termo anterior ou posterior a ele. É uma operação predicativa ao nível de sentenças das frases. Assim, a tensão que ocorre entre os sentidos, na verdade, está relacionada a duas formas de interpretação que sustenta a metáfora. A partir daí, a ideia de tensão passa a ser “[...] algo que ocorre [...] entre duas interpretações opostas da enunciação [...]” (RICOEUR, 2000, p. 62).

Essa relação entre tensão e oposição dos termos é condição existencial para a metáfora; ou seja, a metáfora não pode existir sem a interpretação e, à medida que se entrega à interpretação, passa pela transformação do sentido literal. Diferente da concepção clássica, de que a metáfora não é capaz de criar, porque apenas substitui. Nessa vertente a transformação é uma criação; criação que se dá no confronto entre duas palavras por meio da predicação, causando uma inovação semântica (Cf. MOTTA, 2006, p. 70-73).

Nesta nova apropriação referente à inovação semântica, a metáfora é criadora; diferente da visão que se lança sobre a metáfora na perspectiva retórica, levando o discurso à infrutuosidade por meio da substituição. Na inovação semântica, o sentido estende-se e a metáfora torna-se “metáfora viva” e o único meio de matá-la é a sua mera repetição, “num dicionário, não há metáforas vivas” (RICOEUR, 2000, p. 64).

Quando se tratou da abordagem ao símbolo, dando-lhe dimensões semânticas, o que acontecerá com ele pode ser compreendido pela mesma forma de análise à maneira da teoria da metáfora. Que o símbolo constitui-se de dois momentos, um linguístico semântico e outro linguístico não semântico. Sendo que, no domínio linguístico semântico, o símbolo pode constituir uma semântica que o orientaria em termo de sentido e significação. Porém, no sentido linguístico não semântico, o símbolo entrega-se aos níveis do cosmo e da experiência do poder – a qual se dá essencialmente no contexto religioso. Assim, à maneira da teoria da metáfora, o estudo dos símbolos teria sua maior consistência pelo fator externo ao símbolo; ou

seja, as variadas maneiras com que se podem observá-los: segundo a literatura, o estudo dos sonhos e dos símbolos no mito religioso.

A hermenêutica surge da necessidade de ampliar a filosofia que era inicialmente objetiva, mas que na sua especificidade alguns elementos pareceram sem soluções imediatas, abrindo novos horizontes e permitindo novas reflexões. Isso parece ter agradado a Ricoeur, porque a linguística acaba por ser a dimensão em que se assentam as bases hermenêuticas. Mas também não se pode desprezar que o trabalho hermenêutico também é um trabalho que se apodera da fenomenologia, que acontece no processo interpretativo. Porque se as intenções da interpretação recaem sobre a necessidade de encontrar uma verdade ou resposta, há um trabalho de garimpo, ocasião em que algum elemento é posto em suspenso para dar espaço ao mais significativo. Mas não deixa de ser um trabalho dialético, na medida em que o tempo incide sobre determinados valores das respostas ou das verdades – isso pode ser entendido se for levado em conta o que ocorre com a mensagem ao permear na sucessão dos eventos temporais, promovendo atualização do código por meio da fala. Na metáfora, na inovação semântica criadora, ela sempre dirá algo de novo (Cf. RICOEUR, 2000, p. 64).

Do percurso iniciado até as passagens finais dessa etapa, foi possível perceber que a introdução ao campo da hermenêutica ricoeuriana passou pela análise da vontade. Nessa passagem, o encontro com os mitos levantou o problema dos símbolos e de sua significação. Entender a estrutura na qual os significados desses mitos estão envolvidos acabou por levar às reflexões pelo caminho da semântica, entendida mais seguramente na maneira com que a mensagem proposta pelo discurso se torna texto. No entanto, a exposição do que podemos entender no trabalho hermenêutico proposto por Paul Ricoeur não seria suficientemente entendida se os resultados desse conjunto de implicações que envolvem o mito, o símbolo, a semântica e a metáfora não fossem incluídos nos círculos hermenêuticos.

A leitura atenciosa de *Tempo e Narrativa* faz entender que considerável porção sobre o trabalho hermenêutico, nas relações nomeadas por *mímeses I, II e III*, numa relação com o que Ricoeur vê na prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração, ocupa boa parte do início do *Tomo I* da obra. Isso porque a *mímesis III* é para Ricoeur a refiguração, e é nela que parece ocorrer a intercessão entre o mundo

do texto e o mundo do leitor. É num mundo do texto configurado, semelhante ao que ocorre na *mimese II*, que é possível haver uma refiguração. A configuração é mediadora, assim como a *mimese II*, porque estão entre um mundo prefigurado e um outro refigurado (Cf. ANDRADE, 2003, p. 40-43). Porém, não se pode resumir em uma única obra o trabalho de elaboração da hermenêutica ricoeuriana. É necessário compreender as vias hermenêuticas numa leitura ampla e responsável dos trabalhos desse filósofo francês. Na medida em que se avança na leitura do pensamento ricoeuriano, é possível encontrar um conjunto de obras que, no seu contexto geral, dão seguimento a uma série de desvios de temas em direção ao esclarecimento da hermenêutica que ele propôs.

Para Ricoeur (Cf. 1994, p. 85-87), existe, entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana, uma correlação em que o tempo é tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo²⁹. Diante da possibilidade de desvendar essa correlação, o passo inicial é procurar esboçar o que é oferecido na operação da *mimese* em que o tempo possa ser relacionado. É possível entender que a ligação que há entre tempo e a *mimese* esteja relacionado à refiguração do tempo, ou seja, o tempo narrado e configurado em forma de texto é capaz de ser refigurado em um mundo do leitor, voltar à vida em um novo momento, o tempo do leitor. Considerando esse processo, é possível compreender melhor o sentido da relação entre prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração. É essa a relação que segue o modelo da mediação da *mimese II*. Assim que o texto volta à vida, a partir do acesso pelo leitor, é refigurado segundo o tempo em que é lido (Cf. MOTTA, 2006, p. 73-74). Assim, é possível compreender a pertinência da argumentação contra a objeção do círculo vicioso da operação mimética. Analisando esse processo mediador que envolve a *mimese II*, será possível entender que os aspectos temporais encontram-se na experiência da prefiguração e da refiguração.

É importante compreender que iniciar com as reflexões de Ricoeur sobre a ideia de tempo, apoia-se nas descrições que tratam da narração dependente da

²⁹ É importante considerar que o tempo, na dimensão em que é considerado tempo humano, está envolvido com a vida humana seguindo seu curso, mas um curso percebido pelo homem e envolvido com a experiência humana dentro dos eventos. Assim que a experiência do tempo é levada à linguagem, consolida-se a humanidade do tempo. Com isso, a temporalidade passa pela linguagem para se tornar experiência capaz de ser imitada ou narrada (MOTTA, 2006, p. 72, 73).

compreensão da experiência do tempo no processo de narração da história. O narrar a história envolve o que Ricoeur tem como tempo humano articulado, em estado pleno de significado refletindo toda a condição da existência temporal (Cf. MOTTA, 2006, p. 73). É da análise do tempo e da experiência temporal que nos ocuparemos a seguir.

3. A REFLEXÃO SOBRE TEMPO E EXPERIÊNCIA TEMPORAL

A história, a ação e o tempo estão relacionados à mímese. Sendo assim, partir do desenvolvimento do que representa para Ricoeur as descrições sobre o tempo, poderá levar adiante a pretensão de envolver a dinâmica da mímese tanto com a ação como com a experiência do tempo. Isso deve dar conta da condição temporal a que está envolvida a ação humana imitada numa narração que apresenta mundos (do leitor e do texto) dependentes do tempo (tempo humano e tempo da obra), entendida na experiência temporal na ação e na história, conforme a análise feita após a reflexão em Agostinho e Aristóteles realizada a seguir.

Ressaltamos porém que, apesar da extensão da análise feita no tempo em Agostinho e Aristóteles, não se pode ignorar que a passagem por Husserl pode ter estimulado Ricoeur a investir na análise do tempo em perspectivas de duração e passagem. Isso porque a relação que o próprio tempo tem com a percepção dos objetos foi notada em sua passagem por Husserl. Da mesma forma com que Agostinho apresenta a duração do tempo pelo som, Husserl também se vale do exemplo semelhante: “nós ouvimos a melodia, quer dizer, percebemos-la, porque ouvir é perceber. Soa, entretanto, o primeiro som, vem depois o segundo, depois o terceiro, etc.” (HUSSERL, 1994, p. 56). Essa percepção é percepção de passagem e visa extensão do tempo. Assim, não podemos deixar de considerar que o tempo, sua extensão e subjetividade em Ricoeur passam, não só por Agostinho e Aristóteles, mas recebe também de Husserl um estímulo proporcional. No entanto, em função da metodologia proposta aqui, consideremos em maior detalhe os aspectos aristotélicos e agostinianos.

Ricoeur, para desenvolver uma análise sobre a constituição da temporalidade, a partir do processo de registro e compreensão, trabalha inicialmente com dois filósofos que, segundo seu entendimento, entram com certa independência um do outro, com desenvolvimentos do pensamento em obras específicas nas quais Ricoeur irá desenvolver um paralelismo, com a finalidade de extrair a representação útil para o tema da temporalidade. Aristóteles e Agostinho, respectivamente na *Poética* e nas *Confissões*, irão desenvolver-se com independência, mas passam a tratar da mesma questão partindo de horizontes distintos (Cf. RICOEUR, 1994, p.

16). Os interesses de Ricoeur nos dois filósofos postulam-se basicamente nas ideias a respeito da subjetividade e da objetividade.

Essa leitura sobre o tempo vai além de uma mera reflexão sobre as questões da passagem dos eventos e o registro das coisas que passam. O estudo do tempo é capaz de dar suporte ao avanço às interpretações das narrações, por meio da experiência humana do tempo e a narração desta própria experiência. Ele confessa: “Só fui capaz de escrever sobre o tempo quando me apercebi da existência de uma ligação significativa entre ‘função narrativa’ e a ‘experiência humana do tempo’” (RICOEUR, 1995, p. 112). Sendo assim, o tempo e a narrativa relacionam-se de forma que o tempo se torne um tipo de referente das narrações e estas passam a constituir as articulações do tempo para registrar a experiência humana, levando-as à linguagem, em forma de discurso ou texto.

O apanhado das duas formas de abordagem sobre o tempo, na *Poética* e nas *Confissões*, dará compreensão sobre a maneira com que cada um desses dois filósofos, segundo Ricoeur, entende o tempo. Embora transite numa independência argumentativa, também mostrará que, diante da discussão entre as perspectivas subjetivas e objetivas, poderá haver um vínculo com o ato de ler. Assim, a temporalidade aparece envolvida no processo interpretativo, tanto da narração como da poética, de forma que o leitor opere o ato de configurar.

3.1 O TEMPO EM AGOSTINHO: REFLEXÃO SOBRE A TRÍPLICE FORMA DO PRESENTE

Em sua reflexão sobre *Confissões*, de Agostinho, Ricoeur vai esboçar uma compreensão básica sobre o tempo na medida da extensão do presente. Ele partirá das declarações e narrações que Agostinho apresenta quando expõe as experiências de sua vida e devoção, a fim de “buscar uma *intensificação* da experiência do tempo” (RICOEUR, 1994, p. 20). Ele destaca o uso que o Bispo de Hipona faz das partes dos textos sagrados dos cristãos, em especial de *Gênesis*.³⁰

³⁰ Embora Ricoeur coloque os textos de *Gênesis*, como os apanhados para uso nas *Confissões* como “*In principio fecit Deus...*” (RICOEUR, 1994, p. 20). O texto de *Gênesis* que aparece nesta parte da *Confissões* é *Gênesis* 2,3, que fala do último ato criador e o descanso de Deus, mas não fala

Mas a linguagem ainda parece ser a motivadora das aporias dentro do pensamento que cada filósofo deixa no caminho percorrido por Ricoeur.

Para construir as bases da reflexão sobre essa questão da temporalidade e da experiência em Agostinho, Ricoeur dá um passo em direção ao desvendamento sobre a aporia do ser e do não-ser do tempo. O que parece causar curiosidade sobre essa noção do tempo são dois traços da alma humana segundo o que Agostinho descreve, a partir das antíteses sonoras entre o que ele nomeia de *intentio* e distensão da alma (*distentio animi*), traços do pensamento de Agostinho que Ricoeur irá comparar com o que Aristóteles desenvolve nas descrições sobre o *muthos*. À medida que a reflexão deste trabalho for estendendo-se, cada uma dessas expressões será explicada. Não é prudente uma decifração neste momento, em virtude de que elas fazem parte das etapas seguintes e que simultaneamente serão identificadas.

A concentração inicial é levada pelo caminho que Ricoeur encontra aberto sobre a definição e a medida do tempo. Há, em primeiro momento, a necessidade de se compreender por que o tempo em Agostinho se dá em três momentos³¹ e a importância da linguagem na compreensão da temporalidade.

Os três modos de tempo que inicialmente são levados à compreensão da temporalidade passam pela ideia da tríplice equivalência do presente: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Porém, os níveis a que são levadas essas considerações sobre o tempo precisam alcançar o campo de estudo da linguagem, a fim de apresentar sentido no processo de interpretação. Sendo assim, Ricoeur (Cf. 1994, p. 28) estende as descrições sobre o tempo em Agostinho quando recai nas exposições de que o presente do passado é recordação, que o presente do presente é visão e o presente do futuro é espera.

especificamente sobre a ideia de um princípio de criação do tempo. É de se considerar que essas partes irão surgir mais adiante, mas o leitor poderá se confundir quando fizer uma leitura. Também é possível o caso de que a versão das *Confissões* usada por Ricoeur apresente uma referência mais apropriada. A versão utilizada por ele foi uma tradução francesa de E. Trehoryrel e G Bouissou da Bibliothèque augustinienne (Cf. RICOEUR, 1994, p. 19, Nota 1).

³¹ Ricoeur entende que Agostinho dá à alma características existenciais peculiares e o que ele usa para identificar essa postura agostiniana é a declaração de que “há três tempos, o presente do (de) passado, o presente do (de) presente e o presente do (de) futuro. **Há, com efeito, na (in) alma, de um certo modo, estes três modos de tempo [...]**” (AGOSTINHO apud RICOEUR, 1994, p. 28) [os grifo são meus].

No presente do passado, quando as imagens voltam à memória para recordar, a existência condiciona-se ao que não está, mas que existe ainda por meio do recordar, porque recordar é ter uma imagem do passado deixada pelos acontecimentos. No entanto, como é possível algo que está no presente poder reportar ao passado ou a propósito dele? Essa questão parece ter sustentado a concepção cética sobre o passado, o presente e o futuro como princípios de orientação sobre o tempo.³²

Em relação ao futuro, parece haver certa semelhança quanto às imagens. No futuro, elas se apresentam num sentido de antecipação. Essa imagem é designada como imagem-signo. O sentido de imagem-signo quer dizer de algo que já está, de certa forma, na memória. Pelo fato de antecipar o futuro, representa algo como já existente, como imagem. Se algo “já” existe, a imagem-signo o colocou no presente. Uma imagem precede o evento que ainda não é, pretende uma antecipação. No entanto, se é pela imagem-signo, paradoxalmente não pode ser futuro algo que é (Cf. RICOEUR, 1994, p. 29).

Diante desses dois problemas, a imagem é estruturalmente um enigma, que ora imprime o passado e ora imprime o futuro. E isso leva a crer que, a partir do presente, o passado e o futuro são. Então, tal circunstância levará a outro grande problema. Se são, passado e futuro, onde são? O próprio Agostinho dá esta resposta quando apresenta o tempo em três modos: “Há na (*in*) alma [...] esses três modos de tempo [...]” (RICOEUR, 1994, p. 29). Ricoeur entende que Agostinho, ao dizer “há na alma” os três modos de tempo, está se referindo ao lugar onde o tempo parece alojar-se, na alma.

Mas é bom considerar que o discurso sobre a memória está ligado ao da história em Paul Ricoeur, porque a relação entre memória e história ocorre em função da representação das coisas que não estão mais presentes. E, não estando mais presentes, são acessadas pela recordação; no entanto, no presente (quando se menciona a alma nessa compreensão de tempo, considera-se também como “memória”) (Cf. RICOEUR, 1994, p. 29). No tempo, segundo a reflexão de Agostinho, a memória representa um tempo passado, a partir da recordação, mas

³² Segundo o argumento cético o tempo não tem ser, porque o futuro ainda não é, o passado não é mais e o presente não permanece (Cf. RICOEUR, 1994, p. 22).

um passado que a memória acessa no presente. Dessa forma o passado é um presente do passado. É possível entender essa relação se considerar que a memória produz, ou representa imagens das coisas passadas que não estão mais presentes. É assim que os registros históricos são compreendidos, por imagens produzidas pela memória capazes de serem relacionadas com as representações nos documentos históricos (Cf. RICOEUR, 2002, s/p). Podemos considerar que os eventos singulares que envolvem a memória de uma comunidade, ao passarem pelo registro histórico, se tornam uma construção histórica em torno da memória. Neste caso, a história tem como objeto a memória que se identifica como de uma comunidade (Cf. DOSSE, 2001, p. 83).

Mas a história, como algo que se apropria do tempo para se estender ou comprimir, de alguma forma deixa lacunas à memória, porque as figuras sempre se relacionam às coisas ausentes que podem estar relacionadas a um indivíduo ou uma comunidade específica. Neste caso, a história, com a pretensão de aproximar as experiências do passado aos leitores atuais, espera que a memória do leitor seja capaz de realizar essa aproximação (Cf. DOSSE, 2001, p. 83). É o que Ricoeur demonstra ao considerar quando escreve o artigo *Entre a memória e a história* (*Entre la mémoire et l'histoire*): “Vou primeiramente partir da matriz da história e do legado dos problemas cuja história está em dívida com a memória” (RICOEUR, 2002, s/p)³³. É o caso de concluir que a memória passa pela história e por ela é transformada. Sendo assim, toda discussão sobre o tempo se prenderá, de certa forma, à da história também. Não se deve negar que tempo, história e memória estão vinculadas a um movimento. Mas é bom desenvolver o que Ricoeur tem mais a falar sobre o tempo, com as bases em Agostinho e Aristóteles, para deles caminhar mais adiante nessa discussão.

Do argumento relativo ao lugar do tempo, Agostinho passará ao argumento sobre a extensão do tempo. É daí por diante que a discussão sobre a maneira como se torna possível a medida do tempo pode vir a estabelecer uma experiência do tempo. É claro que as intenções postuladas por Agostinho cercam-se de proposições que colocam a alma como o ambiente no qual se dá os processos possíveis de se

³³ “Je parlerai d’abord de la mémoire comme matrice d’histoire et du legs des problèmes dont l’histoire est redevable à la mémoire”.

discutir sobre o tempo. Os astros aparecem para mostrar também a possibilidade do movimento do tempo, segundo concepções mais aristotélicas, mas o tempo na alma parece ser o caminho que Agostinho se interessa mais a considerar, segundo o que Ricoeur entende. No entanto, Agostinho não é o único que faz uso da alma como terreno de reflexão sobre o tempo. Plotino também apresenta a alma com a mesma proposição. Porém, para este é a alma do mundo e para o outro é a alma do ser humano (Cf. RICOEUR, 1994, p. 34).

Se para elaborar uma narração histórica sobre as experiências vividas, Agostinho interpreta o tempo, também apresenta as formas que entende encaixar a extensão desse tempo, bem como também o seu lugar. Porém, é importante levar em conta que não é possível ir mais adiante na explicação sobre a extensão do tempo, sem considerar as apropriações de Ricoeur (Cf. 1994, p. 35-40) sobre o que *intentio* e *distentio* comunicam na análise das *Confissões*. É a alma, como o lugar do tempo, que suscita este levantamento. Porque se alma ou memória estão relacionadas à história e à experiência do tempo, *intentio* e *distentio* se dão na alma ou na memória e ocupam fundamental importância no mover da história e sua compreensão.

