

ALDO NELSON BONA

**PAUL RICOEUR E UMA EPISTEMOLOGIA DA
HISTÓRIA CENTRADA NO SUJEITO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, UFF, área de concentração em História Social, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. PAULO KNAUSS DE MENDONÇA

Niterói

2010

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

B697 Bona, Aldo Nelson.

Paul Ricoeur e uma epistemologia da história centrada no sujeito /
Aldo Nelson Bona. – 2010.

209 f.

Orientador: Paulo Knauss de Mendonça.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

Bibliografia: f. 205-209.

1. História. 2. Epistemologia. 3. Ricoeur, Paul, 1913 –. 4.
Hermenêutica. 5. Narrativa. 6. Memória. 7. Sujeito (Filosofia). 8.
Verdade. 9. Ética. I. Mendonça, Paulo Knauss de. II. Universidade
Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III.
Título.

CDD 900

ALDO NELSON BONA

**PAUL RICOEUR E UMA EPISTEMOLOGIA DA
HISTÓRIA CENTRADA NO SUJEITO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, UFF, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: História Social.

Aprovada em março de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Paulo Knauss de Mendonça
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Guilherme Paulo Castagnoli Pereira das Neves
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Manoel Luiz Lima Salgado Guimarães
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Temístocles Américo Corrêa Cezar
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Niterói
2010

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram com a sua realização; de modo particular, aos colegas de trabalho e de debates acadêmicos da UNICENTRO.

É dedicado também àqueles que fizeram parte desta trajetória de estudos, particularmente ao meu Orientador, Professor Dr. Paulo Knauss, e aos demais professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, UFF.

E é dedicado, ainda, aos meus familiares, companheiros tão importantes nestes momentos conturbados de minha vida, de modo particular aos meus filhos, Rafael e Aldilana, verdadeiros presentes que ganhei e quero sempre comigo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente:

ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo Knauss, por toda a confiança, apoio, orientação e por sua prontidão em todos os momentos. Seu caráter e sua sensibilidade são exemplos raros em uma relação acadêmica;

à Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná e à Universidade Federal Fluminense, pela parceria construída que possibilitou a realização de um importante programa interinstitucional;

à Fundação Araucária, pelo apoio financeiro;

aos servidores da UNICENTRO, pelo apoio, colaboração e incentivo, particularmente ao Zanette e a Sonia, por terem “segurado as pontas” nas “horas de aperto”;

aos meus familiares e, de modo particular, ao Rafael e a Aldilana, pela compreensão das ausências;

Ao autor dos autores.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
-------------------------	---

CAPÍTULO I

DO SABER SEGURO DE SI À INSEGURANÇA DO SABER: CRISE EPISTEMOLÓGICA DA CIÊNCIA HISTÓRICA	22
1. Sobre a noção de crise	24
2. Crise na historiografia?	27
3. De um saber seguro de si à insegurança do saber	31
4. Por uma nova epistemologia da história	38

CAPÍTULO II

INTERROGAÇÃO SOBRE O SUJEITO: PERCURSO DIALÓGICO DO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR	43
1. De sua formação inicial ao período de cativo	44
2. A maturidade intelectual e a atuação profissional	46

CAPÍTULO III

EM BUSCA DE UM SABER POSSÍVEL: HERMENÊUTICA NA HISTÓRIA	62
1. Sentido da hermenêutica	63
2. Percurso e tarefa da hermenêutica	68
2.1. Percurso da hermenêutica	68
2.2 Tarefa da hermenêutica	73
2.2.1 - Realização da linguagem como discurso	75
2.2.3 - Relação da fala com a escrita nas obras de discurso	77
2.2.4 - Obra de discurso como projeção de um mundo	78
2.2.5 – Discurso e obra de discurso como mediação da compreensão de si	79
3. Proposta de Ricoeur: hermenêutica do texto e hermenêutica da ação	79
3.1 – Redimensionamento da oposição entre explicar e compreender a partir da hermenêutica do texto	80
3.2 – Conexões entre hermenêutica do texto, hermenêutica da ação e hermenêutica da história	85

3.3 – Nova hermenêutica	92
4. Contra a imediaticidade do sujeito: necessário desvio hermenêutico pelos símbolos lingüísticos	98

CAPÍTULO IV

EXPRESSÃO DO SABER POSSÍVEL: HISTÓRIA COMO NARRATIVA	102
1. Reconhecimento da história como gênero narrativo	103
2. Operação narrativa na história	107
3. Problemática da referência na narrativa	114
4. Referência como representância	119
5. Identidade narrativa	125

CAPÍTULO V

UM ANCORADOURO CONFIÁVEL AO SABER: MEMÓRIA COMO FONTE.....	131
1. Memória e história: da fusão à radical oposição.....	133
2. Nem fusão, nem oposição: revisão complexificadora da relação entre história e memória.....	140
3. Memória como fonte submetida à crítica histórica.....	142

CAPÍTULO VI

SABER COMPROMETIDO COM A FIDELIDADE AO REAL: VERDADE COMO PROBLEMA ÉTICO	160
1. Sobre a caracterização da dimensão ética	162
2. Sobre o problema da verdade em história.....	167
3. Sobre a ética em Paul Ricoeur	178
3.1 Identidade narrativa como problema ético	179
3.2. O que está implicado no conceito de perspectiva ética	186

CONCLUSÃO.....	192
-----------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	205
1. Obras de Paul Ricoeur	205
2. Demais obras	206

RESUMO

Este trabalho apresenta uma discussão de epistemologia da história, tendo como foco central o pensamento de Paul Ricoeur, filósofo francês contemporâneo, que, particularmente nos últimos anos de sua produção acadêmica, manteve intenso diálogo com importantes historiadores. Além de apresentar uma reflexão sobre a trajetória intelectual deste pensador, como profundamente ancorada em sua trajetória de vida, o texto discute a hermenêutica, a narrativa e a memória como método, linguagem e objeto da história, respectivamente, objetivando evidenciar a centralidade do sujeito no processo de construção do conhecimento histórico e a dimensão ética desse saber.

Palavras-Chave: História, epistemologia, Paul Ricoeur, hermenêutica, narrativa, memória, sujeito, verdade e ética.

ABSTRACT

This doctoral work addresses the epistemology of History focusing on the contemporary French philosopher Paul Ricoeur, who maintained intense interaction with important historians, particularly during his last years of academic production. In addition to presenting a reflection upon Ricoeur's intellectual biography as profoundly connected with his life, the text deals with hermeneutics, narrative and memory as method, discourse and object of History, respectively, so as to illuminate the central role of the subject in the process of historical knowledge construction, provided the ethical dimension of such knowledge.

Keywords: History, epistemology, Paul Ricoeur, Hermeneutics, narrative, memory, subject, truth, Ethics

INTRODUÇÃO

Conforme propõe o título de nosso trabalho, seu intuito é assumir o risco de realizar uma discussão epistemológica. Quando nos referimos a risco, estamos sinalizando que temos clareza de que, no campo da historiografia brasileira, as discussões puramente epistemológicas não gozam de grande reputação. Paul Ricoeur, autor que escolhemos para conduzir nossa reflexão, talvez tenha oferecido um caminho para a interpretação desse pouco gosto pelo debate epistemológico na historiografia brasileira. Em sua obra *Tempo e narrativa I*, quando apresenta o que ele qualifica como sendo “o eclipse da narrativa”, comenta, em termos gerais, as diferenças entre a historiografia de língua alemã e a historiografia de língua francesa, afirmando que elas pertencem a dois universos de discurso muito diferentes. Enquanto a historiografia de língua alemã assenta-se em uma forte tradição de discussão “sobre a estrutura epistemológica da explicação em história”,¹ a historiografia de língua francesa tem uma preocupação essencialmente metodológica e é marcada por “uma desconfiança sem tréguas quanto à filosofia...”.² Para ilustrar essa recusa à epistemologia da história que predomina na historiografia de língua francesa, com raras exceções, Ricoeur cita, em nota de rodapé, uma afirmação de Pierre Chaunu, datada de 1960 e publicada em 1978 na obra *Histoire quantitative, Histoire sérielle*:

A epistemologia é uma tentação que é preciso saber afastar decididamente. A experiência desses últimos anos não parece provar que ela pode ser a solução preguiçosa daqueles que vão perder-se aí com delícia – uma ou duas brilhantes exceções só fazem confirmar a regra –, sinal de uma investigação que se arrasta e se esteriliza? Ao menos é oportuno que alguns líderes consagrem-se a isso – o que em caso algum somos nem pretendemos ser – a fim de preservar melhor os robustos artesãos de um conhecimento em construção – o único título que pretendemos – das tentações perigosas dessa mórbida Máfia.³

¹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 137.

² *Ibid.*, p. 137.

³ P. CHANNU, *apud* RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 137.

Não podemos negar a forte influência que a historiografia de língua francesa exerce sobre a historiografia brasileira, particularmente na atualidade. Desta forma, as afirmações de Ricoeur nos permitem interpretar as razões que fazem com que, no Brasil, a preocupação epistemológica em relação à história seja preterida em favor de uma preocupação preponderantemente metodológica. Como reforça Ricoeur, “O que a escola histórica francesa oferece de melhor é uma metodologia de trabalho de campo”,⁴ enquanto que a escola alemã e o positivismo lógico mostram-se mais preocupados com a estrutura epistemológica da explicação histórica.⁵

Embora a discussão epistemológica seja bastante antiga e remonte aos primórdios da filosofia,⁶ a epistemologia, enquanto disciplina, surge na modernidade quando o homem elege a problemática do conhecimento como questão central de suas discussões. Em outra oportunidade,⁷ apresentei esta questão diferenciando, em linhas gerais, a pergunta posta pelos gregos da pergunta posta pelos modernos. Os gregos perguntavam-se, essencialmente, sobre o que é o real, enquanto que os modernos passam a se perguntar, também e principalmente, sobre como podemos ter o conhecimento do real. A pergunta principal não é mais em torno do ser, mas em torno do conhecer. Ao se preocuparem com as condições de possibilidade do conhecimento da realidade, os modernos inauguram a epistemologia ou teoria do conhecimento. Se durante a Antiguidade Clássica e o período medieval os esforços do conhecimento humano, em geral, dirigiam-se à investigação do ser das coisas, com diferentes nuances em cada período,⁸ na modernidade, além de procurar explicações sobre o ser das coisas,

⁴ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 137-138.

⁵ Na discussão dessa sua concepção, Ricoeur fala de uma superioridade dos trabalhos nascidos da escola histórica alemã, dada a sua preocupação com os fundamentos epistemológicos da cientificidade do discurso histórico, o que faz deles trabalhos que se referem mais à epistemologia do que à metodologia do conhecimento histórico. Porém, adverte: “Mas sua força constitui freqüentemente sua fragilidade, tanto a prática histórica está ausente da discussão dos modelos de explicação”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 138) Mais adiante, referindo-se ao positivismo lógico, Ricoeur afirma que também nele predomina a preocupação epistemológica, em detrimento da questão metodológica. “Não é a prática da história que alimenta a argumentação, mas a preocupação, mais normativa que descritiva, de afirmar a *unidade da ciência* na tradição do Círculo de Viena”. (Ibid., p. 160) De fato, esta é uma preocupação absolutamente pertinente à análise do trabalho que ora apresentamos. Nossa discussão epistemológica não apresenta, nessa tese, qualquer ancoragem em uma prática metodológica do discurso historiográfico. Essa pode ser sua força e, ao mesmo tempo, a sua fragilidade.

⁶ É comum situar em Platão a primeira discussão mais detida sobre o conhecimento, embora seja essa já uma preocupação central no pensamento socrático.

⁷ Cf. BONA, A. N. Formar o homem novo: desafios da educação para o século XXI. *Guairacá*, Guarapuava, v. 14, n. 1, p. 73-92, 1998. p. 77 e seguintes. As distinções apresentadas baseiam-se nas reflexões de Paulo Ghiraldelli Júnior, devidamente referenciadas.

⁸ Não estamos, aqui, ignorando o fato de termos já entre os gregos, como por exemplo, em Aristóteles, com sua lógica, uma preocupação para com as regras do pensamento correto que pudessem levar ao

o homem passa a se interrogar sobre o processo do conhecer: como é possível saber algo sobre alguma coisa? Como se dá o processo do conhecimento?

Elegendo como preocupação a discussão em torno do processo de produção do saber, os modernos inauguram a problemática do sujeito do conhecimento, iniciando o que se pode chamar de um processo de subjetivação do mundo. O conhecimento é algo resultante da relação entre sujeito e objeto e é, essencialmente, da discussão sobre essa relação que vai se ocupar a epistemologia ou teoria do conhecimento. Os debates suscitam diferentes correntes de pensamento que se dividem em torno da valorização maior de um ou de outro polo na relação epistemológica. O racionalismo,⁹ por exemplo, irá entender que no processo de produção do conhecimento a importância maior recai sobre o sujeito, ser dotado de razão que apreende a verdade das coisas por uma espécie de “intuição racional”, enquanto o empirismo¹⁰ fará recair o peso maior sobre o objeto, a realidade, único critério de confirmação e de comprovação da verdade e, portanto, única garantia real do conhecimento sobre as coisas materiais.

Para além desse debate entre racionalismo e empirismo, o que nos interessa reter aqui, de modo particular, é o fato de que a modernidade, ao colocar a questão do conhecimento como central na reflexão filosófica, além de fazer recair grande destaque à questão do método do conhecer, inaugura a problemática do sujeito.¹¹

A primeira grande formulação sobre o sujeito enquanto substância ou força criadora encontra-se em René Descartes que, em sua empreitada filosófica, o propõe como fundamento de todo edifício do conhecimento. Descartes chega ao sujeito por uma conduta metódica, que se funda na dúvida hiperbólica, pela qual ele sustenta poder duvidar de todo o conhecimento produzido até então, derrubando o edifício do saber acumulado para, a partir de novas bases sólidas, reconstruí-lo. O sujeito é a primeira

conhecimento verdadeiro. O que afirmamos é que a centralidade da questão sobre o conhecer é uma invenção da modernidade.

⁹ Embora esse termo tenha sido proposto por Baumgarten, em seu sentido filosófico ele foi utilizado primeiramente por Kant. Porém, estamos tomando, aqui, este conceito com o sentido que ele passou a ter, fundamentalmente, após Hegel, que caracterizou o racionalismo como corrente filosófica que vai de Descartes a Spinoza e Leibniz, opondo-se ao empirismo de Locke.

¹⁰ Em sentido geral o Empirismo pode ser entendido como uma corrente filosófica que entende que a experiência é o critério para estabelecimento da verdade. Embora o termo possa ter sido cunhado, primeiramente, na Antiguidade Clássica, por Sexto Empírico, estamos tomando este conceito no seu sentido moderno, enquanto corrente filosófica representada por Locke, que se contrapunha ao racionalismo.

¹¹ Não ignoramos a variedade de sentidos que se pode perscrutar, ao longo da história da filosofia, ao termo “sujeito”. No sentido que o tomamos aqui, porém, sua formulação conceitual encontra-se, primeiramente, em Kant, para quem o sujeito é um “eu”, uma consciência dotada de capacidade e de iniciativa, um “eu penso” da consciência que determina toda a atividade de conhecimento. Essa concepção, como veremos, será duramente criticada por Ricoeur.

base sólida que ele encontra ao final do grande percurso da dúvida metódica, propondo a célebre concepção do “penso logo existo”. Se é possível duvidar de tudo, não é, porém, possível duvidar de que enquanto duvido, penso e, se penso, é sinal de que pelo menos eu que penso, existo. Esse sujeito de razão, puro pensamento, assumirá papel central na epistemologia da ciência moderna, uma vez que ele, ser de razão e dotado de método rigoroso de investigação, poderá conhecer profundamente o universo, propiciando ao homem o seu tão sonhado e prometido império sobre a natureza, permitindo a realização de um dos objetivos da criação segundo o cristianismo: o pleno domínio do homem sobre toda a criação divina.

Com o desenvolvimento da epistemologia da ciência moderna¹² e, de modo bastante particular, com o Positivismo, o sujeito de razão que concebe o método rigoroso de conhecimento deve, em nome da objetividade e da neutralidade científica, anular-se em sua subjetividade para permitir o desvelamento pleno da verdade da coisa em si. A anulação da subjetividade torna-se condição para o pleno desenvolvimento da faculdade da razão.

Os resultados alcançados pelas ciências da natureza no avanço do conhecimento humano faz com que o método científico seja erigido como modelo de caminho para a verdade e de conhecimento seguro sobre o mundo. Com o tamanho prestígio da ciência moderna, qualquer conhecimento, para ser aceito como verdadeiro, deveria seguir o mesmo modelo epistemológico. Só assim seria digno de confiança. A chancela “é científico!” representava o encerramento de qualquer controvérsia e a segurança de que se estava, de fato, diante da verdade, num contexto de hegemonia do cientificismo moderno.

É nesse contexto de extremo prestígio das ciências da natureza que, a partir do século XVIII, as formas de conhecimento sobre o objeto humano passaram a reivindicar a sua condição de enquadramento no campo dos conhecimentos dignos de

¹² Estamos tomando o conceito de ciência moderna, ao longo deste trabalho, no sentido proposto por Claude Chrétien, em *A ciência em ação: mitos e limites*. Nesta obra o autor a concebe como uma invenção ocidental, resultante de um longo processo de construção, mas surgida a partir do Renascimento e que tem em Galileu o seu “símbolo e seu herói”. (p. 58) Um conhecimento fundado na experimentação, que opera a matematização da natureza, concebendo-a mecanicamente. “Na verdade, ela sintetiza a mais elevada teoria e a prática mais eficaz, as especulações sobre o inteligível (mistérios dos números ou essências ideais) e a investigação do sensível, o gênio individual e o ideal democrático (publicidade das informações, da discussão, dos processos de validação), o empirismo e o racionalismo, a submissão à natureza e o domínio desta”. (p. 12) Esta perspectiva é a mesma apresentada por Roberto Crema em obra *Introdução à visão holística*, definindo-a como uma forma de conhecimento fundado num paradigma cartesiano-newtoniano. Estas obras encontram-se referenciadas na bibliografia do presente trabalho.

serem considerados científicos. Principia, aí, o processo de afirmação das chamadas ciências humanas. A partir do século XIX, a história também reivindicará o mesmo estatuto, almejando firmar-se como ciência capaz de propiciar um conhecimento objetivo¹³ e seguro sobre as ações do homem no tempo.

É certo que esta concepção, de que a epistemologia das ciências da natureza é erigida como modelo de conhecimento, que inspira o processo de afirmação das ciências humanas, é uma questão controversa. Entretanto, o que não se pode negar é o fato de que a emergência do modelo científico constitui-se em evento decisivo, que marcará o cerne das discussões epistemológicas. A discussão em torno da problemática do método estará presente em toda a epistemologia e, de modo particular, na epistemologia das ciências humanas. Encontramos uma confirmação da centralidade deste debate, por exemplo, em *A miséria do historicismo*, de Karl Raimund Popper, que tem como objeto de discussão a problemática do historicismo, caracterizado como método de conhecimento. Ao referir-se ao impacto dos avanços da Física, ciência modelar no campo da epistemologia moderna, Popper assim se expressa:

Em tais circunstâncias, os estudiosos dedicados a uma ou outra das Ciências Sociais são levados a preocupar-se grandemente com problemas de método; e boa porção do debate em torno desses problemas é travada tendo-se em vista os métodos das ciências mais florescentes e, em especial, a Física.¹⁴

Na mesma passagem Popper caracteriza o esforço de reforma da Psicologia “na época de Wundt”, como “Deliberada tentativa de copiar o método experimental da Física”, situando, neste mesmo projeto, os esforços de J. Stuart Mill de reforma do método das ciências sociais, concluindo que “no campo das Ciências Sociais teóricas, excluída a Economia, as tentativas conduziram a pouco mais que decepção”.¹⁵

Toda essa obra de Popper é dedicada a uma discussão sobre o historicismo.¹⁶ O livro está dividido em quatro capítulos, sendo o primeiro dedicado a apresentar as “Doutrinas Antinaturalísticas do Historicismo”; o segundo, as “Doutrinas Naturalísticas

¹³ Estamos falando aqui de uma objetividade nos mesmos moldes da propalada pelas ciências da natureza e, portanto, de uma objetividade que se opõe à subjetividade. No último capítulo deste trabalho discutiremos, a partir de Ricoeur, a problemática de uma objetividade diferenciada.

¹⁴ POPPER, K. R. *A miséria do historicismo*. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1993. p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 5. Como afirma Popper, “Quando os fracassos foram debatidos, logo se propôs a questão de saber se os métodos da Física eram realmente aplicáveis às Ciências Sociais”.

¹⁶ Popper define o historicismo como “uma forma de abordar as Ciências Sociais que lhes atribui, como principal objetivo, o fazer *predição histórica*, admitindo que esse objeto será atingível pela descoberta dos ‘ritmos’ ou dos ‘padrões’, das ‘leis’ ou das ‘tendências’ subjacentes à evolução da História”. (*Ibid.*, p. 6.) Não entraremos na polêmica da definição deste conceito.

do Historicismo”]; e os dois últimos a apresentar a crítica à essas doutrinas. Neste sentido, Popper apresenta, no primeiro capítulo, as concepções historicistas que entendem que “os métodos típicos da Física não podem ser estendidos às Ciências Sociais, devido às diferenças profundas que separam aquela ciência destas últimas”¹⁷ e, no segundo, aquelas concepções historicistas que entendem haver “um elemento comum nos métodos adotados pela Física e pelas Ciências Sociais”. Marcando sua posição, Popper afirma: “Isso talvez se deva ao fato de que os historicistas, via de regra, acolhem a concepção (por mim integralmente aceita) segundo a qual a Sociologia, à semelhança da Física, é um ramo do conhecimento que pretende ser, a um só tempo, *teórico e empírico*”.¹⁸

Considerando essa discussão de Popper, podemos perceber que no contexto de afirmação das ciências humanas convivem posturas epistemológicas distintas que diferem quanto à aplicação ou não dos alcances epistemológicos das ciências da natureza ao campo de estudo das ciências humanas. De qualquer forma, não se pode negar que a questão epistemológica do estudo do homem é problemática bastante presente no contexto em que se desenvolve a epistemologia das ciências da natureza.

Ao considerarmos, especificamente, a afirmação da História como disciplina científica, embora possamos conceber que existe, como pano de fundo, esta discussão em torno do método científico, em decorrência também do grande prestígio das ciências da natureza que, como afirmamos, coloca a questão do método do conhecimento como central em todo debate epistemológico, não podemos ignorar a existência de uma espécie de disputa política em torno do “monopólio da fala com relação ao passado”, para utilizar uma terminologia proposta por Manoel Salgado, para quem

Longe de uma natureza, o passado se constitui em objeto de disputa mobilizando interesses políticos e de conhecimento numa rede complexa em que, se o saber pode significar poder, é também do lugar do poder que se tecem saberes a respeito dos tempos pretéritos.¹⁹

¹⁷ POPPER, K. R. *A miséria do historicismo*. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1993. p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

¹⁹ Cf. GUIMARÃES, M.L.S. Entre amadorismo e profissionalismo: as tensões da prática histórica no século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro de 2002, pp. 184-200. p. 184. Nesse artigo Manoel Salgado discute duas propostas diferentes de escrita da história no século XIX, particularmente na França, evidenciando uma disputa política em torno do poder de dizer a verdade sobre o passado: a proposta advinda do Instituto Histórico de Paris e a sustentada pela Sociedade de História da França. O Instituto apresentava uma concepção de história universalista, muito próxima “às heranças da história filosófica com pretensões universais, própria da cultura do dezoito”, enquanto que a Sociedade “se situava numa perspectiva de incentivo e pesquisa da história nacional francesa”. (p. 191) Como afirma Manoel Salgado, “Dois modelos institucionais distintos, duas práticas diversas, duas maneiras de conceber a escrita histórica convivendo num mesmo espaço e tempo”. (p. 193) Além de abordar as

A discussão em torno da afirmação das ciências humanas é bastante abrangente e complexa para ser desenvolvida aqui. Não é este o nosso objetivo. O que queremos, entretanto, é demarcar que, para além das particularidades de cada campo do saber sobre o homem, está presente, como pano de fundo, na defesa dessas disciplinas como ciências, uma discussão epistemológica que tem como horizonte o prestígio das ciências da natureza, formas do saber que se fundam numa proposta de investigação assentada no rigor metodológico.

A defesa de uma epistemologia das ciências humanas nos moldes das ciências da natureza suscita uma série de questionamentos. Como ser ciência e ser humana ao mesmo tempo? Afinal, se o conhecimento é algo resultante da relação entre sujeito e objeto, nessas ciências o homem é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da relação epistemológica. Ademais, o objeto humano é qualitativamente muito diferente dos objetos das ciências da natureza, de forma que o seu tratamento pode não se prestar ao mesmo modelo epistemológico daquelas ciências. Não se trata de afirmar que o objeto de estudo das ciências humanas é mais complexo que o das ciências da natureza, mas de reconhecer que se trata de um objeto diferente.²⁰ E o que dizer, então, da pretensão de universalidade do conhecimento, pressuposto básico para sua consideração como científico? Por outras palavras, se é possível propor que o conhecimento obtido sobre um fenômeno natural é universalmente válido, é razoável propor o mesmo a respeito do conhecimento do fenômeno humano? Estes e outros questionamentos conduziram à problematização da epistemologia das ciências humanas, com implicações sobre o próprio conceito de ciência. Esse debate resultou na afirmação tanto de modelos naturalistas como antinaturalistas de conhecimento no campo das ciências humanas.

Não podemos nos esquecer, contudo, que também as ciências da natureza passam a ser submetidas a uma revisão de sua racionalidade científica, quer pelo surgimento de teorias renovadoras, como a teoria da relatividade, a da física quântica, a da matemática não euclidiana, por exemplo, quer pelos resultados catastróficos que

disputas pelo poder de dizer a “verdade da história” entre essas duas instituições, o artigo também elucida as tensões presentes particularmente no interior do Instituto Histórico de Paris, evidenciando o debate em torno da proposta, apresentada inclusive como necessidade de sobrevivência, de dar maior popularidade à entidade ou mantê-la dedicada ao trabalho de eruditos.

²⁰ Cumpre-nos observar que K. R. Popper não concorda com esta afirmação de maior complexidade do objeto das ciências humanas em relação ao das ciências da natureza, caracterizando esta visão como “disseminado preconceito”. Para ele, as ciências da natureza tratam de objetos igualmente complexos e não se pode medir a maior ou menor complexidade de objetos em campos distintos do saber. A complexidade é algo a ser avaliado no interior de cada campo. (Cf. POPPER, K.R. *A miséria do historicismo*. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1993. p. 109 et seq.)

começam a aparecer com o uso do conhecimento científico, levando ao questionamento se, de fato, tais ciências, que se propunham absolutamente fundadas na razão, não estavam conduzindo à desumanização do homem, pelo desenvolvimento de práticas absolutamente irracionais. Tais questionamentos tornam-se mais acirrados fundamentalmente após o evento das duas grandes guerras em que o poder de destruição da ciência torna-se ainda mais evidente. As questões ambientais também despertam essa revisão da racionalidade científica, na medida em que o poder de dominação do homem sobre a natureza, propiciado pelo conhecimento científico, mostra-se altamente destrutivo e tal destruição passa a ameaçar a condição de sobrevivência do homem no planeta.

Como pano de fundo de todos esses revisionismos está a discussão sobre a noção de sujeito do conhecimento na perspectiva da modernidade: um ser de pura razão, resultado de uma intuição imediata nos moldes do *cogito* cartesiano e centro de todo o universo. A revisão da epistemologia moderna conduzia os esforços ao ataque à noção de sujeito, resultando na sua destruição. Apenas para citar alguns exemplos de duro golpe na noção moderna de sujeito, basta considerarmos que a teoria da evolução das espécies, de Charles Darwin, inicia o embaçamento da fronteira entre o homem e o animal, mostrando que há menos rupturas e mais continuidades entre ambos. Essa teoria abre espaço para a consideração de que a “consciência” é um produto da evolução e, portanto, não é algo que está na essência definidora do sujeito, como pensava Descartes. Nessa mesma linha, não podemos ignorar o impacto da teoria psicanalítica de Freud, que apresenta o quanto o inconsciente exerce papel decisivo na vida do ser humano e que, portanto, a noção de sujeito como ser consciente e responsável por seus atos é passível de problematização. Não podemos ignorar, ainda, a crítica nietzscheana ou mesmo dos filósofos da Escola de Frankfurt que acusam a razão moderna de conduzir o ser humano à barbárie.