Para se desenvolver de forma proveitosa a passagem do tempo pela tríplice compreensão do presente, é relevante expor que *intentio* e *distentio* são imprescindíveis para considerar o movimento do tempo, movimento que é passagem, “É na própria passagem, no trânsito, que é preciso buscar ao mesmo tempo a *multiplicidade* do presente e seu *dilaceramento*” (RICOEUR, 1994, p. 35). Embora possa parecer, em primeiro momento, que a distensão seja distinta dessa forma de ver o presente, na verdade elas se completam (Cf. ROSSATO, 2010).

Ricoeur vai buscar os exemplos dos quais Agostinho se apropria para tornar válida a proposição que quer expor sobre essa tríplice forma do presente. Sendo assim, o primeiro a ser considerado é o exemplo da experiência do som, considerado como algo que, apesar de ser expresso como sendo num presente, na medida em que se fala do ressoar de algo, continua ressoando e consecutivamente cessa sua ressonância. Sim, ressoa, mas quando se diz que ressoa, é porque o som passou e não está mais. Por isso, a percepção do som se fala quando seu ressoar se deu, e não está em andamento mais esse som, mas apenas a experiência dele fica. E é essa experiência que diz ressoar ainda e também não ressoa mais.

Mesmo diante dessa percepção, não se pode concluir que o problema relacionado ao postulado do tríplice presente resolve-se aí. Porque o presente do som, como o momento em que ressoa, é o momento em que o som é medido. Porém, o tempo só pode ser considerado como ajustado ao som depois de ter deixado apenas a experiência da percepção, mas ele mesmo não consta mais, é dito como que desaparecido (Cf. RICOEUR, 1994, p. 35). Ricoeur vai focar, mais adiante, a força que a passagem tem nessa concepção de tempo agostiniano.

No mesmo som, o exemplo que vai explorar ainda mais a extensão sobre a questão da medida do tempo é o avanço. Ocorrendo a consideração de algo em condição de passagem, então essa passagem não deixa de ser avanço. Mas, à medida que passa, é medido enquanto ocorre o ressoar. Porém, como se mede algo que é passagem no momento em que passa? Diante dessa circunstância, à medida que é passagem, não se mede, mas apenas na interrupção é possível a medida, ou seja, a dificuldade é “[...] de medir a passagem quando ainda continua no seu ‘ainda’ [...]” (RICOEUR, 1994, p. 36). Mas se só na interrupção é possível a medida; ou seja, no que cessa há medida, então se retorna à impossibilidade de colocar uma tríplice forma no presente por meio da medida do tempo, porque o que passou não se mede por não existir mais. É só no exemplo seguinte que Agostinho deixará consumada a ideia do presente do passado, presente do presente e presente do futuro.

Ricoeur olha o uso feito por Agostinho do exemplo da recitação de um poema tirado do hino de Ambrósio, que apresenta maior complexidade em relação ao exemplo do som, porque vai compreender a extensão vocal que certas sílabas apresentam diante de sua pronúncia, as sílabas longas e breves. É nesse exemplo que as ideias poderão fechar a questão tríplice do presente. Nele, Ricoeur percebe que Agostinho vai tentar resolver a *aporía* do tríplice presente por meio da impressão, pois vai ver que as sílabas deixam como instrumento para a medida do tempo apenas a imagem-impressão. Essa imagem-impressão são vestígios dos acontecimentos conservados na alma, capazes de serem evocados por outras imagens ou por palavras que as representam a fim de trazê-los à vida (Cf. GUELLER, p. 38-39).

Levando em consideração essa possibilidade de permanência de vestígios dos acontecimentos, a passagem não diz tanto sobre o tempo, mas sim o seu permanecer. Há algo fixo, não exterior, e dá permissão para que se possa dizer do

longo ou curto. Essa imagem-impressão apresenta-se então como esse elemento fixo que se estende de uma extensão à outra, do longo ao curto. Se o tempo não é passagem, no que diz respeito a movimento, então o tempo está no sujeito, ou no seu espírito. Diante disso, de que modo isso acontece? Como a medida do tempo é possível? Ricoeur extrai de Agostinho a resposta que, para ele, atenderá tanto a respeito do lugar quanto do modo como se dá esse evento:

A aporia do tempo longo ou breve está resolvida? Sim, caso se admita: 1) que o que se mede não são as coisas futuras ou passadas, mas sua espera e sua recordação; 2) que aí estão impressões que apresentam uma espacialidade mensurável, de um gênero único; 3) que essas impressões são como reverso da atividade do espírito que avança; enfim, 4) que essa ação é ela própria tríplice e assim se distende na medida em que se estende (RICOEUR, 1994, p. 40).

Para Ricoeur, Agostinho apresenta o espírito como um lugar por onde as coisas e os eventos passam e gravam impressões (as imagens-impressões). E o ato de medir é um ato de leitura das impressões presentes, não a vibração que não é mais. A impressão é o tempo em condições de ser medido, por meio de um retorno ao espírito do homem. Sendo assim, a contagem do tempo também é um retorno do homem para dentro de si mesmo. As buscas pela história e pela experiência do tempo recairão sobre a possibilidade de se entender as narrativas contadas por intermédio do retorno, possibilitando também serem empregadas pelo mesmo caminho aos processos de compreensão da história e, com isso, à sua interpretação.

Em toda essa desenvoltura que está sujeita a experiência do tempo, a *intentio* parece ter encontrado terreno estável logo nos primeiros exemplos, mas a noção de *distentio* só se consolida diante da passividade da ação em direções que se opõem. Só desta forma é possível uma *distentio animi*, por meio de um espírito diverso e estendido (Cf. RICOEUR, 1994, p. 38).

O espírito humano é o foco no qual se concentram todas as possibilidades de experiência do tempo. São três as ações que acompanham o espírito nessa experiência: a espera, a atenção e a recordação. Resta apoiar-se em que:

O espírito espera e recorda-se, e contudo a espera e a memória estão na “alma”, a título de imagens-impressões e imagens-signos. O contraste encontra-se no presente. De um lado enquanto passa, reduz-se a um ponto (*in puncto praeterit*) aí está a expressão extrema da ausência de extensão do presente. Mas enquanto faz passar, enquanto a atenção “encaminha-se

(*pergat*) em direção à ausência daquilo que será presente”, é preciso dizer que “a atenção tem uma duração contínua” (*perdurat attentio*) (RICOEUR, 1994, p. 38-39).

Mediante a importância do espírito, Ricoeur vê que é na ação do espírito que se torna possível, para Agostinho, a extensão da espera e da memória. A alma só se torna residência a partir da ação do espírito. Então, a *distentio* se dá intensamente numa retomada do tríplice presente na tríplice intenção.

É na ação intencional que as impressões existentes são levadas à sua extensão como um todo, todavia na medida em que se torna passado, na memória instala-se, mas a atenção dá consistência à diminuição das expectativas (futuro), e a memória estende-se e se consolida para tornar possível outro retorno. Estando elas consideradas de forma interativa, não se limitam mais às questões da imagem, mas de ação abreviatória, da expectativa e de extensão da memória. Então, é essa a combinação da ação e da expectativa em que se dá o estado de avanço. Sendo assim, a *distentio* é a não coincidência entre as modalidades da ação. Nisto, Ricoeur entende que, sendo o espírito o ambiente onde se protagoniza a ação e a experiência, é ele mesmo *intentio* e passivo da *distentio* (Cf. RICOEUR, 1994, p. 40).

Toda essa complexidade do tempo e da experiência em Agostinho não resolve determinantemente a questão do tempo: Como? Onde? E de que forma se dá o tempo? Porém, Ricoeur deixa como legado é que Agostinho mostra a existência de um lugar onde se pode estabelecer como ponto de partida para compreensão do tempo e da experiência. E as impressões deixadas por ele são passos fundamentais para se continuar a desenvolver. Essa é a sua conclusão sobre o grande achado de Agostinho quando reduz o tempo:

[...] à distensão da alma, é o de ter ligado esta distensão à falha que não cessa de se insinuar no coração do tríplice presente [...] ele vê a *discordância* nascer e renascer da própria *concordância* entre os desígnios da expectativa, da atenção e da memória (RICOEUR, 1994, p. 41).

É contundente encerrar a reflexão sobre Agostinho a partir do entendimento de Ricoeur com a compreensão da existência da instabilidade entre presente do passado, presente do presente e presente do futuro, ao sustentar, por meio da expectativa, da atenção e da memória, uma discordância concordante.

A ideia do tempo e sua medida pela experiência situam-se e se confundem com a história do homem. A participação do homem na história dá-se pela sua ação nessa mesma história, da qual é coadjuvante e também protagonista. A intencionalidade do homem e sua esperança dão às imagens da memória sua significação e importância para o tempo e seu movimento.

3.2 ARISTÓTELES: ATIVIDADE POÉTICA E EXPERIÊNCIA TEMPORAL

Em Aristóteles, Ricoeur evoca a célula melódica a partir da reflexão que fará uso do desenvolvimento que afeta dois conceitos em Aristóteles, o conceito de tessitura da intriga (*muthos*) e outro que trata da atividade mimética (mímese). Esse estudo na *Poética* não apresenta de forma clara a questão da temporalidade, mas Ricoeur vê isso como vantagem, porque o caminho para tratar do tempo permanece mais seguro em relação à crítica da circularidade tautológica, para assim abrir um campo de leitura do tempo anexo ao da narrativa. Pois a partir do que Ricoeur vê como história, em Aristóteles é apresentado como narrativa por meio da poética. Em Aristóteles, o conceito que faz a diferença entre história e poética não se limita à estrutura do material literário, ou seja, à configuração do texto, mas “a diferença é que um relata os acontecimentos que de fato sucederam, enquanto o outro fala das coisas que poderiam suceder” (ARISTÓTELES, 1999, p. 47).

Como ponto de partida, o passo a ser dado primeiramente é de buscar o que já foi mencionado anteriormente ao tratar da inserção da célula melódica e relacioná-la ao par *mimese-muthos*.

Ricoeur inicia com uma descrição conceitual dos termos *mimese* e *muthos*, é o ponto em que Aristóteles deixa essa descrição com mais clareza, para depois seguir com a reflexão. Para ele, o que o filósofo clássico define como *muthos* é “a disposição dos fatos em sistema”, um sistema no sentido de disposição, com um fim e caráter de operação na poética, fazendo dela a arte de “compor as intrigas”. O uso do termo intriga (ou *muthos*), como mencionado na análise sobre a poética de Aristóteles, orienta para a disposição dos fatos, das ações ou imitação delas, o que

justifica melhor que o uso de historiografia. Conseqüentemente, a tradução de mímese apresenta-se como imitação ou representação, mas é um processo ativo de imitação ou representação³⁴.

Diante disso, Ricoeur quer fixar a ideia de que, na *Poética*, Aristóteles oferece compreensão, não das partes em que se dividem um poema, mas como se dá a divisão da arte de compor (Cf. RICOEUR, 1994, p. 58). Em outras palavras, a relação existente entre *mímese* e *muthos* consiste em que *muthos* está para a ordenação dos fatos e a *mímese*, para a representação de uma ação. Neste contexto, o poeta cumpre o papel de reunir os meios, os fins, o acaso, os motivos de uma determinada ação e estabelece todo aspecto interativo das relações entre eles a fim de criar uma unidade de sentido e inteligibilidade (Cf. LEAL, 2002, p. 24).

Nos estudos sobre a narrativa e suas funções, a noção de mímese, pela via aristotélica, contribui consideravelmente para o desenvolvimento da hermenêutica ricoeuriana (Cf. RICOEUR, 1995, p. 101). Porque a partir dela foi possível estender a discussão sobre o tempo configurado. O tempo, como tempo humano, apresenta sentido no desenvolvimento e na lógica com que os eventos, os acontecimentos e as ações são dispostos. Essa disposição é organizada no ato configurante, resultante da mediação entre mímese I e mímese III pela mímese II (Cf. RICOEUR, 1994, p. 85). Mais adiante, quando tratarmos dos assuntos dos processos da referência e configuração, será possível perceber que o ato da leitura terá papel fundamental nessa configuração. É nele que esse processo configurante toma vida.

Para estabelecer uma equivalência entre mímese e *muthos*, é necessário entender que a ação ou o evento que imitados, apresentam as condições fundamentais para isso. O fator importante para a imitação é a identidade daquele que agiu e a possibilidade de ser compreendida por outro. A linguagem assume outro aspecto que torna a ação possível de ser imitada e compreendida, a capacidade de ser mediada por símbolos. Assim, uma ação com agente identificado é capaz de ser imitada por outro que não é o próprio agente, assim como ser compreendida

³⁴ A compreensão de representação que Ricoeur deixa como exposição é considerada a partir da ideia que se tem da inserção dos personagens nas narrações e/ou poéticas onde os participantes das narrações, os personagens, são invocados a dialogarem no processo narrativo, falarem por si ou pelos autores das narrações. Homero é lembrado aqui como aquele que permite a ocultação dele como autor e a permissão de seus personagens de falarem pelo seu próprio nome (Cf. RICOEUR, 1994, p. 64).

também por esse outro. Nesse aspecto ela se torna objeto da representação ou imitação. Sendo assim, é a partir dessa ação ou evento imitada ou representada que se pode compreender a equivalência entre *mimese* e *muthos*. Diante disso, será possível ver que a equivalência entre ambos é percebida na maneira com que cada um apresenta ou ordena as ações ou eventos.

Considerando essa possibilidade de equivalência entre *mimese* e *muthos*, Ricoeur caminha pela análise da tragédia para explicar essa possibilidade. A tragédia é descrita como uma forma de representação (uma forma de retomar o conceito de *mimese*). Sua característica mais precisa é a imitação ou representação da ação e as partes que a compõe são seis, a saber: a intriga, a expressão, o pensamento, o espetáculo, o canto e os caracteres (caracteres aqui são aquelas características dadas aos personagens de forma a suplantar o autor e agir em seu próprio nome, observado por Aristóteles no texto de Homero). Essas partes da tragédia é que correspondem ao que Ricoeur entende como a arte de compor (Cf. RICOEUR, 1994, p. 58). Em seguida, demonstra essa apresentação das partes de forma hierarquizada, no entanto, dá prioridade à intriga.

Assim, é demonstrada a primeira sequência da hierarquia: a intriga, os caracteres e o pensamento - essa primeira sequência da hierarquização dá preferência ao que está sendo representado, o objeto da representação. Depois vem a expressão e o canto, que prioriza o meio em que se deu o objeto da representação; e por último o espetáculo, pelo modo em que se deu o objeto da representação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 59). Então, a arte de compor para Aristóteles tem composição hierárquica com uma subdivisão. A subdivisão do objeto é que chama a atenção de Ricoeur. A intriga, que é a representação da ação, prioriza o objeto da representação e é estabelecido como prioridade em relação ao caractere e ao pensamento. Sendo assim, a intriga parece representar bem todo o aspecto das narrações. Ao priorizar a ação, o objeto da representação, mais que o caractere, ela caminha em direção ao personagem.

Essa relação *mimese-muthos* chega ao nível no qual envolve a compreensão da tragédia como “representação não de homens, mas de ação, de vida e de felicidade [...], e o objeto visado é uma ação, não uma qualidade... Além disso, sem ação não poderia haver tragédia” (RICOEUR, 1994, p. 64). É na ação que Ricoeur encerra

essa relação, porque é sua intenção dar à ação prioridade em relação ao personagem. Essa subordinação do caráter do personagem em relação à ação permitirá, na representação da ação, também a equivalência com a disposição dos fatos, ou seja, a narração como gênero que se caracteriza pelo desenvolvimento de determinados acontecimentos ou intenções resulta dessa subordinação. Isso se compreenderá melhor no momento em que for apresentado o caso da célula melódica. A subordinação do caráter à ação sela a equivalência entre representação da ação e disposição dos fatos (*mimese-muthos*). No caso da ênfase ser colocada na disposição dos fatos, a representação está relacionada à ação mais que às características dos personagens, os homens (Cf. RICOEUR, 1994, p. 65).

Fica mais claro ver como Ricoeur compreende o tempo a partir da narração e pela relação entre os elementos dela. O uso da via aristotélica contribuiu para consolidar a experiência de temporalidade acontecendo por meio das partes que a compõe, a intriga, os caracteres e o pensamento. Quando a ação é priorizada, é ela que é representada na disposição dos fatos. Essa disposição está sob a lógica de um tempo próprio da obra, um tempo resultante dessa disposição (Cf. RICOEUR 1994, p. 67).

O tempo da obra em Aristóteles não é um tempo do mundo externo. A ação está relacionada com a lógica da disposição e não com o caractere qualitativo dos personagens. Nota-se que a saída de cena de determinado personagem não elimina a disposição dos fatos, nem o seu retorno determina a alteração dos fatos. É tanto isso, que não se pergunta sobre o destino do personagem ausente. Essa disposição ou “concordância” caracteriza-se pela totalidade a que toda disposição se propõe. A disposição é antecipada por uma condição do todo e a organização dos eventos pretende iniciar, desenvolver-se e depois chegar ao fim. Na intriga, as ações têm uma extensão que é determinada pela lógica da disposição. Assim, iniciar, desenvolver e chegar ao fim é exatamente a extensão, ou seja, o tempo (Cf. RICOEUR 1994, p. 67).

3.3 HISTÓRIA E AÇÃO COMO EXPERIÊNCIA DO TEMPO

Em Paul Ricoeur, a hermenêutica do símbolo vai surgindo entre os desvios orientados pelas proposições filosóficas que vão desde a vontade, passam pela condição humana, pelos aspectos originários do mal e pelas relações que há entre a linguagem, no uso dos símbolos e seus significados, a compreensão e a existência de um ser que existe a partir da compreensão. Durante o intenso diálogo com a fenomenologia, principalmente o registrados em *O conflito das interpretações*, encontramos a existência declarada de uma hermenêutica do símbolo. Nesse diálogo, os símbolos são o caminho encontrado por Ricoeur para mediar os conflitos de interpretação. A hermenêutica é do símbolo porque o símbolo é que move a interpretação (Cf. RICOEUR, 1988, p. 25). Se há possibilidade de entender essa hermenêutica, deverá ser a partir de um acompanhamento das reflexões que vão surgindo a cada etapa de seus escritos. Para isso, se torna importante entender as ideias sobre tempo e experiência humana do tempo. É possível que, em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur tenha deixado as melhores e mais importantes reflexões para a compreensão dessa parte da hermenêutica.

As aporias do tempo que Ricoeur apresenta em Agostinho e Aristóteles, tanto o problema da tripartição do presente quanto as questões relacionadas a *mimese* e *muthos*, correspondem ao discurso da experiência do tempo. Nesse conjunto de reflexões e análises sobre o tempo, o homem e a sua ação são fundamentais para se entender que o tempo está no homem; que as mais variadas formas de se compreender a história e as narrações não estão distantes de entender o próprio homem, sua ação na história e na compreensão da própria história.

Torna-se importante também compreender que a *mimese* está envolvida com a passagem da história em eventos e acontecimentos organizados e que essa passagem dá-se num tempo humano. Essa é a condição na qual a narração corresponde ao transitar desse tempo. É nela que o tempo tem correspondência dinâmica, demonstrando sentido no ato configurante – a leitura seria um ato configurante por excelência (Cf. RICOEUR, 1994, p. 86-87).