Muitos outros elementos dessa crítica poderiam ser citados. Não é este, porém, o objetivo aqui. Cumpre lembrar, ainda, o impacto do pensamento estruturalista sobre o apagamento da noção de sujeito. Todos esses movimentos conduzem ao desaparecimento do sujeito no processo de produção do conhecimento.

Entretanto, alguns pensadores contemporâneos, partindo da fenomenologia de Edmund Husserl, retomam a ideia da centralidade da noção de sujeito, contrapondo-se, contudo, ao sujeito tal como concebido pela modernidade. É o caso de Merleau-Ponty, por exemplo, para quem o sujeito não é um ser que tem sua razão por oposição

aos sentidos e a tudo o que advém dos órgãos dos sentidos, mas sim uma totalidade que congrega corpo (e tudo o que a ele se liga) e mente (razão) numa organicidade abrangente. É o caso, também, de Paul Ricoeur,²¹ filósofo contemporâneo que desenvolve todo o seu pensamento como uma grande interrogação filosófica sobre o sujeito e sua centralidade, um sujeito que se interpreta a si próprio na história, pela leitura do mundo, num processo constante de atribuição de sentidos.

No embate entre a valorização de um sujeito racional, resultado de uma intuição imediata, e o seu apagamento e, ao mesmo tempo, no reconhecimento da impossibilidade de adoção pura e simples do método de conhecimento das ciências da natureza, as ciências humanas como um todo e, de modo particular, a história, experimentam uma forte crise de identidade epistemológica. É certo que também as ciências da natureza estão, neste mesmo contexto, instaurando uma nova epistemologia, a partir das implicações da teoria da relatividade com seu questionamento da noção de matéria, por exemplo, trabalhando com a noção de complexidade e de ciências do impreciso. Essa crise abrirá espaço para esforços de constituição de uma nova epistemologia. A delimitação do foco de nosso estudo restringe a discussão ao campo da epistemologia das ciências humanas, nas quais o homem é ao mesmo tempo sujeito e objeto na relação epistemológica. Nosso esforço será o de discutir em que medida a obra de Paul Ricoeur pode ancorar a proposição de uma epistemologia da história centrada no sujeito, garantia de objetividade e de verdade do conhecimento sobre o passado humano, afirmando uma objetividade que se faz não pela anulação da subjetividade, mas pelo reconhecimento de seu papel central no processo de produção do conhecimento.

O caminho escolhido para a nossa abordagem resultou na estruturação do trabalho em seis capítulos, organizados de forma a cobrir os elementos centrais da discussão proposta. Neste sentido, o primeiro capítulo é dedicado a uma discussão sobre a viabilidade de se afirmar a existência de uma crise na historiografia. O ponto de partida da discussão é a delimitação conceitual da noção de crise, a partir do pensamento do filósofo contemporâneo espanhol José Ortega Y Gasset, e a sequência da discussão procura avaliar em que medida seu conceito de crise pode ser aplicado ao momento atual da historiografia, expondo, sumariamente, o percurso da história como

²¹ Depreende-se, pelo título de nosso trabalho, que o pensamento de Paul Ricoeur é o ponto de partida e o ponto de ancoragem de nossas reflexões. No entanto, não faremos aqui, na introdução, nenhuma “apresentação” mais detalhada do nosso autor. Reservamos, para isso, um capítulo específico do trabalho, pelas razões que apresentaremos a seguir.

ciência, desde a sua tentativa de constituir-se em uma “física social” até o reconhecimento de uma aproximação do conhecimento histórico à literatura de ficção. É nesse sentido que procuramos apresentar o caminho percorrido de um saber seguro de si à insegurança do saber, com o intuito de avaliar em que medida o pensamento de Paul Ricoeur pode ser inserido nesse debate.

O segundo capítulo constitui-se numa reflexão sobre a obra de Paul Ricoeur como resultado de um pensamento encarnado. Considerando que o próprio Ricoeur insiste, ao longo de sua obra, na importância de se compreender o sujeito como ser no mundo e apontando o quanto as experiências de uma vida importam na discussão de uma obra, buscamos evidenciar essa compreensão na análise de sua trajetória intelectual profundamente encarnada em sua experiência de vida. Ação e texto estão intimamente relacionados. Eis por que optamos por, antes de conduzir o debate para os elementos que nos permitem pensar a centralidade do sujeito do conhecimento na epistemologia da história, apresentar uma análise do pensamento de Paul Ricoeur como algo absolutamente encarnado. O pressuposto é o de que as experiências de vida de nosso autor contribuíram decisivamente para que toda a sua obra fosse uma grande interrogação sobre o sujeito a partir de várias frentes. Dividimos a análise em dois momentos, sendo o primeiro dedicado a sua trajetória intelectual e de vida, desde sua formação inicial até o período de cativo, e o segundo momento dedicado à consideração do percurso que, de nosso ponto de vista, abrange a sua maturidade intelectual e a sua atuação profissional. Esta separação parte do entendimento de que as experiências existenciais de Ricoeur até o período em que esteve prisioneiro de guerra durante a Segunda Guerra Mundial foram intensas e decisivas na delimitação de seu objeto de interesse, o sujeito, e na construção de seu estilo de filosofar reconhecendo sempre a importância do conflito das interpretações, estilo ao qual se manteve coerente ao longo de toda a sua obra. É por isso que entendemos que esse capítulo tem grande importância no contexto do nosso trabalho.

Na verdade, os dois primeiros capítulos cumprem a função de preparar o terreno para a colocação da temática dos quatro últimos capítulos, a saber, a questão da hermenêutica, da narrativa, da memória e da verdade do conhecimento histórico no pensamento de Paul Ricoeur. É neste sentido que, lançado, no primeiro capítulo, o solo da reflexão, a saber, o contexto de crise epistemológica da história, e apresentado, no segundo capítulo, a trajetória de vida e intelectual do autor a partir do qual propomos o enfrentamento da referida crise, o terceiro capítulo é dedicado à discussão do método de

investigação da história, a hermenêutica. Podemos entender que toda a obra de Ricoeur é um grande exercício de hermenêutica. Todos os temas por ele abordados receberam um tratamento hermenêutico, razão pela qual a hermenêutica é o aspecto mais amplamente presente e bem trabalhado em toda a sua obra. Esse capítulo, num primeiro momento, apresenta a consideração do sentido da hermenêutica, a partir da etimologia da palavra e da consideração de suas variações ao longo da história. O segundo momento objetiva apresentar, primeiro as reflexões do próprio Ricoeur sobre o percurso histórico da hermenêutica e, segundo, as considerações sobre o desenvolvimento da hermenêutica na sua obra, desde a sua origem com a discussão da problemática do mal, até a compreensão da hermenêutica como interpretação do mundo e do mundo do texto, ao mesmo tempo em que é autointerpretação do sujeito perante o texto. A terceira parte procura articular hermenêutica do texto, hermenêutica da ação e hermenêutica da história, apontando o que consideramos ser a renovação da hermenêutica no pensamento de Ricoeur. A quarta e última parte objetiva mostrar o quanto esta proposta hermenêutica articula-se claramente com seu estilo dialógico²² de filosofar, mostrando a hermenêutica do diálogo como exigência do conflito das interpretações.

Apresentado o método do conhecimento histórico, o quarto capítulo dedica-se ao tratamento da linguagem desse conhecimento, isto é, da narrativa como forma de expressão do conhecimento histórico. Nossa abordagem busca, num primeiro momento, insistir na caracterização da história como narrativa e enfrentar os dilemas resultantes desse reconhecimento. Após isso, busca-se evidenciar como Ricoeur concebe propriamente os momentos da configuração narrativa como tríplice mimese articuladora da temporalidade, a partir da retomada de Aristóteles e de Santo Agostinho. O terceiro e o quarto momentos do capítulo abordam a problemática da referência na narrativa, evidenciando como Ricoeur a concebe sob o signo da representância, e o quinto momento apresenta o conceito de identidade narrativa como elemento crucial no

²² Em que pese o excesso de significação que se pode atribuir a este termo e o fato de que seus usos e abusos o colocaram sob a condição de um conceito desgastado, insistimos em sua utilização no presente trabalho porque o mesmo é bastante apropriado para a caracterização do estilo filosófico de Ricoeur, um autor que fez de toda a sua obra um constante esforço de diálogo com diversos interlocutores e que, nos variados temas que tratou, procurou fazer dialogar posições antagônicas. Profundo conhecedor do pensamento grego, Ricoeur recorre constantemente a filósofos como Platão e Aristóteles. Ora, para grande parte do pensamento antigo, o diálogo não é apenas uma das formas por meio das quais se pode exprimir o discurso filosófico, mas é a sua forma privilegiada, pois é um discurso feito pelo filósofo não para si mesmo, mas para o outro, na busca do estabelecimento de uma conversa, de uma discussão, de um debate. Inspirado no pensamento clássico, Ricoeur irá construir seu estilo dialógico de filosofar como estratégia de reconhecimento e de respeito ao constante conflito de interpretações. É neste sentido que estaremos tomando este conceito.

processo de constituição do sujeito. Se a hermenêutica trabalha com a noção de que interpretar o texto é interpretar-se perante o texto, a narrativa trabalha com a noção de que, ao narrar, o sujeito (individual ou coletivo) narra-se a si mesmo. Ambas conduzem, portanto, à problemática do sujeito.

O quinto capítulo é dedicado ao tratamento da memória como um ancoradouro confiável ao saber, na medida em que Ricoeur a concebe com a única garantia de que algo efetivamente ocorreu no tempo. Ao se tratar da centralidade do sujeito na epistemologia da história, o debate sobre a questão da memória não poderia ser negligenciado, isso porque a memória, tanto a individual como a coletiva, liga-se diretamente à questão do sujeito ou dos sujeitos que a fazem. Além disso, frente à crise epistemológica da história, tendo considerado a hermenêutica como método de construção desse saber que é, do princípio ao fim, narrativa, não se pode olvidar de uma abordagem que trate daquilo que Paul Ricoeur considera como matéria-prima do conhecimento histórico: a memória. A estratégia adotada para o tratamento da problemática é a da consideração das relações entre história e memória. É por isso que, na sua primeira parte, o capítulo apresenta uma análise histórica das relações entre memória e história, buscando evidenciar que elas oscilaram entre polos opostos, indo da fusão à radical oposição. A segunda parte dedica-se a apresentar a consideração da relação entre ambas, nem como fusão, nem como oposição, reforçando a componente dialógica do pensamento de Ricoeur como elemento de uma revisão complexificadora da relação entre história e memória. O terceiro momento é, especificamente, dedicado ao esforço de Ricoeur para constituir uma “política da justa memória”, pela submissão dessa à crítica histórica.

Por fim, nosso sexto e último capítulo trabalha com a perspectiva de que a verdade em história é, em última instância, um problema ético. Ciente de que a discussão sobre a verdade carrega as reflexões sobre a subjetividade e a objetividade do conhecimento histórico, além da problemática da distinção entre história e ficção e da relação entre memória e história, a abordagem apresentada foi estruturada em três partes. A primeira delas busca apresentar uma caracterização da dimensão ética, partindo do entendimento de que estamos, de fato, tratando de um conceito equívoco. A segunda parte é dedicada ao tratamento do problema da verdade em história no pensamento de Ricoeur, enfrentando as discussões sobre o problema da interpretação e sobre a objetividade e a subjetividade históricas. A terceira parte articula as duas primeiras em uma discussão sobre a ética em Paul Ricoeur. A perspectiva adotada nesse

capítulo reconhece que a discussão sobre a verdade está ligada ao problema da identidade do conhecimento histórico e tal debate insere-se na perspectiva de um enfrentamento da crise na historiografia, tal como anunciada e discutida no primeiro capítulo.

Com este percurso, objetivamos sustentar que, se para a epistemologia da ciência moderna, cartesiano-newtoniana, numa expressão de Roberto Crema,²³ a verdade do conhecimento é algo assegurado pela delimitação do objeto, pelo rigor do método e pela exatidão da linguagem científica, o mesmo não se pode dizer sobre a verdade nas ciências humanas e, de modo particular, na história: não é o rigor do método, a definição do objeto e a precisão da linguagem que garantirão a verdade do conhecimento. O método (hermenêutico), a linguagem utilizada (a narrativa) e o objeto definido (a memória) não são garantias de verdade. Eles são instrumentos para o trabalho do historiador que se constitui, em última instância, na única garantia de verdade. Assim, se a epistemologia das ciências da natureza propõe a anulação do sujeito como condição de objetividade e de verdade de tal conhecimento, a epistemologia das ciências humanas equivocou-se ao seguir o caminho do apagamento da noção de sujeito. Essas ciências e, dentre elas, a história, trabalham com uma epistemologia diferenciada, uma epistemologia em que o sujeito ocupa um papel central. Essa epistemologia da história centrada no sujeito é que buscamos mostrar como presente no pensamento de Paul Ricoeur, embora não por ele especificamente formulada.

Como concebe Ricoeur, é preciso ter presente que, sendo o conhecimento histórico marcado pelas escolhas do historiador, não se pode esperar dele o cumprimento da tarefa impossível de reatualização do passado. De qualquer forma, estando o sujeito no papel central, a verdade em história torna-se um problema ético.

²³ CREMA, Roberto. *Introdução à visão holística*. 3ª ed. São Paulo: Editorial Summus, 1989. p. 27.

CAPÍTULO I

DO SABER SEGURO DE SI À INSEGURANÇA DO SABER: CRISE EPISTEMOLÓGICA DA CIÊNCIA HISTÓRICA

Ao se apresentar como científica no século XIX, a história se pretendia como um saber seguro de si, dotado de um método que lhe garantiria a competência para constituir-se como uma “física social”, capaz de abordar os fenômenos humanos com objetividade e oferecer uma explicação verdadeira sobre a ação do homem no tempo.²⁴

Ao longo do século XX, a certeza e a confiança na verdade do saber histórico passam a ser questionadas por um conjunto de ideias que buscam debater a possibilidade de extensão e de aplicação dos métodos de estudo das ciências da natureza à sociedade, problematizando a questão a partir da diferenciação entre o objeto das ciências naturais e o das ciências humanas e sobre o papel do sujeito na produção desse conhecimento. Paul Ricoeur insere-se no contexto dessas ideias de questionamento. Suas reflexões apresentam tanto traços marcantes da estrutura de pensamento que partilha da confiança na objetividade do saber histórico, como traços que caracterizam a base das suspeições sobre a objetividade desse saber. Na linha de sua vinculação com a

²⁴ Encontramos uma boa discussão sobre as concepções de história do século XIX na obra de Francisco Ricardo Rüdiger. De acordo com a concepção positivista acima apontada, a história só seria ciência na medida em que aprendesse a considerar seus temas de estudo como fenômenos naturais, tratando os fatos históricos como coisas a partir de um método positivo. O historiador deveria ir além do estabelecimento dos fatos, avançando no sentido de determinar as leis capazes de darem sua explicação. Haveria, assim, uma unidade metodológica das ciências, razão pela qual à historiografia competiria estabelecer as leis gerais da história. A concepção de história para o positivismo seria, em síntese, a que apresenta J. B. Buchez, para quem “a história é uma ciência que visa descobrir a ordem de sucessão dos fenômenos e determinar suas relações de dependência, de modo que, através dela, possamos conhecer o passado e prever o futuro”. Augusto Comte amplia essa compreensão. Ele não vê diferença entre o conhecimento dos fenômenos sociais e o dos fenômenos naturais. Assim, a história, como as demais ciências, deve estabelecer os fatos e descobrir as conexões causais entre eles, afastando-se das concepções metafísicas anteriores. A sociologia é a ciência por excelência dos fatos sociais, de forma que Comte subordina a fundamentação do conhecimento histórico na sociologia, que compreende o estudo estático e o estudo dinâmico dos fatos sociais. A história diz respeito ao estudo da dinâmica social. O positivismo deseja erigir a história ao grau de conhecimento científico, dotando-a de um método positivo de estudo de seu objeto. (Cf, a este respeito, RÜDIGER, F. R. *Paradigmas do estudo da história: os modelos de compreensão da ciência histórica no pensamento contemporâneo*. Porto Alegre: IEL/IGEL, 1991. p. 34 et seq.)

fenomenologia, trabalha com a noção de que o homem não cria o real, a realidade, mas recebe-o como uma presença, como algo que já é. Esse algo que se dá à percepção do homem, no entanto, só pode ser captado de forma limitada, só pode ser percebido em parte, pois que toda visão sobre um determinado objeto é apenas um ponto de vista. Há possibilidades infinitas de perceber e captar a presença de um objeto e, ainda assim, muitos pontos de vista nos escapam.²⁵

Ao conceber o real como algo pré-existente e não como uma criação do sujeito, Ricoeur apresenta uma concepção que está na base da defesa do saber histórico como ciência capaz de oferecer um conhecimento objetivo e seguro da realidade, nos moldes das ciências da natureza. Por outro lado, ao reconhecer a multiplicidade de visadas possíveis sobre um mesmo objeto, que, ainda assim nos escapa ao conhecimento do todo²⁶, ele insere-se no âmbito daqueles que questionam a objetividade e confiabilidade na verdade do saber histórico. Veremos, ao longo de nosso trabalho, em que medida ele rejeita tanto a postura de emparelhamento da história às ciências da natureza, como a postura de indiferenciação entre história e ficção. Tanto o reconhecimento da “objetividade” do real, como o da existência legítima de uma multiplicidade de interpretações estão na base da constituição de uma epistemologia diferenciada para a história.

De qualquer forma, antes de chegarmos ao ponto de postularmos tal epistemologia, cumpre nos questionarmos se o embate entre, por um lado, a pretensão da história de constituir-se em uma física social e, por outro lado, o reconhecimento de sua fragilidade científica, característica do momento atual, não representa a existência de uma grande crise de identidade epistemológica? A multiplicidade de pontos de vista no debate sobre a epistemologia da história, particularmente a partir da segunda metade

²⁵ Hilton Japiassu, na apresentação da obra *Interpretação e ideologias*, ao discutir a relação do real com a linguagem, comenta essa dimensão fenomenológica do pensamento de Ricoeur. (Cf. RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 1 a 13.)

²⁶ Certamente a este respeito Ricoeur assimilou influências da teoria da relatividade, de Albert Einstein, que teve grande impacto na epistemologia como um todo. José Ortega Y Gasset foi um dos primeiros a discutir os impactos da teoria da relatividade na história. Em sua obra *O tema de nosso tempo* ele apresenta, ao final, um ensaio intitulado “El sentido historico de la teoria de Einstein”, promovendo uma discussão na qual avalia os efeitos que a teoria da relatividade exerceria na história e aponta, como muita propriedade, que uma das grandes mudanças resultantes dos princípios dessa teoria seria a consideração da noção de perspectiva, ou seja, da ideia de que o sujeito, em sua visada sobre o objeto, é capaz de captá-lo apenas da perspectiva da posição que ocupar ao visar o objeto e que, portanto, um mesmo objeto é suscetível de diversas visadas e, em conseqüência, de um conhecimento que se faz por perspectivas. Interessante notar que tal discussão foi publicada, por vez primeira, no *La Nación*, em 1923, isto é, apenas sete anos após a publicação das teses de Einstein sobre a relatividade, datadas de 1916. (Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987. p. 183 a 198)

do século XX, nos permitiria afirmar que há uma crise na historiografia atual? O que podemos entender por crise? O que seria uma crise epistemológica? Lancemo-nos no caminho suscitado por estas questões.

1. Sobre a noção de crise

José Ortega Y Gasset, por ocasião do terceiro centenário do evento que ele considerou um dos momentos mais deprimentes da história do pensamento ocidental, a saber, o momento em que Galileu Galilei ajoelha-se frente ao Tribunal da Inquisição para abjurar suas ideias, organizou, em 1933, um curso que ministrou na Cátedra Valdecillas, da Universidade Central de Madrid, na Espanha. O curso foi constituído de doze lições assim chamadas: “Em torno a Galileu, 1550-1650. Ideias sobre as gerações decisivas na evolução do pensamento europeu”.²⁷ O conjunto dessas doze lições, mais três apêndices que discutem questões a elas ligadas, foi publicado em uma obra que recebeu o título de *Em Torno a Galileu: esquema das crises*. Em tal obra, encontramos uma discussão das grandes transformações históricas a partir dos conceitos de geração e de crise. É dela que partiremos para o entendimento do nosso conceito de crise.

Na referida obra, Ortega caracteriza a crise como um estado intermediário entre um modo de ser e um novo modo de ser, ou seja, aquele momento em que se sabe exatamente o que não se quer ser, mas não se sabe ainda o que se quer ser. Afirma, também, que a tendência mais marcante de momentos como esse consiste em assumir posturas de radical oposição ao momento anterior, isto é, negar e opor-se radicalmente a tudo o que o modelo anterior afirmava e valorizava: “a vida como crise é estar o homem em convicções negativas”.²⁸

Na visão de Ortega, as crises acontecem porque o homem precisa, periodicamente, sacudir sua própria cultura e ficar desnudo dela, como a raposa que submerge na água para concentrar todas as pulgas no focinho e, num rápido mergulho, livrar-se delas.²⁹ A característica central dos momentos de crise é a confusão.

A confusão segue anexa a toda época de crise. Porque, em definitivo, isso que se chama “crise” não é senão o trânsito que o homem faz de

²⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Em torno a Galileu: esquema das crises*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 15.

²⁸ *Ibid.* p. 81.

²⁹ *Ibid.*, p. 71.

viver preso a umas coisas e apoiado nelas para viver preso e apoiado em outras. O trânsito consiste, pois, em duas rudes operações: uma, desprender-se daquele úbere que amamentava nossa vida – não se esqueça que nossa vida vive sempre *de* uma interpretação do universo – e outra, dispor sua mente para agarrar-se ao novo úbere, isto é, ir-se habituando a outra perspectiva vital, a ver outras coisas e ater-se a elas.³⁰

Em sua ampla e clara argumentação, defende a compreensão de que todo modelo teórico, toda cultura, principia, começa a ser construída, vai ganhando contornos, sendo refinada, reelaborada e vai complexificando-se cada vez mais, até o ponto que, de tão complexa, não permite mais ao homem mover-se na sua teia. Num universo de significações tão intrincadas e rebuscadas, o homem passa a ter dificuldades de situar-se porque acaba perdendo as referências na medida em que sua cultura não mais se apresenta como um “porto seguro” ao seu existir. Temos, aí, uma crise histórica.

Uma crise histórica é uma mudança de mundo que se diferencia da mudança normal no seguinte: o normal é que à figura de mundo vigente para uma geração suceda uma outra figura de mundo um pouco distinta (...). Há crise histórica quando a mudança de mundo que se produz consiste em que ao mundo ou sistema de convicções da geração anterior sucede um estado vital em que o homem fica sem aquelas convicções, portanto, sem mundo. O homem volta a não saber o que fazer porque volta de verdade a não saber o que pensar sobre o mundo.³¹

Nas palavras do próprio Ortega, não sabendo “a que se ater” frente à realidade complexa, o homem está em crise e precisa construir novos modelos, novos referenciais, novos caminhos, nova cultura.

Nesse esforço de superar a sua condição de “perdido no mundo”, o homem exercita a criatividade, a inventividade, para definir o novo modo de ser. Os primeiros direcionamentos desse seu esforço criativo são no sentido da total negação e destruição do modelo anterior. Aí a tendência é afirmar como valor tudo o que o modelo anterior negava e negar tudo o que o modelo anterior afirmava.

No entanto, para o próprio Ortega, essa posição reativa não conduzirá a soluções válidas para o problema. Muito pelo contrário, tende a agravar o estado problemático da complexificação cultural. Só um trabalho de “ensimesmamento”, isto é, só um esforço sério de voltar-se a si mesmo, de olhar criticamente para dentro de si,

³⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Em torno a Galileu: esquema das crises*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 184.

³¹ *Ibid.*, p. 80-81.

pode levar à construção de um novo referencial de cultura, de um novo modelo válido. Ensimesmar-se significa pôr-se rigorosamente de acordo consigo mesmo; assumir a postura de constante reflexão e revisão; antes de partir para qualquer ação ou de manifestar qualquer opinião, deter-se um instante e colocar-se rigorosamente de acordo consigo mesmo, ou seja, ficar só e decidir, dentre as várias opiniões, qual é a efetivamente sua. Viver ensimesmado é o contrário de viver atropelado. O que caracteriza o ensimesmamento, portanto, é um constante processo de crítica e autocrítica, no sentido originário da palavra, do grego *krinein*: “dar razão de”; “estabelecer um sentido para as coisas”. Viver ensimesmado é, nesse sentido, viver em si mesmo; o contrário de viver alterado (alter – outro). Quem vive alterado vive no outro e não em si mesmo.

A cultura, como construção resultante de um processo de ensimesmamento, é a interpretação que o homem dá a sua vida; reúne o conjunto de soluções que o homem cria para os problemas do seu existir. Quando uma determinada geração cria uma cultura, isto é, um conjunto de soluções para os problemas globais da humanidade, as gerações seguintes recebem tudo pronto; não precisam criar nada; só aperfeiçoar. Isso pode conduzir à inércia vital, pois quem recebe uma ideia pronta, “tende a economizar a fadiga de repensá-la e recriá-la em si mesmo”³²; tende a não se questionar sobre as coisas; a não sentir autênticas necessidades. Dito de forma mais radical, o homem que assimila uma cultura pronta vai acostumando-se, geração após geração, a não tomar contato com os problemas radicais; vive com um conjunto de ideias, a cultura, que lhe veio de fora; que lhe é alheio; que pertence ao outro e, portanto, sequer sabe por que pensa o que pensa. Eis aí o cenário para uma nova crise: assim como o homem perdido na selva primária precisa ensimesmar-se e criar cultura para viver, o homem herdeiro de um universo cultural não produzido por ele, que vive na complexificação da cultura, sente-se perdido na “selva cultural” e precisa de novo ensimesmar-se para criar nova cultura.

É com essa noção de crise que estamos trabalhando agora.

³² ORTEGA Y GASSET, J. *Em torno a Galileu*: esquema das crises. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 88.

2. Crise na historiografia?

Poderíamos afirmar que o fazer historiográfico está em um momento de crise à luz do conceito proposto por Ortega? Está, ele, então, no momento da reação radical a um modelo negado, vivendo já um princípio de ensimesmamento que poderá conduzi-lo à construção de um novo modelo? Podemos afirmar que a cultura historiográfica de uma história científica, herdeira do Iluminismo Moderno, construída como resposta aos problemas sentidos como radicais por uma determinada geração, constituiu-se em lugar comum e passou a não ser mais considerada modelo válido de resposta aos problemas sentidos pela geração atual de historiadores? É o momento de um “olhar para dentro de si” da história e da historiografia?

Para Francisco Ricardo Rüdiger,

Desde meados do século, com a falência da historiografia tradicional, tem-se desenvolvido um pensamento teórico sobre a prática e o campo factual do historiador, cuja consequência mais notável é a renovação do saber histórico. Todavia, o preço pago por isso foi, malgrado a contraposição do movimento aos postulados do historicismo positivista, o reforço da auto-compreensão cientificista de sua atividade. Nesse sentido, aliás, a reação anticientificista dos últimos anos não é senão a vertente negativa e a radicalização perversa de um mesmo processo.³³

Ao que parece, talvez o fazer historiográfico atual não esteja ainda, de todo, no viver ensimesmado, senão no viver alterado; no viver atropelado, mas já em crise, portanto, negando, atacando e opondo-se radicalmente a tudo o que era caro ao modelo anterior. Opondo-se às pretensões de uma história científica, confiante e segura de seus resultados, concebida a partir do século XIX como herdeira do Iluminismo e, como tal, profundamente crente no poder da razão, que afirmava a possibilidade de um conhecimento histórico objetivo, capaz de fornecer a “verdade do passado”, que defendia a absoluta correspondência do real ao racional, encontra-se uma postura reativa de radical negação da possibilidade de um conhecimento histórico objetivo, válido, que não vê a menor possibilidade de distinguir história e ficção.³⁴

³³ RÜDIGER, F. R. *Paradigmas do estudo da história: os modelos de compreensão da ciência histórica no pensamento contemporâneo*. Porto Alegre: IEL/IGEL, 1991. p. 14.

³⁴ Em que pese o risco de generalizações e de metadiscursos, pode-se associar a polêmica acima apresentada às discussões que se fazem a respeito do “moderno” e do “pós-moderno”. A própria dificuldade em se definir o que seja o chamado pós-moderno é emblemática no sentido de confirmar a pertinência da abordagem do atual momento como sendo um momento de crise. Na indefinição do que efetivamente constitui esse novo modo de ser, ele passa a ser chamado de “pós-moderno”, definição que, em si, não expressa nenhuma identidade, mas tão somente o desejo de superação de um modelo anterior, o moderno. Talvez “superação” não seja uma boa expressão, mas antes, negação. O momento

É oportuno perguntar: em se tratando da produção historiográfica, fazem sentido essas discussões? São, elas, pertinentes?