As buscas feitas por intermédio de Agostinho e Aristóteles dão uma noção fundamental do que Ricoeur quer postular, tanto em relação ao tempo quanto de sua

importância no processo hermenêutico. A história, nesse diálogo sobre o tempo, é parte vital no desempenho da ação. É por meio dela que se pode encontrar uma descrição a respeito das representações que fazem passar de um momento da narração a outro. O passo a ser dado neste momento é considerar a via da construção do trabalho da história, ou seja, da historiografia. Com isso, pretende-se dar noção da construção da história na perspectiva do tempo narrado e da imitação neste processo de narração.

3.3.1 Pela via da história

Na tese de Ricoeur sobre o tempo, ele leva em conta que na atividade do historiador, à medida que desenvolve seu trabalho, o faz por construções de parâmetros temporais que o método e o objeto historiográfico lhe proporcionam. A questão da temporalidade está no desencadear da narração histórica. É claro que a compreensão sobre a história não bastará para concluir essa tese da proposição do tempo. Para que a narração da história corresponda melhor aos interesses do estudo sobre a temporalidade, o entendimento dela deve somar-se ao entendimento sobre a ação envolvida numa vida em comunidade, no mesmo mundo contado pela história. Isso porque pelo entendimento amplo de “mundo da ação” entende-se o mundo que envolve o sujeito da ação, onde se dão as configurações narrativas. Na verdade, o saber histórico não deixará seu compromisso com o rigor científico, mas ele terá procedência no processo narrativo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 134).

O estudo da história, em relação à narração e ao tempo, irá desencadear sua inserção na vida por meio da ação, de forma que a capacidade de refiguração do tempo provoque uma erupção do jogo sobre a questão da verdade em história (Cf. RICOEUR, 1994, p. 135). Se o tempo na história, segundo Ricoeur (Cf. 1994, p. 102-103), passa pela ideia de acontecimentos reunidos, o uso do acontecimento submete-se à conexão entre ele e a narrativa por meio da intriga. O acontecimento tem sua inteligibilidade derivada dessa conexão. Então, é preciso entender como a intriga coopera com a inteligibilidade do acontecimento.

Por meio da organização narrativa, a intriga expõe determinados eventos ou incidentes. Essa organização torna um texto lógico, dando aos acontecimentos uma

totalidade organizada e inteligível. É graças a ela que as partes objeto, meio e modo tornam-se um todo coerente. O tempo não se apresenta com as descrições cronológicas, como se espera da concepção de passagem do tempo. Ricoeur o vê numa estrutura aristotélica – na organização e sistematização dos acontecimentos feitos na intriga, dispondo os eventos de forma lógica. Essa disposição lógica é que torna a história capaz de se apresentar com inteligibilidade, porque nela se encontram tanto o fazer humano, numa organização própria da narração, quanto a arte de compor (Cf. RICOEUR, 1994, p. 60).

O aspecto temporal, por meio da cronologia sequencial, considera um acontecimento após o outro. Na intriga, a sistematização dos eventos ou acontecimentos não está apenas com disposição cronológica, mas irão se apresentar como herança de causalidade – acontecimentos que se dão “um por causa do outro”, diferente do apenas “um após o outro”. Neste aspecto, as ocorrências de cada evento se dão em acontecimentos que tornam possível compreender algo que incidiu no passado e não é mais (Cf. RICOEUR, 1994, p. 127-128). Porém, diante de um retorno a ele, é possível compreender que o que ainda não é, só será possível e previsível em função da lógica dos eventos narrados. Nessas condições, deve-se ver a intriga como elemento integrador e provocador da integração da *mímese* ao tempo, tanto na forma cronológica quanto na configuração da ação humana (Cf. LEAL, 2002, p. 26-27).

Já é percebido que os elementos que envolvem a ação, mediante as sucessões de eventos e acontecimentos, começam a representar uma ligação entre as ideias de tempo e narração. O ato humano, sob a forma representativa na narrativa, condiciona a experiência e dá a ela um significado humano útil, como fonte dessa própria experiência da temporalidade.

A consideração que pode falar melhor a respeito do uso da história fica a cargo de um exemplo que Ricoeur leva em conta: a prática da maneira de consentir a história. Ele vai recorrer a Fernand Braudel³⁵ para mostrar que é possível um conhecimento

³⁵ A obra de sua autoria usada como referência na disposição de acontecimentos por causalidade foi *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo à Época de Felipe II*, tese defendida em 1947 e publicada em três volumes. No entanto, ela variava a maneira de exposição da história levando-a a um nível global. Braudel fora um dos professores e organizadores da Universidade de São Paulo (1933-1937). Sua carreira encerrou na cidade de Cluses, quando faleceu em 27 de novembro de 1985. Cinco obras suas foram publicadas após a morte (Cf. FERNENDES, 2008, s/p).

que permitiria uma aproximação da história com os acontecimentos justapostos pela intriga – a disposição dos fatos sob a condição de causalidade (um por causa do outro) prevalecendo sobre a simples sucessão (um após o outro). O entendimento disposto pelo filósofo francês a respeito dessa aproximação é da possibilidade de “estender juntamente à noção de *acontecimento histórico* a reformulação que a noção de *acontecimento-armado-na-intriga* se dá como imposição aos conceitos de singular, contingente e desvio absoluto” (RICOEUR, 1994, p. 295).

A singularidade diz respeito aos acontecimentos que só ocorrem numa única intriga, daí sua singularidade. No entanto, há intrigas que universalizam os acontecimentos, estendendo sua singularidade. Na que universaliza, as intrigas podem ser ao mesmo tempo singulares e não singulares, dependendo da forma com que os acontecimentos são relacionados – determinados acontecimentos da história se relacionam internamente, como a economia. Mas também se deve considerar que a economia pode vincular-se a determinados acontecimentos políticos ou geográficos (Cf. RICOEUR, 1994, p. 295).

Já na contingência, como noção de *acontecimento histórico*, com a reformulação que a noção de *acontecimento-armado-na-intriga* oferece, os acontecimentos são entendidos como ocorridos de surpresa, transformando a fortuna em infortúnio. No entanto, o aspecto contingente pode ser reformulado como componente da capacidade de a história ser seguida e de chegar a um final, sua seguibilidade (Cf. RICOEUR, 1994, p. 295).

Na concepção de aproximação da história com os acontecimentos, os desvios estão relacionados à combinação da tradição com os paradigmas. O processo de tessitura da intriga combina a submissão à tradição com a resistência aos paradigmas. Neste caso, os acontecimentos seguem a lógica com que a intriga os ordena. Assim, eles seguem a regra e também a quebra, no sentido de que pode tender entre um ou outro extremo, da tradição ou do paradigma. Esses paradigmas nascem da imaginação produtora, podem oferecer regras e podem mudar por pressão de inovações, conforme é possível perceber nas análises sobre *mímese* (Cf. RICOEUR, 1994, p. 295).

Considerando essas três imposições da noção de *acontecimento-armado-na-intriga*,

“[...] pelo fato de serem narrados, os acontecimentos são singulares e típicos, contingentes e esperados, desviantes e tributários de paradigmas, [...]” (RICOEUR, 1994, p. 295).

A disposição da história, conforme uso analítico dos estudos de história de Fernand Braudel (Cf. RICOEUR, 1994, p. 296-311), é traduzida como arte de estruturar a história dos acontecimentos. Uma estrutura que não somente faz uma divisão periódica da história, mas que convoca os acontecimentos para serem as testemunhas dessa estrutura e conjuntura. O acontecimento, na forma com que se apresenta na narração histórica, é uma variável da intriga. Assim, pensar o tempo, na composição da narração histórica, é pensar conforme o modelo de intriga, numa organização de acontecimentos que se compreendem em um tempo próprio dessa organização.

Considerando o caráter dessa experiência temporal mediante o modelo histórico, é possível notar que a estrutura organizacional com que a história é conduzida parte dos princípios miméticos no seu primeiro nível, mímese I, e, desenvolvendo essa estrutura, ocorre mediação simbólica da ação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 88). Sendo assim, levando em conta que os processos miméticos estão vinculados pelo processo de mediação, esse primeiro momento marca o ponto em que o tempo humano entra no seu primeiro estágio. É nesse instante que todos os elementos que envolvem a semântica da ação integram-se e se atualizam (Cf. RICOEUR, 1994, p. 91).

3.3.2 Pela via da ação

Para iniciar a ação como experiência do tempo, importa considerar o que Ricoeur entende por ação. Para ele, ação não é um acontecimento, porque o acontecimento é o algo observável. A ação seria algo sobre a qual se pode dar uma explicação, tendo em vista que está baseada na relação sujeito-objeto, como visto na sua abordagem sobre a vontade. Já o acontecimento, parece não se sujeitar às explicações, mas é evidente que a ação pode estar dentro de um acontecimento. No entanto, a ação não determina o acontecimento e nem o acontecimento tem controle

sobre a ação (Cf. RICOEUR, 1988, p.30). Ela pode receber tanto carga histórica quanto cultural, no sentido de que a relação sujeito-objeto esteja cercada de certos valores históricos ou valores culturais. O levantar de um braço pode ser uma ação indicadora de diversas intenções. Sendo assim, “os costumes, os hábitos de uma comunidade exprimem um simbolismo em função do qual a ação recebe um valor” (LEAL, 2002, p. 46).

As ações implicam *fins*, cuja antecipação não confunde com algum resultado previsto ou predito, mas compromete aquele do qual a ação depende. As ações, ademais, remetem a *motivos* que explicam porque alguém faz ou fez algo, de um modo que distinguimos claramente daquele em que um evento físico conduz a um outro evento físico (RICOEUR, 1994, p. 88-89).

A ação implica uma semântica e não seria possível dominá-la diante do desconhecimento dessa estrutura semântica; porque a narrativa da intriga pede uma compreensão dos acontecimentos e a própria intriga é uma imitação da ação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 88). Imitar é elaborar uma significação articulada da ação, conforme análise no tema da *mímese*.

Ricoeur estabelece a semântica da ação baseado na possibilidade de construção de narração, considerando elementos que questionam o agir, tais como: “que”, o “por que”, o “quem”, o “como”, o “com” ou o “contra quem” – esses elementos questionadores encontram maior significado considerando-os nos termos do estudo sobre a vontade, em que a ação perde seu vazio por meio de seus significados e encontra sua semântica no conjunto que envolve um “eu” e suas ações e as experiências dos outros (Cf. RICOEUR, 2004, p.172). As condições a que esses termos estão envolvidos participam do que ele considera como intersignificação. Isso porque, ao responder as questões levantadas por esses termos, elas acabam ligando-se de forma significativa (Cf. RICOEUR, 1994, p. 89). Aí se encontra uma semântica existencial da ação, pois nestas sentenças de termos evocam-se tanto o agir como o sofrer.

Não obstante isso, toda ação requer seu agente, funcionando como causa da ação. É nele que se concretiza o projeto para a ação, como já analisamos no estudo sobre a vontade, mostrando o corpo de um agente como o local para onde se destina o projeto da ação e do movimento. Assim, agir e sofrer requer sempre um corpo envolvido em um contexto (Cf. RICOEUR, 2009b, p. 80).

O agente existe em uma rede conceitual da linguagem. Nesta rede, é possível ver uma relação com os elementos da semântica dessa ação. Essa rede refere-se ao envolvimento que há entre um fazer do agente em relação à narração de sua ação; essa foi a maneira que Ricoeur (Cf. 1994, p. 90) encontrou para vincular uma teoria da ação à teoria narrativa. Esse caminho pressupõe que há um vínculo entre quem narra e quem lê ou ouve uma narração, um vínculo por meio da linguagem usada para expressar a ação. A pressuposição é de que, entre quem escreve e seu auditório ou leitor, seja possível um entendimento comum sobre um fim, meio, circunstâncias, cooperação, conflito, sucesso, fracasso, que possa estabelecer a possibilidade do entendimento da narrativa.

É na possibilidade de ser narrada que a ação é incluída na história e, ao ser narrada, ela é articulável em regras e normas. É na narração que ela se entrega ao aspecto de dependência da linguagem e por isso é simbolicamente mediatizada (Cf. RICOEUR, 1994, p. 91). Neste ponto da rede da linguagem, em que a ação encontra-se com um apanhado de circunstâncias que a torna capaz de ser narrada, é que sua introdução na história render-se-á ao tempo. Isso se torna possível porque a ação, envolvida nos eventos narrados, também se articula numa lógica classificada como tempo humano, um tempo que é articulado na obra e que não está no mundo externo.

Dessa forma, quando os eventos são postos sucessivamente na narrativa, eles se articulam em início, desenvolvimento e fim. É esse desenvolvimento no interior da narrativa que podemos entender como tempo (Cf. RICOEUR 1994, p. 67). O espaço para a ação no acontecimento é possível na relação tempo-acontecimento. É nessa circunstância que a ação se consolida como elemento fundamental das ocorrências históricas.

A ação poderia ser discutida em conjunto com a história. No entanto, isso tornaria a discussão da ação coadjuvante, porque a discussão sobre a narrativa na forma da intriga pode provocar melhor a necessidade de envolver a ação no contexto entre história e temporalidade. A articulação da ação, em lógica temporal na narrativa, é entendida e interpretada se considerada amplamente sob as relações entre a dinâmica da *mímese* e os aspectos da configuração. Esse aspecto mimético da hermenêutica do símbolo em Ricoeur será levado à reflexão no capítulo seguinte.

CAPÍTULO III

A MÍMESE E OS PROCESSOS DE REFERÊNCIA E CONFIGURAÇÃO

Este capítulo, num primeiro momento, ocupara-se de descrever a relação *mímese-muthos* e as descrições da dinâmica da *mímese*. Essa parte tenta levar em conta a mediação entre a *mímese I* e a *mímese III* pela *mímese II*. O pressuposto é de que a dinâmica da *mímese* é uma dinâmica de operação configurativa que ocorre diante da referência e do tempo. É diante desse pressuposto da configuração que será apresentada uma segunda etapa desse capítulo. Nela, considera-se o ato de ler como operante da dinâmica mimética. Para entender esse ato configurante e sua relação com a dinâmica mimética, passaremos a apresentar as descrições de sentido e referência, levando a referência a um grau que o leitor opera seu próprio modo de ser, o ser que se compreende no texto.

1. A RELAÇÃO MÍMESE-MUTHOS

À primeira vista, o conceito de *muthos*³⁶ apresenta-se como a disposição de fatos em sistema. Sistema aqui tem o sentido por os fatos em uma disposição. Essa organização dos fatos, segundo Ricoeur, assemelha-se ao que a *Poética* apresenta em sua composição conceitual, como arte de “compor” as intrigas. Neste caso, ele se lembra do uso do termo *muthos* na *Poética*, quando aparece como complemento de um verbo que também quer dizer “compor”. Já *mímese*, aparece é descrita inicialmente como atividade de imitar ou representar. No entanto, numa observação de *Tempo e Narrativa*, ele chama a atenção para que se entenda a *mímese* a partir do seu sentido dinâmico, o de produzir a representação e transformá-la em obra representativa. Esta última dimensão da *mímese*, de transformação em obra representativa, assemelha-se ao que Ricoeur destaca em *muthos* - a relação que o seu conceito tem com o verbo “compor”. É a partir dessa aproximação com a composição que há relação entre *mímese* e *muthos*. Essa semelhança ele entende como “célula melódica” (Cf. RICOEUR, 1994, p. 57-58).

A parte da *mímese* que interessa é a que indica a representação da ação que se dá no seio da linguagem acompanhada de ritmos – como tragédia e canto. A representação da ação, que se reflete bem na célula melódica, é vista de maneira significativa por causa do papel importante que a ação tem na composição poética. A ação supera a maneira com que se valoriza o caractere. No caso da célula melódica (a composição), a ação é mais importante que o caractere porque se parte dela em direção ao personagem. Na *Ética de Nicômaco*, o personagem precede à ação, ou seja, o personagem é quem dá sentido à ação. Mas, na *Poética*, a composição da ação é quem rege a ética. Neste caso, a ética resulta do sentido que a ação representa e é secundária em relação à ação. Dessa forma, o próprio Ricoeur se ocupa de descrever o que essa relação *mímese-muthos* representa enquanto célula melódica. Ela é percebida na prioridade da ação em relação aos caracteres e aos personagens na composição. Assim que a ação recebe a primazia na composição ela assume o papel de objeto fundamental da representação ou imitação.

³⁶ Trata-se do *muthos* trágico em Aristóteles.

A subordinação do caráter à ação [...] sela a equivalência entre as duas expressões: “representação de ação” e “disposição dos fatos”. Se a ênfase deve ser colocada na disposição, então a imitação ou a representação deve ser de ação, mais que de homens (RICOEUR, 1994, p. 65).

O *muthos* parece ser o caminho encontrado por Ricoeur (Cf. 1994, p. 66) para entender melhor o problema da extensão do tempo na *distentio animi* agostiniana – tratado no tópico que aborda a temporalidade. Pontualmente, o *muthos* caracteriza-se por aquela disposição e sucessão de fatos e, neste mesmo sentido, ele se dá num caráter lógico dessa disposição, que pode ser chamada de “concordância”, caracterizada pela ideia de totalidade ou “todo”. A disposição ou sucessão de fatos exige exatamente ser antecipada por uma condição do todo, tendo em vista que a organização dos eventos pretende os momentos que iniciam, desenvolvem-se e depois chegam ao final, ou seja, têm começo, meio e o fim.

No caso do poema, as ações não são extraídas da experiência, mas dos efeitos dessa ordenação lógica, porque as experiências do poema não podem ser anteriores à ordem que as dará causa. Mas, na intriga, as ações têm uma extensão. Assim, o que se exige para que na tragédia a felicidade se torne infelicidade, ou o contrário disso, é exatamente a extensão, ou seja, o tempo. Porém, um tempo da obra, não do mundo, conforme Ricoeur (Cf. 1994, p. 67). Isso se percebe nas narrações da intriga, quando um personagem se ausenta durante o desencadeamento dos fatos. Assim que ele é solicitado na composição, ele se apresenta e não se quer saber o que ele fazia ou onde estava nos intervalos não contados da narração. Isso caracteriza que o tempo da obra é determinado nas sucessões.

Outra coisa que chama a atenção na narrativa da intriga poética é a possibilidade de ela ser ajustada à maneira de compreender a história, no modelo de história de Heródoto. Para Ricoeur (Cf. 1994, p. 69), da poesia expressa em versos e da história em prosa, diferenciando-se que a história conta o que ocorreu e o poema o que poderia ter ocorrido, o que importa é a disposição; ou seja, a narrativa da intriga. Não seria possível a inteligibilidade de uma obra, seja ela poema ou crônica, na ausência dessa organização de uma lógica própria.

Para dar mais consistência à aplicação da temporalidade, considera-se Agostinho na ideia de extensão do tempo na *distentio animi*, se levado em consideração que

aquela sucessão de eventos na “concordância” poderá ser confrontada com a “discordância” na tragédia, exceto na prática que se percebe cronologicamente; porque na tragédia, os eventos são ajustados para que essa discordância pareça ser concordante. É com o tempo da obra, necessário para a articulação dos eventos, que, por exemplo, acontece a inversão da fortuna ao infortúnio. Mas, no mundo prático: “o discordante arruína a concordância, não na arte trágica” (RICOEUR, 1994, p. 72).

Um entendimento interessante surge depois de ver essa análise sobre Aristóteles por parte de Ricoeur. Essa intemporalidade cronológica dos eventos deixada de lado em função de uma temporalidade da obra, mais adiante, auxiliará entender o tempo e os mundos suscitados por uma obra literária, tempo e mundo que ela põe diante do leitor que a acessa e que também leva um mundo consigo. Ao tratar neste trabalho das questões a respeito da referência, bem como o papel do leitor no processo interpretativo, será possível ver de forma mais prática essa maneira com que o tempo é compreendido.