A obra de Roger Chartier, *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes* (2002), pelo próprio título, indica a pertinência do debate. E o diagnóstico é claro: “‘Tempo de incerteza’, ‘crise epistemológica’, ‘reviravolta crítica’: esses são os diagnósticos, geralmente inquietos, feitos nos últimos anos sobre a história.”³⁵ Tempo de dúvidas e de interrogações que se deve ao abalo nas certezas da quantificação, ao

abandono dos recortes clássicos, primeiramente geográficos, dos objetos históricos, ou ainda, o questionamento das noções (‘mentalidades’, ‘cultura popular’, etc.), das categorias (classes sociais, classificações socioprofissionais, etc.), dos modelos de interpretação (estruturalista, marxista, demográfico, etc.) que eram os da historiografia triunfante.³⁶

Citando projetos e discussões historiográficas de 1988 e 1989³⁷ que, por argumentos diferentes, chegam às mesmas conclusões, Chartier afirma que neles encontramos concordância quanto ao diagnóstico que aponta para uma crise na produção historiográfica. Para uns, o tempo de incertezas que se vive atualmente deve-se à desconfiança dos grandes modelos explicativos. Para outros, a grave crise epistemológica pela qual passa a história é decorrente do retorno à literatura que pôs em questão a crença em um passado fixo e determinado. Para nós, trata-se de uma crise de identidade epistemológica que se liga tanto à desconfiança das metanarrativas, como ao pertencimento da história ao gênero narrativo.

Por mais paradoxal que possa parecer, apesar da crise na historiografia, é cada vez maior o número de publicações na área de história e cada vez maior o número de historiadores profissionais que se dedicam ao ofício da produção do conhecimento, o que indica que o “saber histórico” continua sendo produzido e em escala maior que em tempos anteriores. Entretanto, de acordo com Chartier, a característica marcante das novas produções é a desconfiança dos grandes modelos explicativos, com o apagamento de dois grandes paradigmas: o “galileano”, da quantificação e matematização que, no

que se vive é de negação de tudo aquilo, ou quase tudo, que a modernidade afirmava como valor. O próprio prefixo “pós” é sintomático do novo direcionamento, ou melhor, do novo momento que ainda não se caracteriza pelo encontro de um novo direcionamento. “Pós”: aquilo que vem depois. Depois do que? Do moderno. Mas o que é que vem depois do moderno? Eis aí um pergunta para a qual ainda não se tem uma resposta. Vivemos apenas o momento da negação: estamos em crise.

³⁵ CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p. 81.

³⁶ *Ibid.*, p. 8.

³⁷ Chartier cita a proposta lançada pelo editorial de março-abril de 1988 da Revista dos Annales e a discussão apresentada por David Harlan em um artigo publicado na *American Historical Review*.

intuito de descobrir regularidades, levou às obsessões mensurativas e quantitativas da historiografia; e o estruturalista, que afirmava a necessidade de identificar, acima de tudo, as estruturas e as relações. Se o primeiro levava o historiador a supor que o mundo social era “escrito em linguagem matemática”, devendo-se, por isso, a partir de tratamentos estatísticos de séries construídas, estabelecer as leis de funcionamento da sociedade, o segundo resultava em uma radical separação entre o objeto do conhecimento histórico e a consciência subjetiva dos atores.³⁸

A segunda causa da grande crise apontada por Chartier é a “tomada de consciência dos historiadores de que seu discurso, seja qual for sua forma, é sempre uma narrativa.”³⁹ Este reconhecimento da narrativa, de algum modo, reaproxima a história de seu sentido originário. Por isso, Chartier discorda dos que identificam um “retorno à narrativa”. “Como, de fato, poderia haver ‘retorno’ ou reencontro se não houve nem partida nem abandono?”⁴⁰ Durante longo tempo, a narrativa histórica foi reconhecida como muito próxima da fábula, da ficção. Tanto é que ela era feita por historiadores “não profissionais”, como os cronistas e os narradores. As pretensões de cientificidade do século XIX, defendendo a objetividade do conhecimento histórico, reivindicavam o seu distanciamento da fábula, porém a história nunca deixou de ser narrativa. O reconhecimento desse sentido originário é um dos pontos cruciais da atual crise da historiografia, pois que está na base dos argumentos relativistas. Como entende Chartier, “Assim abalada em suas certezas mais profundas, a história encontrou-se igualmente confrontada com vários desafios”.⁴¹ Desafios que são lançados pelo seu momento de crise, de necessidade de definição de um novo estatuto epistemológico.

O título do presente capítulo sugere qual seja o traço marcante dessa crise: a reação contra um saber confiante em si mesmo, que defende a absoluta correspondência entre o real e o racional. Frente a tal crise tem se dado importância a discussões que colocam em questão a possibilidade de um conhecimento histórico. A história é um conhecimento possível, isto é, pode-se fazer uma descrição objetiva do passado, referindo-se, de fato, a ele? Qual o limite dessa possibilidade? Por outras palavras, qual a identidade epistemológica da história? Riquíssima e vasta bibliografia tem sido

³⁸ CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p. 82.

³⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁴¹ *Ibid.*, p. 88.

produzida em torno dessas questões. “Há cerca de 2.500 anos ela (a história) existe em permanente crise, autodefinindo-se vagamente”.⁴²

A história é um conhecimento que pretende conhecer seu objeto, extrair dele a verdade, a partir da interrogação das fontes. E, diferentemente da filosofia, da religião, da ciência e do senso comum, ela busca a verdade no tempo e não fora dele. Porém, o historiador não é um mero registrador de fatos; ele os interpreta, busca a sua inteligibilidade, constrói e atribui sentidos. Aí está a questão central no debate acerca do estatuto de cientificidade do conhecimento histórico. Até que ponto é possível a objetividade de um conhecimento tão marcadamente produzido pelo sujeito?

Dado o extremo prestígio que o conhecimento científico passa a gozar a partir dos séculos XVII e XVIII, com os resultados positivos alcançados pelas ciências da natureza, a história, irá pretender firmar-se como ciência, adotando o modelo de conhecimento das bem sucedidas ciências naturais. São as ciências empíricas fundadas no *Novum Organum* de Francis Bacon. Aí os conceitos de objetividade, neutralidade, universalidade, tão caros àquelas ciências, passam a fazer parte das preocupações dos defensores de uma história científica: é preciso seguir o mesmo método para relatar as coisas como elas de fato aconteceram, como pretendia Leopold Von Ranke com sua defesa do método proposto em três etapas: heurística das fontes, críticas externa e interna das fontes e elaboração da síntese.⁴³

⁴² REIS, J. C. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 101.

⁴³ Arno Wehling, em sua obra *A invenção da história*, promove uma interessante discussão em torno do pensamento de Leopoldo von Ranke, partindo de sua afirmação emblemática, datada de 1824, segundo a qual a função do historiador seria “Apenas mostrar como realmente aconteceu”. Isso, a princípio, expressava a objetividade radical de Ranke: o historiador não faz um trabalho de reconstrução do passado. Ele o apreende tal como o passado realmente foi. Assim entendida, esta expressão representaria a super-cientificação da história ao longo do século XIX. Entretanto, Arno Wehling busca interpretá-la em um sentido mais amplo para, em torno dela e de todo o pensamento de Ranke, discutir duas questões: a primeira diz respeito ao que ele chama de a evolução da historiografia, particularmente das tendências subjetivas do pós Primeira Guerra Mundial, que conduzem ao relativismo norte-americano; a segunda diz respeito às principais questões relativas à objetividade histórica. O sentido de narrar a história como ela realmente foi não significou, em Ranke, uma recusa da interpretação. Pelo contrário: ele desenvolvia a interpretação, propunha sua tese e a fundava nas fontes. A ele não cabe a crítica segundo a qual esse esforço de narrar a história tal como ela foi não passava de uma estratégia de se eximir de responsabilidade interpretativa na construção do conhecimento histórico, simplesmente arrolando fontes. Tanto que ele afirma: “A História compreensiva é na minha opinião, a verdadeira filosofia da História”. A própria preocupação de Ranke em separar as fontes primárias, as secundárias e a historiografia, devem ser entendidas como ilustrativas do sentido do esforço de “contar a História tal como ela foi”. (Cf., WEHLING, A. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Gama Filho e Editora da UFF, 1994. p. 111 a 120)

3. De um saber seguro de si à insegurança do saber

De acordo com Arno Wehling, “os historicistas inventam a história no sentido em que empregamos o termo”.⁴⁴ Inventar deve ser tomado, aí, como descobrir ou encontrar algo que, mesmo já existindo, não se tinha conhecimento de sua existência. Para o historicismo, a história é o desenrolar do que aconteceu aos homens no tempo e possui um determinado padrão, modelo ou norma.

Não é fácil, entretanto, definir o historicismo,⁴⁵ haja vista que estamos diante de um termo polissêmico. Como afirma Varnhagen, o tema do historicismo é “confuso, difuso e às vezes obtuso”.⁴⁶ É preciso ter claro que

Longe, portanto, de ser um problema restritamente historiográfico, circunscrito à epistemologia da história, o historicismo correspondeu à *Weltanschauung* científica e filosófica vitoriosa no século XIX, no campo dos estudos sobre a sociedade (enquanto ocorria o mesmo com o evolucionismo nas ciências naturais) O século XVIII fôra predominantemente racionalista: depois do século da razão, o século da história.⁴⁷

Mesmo frente à dificuldade de defini-lo, podemos entender o historicismo como a designação de uma corrente de pensamento que se vincula, em sua origem, à Escola Histórica Alemã e que tinha por objetivo promover a fundamentação das ciências históricas

É nesse esforço de fundamentar a história como ciência que surge a reflexão sobre a historiografia. Para Francisco Ricardo Rüdiger, “J. B. Buchez (+1865), em França, e J. G. Droysen (+ 1884), na Alemanha, não obstante em direções opostas, podem ser considerados os responsáveis pela abertura dessa problemática...”.⁴⁸ O primeiro foi pelo caminho do positivismo e o segundo pelo do historicismo. Ambos têm

⁴⁴ WEHLING, A. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Gama Filho e Editora da UFF, 1994. p. 6.

⁴⁵ Uma das dificuldades comuns ao entendimento do historicismo advém do fato de considerá-lo em bloco, sem levar em conta as suas diferentes fases. Uma primeira classificação das etapas do historicismo é encontrada em Meinecke, em obra que trata da origem do historicismo (*El historicismo y su gênesis*). Nela, o historicismo é considerado um pensamento anti-racionalista iniciado em Leibniz e culminado em Ranke.

⁴⁶ VARNHAGEN, F.A. *apud* WEHLING, A. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Gama Filho e Editora da UFF, 1994. p. 7.

⁴⁷ WEHLING, A. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Gama Filho e Editora da UFF, 1994. p. 8.

⁴⁸ RÜDIGER, F. R. *Paradigmas do estudo da história: os modelos de compreensão da ciência histórica no pensamento contemporâneo*. Porto Alegre: IEL/IGEL, 1991. p. 19.

como ponto de partida a antinomia proposta por Kant entre vontade e causalidade, em sua *Crítica da razão pura*, obra datada de 1781. O historicismo tomou partido em favor da vontade, afirmando o primado da compreensão do significado das ações humanas no método histórico. O positivismo, diferentemente, reduziu o conhecimento histórico ao estabelecimento de fatos positivos, submetidos à causalidade, que deve ser descoberta pelo historiador. Há, no entanto, uma convergência desses dois paradigmas no plano metódico do trabalho historiográfico, buscando, no trato das fontes, o estabelecimento da desejada objetividade científica.⁴⁹

Por conta dessa origem, a história, enquanto ciência, surge como um saber seguro de si; crente na sua capacidade de explicação do existir humano no tempo. Para os positivistas, a história é um conhecimento científico. Ela ofereceria explicações causais e teria o mesmo padrão científico da física, existindo, portanto, uma objetividade no conhecimento histórico nos mesmos moldes da objetividade das ciências da natureza. A tarefa do historiador, como concebe o modelo nomológico, seria descobrir as leis que regem os acontecimentos históricos. O termo *nomós*, do grego, foi latinamente traduzido por “lei”. Por isso é que se designa por modelo nomológico aquele que submete o conhecimento histórico ao estabelecimento de leis gerais que permitem a explicação do agir humano no tempo. De acordo com essa concepção, os fatos históricos, assim como os eventos da natureza, também estão submetidos a leis. O trabalho do historiador consistiria em descobrir e fixar as leis de funcionamento da história, assim como os físicos se ocupam de descobrir e fixar as leis de funcionamento do universo. Por isso, a história deve, como as demais ciências, antecipar ocorrências, fazer previsões.

Carl Hempel pode ser entendido como um representante desse modelo nomológico. Para ele não há como explicar os eventos históricos negando a existência de leis gerais que os regulam. “Por lei geral entendemos, aqui, um enunciado de forma condicional universal que pode confirmar-se ou retificar-se por descobertas empíricas adequadas”.⁵⁰ Tais leis, porém, são tácitas, implícitas e não precisam ser explicitadas. Toda vez que o historiador explica a partir de hipóteses universais e conceitos

⁴⁹ Trata-se da ressonância do cientificismo em todos os campos da cultura humana. Rüdiger chega a falar em um “historicismo positivista” em razão dessa proximidade entre historicismo e positivismo no campo do trabalho historiográfico. (Cf. RÜDIGER, F. R. *Paradigmas do estudo da história: os modelos de compreensão da ciência histórica no pensamento contemporâneo*. Porto Alegre: IEL/IGEL, 1991. p. 20.)

⁵⁰ HEMPEL, C. G. *La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 233.

generalizantes, como luta de classes, determinações econômicas e geográficas, etc., ele está se referindo às leis da história. Hempel adverte que, por vezes, emprega o termo “hipótese universal” no lugar do termo “lei geral”⁵¹ Por isso, as leis da história devem ser entendidas não como leis deterministas gerais, mas hipóteses de probabilidade. Mesmo insistindo na unidade da ciência e na defesa da cientificidade do conhecimento histórico, Hempel admite que o que a história faz poderia ser caracterizado como um “esboço de explicação”.⁵²

Os historicistas também defendem a história como ciência, porém fundada em um novo modelo, oposto ao dos positivistas. Para eles, não se pode tratar a natureza e a história com os mesmos métodos. A síntese apresentada por Rüdiger⁵³ expressa bem as teses centrais da fundamentação científica da história na ótica do historicismo: 1) há uma diferença qualitativa entre fenômenos sócio culturais e fenômenos naturais, pois os primeiros são fenômenos espirituais dotados de significado humano; 2) os fenômenos sócio culturais só podem ser estudados na sua historicidade, buscando-se a compreensão de seu significado vivido, mediada pelas fontes; 3) tanto o historiador como seu objeto de estudo encontram-se no fluxo da história, que determina suas perspectivas e conceitos de estudo. Não se pode esquecer que o historicismo surge como reação ao racionalismo e ao mecanicismo imperantes no pensamento científico moderno.

Assim, enquanto os positivistas defendiam o modelo explicativo da história, à luz das ciências naturais, os historicistas, embora num grupo heterogêneo e sustentando posições díspares, entendem que as ciências humanas diferenciam-se das ciências naturais pela especificidade de sua operação cognitiva: a compreensão empática. Dilthey é um dos principais formuladores desse modelo. Para ele, “o conhecimento histórico seria o resultado do diálogo entre o historiador em sua vivência (presente) e os outros homens em seu vivido (passado)”.⁵⁴ A compreensão empática revela o mundo dos indivíduos e de suas criações. Ela ultrapassa a lógica, por isso não há relação entre o método das ciências do espírito e o das ciências naturais. As ciências humanas, ou ciências do espírito, são ciências da compreensão, enquanto as da natureza

⁵¹ HEMPEL, C. G. *La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 233.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 260 et seq.

⁵³ Cf. RÜDIGER, F. R. *Paradigmas do estudo da história: os modelos de compreensão da ciência histórica no pensamento contemporâneo*. Porto Alegre: IEL/IGEL, 1991. p. 20 et seq.

⁵⁴ REIS, J. C. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 117.

são ciências da explicação. O modelo explicativo pretendido pelos positivistas não se aplicaria, portanto, à história.⁵⁵

Para Paul Veyne, as ciências históricas são conceituais. Entretanto, o entendimento desse autor acerca do que é a história sofre variações ao longo de seu pensamento. Existem vários Veynes, como afirma José Carlos Reis⁵⁶, desde o que acredita na cientificidade da história até o de *Como se escreve a história*, para quem “A história não é uma ciência e não tem muito a esperar das ciências; não explica e não tem método; mais ainda a História, da qual se fala muito desde há dois séculos, não existe”.⁵⁷

Veyne começa a sua obra *Como se escreve a história* com a pergunta “Que é a história?”. É ela uma ciência? Para muitos historiadores, tais perguntas conduziram a um debate vão, sem sentido, no qual os resultados não produziram nenhum efeito sobre o ofício do historiador, se é que seria possível chegar a algum resultado. Paul Veyne afirma: “Não, não é um debate vão saber se a história é uma ciência, porque ‘ciência’ não é um vocábulo nobre, mas um termo preciso e a experiência prova que a indiferença

⁵⁵ Devido ao caráter hermético da obra de Dilthey e não sendo ele o objeto central deste estudo, vali-me dos comentários de José Carlos Reis em sua obra *História e teoria*, publicada pela FGV em 2003. Reis apresenta a discussão sobre se Dilthey foi ou não um historicista e afirma: “minha tese é de que Dilthey é plenamente historicista (...) Opôs-se ao historicismo romântico como puro irracionalismo e, por isso, alguns o acusaram de recair no positivismo. Mas opôs-se também ao historicismo como pura epistemologia. Ele seria e não seria um cientificista. Seria, pois quis fundar as ciências do espírito em bases científicas. Mas sua orientação científica não buscava leis de evolução. (...) Ele seria um historicista intermediário, entre o romântico e o epistemológico. É ainda romântico e já é epistemológico”. (Cf. REIS, J. C. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 226 et seq.)

⁵⁶ Para J. C. Reis, é possível identificar pelo menos três etapas no pensamento de Paul Veyne. Para um primeiro Paul Veyne, que se pode ver em *O inventário das diferenças*, o que garante a cientificidade da história é o fato de ela ser conceitual e não mera narrativa cronológica de acontecimentos. Os conceitos são “constantes”, construídos pelo historiador, que permitem a inteligibilidade comparativa do real, isto é, o conceito, que é um “tipo ideal”, pode ser submetido a várias realidades históricas diferentes, de forma que a comparação entre elas e delas com o conceito, permita tipificar a realidade histórica estudada. Nada é possível dizer, senão através do conceito que permite uma compreensão relacional da realidade. Um segundo Veyne, o que aparece no artigo “História Conceitual”, publicado em *História: novos problemas*, de Nora e Le Goff, entende que a história conceitual não pode ser ciência, mas comporta núcleos de cientificidade, isto é, a história não é simples ressurreição dos fatos, mas é análise fundada em conceitos e isso a distingue dos documentos históricos e do romance histórico, da ficção, constituindo seus traços de cientificidade. O terceiro Veyne, o de *Como se escreve a história*, entende a história como “narrativa verdadeira”, mas não científica; ela propicia a descrição do individual a partir de universais, os conceitos. Entretanto, os conceitos das ciências humanas são paradoxais: têm muito de senso comum; são representações que propiciam a ilusão de inteligência, pois não se pode esquecer que o real não se deixa reduzir ao racional, isto é, a realidade nunca se encaixa exatamente nos conceitos por meio dos quais ela é pensada. Reis entende que, ao defender a história-problema, Veyne acredita que, em história, e não só, é mais importante interrogar do que ter as respostas. Ter ideias é mais importante do que saber a verdade, daí não haver nenhum problema no fato de não se poder defender a cientificidade da história. (Para melhor compreensão desta exposição, cf. REIS, J. C. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 127 et seq.)

⁵⁷ VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 9.

pelo debate das palavras é geralmente acompanhada pela confusão de ideias sobre a coisa em si”.⁵⁸ Segundo este entendimento, poderíamos afirmar que os historiadores que rejeitam a teoria da história ou fogem do debate promovido por ela podem, na verdade, estar escondendo uma confusão de ideias sobre o ofício do historiador e o fazer da história.

Na resposta à pergunta que é a provocação inicial da obra, Veyne afirma que o que fazem os historiadores não varia desde os seguidores de Aristóteles, há mais de dois mil anos: “os historiadores narram acontecimentos verdadeiros que têm o homem como actor; a história é um romance verdadeiro. Resposta que, à primeira vista, nada significa...”⁵⁹ A concepção de história como narrativa aproxima Veyne de Ricoeur. A questão a saber é em que medida Ricoeur concordaria com essa noção de história como romance verdadeiro. Como afirma o próprio Ricoeur, a obra *Como se escreve a história*, de Veyne, “tem a notável vantagem de conjugar um rebaixamento científico da história com uma apologia da noção de intriga”.⁶⁰

Veyne considera que a história trabalha com conceitos. Entretanto, os conceitos das ciências humanas são paradoxais: têm muito de senso comum; são representações que propiciam a ilusão de intelecção, pois não se pode esquecer que o real não se deixa reduzir ao racional, isto é, a realidade nunca se encaixa exatamente nos conceitos por meio dos quais ela é pensada.

“Como qualquer discurso, a história não fala por exemplos, exprime-se por meio de conceitos...” Ela é “descrição do individual através dos universais...”⁶¹ Conceitos como o de “guerra”, “classes sociais”, “revoluções”, “capitalismo”, “burguesia”, são universais que se empregam na narrativa de eventos particulares. Entretanto, embora a história trabalhe com conceitos, raramente o historiador se esmera em discuti-los e precisá-los. Simplesmente os utiliza para a construção da narrativa.

Em geral, estas dificuldades de origem conceptual exasperam os profissionais, bons operários que não gostam de se lastimar dos seus maus instrumentos; o seu ofício não é analisar a ideia de revolução, mas dizer quem fez a de 1789, quando, como e porquê; esmerar-se nos conceitos é, a seus olhos, um capricho de principiantes.⁶²

⁵⁸ VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 9.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁰ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 242.

⁶¹ VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 149.

⁶² *Ibid.*, p. 150.

Os conceitos utilizados em história pertencem ao senso comum. Raros são os que não pertencem e “não valem mais por isso”, como é o caso do conceito de despotismo esclarecido. O historiador utiliza-se dos conceitos sem saber exatamente o que eles significam: “nós sabemos intuitivamente que isto é uma revolução e que aquilo não passa de um motim, mas não sabemos dizer o que são motim e revolução; falaremos deles sem os conhecer verdadeiramente. Dar uma definição? Isso seria arbitrário ou impossível”.⁶³

Emblemática é a concepção de Veyne segundo a qual

O conceito é um obstáculo ao conhecimento histórico porque esse conhecimento é descritivo; a história não tem necessidade de princípios explicativos, mas de palavras para dizer como eram as coisas. Ora, as coisas mudam muito mais depressa do que as palavras (...) A verdadeira solução seria uma historicização completa de todos os conceitos e de todas as categorias, o que exige que o historiador controle o mínimo substantivo que lhe saia da caneta, que tome consciência de todas as categorias que usa sem pensar. Vasto programa. Compreende-se com que olhos é preciso olhar um livro de história: é preciso ver nele o terreno de um combate entre uma verdade sempre mutável e conceitos sempre anacrônicos; conceitos e categorias devem ser remodelados sem cessar, não ter nenhuma forma previamente fixada, modelar sobre a realidade do seu objecto em cada civilização.⁶⁴

Essa concepção da história como narrativa, central em Paul Ricoeur, como veremos adiante, conduz a mudanças expressivas na forma de se entender a história. A tomada de consciência dos historiadores de que a história é e sempre foi narrativa apresenta alguns desafios. Enquanto narrativa, a história mantém um parentesco fundamental com todas as outras narrativas. É necessário, portanto, identificar as características específicas da narrativa histórica, que a diferenciam das demais, se é que elas existem. De acordo com Chartier, “os historiadores sabem bem hoje em dia que também são produtores de textos. A escritura da história, mesmo a mais quantitativa, mesmo a mais estrutural, pertence ao gênero das narrativas, com a qual compartilha as categorias fundamentais.”⁶⁵ Ambas, narrativa histórica e de ficção, servem-se dos mesmos recursos, das mesmas estratégias, da mesma temporalização e da mesma noção de causalidade.

⁶³ VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 154.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 162-163.

⁶⁵ CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p. 14.

A questão posta por Chartier é por que a história ignorou, por tanto tempo, a sua pertença à classe das narrativas? Esse distanciamento entre história e narrativa era postulado pelos defensores de uma história nos moldes da objetividade cientificista e que afirmavam uma coincidência sem distância entre os fatos históricos e os discursos que tinham o encargo de justificá-los.

Somente com a contestação dessa epistemologia da coincidência e com a tomada de consciência da distância existente entre o passado e sua representação (...) podia desenvolver-se uma reflexão sobre as modalidades, ao mesmo tempo comuns e singulares, da narrativa de história.⁶⁶

Acreditamos ter apresentado, ainda que de forma simplista e sumária, o processo de passagem de uma “epistemologia da coincidência”, que a designamos como um saber seguro de si, ao seu questionamento. O reconhecimento da impossibilidade de se considerar a história como ciência nos mesmos moldes das pretensões da objetividade cientificista é o ponto de partida para a “tomada de consciência” de sua inclusão no gênero das narrativas, como nos diz Chartier.

Entretanto, as consequências relativistas dessa conscientização não demoram a aparecer como sintomáticas de uma conjuntura na qual um modelo explicativo começa a não mais dar conta da realidade, o que caracteriza o seu momento de crise, tal como o apresentamos anteriormente. Mesmo correndo o risco de sermos repetitivos, é conveniente lembrar Ortega, para quem a primeira moda nos momentos de crise é a radical oposição ao modelo anterior, num esforço de negá-lo por completo. Assim, de um extremo das pretensões objetivistas garantidoras da verdade, vai-se ao outro extremo da afirmação de uma total subjetividade que nega completamente a possibilidade de verdade e de objetividade, conduzindo a um relativismo inconsequente, que não vê senão uma indistinção entre história e ficção.

É nessa esteira que Chartier apresenta Hayden White, para quem o discurso histórico não passa de um livre jogo de figuras retóricas, de uma simples expressão, dentre outras, da invenção ficcional.

Houve uma reticência a considerar as narrações históricas como o que são manifestamente: ficções verbais cujos conteúdos são tão inventados

⁶⁶ CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p.15.

quanto descobertos e cujas formas têm mais em comum com seus equivalentes literários do que científicos.⁶⁷

Outro desafio importante a ser enfrentado é o lançado pela “virada linguística”, a partir da qual não faltará quem defenda que o real não deve ser pensado como possuindo uma realidade objetiva exterior ao discurso, mas como algo constituído pela linguagem.

Roland Barthes, em um artigo sobre o “Discurso da história”, propunha-se a analisar a diferença entre as obras históricas e as ficcionais, entendendo que se os historiadores utilizam textos e palavras para produzir textos e palavras, sua produção poderia ser objeto de estudo da linguística. Conclui que a estrutura narrativa da história seria condicionada pela ficção e sugere que o objeto da história não é exatamente o real, mas o “inteligível” e afirma: “o fato nunca tem mais do que uma existência linguística...”⁶⁸

O Hayden White apresentado por Chartier⁶⁹ aproxima-se da conclusão de Barthes e entende que os textos históricos seriam “artefatos literários” que funcionam independentemente de sua base documental. Nessa perspectiva, as narrativas separam-se do referencial que pretendem compreender.

Eis a história frente a uma crise tal como podemos entender este conceito a partir de Ortega Y Gasset. A total negação do modelo de uma história científica, de um saber seguro de si, e a defesa de uma relatividade total do saber histórico, é sintomática da crise como momento de passagem para a construção de uma nova epistemologia da história.

4. Por uma nova epistemologia da história

A ideia trabalhada até aqui concebe que a tentativa de enquadramento da história no campo dos saberes chamados científicos, a partir da proposição de uma epistemologia da coincidência absoluta entre conhecimento e realidade, numa epistemologia aparentada à das ciências da natureza, teve como réplica a consideração

⁶⁷ H. WHITE, *apud* CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p. 97-98.

⁶⁸ BARTHES, R. *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p.155.

⁶⁹ CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p. 99 et seq.

da impossibilidade de defesa da cientificidade da história, representada pelas teorias que não veem distinção entre narrativa histórica e narrativa de ficção e que estes movimentos constituem, de fato, os sintomas de uma crise de identidade epistemológica da historiografia.

O que pretendemos trabalhar, a partir de agora, é a ideia de que o pensamento de Paul Ricoeur, com seu estilo filosófico dialógico de busca constante de “conciliação” entre posições rivais, constitui-se num momento de ensimesmamento da história que, como saber, volta o olhar para si mesma na perspectiva de constituição de uma epistemologia diferenciada que permita, por um lado, livrá-la das pretensões de objetividade nos parâmetros cientificistas e, por outro lado, afastá-la dos relativismos inconsequentes que não veem senão indistinção entre história e ficção. Por outras palavras, uma epistemologia que coloque a história na condição de um saber confiável sobre a realidade, evitando os exageros de uma história científica nos moldes do cientificismo, bem como os exageros do relativismo exacerbado.

Assim pensado, Paul Ricoeur representa uma via crítica na historiografia que permita à história o seu viver ensimesmado em contraposição ao seu viver alterado. A tentativa de adoção de um modelo epistemológico externo, emprestado, é sintomático desse viver no outro (alter), conforme anteriormente caracterizado. François Dosse, em obra recentemente publicada no Brasil⁷⁰, já havia, de alguma forma, feito tal reconhecimento, ao propor a compreensão de que “Paul Ricoeur revoluciona a história”.⁷¹ Para ele, o momento de interrogações e dúvidas pelo qual os historiadores estão passando, poderá ser fértil se permitir uma verdadeira interrogação a respeito dos conceitos que estes utilizam. Lembremos que os momentos de crise são, efetivamente, momentos profundamente férteis porque exigem criatividade e superação. É nesse contexto que a reflexão de Paul Ricoeur tem importante contribuição, pois marca a entrada da história em “um novo momento da operação historiográfica: sua entrada na idade interpretativa”.⁷²

É importante destacar que Ricoeur foi um filósofo e não um historiador. Sua obra dialoga com a história, mas não a tem como objeto específico e constante de discussão. Ela é tema específico apenas em duas obras: *História e verdade*, publicada

⁷⁰ DOSSE, F. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: UNESP, 2001.

⁷¹ Título do 3º capítulo da obra referida na nota anterior.

⁷² DOSSE, F. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: UNESP, 2001. p. 71.

em 1955, e *A memória, a história, o esquecimento*, publicada em 2000, embora em *Tempo e narrativa* também possa ser identificada uma discussão sobre a história como narrativa. Não se pode olvidar, porém, que em artigos científicos isolados a história aparece várias vezes como objeto central de reflexão. O que queremos destacar é que Ricoeur não se mostrou preocupado em organizar de forma sistemática a proposta de uma epistemologia para a história, embora em sua obra encontremos elementos para tal proposição.

Nosso entendimento, que será melhor explicitado ao longo deste trabalho, é o de que toda a obra de Ricoeur é uma grande interrogação sobre o sujeito e que a centralidade dessa noção está na base da construção de uma nova epistemologia para as ciências humanas como um todo e para a história em particular. Fiel à sua hermenêutica, que conduz a interpretação sempre pela “via longa” dos desvios pelos símbolos, Ricoeur seguirá vários caminhos para chegar ao sujeito. Os diversos temas que integraram sua obra são sempre pretextos para a discussão da temática de fundo: a centralidade de um sujeito que não se identifica com o *cogito* cartesiano e que, por isso, não é resultado de uma apreensão imediata, mas requer os grandes desvios interpretativos para a sua constituição. Um sujeito que, como veremos, não é ponto de partida do conhecimento, como queria Descartes, mas sim uma construção que se dá ao longo do caminho da grande hermenêutica em que se constitui a vida humana.

Assim, os momentos de diálogo com a história, a partir dos temas que lhe são caros, constituem-se em desvios interpretativos para se chegar ao sujeito. Ao tratar da história como narrativa, ao tratar da questão da verdade em história, ao tratar da problemática da memória, ao tratar da própria hermenêutica e ao dialogar com historiadores, Ricoeur está seguindo o caminho do desvio pelos símbolos para a constituição do sujeito. É nesse sentido que ele, o sujeito, é o centro da proposição de uma nova epistemologia da história a partir do pensamento de Ricoeur.

Não foi por outro motivo que escolhemos a hermenêutica, a narrativa, a memória e a verdade como temas de quatro capítulos deste nosso trabalho que objetiva identificar uma epistemologia diferenciada para a história. Ao propor uma hermenêutica que funde a hermenêutica das tradições de Gadamer e a crítica das ideologias de Habermas, como veremos adiante, Ricoeur insiste que a interpretação das coisas é concomitante à interpretação de si e, portanto, que a subjetividade é inerente ao método hermenêutico. Ao propor que a história é e sempre foi narrativa e que a realidade não pode ser compreendida senão discursivamente, Ricoeur não está negando qualquer

exterioridade do real em relação ao discurso, mas propondo que é preciso sempre o desvio pela linguagem para se atingir ao ser, que não se diz senão linguisticamente. O próprio discurso é construído socialmente e, portanto, a partir de uma realidade que lhe é exterior, evidenciando que há, entre realidade e discurso, uma relação de reciprocidade constitutiva, sem que um se reduza ao outro. Assim, a narrativa não consiste em um obstáculo à cientificidade do saber histórico, mas na sua riqueza. A narrativa fundada em documentos é o instrumento por excelência da história, pois o ato de narrar introduz uma inteligibilidade e deve ser orientado pela “pulsão referencial do relato histórico”, caracterizada por uma ética da argumentação e da informação correta. Ao propor que a memória é a matéria-prima da história, Ricoeur está, mais uma vez, reconhecendo o fundamento subjetivo da construção histórica que interpreta a realidade a partir de elaborações profundamente marcadas pelo sujeito, pois a memória é marcadamente uma produção subjetiva. Isso tudo faz da objetividade histórica uma objetividade que se constrói a partir da subjetividade e com a subjetividade, firmando a verdade do conhecimento histórico como um problema ético.

São esses elementos que nos permitem propor que, frente à crise de identidade epistemológica da história, podemos pensar, a partir de Ricoeur, em uma epistemologia da história centrada no sujeito que se contraponha, por exemplo, à dicotomia entre narrativa e referencial, defendida por Hayden White, ao mesmo tempo em que se contraponha à absolutização do conhecimento histórico como saber direto e exato da realidade do passado compreendida em sua fixidez.

Ricoeur e White concordam em um ponto, ponto esse, aliás, já estabelecido por Paul Veyne: “A história é uma narrativa de acontecimentos: tudo o resto daí decorre.”⁷³ A narrativa se funda na trama; na composição da intriga. Porém, a história não é uma intriga apenas lógica, como propunha Veyne em *Como se escreve a história*, porque ela se refere ao vivido no tempo. Há uma relação de circularidade entre tempo e narrativa, uma vez que é pela narrativa que o tempo “aparece” e torna-se humano, ao mesmo tempo em que a narrativa só tem sentido na medida em que desenha os traços da experiência temporal. É nesse sentido que a narrativa histórica não pode ser separada de seu referente: o real. Como concebe Veyne,

Uma sólida convicção anima aqui o historiador: diga-se o que se disser do caráter seletivo da coleta, da conservação e da consulta dos documentos, de sua relação com as questões que lhes propõe o

⁷³ VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 14.

historiador, ou até das implicações ideológicas de todas essas manobras – o recurso aos documentos marca uma linha divisória entre história e ficção: ao contrário do romance, as construções do historiador visam ser *reconstruções* do passado. Por meio do documento e da prova documentária, o historiador está submetido *ao que, um dia, foi*. Ele tem uma *dívida* para com o passado, uma dívida de reconhecimento para com os mortos, que o transforma num devedor insolvente.⁷⁴

No entendimento de Ricoeur, tendo o passado como objeto, a história refere-se a ele sob a forma da representância. Esta articula, mediante a composição da intriga, o passado extinto e o preservado. Assim, com esse conceito de representância, o realismo ingênuo de muitas produções historiográficas fica evidentemente prejudicado, mas também o relativismo inconsequente não pode ser sustentado. Cumpre ressaltar que, em Ricoeur, o reconhecimento do caráter narrativo da história não implica entendê-la como mera descrição dos fatos, pois a narrativa é concebida como uma imitação criadora da ação, compondo uma intriga que se completa e torna-se obra no contato com o leitor. Um conhecimento marcadamente produzido pelos sujeitos: autor e leitor. Eis porque a subjetividade em história não prejudica a objetividade. Pelo contrário, ela é uma ferramenta para se atingir a objetividade. Na hermenêutica de Ricoeur, o sujeito participa da construção do objeto, ao mesmo tempo em que é construído por ele. Isso é um convite aos historiadores para que eles assumam-se enquanto sujeitos interessados, sem ceder à fascinação de uma falsa objetividade.

Para nós, portanto, hermenêutica, memória, narrativa e ética constituem os elementos de uma epistemologia da história centrada no sujeito do conhecimento, que pode representar o ensimesmamento da história e o melhor enfrentamento de sua crise.

⁷⁴ VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 242.

CAPÍTULO II

INTERROGAÇÃO SOBRE O SUJEITO: PERCURSO DIALÓGICO DO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR

Após termos apresentado rapidamente alguns elementos do pensamento de Paul Ricoeur, que permitem um olhar da história para si mesma num processo de ensimesmamento, julgamos agora importante fazer uma análise da trajetória intelectual deste filósofo francês contemporâneo, mostrando em que medida sua obra é uma interrogação sobre o sujeito em um constante processo de diálogo com interlocutores presentes e imaginados. Todo o seu pensamento é um esforço constante de promover o diálogo entre posições antagônicas, mostrando em que elas se complementam. Qualquer tema que ele tenha tratado, o fez buscando posições rivais para fazê-las dialogar.

No mesmo sentido que apontamos acima, quando afirmamos que a obra de Ricoeur tem como problemática central a questão do sujeito, David Pellauer afirma que “Há, na verdade, uma unidade geral em sua obra e um problema comum, ou pelo menos um conjunto de problemas que a percorre”.⁷⁵ Seus muitos livros e artigos constituíram “uma unidade, um projeto filosófico único, ainda que no fim esse projeto tenha ficado inconcluso”.⁷⁶ Mesmo com essa unidade, ou até por conta dessa unidade, a obra de Ricoeur continua a ser do interesse de muitos teóricos para além do campo exclusivo da filosofia. Como afirma Pellauer, “Fora da corporação filosófica, estudiosos de uma ampla variedade de disciplinas perceberam a importância de sua obra”.⁷⁷

⁷⁵ PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 11. Esse livro, recentemente publicada no Brasil, trabalha com a perspectiva de uma unidade temática no pensamento de Ricoeur, ancorando-se em uma análise de obras centrais no pensamento ricoeuriano, tais como *O voluntário e o involuntário*, *O homem falível*, *História e verdade*, *Teoria da interpretação*, *Tempo e narrativa*, *A metáfora viva*, *O si-mesmo como um outro*, *A memória, a história, o esquecimento*, entre outras. Curioso notar, porém, que o tradutor traduziu o título de algumas dessas obras de modo diferente da tradução habitualmente utilizada na literatura sobre o tema e até mesmo dos títulos dados às obras publicadas no Brasil. Veja-se, por exemplo, que a obra *O si-mesmo como um outro*, publicado pela Papyrus, é traduzido, por Marcus Penchel, tradutor de Pellauer, como *Eu enquanto outro*. Em nosso entendimento, isso ocorreu pelo fato de que se trata de uma tradução do inglês para o português.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 13.

1. De sua formação inicial ao período de cativo

Paul Ricoeur nasceu em 23 de fevereiro de 1913, em Valence, e faleceu em 20 de maio de 2005, em Chatenay Malabry, próximo a Paris, aos noventa e dois anos de idade. Desde muito cedo foi órfão de pai e mãe. Sua mãe morreu logo que ele nasceu e seu pai foi morto em 1915, na frente de batalha da Primeira Guerra Mundial, quando Ricoeur tinha apenas dois anos de idade. Desde então passou a morar na casa de seus avós e sua educação foi confiada a uma tia solteira, irmã de seu pai, de formação protestante. Esta condição existencial fez com que Ricoeur se dedicasse à leitura desde muito cedo, o que o tornou, segundo ele mesmo, um jovem curioso e intranquilo. “A minha curiosidade intelectual resultou de um precoce amor pelos livros”.⁷⁸ No ambiente em que vivia, passava o tempo a escrever, a desenhar e a ler, “numa altura em que as actividades organizadas ainda não se tinham propagado e os *media* ainda não tinham tomado conta do tempo livre dos jovens”.⁷⁹

Em sua autobiografia intelectual, que compõe parte da obra *Da metafísica à moral*, Ricoeur afirma que, ao descrever sua trajetória intelectual, os fatos da vida particular só devem ser chamados à narrativa na medida em que representem acontecimentos que tenham influência sobre a sua obra. E define: “Uma autobiografia é, antes de mais, a narração de uma vida; como qualquer trabalho narrativo é selectivo e, como tal, inevitavelmente tendencioso”.⁸⁰ Esta concepção de narrativa como trabalho seletivo e tendencioso enseja uma discussão de fundamental importância em relação à narrativa histórica, discussão essa que faremos em nosso quarto capítulo. De qualquer forma, a concepção de que os fatos da vida privada somente devem ser chamados para uma autobiografia na medida em que se constituem como eventos de influência sobre a produção intelectual, é uma posição tributária de sua convicção sobre a tarefa hermenêutica como ele a vê: não um trabalho de compreensão do autor de um texto e de sua intenção, mas o trabalho de interpretação do sentido do texto, sentido esse que não pertence mais ao autor, mas ao leitor, produtor de sentido. Mais ainda, ao interpretar o

⁷⁸ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 49.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 47.

texto, o autor interpreta-se a si mesmo. Ao atribuir sentido ao texto, o leitor atribui sentido a sua vida, ao si, entendido não como um eu.⁸¹

O gosto de Ricoeur pela filosofia teve início no último ano do Liceu, quando este contava com dezessete anos de idade, em 1929-30. “A arte de disputar fascinou-me”,⁸² afirma Ricoeur. A sua aproximação a esta “arte” ocorreu por obra de seu professor, Roland Dalbiez, que, de acordo com o próprio Ricoeur, fazia os alunos se debruçarem sobre a própria doutrina dos filósofos, sobre seus princípios, suas razões e seus conflitos. Esse fascínio pela arte da disputa, do debate das ideias, teve importância decisiva na construção do seu estilo de filosofar, estilo esse que, como já identificado acima, foi marcado pelo esforço de fazer dialogar adversários, promovendo o debate de ideias antagônicas. Reconhecendo a importância do seu mestre, Ricoeur afirma, ainda, ter buscado sempre ser fiel ao conselho que dele recebeu: “Quando um problema nos preocupa, nos causa angústia, no assusta, dizia-nos ele, não tentem contorná-lo, enfrentem-no”.⁸³

Em 1933, Ricoeur concluiu sua *Licence* e, em 1934, a sua *Maîtrise* em Filosofia, ambos na Universidade de Rennes. Entre 1934 e 1935, vivendo em Paris e frequentando a Sorbonne, conheceu filósofos importantes que marcaram sua trajetória intelectual, tais como Emile Bréhier, Gabriel Marcel e Edmund Husserl. No período que antecedeu a Segunda Guerra Mundial, ele recebeu a influência de Emmanuel Mounier em seu trabalho na revista *Esprit*.

... aprendi com Mounier a juntar as convicções espirituais com as posições políticas, que até então tinham permanecido justapostos aos meus estudos universitários e ao meu envolvimento em movimentos de juventude protestante. (...) A concepção de envolvimento formulada por Mounier permitiu, sem dúvida, uma ligação flexível entre, digamos, pensamento e acção, sem os separar ou misturar.⁸⁴

Podemos perceber, portanto, que a postura de Ricoeur de identificar a teoria do texto e a teoria da ação, como fará, posteriormente, em sua obra, tem inspiração nos ensinamentos de Mounier.

O ano de 1935 foi carregado de acontecimentos significativos na vida de Ricoeur. Casou-se com uma amiga de infância e foi aprovado no exame de *Agregation*, que o habilitava ao exercício da docência. Neste mesmo ano morreram seus avós e a tia

⁸¹ Essa diferenciação entre “si” e “eu” aparece trabalhada em nosso sexto capítulo.

⁸² RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 48.

⁸³ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 56-57.

que o criou. Passou a dedicar-se ao estudo da língua alemã, o que fez com afinco até a eclosão da Segunda Guerra Mundial, evento que interrompeu a sua carreira acadêmica, com sua convocação para servir o exército francês. Sua unidade foi capturada durante a invasão alemã e ele foi feito prisioneiro. Naquela ocasião era já pai de três filhos.

Os cinco anos de cativo representaram “um tempo de experiências humanas extraordinárias”.⁸⁵ Conheceu Mikel Dufrenne, com quem organizou várias sessões de leitura e discussão, principalmente dedicadas à obra de Karl Jaspers, filósofo que o ensinou a manter a admiração pelo pensamento alemão, mesmo em um contexto em que a situação histórica apontava para um desprezo aos alemães.⁸⁶ É certo, porém, que Ricoeur tomou conhecimento da existência dos campos de concentração apenas após a sua saída do cativo, o que certamente representou um golpe em sua admiração pelo pensamento alemão. Foi também durante esse período que começou a traduzir as *Ideen I*, de Husserl, trabalho que será depois aproveitado em uma de suas teses de doutorado. Além disso, de seu estudo no cativo resultaram duas obras, uma publicada em conjunto com Mikel Dufrenne, intitulada *Karl Jaspers e a filosofia da existência*, em 1947, e outra em que faz dialogar Jaspers e Marcel, cujo título é: *Gabriel Marcel e Karl Jaspers: filosofia do mistério e filosofia do paradoxo*.

2. A maturidade intelectual e a atuação profissional

Em 1948, quando Ricoeur já era pai de quatro filhos, concluiu seu doutoramento apresentando duas teses, cumprindo, assim, a exigência para a obtenção do grau. A primeira tese, mais técnica e de menor envergadura, como deveria ser, foi resultado da conclusão da tradução para o francês das *Ideen I*, de Husserl, com o acréscimo de notas críticas sobre a redução dos fenômenos à consciência. É início da contraposição de Ricoeur ao idealismo fenomenológico de Husserl.⁸⁷ A elaboração

⁸⁵ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 58.

⁸⁶ David Pellauer afirma que, em companhia de Mikel Dufrenne, Ricoeur, durante o período do cativo, ensinou filosofia aos prisioneiros de guerra “e o fé tão bem que o governo francês concordou em conceder diplomas de graduação a seus alunos ao serem libertados no fim da guerra”. (PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 14)

⁸⁷ Contraposição que não pode, de forma alguma, ser tomada como rejeição. Veremos, ao tratarmos da hermenêutica, o quanto Ricoeur é “devedor” da fenomenologia de Edmund Husserl. David Pellauer afirma que a ênfase dada por Husserl à questão do método em filosofia foi o que chamou a atenção de Ricoeur, “como uma maneira de ultrapassar a forma menos sistemática, mais impressionista, de Marcel enfrentar os problemas filosóficos” (PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 24). Pellauer está se referindo a Gabriel Marcel, filósofo que exerceu profunda influência na determinação da temática central do pensamento de Ricoeur. O que ele quer evidenciar é que se Gabriel

dessas críticas colocou Ricoeur em contato com Maurice Merleau-Ponty, filósofo existencialista que influenciou decisivamente a escolha do tema de sua tese principal, denominada *O voluntário e o involuntário*, embora haja quem afirme que a escolha do tema da tese seja anterior à publicação da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty, em 1945.⁸⁸ Em tal tese, Ricoeur realiza apenas a primeira parte do projeto global de uma *Filosofia da Vontade*, projeto esse cuja intenção era desenvolvê-lo em três etapas. A primeira parte seria dedicada ao desenvolvimento de uma fenomenologia da vontade. A segunda parte desenvolveria uma empírica da vontade servil, pela análise da culpabilidade humana. E, por fim, a terceira parte seria dedicada à uma poética da vontade reconciliada pelo dom da transcendência.⁸⁹ Como ele mesmo admite, “esta planificação da obra de uma vida inteira por um filósofo principiante foi bastante imprudente. Hoje, rejeito-a por completo”.⁹⁰ Isso porque ele considera que realizou a primeira parte da obra em sua tese, que resultou na publicação de *O voluntário e o involuntário*,⁹¹ em 1950, e apenas parcialmente a segunda parte em *A Simbólica do Mal*. A terceira parte jamais foi escrita.

De sua reflexão sobre a vontade humana, em *O voluntário e o involuntário*, resulta necessário o tratamento da questão da culpa, do mal, ocasionado pela vontade má. É possível ligar a emergência desta problemática com o contexto no qual Ricoeur viveu, a saber, o período da 1ª Grande Guerra que marcou profundamente a sua vida. Com a morte de seu pai na frente de combate, quando Ricoeur tinha apenas dois anos, sua família o educou dentro do ensinamento de que seu pai havia morrido lutando por

Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger e Merleau-Ponty foram decisivos na escolha da temática do pensamento de Ricoeur, Edmund Husserl foi decisivo na escolha do método de abordagem dessa temática.

⁸⁸ Cf. a interpretação dada por José Manoel M. Heleno sobre esta questão em *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*, publicado pelo Instituto Piaget. Em tal obra, ele defende que a escolha da temática do voluntário como tema para a tese de doutoramento de Ricoeur, é anterior à publicação da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty, de 1945. Entretanto, é possível perceber uma preocupação comum a ambos: a não concordância com a oposição entre sujeito e objeto. Tal preocupação é também apontada por David Pellauer como decisiva na definição da temática filosófica de Ricoeur. Para ele “apoiando-se nas filosofias de Gabriel Marcel, Martin Heidegger e Karl Jaspers, ele (Ricoeur) vê que o modelo sujeito-objeto que caracterizou o pensamento filosófico desde Descartes é problemático, pois acaba não dando conta de nossa experiência de nós mesmos, dos outros, nem do mundo em que vivemos e atuamos” (PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 18). A experiência de nós mesmos e dos outros e a questão do mundo em que vivemos e atuamos constitui a temática central do pensamento de Ricoeur.

⁸⁹ Curioso notar que é este mesmo itinerário que Ricoeur percorre ao tratar das relações entre memória e história em sua obra *A memória, a história, o esquecimento*.

⁹⁰ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 64.

⁹¹ Esta obra analisa o agir humano como definido por uma certa reciprocidade entre ações voluntárias, guiadas pelas escolhas individuais “conscientes”, e ações involuntárias, guiadas pela “natureza”, pelos instintos naturais do homem. Esta concepção é parte da crítica à noção de sujeito na modernidade, ancorada no *cogito* cartesiano, que o concebe como ser consciente e responsável por seus atos.

uma causa justa e que, mesmo morto, era um herói vencedor. Entretanto, quando ele estava na adolescência, com seus onze e doze anos de idade, passou a conviver com os pacifistas cristãos, e a sua convicção de “causa justa” se esvaiu, dando outro contexto interpretativo à morte do pai. O pai seria alguém sem glória, porque figurava do lado da injustiça e da violência. Participando do movimento pacifista, sua vida mudou radicalmente e ele passou a conviver com a dúvida sobre a possibilidade de uma guerra justa.⁹² Sua atuação na Segunda Guerra também o afetou grandemente, de forma que é possível considerar que a problemática do mal e da culpa surgem como temas importantes no início de sua trajetória de pensamento, em razão da sua experiência de vida.⁹³

De 1948 a 1957, permaneceu em Estrasburgo onde dava aulas de história da filosofia na Universidade de Estrasburgo. Referindo-se a este período, Ricoeur afirma que foram “os mais felizes anos de minha carreira universitária”,⁹⁴ provavelmente porque foi nele que pôde formar a sua sólida base filosófica em filosofia grega, moderna

⁹² Apenas para ilustrar ainda mais o quanto sua “militância” no pacifismo representou um grande conflito interno e que repercutiu em sua obra, basta observar que, em *História e verdade*, Ricoeur dedica atenção considerável à discussão da presença da violência na história. Em tal abordagem, ele critica, de alguma forma, a ingenuidade do pacifismo que não vê a violência como necessária e geradora de história. Assim ele se expressa: “Por não levar em consideração as maiores dimensões da violência, o pacifismo acredita-se *fácil* e se faz *fácil*; já se crê *no* mundo, vindo do mundo, brotado da bondade natural do homem e apenas mascarado, obstado por alguns malvados. Não sabe que é difícil, que tem contra si a história, que só pode vir de *alhures*, que êle convoca a história para coisa diferente daquilo que significa naturalmente a história”. (p. 230) Como que numa espécie de autocrítica sobre sua atuação no pacifismo, Ricoeur afirma: “Parece-me que a não violência só poderá ser uma atitude válida se dela se puder esperar uma ação – talvez muito oculta – sobre o curso da história. Que um homem se recuse a matar e aceite morrer para não sujar suas mãos, ainda não é coisa digna de interesse. Pois que importa sua pureza? Acaso será êle puro, se todos os outros se sujaram? E, afinal, não cai seu ato na história com os efeitos mortíferos que não desejou, mas que completam o sentido de seu ato? Assim a violência que êste renega inscreve-se no crédito de uma outra violência, que êle não impediu, e até mesmo encorajou”. (p. 231) Essa discussão não significa, porém, um descrédito de Ricoeur em relação ao pacifismo. Pelo contrário, como ele mesmo afirma em seguida, “Em certas circunstâncias favoráveis, sob a pressão de personalidades excepcionais, a não-violência pode assumir as dimensões de um movimento, de uma resistência não-violenta, com uma eficácia maciça; pode então operar uma verdadeira penetração histórica. Por inimitável que seja em si mesmo, por limitada que tenha sido sua obra, Gandhi significa em nosso tempo mais que uma esperança, uma demonstração”. (p. 232)

⁹³ Não nos parece forçado afirmar que o ensaio “Estado e violência”, escrito por Ricoeur e selecionado para compor a obra *História e verdade*, parece ter sido escrito com o intuito de prestar homenagem a seu pai falecido na guerra, na medida em toma a existência do Estado como operador de uma violência legitimada e, ao assim conceber, insere uma abordagem sobre a guerra, discutindo a institucionalização do homicídio que ela opera e, também, o drama moral de um cidadão convocado para a frente de combate na guerra. Afirma Ricoeur: “Mas a guerra também me propõe uma outra questão: deverei arriscar minha vida para que meu Estado sobreviva?” (p. 247) Essa questão expressa a dimensão de sacrifício pessoal implicado na participação na guerra. Para aprofundar ainda mais o dilema, ele se pergunta a respeito de que atitude tomar frente à convocação para a guerra, talvez tentando reviver o drama de seu pai e o seu próprio drama: “Desobedecerei, então? Sim, se sou capaz de assumir as conseqüências e o sentido respectivos”. Essa questão elucida o quanto a guerra inaugura uma “ética de angústia”. (p. 248)

⁹⁴ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 67.

e contemporânea, cumprindo o propósito de ler aprofundadamente a obra de ao menos um filósofo a cada ano. Foi neste período que nasceu seu quinto e último filho.

Em 1957, Ricoeur foi nomeado para a Cadeira de Filosofia Geral na Sorbonne. Em 1960, ele publicou os dois volumes de *Finitude e Culpabilidade*, obra preparada no período de sua permanência em Estrasburgo, quando a reflexão sobre a problemática do mal ocupava seus esforços intelectuais, como continuidade de sua reflexão inicial sobre o agir humano como resultante de uma reciprocidade entre o voluntário e o involuntário. O primeiro volume recebeu o título de *O Homem Falível*; o segundo, o de *A Simbólica do Mal*. Era a concretização parcial da segunda parte de seu projeto inicial de desenvolver uma *Filosofia da vontade*.

De acordo com Isabel Gomes,⁹⁵ *A Simbólica do Mal* é um esforço de interpretação da linguagem cifrada dos mitos, de interpretação dos símbolos do mal, que não é traduzível em conceitos lineares e racionais. Esta obra trata, portanto, do problema da culpa e da linguagem em que esta se traduz. Ao tratar da análise dos mitos e dos símbolos das grandes culturas nos quais o mal e a culpa se expressam, Ricoeur está tomando o desvio pela “via longa”⁹⁶ que constitui a base de sua crítica à imediatividade, transparência e apoditicidade do *cogito*, noções que se encontram tanto em Descartes como em Husserl.⁹⁷ A consideração do símbolo como algo que “faz pensar”, o afasta da reflexão intencional, eidética, tal como proposta por aquilo que ele qualificou como o idealismo husserliano,⁹⁸ e o conduz para a viragem hermenêutica, como teoria da interpretação do símbolo. Essas mesmas reflexões sobre a simbólica do mal conduzem-no à psicanálise como uma forma diferenciada de discurso sobre a culpa. Daí é que surge o seu *Da interpretação: ensaios sobre Freud*, publicado em 1965.