Mímese e muthos assemelham-se pela proximidade que ambos têm com o verbo “compor”. E isso acaba por conduzir a análise em direção ao que antecede à narrativa. Ricoeur (Cf. 1994, p. 77) pretende chegar à relação daquilo que ele entende fazer parte do “todo” – unificação do princípio, meio e fim – com aquilo que antecede à composição narrativa, ou seja, *mímese I*. Diante disso, importa descrever os ciclos miméticos para poder traçar uma compreensão da dinâmica da *mímese*.

2. MÍMESE E MEDIAÇÃO MIMÉTICA

A descrição de *mímesis* e a mediação mimética pela *mímesis* II é o ponto fundamental para relacionarmos todo o estudo acima e os últimos levantamentos deste trabalho. Em princípio, partiu-se da possibilidade de que a operação mimética orienta a formulação do processo de prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração. Esse processo, orientado pela *mímesis*, parte inicialmente pela compreensão de que a ação que se narra numa composição de intriga está envolvida com o tempo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 87). É nessa condição que ela assume significado, porque o tempo narrado é narrado por humano e também compreendido e interpretado a partir da experiência de outro humano. Como essas etapas ocorrem em tempos diferentes, as ações e eventos narrados são submetidos aos símbolos e sentidos do mundo do leitor, despertados pelo mundo que o texto lança diante dele. Esse é o sentido de tempo humano na ação narrada. No caso inicial, da *mímesis* I, o processo de reconhecimento da ação ocorre por meio de avaliação da ação pelo sujeito no mundo. A avaliação resulta numa pré-compreensão da ação e não seria possível uma refiguração sem esse processo inicial (Cf. GENTIL, 2004, p. 101-102).

Após considerarmos essa fase inicial, é possível seguir com a sequência e analisar a *mímesis* no seu segundo momento. A *mímesis* II é a parte do ciclo mimético fundamental para se entender todas as relações entre quem escreve, quem lê e quem compreende. Isso porque, após sair das mãos do autor, um texto que narra ações é levado por meio dos símbolos usados na linguagem a outras pessoas. Assim que o acesso ao texto ocorre, inicia-se a *mímesis* II, ou configuração. Esse momento parece ser o pivô para o terceiro momento do ciclo, *mímesis* III ou, como Ricoeur entende, refiguração. Nesse momento do ciclo, aquele que teve acesso à obra efetiva o processo de compreensão e leva a obra ao seu propósito, fazendo com que as ações narradas na obra voltem à vida, mesmo num tempo onde elas não ocorreram (Cf. MOTTA, 2006, p. 73).

O envolvimento entre o tempo da ação e narração da ação, levando em conta a compreensão de quem acessa a narração, é o fator que nos leva a entender o que a linguagem e o símbolo têm ver com esse processo. Pela linguagem a ação é trazida ao leitor e pelo símbolo pela qual ela é compreendida é trazida à vida. É nesse

sentido que o símbolo é mediador, porque ao configurar uma ação, o leitor o faz pela mediação dos símbolos de seu tempo. Neste aspecto, o leitor é o operador de todo movimento (Cf. ANDRADE, 2003, p. 92). Consideremos abaixo as descrições de cada parte desse ciclo, procurando entender a maneira com que cada uma delas se relaciona, bem como seu papel no processo de refiguração.

2.1. MÍMESE I

Entender mimese I requer iniciar pelo seu enraizamento na pré-compreensão de mundo e também da ação, mediante compreensão de suas estruturas e de seu caráter temporal. Para isso, Ricoeur parte da reflexão sobre a intriga, por ser ela a que leva em sua descrição a imitação da ação. Porém, para se entender a importância da imitação da ação pela narração da intriga, é exigida a capacidade de identificação da ação pelos seus traços estruturais, tendo como princípio a semântica da ação. Outra compreensão que também envolve a importância da ação imitada é a capacidade de identificar as mediações simbólicas da ação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 88). Sendo intriga a imitação da ação, imitar torna-se o elaborar uma significação articulada da ação. Levando em conta as características da intriga e os traços estruturais da ação, consideremos a seguir os seguintes pontos: traços estruturais, simbólicos e temporais.

A estrutura da ação é compreendida em conjunto com a da tessitura da intriga. O entendimento sobre ela depende da competência em utilizar a trama conceitual que atua na distinção tanto das estruturas do campo da ação quanto do movimento físico. Para isso, entende-se inicialmente o movimento físico como conduzido sempre por outro movimento físico. Já a ação requer um motivo e um agente que possa fazer coisas e que elas se tornem sua obra – neste caso, os agentes não deixam de ser responsáveis por seus efeitos. Na estrutura da ação, a implicância de seus fins e o resultado ou predição não podem ser confundidos com sua antecipação, mas eles que comprometem o ator a partir das relações que esses fins ou predicações terão com a obra resultante da ação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 89).

O que determina a relação entre compreensão narrativa e compreensão prática também comanda a relação estabelecida entre teoria narrativa e teoria da ação, uma

relação dupla, de pressuposição e de transformação. Não obstante, para entender essa relação, é necessário entender que as ações remetem a motivos que justificam aquilo que é feito. Isso dá clareza e distinção em relação ao evento físico, que um evento leva a outro. As ações compõem-se de agentes que se apropriam das ações como seus feitos, da mesma forma que são tidos como responsáveis pelas consequências advindas delas. Sendo assim, tanto a resposta a “por quê?” (motivo) como “quem?” (agente) são complementares quando vistas na estrutura da intriga e na ação que ela narra – mesmo os agentes tendo praticado ou sofrido ações diante de circunstâncias que não foram criadas por eles (Cf. RICOEUR, 1994, p. 89).

As ações são interferências na história: capacidade de saber o que o agente pode e é capaz de fazer num estágio inicial de um sistema físico, mas os resultados escapam em direções das quais o agente não tem controle³⁷. Porém, para Ricoeur (1994, p. 89), é sempre uma ação “com” outros. Todas as vezes que forem dirigidas questões como “que”, “por que”, “quem”, “como”, “com” ou “contra quem” da ação, carregará consigo as respostas sobre quem sofreu dado infortúnio, ou em quem se deu a transformação da felicidade para a infelicidade. E essa resposta poderá se dirigir a qualquer membro do conjunto da ação. Sendo possível considerar que a resposta possa cair sobre qualquer membro, eles vivem numa relação de intersignificação. Dominar essa relação é que determina “a compreensão de prática”. Diante dessa condição de transformação e intersignificação dos agentes da ação, é que existe a relação da ação com sua imitação na narrativa da intriga, suscitada no primeiro parágrafo desse tópico.

De um lado da narração, pressupõe-se que há familiaridade entre o narrador e seu auditório, reconhecida numa mínima representação frasal que possa ser comum ao autor e ao seu auditório – envolvendo agente, conflito, sucesso, fracasso, meio ou cooperação. É um tipo de representação composta por uma ação que ocorra em circunstâncias de familiaridade ao conjunto envolvido na ação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 90).

³⁷ As circunstâncias que envolvem a ação foram tomadas com mais clareza no primeiro capítulo, quando foi analisado, na filosofia da vontade, o decidir, por meio do projeto; o *agir*, por meio do *pragma*, corpo e movimento; e o *consentir* (Cf. RICOEUR, 2009).

As bases da representação mínima da ação é uma narração que tem como pano de fundo o agir e o sofrer, porque em uma ação algo é feito por um sujeito e sofrido por outro. Sendo assim, a base do discurso narrativo é a ação. Por outro lado, o uso da familiaridade daquele que propõe a narrativa com a trama conceitual da ação não é o limite da narrativa, porque ela se estende na sequência de traços da ação numa sequência de frases. Ou seja, uma frase representa apenas uma unidade de representação da ação, mas para se tornar uma narrativa é necessário que a ela se juntem outras frases. Esse ajuntamento de frases não ocorre de forma aleatória, mas está regido por regras sintáticas. Os traços sintáticos que compõem as modalidades de discursos narrativos seguem regras próprias das narrativas. Essas regras podem torná-la uma narrativa histórica ou de ficção (Cf. RICOEUR, 1994, p. 90).

Para explicar a relação entre a trama conceitual da ação e a composição das modalidades por meio dos traços sintáticos, Ricoeur recorre à semiótica, a partir das ordens paradigmática e sintagmática. A ordem paradigmática é a ordem em que os termos relativos à ação são sincrônicos e reversíveis no que diz respeito à relação de intersignificação, uma sincronia que existe entre fins, meios, agentes e circunstâncias. Essa sincronia pode ser perfeitamente revertida. Já a ordem sintagmática do discurso segue uma forma diacrônica irreduzível. Ela pretende conduzir a história de maneira que fins, meios, circunstâncias e agentes não possam sofrer nenhum tipo de movimento, mesmo numa leitura às avessas pela renarração. Dominar a narrativa requer compreensão o domínio das regras que governam a sua ordem sintagmática. Entendendo essa ordem, será possível ter domínio sobre as regras de composição que governam a ordem diacrônica da história (Cf. RICOEUR, 1994, p. 90-91).

A dupla relação entre regras de narração da intriga, em termos de ação, constitui uma relação de pressuposição e de transformação que passam da ordem paradigmática da ação à ordem sintagmática da narrativa, ocasião em que os termos da semântica da ação adquirem integração e atualidade. Nessa atualidade, os termos, que só tinham capacidade de emprego na ordem paradigmática, recebem significação efetiva pelo encadeamento dos agentes na intriga. Na integração, os termos heterogêneos – como agente, motivo e circunstância – são tornados compatíveis, operando efetivamente na totalidade e no tempo. Diante disso,

compreender uma narração de história é compreender simultaneamente a linguagem do fazer e a tradição cultural de onde procedem as tipologias das intrigas. É uma compreensão possível da mesma forma que ocorre entre o narrador com aqueles que são capazes de entender as circunstâncias narradas por ele. Um entendimento que pode iniciar a partir de uma mínima extensão de linguagem, uma frase, por exemplo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 91).

Outro fator que envolve a composição narrativa em relação à compreensão prática reside nos recursos das formas simbólicas do campo prático. Essas formas seguem o conceito de Cassirer³⁸ na *Filosofia das Formas Simbólicas*, as quais são vistas como processos culturais que articulam uma experiência como um todo. Ricoeur entende que o fato de a ação poder ser narrada implica mediação simbólica, constituída de símbolos de natureza cultural, os quais embasam a significação principal, implícita e imanente – neste caso, ela não é algo psicológico, mas está externamente envolvida com o jogo dos atores, na forma lógica da experiência narrada dentro de uma cultura.

Assim, o símbolo fornece contexto descritivo para ações particulares, para as condições mais amplas que envolvem determinado elemento da trama da cultura – observando determinada forma cultural, ela será entendida com seu correlativo; conhecer um rito, por exemplo, é situá-lo em um ritual, esse ritual em um culto, esse culto nas convenções religiosas e seguir até envolver todo conjunto que a cultura oferece. O simbolismo confere à ação legitimidade, dando à textura da mediação simbólica a posição de antecessora ao texto. E, na medida em que os símbolos fornecem regras de significação para interpretação da conduta, a ação torna-se um quase-texto (Cf. RICOEUR, 1994, p. 92-93).³⁹

Das regras de significação, Ricoeur passa ao fundo ético das ações, partindo do entendimento de que as ações apresentam caracteres éticos, mas de forma que sua

³⁸ Os trabalhos de Ernest Cassirer consistiram do estudo sobre as formas simbólicas que envolvem o processo cultural a partir do mito, da religião, da linguagem, da arte e da história (MOURA, 2000, p. 76). O trabalho da *filosofia das formas simbólicas* abordam os conceitos dos sistemas e das formas simbólicas e a fenomenologia da forma simbólica a partir de um levantamento da história da filosofia e da linguística (Cf. CASSIRER, 2001).

³⁹ A concepção de símbolo a que Ricoeur se refere, reporta a Cassirer, na *Filosofia das formas simbólicas*, que trata os símbolos como formas culturais que articulam a experiência (Cf. RICOEUR, 1994, p. 92).

avaliação em termos de bem e mal, culmina em que a bondade e a maldade são os extremos dos índices avaliativos da ação, ou seja, não há ação que não suscite uma hierarquia de valores tendo bem e mal como seus polos (Cf. RICOEUR, 1994, p. 94).

Depois de ampliar seu entendimento sobre uma possível neutralidade da ética no perfil da significação, a partir do desenvolvimento da ideia de simbolismo da ação, Ricoeur conclui que o próprio projeto da neutralidade está pressuposto da ação ética, porque a ordem em que uma ação é posta em termos narrativos, oferece ao autor uma série de fragmentos nos quais os valores estão impressos. Nestes fragmentos estão ambiguidades e perplexidades socioculturais que exigirão dele uma resolução por hipótese. Isso reduz o campo do simbolismo da ação a ser sempre simbolicamente mediatizado (Cf. RICOEUR, 1994, p. 94-95).

Outro traço a ser considerado sobre a atividade mimética é o que concerne à atividade temporal. Nesse sentido, quando a ação é narrada com o uso da linguagem, ela é mediada pelos símbolos para ser compreendida. Dessa forma, ela depende dos símbolos situados num tempo diferente daquele onde ocorreu. O mais importante na correlação entre certas categorias da ação e as dimensões temporais é o intercâmbio que a ação, na forma efetiva, faz aparecer nas dimensões temporais. É possível saber como uma ação pode ser trazida à compreensão se entender como a vida prática do leitor ordena o tempo em que ela ocorreu e o tempo em que ele acessa a representação da ação na forma de narração.

Diante disso, o recurso ao estudo sobre a vontade, na análise sobre o ato voluntário e involuntário feita na primeira parte desse trabalho, auxilia a esboçar traços paradoxais das estruturas temporais concordante-discordante e ir mais além que em Agostinho. Ao dizer sobre a concepção do presente tripartido (um presente das coisas futuras, um presente das coisas passadas e um presente das coisas presentes), como desenvolveu Agostinho, deve-se entender a maneira pela qual a práxis cotidiana estabelece a ordem entre uma e outra forma do presente, fazendo dessa articulação prática o indutor mais elementar de narrativa (Cf. RICOEUR, 1994, p. 96). Isso implica que o estudo sobre a vontade, na abordagem sobre a ação como experiência do sujeito que age no mundo, desenvolve com mais clareza a questão da articulação do tempo no mundo prático.

Na discussão sobre a extensão e a articulação do tempo da ação, a análise ontológica a partir de Heidegger pode desempenhar um importante papel. É considerando essa importância que passaremos a seguir pelo caminho do existencialismo, sem ignorar a questão do *ser*. Neste aspecto, o trabalho ricoeuriano não pretende ignorar as dimensões ontológicas de Heidegger, mas quer levar essa discussão de forma que os argumentos da filosofia não ignorem os resultados do trabalho em torno da antropologia e da cultura; pois o agir cotidianamente requer uma investida no mundo prático a ponto de preencher o mundo interpretativo de todas as dimensões que envolvem o ser humano, inclusive a condição de *ser* (Cf. RICOEUR, 1994, p. 96).

O tempo, pensado sob essa condição da existência, capaz de não ignorar nenhuma dimensão do ser humano, é um tempo que, ao ser narrado, envolve a possibilidade cósmica e a possibilidade humana, num aspecto concordante-discordante. Discordante porque o que é dito na narrativa não reduz a narração a uma ideia completamente atemporal. Concordante, tendo em vista que a discordância temporal não é caótica, pode ser reconfigurada e levar à compreensão um tempo vivido (Cf. PELLAUER, 2009, p. 101-102).

Para Ricoeur (Cf. 1994, p. 96-97), em *O Ser e o tempo* existe uma abertura antropológico-filosófica que, além de exercer abertura ontológica, ela tem suas condições sob a temática da inquietação em uma estrutura lógica da ação humana (praxeologia), extraída da ordem prática. Essa condição de abertura não se esgota no mundo prático, mas extrai dele as condições para que o conhecimento se dê pelo objeto. A abertura ontológica pela inquietação é que torna possível a experiência humana, porque no espaço entre a vida e a morte o que move a inquietação move a história – a inquietação residiria numa desesperança e ausência de objetivos para um futuro ou um possível retorno ao passado. É nesse sentido que o passado se torna importante, em função do futuro incerto e da inquietação que essa incerteza produz. Essa pode ser considerada como a mais importante explicação para esclarecer a relação do ser (ontologia) com o objeto (praxeologia). Parece ser exatamente neste ponto de *O Ser e o Tempo* que a inquietação e a lógica da ação têm o alcance ontológico.

A compreensão de ser-no-mundo – uma ideia que pode ser levada em conta na condição de uso dos utensílios do “mundo” por parte do homem – forneceria uma estrutura capaz de apresentar o mais profundo que há na relação sujeito-objeto, tendo em vista que uma dimensão da *praxe* e uma dimensão ontológica são conjuntamente levadas em consideração. O foco concentra-se no ser-no-mundo porque esse “no” apresenta basicamente a condição de tempo e espaço onde o ser humano age (Cf. RICOEUR, 1994, p. 96-97).

Dois termos importantes a serem levados em conta na análise de Ricoeur em Heidegger são a temporalidade e a historicidade. À temporalidade ele reserva a dialética entre, ser-por-vir, tendo-se e tornar-presente. Essa dialética tem seu movimento caracterizado pela dessubstancialização do tempo – futuro, passado e presente desaparecem e se tornam uma unidade. Nessa visão, a constituição temporal torna-se a mesma da inquietação. No entanto, é no ser-para-a-morte que Heidegger impõe o primado do futuro sobre o presente, encerrando esse futuro por um limite interno dado a qualquer espera ou projeto, porque o fim inevitável é a morte e nela se encerra a prática humana (Cf. RICOEUR, 1994, p. 97-98).

A historicidade é apresentada como derivada do sentido mais profundo da temporalidade. Nela, o tempo está relacionado às formas de extensão que vai do nascimento à morte, ou, como Ricoeur acrescenta, estiramento. No entanto, o estiramento não é uma simples sucessão que compreende o espaço entre a vida e a morte, mas nesse estiramento da historicidade há um “ser historial”, ou ser na história, que se mantém constante, inclusive no ser-por-vir, ou futuro. Ricoeur entende que Heidegger quer fazer uma ligação dessa dimensão da temporalidade à história como campo de conhecimento, possivelmente com a finalidade de dar à história a possibilidade de entender que o passado não está desvinculado do futuro (Cf. RABUSKE, 2004, p. 229). Considerando o estiramento e o ser-por-vir, outro aspecto da historicidade deve ser levado em conta, o da derivação.

A derivação pode ser compreendida ao considerar que o ser no mundo (ser-aí), é também o sujeito dos eventos e que age na história. O tempo da história é registrado de acordo com a constatação da ação no mundo, ou seja, deriva da ação no mundo. Isso permite considerar outro fator importante, a repetição, tendo em vista que a pretensão da história também seria uma maneira de retomar as ações e os eventos

ou repeti-los (Cf. DOMINGUES, 1996, p. 238-239). Assim, a repetição é retorno às possibilidades do ser no mundo (ser-aí), de retorno às coisas que não estão mais presentes no mundo para extrair delas o que fora despercebido (Cf. RABUSKE, 2004, p. 230).

Os traços da inquietação, derivação e repetição na reflexão heideggeriana sobre o tempo está sob a proposição de um terceiro traço, o da intratemporalidade, o qual ele julga ser o mais apto a ser nivelado pela representação linear do tempo. O conceito de intratemporalidade está vinculado às experiências em relação aos eventos, ele é “o conjunto das experiências pelas quais o tempo é designado como aquilo ‘em que’ os eventos acontecem” (RICOEUR, 1997, p. 133). A intratemporalidade é distinta da redução dada por Heidegger à simples representação linear do tempo. A intratemporalidade está embasada na inquietação e que, dada a condição de ser lançado entre as coisas, torna a descrição da temporalidade dependente da descrição das coisas da inquietação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 98).