Depois de *A Simbólica do Mal*, Ricoeur direciona-se a outra perspectiva, influenciado pela mudança de paradigmas na filosofia francesa. Ele descreve esta mudança com as seguintes questões: uma efervescência do debate em torno de

⁹⁵ Cf. os comentários de Isabel Gomes na introdução da tradução portuguesa da obra *Teoria da interpretação* de Ricoeur, publicada pela Porto Editora.

⁹⁶ Em vários momentos de sua obra, enquanto refere-se à sua teoria do texto e às questões implicadas a como ele entende a hermenêutica, Ricoeur fala de uma “via longa” de acesso ao sujeito, por oposição à uma “via curta”, representada pela compreensão imediata do ser, nos termos do *cogito* cartesiano. A “via longa”, da qual ele fala, trata do acesso ao ser por um desvio pela interpretação dos símbolos e das diversas formas de manifestação do ser. O tratamento específico desta caracterização pode ser encontrado em obras como *Do texto à ação* e *Teoria da interpretação*.

⁹⁷ Cf., a este respeito, a obra de SILVA, M. L. P. F. da. *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

⁹⁸ Cf. a discussão sobre hermenêutica e fenomenologia apresentada por Ricoeur em sua obra *Do texto à ação*. Ver discussão presente nas páginas 49 et seq.

Heidegger, o prestígio das obras de Claude Levi-Strauss, a influência da linguística de Ferdinand Saussure, uma viragem estrutural no marxismo, promovida por Althusser, além da autêntica leitura de Freud promovida por Jacques Lacan. Trata-se da sua aproximação ao Estruturalismo.⁹⁹ Isso marca a posição da obra de Ricoeur na história do pensamento na França que se situa entre a geração dos Existencialismos e a geração dos Estruturalismos. Como marca dessa trajetória, pode-se apontar o esforço de colocar em diálogo as duas tradições de pensamento.

Ricoeur assim define a influência que sofreu do estruturalismo:

Por um lado, fui sempre muito cuidadoso em dissociar o estruturalismo, enquanto modelo universal de explicação, das análises estruturais legítimas e frutíferas tal como eram aplicadas, em casos específicos, a um campo de experiência bem determinado. Por outro lado, empenhei-me em eliminar da minha própria concepção do sujeito que pensa, age e sente tudo o que tornasse impossível incluir uma fase de análise estrutural no interior da operação reflexiva.¹⁰⁰

A grande obra que se segue à publicação de *A simbólica do mal* é a que trata de sua relação com Freud e a psicanálise, obra essa já acima referida, a saber, *Da Interpretação: ensaios sobre Freud*. Ricoeur recorre a Freud não só para melhorar a abordagem da problemática do mal, do involuntário no homem e da culpa, mas, como ele mesmo admite, para honrar a memória de seu primeiro professor de Filosofia, Roland Dalbiez, “primeiro filósofo francês a escrever sobre Freud e a psicanálise”.¹⁰¹ O objetivo dessa obra é retomar uma problemática aberta no final de *A simbólica do mal*, qual seja, a problemática da relação entre uma hermenêutica dos símbolos e uma filosofia da reflexão concreta, que levasse em conta o homem em seu agir. Daí o seu recurso à psicanálise para articular essas duas reflexões. Entretanto, mesmo em uma linha psicanalítica, Ricoeur não deixa de considerar que o sonho, por exemplo, ou as emoções e contradições humanas se expressam pela linguagem. É a tradução do sonho em linguagem que permite a sua interpretação. Portanto, é a linguagem, que vela e revela, que demanda ser interpretada. Eis, mais uma vez, a sua via de entrada na hermenêutica pela problemática da linguagem. A linguagem passa a ser vista por ele como aquela área em que se entrecruzam todas as investigações filosóficas.

A aproximação de Ricoeur à obra de Freud foi fértil para o desenvolvimento de seu pensamento, mas deixou marcas desagradáveis em sua trajetória intelectual. Foi

⁹⁹ Cf. RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 70 et seq.

¹⁰⁰ Ibid., p. 75.

¹⁰¹ Ibid., p. 48.

acusado, na França, de, ao tratar de Freud, ter, de alguma forma, repetido Lacan, sem tê-lo referenciado, crítica que o deixou muito decepcionado e que pode ter sido um dos motivos que o levaram a abandonar as discussões em torno do pensamento de Freud. Ao externar, vagamente, a sua mágoa, ele assim se expressa:

Este livro sobre a psicanálise foi mais bem recebido nos países de expressão anglo-saxónica do que em França. Aqui, fui censurado por não ter falado de Lacan (...) Também foi insinuado que a diferença de tratamento do inconsciente em *Le volontaire et l'involontaire*, que tinha sido muito inspirada por Roland Dalbiez, e *De l'interprétation*, se devia à influência inconfessada de Lacan.¹⁰²

Ainda mostrando a sua decepção, segue Ricoeur:

A observação mais bem fundamentada que os lacanianos foram capazes de me dirigir foi a de não ter entendido nada de Lacan. Apesar do que se possa dizer desta campanha, que me afetou por muito tempo, a verdade é que não publiquei quase nada em França sobre psicanálise....¹⁰³

Tendo chegado à questão da interpretação da linguagem, Ricoeur irá se ocupar da problemática da pluralidade das interpretações, tratada na obra *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, publicado em 1969. Em tal obra, ele busca fazer a apologia da legitimidade de uma filosofia da interpretação, esforço que o faz conceber como indispensável a fecundação recíproca entre fenomenologia e hermenêutica e postular a renovação daquela por esta. Tal renovação pode ocorrer de duas formas: pela “via curta” da compreensão imediata, ou por uma “via longa” da compreensão de si, passando pelo caminho da interpretação dos símbolos, da linguagem. Esta “via longa” é a contribuição de Ricoeur à renovação da hermenêutica.¹⁰⁴ Trata-se de uma via que radicaliza a destruição do *cogito* como consciência imediata de si. O sujeito que resulta dessa via longa hermenêutico-fenomenológica diferencia-se do *cogito* que chega a si por uma intuição imediata. Pela via longa, o ser chega a si pela interpretação dos textos, dos símbolos e dos signos. É um ser que só se reconhece nos seus atos e nas suas obras. Ele deixa de ser consciência imediata, daí a importância da reflexão que surge no término dessa “via longa”. O ser se revela de múltiplas formas e requer múltiplas interpretações seguidas de um esforço de

¹⁰² RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 79.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁴ Conforme já dito anteriormente, pode-se encontrar o tratamento desta questão na obra *Teoria da interpretação*, assim como na obra *O conflito das interpretações* e em *Do texto à acção*, todas de Ricoeur.

reflexão. “Não há compreensão de si que não seja ‘mediatizada’ por signos, símbolos e textos; a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores”.¹⁰⁵

As noções de conflito de interpretações e de legitimidade de interpretações rivais, Ricoeur, certamente, deve a sua aproximação ao pensamento de Freud, a quem situa no âmbito de uma hermenêutica da suspeita, ao lado de Ludwig Feuerbach, Karl Marx e Friedrich Nietzsche. Uma hermenêutica da suspeita que conduz à derrocada do *cogito* e reconfigura a ideia de sujeito. Afirma Ricoeur: “Depois de Freud, já não é possível estabelecer a filosofia do sujeito como filosofia da consciência. Reflexão e consciência já não coincidem; é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito”.¹⁰⁶ E mais: como admite o próprio Ricoeur, ao confrontar o estruturalismo linguístico e a psicanálise, ele percebe, para além das diferenças de objeto e das diferenças metodológicas, um resultado comum, a saber, o questionamento da noção de sujeito. “Ora, não era enquanto hermenêutica da suspeita que o estruturalismo me pareceu questionar a noção de sujeito, mas como uma abstração objectivante, através da qual a linguagem era reduzida ao funcionamento de um sistema de signos sem qualquer sustentação num sujeito”.¹⁰⁷ E, com base nisso, conclui Ricoeur: “Percebi, mais claramente do que no conflito entre psicanálise e filosofia reflexiva, para além do momento de antagonismo, o da mediação”.¹⁰⁸ Esta “descoberta” da mediação marcará profundamente todo o pensamento de Ricoeur, que exercitará, em todas as frentes, a prática dialógica e mediadora.

Cada vez mais descrente na condição da Universidade de articular a necessidade de universalizar o ensino e manter a necessária qualidade e seriedade e, movido pelo ideal de estabelecer relações menos anônimas entre professores e alunos, em 1967, Ricoeur deixa a Sorbonne e assume o desafio de participar da criação de uma nova Universidade em Nanterre, subúrbio da França. Para a sua decepção, aquilo que ele chama de a “revolução estudantil” começou justamente pela sua Universidade, num momento em que ele havia sido eleito para o cargo de Decano da Faculdade de Letras e, como tal, tinha responsabilidade na gestão dos conflitos. A esse respeito, afirma ele: “...procurei resolver os conflitos, exclusivamente, por via do diálogo (...) acabei por

¹⁰⁵ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 40.

¹⁰⁶ RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965. p. 171-172.

¹⁰⁷ RICOEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 81.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 82.

falhar em minha missão de paz”.¹⁰⁹ Essa experiência teve importância decisiva na vida de Ricoeur, como ele mesmo admite: “Estes tumultuosos anos da minha vida profissional repercutiram-se na minha própria vida familiar”.¹¹⁰ Em abril de 1970, Ricoeur se demite do cargo de Decano e aceita o convite para lecionar na Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, onde permanece por três anos, quando regressa à Universidade de Nanterre, já transformada na Universidade de Paris-X. Lá permaneceu até encerrar sua carreira universitária em 1980.

De volta a Nanterre, em 1975, Ricoeur publicou *A Metáfora Viva*, obra que reúne um conjunto de estudos empreendidos com vistas a um seminário realizado na Universidade de Toronto, em 1971, bem como os resultados dos cursos dados na Universidade de Louvain, na Universidade de Paris X e na Universidade de Chicago. Ao apresentar uma visão geral dessa obra, Ricoeur se expressa do seguinte modo:

Cada um destes estudos desenvolve um ponto de vista determinado e constitui um todo. Ao mesmo tempo, cada um é o segmento de um único itinerário que tem início com a retórica clássica, passa pela semiótica e pela semântica, para alcançar finalmente a hermenêutica. A passagem de uma disciplina a outra segue a das entidades lingüísticas correspondentes: a palavra, a frase e, por fim, o discurso.¹¹¹

Em seu tratamento, a metáfora aparece como uma figura da inovação semântica, um fenômeno de criação ordenada que é a “produção de um novo sentido por meio de processos lingüísticos”.¹¹² Esse tratamento da inovação semântica na metáfora como forma de criação ordenada, permite a aproximação da questão com o tema da criação de enredos na narrativa, problemática abordada em *Tempo e Narrativa I*, publicado em 1983.

Entre a publicação de *A Metáfora viva*, em 1975, e *Tempo e Narrativa I*, em 1983, Ricoeur solidifica a noção de texto, entendido como unidade do discurso. A partir do texto, tomado como modelo, ele propõe a complementaridade entre explicação e compreensão, que W. Dilthey considerava como dimensões opostas, reformulando a sua concepção de hermenêutica e chegando àquilo que ele identifica como sendo a sua fórmula: explicar mais para compreender melhor. Em *Tempo e Narrativa I*, “a narrativa viria então a assumir-se como o texto por excelência”.¹¹³

¹⁰⁹ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 87.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹¹ RICOEUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 9.

¹¹² RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 89.

¹¹³ *Ibid.*, p. 85.

Da teoria do texto, Ricoeur passa para a teoria da ação, “lugar privilegiado da relação dialética entre a explicação e a compreensão”¹¹⁴ e elemento de mediação entre o texto e a história. Ele justifica o seu interesse pela filosofia da ação a partir de várias questões. Dentre elas, destaca a familiaridade do tema da ação com o tema da vontade, questão que ele já havia tratado em *O Voluntário e o Involuntário*. Destaca, também, a sua aproximação à filosofia analítica durante sua permanência nos Estados Unidos, que o conduziu mais detidamente aos estudos da linguagem e da aproximação da linguagem com a ação, levando-o a considerar que os próprios discursos são ações: “o laço mimético entre o ato de dizer (e de ler) e o agir efetivo nunca se rompeu completamente”.¹¹⁵ Mas realça que seu interesse pelo conceito de ação vincula-se mais a sua ligação ativa com a filosofia moral e política.¹¹⁶ Embora Ricoeur identifique o seu interesse inicial pela moral e pela política ainda à época de *O Voluntário e o Involuntário*, ele afirma que: “Foi somente após o curso sobre a semântica da ação, em Lovaina (1972), que a análise da questão moral é explicitamente relacionada com uma preocupação com o campo da prática em toda a sua dimensão”.¹¹⁷ Não se pode ignorar, ainda, o impacto das rebeliões estudantis de 1968 sobre a virada de interesse de Ricoeur para a teoria da ação.¹¹⁸

Essa variedade de estudos e discussões empreendidas por Ricoeur no período que antecedeu à publicação de *Tempo e Narrativa*, conduziram-no a estabelecer relações estáveis entre fenomenologia e hermenêutica,¹¹⁹ superando as aparentes oposições entre ambas, principalmente no que diz respeito à noção de sujeito. A forma mais radical de questionamento da subjetividade pela hermenêutica encontra-se na teoria do texto, segundo a qual o texto se autonomiza em relação à intenção subjetiva de seu autor e a questão a ser interpretada não é mais o sujeito, mas o mundo aberto pelo

¹¹⁴ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 98.

¹¹⁵ RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 18.

¹¹⁶ Cf. RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 99 et seq.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 102

¹¹⁸ Ricoeur admite que a sua condição de catedrático na Universidade de Nanterre, durante as insurreições estudantis de 1968, colocava-o na condição de negociador frente aos conflitos e que fracassou em sua tarefa de conciliação por seu interesse profundo em promover o diálogo, estratégia necessária em sua teoria do texto como forma de fazer frente ao constante conflito de interpretações.

¹¹⁹ Para conhecer as discussões de Ricoeur sobre as relações entre fenomenologia e hermenêutica, conferir RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. Nesta obra Ricoeur defende a tese segundo a qual a hermenêutica não destruiu a fenomenologia, mas apenas a sua interpretação idealista, tal como encontrada em Husserl e, em última instância, a fenomenologia permanece como uma insuperável pressuposição hermenêutica. A hermenêutica, teoria geral da interpretação, nasce da fenomenologia husserliana no duplo sentido do termo: é o lugar de onde ela provém; e é também o lugar que ela deixou. Consideraremos esta questão, ainda que de passagem, no terceiro capítulo deste trabalho.

texto ou o mundo do texto; não a intenção perdida atrás do texto, mas a revelação do mundo perante o texto. A subjetividade do autor e a do leitor são igualmente donas do texto. A autonomia semântica do texto é a mesma para os dois. De qualquer forma, mesmo que a fenomenologia idealista entenda o sujeito como intuição imediata, nos moldes do *cogito* cartesiano, e ponto de partida do conhecimento e a hermenêutica entenda que o sujeito não é ponto de partida, mas algo a que se chega pela interpretação das suas diferentes formas de manifestação, para Ricoeur, em última instância, a questão que une as duas é a discussão em torno do sentido do ser.

A análise da função narrativa em *Tempo e Narrativa* confirma a mudança da hermenêutica do símbolo para a do texto e a mudança da hermenêutica do texto para a da ação. Interessante notar que Ricoeur considera obras como *História e verdade*, *O conflito das interpretações*, *Do Texto à acção* e *Na escola da fenomenologia* como obras “de estilo mais ligeiro” e de “escrita mais apressada”, exercendo como que o papel de intermediárias entre três grandes obras: *A Metáfora viva*, por um lado, e *Tempo e Narrativa* e *O Si-mesmo como um Outro*, por outro lado.

Comparada com a dispersa produção de artigos que se seguiu a *La métaphore vive*, a redação de *Temps et récit*, no início dos anos 80, representa uma tentativa de alcançar, antes do trabalho em *Soi-même comme un autre*, uma espécie de consolidação comparável à que encetei quando escrevi o primeiro volume do meu *Philosophie de la volonté*, nos anos 1948-50.¹²⁰

Em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur desenvolve e aprofunda abordagens que ele já havia apresentado em diversos artigos publicados sobre o tema desde o seu tempo de docência na Sorbonne, em Nanterre e em Chicago. A ideia central da obra é a da constituição mútua do tempo e da narrativa.

A narrativa apenas completa o seu caminho na experiência do leitor, cuja experiência temporal ela ‘refigura’. De acordo com esta hipótese, o tempo constituiria, tal como se podia antever, o referente da narrativa, enquanto a função da narrativa seria a de articular o tempo de tal modo que lhe desse a forma da experiência humana.¹²¹

O tratamento da problemática da temporalidade redimensiona o conceito de narrativa. Mas, o que Ricoeur considera a sua grande invenção, e o modo entusiasmado como fala disso, permite pensar ser essa uma das grandes contribuições que ele mesmo

¹²⁰ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 110.

¹²¹ *Ibid.*, p. 112-113.

reputaria a sua obra, é, nas suas palavras, o “ponto de intersecção exemplificativo que encontrei no entrecruzamento do conceito de *distentio animi*, retirado do Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho, e da teoria do *muthos* trágico, emprestada pela *Poética* de Aristóteles”.¹²² Trata-se, como ele mesmo diz, de uma invenção e não de uma descoberta. Seria descoberta se esta intersecção estivesse posta ali. Ela não estava. Ele a inventou.

Falo aqui de invenção pela simples razão de que poderia igualmente sustentar-se que a intersecção agora mencionada tinha sido ‘encontrada’ já ‘construída’. À aporia do tempo da alma ‘distendida’ entre o passado da memória, o futuro da expectativa e o presente da intuição, correspondia o ‘enredar’ da *peripeteia* da acção externa. É, portanto, sugerido um modelo para a articulação entre a experiência aporética do tempo e a inteligibilidade da narrativa....¹²³

A ênfase de Ricoeur à importância de sua invenção pode ser percebida, também, na seguinte citação:

Não escondo o facto de que o modelo proposto se trata de uma construção. Apesar das alusões ao texto de Santo Agostinho, a que fiz referência, ele nunca pensou que a narrativa pudesse constituir uma resposta adequada às dificuldades permanentemente postas pela experiência temporal. (...) Aristóteles, por sua vez, não nos permite pensar que o tempo possa ser tomado como a referência última para a ordenação realizada pelo enredo ao nível da acção trágica.¹²⁴

O desenvolvimento da correlação entre a concordância discordante da experiência da temporalidade (Santo Agostinho) e a discordância concordante pertencente ao enredo narrativo (Aristóteles) ocupam a primeira parte de *Tempo e Narrativa I*. A segunda parte é dedicada à historiografia e *Tempo e narrativa II* é dedicado à teoria literária ao nível da narrativa ficcional. Ricoeur chega a considerar que a segunda parte do Tomo I de sua obra e o Tomo II inteiro poderiam constituir uma única obra, pois ambos tratam da configuração narrativa. Entretanto, apressa-se em dizer que tal compreensão poderia conduzir alguns a “incorrer no erro de concluir que eu estava a tentar trazer a historiografia para o lado da ficção, como outros autores têm feito”.¹²⁵ Para ele, o que diferencia uma da outra é a procura da verdade como representância do real, que caracteriza a narrativa histórica, e o descompromisso com a verdade enquanto referência, que caracteriza a narrativa ficcional. De fato, o ato de

¹²² RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 117.

¹²³ *Ibid.*, p. 117.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 117 e 118.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 122.

narrar ramificou-se em diversos gêneros literários, o que gerou o problema da oposição que se passou a ter entre narrativas que pretendem a verdade e narrativas de ficção. Contra essa fragmentação, Ricoeur põe a hipótese da existência de uma unidade funcional entre os diversos gêneros narrativos. Tal unidade é a seguinte: todas as narrativas discorrem sobre um traço comum da experiência humana: a temporalidade. “Tudo o que se narra acontece no tempo, desenvolve-se temporalmente; e o que se desenvolve no tempo pode ser contado”.¹²⁶ Talvez o processo temporal só possa ser compreendido na medida em que possa ser narrado. “Ao tratar a qualidade temporal da experiência como referente comum da história e da ficção, eu constituo em problema único ficção, história e tempo”.¹²⁷

A redação da conclusão de *Tempo e narrativa*, que demorou mais de um ano para ser feita, estabelecia já um elo com a próxima obra de Ricoeur, a saber, *O si-mesmo como um outro*. Incomodava ainda a Ricoeur a crítica à noção cartesiana de sujeito como intuição imediata e fundamento da verdade. Entretanto, não poderia admitir a possibilidade de destruição da noção de sujeito, dada toda a sua “luta em favor da posição do falante no plano do discurso e do agente no plano da acção. Parecia-me que a solução deveria ser procurada no desenvolvimento de certas observações deixadas em aberto relativas a uma possível distinção entre o *si* e o *Eu*”.¹²⁸ Este é o caminho percorrido em *O si-mesmo como um outro*.

Enquanto esboçava a redação de *O si-mesmo como um outro*, em 1986, Ricoeur publicou duas coletâneas de ensaios, sendo uma sobre hermenêutica, sob o título de *Do texto à acção*, e outra com o resultado de seus estudos sobre Husserl, sob o título de *Na escola da fenomenologia*.

A obra *O Si-mesmo como um outro* resulta de um conjunto de conferências que Ricoeur proferiu na Universidade de Edimburgo, denominadas de *Giffordís Lectures*, em 1986. A obra promove uma distinção entre dois tipos de identidade: a identidade *idem*, identidade da mesmidade, e a identidade *ipse*, identidade do em-si-mesmamento.

A identidade da mesmidade parecia-me que preenchia as características objectivas ou objectivadas do sujeito falante e actuante, enquanto a identidade como em-si-mesmamento julgava ser mais adequada para caracterizar um sujeito capaz de se designar a si próprio, ou a si

¹²⁶ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 24.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹²⁸ RICOEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 127.

própria, como o autor ou a autora de palavras e ações, um sujeito não substancial e não imutável e, no entanto, responsável pelos seus dizeres e fazeres.¹²⁹

Essa decomposição da identidade encontra apoio na teoria do texto, na teoria da ação e, fundamentalmente, na noção de identidade narrativa, desenvolvida no fim de *Tempo e narrativa*, noção que sustenta a ligação entre essa obra e *O si-mesmo como um outro*, obra na qual Ricoeur apresenta o que ele denomina de a sua pequena ética, entendendo-a como “o desejo de viver bem com e para os outros em instituições justas”.¹³⁰

Antes da organização dos estudos que resultaram na publicação de *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur enfrentou acontecimentos em sua vida particular que o marcaram profundamente. Após a sua saída de Edimburgo, que ele considerou como semanas luminosas sob todos os aspectos, Ricoeur viveu uma situação limite que desafiará seu pensamento: o suicídio do seu quarto filho. Referindo-se a este fato ele assim se expressa: “atingiu-nos o raio que despedaçou toda a nossa vida”.¹³¹ Ainda referindo-se de outra forma ao ocorrido, Ricoeur escreveu: “Após esta Sexta-feira Santa de vida e pensamento, partimos para Chicago onde outra morte nos aguardava, a do nosso amigo Mircea Eliade...”¹³² E, mais adiante, ele escreve, “Esta morte (a do Mircea Eliade), que deixou atrás de si uma obra, tornou ainda mais cruel aquela outra que parecia não ter deixado nada”.¹³³ Ricoeur enfrentou, nesses dois casos, mas mais intensamente no primeiro, o sentimento do luto, marcado por profunda reflexão sobre a diferença de circunstâncias entre um e outro evento.

A questão do trabalho de luto Ricoeur retomará em sua última grande obra intitulada *A memória, a história, o esquecimento*, publicada no ano 2000. Trata-se de um livro que, como ele mesmo descreve¹³⁴, é fruto de suas preocupações de três naturezas: preocupações privadas, preocupações profissionais e preocupações públicas. As preocupações privadas dizem respeito ao seu interesse em retomar uma discussão que ficou relegada (ou sobre a qual ficou uma lacuna) em duas de suas obras: *Tempo e narrativa* e *O si-mesmo com um outro*: memória e esquecimento são níveis intermediários entre tempo e narrativa. As preocupações profissionais dizem respeito ao

¹²⁹ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 128.

¹³⁰ Cf. RIOCEUR, P. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 199.

¹³¹ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 131.

¹³² *Ibid.*, p. 131.

¹³³ *Ibid.*, p. 132.

¹³⁴ Cf. RIOCEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 17 et seq.

desejo de estabelecer um diálogo com os historiadores eruditos, que se ocupam de discutir os vínculos entre a memória e a história, e as preocupações públicas são frutos da perplexidade de Ricoeur frente ao espetáculo do excesso de memória por um lado e o excesso de esquecimento por outro, que caracterizam a sociedade contemporânea. Seu objetivo é o de estabelecer uma política da justa memória.

A obra está dividida em três partes: a primeira dedicada a uma discussão sobre a fenomenologia da memória; a segunda concerne a uma discussão sobre a epistemologia da história; e a terceira, uma hermenêutica da condição histórica: a representação do passado, consiste numa meditação sobre o esquecimento. Embora distintas, as três partes não são desligadas.

Após esta grande obra que coroa o seu diálogo com os historiadores e a sua preocupação com uma epistemologia da história, em 2003, é publicada a última obra que reúne estudos empreendidos por Ricoeur, sob o título de *Percurso do reconhecimento*. Esse livro resulta da publicação de três conferências feitas, primeiramente em Viena, na Áustria e, posteriormente, em várias cidades na Alemanha. É produto de uma pesquisa que nasceu de seu sentimento de perplexidade em relação ao estatuto semântico do termo “reconhecimento” no discurso filosófico. Não existe uma teoria tão bem elaborada sobre o reconhecimento, como existem as várias teorias importantes sobre o conhecimento. O intuito é conceder às várias abordagens do termo reconhecimento ao longo da história da filosofia a coerência de uma polissemia regrada. O percurso da obra consiste no estudo e no debate da polissemia da palavra, tratando das discordâncias lexicográficas encontradas em dois grandes dicionários da língua francesa, um datado do período compreendido entre 1859 e 1872 e outro datado de 1985. O primeiro, de Émile Littré, chama-se *Dictionnaire de la langue française*. O segundo, organizado por Alain Rey, chama-se *Grand Robert de la langue française*. A partir das variações de significações propostas por estes dicionários, Ricoeur discute o sentido do termo em vários pensadores clássicos. Trata-se, mais uma vez, de um trabalho de hermenêutica da linguagem que parte de uma perspectiva estruturalista para superá-la pela busca da referência, tendo como foco da discussão a problemática da diferenciação entre reconhecimento recíproco e reconhecimento mútuo.¹³⁵

¹³⁵ David Pellauer aponta que há, na obra *O percurso do reconhecimento*, uma continuidade temática com a discussão sobre a questão da identidade narrativa. Para ele, Ricoeur entende que o reconhecimento alheio “é necessário para alcançar um sentido pleno de nós mesmos como sujeitos responsáveis, mesmo que ele não seja sempre concedido e até se por vezes é deliberadamente contido ou negado” (PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 173).

Eis o percurso de uma vida e de uma obra marcadas pela defesa incessante do diálogo no conflito de interpretações.

Se insisto com tanta força nesta estrutura polêmica das influências que sofri e escolhi, é porque vejo nisso a origem de um estilo que permaneceu constante ao longo do meu desenvolvimento: eu combato permanentemente em duas frentes, ou reconcilio adversários recalcitrantes ao diálogo. Estas frentes variaram conforme as épocas e estes adversários foram sendo substituídos, de acordo com as mudanças na paisagem filosófica.¹³⁶

Como visto, a obra de Paul Ricoeur trata das mais profundas problemáticas filosóficas contemporâneas, dando a elas um encadeamento original. Seus pressupostos abertamente admitidos são os da tradição fenomenológica e hermenêutica e da tradição reflexiva da filosofia. Se pudéssemos eleger um tema central em sua obra, talvez devêssemos considerar que o foco principal de sua reflexão é o sujeito a partir da interpretação da ação humana. Ele visa ao homem e sua ação, como o objetivo de realizar uma ontologia da ação.

Preocupado com o agir humano, Ricoeur reconhece a importância da condição existencial de cada ser na determinação de seu agir. Provavelmente, esta consideração tenha inspiração na obra de Maurice Merleau-Ponty, mais particularmente nas discussões presentes na sua *Fenomenologia da percepção*,¹³⁷ que questiona a consideração da dimensão unicamente racional na produção do conhecimento e na formação da consciência humana. Ilustrativo a respeito da importância dada por Ricoeur à dimensão existencial na determinação do agir humano é, de nosso ponto de vista, que ele tenha trazido à memória de sua autobiografia a descrição de eventos de sua vida privada, ora chamando momentos de euforia e de plena realização pessoal como importantes para a sua reflexão teórica, ora descrevendo eventos frustrantes e traumáticos como relevantes para o rumo de sua produção intelectual. Mais crucial ainda parece ser o fato de que, ao narrar os eventos da vida privada, deu mais ênfase aos acontecimentos traumáticos, tais como o da sua condição de órfão, a circunstância da morte do pai em guerra, a sua condição de prisioneiro de guerra, a sua experiência frustrante como “gestor” da Universidade de Nanterre à época das insurreições estudantis em 1968, a sua decepção com os lacanianos, o suicídio de seu quarto filho,

¹³⁶ RIOCEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 129.

¹³⁷ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Esta obra tornou-se importante referência para as teorias que consideram que a consciência humana é resultado de um misto de razão e de emoções, ambas propiciadas pelas vivências por meio das quais o homem formula a sua percepção da realidade.

entre outros eventos por ele citados. Ao referir-se aos momentos felizes, tais como o seu gosto pelos estudos, a sua satisfação na docência, a sua interlocução com amigos, o nascimento de seus cinco filhos, Ricoeur o faz muito de passagem, como que apenas para registrá-los, mas sem demarcar claramente a influência que tais eventos tiveram em sua produção intelectual.¹³⁸ É como se os momentos traumáticos tivessem apresentado um apelo maior à necessidade do diálogo, do aprofundamento da reflexão e da ampliação da sua leitura do mundo, além de um convite à reflexão sobre o sujeito.

¹³⁸ Cf. sua autobiografia intelectual publicada em *Da metafísica à moral*, para avaliar a ênfase dada por Ricoeur aos momentos felizes e aos momentos traumáticos de sua vida.

CAPÍTULO III

EM BUSCA DE UM SABER POSSÍVEL: HERMENÊUTICA NA HISTÓRIA

O capítulo anterior nos permite entender que, embora a hermenêutica tenha surgido, para Ricoeur, a partir da consideração da problemática do mal, toda a sua obra é um profundo e rigoroso exercício hermenêutico, num estilo dialógico, conciliando contrários. Num sincero debate com um conjunto de interlocutores, ele constrói a sua hermenêutica, talvez o aspecto mais bem trabalhado em toda a sua obra, como o “método” de tratamento de todas as questões que conduzem à interpretação do sujeito.¹³⁹

Embora sejam comuns afirmações de que a hermenêutica ricoeuriana nunca se libertou das questões de método, é importante observar que toda a sua obra dirige-se sempre à compreensão de algo, enfatizando algum assunto, numa herança assumidamente fenomenológica. Não a compreensão em si, como método simplesmente, mas a compreensão de algo. Em síntese, o que está em questão é sempre a compreensão de si e a compreensão do mundo, uma pela outra, numa relação de fecundação recíproca: a compreensão de si é parte da compreensão do mundo e a compreensão do mundo é parte da compreensão de si.

O intuito deste capítulo é avaliar as contribuições de Ricoeur ao desenvolvimento da hermenêutica e a renovação que ele promove em sua história, numa perspectiva de retomada e de superação do horizonte fenomenológico de E. Husserl. A passagem que ele promove da fenomenologia à hermenêutica assume a perspectiva de

¹³⁹ Heleno entende que, mesmo não constituindo o elemento central do pensamento de Ricoeur, a hermenêutica é uma constante preocupação em sua produção. Ela é, para ele, a estratégia a partir da qual as demais preocupações de seu pensamento são tratadas, ou seja, toda a problemática abordada recebe um tratamento hermenêutico. Assim, ao abordar as problemáticas do mal, da epistemologia, da história, da ontologia, da identidade do eu, da ética, é sempre de uma perspectiva hermenêutica que Ricoeur conduz a sua análise. É a partir dela, tomada como metodologia de trabalho e objeto de estudo, que ele constrói o seu pensamento. (Cf. HELENO, J. M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 32 et seq.)

Martin Heidegger e de Hans Georg Gadamer, mostrando que esses autores se ressentem de uma posição crítica, que Ricoeur construirá a partir da teoria do texto. Aí está a renovação que ele promove na hermenêutica: a construção da teoria do texto e a incorporação da crítica das ideologias, na linha da Escola de Frankfurt.¹⁴⁰

1. Sentido da hermenêutica

Etimologicamente, hermenêutica significa interpretação. O termo provém do grego *hemeneuein*, que significa declarar, anunciar, interpretar ou traduzir. É provável que derive de Hermes, o mensageiro dos deuses, o que dá uma conotação sagrada ao conceito. Desde os gregos, a palavra aparece associada à compreensão de algo que, num primeiro momento, parece enigmático. Hermes, na mitologia, sempre tinha a função de tornar acessível uma mensagem opaca. Desta forma, a palavra hermenêutica sempre esteve ligada ao processo de “trazer para a compreensão algo que estivesse incompreensível.”¹⁴¹ Como Hermes aparece como uma divindade ligada a muitas atividades diferentes, é possível que tenhamos aí a razão da pretensão ao universal que caracteriza a hermenêutica.¹⁴²

Para tratar da hermenêutica moderna, é necessário considerar as suas origens bíblicas, a implicação com a noção de compreensão e a influência do problema da

¹⁴⁰ A principal referência neste capítulo é a obra de Ricoeur, *Do texto à ação*, publicada pela Rés Editora em 1990. A opção por essa obra como guia deve-se ao fato de que ela reúne um conjunto de textos que sintetizam muitas questões sobre a hermenêutica apresentadas em obras anteriores. Além dela, constituem fontes importantes para a abordagem da hermenêutica em Ricoeur as obras *O conflito das interpretações*, *Interpretação e ideologias*, *teoria da interpretação* e *A l'école de la phénoménologie*, todas devidamente referenciadas neste trabalho. Não se pode deixar de observar, contudo, que a questão hermenêutica aparece em Ricoeur, em todas as suas obras. Referenciamos apenas aquelas em que ela aparece como questão central.

¹⁴¹ ALBERTI, V. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, n° 17: p.31-53, 1996/1. p. 33.

¹⁴² Heleno, ao discutir a vinculação do termo hermenêutica à figura de Hermes, afirma que ele é sempre o portador de uma mensagem, o que sugere três usos possíveis do termo hermenêutica: o dizer, o explicar e o traduzir. O dizer refere-se tanto a Hermes, portador da mensagem que a transmitia oralmente, como ao poder da palavra oral nas Sagradas Escrituras, em que a mensagem é pronunciada em voz alta para ser ouvida e não lida. Além de dizerem, ou melhor, ao dizerem, as palavras explicam, isto é, dizem alguma coisa sobre algo. Ora, tanto o dizer como o explicar só são possíveis porque se assentam em uma compreensão prévia. Da mesma forma a tradução, ao esforçar-se por tornar compreensível o estrangeiro, pressupõe uma interpretação que faz do tradutor um mediador entre dois mundos distintos. (Cf. HELENO, J. M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 45-46.)

linguagem que ocupa espaço importante na reflexão hermenêutica do século XX. Ricoeur adverte que

Não é inútil lembrar que o problema hermenêutico foi colocado, em primeiro lugar, nos limites da *exegese*, vale dizer, no contexto de uma disciplina que se propõe a compreender um texto, a compreendê-lo a partir de sua intenção, baseando-se no fundamento daquilo que ele pretende dizer.¹⁴³

Enquanto interpretação de texto, a hermenêutica surge com os primórdios do cristianismo, como técnica e método para a interpretação da mensagem de Deus contida em um livro: a Bíblia. Partia-se do entendimento de uma relação profunda entre texto e verdade: o texto bíblico continha toda a verdade revelada por Deus. Daí a necessidade da construção de uma técnica de interpretação que permitisse ao homem conhecer essa verdade, ou melhor, compreendê-la, porque o conhecimento da verdade passa a ser não uma questão investigativa, mas uma questão de fé. A patrística medieval entende que o caminho mais rápido e mais seguro para a verdade era o caminho da fé: bastaria ao homem acreditar nas verdades reveladas por Deus. Entretanto, dada a curiosidade humana, além de acreditar, o homem precisaria compreender a verdade, daí a necessidade da interpretação racional que, no entanto, deveria estar sempre subordinada à fé. Se o caminho da razão, que me permite interpretar e compreender a verdade, por algum motivo, levar a duvidar da fé e da verdade revelada, ele deve ser radicalmente abandonado, pois a verdade não é propriamente objeto de razão.

O uso do termo hermenêutica passou a ser mais generalizado a partir dos séculos XVII e XVIII, quando a “compreensão” passou a ser encarada como um problema a ser resolvido. Aí deixa-se de se ocupar apenas com a compreensão das escrituras e passa-se a investigar a própria compreensão.

De acordo com Verena Alberti, deve-se a Friedrich Schleiermacher, teólogo, o rompimento da noção de hermenêutica como técnica de interpretação de textos. A partir dele, a hermenêutica passa a ser pensada como uma teoria geral da compreensão; uma ferramenta que permitiria compreender todo o discurso estranho. “Com Schleiermacher, a hermenêutica se define pela primeira vez como estudo da própria compreensão.”¹⁴⁴ Não somente ela serve para interpretar textos com “sentidos ocultos”, como efetivamente coloca em questão o esclarecimento filosófico das condições da

¹⁴³ RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978. p. 7.

¹⁴⁴ ALBERTI, V. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, nº 17: p.31-53, 1996/1. p. 39.

compreensão. A partir de Schleiermacher são muitas as conotações dadas ao termo e à sua utilização. Apresentar um histórico do desenvolvimento da hermenêutica tornaria este capítulo muito extenso e cansativo, além de extrapolar os objetivos do presente trabalho.¹⁴⁵ Apenas trataremos da hermenêutica em Paul Ricoeur e da retomada que ele mesmo faz dos autores considerados basilares no tratamento da problemática.

Antes disso, porém, julgo importante tratar, a partir da análise de Ricoeur, das relações da hermenêutica com a fenomenologia, uma vez que “Para lá da simples oposição, há entre fenomenologia e hermenêutica uma pertença mútua que importa explicitar”.¹⁴⁶

Como vimos em nosso capítulo anterior, a hermenêutica surge, para Ricoeur, a partir da necessidade de interpretação dos símbolos do mal. Em 1950, ele publica *O Voluntário e o Involuntário*, obra na qual se vale do método fenomenológico para descrever a essência da vontade, mesmo afirmando que a fenomenologia não é uma ferramenta capaz de oferecer o “mistério” de uma existência encarnada. Em 1960 ele publica *O homem falível*, obra na qual faz uma análise empírica sobre a vontade, trabalhando com a linguagem simbólica, isto é, com um modo figurado e indireto de tratar do pecado e da culpabilidade humana, o que requer uma hermenêutica capaz de decifrar tais símbolos. Observe-se que a trajetória da reflexão começou em 1950, com uma descrição fenomenológica da falta e do mal, para, em 1960, demandar uma mítica concreta que desse conta da decifração dos símbolos, isto é, uma hermenêutica. Daí a evidente necessidade de unir fenomenologia e hermenêutica.

A obra *Na escola da fenomenologia*, publicada em 1986, reúne os principais artigos de Ricoeur dedicados à problemática da vinculação de sua hermenêutica com a fenomenologia.¹⁴⁷

Em que pesem as críticas feitas por Ricoeur ao idealismo fenomenológico de Edmund Husserl, em última análise, ele considera que a fenomenologia permanece sendo o inultrapassável pressuposto da hermenêutica; e, por outro lado, a fenomenologia não pode executar o seu programa de “constituição” sem se constituir numa “interpretação” da vida do ego. Há, portanto, entre fenomenologia e hermenêutica

¹⁴⁵ Para uma abordagem sintética dos diferentes tratamentos e usos da hermenêutica, cf. HELENO, J. M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001 e ALBERTI, V. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, nº 17: p.31-53, 1996/1.

¹⁴⁶ RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 50.

¹⁴⁷ Cf. RICOEUR, P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

uma relação de fecundação recíproca.¹⁴⁸ Por um lado, “a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica. Por outro lado, a própria fenomenologia não se pode constituir sem um pressuposto hermenêutico”.¹⁴⁹ Por outras palavras, a fenomenologia continua sendo a base imprescindível da hermenêutica, mas somente pode ser essa base porque é hermenêutica em sua constituição.

A crítica fundamental que Ricoeur dirige a Husserl é a de ele ter defendido uma espécie de hegelianismo, não de carácter especulativo, mas intuitivo, na medida em que busca firmar o primado de uma subjetividade transcendental.¹⁵⁰ Em síntese, podemos dizer que para a hermenêutica de Ricoeur, o idealismo husserliano restringiu sua grande descoberta, a da intencionalidade da consciência, a um alcance limitado, ao inscrevê-la na relação sujeito-objeto, concebendo o sujeito como um ser presumidamente autônomo que se põe frente a um objeto que lhe é presumidamente adverso. Sujeito e objeto não podem ser pensados nessa relação de oposição. Nas palavras do próprio Ricoeur, “*O ideal de cientificidade, entendido pelo idealismo husserliano como justificação última, encontra seu limite fundamental na condição ontológica da compreensão*”.¹⁵¹ (itálico no original) Condição que poderia ser expressa como finitude, mas Ricoeur prefere, na linha de Gadamer, o conceito de pertença, pois que o de finitude

designa, em termos negativos, uma condição inteiramente positiva, que seria mais bem expressa pelo conceito de pertença. (...) A primeira declaração da hermenêutica é para dizer que a problemática da objectividade pressupõe, antes dela, uma relação de inclusão que englobe o sujeito pretensamente autónomo e o objecto pretensamente adverso. É a esta relação inclusiva ou englobante que eu chamo, aqui, pertença.¹⁵²

No campo das ciências humanas e, particularmente da história, há que se reconhecer que aquele que interroga participa do interrogado.¹⁵³

¹⁴⁸ Cf., RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 49 et seq.

¹⁴⁹ Ibid., p. 50.

¹⁵⁰ Para conhecer as críticas de Ricoeur ao idealismo husserliano, uma boa referência é o capítulo I da obra *Do texto à acção*. Nele, Ricoeur expõe o que considera as cinco teses esquemáticas do idealismo husserliano e apresenta, de uma perspectiva hermenêutica, a sua crítica a cada uma delas.

¹⁵¹ Ibid., p. 54.

¹⁵² Ibid., p. 54-55.

¹⁵³ Ricoeur assinala que a noção de pertença em Gadamer é equivalente à noção de ser-no-mundo em Heidegger. A ideia de ser-no-mundo implica no reconhecimento da prioridade da categoria ontológica do *Dasein*, na medida em que ele precede a reflexão e, como tal, é anterior à questão epistemológica e psicológica de um sujeito que se põe. Entretanto, justifica que sua preferência pelo conceito gadameriano de pertença deve-se ao fato de que ele refere diretamente o problema da relação sujeito-objeto e abre caminho para a introdução de um conceito que lhe é dialeticamente solidário: o de

A consideração da teoria do texto é importante elemento de crítica do primado da subjetividade presente no idealismo husserliano.

Uma forma radical de pôr em questão o primado da subjectividade é tomar como eixo hermenêutico a teoria do texto. Na medida em que o sentido de um texto se tornou autónomo em relação à intenção subjectiva do seu autor, a questão essencial não é encontrar, subjacente ao texto, a intenção perdida, mas expor, face ao texto, o “mundo” que ele abre e descobre.¹⁵⁴ (itálico no original)

Diferentemente do que pensava Dilthey, a tarefa da hermenêutica não consiste em descobrir a intenção perdida do autor, mas expor as múltiplas interpretações que o texto suscita. Trata-se de discernir a “coisa” do texto e não a psicologia do autor. A questão é explicitar o mundo que o texto projeta.

Essa crítica ao idealismo husserliano pela teoria do texto atinge o âmago da fenomenologia de Husserl na medida em que faz ver uma espécie de contradição interna na proposta fenomenológica. É como se a fenomenologia não tivesse explorado plenamente o sentido maior de sua própria descoberta, a saber, a tese da intencionalidade da consciência, isto é, a noção de que a consciência tem o seu sentido fora de si mesma. Se toda consciência dirige-se intencionalmente a algo, não há primado da subjetividade.¹⁵⁵ Insistindo nisso a fenomenologia corre o perigo de se reduzir a um subjetivismo transcendental. Deve-se deslocar o eixo da interpretação da questão da subjetividade para a questão do mundo. A subjetividade não é a primeira, mas sim a última categoria de uma teoria da compreensão. Ela não é ponto de partida, mas sim ponto de chegada. Também aqui a teoria do texto é um bom guia. “Ela mostra, de facto, que o ato da subjectividade é menos o que inaugura a compreensão que o que a acaba”.¹⁵⁶ A leitura, momento terminal da apropriação do texto, é marcada pela subjetividade. Mas não no sentido de uma “hermenêutica romântica” que busca ligar-se à subjetividade original do texto. A apropriação responde à coisa do texto, isto é, às propostas de sentido desenvolvidas pelo texto na apreensão do sujeito leitor.

distanciamento. A pertença faz ver que toda justificação e fundação são precedidas de uma relação que as sustém. (Cf. P. RICOEUR, *Do texto à acção*, p. 55 et seq.).

¹⁵⁴ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 61-62.

¹⁵⁵ É com esta perspectiva que Maurice Merleau-Ponty trabalha em sua obra *Fenomenologia da percepção*. Embora o seu ponto de partida seja a fenomenologia de Husserl, ele a conduz além, na medida em que considera que a subjetividade ou a consciência é resultado das diferentes percepções que o sujeito constrói em sua relação com o mundo. Talvez por isso Ricoeur reconheça sua proximidade com Merleau-Ponty.

¹⁵⁶ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 63.

A apropriação não implica no retorno à subjetividade soberana. “Se é verdade que a hermenêutica se completa na compreensão de si, é preciso rectificar o subjectivismo desta proposição, dizendo que compreender-*se* é compreender-*se em face de o texto*”.¹⁵⁷ Assim, o que é apropriação por um lado, é desapropriação, por outro. Eu me aproprio do texto e me desaproprio de mim mesmo, na medida em que deixo ser a coisa do texto. A subjetividade precisa ser perdida como origem para poder ser recuperada em um papel mais modesto.¹⁵⁸

2. Percurso e tarefa da hermenêutica¹⁵⁹

Em uma de suas várias definições de hermenêutica, Ricoeur a concebe como “a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos”.¹⁶⁰ Em tal definição, a ideia norteadora é a teoria do texto como ponto central da renovação da hermenêutica e como forma de superação da dicotomia posta pela “hermenêutica romântica” entre explicar e compreender. Entretanto, para se chegar à ideia diretriz da teoria do texto e, assim, entender o compromisso de Ricoeur com a renovação da hermenêutica, é necessário partir de considerações sobre o que ele mesmo entende como sendo o percurso e a tarefa da hermenêutica.

2.1. Percurso da hermenêutica

Para Ricoeur, na história recente da hermenêutica há duas etapas que precisam ser consideradas: a primeira, representada por Schleiermacher e Dilthey, promove uma ampliação do campo da hermenêutica incluindo todas as hermenêuticas

¹⁵⁷ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 64.

¹⁵⁸ Mesmo criticando o idealismo husserliano, Ricoeur vai entender que a fenomenologia continua sendo o pressuposto insondável da hermenêutica. Para ele, na medida em que a fenomenologia tem como prioridade a interrogação pelo sentido, ela precede a hermenêutica na ordem de fundação. Embora a exegese e a filologia possam preceder historicamente à tomada de consciência fenomenológica, é como se a fenomenologia existisse antes da tomada de consciência de sua existência. Por outro lado, a fenomenologia também possui os seus pressupostos hermenêuticos na medida em que tem a necessidade de conceber o seu método como uma exegese, uma explicitação, uma interpretação. Aí o seu principal pressuposto hermenêutico. Para uma compreensão mais ampla dessa problemática, cf. RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 64 et seq. e, também, RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978. p. 9 et seq.

¹⁵⁹ Sob este subtítulo estaremos tratando da leitura que Ricoeur faz do percurso da hermenêutica. Quando nos referimos a autores como Schleiermacher e Dilthey, estaremos falando deles a partir da leitura de Ricoeur.

¹⁶⁰ RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 17.

regionais em uma hermenêutica geral, com preocupação epistemológica, objetivando constituir-se em um saber científico. A segunda etapa consiste na passagem da epistemologia para a ontologia, quando compreender deixa de ser uma simples maneira de conhecer para tornar-se uma maneira de ser e de comportar-se em relação ao ser. A primeira etapa, isto é, o movimento de desregionalização da hermenêutica, não pode ser levado até o fim sem que as preocupações epistemológicas resultem subordinadas às preocupações ontológicas. O movimento de desregionalização se fez acompanhar de um movimento de radicalização, pelo qual a hermenêutica torna-se, além de geral, fundamental.¹⁶¹

É essa trajetória que pretendemos expor a seguir, a partir de uma consideração geral feita por Ricoeur em torno dos autores que ele considera basilares das tendências acima apontadas.

Para Ricoeur, é Friedrich Schleiermacher quem inicia o movimento de desregionalização da hermenêutica, num esforço de discernir uma problemática geral e unitária da atividade de interpretação, que permita elevá-la acima das interpretações particulares, propiciando ver aplicações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica considerados até então: a filologia e a exegese. É desse esforço de elevar-se acima não só das particularidades dos textos, mas fundamentalmente da particularidade das regras, das fórmulas do compreender, isto é, do esforço de elevar a filologia e a exegese à categoria de “tecnologia” da compreensão, que nasceu a hermenêutica. Antes dele há apenas, por um lado, uma filologia dos textos clássicos e, por outro, uma exegese dos textos sagrados.

Esse esforço surge no clima e no contexto do kantismo, que havia operado a sua revolução copernicana no campo das ciências. “O kantismo é o horizonte filosófico mais próximo da hermenêutica”.¹⁶² É na esteira do esforço de Kant de antes medir o alcance e a capacidade das operações do conhecer, para depois enfrentar a natureza do ser, que Schleiermacher, conscientemente ou não, inicia a sua revolução copernicana na ordem exegetica e filológica.

Mas era necessário revolucionar a noção de sujeito do kantismo, um espírito impessoal, capaz de juízos universais. Assim, a hermenêutica amplia o kantismo

¹⁶¹ Para melhor caracterização destes dois movimentos, cf. RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 17 et seq.

¹⁶² RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 86.

recolhendo a noção de sujeito da filosofia romântica, qual seja, o espírito é o inconsciente criador. Com essa dupla vertente, a hermenêutica de Schleiermacher traz, ao mesmo tempo, as marcas romântica e crítica. “Romântica por seu apelo a uma relação viva com o processo de criação e crítica por seu desejo de elaborar regras universalmente válidas da compreensão”.¹⁶³ Toda a sua hermenêutica está sempre marcada por essa dupla filiação: crítico é o propósito de lutar contra a incompreensão; romântico é o esforço de compreender um autor tão bem ou melhor do que ele compreendeu-se a si mesmo.

Dilthey encontra-se também situado no horizonte de uma hermenêutica romântica, porém, Ricoeur julga importante destacar que entre Schleiermacher e Dilthey situam-se tanto invenção da história como ciência, como o trabalho de grandes historiadores como L. Von Ranke e J. G. Droysen. Daí o esforço de Dilthey de incorporar a problemática da interpretação dos textos no campo mais vasto do conhecimento histórico. O texto a interpretar é a própria realidade em seu encadeamento histórico. “Dilthey é, antes de tudo, o intérprete deste pacto entre hermenêutica e história”.¹⁶⁴ O Historicismo marca a transferência de interesse das obras primas da humanidade, para o contexto histórico que as produziu. Não interessa mais o encadeamento do texto, mas antes o encadeamento da história. Por isso, Dilthey situa-se num momento de viragem crítica em que se percebe a amplitude do problema hermenêutico, mas permanece-se, ainda, no âmbito do debate epistemológico, característico da época neo-kantiana.

O tempo de Dilthey é o da recusa do hegelianismo e da valorização do conhecimento experimental; é o tempo em que as ciências naturais se erigem como modelo de conhecimento verdadeiro. Por isso é que seu esforço é o de dar ao conhecimento histórico uma dimensão científica comparável à das ciências da natureza. A questão fundamental de Dilthey é: como é possível o conhecimento histórico? Como é possível o conhecimento das ciências do espírito? Ele tenta dispô-las de um método respeitável tanto quanto o das ciências da natureza. É desse esforço que resulta a proposição da grande oposição que perpassa toda a sua obra, a saber, a oposição entre a “explicação” da natureza e a “compreensão” do espírito. Enquanto o objeto de conhecimento das ciências da natureza é algo externo e estranho ao homem e, portanto,

¹⁶³ RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 21.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 23.

passível de explicação, o das ciências do espírito é algo familiar ao homem – nelas, o homem conhece, ou melhor, compreende o homem. A diferença de estatuto entre as ciências da natureza e as do espírito é a diferença de estatuto entre explicar e compreender.¹⁶⁵

A inovação da hermenêutica de Dilthey em relação à de Schleiermacher é o entendimento de que a vida só se apreende na história. Daí a necessidade da interpretação. Este é um “achado” importante. Na visão de Ricoeur, para dar continuidade a esse “achado”, é preciso romper a ligação da hermenêutica com a noção puramente psicológica e desenvolver o texto não na direção de seu autor, mas na direção do seu sentido imanente e na direção do tipo de mundo que ele abre e descobre. Esse passo adiante só é dado com a consideração de uma hermenêutica ontológica, para além de uma hermenêutica adstrita ao campo da epistemologia.

O segundo movimento da história recente da hermenêutica, a saber, a sua passagem da epistemologia para a ontologia, foi iniciado, no entendimento de Ricoeur, por M. Heidegger e encontrou continuidade em H. G. Gadamer. A pergunta não é mais “como sabemos?”, mas “qual é o modo de ser daquele que só existe compreendendo?”. A questão da *explicitação ou interpretação* em Heidegger se liga à pergunta sobre o sentido do ser. A teoria do conhecimento é revolucionada por uma questão primeira, que a antecede, qual seja, a questão sobre o ser, a questão ontológica.¹⁶⁶

Essa primeira reviravolta hermenêutica do *Ser e Tempo*, de Heidegger, se faz acompanhar de outra: enquanto para Dilthey a questão hermenêutica implicava sempre na possibilidade de “decifração” de outrem, isto é, na relação com o outro, em Heidegger, os fundamentos do problema ontológico devem ser buscados não na relação

¹⁶⁵ Ricoeur ressalta que a hermenêutica de Dilthey, mais que a de Schleiermacher, evidencia a aporia da hermenêutica ao colocar a compreensão do texto sob as leis da compreensão do outro que se manifesta no texto. A tarefa principal da interpretação não é tanto o que disse o texto, mas a compreensão do outro que nele se expressa. Por isso, a psicologia segue sendo predominante na tarefa hermenêutica. Trata-se de uma hermenêutica psicológica, para a qual toda a ciência do espírito pressupõe a capacidade de se transpor para a vida psíquica de outrem. O objetivo da hermenêutica permanece sendo o da compreensão do outro. Porém, não se apreende mais diretamente a individualidade, mas, pelo contrário, é preciso reconstruí-la interpretando signos, razão pela qual é a filologia, enquanto explicação dos textos, que garante a etapa científica da compreensão. (Cf. RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 27 et seq.)

¹⁶⁶ Ricoeur chama a atenção para o fato de que a centralidade da questão do ser em Heidegger significa que a hermenêutica não acrescentará nada à metodologia das ciências do espírito. Ela se ocupa da explicitação do solo ontológico sobre o qual se podem edificar estas ciências. A metodologia das ciências do espírito é uma “hermenêutica derivada” dessa hermenêutica primeira e essencial. (Cf. RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 96.)

com um outrem, mas na relação com o mundo. A compreensão está implicada com a questão da minha posição no ser; com a minha situação como ser-no-mundo.

Nessa nova direção, a teoria do compreender deve ser precedida pela noção de enraizamento do sujeito no mundo. O situar-se no mundo é anterior ao esforço de conhecer as coisas. O compreender é segundo e não primeiro. E ele não se volta primeiro ao discurso, mas à função de orientar-nos numa situação; ele dirige-se à apreensão de uma possibilidade de ser: "...compreender um texto, diremos nós, não é encontrar um sentido inerte que nele estivesse contido, é revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto...".¹⁶⁷ A exegese das coisas antecede a exegese dos textos.