O discernimento dos caracteres propriamente existenciais da inquietação – a condição de ser contado entre as coisas – caminha em direção ao que fazemos e dizemos em relação ao tempo (quando dizemos: “a partir de agora...”, “comprometo-me a fazer isso amanhã”, “tenho agora intenção de fazer isto”, “porque agora posso fazê-lo”). Esse é um procedimento aproximado ao encontrado na filosofia da linguagem, pois a reflexão sobre a linguagem remete à riqueza de expressões que a linguagem oferece à experiência humana. Nesse sentido que linguagem é a riqueza daquilo que é propriamente humano na experiência (Cf. RICOEUR, 1994, p. 99).

A linguagem, com sua reserva de significações, é que impede a descrição da inquietação de se tornar prisioneira da descrição das coisas da inquietação, ou dos objetos (Cf. RICOEUR, 1994, p. 98-99). Sendo a linguagem o meio pelo qual o sujeito da ação se identifica e também é identificado, ela permite que as ações reflitam uma relação entre passado e futuro aceitáveis ao presente. Ao avaliar uma ação, o sujeito não a repete, mas trazê-la à vida ela promove uma inovação conforme os significados de seu mundo. Esse processo gira em torno de o sujeito compreender-se a si e não aos objetos. Essa carga de significações é a condição e interpretação dos símbolos no processo hermenêutico.

A intratemporalidade (ser-no-tempo) resiste à representação do tempo linear. Ser no tempo é contar com o tempo e, porque contamos com ele, recorremos à medida. Contar “com” o tempo não deve ser pensado o contrário, iniciando pelo cálculo do espaço entre um momento e outro. É porque contamos “com” o tempo que calculamos e não calculamos para estar com o tempo. Expressões como “ter tempo de” e “demorar o tempo de” orientam o público e o datável do tempo da preocupação, que determina o sentido do tempo, mas não as coisas da inquietação. Incluindo a entrada na linguagem, podemos perceber que o uso de tempos verbais e os próprios advérbios de tempo (então, após, mais, enquanto, durante e outros) orientam para a inquietação e também a intratemporalidade (ser-no-tempo). Então, se ser-no-tempo é interpretado em função da representação ordinária do tempo, mas não no seu cálculo. Suas primeiras medidas são inspiradas no natural, na luz e nas estações. Não como mera sequência, mas com um sentido voltado para a inquietação, pelo fato de considerarmos essa etapa da estação é “tempo de fazer...”. O próprio dia pode ser sua representação, quando se pode pensar “agora que...” (Cf. RICOEUR, 1994, p. 99-100).

Há também nessa discussão sobre tempo e existência uma distinção importante que é entre o “agora”, próprio do tempo da inquietação, daquele “agora” do instante abstrato. O “agora” existencial tem sua determinação pelo presente da preocupação, é um “tornar-presente” preso ao “esperar” e ao “reter”. É importante entender em quais circunstâncias dizemos “agora” na ação e no cotidiano, para que o “agora” não caia numa total abstração. A distinção considerada por Ricoeur foi o “agora” como articulação de um tornar-presente. Uma articulação que se temporaliza na união com uma espera que retém. Esse tornar-presente articulado é interpretante de si mesmo, ou daquilo que é interpretado e considerado no agora. O interpretar-se a si mesmo ocorre na medida em que, ao olhar as horas em um relógio, por exemplo, contamos o tempo nele, mas essa hora é sempre “hora de...”. Assim, o tempo é tempo de inquietação mesmo tendo como ponto de partida o tempo linear. Neste caso o tempo da inquietação é interpretado por si mesmo a partir do tempo linear (Cf. RICOEUR, 1994, p. 99-100).

A articulação do tornar-presente pode se derivar na representação linear do tempo. Porque ao dizer “agora” também posso me referir a um momento do dia e ligar a inquietação à luz do mundo. Essa ligação entre inquietação e dia retém uma

significação existencial, por estar vinculada não ao passar das horas, mas o que representa para o sujeito no mundo estar nesse dia e como ele se compreende nesse “agora” do dia (Cf. RICOEUR, 1994, p. 100). Se essa passagem de tempo medido pelo “agora” do relógio for considerada apenas como uma sequência de “ágoras” ela se designa como “tempo vulgar”, não mais diz respeito mais à inquietação (Cf. RABUSKE, 2004, p. 231).

A análise da intratemporalidade e da narrativa tem seu benefício além da historicidade. Segundo Ricoeur, a historicidade reside na ruptura operada pela análise da intratemporalidade em conjunto com a representação linear do tempo, ou sucessão de “ágoras”. A intratemporalidade sofre sua transposição com o primado da inquietação; e o reconhecimento dessa transposição é o mesmo que lançar uma ponte entre a ordem da narração e da inquietação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 101). A finalização da análise de mimese I responde à importância da intratemporalidade no contexto da configuração narrativa e, conseqüentemente, na existência simbólica contida na narrativa. “É sobre o pedestal da intratemporalidade que se edificarão conjuntamente as configurações narrativas e as formas mais elaboradas da temporalidade que lhes correspondem” (RICOEUR, 1994, p. 101).

O sentido de mimese I, de imitação ou representação da ação é pré-compreender o que ocorre com o agir humano, na sua semântica, sua simbólica e sua temporalidade. Ricoeur conclui que é sobre essa pré-compreensão, que ele diz ser comum ao poeta e ao leitor, que se ergue tanto a tessitura da intriga quanto a mimética textual. Ele encerra a análise da mimese I afirmando que a literatura seria sempre incompreensiva se não viesse a configurar o que, na ação humana, já figura (Cf. RICOEUR, 1994, p. 101). O “já figura” representa para a mimese I a condição de prefiguração (ou pré-compreensão) do campo da ação, da experiência humana da ação enquanto base pré-narrativa de uma realidade, ficcional ou histórica.

A mimese I é a prefiguração (ou pré-compreensão) que revela ao narrador a estrutura semântica de ações ou ventos e o leva a interpretar e avaliar o sentido das histórias precedentes, particular ou coletiva, apreendendo as tensões na transformação da fortuna ao infortúnio. Assim, a tensão constitutiva da narrativa deriva da pré-compreensão da ação e imitar, ou representar a ação, é pré-compreender os símbolos e a linguagem do agir humano, sua semântica e

temporalidade. É essa característica de interpretação narrativa, por meio da estrutura semântica pré-avaliada, que torna uma experiência humana envolvida com os símbolos, capaz de ser comunicada e passiva de ser tanto configurada quando refigurada.

2.2. MÍMESE II

Na análise sobre mimese II, Ricoeur pretende levantar a discussão sobre a mediação entre a montante e a jusante da configuração narrativa. A montante é o momento em que a narrativa enraíza-se e a jusante é o momento em que marca o momento de abertura da narrativa. Estender essa compreensão é importante porque a mimese II é intermediária e mediadora e, por ser mediadora, levar-nos-á à principal fonte de análise da dinâmica da *mimese*, a configuração.

A configuração narrativa representa o momento de mediação entre enraizamento (montante) e abertura (jusante) da narrativa. Para Ricoeur (Cf. 1994, p. 102-103), essa mediação tem derivação no caráter dinâmico da operação de configuração. Esse dinamismo tem consistência pelo fato de a intriga já exercer uma função de integração e de mediação, operando de forma mais ampla entre pré-compreender e pós-compreender a ordem dos traços temporais da ação. Esta análise tornar-se-á completa ao juntar a compreensão de mimese I e *mimese* III. Porque o sentido de mimese II completa-se nessa possibilidade de enraizamento (montante) e abertura (jusante) encontrarem-se numa configuração. Nesse ponto, a necessidade de se entender o tempo se completa, tendo em vista que a experiência prática se encontrará em uma experiência que precede e outra posterior.

Entender a intriga como mediadora compreende não menos que três motivos: temporalidade própria da narração, a mediação entre acontecimentos individuais e uma história considerada como um todo – uma pluralidade de acontecimentos ou incidentes transformado em uma história (Cf. RICOEUR, 1994, p. 102-103). Dessa forma, pode-se dizer que se extrai uma história sensata de uma pluralidade de incidentes, ou que transforma-se tanto incidentes quanto acontecimentos em história.

Diante da compreensão de transformar incidentes e acontecimentos em história, há o entendimento de que existe reciprocidade entre incidente e acontecimento, na qual a extração “de” tornar-se algo “em”, caracterizando a intriga como mediadora entre acontecimentos e história narrada. O acontecimento é contribuinte da intriga, por ser mais que simples ocorrência singular. Seu conjunto, todas as coisas envolvidas como atores, cenário e circunstâncias de ações, articula-se na intriga e se torna uma história, daí sua característica de contribuinte. A história deve não só enumerar eventos e acontecimentos, mas organizá-los de forma inteligível. Com isso, a tessitura da intriga define-se como extratora de uma configuração a partir da simples sucessão (Cf. RICOEUR, 1994, p. 103).

A compreensão definitiva da função de mediação da intriga retoma Aristóteles, quando iguala intriga à configuração que se caracteriza como “concordância-discordância”. É nesse sentido que a intriga constata-se como mediadora. A narrativa, quando faz aparecer numa ordem sintagmática todos os componentes capazes de figurar no quadro paradigmático estabelecido pela semântica da ação, na verdade, constitui a transição de mimese I à mimese II e a atividade da configuração (Cf. RICOEUR, 1994, p. 103).

Outra condição para que a intriga se dê como mediadora, que Aristóteles parece não ter considerado, é a dos caracteres temporais próprios da intriga, os quais estão diretamente implicados na configuração narrativa (Cf. RICOEUR, 1994, p. 104). Nessa condição, a operação da tessitura da intriga reflete sobre o paradoxo temporal agostiniano, resolvendo-o no modo poético. Isso ocorre de maneira que, à medida que se tece a intriga, há combinação de duas dimensões temporais: cronológica, que se constitui na dimensão episódica da narrativa; e não-cronológica, dimensão configurante propriamente dita, pela qual os acontecimentos transformam-se em história. O ato configurante consiste em juntar os chamados incidentes da história ou ações de detalhe. Dessa junção extrai-se a totalidade temporal. A solução ao paradoxo do tempo é uma solução que ocorre no ato poético, no qual é revelada ao leitor ou ouvinte uma história capaz de ser seguida (Cf. RICOEUR, 1994, p. 104). Esse ajuntamento de detalhes ou incidentes numa forma capaz de ser acompanhada é a configuração.

Por uma história capaz de ser seguida, a seguibilidade move a lógica do ajuntamento dos incidentes em direção à conclusão. Essa conclusão dá à história seu ponto final e conseqüentemente a percepção de que pode ser entendida como um todo. É essa capacidade que a história tem de ser seguida que é a solução do paradoxo distensão-intensão, ou concordante-discordante, analisado na experiência do tempo em Agostinho. Neste caso, os acontecimentos distensos (discordantes) se unificam (configuram) numa intenção (concordante) e formam uma história capaz de ser seguida e com uma conclusão imprevisível, mas que deve ser aceita, em função da reunião lógica dos acontecimentos. Neste caso, difere-se da dimensão episódica da narrativa, que atrai o tempo narrativo para a representação linear.

A dimensão configurante é capaz de fazer dos traços temporais uma totalidade significativa e de múltiplas maneiras. Primeiro, reunindo acontecimentos, permitindo que a história seja seguida. Assim, a intriga pode ser traduzida num assunto ou tema. Então, o tempo da fábula ou tema é o tempo narrado que media entre episódio e configuração. Em segundo, a configuração da intriga impõe o “sentido do ponto final” e é no ato de renarrar que se torna possível discernir o encerramento. Sendo assim, a retomada da história narrada é uma alternativa à representação do tempo. É no ato de renarrar, refletindo no seguimento da história, que torna o paradoxo de Agostinho produtivo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 104-106).

A reflexão sobre a mimese II chega até à análise da inclusão. Nessa análise, o ato configurante é colocado em paralelo com as ideias de esquematização e tradicionalismo – um esquematismo constituído por uma história, ou entendimento dela, caracterizada por uma tradição, que pode retomar momentos criativos do fazer poético. Quando o ato configurante é pensado junto à esquematização, retoma-se o caminho kantiano, uma faculdade transcendental, na qual a esquematização das categorias de entendimento se dá pela imaginação produtora. Neste caso, a imaginação produtora tem função sintética, ligando o entendimento e a intuição. A tessitura da intriga, dessa mesma forma, engendra inteligibilidade mista entre o pensamento da história narrada e a intuição das circunstâncias dos episódios. É nesse engendrar que o esquematismo da função narrativa presta-se a uma tipologia do gênero. Já as características da tradição desse esquematismo é uma transmissão inovada e capaz de ser reativada. Assim, o tradicionalismo enriquece a narrativa com um tempo renovado (Cf. RICOEUR, 1994, p. 106-107).

No esquematismo e na tradição, não é abolido o caráter temporal. Sua colocação ainda recai sobre a concepção do esquema em Kant, de que são determinações de tempo *a priori*. Embora Ricoeur entenda ser essa concepção kantiana voltada para os objetos físicos. Esse esquematismo dá-se num constituir de uma história com característica de uma tradição que não é capaz de ser descrita de forma direta. Assim, sua transmissão e compreensão só são possíveis na transmissão viva de uma inovação suscetível de retornar aos momentos que marcam essa tradição (Cf. RICOEUR, 1994, p. 106-107). Esses momentos são marcas da experiência temporal. Na inovação que ocorre pelo retorno às ações ou eventos, o esquematismo e tradicionalismo enriquecem da relação da intriga com o tempo. Porque o tempo, na medida em que as ações são narradas e trazidas à vida, corresponde à experiência temporal. Assim que trazidas à vida são inovadas conforme o mundo da vida do tempo presente. Assim o tempo passa a ser tempo humano (Cf. MOTTA, 2006, p. 71-72).

A constituição de uma tradição repousa sobre um jogo de inovação e sedimentação. Na sedimentação estão os paradigmas de constituição tipológica da tessitura da intriga. Aristóteles parece ter estabelecido o conceito de intriga por meio de traços formais da concordância-discordante. Em conjunto com o conceito de intriga também estabelece a descrição do gênero da tragédia grega. As implicações do paradigma de constituição tipológica ao conceito de intriga não está somente na forma concordância-discordante, mas também na singularidade das obras (a exemplo de *A Ilíada*, *Édipo Rei* e a *Poética*), na medida em que elas dispõem os fatos, a causalidade (um por causa do outro) prevalece sobre a pura sucessão (um após o outro), fazendo emergir uma universalidade que é a própria disposição erigida em um tipo que ela inaugura.

Foi dessa forma que a tradição narrativa foi marcada pelos tipos engendrados na aproximação das obras singulares e, se for considerado forma, gênero e tipo como paradigma, pode-se dizer que, nesses diversos níveis, os paradigmas nascem da imaginação produtora. Tais paradigmas oferecem regras para uma experimentação no campo da narrativa e mudam por pressão de inovações (Cf. RICOEUR, 1994, p. 107-109).

A inovação tem um estatuto correlativo ao da sedimentação e sempre haverá lugar para a inovação quando um poema torna-se uma obra singular. Neste caso, o paradigma tipológico apenas regula a composição das obras novas, uma regulação das organizações das frases em boa disposição. Essas organizações podem gerar ordens imprevisíveis, tornando-se poema, drama ou romance. Ricoeur entende que o trabalho da imaginação, de certo modo, está ligado ao paradigma da tradição e pode manter uma relação variável com esses paradigmas tipológicos.

Dessa forma, o trabalho da imaginação produtora, nessa relação variável dos paradigmas, aponta para a inovação como um trabalho ainda regido por regras, as regras passam a ser tanto o desvio quanto o afastamento. Esse desvio acontece pela riqueza da linguagem, ocasião em que uma obra se atém a regras específicas de uma tradição desviando-se de outra composição por meio da organização distinta das frases, até ao nível de afastamento da forma concordante-discordante, que pode caracterizar-se num outro gênero (Cf. RICOEUR, 1994, p. 109).

No afastamento por tipos, um deles é constitutivo de qualquer obra singular, na medida em que cada obra é desviante em relação à outra, no uso ordenado das frases, conforme as regras e paradigmas tipológicos de uma tradição. Mas a possibilidade de afastamento está inscrita na relação entre paradigmas (Cf. RICOEUR, 1994, p. 109). Então:

na relação entre paradigmas sedimentados e obras efetivas. Ela é somente, sob a forma extrema do cisma, o oposto da aplicação servil. A deformação regrada constitui o eixo médio em torno do qual se distribuem as modalidades de mudança dos paradigmas por aplicação. É essa variedade na aplicação que confere uma história à imaginação produtora e que, fazendo contraponto com a sedimentação, torna possível uma tradição narrativa. Esse é o último enriquecimento com o qual a relação da narrativa com o tempo cresce no nível de *mimese* II (RICOEUR, 1994, p. 109-110).

2.3. MÍMESE III

A sequência da aplicação e reflexão sobre a *mimese* permanece ligada à investigação da mediação entre o tempo e a narrativa. A narrativa tem o seu sentido pleno na restituição do agir e do padecer no tempo em *mimese* III. É depois de Ricoeur avaliar a aplicação feita por Gadamer, quando considera esse momento da *mimese* como “aplicação”, e mostrar que Aristóteles apresenta no ouvinte e no leitor

a conclusão do percurso da *mímesis*, que *mímesis* III torna-se o marco entre o mundo do texto e o mundo do leitor. E é nessa intercessão dos mundos configurados que a temporalidade é exibida. Nesse ponto, Ricoeur dá sequência ao que entende sustentar o estudo sobre a dinâmica da *mímesis*, vistos nas etapas de *mímesis*. Carrega consigo um círculo que não se entrega a uma circularidade estéril, mas institui a mediação entre tempo e narrativa num encadeamento progressivo – a prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração. Para isso, Ricoeur retoma uma série de reflexões inauguradas em *A Metáfora Viva* (Cf. RICOEUR, 1994, p. 110-111).

O primeiro passo dado a respeito da dinâmica da *mímesis*, no seu desenvolvimento da *mímesis* I à *mímesis* III, intermediada pela *mímesis* II, é se defender da suspeita de que essa circularidade gerada pela dinâmica seja viciosa. Ricoeur (Cf. 1994, p. 111-112) sustenta que a circularidade passa em forma de espiral, mas com retorno ao mesmo ponto de maneira diferente.

Essa suspeita de circularidade viciosa ascende de duas versões de circularidades. Com isso, tentaremos expor a maneira como Ricoeur se defende delas. As acusações tratam-se da que destaca a “violência da interpretação” e outra a sua redundância.

A respeito da violência da interpretação, uma maneira de forçar uma lógica numa narração, Ricoeur (Cf. 1994, p. 112) compreende que há uma tentação em por a narrativa como a que coloca a consonância onde há dissonância. Neste caso, a narrativa força essa consonância, dando forma ao que não tinha. Assim, consonância narrativa, por imposição à dissonância, permanece violência da interpretação. No entanto, o drama dialético entre narratividade e temporalidade revela o caráter concordante-discordante que se vincula à relação que há entre narrativa e tempo. Se a exclusividade da consonância for do lado narrativo e a dissonância na temporalidade, não será possível entender a dialética da relação entre uma e outra. Isso se deve ao fato de que a experiência da temporalidade não é simples discordância. Há nela o sentido que também se dá na narrativa, há um sujeito que se compreende nesse tempo e nessa narrativa. Retornando ao *intentio* e *distentio* em Agostinho, em que o tempo está “na” alma e por isso é humano, a dialética entre concordância-discordância se dá no sujeito que narra e no que lê a

narrativa (Cf. RICOEUR, 1994, p. 112). É necessário entender também que além do tempo não ser mera dissonância a tessitura da intriga nunca é o simples triunfar da ordem; mesmo no paradigma tipológico da tragédia, suscita-se o reverso da sorte que faz levantar o terror ou piedade (Cf. RICOEUR, 1994, 112).