Mesmo reconhecendo os importantes avanços na hermenêutica a partir do pensamento de Heidegger, Ricoeur entende que esta ontologia não só não supera como agrava a aporia de Dilthey entre o explicar e o compreender. Ela não está mais colocada entre duas modalidades diferentes do conhecer, mas está posta, agora, entre a ontologia e a epistemologia. A filosofia de Heidegger não mostra o caminho de retorno da ontologia à epistemologia e rompe o diálogo com as ciências, dirigindo-se apenas a si mesma. Sua preocupação de enraizar o círculo mais profundamente impede-o de traçar o caminho de retorno. Essa questão será tratada por Gadamer que se propõe a reanimar o debate das ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana, tomando como problema central a questão do retorno da ontologia à epistemologia, retorno esse evidenciado pelas suas preocupações metodológicas.¹⁶⁸

Gadamer elabora a sua hermenêutica a partir da ideia de distanciamento alienante, pressuposição ontológica que está na base da pretensão de objetividade nas ciências humanas. Tal distanciamento implica na destruição da relação primordial de pertença do sujeito à coisa investigada. Para ele, em *Verdade e Método*,¹⁶⁹ sem esse

¹⁶⁷ RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 98.

¹⁶⁸ Cf. RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 35 et seq.

¹⁶⁹ Ricoeur considera que a obra *Verdade e Método* é marcada, do início ao fim, por este debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença, nas três esferas da experiência hermenêutica por Gadamer consideradas: a estética, a histórica e a de linguagem. Na esfera estética, a experiência de ser tomado pelo objeto precede e possibilita a formação do juízo de gosto. Na esfera histórica, a consciência de que se é conduzido pelas tradições que nos precedem é que torna possível o exercício da metodologia histórica. Na esfera da linguagem, que de certa forma está implicada nas duas anteriores, a sensação de co-pertença às vozes dos criadores de discursos precede e torna possível o tratamento científico da linguagem. (Cf. RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 38.)

distanciamento, que consiste na metodologia das ciências humanas, não poderia haver relação com o histórico como tal.

A filosofia de Gadamer resume as duas revoluções copernicanas da hermenêutica anteriormente apresentadas, a saber, a da passagem das hermenêuticas regionais para uma hermenêutica geral e a da passagem da epistemologia para a ontologia. Além disso, de acordo com Ricoeur, encontra-se nela o início do regresso de uma ontologia para a epistemologia. O próprio título da obra já dá o tom dessa perspectiva, ao pegar o conceito heideggeriano de verdade e o diltheyano de método. A parte da obra em que ele discute a questão da consciência histórica é bastante ilustrativa de seu mergulho no debate epistemológico das ciências do espírito.

Nesse percurso, chegamos a Ricoeur com sua consideração da função da hermenêutica. O seu ponto de partida é o da oposição existente, na obra de Gadamer, entre distanciamento alienante e pertença. Gadamer considerava que, por um lado, o distanciamento alienante é a atitude que permite uma certa objetividade nas ciências humanas, ou ciências do espírito e, por outro, ela é a degradação que destrói a relação de pertença do sujeito em relação à realidade histórica erigida com objeto. O intuito de Ricoeur é recusar e ultrapassar a alternativa suscitada por Gadamer. Ele entende que a própria escolha de sua problemática, a do texto, é já um passo em direção à superação dessa alternativa. O texto é, por si só, produtor de distanciamento; é o “paradigma da distanciação na comunicação”.¹⁷⁰ É partindo desse contexto que podemos entender como Ricoeur concebe a hermenêutica e em que consiste, para ele, a sua tarefa.

2.2 Tarefa da hermenêutica

Como anteriormente visto, é o tratamento da problemática do mal em *Finitude e culpabilidade* que leva Ricoeur a introduzir a questão hermenêutica como metodologia para a decifração do mal. Para considerar a problemática do mal na estrutura da vontade, era necessária uma linguagem indireta, com metáforas e símbolos, tais como “mancha”, “carga”, “escravidão”. Por isso, em *A simbólica do mal*, segundo volume de *Finitude e culpabilidade*, surge a primeira concepção de hermenêutica em Ricoeur, a saber: a hermenêutica entendida como a decifração do sentido do símbolo. Mas o que é o símbolo? “Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto,

¹⁷⁰ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 109.

secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro”.¹⁷¹ O símbolo é um elemento que conduz à reflexão.¹⁷²

Para Ricoeur, os símbolos do mal são o lugar específico de nascimento do problema hermenêutico, pois, se é verdade que todo o símbolo dá o que pensar, isso vale de modo especial aos símbolos do mal, justamente porque convidam o pensar a exceder-se, na medida em que resistem ao pensar puramente representativo e conceitual. A questão do mal lança o problema de uma hermenêutica do conflito na medida em que tudo o que se diz nos símbolos do mal, diz-se de uma forma conflitual. Trata-se de uma questão emblemática para a hermenêutica, pois se contrapõe existencialmente à aspiração originária de todo o ser humano para o bem, para a plenitude e para a perfeição.¹⁷³

Nessa fase inicial de sua obra, Ricoeur entende que o objeto da hermenêutica é o desvelamento das estruturas de duplo sentido. Para ele, neste período, o problema do símbolo insere-se numa filosofia da linguagem pelo ato de interpretar. Há uma relação de mútua dependência entre interpretação e símbolo, uma vez que este sustenta a existência da interpretação, enquanto que aquela confere sentido ao símbolo. Eles formam um par cujos elementos não podem existir em separado, principalmente depois da localização da pertença do símbolo ao âmbito da linguagem. Dessa forma, a interpretação pertence organicamente ao pensamento simbólico e ao seu duplo sentido.

Essa compreensão inicial da hermenêutica alarga-se a partir da proposição de teoria do texto, cuja formulação inicial aparece em 1970, quando Ricoeur publica um artigo intitulado “O que é um texto”. Em 1971, com a publicação de “O modelo do texto: a ação sensata considerada como um texto”, Ricoeur objetiva liberar o texto de sua concepção original (algo escrito) para ampliar a sua compreensão como paradigma de análise de toda a ação humana. Em 1973, em “A função hermenêutica do distanciamento”, utiliza a noção de texto para conciliar os pares explicar X interpretar.

¹⁷¹ RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978. p. 15.

¹⁷² Ricoeur considera que, tratado como uma estrutura de duplo sentido, o símbolo não se reduz ao signo linguístico, mas pode ser constituído por um conjunto de signos linguísticos. Enquanto expressão de duplo sentido, o símbolo requer uma hermenêutica que leve à decifração do sentido oculto, pois que ele nunca é, de fato, toda a realidade simbolizada. O símbolo “dá que pensar” na medida em que diz sempre mais do que realmente diz. E ele ganha sempre mais e novos sentidos no decorrer do tempo. Seu sentido se renova a cada interpretação.

¹⁷³ Encontramos um bom tratamento desta abordagem na obra de SILVA, M. L. P. F. da. *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

Ele mesmo acredita ser essa teoria a sua principal contribuição à hermenêutica pós-heideggeriana.¹⁷⁴

O propósito do último texto acima referido é, como declara o próprio Ricoeur, valendo-se de uma terminologia gadameriana, superar a alternativa entre pertença e distanciamento alienante. Como visto anteriormente, o distanciamento alienante é, em Gadamer, a condição de objetividade das ciências do espírito e a pertença é a nossa forma de inserção no mundo. Para superar essa alternativa, Ricoeur propõe a noção de texto, paradigma do distanciamento na comunicação, desenvolvendo-a a partir de cinco temas: 1) a realização da linguagem como discurso; 2) a realização do discurso como obra estruturada; 3) a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; 4) a obra de discurso como projeção de um mundo; 5) o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si. Esses traços em conjunto constituem os critérios da textualidade e a partir deles podemos entender como o mundo da obra é o centro de gravidade da questão hermenêutica.¹⁷⁵

2.2.1 - Realização da linguagem como discurso

A linguagem realiza-se como discurso. O discurso, por sua vez, é acontecimento, na medida em que alguma coisa acontece quando alguém fala. O discurso diferencia-se do sistema da língua, pois dizer que o discurso é acontecimento implica em reconhecer que ele acontece no tempo (e no presente), enquanto o sistema da língua é virtual e fora do tempo. Enquanto a língua não tem sujeito, o discurso remete sempre a um locutor, por isso o acontecimento consiste em que alguém fala. Enquanto os signos da língua remetem sempre à própria língua, o discurso é sempre sobre alguma coisa; ele refere-se a algo que pretende descrever e/ou representar. Enquanto a língua é apenas a condição prévia da comunicação, é no discurso que se trocam todas as mensagens, o que remete à existência do outro e, portanto, do diálogo. Se o signo é a unidade básica da língua, a frase é a unidade básica do discurso.

Além de ser acontecimento, o discurso é, também, significação. Ele ocorre como acontecimento e é compreendido como significação; supera-se, enquanto acontecimento, na comunicação. No discurso, o acontecimento e o sentido se articulam e tal articulação é o nó de todo o problema hermenêutico, pois em sua análise, o que se quer compreender não é o discurso em si, mas a significação que permanece. É da

¹⁷⁴ Os três textos referidos neste parágrafo foram integrados, posteriormente, à obra *Do texto à ação*.

¹⁷⁵ Encontramos esta abordagem tanto na obra *Interpretação e ideologias*, como em *Teoria da interpretação* e em *Do texto à ação*.

tensão entre acontecimento e significação que nascem a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita e todos os outros traços do texto que irão enriquecer a noção de distanciamento, traço primitivo do discurso. “Por conseguinte, o primeiro distanciamento é o distanciamento do dizer no dito”.¹⁷⁶

2.2.2 - Realização do discurso como obra

Se a linguagem realiza-se como discurso, esse, por sua vez, realiza-se como obra, composta não de atos de fala isolados, mas de uma sequência deles. Ricoeur define a noção de obra a partir de três traços. Em primeiro lugar, a obra é uma sequência mais longa que a frase e apresenta um problema maior à compreensão em razão de constituir-se em uma totalidade finita e fechada. Em segundo lugar, toda obra pertence a um determinado gênero literário. Por fim, toda obra possui um determinado estilo, isto é, uma configuração única, que a liga a um indivíduo. “Composição, pertença a um gênero, estilo individual caracterizam o discurso como obra”.¹⁷⁷ Por isso o discurso torna-se objeto de uma práxis e de uma técnica, ou seja, torna-se, objeto de trabalho. A obra literária é o resultado de um trabalho que organiza a linguagem. Ao trabalhar o discurso o homem produz as obras do discurso.

O sujeito de discurso recebe uma nova configuração a partir da noção de obra. A noção de autor aparece como correlato da individualidade da obra. Cada autor tem e imprime seu estilo, o que assegura a individualidade da obra. O autor, mais do que locutor, é “o artesão da linguagem”. A singularidade da obra e a singularidade do autor são correlatas, pois “o homem individua-se ao produzir obras individuais”.¹⁷⁸ Para Ricoeur, este entendimento provoca uma necessidade de repensar profundamente a oposição entre explicar e compreender proposta por Dilthey.

“A objetivação do discurso na obra e o caráter estrutural da composição, a que se acrescentará a distanciação pela escrita, obrigam-nos a pôr inteiramente em questão a oposição de Dilthey entre ‘compreender’ e ‘explicar’. Abre-se uma nova época da hermenêutica pelo sucesso da análise estrutural; doravante, a explicação é o caminho obrigatório da compreensão”.¹⁷⁹

¹⁷⁶ RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 47.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁷⁸ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 117.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 118.

2.2.3 - Relação da fala com a escrita nas obras de discurso

A escrita promove a fixação do acontecimento de discurso, colocando-o ao abrigo da destruição. Mas ela não se reduz a isso. “Acima de tudo, a escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção do autor. O que o texto significa já não coincide com aquilo que o autor quis dizer”.¹⁸⁰ Eis aí uma noção forte e importante na hermenêutica ricoeuriana: a noção de autonomia do texto. Ela faz aparecer um traço positivo do distanciamento alienante, rechaçado por Gadamer, pois graças à escrita, a coisa do texto pode ser subtraída ao horizonte intencional do seu autor. Ilustrativa é, a respeito da noção de autonomia do texto, a afirmação que faz Ricoeur partindo do fato da morte de Emmanuel Mounier. Afirma ele:

Nosso amigo Emmanuel Mounier não mais responderá às nossas perguntas: uma das crueldades da morte é mudar radicalmente o sentido de uma obra literária que ainda se constrói: não só ela não mais continuará, como também é subtraída a êsse movimento de intercâmbio, de interrogações e respostas que situava êsse autor entre os vivos. Torna-se para sempre obra *escrita*, e apenas escrita; consuma-se a ruptura com seu autor, cuja obra entra doravante no campo da única história possível, a dos leitores, a dos homens vivos que ela alimenta. Em certo sentido, uma obra atinge a verdade de sua existência literária quando morre seu autor; toda publicação, toda edição inaugura a impiedosa relação dos homens vivos com o livro de um homem virtualmente morto.¹⁸¹

O texto escrito torna possível o ato de ler e por este ato o sentido do texto não pertence mais unicamente ao seu autor, mas a todo o público leitor que é, também, construtor do sentido do texto. A grande mutação que a escrita promove no discurso é que, enquanto a fala dirige-se a um interlocutor ou a um pequeno grupo de interlocutores, o texto escrito dirige-se, potencialmente, a todos os que saibam ler. É a emancipação da coisa escrita em relação ao contexto situacional presente na conversação. Por isso, também, a relação entre escrever e ler é bastante distinta da relação entre falar e ouvir.

Tal entendimento tem consequência hermenêutica importante para se frisar o papel positivo do distanciamento condenado por Gadamer. No texto escrito, o distanciamento não é resultado de uma estratégia metodológica; ele é constitutivo do

¹⁸⁰ RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 53.

¹⁸¹ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 135.

fenômeno do texto como escrita e, ao mesmo tempo, ele é condição para a interpretação. Trata-se de um distanciamento inevitável que condiciona a compreensão.

2.2.4 - *Obra de discurso como projeção de um mundo*

A escrita libera o discurso da referência comum pressuposta em situação de diálogo e o abre ao mundo da obra. Esta é uma questão decisiva para a hermenêutica. Isso porque, no discurso oral, a referência ostensiva “resolve” o problema do sentido, na medida em que permite “mostrar” a realidade comum aos interlocutores. O aqui e agora da situação discursiva resolvem o problema de seu sentido. Com o texto escrito não ocorre a mesma coisa. Nele não há a referência ostensiva como algo dado e o contexto situacional não está presente. A inexistência de um mundo comum ao autor e ao leitor libera uma referência de segunda ordem, constituída pelo mundo do texto. Aí está posto o problema hermenêutico fundamental. Por isso que, para Ricoeur, interpretar é explicitar a forma de ser-no-mundo diante do texto. É necessário interpretar o mundo do texto e não a intenção de seu autor, pois o texto abre novas possibilidades de ser no mundo. Interpretar é interpretar-se frente ao texto.

Podemos dizer que a noção de mundo do texto é o ponto chave para o entendimento da hermenêutica de Ricoeur, na medida em que é ela que permite a renovação da hermenêutica. A hermenêutica romântica objetivava apreender a genialidade do autor: o intérprete deveria tornar-se contemporâneo do processo criativo empreendido pelo autor. Daí Dilthey fundava seu conceito de interpretação no de “compreensão”, entendida com apreensão da vida estranha que se exprimia através das objetivações da escrita. Disso decorre o caráter historicizante e psicologizante de sua hermenêutica. A ideia de mundo do texto não permite mais tal entendimento, o que não significa que se não posso apreender a alma de um autor, devo me limitar a reconstruir a estrutura de uma obra (explicação estrutural). Pela noção de “mundo do texto”, Ricoeur pretende superar tanto o romantismo como o estruturalismo.¹⁸²

¹⁸² Cf. RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 119 et seq.. Veja-se que, com essa noção de mundo do texto, Ricoeur se afasta da hermenêutica romântica na medida em que o trabalho de interpretação não consiste na decifração da intenção inicial do autor, mas sim na construção das possibilidades interpretativas abertas pelo texto. Por outro lado, também a hermenêutica estruturalista é superada na medida em que não se pode restringir a interpretação à decodificação da estrutura do texto, mas é necessário abrir-se à referência do texto, à sua relação com o mundo do leitor. Esse é o ponto alto da renovação da hermenêutica em Ricoeur.

2.2.5 – Discurso e obra de discurso como mediação da compreensão de si

Compreender uma obra é compreender-se perante a obra. “...o texto é a mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmos”.¹⁸³ Este entendimento muda significativamente a noção de apropriação do sentido do texto. Para começar, a apropriação está dialeticamente ligada ao distanciamento promovido pela escrita. Assim, a apropriação não tem a ver com a questão da afinidade afetiva com a intenção do autor: trata-se de uma apropriação que é compreensão pela distância.

Em segundo lugar, a apropriação não responde ao autor, mas ao sentido e, por isso, ela está, também, dialeticamente ligada à objetivação característica da obra. O sujeito não se compreende a si mesmo por uma intuição imediata. Ele se compreende pela apropriação dos diversos mundos do texto acumulados pela cultura.¹⁸⁴

Por fim, o que eu me aproprio é de uma proposta de mundo que não está como que uma intenção encoberta do texto, mas que está diante dele como algo que a obra desenvolve, descobre, revela. Compreender, portanto, é compreender-se diante do texto. Não impor-se ao texto, mas expor-se ao texto. “... o *si* é constituído pela ‘coisa’ do texto”.¹⁸⁵ O compreender o texto, o apropriar-se do texto, exige o desapropriar-se de si mesmo, num processo de construção constante do eu. O leitor só se encontra quando se perde frente ao texto.¹⁸⁶

3. Proposta de Ricoeur: hermenêutica do texto e hermenêutica da ação

De tudo o que foi dito, podemos entender que a compreensão da hermenêutica ricoueriana depende da resposta à seguinte questão: o que é um texto? A

¹⁸³ RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 57.

¹⁸⁴ Embora estejamos sendo repetitivos, aqui é mais uma vez evidente a similaridade entre Ricoeur e Merleau-Ponty. O sujeito só se compreende pela mediação da cultura, assim como Merleau-Ponty entende que a consciência, a razão, é algo que se forma a partir das percepções do real e não é algo pré-existente no sujeito. Por isso, Merleau-Ponty fala em corporeidade para referir-se à unidade corporeamente, evidenciando que a divisão do homem em corpo e alma, emoção e razão, não se sustenta. A emoção é racional e a razão é emocional. Nos dois casos (Ricoeur e Merleau-Ponty), se está levando adiante a noção de intencionalidade da consciência proposta pela fenomenologia.

¹⁸⁵ RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 124.

¹⁸⁶ Esta compreensão realiza o projeto de Ricoeur de retomar a subjetividade em um papel mais modesto. Não à exacerbação do sujeito que se encontra tanto no Racionalismo (ou Iluminismo) como no Romantismo, mas igualmente não à anulação do sujeito que se encontra no Estruturalismo. A subjetividade é marca presente na hermenêutica, mas não uma subjetividade autoritária, central e dominadora. Estamos tratando de uma subjetividade que se constrói com a objetividade e de uma objetividade que se constrói com a subjetividade. Voltaremos a isso em nosso sexto capítulo.

própria rediscussão da oposição entre explicar e compreender está atrelada à resposta a esta questão. Dissemos isso anteriormente e retomaremos agora para aprofundar a compreensão desta problemática. Também a hermenêutica da ação apoia-se no paradigma da hermenêutica textual.

3.1 – Redimensionamento da oposição entre explicar e compreender a partir da hermenêutica do texto

Começamos com a pergunta fundamental acima apontada: o que é um texto? “Chamamos texto a todo discurso fixado pela escrita”.¹⁸⁷ Mas o que é fixado pela escrita? O discurso! Isso significa que todo texto é, primeiro, mesmo que mentalmente, uma fala? Qual a relação do texto com a fala?

A discussão dessas questões é feita a partir da abordagem da função da leitura em relação à escrita. A escrita requer a leitura. O texto escrito ocupa o lugar do locutor na fala e o leitor ocupa o lugar do interlocutor. Efetivamente essa relação não é exatamente um diálogo. A relação do leitor com um livro é de natureza diferente da relação entre os interlocutores em um diálogo, pois não há, entre texto e leitor, a mesma troca de perguntas e respostas que há entre locutor e interlocutor. Escrever e ler são atos que não se comunicam. “O leitor está ausente da escrita; o escritor está ausente da leitura. O texto produz, uma dupla ocultação do leitor e do escritor...”.¹⁸⁸

Essa diferença entre leitura e diálogo confirma a ideia de que a escrita é uma realização que ocupa o lugar da fala e, ao fazê-lo, marca o nascimento do texto. O texto altera a relação referencial da linguagem com o mundo. Todo o discurso, toda a frase, menor unidade do discurso, fala alguma coisa sobre alguma coisa, isto é, refere-se a algo. Quando o texto ocupa o lugar da fala, essa relação referencial é significativamente alterada. No diálogo, a co-presença do locutor e do interlocutor e os elementos contextuais comuns são traços marcantes da comunicação e da significação. Por isso a relação referencial é, por assim dizer, facilitada, pois existe como que uma “exibição” na referência. Isso não ocorre quando o texto ocupa o lugar da fala; aí o movimento da

¹⁸⁷ RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 142.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 142-143. É necessário considerar, porém, esta ausência do leitor na escrita e do autor na leitura com cuidado, principalmente se considerarmos as reflexões de M. Bakhtin, em *Marxismo e filosofia da linguagem*, publicado pela HICITEC em 1995. De acordo com ele, ao escrever, o autor tem presente os possíveis leitores e, de alguma forma, no esforço de ser compreendido por eles, “antecipa” uma espécie de diálogo no ato de produzir a obra. O outro é a medida, pois é para o outro que se produz o texto. Por isso ele está presente já na produção do texto. O próprio Ricoeur certamente tinha isso presente quando admite em *Da metafísica à moral* que, a partir dos anos 1970, os seus textos passaram a ser primeiramente ensaiados com seus alunos, para somente após isso serem publicados. Este ensaiar prévio consistia inegavelmente numa antecipação das formas de recepção possíveis da obra.

referência para a exibição é interceptado. Interceptado, mas não suprimido, na medida em que o texto não é sem referência e a tarefa da leitura é justamente efetuar essa referência. Porém, como a referência do texto é resultante da interpretação do leitor, o texto está, de certa forma, inacabado, “no ar”; fora do mundo. É, assim, livre para entrar em relação com todos os outros textos que venham a tomar o lugar da realidade circunstancial presente no diálogo. Essa relação entre os textos gera uma espécie de mundo dos textos, um “quase-mundo”, ou *literatura*. Aí é que a relação referencial muda significativamente.

...as palavras deixam de se esbater face às coisas; as palavras escritas tornam-se palavras para si mesmas. (...) Esta ocultação do mundo real pelo quasi-mundo dos textos pode ser tão completa que o próprio mundo, numa civilização da escrita, deixa de ser o que se pode mostrar ao falar e reduz-se a esta espécie de ‘aura’ que as obras explanam (...) Este mundo podemos dizê-lo imaginário, no sentido de que ele é *presentificado* pelo escrito, no próprio lugar em que o mundo era *apresentado* pela fala; mas este imaginário é, ele próprio, uma criação da literatura, é um imaginário literário.¹⁸⁹

A transformação da relação entre o texto e seu mundo é a chave de outra transformação: a que diz respeito à relação do texto com as subjetividades do autor e do leitor. Pensamos saber o que é o autor de um texto a partir de sua leitura. Entretanto, o texto não carrega a evidência da autodesignação do autor, como a fala. A proximidade do sujeito falante é substituída por uma relação complexa do autor com o texto, o que permite dizer que o autor é instituído pelo texto.

Essa distância do autor pelo texto coloca-nos frente ao problema das relações da explicação com a interpretação, relações que nascem no momento da leitura. Como apontamos acima, a dualidade entre explicação e interpretação foi proposta, primeiramente, por Dilthey, em termos de posturas alternativas e excludentes. A oposição por ele proposta era entre o explicar e o compreender, sendo que o explicar pertencia às ciências da natureza, que estudam objetos que se prestam à experimentação e à matematização, e o compreender pertencia às ciências do espírito, que estudam as individualidades psíquicas, que podem ser apreendidas pelo psiquismo alheio, graças às suas manifestações exteriores pelos signos. A interpretação é uma região da compreensão, aplicada ao entendimento das manifestações escritas do psiquismo alheio.

Tal oposição não se sustenta com a noção de texto apresentada por Ricoeur. Retomemos. Em síntese, o texto possui as seguintes características: 1) autonomia em

¹⁸⁹ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 145.

relação à intenção do autor; 2) plurivocidade de sentidos; 3) abertura para a conclusão do leitor; 4) leva à autocompreensão do sujeito que, pela leitura, descobre novas formas de ser no mundo. Esse entendimento traz consequências para a teoria da interpretação. O romantismo de Schleiermacher e Dilthey identificava a interpretação ao reconhecimento da intenção do autor na situação original do discurso. Para Ricoeur, a consequência disso é que se erigia o diálogo como modelo de toda a compreensão, levando-se a uma hermenêutica psicologizante, contra a qual ele se opõe, sem se entregar, no outro extremo, a uma hermenêutica estrutural. A noção de texto, requer uma renovação das noções de explicação e interpretação, e uma renovação que as conceba não como opostos, mas como complementares. A distinção clara proposta por Dilthey entre explicar e interpretar começa a obscurecer quando nos perguntamos sobre as condições de cientificidade da interpretação. Se a noção de “ciência do espírito” carrega a exigência de objetividade da interpretação, não podemos nos esquecer que a interpretação possui um caráter intuitivo, inverificável, derivado do conceito psicologizante da compreensão ao qual está subordinada. Aí surge a necessidade de se discutir as relações entre a compreensão e a interpretação. A interpretação é uma espécie de compreensão? Ou ela se relaciona mais com a explicação, relação essa completamente desconsiderada por herança forte da perspectiva diltheyana?

Como já dito, a discussão dessas questões requer o trabalho com a noção de texto. De acordo com Ricoeur, a ocultação do mundo ambiente pelo quase-mundo dos textos gera, para o leitor, duas possibilidades: a de permanecer na expectativa do texto e tratá-lo como texto sem mundo e sem autor, explicando-o por suas relações internas e estrutura, ou a de colocar-se a partir do texto, restituindo-o à comunicação viva. No primeiro caso, trata-se da explicação estrutural do texto e, no segundo, trata-se de interpretar o texto. A leitura promove a relação entre estas duas atitudes.¹⁹⁰

A análise estrutural do texto não visa a sua transcendência e a sua relação com o mundo, mas resume-se ao voltar-se para dentro do mundo do texto. Trata-se de um modelo explicativo retirado da própria linguística e não das ciências da natureza, como queria Dilthey. A linguística “só conhece sistemas de unidades despidas de significações próprias e cada uma delas só se define pela sua diferença em relação a todas as outras”.¹⁹¹ Por outras palavras, a significação de um texto a partir de sua análise estrutural é extraída da comparação dos elementos que o compõem: as frases.

¹⁹⁰ Cf. RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 149 et seq..

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 150.

Com o resultado do emprego deste modelo estrutural para a análise de um texto, podemos dizer que explicamos o texto, porém não o interpretamos. Apenas compreendemos a lógica das operações que o compõem, isto é, a sua “lei estrutural”, mas não compreendemos o seu sentido, na medida em que não efetuamos a sua referência.

Com essa perspectiva da explicação do texto a partir de sua estrutura, seguindo as regras da linguística, Ricoeur conclui que

hoje, a explicação já não é um conceito proveniente das ciências da natureza e transferido para um domínio estranho, o dos monumentos escritos; ele provém da mesma esfera da linguagem, por transferência analógica, das pequenas unidades da língua (fonemas e lexemas) para as grandes unidades superiores à frase, tais como narração, folclore, mito. A partir daí, a interpretação, se é ainda possível dar-lhe um sentido, já não será confrontada com um modelo exterior às ciências humanas; ela estará em debate com um modelo de inteligibilidade que pertence, por nascimento, se assim se pode dizer, ao domínio das ciências humanas e a uma ciência de ponta deste domínio: a linguística.¹⁹²

A interpretação é aquela outra atitude que, segundo Ricoeur, se pode tomar em relação ao texto. O ponto de partida para esta discussão é novamente a leitura. Como visto, há dois modos de ler: a leitura numa postura explicativa, pela qual se reforça a expectativa do texto em relação ao contexto (o mundo) no qual ele foi produzido; e a leitura numa postura interpretativa, que permite encadear um discurso novo no discurso do texto. Esta segunda postura permite concluir o texto em fala atual, isto porque todo texto é um discurso aberto que espera e faz apelo a uma leitura.