Outro paradigma tratado por Ricoeur que reforça a dialética da temporalidade por meio da ordem é a apocalíptica, sublinhando a correspondência entre o começo e o fim, tencionando os acontecimentos em que o fim é a catástrofe prefigurada pelos terríveis acontecimentos dos últimos dias abolindo o tempo. Isso pode ser notado no não esgotar da dinâmica narrativa das utopias modernas, que podem ser consideradas como formas de ressurgimento da apocalíptica (Cf. RICOEUR, 1994, 113).

Outra objeção ao ciclo vicioso da dinâmica que envolve a *mímese* está na defesa da acusação de redundância da interpretação. É como se a *mímese* I fosse sempre um efeito de sentido de *mímese* III. Neste caso, *mímese* II apenas realizaria o trabalho de restituir à *mímese* III o que se recolheu de *mímese* I. Assim, *mímese* I seria imediatamente obra de *mímese* III, criando um ciclo vicioso e redundante. A objeção parte do princípio de que a própria análise de *mímese* I, a partir da experiência humana, já é mediatizada por sistemas de símbolos, dentro dos quais se encontra a narrativa. É por meio dessa mediação do símbolo que se pode falar de uma vida humana como história nascente. Essa objeção ao ciclo vicioso parte da concepção de que a experiência já é uma narrativa.

Ricoeur caracteriza essa experiência narrativa ao falar da estrutura pré-narrativa da experiência. Sua premissa estende-se pela história não (ainda) narrada, mostrando o caso do paciente que procura o psicanalista e lhe conta retalhos de histórias vividas pretendendo extrair deles uma narrativa. Essa interpretação do caso de atendimento na psicanálise implica em histórias não narradas em direção a histórias efetivas da identidade do sujeito. É nessa busca da identidade pessoal que se garante a continuidade da história expressa (Cf. RICOEUR, 1994, p. 115).

Outra maneira de reforçar a história não narrada surge da ideia de emaranhado. Ricoeur toma como exemplo o juiz que se empenha em compreender um curso de ação na qual um suspeito está envolvido. Neste caso, ele realiza o trabalho de

desembaraçar o conjunto da intriga no qual o suspeito está preso. A ênfase está no “estar-emaranhado” neste conjunto da intriga. Esse verbo na voz passiva “estar-emaranhado” (*verstricksein*) denota o acontecimento da história antes da narração. O emaranhado é essa “pré-história” da história narrada. É ela que vincula a história a um todo e dá-lhe “pano de fundo”, sendo esse último resultado de uma imbricação viva de todas as histórias vividas. Ricoeur descreve que é necessário esse “pano de fundo” para que as histórias possam emergir e, com isso, o sujeito emerge também; como acontece com a construção da identidade num atendimento da psicanálise. Essa análise tem como consequência a compreensão de que o homem é ser emaranhado em histórias e que narrar é um processo secundário, apenas uma continuação de histórias que aguardam ser contadas (Cf. RICOEUR, 1994, p. 115-116).

A história ainda não contada parece criar resistência entre aqueles da crítica da tradição aristotélica, mas a história ainda não contada, segundo Ricoeur, contraria qualquer acusação de artificialidade da arte de narrar, porque a narração é necessária à vida humana, à história dos vencidos e perdedores. A narração é uma exigência da humanidade. Mesmo a crítica pode minimizar sua repugnância à noção de história pelo emaranhado, por meio da compreensão de que certas narrativas também tendem a não esclarecer, mas dissimular; como no caso das parábolas de Jesus, contadas no evangelho segundo Marcos, que pretendem excluir certos grupos de fora e tiram os de dentro de sua posição privilegiada. Esse banimento dos interpretantes de seu lugar secreto remete o potencial hermenêutico das narrativas a uma consonância ou ressonância nas histórias não ditas. A conclusão de Ricoeur é que a circularidade que se manifesta em qualquer análise da narrativa não é uma repetição inútil ou uma tautologia morta, mas um círculo saudável com vertentes que se apoiam mutuamente (Cf. RICOEUR, 1994, p. 116-117).

O outro passo dado por Ricoeur a respeito da circularidade da *mímesis*, no seu desenvolvimento da *mímesis* I à *mímesis* III, intermediada pela *mímesis* II, é a configuração, refiguração e leitura. Neste momento de sua reflexão, ele vê o círculo hermenêutico entre a narrativa e o tempo renascendo da dinâmica que os estágios de *mímesis* formam.

Se o ato de ler é considerado o vetor que torna apta a intriga de modelar a experiência, é porque ele retoma os acontecimentos narrados e dá o sentido configurante pela unificação dos acontecimentos. É importante entender isso porque nesse processo de unificação dos acontecimentos dá-se a mudança do discordante para o concordante, analisado em *mímesis II* – no tópico sobre a referência será esboçado com mais clareza o papel do leitor. Essa importância do ato de ler, que investe a intriga de aptidão, pode ser atestada pela maneira com que Ricoeur volta ao uso da esquematização e do tradicionalismo analisado em *mímesis II*, pela maneira atuante que esses dois traços contribuem para destruir o preconceito que opõe um “dentro” e um “fora” do texto. A atividade estruturante na operação da tessitura da intriga vai além dessa oposição.

A esquematização e o tradicionalismo são vistos como categorias de interação entre a operação de escrita e de leitura. No entanto, os paradigmas recebidos estruturam as expectativas do leitor, ajudando-o a reconhecer a regra formal que estrutura o texto fazendo da narrativa um determinado gênero. As regras orientam a unificação das frases pelo autor, mas o leitor as pode acessar por meio de traços culturais comuns ao do autor. São esses paradigmas que regulam a capacidade que a história tem de ser seguida (Cf. RICOEUR, 1994, p. 117).

O ato de ler acompanha a configuração da narrativa, atualizando sua capacidade de ser seguida, ou seja, seguir uma história é mantê-la atualizada por meio da leitura. Neste caso, a tessitura da intriga, a medida de obra conjunta entre seu texto e leitor, é ato do juízo da imaginação produtora. No ato de ler há um acompanhante do jogo de inovação e sedimentação dos paradigmas esquematizadores da tessitura da intriga. No ato de ler, o destinatário joga com os desvios e as coerções narrativas, dá combate e tem o prazer do texto. É ele que parece carregar sozinho o peso da tessitura da intriga, no desafio de configurar por si mesmo a obra. Ricoeur vê no ato de ler o último vetor da refiguração do mundo da ação e o operar que conjuga *mímesis III* e *mímesis II* (Cf. RICOEUR, 1994, p. 117-118).

Ricoeur (Cf. 1994, p. 118) entende o texto como um conjunto de instruções executadas de forma passiva e criadora por parte do leitor. Nessas instruções executadas por parte do leitor, o texto torna-se obra. É necessário entender que a comunicação acontece diante dessa projeção de um mundo que a obra lança diante

de si mesma que se torna seu próprio horizonte. Esse horizonte destina-se ao leitor ou ouvinte e a concepção de mundo está limitada à abertura que o horizonte dá a este mundo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 119). O horizonte está para a intercessão de dois mundos, o do texto e o do leitor, parecido com a noção de “fusão de horizontes” de Gadamer, em que o horizonte do leitor é ampliado pelo horizonte que a obra literária lança diante dele. Neste sentido o horizonte que a obra lança diante do leitor tem como limite o horizonte do leitor, que se amplia com o horizonte da obra (Cf. SALLES, 2009, s/p).

O horizonte resultante de um mundo projetado parece encontrar um momento especial, quando relacionado à referência em um discurso. Remontando a Benveniste, a frase é vista como unidade do discurso e orientadora da linguagem para além de si mesma. No caráter funcional, ao dizer algo sobre algo, introduz referencialmente um desígnio contemporâneo ao funcionamento dialogal. Na instância do discurso, quando alguém se dirige a um interlocutor por meio da linguagem, compartilha uma nova experiência. É essa experiência que tem como horizonte o mundo. Assim, referência e horizonte são correlativos, tendo qualquer experiência um contorno que se apresenta sobre um horizonte, interno ou externo, de potencialidades. Interno no sentido de considerar sempre possível detalhar uma coisa no interior de um contorno estável. Externo, por uma coisa que mantém relações potenciais com outra diversa, num mundo em que ela não figura como objeto de discurso (Cf. RICOEUR, 1994, p. 119-120).

Ricoeur entende que, a partir da experiência do mundo projetado num horizonte de potencialidades, a linguagem não é e nem constitui um mundo em si, mas o mundo é seu outro. Porque, afetado por situações do mundo, o ser humano tenta orientar-se nele por meio da compreensão que se constrói nas experiências com as situações do mundo. Quando esse mundo é lançado adiante do ser humano, as experiências internas ou externas são as bases dessa compreensão que o orienta nesse mundo que o projetou. Depois, ele compartilha essas experiências levando-as à linguagem, em forma de discurso ou texto (Cf. RICOEUR, 1994, p. 120).

A experiência no mundo e no tempo consolida-se na ideia de recepção do texto. Nesta recepção, Ricoeur coloca de forma simultânea as capacidades de comunicar e de referência. A capacidade de referência será vista de forma mais reduzida aqui

neste tópico, tendo em vista que haverá um espaço específico para tratar do problema da referência. Por enquanto, importa entender que pela referência o leitor recebe da obra a experiência que ela faz chegar à linguagem, assim como o mundo e sua temporalidade lançados diante de si (Cf. RICOEUR, 1994, p. 120).

A exemplo do que se trata em *A Metáfora Viva*, de que a capacidade de referência da linguagem não se esgota no discurso descritivo, e que a relação entre a poesia e o mundo se dá por uma referência metafórica. Ricoeur realça suas colocações anteriores em considerar que, a exemplo da referência na poesia, os textos narrativos propõem também um mundo possível de ser habitado, dado na interpretação. Assim, na poesia, por meio do *muthos*, existe uma redescrição do mundo e, na narrativa, a ressignificação do mundo na dimensão temporal, no refazer da ação, conforme o convite do poema (Cf. RICOEUR, 1994, p. 124).

Ricoeur inicia a reflexão sobre o tempo narrado retomando as relações existentes na questão da temporalidade em Agostinho, Husserl e Heidegger, sem ignorar a tese kantiana de que o tempo não pode ser diretamente observado e que é propriamente invisível. Ao passar pela concepção fenomenológica do tempo, refletindo sobre as passagens em Agostinho, Husserl e Heidegger, Ricoeur busca uma fenomenologia do tempo, mas entende que é cara a busca pela pureza do tempo, por causa das aporias sem fim dessa fenomenologia que tenta fazer aparecer o tempo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 126-127).

O apanhado dessa fenomenologia do tempo é necessário por causa da correspondência que existe entre tempo e narração na análise da hermenêutica do símbolo, numa perspectiva da dinâmica oferecida pela *mímese*. A discussão e análise sobre um tempo narrado que se torna humano não seria completa sem se aprofundar as reflexões de Ricoeur sobre a temporalidade. A fenomenologia do tempo é um ponto de partida que orienta a compreensão do vínculo que há entre o tempo, os acontecimentos, a ação e a narração. O tempo configurado e refigurado na hermenêutica ricoeuriana terá uma aplicação justificada pelo que se pode colher sobre a experiência da temporalidade. Não obstante, um ponto que não pode ser desprezado nessa reflexão é a aporética da temporalidade além dos problemas sobre o tempo em Agostinho e Aristóteles (Cf. RICOEUR, 1994, p. 127).

Para Ricoeur (Cf. 1994, p. 127), as *Confissões* de Agostinho e a *Poética* de Aristóteles deram uma verificação parcial e circunstancial dessa relação entre a aporética da temporalidade e a narração. Porém, analisando Heidegger, a partir de uma fenomenologia fundada numa ontologia, há uma temporalização (Cf. RICOEUR, 1994, p. 128), que antes só havia sido pressentida por Agostinho. As bases dessa temporalização consistem naquela dialética do ser-por-vir ao tornar-presente, caracterizado pela dessubstancialização do tempo que resulta na inquietação, vistas nas partes finais da análise de *mímese I*.

A temporalização explora a abertura deixada por Agostinho na tríplice temporalidade. É na mediação entre intratemporalidade e temporalidade radical, marcada pelo *ser-para-a-morte*, dada como historicidade por Heidegger, que uma fenomenologia heideggeriana do tempo encontra relação com os problemas suscitados por Agostinho e Husserl. Nessa fenomenologia, abre-se um problema que ora se resolverá com a fenomenologia hermenêutica do tempo, ora serão as ciências na narrativa histórica e da narrativa da ficção; a saber: como a narrativa e o tempo se hierarquizam (Cf. RICOEUR, 1994, p. 127-130). A maneira viável de levar adiante a reflexão sobre a mediação entre tempo e narrativa, considerando a dinâmica da *mímese*, é seguir com a orientação de Ricoeur sobre o estudo do tempo. *Mímese III* é compreendida com mais clareza considerando as aporias do tempo desde Agostinho e Aristóteles; depois prosseguir por Husserl e Heidegger. No entanto, não deve ser ignorado que o estudo sobre o tempo em relação à narrativa envolve um amplo apanhado do trabalho ricoeuriano. O foco do diálogo encontra-se nos três tomos de *Tempo e Narrativa* e exigiria um estudo específico, tanto sobre o tempo quanto da narrativa, para entender as relações entre o tempo e narração.

O estudo sobre o tempo, nesse trabalho, é um estudo acessório no diálogo sobre a dinâmica da *mímese*, que pode atender às relações entre a ação e sua representação mediada pelo símbolo. O que foi possível captar neste estudo foram as bases para se entender a importância da dinâmica mimética na hermenêutica do símbolo.

1. LEITOR E REFERÊNCIA: MUNDOS DE CONSOLIDAÇÃO DA MÍMESE E DA CONFIGURAÇÃO

Paul Ricoeur não se cansou em perseguir o que acreditava ser a forma mais válida num processo de interpretação. Para ele, a hermenêutica só teria consistência se fosse revestida de elementos que a tornasse algo dinâmico e despertasse resultados válidos no campo interpretativo. Foi assim que, na reunião dos documentos e artigos publicados por ele, a análise e reflexão levam a sérias considerações que conseguiram chamar a atenção dos seus críticos e alunos durante seu legado na filosofia.

A hermenêutica ricoeuriana consiste de relações entre elementos do círculo hermenêutico, nas quais a correspondência à *mímesis* parece apresentar-se como um dos principais fatores da interpretação. Essa dinâmica envolve o mundo do texto e o mundo do leitor num processo de figuração que se caracteriza como prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração. Diante disso, resta ter em ênfase que a questão da referência é algo a se considerar como elemento fundamental no processo interpretativo. Em Ricoeur, essa mesma referência passará por processos de transição, não de forma a alterar sua importância, mas de vê-la sob aspectos diferentes em relação aos mundos nos quais ela se apresenta, o mundo do texto e o mundo do leitor.

De fato, a interpretação pode não apresentar sentido ou condição lógica diante da ausência de referência. Então, ela pode ser um ponto de partida ou um alvo a ser perseguido durante o processo interpretativo, mas é evidente que o leitor parece ser um forte aliado quando se trata de referência em Ricoeur. Os seus estudos a respeito dos símbolos, do mal e da importância da história careceriam de sentido se o leitor não acessasse o texto e não estivesse presente também com seu mundo diante do texto e de sua proposição.

É importante refletir agora sobre o valor e a importância da referência na hermenêutica de Ricoeur e também a maneira com que ele desenvolve sua análise partindo da compreensão da referência num processo de suspensão do real na poética; do processo intermediário entre prefiguração (ou pré-compreensão) e refiguração, por meio da configuração; e a afirmação do leitor no processo de

efetivação da obra. Mediante essa reflexão não ficará à parte as ideias de mundo do texto e mundo do leitor, na medida em que veiculam as referências. É aqui que encontraremos o maior sentido e importância da dinâmica da *mímese*. Nessa perspectiva da mediação entre prefiguração (ou pré-compreensão) e refiguração, pela configuração, é possível encontrar toda referência metodológica da dinâmica da *mímese*.

1.1 O LEITOR E A REFERÊNCIA

O leitor é aquele que torna possível a validade do texto. Ele também é fundamental no que se refere à proposição da obra. Para melhor compreender o texto e as condições a que ele se sujeita, é necessário proceder com uma reflexão a respeito do texto, do mundo do texto, do leitor e do mundo do leitor no ato de leitura. Pois é nesse conjunto elementar que a duplicidade da referência se torna clara. Nessa relação entre o mundo do leitor e o mundo do texto é necessário entender como se dá a suspensão de uma referência descritiva para uma referência em segundo grau. Mas antes, é importante considerar o que Ricoeur entende por texto e leitor, para depois descrever sobre eles e as suas possíveis relações, bem como as referências que nascem dessa relação.

Para dar uma descrição básica sobre o que é texto, é preciso entender o que é entidade na concepção ricoeuriana. Em *A Metáfora Viva*, as entidades são as divisões da linguística que, ao passarem de um estado para outro, chegam ao discurso (entidades como: palavra ou nome, a menor unidade, dotada de significado quando ajustada a um complexo, mas sem indicação de tempo; a frase, uma menor unidade lógica e complexa que pode representar uma ação e seu conjunto um discurso; e o discurso, conjunto mais complexo de aplicação da língua). O que Ricoeur entende por texto está para a compreensão dessas entidades, que se unificam num complexo de discurso. Esse, não se reduz à mera unidade da frase nem se trata somente de escrita, mas de produção de todo esse complexo do discurso como obra (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 336). Tal concepção ajusta-se à teoria do texto como uma linguística da frase que dá suporte à dialética do evento e do sentido (Cf. RICOEUR, 1990, p. 46).

O texto possui uma estrutura imanente e propícia a ser acompanhada, a exemplo dos textos narrativos e da lógica de seguibilidade da história narrada, vistos na parte que tratamos da temporalidade pela via da história. O texto torna-se importantíssimo para Ricoeur por ser detentor em potencial de sentido e referência, no qual todo trabalho de compreensão da significação torna-se possível. O trabalho de compreensão tem sentido tanto em relação ao texto quanto ao que o acessa, funcionando como mediador entre quem lê e sua própria compreensão (Cf. RICOEUR, 1990, p. 57). Diante dessa concepção do texto, é possível compreender de imediato que o texto já inclui em sua descrição o discurso e a obra. De certa forma, os próprios conceitos de texto e obra já indicam uma relação.

A obra estende-se inicialmente em relação à frase. No entanto, é mais complexa que ela e é capaz de abrir uma nova instância de compreensão, limitada pela própria obra. Ela se submete a uma forma de codificação aplicada à composição que faz do discurso um relato, poema ou ensaio. Essa mesma codificação determina também o gênero literário. Ricoeur ainda a vê como detentora de uma configuração única. Diante da extensão da frase, condição de codificação e composição, a obra torna-se um trabalho de organização da linguagem (Cf. RICOEUR, 1990, p.49-50). Ela se caracteriza como um discurso que coloca em relação um sentido implícito e um sentido explícito, distinguindo-se de outros discursos, tais como o discurso da ciência (Cf. RICOEUR, 2000, p. 58).

O leitor é aquele que tem acesso ao texto e é capaz de identificar os códigos linguísticos escritos. Mas esse leitor é desconhecido no que diz respeito à proposição universal da obra (Cf. RICOEUR, 1976, p. 42). Diante da proposição do texto, o leitor surge como possível habitante de um mundo criado pelo texto, ou capaz de captá-lo como potencialmente habitável.

Seguindo os passos na compreensão dessa relação entre a obra e o seu leitor, Ricoeur inicia suas investidas na linguística apoiado nas questões sobre semântica e semiótica. Seu principal foco concentra-se na poesia, porque nela ele vai procurar defender um sentido e uma referência, uma referência diferente da narrativa. A poesia apresentaria uma dimensão que não se limita à linguagem e nem se prende exclusivamente às suas estruturas internas. Essa dimensão ultrapassa as estruturas da linguagem e a coloca diante de um mundo fora dela – um mundo criado pelo

discurso em forma de texto, mas que não é o texto na sua forma estrutural, tema que será tratado mais adiante. Ricoeur considera que essa compreensão daria mais consistência às suas reflexões sobre os símbolos e seu enquadramento semântico (Cf. RICOEUR, 1995a, p. 92). Essa parcela de cooperação do símbolo na relação entre obra e leitor concilia com a proposição que envolve a dinâmica da *mímesis* na mediação simbólica, na qual a semântica da ação só se torna possível na mediação simbólica e seu caráter temporal. Daí entende-se a importância do processo mimético nessa hermenêutica que tem o aspecto simbólico como parte integrante da estrutura narrativa.

Ricoeur parte da concepção de enquadramento semântico do símbolo para usar de forma favorável ao “ser como” sendo correlato do “ver como”. Nessa ideia, o mundo do texto abre-se para o mundo exterior a ele, possibilitando a renarração da realidade. Essa renarração é possível porque, ao se abrir para um mundo externo, o texto torna-se acessível a um leitor e esse encontra no mundo do texto uma série de possibilidades de renarrações. A metáfora, neste caso, abre uma linha hipotética que nada mais seria que a linguagem poética voltada para dentro de si, criando um estado de alma que serve como modelo para um “ver como” e “sentir como” (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 317-328).

A afirmação da metáfora, em busca de uma referência em relação à linguagem e um “ser como”, carecia ainda de um elo. Esse elo, segundo Ricoeur, é o ato de leitura, ou seja, de alguém que acessa o texto, identifica os códigos e se vê por meio dele, como numa relação de identificação dinâmica porque, ao ler o texto, o leitor encontra a possibilidade de afinidade com a linguagem comum à do autor, mas retorna a si quando se dá conta da própria identificação. Essa distinção há porque o mundo que a obra lhe apresenta é um mundo da obra, embora seja possível habitá-lo: “é o leitor, enquanto interlocutor do ato de linguagem do poema que se refere a si próprio, em relação a... . Uma afirmação considerada em si mesma, refere apenas na medida em que alguém se refere a si mesmo em relação a (algo)” (Cf. RICOEUR, 1995, p. 93-94).

A partir desse momento, é possível perceber que as relações entre o texto e o leitor começam a tomar outro rumo. Isso foi possível depois de observar o processo de configuração identificado na mediação entre *mímesis* I e *mímesis* III pela *mímesis* II.

Forma que Ricoeur desenvolve influenciado pela poética de Aristóteles. A mimese II é intermediária por também ser mediadora. A configuração representa esse momento de mediação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 92-93; 102-103), a qual ocorre por meio do simbolismo da ação imitada pelo texto – desde a mais simples entidade (a palavra), passando pela intermediária (a frase) à mais complexa (o discurso). E, como os símbolos fornecem significação para interpretação da ação, o leitor entra no cenário dos significados e leva com ele seu mundo.

Para entender melhor esse papel do leitor e do ato de leitura, deve-se entender que o texto, a partir do momento que sai das mãos de seu autor, envolve-se num processo de autonomia em relação àquele que o produziu. O texto passa a ter um suporte material dado pelo leitor e, apesar desse suporte, toma uma dimensão que não pode ser resumida pela presença do autor e do leitor, pois o “face a face” da oralidade não existe mais. Essa ausência do autor, diante da presença do texto e do leitor, gera uma dimensão potencial do texto que está à mercê do ser lido (Cf. RICOEUR, 2000, p. 42-43).

É na medida em que o texto reveste-se de potencialidade que a obra se consolida. Essa dialética entre o ato de ler e a possibilidade da significação que torna possível a existência da obra. Nesse contexto, a semântica de um texto define seus leitores em potencial, mas a resposta desses leitores é essencial, inclusive para a própria autonomia da semântica do texto. Na abertura semântica e no processo de significação, o texto abre-se a um indefinido número de leitores, potencialmente capazes de acessá-lo e interpretá-lo (Cf. RICOEUR, 2000, p. 42-43). Esse número é indefinido tanto quanto são indefinidos os símbolos e suas significações.

O entendimento de Ricoeur até aqui é de que o texto possui o que ele chama de “coisa do texto”, e não está no sujeito a chave do texto, mas nessa “coisa do texto”. O leitor não busca no texto algo, mas se expõe diante dele para receber a proposição de mundo. Neste caso, a subjetividade do leitor fica em suspenso para que o mundo do texto se apresente,

só me encontro, como leitor, perdendo-me. A leitura me introduz nas variações imaginativas do *ego*. A metamorfose do mundo, segundo o jogo, também é metamorfose lúdica do *ego* [...] a compreensão se torna, então, tanto desapropriação quanto apropriação (RICOEUR, 2000, p. 58-59).

Desde seus estudos que abordavam a vontade, seu interesse pela ação parece

renovar-se e clarificar uma nova forma mediadora nesse processo de explicar e compreender. Ricoeur retorna à definição da ação,⁴⁰ designando como intenção ou projeto, como inserção nos acontecimentos e sua manifestação. Agora, as análises da história e das narrações surgem como maiores indicadoras para o avanço desse processo hermenêutico. A metáfora dá lugar às narrações para maior abertura à ação como mediadora em relação ao texto e à história (Cf. RICOEUR, 1995a, p. 94-99).

Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur expõe a questão da ação com a finalidade de apresentar a reunião de análises mais recentes sobre a dialética explicação-compreensão. Nessa dialética que o ato de ler torna-se essencial. Esse ato demonstrará relação entre dois mundos e captar a relação entre mundo do texto e mundo do leitor; por meio da leitura, a explicação-compreensão terá mais sentido.

O ato de ler acontece em conjunto com o ato de configuração. Aqui, o leitor tem papel fundamental. Sua ação de ler torna-se o ato operador por excelência da mediação entre prefiguração (ou pré-compreensão) e refiguração por meio da configuração (Cf. RICOEUR, 1994, p. 86-87). O modo configurante garante a circunstância para a compreensão. A configuração propõe por em relação um complexo de relações que estão, de certa forma, separadas pelo tempo.

Ler um texto é tornar possível a consolidação do encontro entre dois mundos, o do texto e o do leitor. O mundo do texto parece situar-se na condição de distanciamento. Dessa forma, os discursos orais diferem dos escritos justamente pelo fato de que os contatos diretos já não são mais possíveis por estarem distantes do ato da leitura. É sob essa condição da ausência de uma referência do orador que se torna possível o fenômeno da obra literária. Diante disso, o texto apresenta seu mundo, um mundo que propõe um distanciamento do real em si mesmo. Neste sentido, esse mundo propõe a referência que é própria do mundo que o texto lança diante do leitor. É na compreensão desse mundo que o leitor operacionaliza o ato de compreender. Ler um texto é captar o que ele projeta adiante de si, o mundo do

⁴⁰ Ricoeur explica a análise de retorno às suas antigas reflexões em virtude dos contatos que teve no Canadá e Estados Unidos com a filosofia analítica, considerada pela rivalidade incondicional à fenomenologia e à hermenêutica. Mas ele não as trata como inimigas, antes reconhece que ela, em especial a filosofia da linguagem natural, fornecia o complemento de uma semântica lógica e de fortalecimento da semântica linguística na concepção que Ricoeur tinha de discurso (Cf. RICOEUR, 1995a, p. 100).

texto, e se imaginar na capacidade de habitar esse mundo (RICOEUR, 1990, p. 54-57).

A relação desse mundo do texto e o mundo do leitor, num ato configurante, é o que Ricoeur entende como ato mediador do processo de compreensão. Essa relação é quem consolida a dialética explicação-compreensão. O mundo do leitor é considerado por Ricoeur como:

o mundo efetivo em que a ação real se desvela. É um mundo no sentido em que a ação se produz no meio de circunstâncias que, como o termo sugere, “rodeiam” a ação; ou, para utilizar a expressão de Hannah Arendt, na *condição humana*, a ação passa-se em uma “rede de relação” no meio das quais o agente é desvelado em palavras e ações. É o “desvelamento de quem é o atuante”, que implica um mundo como *horizonte* das circunstâncias e das interações que constituem a rede próxima de relações de cada agente (RICOEUR, 2006, p. 126).

As análises de Ricoeur em busca do texto como identidade dinâmica é capaz de desenvolver uma descrição mais fortalecida da relação existente entre esses dois mundos. Neste nível, o leitor encontra seu lugar de prioridade e consolida seu papel na dialética explicação-compreensão, dando ao texto finalidade e proposição. É a partir desse entendimento que se torna possível perceber que uma obra não terá consideração de obra enquanto o leitor não expor a ela seu mundo para relacionar-se com o mundo criado pela obra, “O texto como texto é um conjunto de *instruções* que o leitor individual ou público *cumpr*e de uma maneira passiva ou criativa. Mas o texto não se torna uma obra a não ser na interação entre o texto e o destinatário” (RICOEUR, 2006, p. 128).

O reconhecimento da obra por parte do leitor é um processo no qual a referência ocupa um ponto crucial. A referência torna-se a pretensão de atingir a realidade. É um valor de verdade, como proposta de expressão de mundo que abole uma referência de primeiro grau (Cf. RICOEUR, 1990, p. 54-56). A referência passa a ser critério importantíssimo no processo interpretativo em Ricoeur e é cuidando de compreendê-la melhor que se estenderá a seguir com melhor análise dela.

1.2 REFERÊNCIA E CONFIGURAÇÃO

Antes, é necessário fazer uma distinção entre semântica e semiótica, porque dela

será possível encontrar o lugar do signo e da significação. O conceito básico de semiótica aplicado em *A metáfora Viva* é que ela trata da ciência dos signos. É de Saussure que se extraem as bases dessa definição, tendo em vista que os conceitos que a retórica anterior a ele resumia em torno da palavra. Mas, em Saussure a unidade do discurso define-se como signo (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 158). Já a semântica constitui uma ciência da significação das palavras e das suas mudanças de significação. A partir desses dois breves conceitos, será possível entender a relação entre o signo, o sentido e denotação.

No trabalho realizado em *A metáfora Viva*, Ricoeur (Cf. 2000a, p. 333-338) faz uma comparação entre o que Benveniste e Frege⁴¹ desenvolvem a respeito da distinção entre sentido e referência. Frege é mais contundente em relação às proposições de um trabalho hermenêutico: “A nossa hipótese de trabalho é a de que a hipótese de Frege vale, em princípio, para todo o discurso” (RICOEUR, 2000a, p. 332), diferente do que a crítica literária considera em relação ao trabalho poético, um gênero sem referência, segundo eles.

Frege considera o sentido como aquilo que é dito. Já a referência ou denotação, por sua vez, aquilo a cerca do que se diz. O sentido está relacionado com os elementos do discurso e corresponde às relações entre as funções de identificação das coisas dentro do discurso. A referência tem a função de vincular a linguagem ao mundo que o texto apresenta quanto daquele que tem acesso ao discurso ou texto. No entanto, esse acesso só é possível diante de um sujeito presente no mundo, capaz de compreender suas experiências e expressar por meio da linguagem (Cf. RABELO, 1999, p 175-176).

A partir dessa compreensão de sentido e referência, Ricoeur entende que Frege considera ser importante o liame regulador entre o signo, o seu sentido e também sua referência ou denotação. Neste caso, ao signo corresponde um determinado sentido. No entanto, ao sentido corresponde uma referência determinada. Porém, quando há referência a um objeto, não se compreende apenas um único sentido. A

⁴¹ Seu trabalho *Sobre o sentido e a referência* (1892) é considerado uma importante contribuição para uma teoria do significado em sentido amplo e um sem-número de importantes investigações acerca do funcionamento da linguagem foram motivadas pela distinção sentido/referência (Cf. FILHO, 2008). É dentro dessa exposição que Ricoeur extrai parte de suas citações e distinções de sentido e referência.

referência não deve pertencer a um único signo. A ordem de conexão desses elementos do discurso seria que o signo corresponde a um sentido e o sentido a uma referência, mas diante da referência a um objeto é possível encontrar vários signos (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 333). Considerando isso, o sentido fica no percurso entre o signo e a referência. Assim, o sentido é estendido conforme a aplicação da referência aos objetos e os signos que os correspondem.

Benveniste trata a questão da referência a partir da denotação do nome próprio e não da proposição inteira, sendo esse nome o próprio objeto que ele designa. Diante de um enunciado total, ele desempenha o papel de um nome próprio na relação com o estado das coisas designadas por ele. Assim, ao avaliar o sentido, resume que:

Um nome próprio (palavra, signo, combinação de signos, expressão) exprime o seu sentido, designa ou refere-se à sua referência. Com efeito, quando pronunciamos um nome próprio – a lua –, não nos limitamos a falar da nossa representação (isto é, de um acontecimento dado) nem nos contentamos apenas com o sentido (isto é, com o objeto ideal, irreduzível a todo acontecimento mental); além disso, pressupomos uma referência (RICOEUR, 2000a, p. 333).

Nesse contexto, a denotação pertence a um projeto implicado na palavra e no pensamento, um projeto que é desejo de verdade impelindo a passagem do sentido para a denotação ou referência, desde que a proposição, vivificada pelo desejo de verdade, tenha sua assimilação a um nome próprio (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 334).

Se para Frege a denotação comunica-se do nome próprio à proposição inteira, em Benveniste a comunicação da denotação acontece da frase inteira à palavra ou nome. Assim, a palavra, mediante um emprego, reveste-se de valor semântico (seu sentido particular neste emprego). Assim, a palavra tem um referente particular e circunstancial. Ricoeur conclui que o cruzamento dessas duas concepções traz à referência dois polos: o da palavra e o da frase (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 334).⁴²

É a palavra, como elemento de linguagem, que desenhará entidades particulares dos discursos; uma delas é o texto. Como o texto é participante dos processos que envolvem a proposição da hermenêutica, *A metáfora viva* de Ricoeur apropria-se do

⁴² Ricoeur faz referência ainda a Wittgenstein, quando oferece uma representação exata da polaridade nesse cruzamento das hipóteses de Frege e Benveniste “O ‘Tractatus lógico-philosoficus’ de Wittgenstein [...] define o mundo como totalidade de fatos” e continua definindo “o fato como ‘a existência de estados de coisas’ [...] estabelece que o estado de coisas é uma combinação de objetos (coisas)” (RICOEUR, 1983, p. 335).

texto como “uma entidade complexa de discurso cujos caracteres não se reduzem aos da unidade de discurso ou da frase [...] Por texto [...] entendo, prioritariamente, a produção do discurso como obra” (RICOEUR, 2000a, p. 336). Então, a obra consuma-se numa composição ou disposição de palavras e frases que, na medida em que se torna trabalho e obra, também se entrega a regras formais de codificação, não se identificando mais como língua, porém como discurso. É essa disposição que está sujeita a regras. Assim, os gêneros literários que regulam a *práxis* do texto, fazendo dele uma obra, poema ou romance, resultam dessa disposição sujeita a regras.

Além desse gênero literário que regula a *práxis*, há ainda aquele que dá ao texto sua singularidade, como um estilo próprio que possa dar a um poema ou romance sua característica singular. Aquele que permite a distinção das categorias práticas, como representações sobre a produção e o trabalho na vida cotidiana do sujeito no mundo. Outro próprio das teóricas, como os trabalhos realizados pelas ciências teóricas. É nessa disposição estrutural, que faz passar da codificação ao estilo, o texto como obra, disposição e pertencimento a um gênero que o trabalho de interpretação é regado (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 336-337). Na interpretação ocorre um processo semelhante ao de um criador, fortemente consignado pela imaginação de alguém que acessa o texto e se relaciona com ele por meio da leitura.

Nesse conjunto de análise sobre a referência em *A metáfora viva*, há preferência ao diálogo sobre a referência na poética. Em *Tempo e Narrativa*, enfatiza-se e se desenvolve as análises a outros estilos e gêneros literários; como se pode notar, mesmo em *A metáfora viva*, na apresentação das teorias que tentam validar a negação da referência na poesia. No entanto, na análise sobre referência em narrativa, o ponto de partida é diferente da poética. Nela, o “ser” no mundo já é marcado pela linguagem (Cf. RICOEUR, 1994, p. 124).

Mesmo diante das adversidades à referência na poesia, Ricoeur condiciona sua proposição sobre referência na poética considerando a suspensão da referência real. Porque na poesia não se busca o verdadeiro ou o falso, mas lança hipóteses e possibilidades de como as coisas poderiam ser. Essa suspensão é a condição para que o seu acesso possa ser por meio virtual. Esse acesso à referência por meio virtual é entendido por um nível da referência em que as palavras isoladas não

possuem condições de indicar. Ela só pode ser encontrada ao nível da frase em um discurso ou texto. No entanto, Ricoeur esclarece que não é função da poesia criar um mundo virtual para que se possa acessar essa referência (Cf. RICOEUR, 2000a, p. 217; 350). No entanto, o sentido de virtual encontra-se no processo em que o leitor, ao realizar a leitura, a linguagem do texto o leva convocar imagens que se fixaram na sua experiência humana. Ao se apresentarem, essas imagens são relacionadas umas com as outras, a fim de estabelecer uma compreensão (Cf. GUELLER, p. 38-39).

Ricoeur não dispensa uma avaliação da referência, mesmo apoiado em Frege, que parece esclarecer a finalidade da referência no processo interpretativo, a saber, o seu valor de verdade e a pretensão de atingir a realidade. Neste caso da poética, o discurso e o texto escapam ao limite da linguagem e se revestem da capacidade de se aplicar à realidade e também de exprimir o mundo, diferente das palavras que remetem às próprias palavras, não sendo capazes de exprimirem realidade (Cf. RICOEUR, 1990, p. 55). Embora o real pareça estar do lado oposto ao virtual, Ricoeur entende que nessa suspensão do real constitui-se um mundo próprio e real do texto mesmo, o mundo do texto,

assim como o mundo do texto só é real na medida em que é fictício, da mesma forma devemos dizer que a subjetividade do leitor só advém a ela mesma na medida em que é colocada em suspenso [...] da mesma forma que o mundo manifestado do texto (RICOEUR, 1990, p. 58).

Na medida em que ocorre uma suspensão da referência real e abre possibilidade para uma referência virtual, no campo da poética e por meio da metáfora, a referência também se apresenta de duas formas, ou seja, duplicada. O próprio Ricoeur considera que a possibilidade do afloramento de uma referência está para o colapso e a decadência da outra (Cf. RICOEUR, 1995, p. 92).

O ato interpretativo em relação à metáfora é um trabalho que exigirá do interpretante habilidade de descoberta das possibilidades que se encontram no texto e no próprio interpretante, em seu mundo. O texto mesmo já é parte da própria compreensão, na qual o interpretante compreende-se mutuamente ao texto “o texto é a mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmos” (RICOEUR, 1990, p. 57). Assim, a referência está sob a condição da relação existente entre interpretante, estilo e gênero do texto. Diante disso, o interpretante deve encontrar a referência virtual

liberta da referência real e descritiva feita pelo trabalho do poeta, ou seja, a capacidade de imaginação é considerada como fundamental no processo de referencialidade do texto poético (Cf. RICOEUR, 1990, p. 59).

É possível perceber que Ricoeur não despreza as demais formas de interpretação que fazem uso diferenciado da referência ou mesmo negue a sua existência no campo poético e nos textos religiosos. Sua preocupação demonstra ser em favor da compreensão de que a referência pode abrir possibilidades de um mundo próprio do texto, um mundo novo, sem anular a referência ao mundo real e circunstancial do autor e do interpretante (Cf. AMHERDT, 2006, p. 22-23). O que deve ser interpretado num texto é a proposição de mundo que ele oferece. A proposição dá validade aos projetos interpretativos do leitor, ou seja, essa abertura ao projeto do leitor e a proposição do texto dão ao texto o seu próprio mundo (Cf. RICOEUR, 1990, p. 56).

O mundo no texto poético não é possuidor da capacidade de se abrir por si só, mas está sujeito ao projeto do leitor. Ricoeur, por meio dessa duplicidade da referência, quer ir além da mera descrição da referência para elaborar uma proposta ontológica que a duplicidade da referência pode esclarecer e tornar válida. A presença do leitor interpretante é fundamental para um “ver como” presente no texto – no sentido de imaginar aquilo que o texto suscita ao modo de metáfora. Esse “ver como” tornar-se o “ser como”, extralinguisticamente revelado pela poesia. Neste caso, a interpretação da poesia contribuiria para renarração da realidade (Cf. RICOEUR, 1995, p. 93).

Ricoeur percebe que a referência desprende-se de uma realidade e vagueia por outra. Na medida em que o discurso torna-se texto, a referência acompanha o gênero da escrita e já não mais depende dos critérios do estado anterior, sujeitando-se a outras circunstâncias nas quais o atual gênero a submete, com mais intensidade à estrutura do discurso. Assim que o discurso torna-se texto, não há mais lugar comum entre quem escreve e quem lê, como acontece no discurso oral. Sendo assim, diante dessa condição a que se submete a referência, o vínculo ao escritor e à sua realidade é abolida em nome da literatura (Cf. RICOEUR, 1990, p. 55).

A referência se dá de forma dupla, uma que referencia o mundo real e outra que provoca um distanciamento do mundo real e abastece o texto de um mundo próprio validado pelo projeto do interpretante. Na referência real, o mundo do autor e do leitor faz do texto uma estrutura possível de ser desmontada. Dessa forma a referência real está presa à linguagem cotidiana; porém, na poesia essa estrutura e o vínculo à linguagem cotidiana não permitem a esse gênero cumprir seu papel literário, o de desmontar a realidade do seu mundo próprio (o mundo do texto) e provocar um distanciamento da outra forma de referência, a de uma referência vinculada ao mundo e texto descritivos (Cf. RICOEUR, 1990, p. 56-57). Sendo assim, Ricoeur detém os mundos como “o conjunto das referências abertas por todos os tipos de textos descritivos ou poéticos que li, interpretei e amei” (RICOEUR, 1994, p. 122).

O mundo do leitor é importantíssimo por ser o local onde a ação real desvela-se. Onde a ação se produz no meio de circunstâncias que a envolvem e determinam a condição humana, ou seja, forma um horizonte de circunstâncias e interações constituintes das relações do agente (Cf. RICOEUR, 2006, p. 126).

O processo de interpretação consiste intensamente em compreender e aceitar a oferta do texto e, a partir do leitor, de um mundo que ele oferece e que pode ser habitado, no qual o leitor interpretante pode projetar todos os seus próprios poderes (Cf. RICOEUR, 1994, p. 122).

Ricoeur percebe com mais confiança essa dependência entre leitor e texto após os escritos de *A metáfora viva*, após ter analisado com mais intensidade as questões da refiguração (Cf. RICOEUR, 1995, p. 93).

O papel do leitor, a partir da leitura privada, é realizador do renascimento do texto à vida (Cf. RICOEUR, 1994, p. 87). Logo no primeiro tomo de *Tempo e Narrativa*, Ricoeur começa a desenhar sua tese sobre a questão da prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração. Na tese, ele quer intensificar a validade da configuração como mediadora entre a prefiguração e a refiguração. No entanto, Ricoeur ressalta a importância do leitor nesse processo. Ele tem um papel fundamental e é dele o lugar onde o trabalho interpretativo e a dinâmica da *mímese* ocorre e se relaciona com o processo de configuração. O que Ricoeur desenvolve

em torno do “ver como” e “ser como”, permite incluir o leitor como principal agente hermenêutico, por onde permeiam os sentidos dos mundos mediados pelos símbolos.

Na verdade, a única ação relevante de fato é a ação do leitor. É dele a responsabilidade de estabelecer o confronto do “ser como” e o “ver como”. Na poética, o leitor é quem tem a pertinência de alavancar um sentido referencial e o enfraquecimento do outro. Nessa questão, o que é renarrado passa a ser aquele mundo que o leitor tem dentro de si. O mundo do leitor é o ambiente ontológico que torna possível a referência e suas operações de significação (Cf. RICOEUR, 1995, p. 93-94). Ao ler, a experiência de mundo e tempo é transitada por meio da linguagem e o leitor recebe essa experiência que é a referência (Cf. RICOEUR, 1994, p. 87).

As descrições entre prefiguração (ou pré-compreensão), configuração e refiguração caminham ainda para a construção da análise de mediação entre os horizontes da prefiguração e refiguração. A mediação é constituída pela configuração, ou seja, o ato configurante é que torna possível uma intercessão entre a prefiguração e a refiguração, da mesma forma que ocorre no processo mediador pela mimese II. Assim, as relações entre o texto e o leitor também obedecem a um modelo de mediação. A configuração representa esse momento de mediação (Cf. RICOEUR, 1994, p. 92-93; 102-103). A mediação ocorre por meio da imitação da ação no texto. Na medida em que os símbolos fornecem significação para interpretação da ação, o leitor entra no cenário dos significados. Neste horizonte de configuração encontram-se: o texto e o leitor, o mundo do texto e o mundo do leitor, movidos pela leitura. Na ficção, o mundo do texto é um mundo que a ficção apresenta diante dele mesmo, como horizonte no qual os leitores são deslocados (Cf. RICOEUR, 2006, p. 126). É necessário entender que a comunicação acontece diante dessa projeção de um mundo que a obra lança diante de si mesma que se torna seu próprio horizonte. Esse horizonte destina-se ao leitor ou ouvinte e a concepção de mundo está limitada à abertura que o horizonte dá a este mundo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 119). O horizonte realiza a intercessão entre os mundos, do texto e do leitor, semelhante à “fusão de horizontes” de Gadamer. Neste caso, o horizonte do leitor se estende a partir do que o horizonte do texto lhe oferece (Cf. SALLES, 2009, s/p). Isso pode ocorrer não só na ficção, mas na poesia e na narrativa.

Durante o processo de transição de sentido do texto, mundo do leitor e mundo do texto, a refiguração no seu estágio final permite entender a importância da referência. Nesse processo, em que o sentido, tanto no que diz respeito ao real ou virtual, consolida-se na suspensão e distanciamento do sentido real a partir da experiência real (Cf. RICOEUR, 1994, p. 124-125).

O ato configurante consiste em o leitor, integrante fundamental no processo interpretativo, bem como o seu mundo, conectar-se ao mundo do texto, permitindo uma refiguração. Diante disso, o ato de leitura é o ato introdutório, efetivador e criador do ambiente para que se dê a configuração.

O ato de ler é um ato regulativo, capaz de acompanhamento da narração e do desenrolar da intriga. É ele que atualiza a seguibilidade dos relatos, ou seja, é um trabalho de organização da linguagem (Cf. RICOEUR, 2006, p. 128). Assim, a obra é inacabada até que o ato de leitura conceda-lhe um nível de conclusão, ou seja, o texto jamais será obra fora da interação com seu destinatário, o leitor. Ele é quem tem toda *condição* de, por meio da configuração, refigurar as proposições do texto. É no uso de seus projetos e da referencialidade que a relação entre os mundos, do texto e do leitor, oferece-lhe condições para a compreensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho procurou desenvolver uma análise e reflexão sobre o desenvolvimento da hermenêutica do símbolo em Paul Ricoeur, a partir da influência da *mímesis*. Durante o desenvolvimento, foi possível encontrar diversos fatores que fizeram do trabalho ricoeuriano uma evolução direcionada pela linguagem e pelo símbolo, antecipados por um diálogo com a filosofia da vontade. Embora o núcleo do problema encontrado nessa pesquisa tenha sido sobre o que o conhecimento da *mímesis* deixou como herança na hermenêutica do símbolo, a filosofia da vontade inaugurou a entrada no campo do símbolo e proporcionou temas para o futuro diálogo com a fenomenologia.

O diálogo com a fenomenologia foi quem ofereceu uma justificativa de uma hermenêutica centrada no símbolo. Nele, o símbolo surgiu como uma possível resposta aos conflitos das interpretações. Foi neste ponto que se encontrou uma justificativa para a existência de uma hermenêutica centrada no que o símbolo poderia oferecer. Como os trabalhos sobre a vontade mostraram a dimensão em que a ação humana estava envolvida, foi em conjunto com uma ideia herdada da *mímesis* que a ação encontrou a possibilidade de representação simbólica. Porém, se a intenção de Ricoeur era construir essa evolução, ou se ela estava no projeto inicial, não é possível afirmar.

No entanto, a máxima que parece ter movido suas reflexões seguintes foi “Le symbole donne à penser” (“o símbolo dá que pensar”) (RICOEUR, 1995b, p. 72). Essa herança deixada pela filosofia da vontade ao processo hermenêutico marcou a entrada no campo do símbolo. Dela também saiu a compreensão de um ser que age por meio do corpo. E não haveria legitimidade numa narração se a ação não pertencesse a um sujeito que usa um corpo, que se identifica como dono da ação, que se expressa e se compreende por meio da linguagem, retirando a ação do vazio e dando a ela significado.

Quando Ricoeur analisa a *Poética* de Aristóteles, a representação da ação, ou *mímesis*, passa a ser considerada a partir do movimento entre *mímesis* I e *mímesis* III mediadas pela *mímesis* II. A *mímesis* I é considerada como pré-figuração (ou pré-compreensão), a *mímesis* II como a configuração e a *mímesis* III como refiguração.

Nesta análise, da mesma forma que *mímese II* media entre *mímese I* e *mímese III*, o momento de configuração é o momento de mediação entre o prefigurar (ou pré-compreender) e o refigurar. É nesse ponto do ciclo que se encontra o ato operador da hermenêutica por excelência, o ato de ler. A mediação ocorre por meio do simbolismo da ação imitada pelo texto que o leitor acessa. À medida que a ação é levada ao nível da linguagem, os símbolos fornecem significação para interpretação da ação. É neste ponto que o leitor entra no cenário dos significados e leva com ele seu mundo, encontra o mundo suscitado pela obra e se reconhece nela.

A *mímese* está envolvida com acontecimentos organizados na narração, ela é o meio pelo qual a ação é imitada ou representada. Essa representação ou imitação ocorre num tempo humano. O tempo é humano porque está relacionado à experiência humana no mundo, a maneira como ele interpreta as representações e também se compreende por meio delas. O registro da ação pode ocorrer num tempo linear ou cronológico, mas ela dependerá da experiência humana do tempo para vir à compreensão. Neste sentido, é o ser humano que opera a relação entre o tempo que a obra apresenta para ele e os seus significados, sempre mediados por símbolos temporais e culturais inerentes ao leitor.

Essa é a condição da narração, que o tempo tem correspondência dinâmica demonstrada no ato configurante, a leitura. Dessa forma, não se pode ignorar que o tempo da obra é também tempo humano, porque o ato de ler, o ato configurante, põe em relação dois mundos, o da obra e o do leitor. Esses dois mundos estão no próprio ser humano, porque a linguagem que constitui o texto não é e nem constitui um mundo em si, mas o mundo é seu outro (o leitor).

O leitor, ao acessar um texto, é convidado pelo próprio texto a projetar um mundo. Esse processo se dá por meio de referências. Porque, diante da ausência do autor e da autonomia que o texto assume, a referência é capaz de fazer o vínculo entre a linguagem do leitor ao mundo do texto. Quando ocorre esse vínculo, os sentidos são ampliados, porque a referência para quem esses sentidos estão direcionados depende dos objetos a quem essa referência se direciona, objetos que estão sujeitos a várias significações. É a referência que torna possível a refiguração e a *mímese III*, porque ela é quem oferece as condições para que os mundos possam ser acessados pelo leitor. E ela realiza isso ao estabelecer o vínculo entre a

linguagem do leitor e a do mundo do texto.

A hermenêutica do símbolo tem sua operação representada pelo modelo mimética: mímese I, mímese II e *mímese* III, na qual a mímese I e a *mímese* III são mediadas pela mímese II. Essa mediação compara-se ao movimento da prefiguração, configuração e refiguração, sendo que prefiguração e refiguração são mediadas pela configuração. Assim, uma hermenêutica do símbolo tem em seu processo os momentos configurativos em relação aos momentos de representações miméticas. Nessa representação, o símbolo é o vínculo entre a ação imitada e sua compreensão. Dessa forma, compreender e interpretar só ocorre no processo de prefiguração, configuração e refiguração. Neste processo, o ser compreende-se e é capaz de entender os horizontes que a obra lança diante dele. Não obstante, a própria compreensão de mundo ocorre nesse ser que interpreta. Nesse conjunto entre mundo do texto, mundo do leitor e seus horizontes, o ser se reconhece no outro a partir do texto interpretado. Assim, o ser é interpretação, uma interpretação movida pelo símbolo num processo dinâmico e mediatizado da prefiguração para a refiguração pela configuração, conforme os modelos da *mímese*.

REFERÊNCIAS

- ALEIXO, Maria Alice Fontes. **Reafirmação da Esperança: Da vontade em Paul Ricoeur**. 2010. Disponível em: <www.lusosofia.net> Acesso em: 12 de junho de 2012.
- AMARAL, Roberto Antônio Penedo do. A inovação semântica ricoeuriana em grande sertão: *vereda*. In: **Revista prometeus**. N 12, julho a dezembro 2013.
- AMHERDT, François-Xavier. Polifonia do texto bíblico e trabalho de interpretação. In: RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. **Paul Ricoeur e a Bíblia**. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- ANDRADE, Abrahão Costa. **Ricoeur e a formação do sujeito**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- ANDRADE, Abrahão Costa. **Angustia da concisão: ensaios de filosofia e crítica literária**. São Paulo: Escrituras Editora, 2003.
- ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. In: Coleção os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- CADORIN, Severino, **O mal: interpretação de Paul Ricoeur**. Rio de Janeiro: Sotese, 2001.
- CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASTRO, Maria Gabriela Azevedo e. A impossibilidade de uma poética da vontade em Paul Ricoeur. In: **Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago**. Noviembre de 2003. Universidade de Compostela Publicações: Santiago de Compostela, 2003.
- CESAR, Constança Marcondes (org). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2002.
- COELHO, Carlos Cardoso. Paul Ricoeur nos limites da comunicação: *da reflexão hermenêutica à comunicação como aposta*. In: **Periódicos PUC Minas – Sapere Aude**. v. 4, n. 8, p.189-203, 2º sem. 2013.
- DOMINGUES, Ivan. **O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história**. São Paulo: Iluminuras, 1996
- DOSSE, François. **A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido**. São Paulo: UNESP, 2001.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FELTES, Heloísa Pedrosa de Moraes (org.). **Filosofia: diálogo de horizontes**. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2001.

FERNENDES, Eunícia. Projeto de leitura e discussão de textos. **PET-História**. PUC-RJ, 2008. Disponível em <<http://pethistoriapuc.files.wordpress.com/2009/12/braudel-fernand.pdf>>. Acesso 02/07/2014.

FILHO, Abílio Rodrigues. **Frege e a filosofia da linguagem**. 2008. Disponível em <www.ufsj.edu.br> Acesso 25/05/2014.

FRANCO, Sergio de Gouveia. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.

GARCÍA, Eduardo López-tello. **Simbología y lógica de la redención: Ireneo de Lyon, Hans Küng y Hans Urs Von Balthasar leídos com la ayuda de Paul Ricoeur**. Roma: Gregorian University Press, 2003.

GARRIDO, Sonia Vásquez. **A hermenêutica do si e sua dimensão ética**. In: CESAR, Constança Marcondes (org). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2002.

GENTIL, Hélio Salles. **Para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 2004.

GUELLER, Adela Stoppel de. **Vestígios do tempo: paradoxos da temporalidade no pensamento freudiano**. São Paulo: Arte e Ciência, 2005.

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Casa da Moeda, 1994.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2 ed. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

MOTTA, Sergio Vicente. **O engenho da narrativa e sua árvore genealógica: Das origens a Graciliano Ramos e Guimarães Rosa**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

MOURA, Marineide Ramos. O símbolo em Cassirer. In: **Revista Ideação**. n 5, 2000. Revista da Universidade Estadual de Feira de Santana.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

RABELO, Mírian Cristina. **Experiência de Doença e narrativa**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

RABUSKE, Edvino Aloísio. **Filosofia e teologia: irmãs rivais**. Argos: Chapecó-SC, 2004.

RENAUD, Michel. Fenomenologia e Hermenêutica: *O Projecto Filosófico de Paul Ricoeur*. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Fascículo 4, II Colóquio Português de Fenomenologia (Oct. - Dec., 1985), pp. 405-442. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/40335866>> Acesso 11/09/2014.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Edições 70, 1995a.

_____. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000a. Tradução de Dion Davi Macedo.

_____. **A unidade do voluntário e do involuntário como ideia-limite**. Coimbra, 1950. argumentação de Paul Ricoeur, apresentada à Sociedade Francesa de Filosofia em 25 de novembro de 1950. Argumento traduzido para o português pela Universidade de Coimbra, Portugal. Disponível em: <www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online>. Acesso 01/10/2014.

_____. **Da metafísica à moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995b.

_____, **Entre la mémoire et l'histoire**. Austrália: Institute for Human Sciences, 2002. Disponível em: <www.iwm.at/read-listen-watch/transit-online> Acesso em: 01/08/2012.

_____. **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Editora Trotta, 2004.

_____. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1968.

_____. **Interpretação e ideologias**. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990.

_____. **Leituras 2: A região dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996a.

_____. **Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996b.

_____. **Na escola da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009a.

_____. **O Pecado Original: estudo de significação**. Covilhã: Unversidade da Beira Interior, 2008. Tradução de José M. S. Rosa. Do original: Le 'péché originel': étude de signification, In *Le Conflit des Interpretations. Essais d'Hermeneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 265-282.

_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rés: Braga, 1988.

_____. **O discurso da ação**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **O si mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Philosophie de la Volonté: I Le volontaire et l'involontaire**. Paris: Points, 2009b.

_____. **Philosophie de la Volonté: II *La syimbólique du mal***. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1960.

_____. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Tempo e Narrativa: Tomo I**. São Paulo: Papyrus, 1994. Tradução de Constança Marcondes Cesar.

_____. **Tempo e Narrativa: Tomo III**. São Paulo: Papyrus, 1997. Tradução de Roberto Leal Ferreira.

ROSSATO, Noeli Dutra. Narrativas do tempo: *Agostinho e Joaquim de Fiore*. **Revista Mirabilia** 11. 2010. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com>> Acesso em: 02/08/2012.

RUEDELL, Aloísio. **Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual**. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2000.

SALLES, Walter Ferreira. Paul Ricoeur e a hermenêutica de si no espelho das palavras. In: **Utopia y Praxis Latinoamericana - Revista Internacional de Filosofia Iberoamericana y Teoría Social**. v. 14, n. 47, 2009. Disponível em <www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-52162009000400004&script=sci_arttext> Acesso 26/09/2014.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de lingüística general**. 24 ed. Bueno Aires: Losada, 1945.