Ricoeur afirma que, como pensavam Schleiermacher e Dilthey, a interpretação carrega seu caráter de apropriação. Ora, apropriar-se é tornar próprio o que era estranho. Por isso, ao interpretar um texto o sujeito chega à interpretação de si. “A interpretação de um texto completa-se na interpretação de si dum sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou que começa mesmo a compreender-se”.¹⁹³ Este é o sentido da filosofia reflexiva a que se declara pertencer Ricoeur. Este é o sentido da hermenêutica, tal como ele a propõe. Por um lado, a compreensão de si passa pela compreensão dos signos da cultura, nos quais o si se documenta e se forma; por outro lado, a compreensão do texto mediatiza a relação consigo de um sujeito que não se compreende de pronto. “... na reflexão hermenêutica –

¹⁹² RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 154.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 155.

ou na hermenêutica reflexiva - a constituição do *si* e a do *sentido* são contemporâneas”.¹⁹⁴

O fato de a interpretação, pelo seu traço de apropriação, tornar próprio o que, a princípio, era estranho, garante a atualidade do texto. Atualizado pela leitura, o texto tem o seu discurso completado por uma dimensão semelhante à da fala, ou seja, encontra uma ambiência e uma audiência; volta a referir-se a um mundo e a um sujeito, a saber, o sujeito leitor e o mundo do próprio leitor. Na interpretação, o texto torna-se uma espécie de fala. Ao ser interpretado, um texto que tinha apenas um sentido, isto é, relações internas e uma estrutura, ganha significação; deixa de ter apenas uma dimensão semiológica e passa a ter uma dimensão semântica.

A partir dessa compreensão, Ricoeur busca mostrar uma articulação que tornaria a análise estrutural e a hermenêutica complementares e não mais opostas. Trata-se de entender a interpretação não como exterior à explicação.

Como visto, a análise estrutural limita-se a compreender a estrutura interna do texto; sua organização e a combinação de seus elementos no interior de uma narrativa, considerada como um todo fechado em si mesmo. Mas ela não faria sentido se fosse reduzida a isso. Na visão de Ricoeur, a análise estrutural permite colocar questões cruciais que dizem respeito à essência do texto e, por isso, ela é uma etapa necessária entre uma interpretação ingênua e uma interpretação crítica, entre uma interpretação de superfície e uma interpretação de profundidade. Assim, explicação e interpretação inserem-se em um único *arco hermenêutico* e explicação e compreensão articulam-se numa concepção de leitura como um retomar do sentido.¹⁹⁵

Outro passo no sentido da reconciliação entre esses termos Ricoeur dá ao retomar a discussão sobre o sentido do termo “interpretar”. Até aqui, considerou-se a interpretação como sendo a apropriação da intenção do texto. Ora, isso nos mantém próximos do sentido do compreender diltheyano. Porém, é preciso entender que a intenção do texto não é a presumida intenção do autor, mas aquilo que ele (o texto) nos abre de horizontes, ou seja, a direção ou as direções que o texto nos oferece. Assim entendido, “explicar é destacar a estrutura, quer dizer, as relações internas de dependência que constituem a estatística do texto; interpretar é tomar o caminho de pensamento aberto pelo texto, pôr-se em marcha para o *oriente* do texto”.¹⁹⁶ Desta

¹⁹⁴ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 156.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 157 et seq..

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 159.

forma, a interpretação, para Ricoeur, está no fim do *arco hermenêutico*; é o “último pilar da ponte, a fixação do arco no solo do vivido”.¹⁹⁷

De qualquer modo, tanto o explicar, como o compreender realizam-se na leitura. “No fim da investigação, a leitura aparece como este acto concreto no qual se completa o destino do texto. É no próprio âmago da leitura que, indefinidamente, se opõem e conciliam a explicação e a interpretação”.¹⁹⁸

A polémica entre explicar e compreender é antiga, vinculada simultaneamente ao debate entre a epistemologia e a ontologia. Liga-se à necessidade de se estabelecer se há continuidade, homogeneidade e unidade entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, ou se há, de fato, ruptura epistemológica entre elas. O termo explicação diz respeito à possibilidade de continuidade entre ambas, ao passo que o termo compreensão diz respeito à reivindicação de uma especificidade às ciências do homem. Entretanto, para Ricoeur, estes termos não dizem respeito a campos epistemológicos distintos. Há, entre eles, uma dialética fina, entendendo-se por dialética a compreensão de que entre explicar e compreender não existe oposição, pois ambos os atos constituem momentos relativos de um todo complexo chamado de interpretação.

3.2 – Conexões entre hermenêutica do texto, hermenêutica da ação e hermenêutica da história

Como dito acima, o ponto de partida da análise ricoeuriana sobre a hermenêutica, que abarca a explicação e a compreensão, é a teoria do texto. E ela é seu ponto de partida porque continua na linha do problema dos signos, tal como pensava Dilthey em sua defesa da compreensão. No entanto, para não ficar limitado à semiologia, Ricoeur alarga o debate com a teoria da ação e a teoria da história.

A teoria do texto é um bom ponto de partida porque permite perceber, como anteriormente visto, que a explicação não deriva de um campo científico estranho às ciências do homem, mas da própria semiologia, embora numa vertente estrutural. Na consideração da semiologia, Ricoeur terá em conta apenas o exemplo da narrativa, entendendo que o gênero narrativo do discurso, por si só, já sugere o paralelismo entre teoria do texto, teoria da ação e teoria da história.

Na consideração do texto há uma dicotomia entre os partidários de uma análise estrutural e os partidários de uma hermenêutica romântica. Os analistas,

¹⁹⁷ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 161.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 162.

partidários de uma explicação sem compreensão, entendem o texto como uma máquina com funcionamento puramente interno, para o qual não se deveria pôr nenhuma questão psicologizante, nem do lado da intenção do autor, nem do lado da recepção pelo público, nem do lado de um *sentido* ou de uma mensagem distinta da *forma* do texto. Os hermenutas românticos entendem que os analistas procedem a uma objetivação estranha à mensagem do texto, que é inseparável da intenção de seu autor. Para eles, compreender é estabelecer uma comunicação entre a alma do autor e a do leitor, de forma similar à que ocorre no diálogo frente a frente. Assim, explicação e compreensão resultam opostas, pois uma diz respeito às perspectivas de objetivação do texto e outra às perspectivas de sua subjetivação. A subjetivação seria estranha à explicação, enquanto que a objetivação seria estranha à compreensão. Como visto acima, a essa oposição Ricoeur opõe a perspectiva da complementaridade, seguindo, primeiro, o trajeto da compreensão para a explicação, para depois fazer o caminho inverso.¹⁹⁹

O estruturalismo, ao limitar-se à narrativa, recusa a toda a psicologia de narrador e de ouvinte e a toda a sociologia do auditório, descrevendo apenas o código que permite identificar o narrador e o leitor ao longo da narrativa. Porém, o que motiva o analista estrutural a buscar no texto a identificação dos signos do narrador e do ouvinte? É a compreensão, que envolve todas as etapas analíticas e coloca no movimento da transmissão a narração enquanto transmissão da narrativa de alguém a alguém. A narrativa pertence a uma cadeia de falas que constitui uma comunidade de cultura e que permite a esta comunidade interpretar-se a si mesma. Isso não significa que, ao passar da explicação para a compreensão, nós voltamos a cair nas malhas do psicologismo. Na visão de Ricoeur,

¹⁹⁹ Ricoeur considera que a compreensão apela para a explicação quando já não existe a situação de diálogo. No diálogo, explicar e compreender quase se sobrepõem, pois quando não compreendo espontaneamente peço uma explicação que me permite compreender melhor. Neste caso, a explicação é uma compreensão desenvolvida por meio de perguntas e respostas. Isso, porém, não ocorre com as obras escritas que ganharam autonomia tanto em relação à intenção do autor, como em relação ao auditório primitivo e à comunidade de interlocutores. A leitura difere da escuta. Não se pode dizer que a passagem para a explicação destrói a compreensão intersubjetiva, pois esta é uma mediação exigida pelo próprio discurso, quer falado, quer escrito. A exteriorização do discurso em marcas materiais e sua inscrição em códigos tornam necessária a mediação da compreensão pela explicação, o que é feito pela análise estrutural da narrativa. Por outro lado, não há explicação que não se complete pela compreensão. Isto porque a análise estrutural dá à narração um caráter como que *virtual* na medida em que considera apenas o funcionamento dos códigos que nela se recortam, razão pela qual a narrativa resulta despojada de sua atualidade como acontecimento do discurso. É preciso fazer o caminho inverso, do virtual para o atual, do sistema para o acontecimento, da língua para o discurso. (Cf. RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 167 et seq..)

Nada prejudicou tanto a teoria da compreensão como a identificação, central em Dilthey, entre compreensão e compreensão de *outrem*, como se se tratasse de apreender sempre, primeiro, uma vida psicológica estranha, subjacente a um texto. O que há a compreender numa narrativa não é, em princípio, aquele que fala por detrás do texto, mas aquilo de que se falou, a *coisa do texto*, a saber, a espécie de mundo que, de certa forma, a obra revela pelo texto.²⁰⁰

Não se trata de negar o caráter subjetivo da compreensão, pois é sempre alguém que recebe e faz seu, isto é, se apropria do sentido. Mas, entre análise objetiva e apropriação subjetiva

desenvolve-se o mundo do texto, o significado da obra, a saber, no caso do texto-narrativo, o mundo dos trajetos possíveis da ação real. Se o sujeito é chamado a compreender-se face ao texto, é na medida em que este não está fechado em si mesmo, mas aberto ao mundo que ele redescreve e refaz.²⁰¹

A teoria do texto, entretanto, é apenas um dos lugares onde se pode estabelecer o debate sobre a relação entre o explicar e o compreender. A teoria da ação é outro lugar, tratado a partir de agora.²⁰²

Ricoeur considera que, numa primeira fase, entre os anos 1955-1960, sob a influência de Wittgenstein e Austin, a discussão produziu a mesma dicotomia entre o explicar e o compreender que havia produzido na Alemanha. A teoria dos jogos de linguagem, tal como proposta por E. Anscombe, entendia que não são os mesmos jogos de linguagem que servem para designar as coisas da natureza e o agir humano. Para falar dos acontecimentos naturais, a linguagem tratará de conceitos tais como causa, lei, fato, explicação, etc. Para falar da ação humana, a linguagem tratará com conceitos tais como projetos, intenções, motivos, razões de agir, agentes, etc.

O ponto de partida de Ricoeur é esse dualismo semântico e epistemológico, objetivando mostrar que ele não se sustenta, e isso por dois motivos. A discussão do primeiro motivo começa com uma pergunta: podemos relacionar o debate entre motivo e causa com dois jogos de linguagem heterogêneos? Não se pode admitir que os dois jogos de linguagem não tenham interferência. Teríamos que ter em conta uma escala

²⁰⁰ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 169.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 170.

²⁰² Ricoeur chama a atenção para o fato de que não são os mesmos autores que tratam da questão da dialética entre o explicar e o compreender na teoria do texto e na teoria da ação e, mais ainda, que estes debates se dão em lugares diferentes, pois a teoria da ação é, de início, uma especialidade anglo-saxônica. Entretanto, ambos os debates chegaram às mesmas aporias e às mesmas investigações. (Cf. *Ibid.*, p. 170 et seq.)

onde teríamos, num dos extremos, uma causalidade sem motivação e, no outro, uma motivação sem causalidade. Causalidade sem motivação diz respeito, por exemplo, aos sentimentos que nos ocorrem sem que possamos explicar o que os provoca, ou às ações que fazemos sem ter clareza do que as motivou (são os motivos inconscientes de tipo freudiano). Motivação sem causalidade diz respeito a motivos puramente racionais, como nos casos dos jogos intelectuais, tais como o jogo de xadrez. Assim, o fenômeno humano situa-se entre “uma causalidade que pede para ser explicada e não para ser compreendida e uma motivação que releva de uma compreensão puramente racional”.²⁰³

O conceito de desejo explica bem esse “entre-meio” no qual se situa o humano. O desejo é tanto uma força que empurra e que move, como, pelo seu caráter de desejabilidade, pode ser tratado como uma razão de agir. “Esta dupla face do desejo – o desejo como *força* que empurra e move, e como *razão* de agir - está na origem da oposição entre o que se pode explicar (a causa) e o que se pode compreender (o motivo-razão)”.²⁰⁴ Mas essa oposição é puramente abstrata, pois a realidade humana apresenta a combinação desses casos. O homem pertence, ao mesmo tempo, ao regime da causalidade e ao da motivação, portanto, ao da explicação e da compreensão.

O segundo argumento contra o dualismo dos jogos de linguagem na teoria da ação surge quando se consideram as condições em que uma ação se insere no mundo. Ricoeur se pergunta: como é que um projeto pode mudar o mundo? Qual deve ser a natureza do mundo para que o homem possa nele agir? E, por outro lado, de que natureza deve ser a ação para que possa ser entendida como mudança no mundo?

O ponto de partida de Ricoeur é a teoria do filósofo finlandês G. H. von Wright, contida em sua obra *Explicação e entendimento*, que propõe uma reformulação das condições da explicação e da compreensão, de tal modo a poder combiná-las na noção de “intervenção intencional” no mundo. Ele funda o seu argumento na teoria dos sistemas, entendendo como possível apenas a noção de “sistema fechado”. Com essa noção, contesta a de determinismo universal e, a partir dela, situa a noção de ação humana, entendendo o agir como o fazer acontecer qualquer coisa. O agir implica no exercício de um poder fazer acontecer tal ou tal acontecimento como estado inicial de um sistema. Posso fazer alguma coisa imediatamente (ação de base) ou fazer alguma coisa mediatamente, isto é, fazer alguma coisa por meio de outra coisa.

²⁰³ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 173.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 173.

Que conclusões Ricoeur retira dessa análise? Não esqueçamos que a sua intenção inicial é um voltar as costas definitivamente à dicotomia entre explicar e compreender. Isso porque, se considerada a explicação como pertencente à teoria dos sistemas e a compreensão como pertencente à esfera da motivação, isto é, da ação humana intencional e motivada, a teoria de von Wright nos ensina que o curso das coisas e a ação humana estão imbricados na noção de intervenção no curso das coisas. Ainda mais, essa noção de intervenção leva-nos a um conceito de causa diferente do conceito de Hume, não oposta da noção de motivo, mas uma noção de causa que inclui a noção de motivo. A teoria de von Wright nos ensina que, por um lado, “não há sistema sem estado inicial, não há estado inicial sem intervenção, não há intervenção sem o exercício de um poder”; e, por outro lado,

“não há acção sem relação entre o saber-fazer (o poder fazer) e o que ele faz acontecer. Acção humana e causalidade física estão demasiado entrelaçadas nesta experiência absolutamente primitiva da intervenção de um agente no curso das coisas para que se possa fazer abstracção do primeiro termo e levar o segundo ao absoluto”.²⁰⁵

Essas são as coincidências de aporias entre os debates da teoria do texto e da teoria da ação, sem que uma tenha diretamente bebido na outra. Para Ricoeur, tais coincidências se devem a uma série de motivos que ele não pretende discutir amplamente, mas que se dedica a citar alguns. “Por um lado, a noção de texto é um bom *paradigma* para a acção humana, por outro, a acção é um bom *referente* para toda uma categoria de textos”.²⁰⁶ A ação humana é um quase-texto; a sua exteriorização é comparável à exteriorização pela escrita que ocorre no texto. Ao destacar-se de seu agente, a ação assume uma autonomia comparável à autonomia que o texto possui em relação a seu autor; deixa rastro e inscreve-se no curso das coisas, tornando-se arquivo e documento. Também a ação, como o texto, liberta-se das condições iniciais de sua aparição, mas permite a reinscrição de seu sentido em novos contextos. Mais ainda, também a ação é uma obra aberta, dirigida a inúmeros “leitores”.

As correlações entre a teoria do texto e a teoria da ação são reforçadas pela teoria da história, campo onde também se situa o debate da relação entre o explicar e o compreender. Isso porque a história, por um lado, é uma *narrativa* “verdadeira” e, portanto, é texto, e, por outro lado, ela refere-se às ações dos homens no passado.²⁰⁷

²⁰⁵ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 175-176.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 176.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 177 et seq..

Também na teoria da história podemos identificar dois campos que aparecem inicialmente opostos, para depois vê-los em uma relação de fecundação recíproca: o da compreensão e o da explicação. Do lado da compreensão encontra-se a postura antipositivista de historiadores de língua francesa, tais como Raymond Aron e Henri Marrou, que estão sob a influência da sociologia compreensiva alemã, e, também, historiadores de língua inglesa, sob a influência de Collingwood. Os franceses ressaltam duas características do método histórico: primeiro, ele se refere às ações humanas regidas por intenções, motivos, daí a necessidade de uma compreensão operada por uma espécie de intropatia, que ocorre nos mesmos moldes da compreensão de outrem; segundo, essa compreensão não é possível sem uma autoimplicação do historiador, de sua subjetividade. Para Ricoeur, Collingwood tinha dito mais ou menos as mesmas coisas, ao entender que, por um lado, a história propõe-se apreender acontecimentos que têm um dentro (exprimem pensamentos humanos) e um fora (expressam-se em ações). A ação é a unidade deste dentro e deste fora. Por outro lado, “a história consiste em *reactivar*, quer dizer, em repensar, o pensamento passado no pensamento presente do historiador”.²⁰⁸ Esta é a posição do compreender em história.

Do lado do *explicar* situam-se os partidários de uma história científica, para quem a história começa quando se deixa de compreender imediatamente, e se começa a reconstruir o encadeamento dos antecedentes segundo articulações diferentes das dos motivos e das razões alegadas pelos atores da história. Ricoeur situa, nessa linha, a escola analítica de língua inglesa, na linha de Carl Hempel, segundo o qual a explicação histórica nada tem de específico e original, pois segue o mesmo esquema da explicação de um acontecimento físico.²⁰⁹ O modelo é, portanto, o da dedução de um acontecimento a partir de duas espécies de premissas: a primeira diz respeito à descrição das condições iniciais de um acontecimento (acontecimentos anteriores, circunstâncias, contextos, etc.) e a segunda comporta a asserção de uma lei geral ou, por outras palavras, da identificação de uma regularidade. É a lei geral que fundamenta a explicação. Ela se faz, portanto, pela conjunção de dois tipos de enunciados: condições iniciais singulares e hipóteses universais. Se há fragilidade científica na história, essa se deve à fragilidade das leis gerais alegadas e/ou tacitamente admitidas. Trata-se, aí, de uma história construída com base no paradigma de cientificidade das ciências da natureza.

²⁰⁸ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 178.

²⁰⁹ Tratamos rapidamente desta questão no capítulo primeiro deste trabalho.

De acordo com Ricoeur, se, por um lado, o modelo do compreender não dá conta da necessária ruptura crítica da história em relação à compreensão vulgar da ação humana, por outro lado, o modelo do explicar não dá conta do trabalho efetivo do historiador. O próprio Hempel, como já afirmamos no capítulo primeiro, admitia que a história deve contentar-se em promover um esboço explicativo. Por conta dessas limitações, Ricoeur considera necessário retomar o problema com novos dados e articular dialeticamente compreensão e explicação em vez de opô-las. Para ele, a compreensão histórica, na qual se enxerta a explicação, põe em jogo a competência para seguir uma história que se conta. Há uma relação recíproca entre contar e seguir uma história. Seguir uma história é compreender uma sucessão de ações, pensamentos, sentimentos, que apresentam uma certa direção, mas não permitem a predição, isto é, podem conduzir a surpresas. Por outro lado, a história não pode ser desligada, isto é, deve apresentar um resultado aceitável, mesmo sem ser deduzível. Esta é a contribuição de Ricoeur para a articulação entre a explicação e a compreensão: centrar o foco no elemento narrativo, o que não faz a teoria da compreensão intropática. A teoria que apoia a compreensão no elemento narrativo permite dar conta da passagem da compreensão para a explicação. Aqui, a explicação prolonga a compreensão, entendida como atuação da competência de seguir uma narrativa. Uma narrativa raramente é autoexplicativa; ela tem uma estrutura lacunar que permite articular a compreensão e a explicação.

Esta articulação entre compreensão e explicação é a mesma que se percebe na teoria do texto e na teoria da ação. Isso não surpreende na medida em que “... a história combina a teoria do texto e a teoria da acção, numa teoria da narrativa verdadeira das acções dos homens do passado”.²¹⁰

Disso tudo, Ricoeur conclui duas coisas. Primeiro, no plano epistemológico, não há dois métodos, o explicativo e o compreensivo. A compreensão é o momento não metódico que se forma com o momento metódico da explicação. A compreensão precede, acompanha, limita e envolve a explicação. Essa, por sua vez, desenvolve analiticamente a compreensão. Isso requer uma revisão da relação entre ciências da natureza e ciências humanas. Nem dualidade, nem monismo, propõe Ricoeur. Considerando que os processos explicativos das ciências humanas são homogêneos com os das ciências da natureza, a continuidade entre elas está assegurada. Por outro lado, na

²¹⁰ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 182.

medida em que a compreensão tem um componente específico, quer na forma de compreensão dos signos na teoria dos textos, quer na forma de compreensão das intenções e motivos na teoria da ação, quer na competência para seguir uma narrativa na teoria da história, a descontinuidade entre as ciências é intransponível.

Segunda conclusão: a reflexão epistemológica conduz a uma reflexão ontológica da relação entre o explicar e o compreender. Se a filosofia se preocupa com o compreender, é porque ele implica na relação ontológica da pertença do nosso ser aos seres e ao SER. A filosofia tem que dar conta da relação de pertença do nosso ser ao ser, e, ao mesmo, tempo, do distanciamento necessário que permita a objetivação dessa relação de pertença, ou seja, o tratamento científico de tal pertença.²¹¹

3.3 – Nova hermenêutica

Como já visto acima, a principal implicação de se tomar a interpretação textual como paradigma para as ciências humanas é a revisão da dicotomia proposta por Dilthey entre explicar e compreender. Se explicação e compreensão são separadas por um abismo, em que sentido as ciências humanas podem ser consideradas científicas? Ricoeur considera que para Dilthey essas ciências são possíveis graças a uma espécie de objetivação que sofrem as expressões da vida. Assim, parece que as objetivações da vida se tornaram mais importantes para essas ciências do que as próprias expressões da vida.²¹²

Para Ricoeur, o tipo de objetivação que ocorre no estatuto do discurso, quando vira texto, oferece uma resposta melhor à questão do paradoxo do ser ciência e ser humana. Ela faz ver o caráter de fecundação recíproca presente na relação entre explicar e compreender, tal como ocorre na leitura. “A partir daí, a nossa tarefa será mostrar até que ponto o paradigma da leitura, réplica do paradigma da escrita, fornece uma solução ao paradoxo metodológico das ciências humanas”.²¹³ Há uma originalidade na relação escrever-ler, que não se reduz ao modelo de reciprocidade presente na relação falar-ouvir.

A noção de interpretação, para ele, é um processo que abarca tanto a compreensão como a explicação, levando à superação da dicotomia que se mostra não só epistemologicamente equivocada, como ontologicamente não existente. A relação

²¹¹ Cf. RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 180 et seq..

²¹² *Ibid.*, p. 199.

²¹³ *Ibid.*, p. 199.

entre explicar e compreender implica na consideração dos processos de conjectura e validação. Como, no texto, a intenção psíquica do autor, diferentemente do que pensava a hermenêutica romântica, não é passível de apreensão, fazemos conjecturas quando pretendemos, pela leitura, construir o sentido do texto. Tal conjectura precisa ser validada e a validação ocorre não por um processo demonstrativo, mas por um processo argumentativo, à semelhança dos procedimentos jurídicos.²¹⁴

O ponto de partida da hermenêutica de Ricoeur não é o par falar-ouvir, mas o par escrever-ler. Esse novo paradigma da hermenêutica busca suas características fundamentais no estatuto do texto, com as quatro características anteriormente definidas: a) a fixação da significação, b) a sua dissociação da intenção mental do autor, c) o desenvolvimento de referências não ostensivas, e d) o leque universal de seus destinatários. São essas quatro características, em conjunto, que constituem a objetividade do texto. De tal objetividade deriva a possibilidade de *explicar*, mas um explicar não emprestado das ciências naturais, como impôs a dicotomia de Dilthey, e sim um explicar próprio da objetividade textual.

Para entender a relação entre explicar e compreender, Ricoeur propõe uma análise num duplo caminho: da compreensão para a explicação e da explicação para a compreensão. Em cada um desses percursos, ela mostrará a extensão possível do paradigma da leitura para todas as ciências humanas.

O primeiro caminho, da compreensão para a explicação, é resultante da tese de Ricoeur, segundo a qual compreender um texto não é atingir o seu autor. Há uma disjunção entre significação e intenção e isso marca a origem da relação entre explicação e compreensão, porque “se a significação objectiva é uma coisa diferente da intenção subjectiva do autor, ela pode construir-se de múltiplas maneiras”.²¹⁵ A compreensão exata não se resolve mais como um retorno à intenção do autor. Ela é uma construção que se dá como processo e, embora não existam regras para fazer boas conjecturas, existem métodos para a validação das conjecturas. A relação entre conjecturar e validar é um elemento da relação entre explicar e compreender. Não há nada que previamente defina algo como mais ou menos importante em um texto. O juízo de importância é, também, da ordem da conjectura. Por isso a reconstrução do todo de um

²¹⁴ É neste ponto que Ricoeur considera sua hermenêutica como mais crítica em relação à hermenêutica romântica que partiu das situações de diálogo como modelo para uma hermenêutica do texto.

²¹⁵ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 200.

texto se faz por diferentes visadas e apresenta, sempre, um aspecto perspectivista, semelhante ao da percepção.²¹⁶ A interpretação tem, portanto, um caráter conjectural.

Como um texto é mais do que uma sucessão linear de frases, ou seja, é um processo cumulativo, holístico, ele tem uma pluralidade de sentidos, uma plurivocidade. Essa plurivocidade do texto é diferente da polissemia das palavras individuais e da ambiguidade das frases individuais. É uma plurivocidade do texto como totalidade que, portanto, abre uma pluralidade de leitura e de construção de sentidos. Aí reside a dificuldade da interpretação e a necessidade dos processos de validação. Validação, entretanto, não pode ser confundida com verificação. A validação se faz por uma lógica da probabilidade e não da verificação empírica. Defender que uma interpretação é mais provável que uma outra e demonstrar que uma conclusão é verdadeira são coisas distintas. Existem interpretações mais prováveis que outras e o processo de validação de uma interpretação pode ser chamado de conhecimento científico do texto.²¹⁷

É este equilíbrio entre a capacidade de fazer conjecturas e a ciência da validação que se constitui no equivalente moderno da relação entre explicar e compreender. “Uma interpretação não deve ser apenas provável, mas mais provável que uma outra. Há critérios de superioridade relativa que podem ser derivados facilmente da lógica da probabilidade subjectiva”.²¹⁸ Há sempre mais de uma maneira de construir um texto e de interpretá-lo. Mas não há infinitas maneiras de fazê-lo. O texto é um campo limitado de construções possíveis e, neste sentido, é sempre possível advogar por ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar nelas, visar a um acordo, ainda que esse acordo continue longe de ser atingido.

A questão é: até que ponto essa relação entre conjecturar e validar, que constituem os equivalentes da compreensão e da explicação, serve de paradigma para todas as ciências humanas? Também nelas os fenômenos podem ser construídos de diferentes formas. Assim como o texto, a ação humana também tem uma plurivocidade de sentidos e uma plurivocidade de leituras possíveis. Mas essa plurivocidade não pode ser confundida com infinidade de sentidos, pois também a ação é um campo limitado de construções possíveis. No campo da ação, a resposta à questão “o quê?” é melhor compreendida quando se tem a resposta à questão “por quê?”. Eu compreendo melhor a sua ação se puder saber os motivos que levaram-no a agir. Mas o motivo deve ser

²¹⁶ Mais uma vez podemos apontar, aqui, a aproximação de Ricoeur com Merleau-Ponty.

²¹⁷ Esta concepção tem implicações importantes para as noções de objetividade e de verdade em história, como veremos no último capítulo do presente trabalho.

²¹⁸ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 203.

compreendido como razão de agir e não simplesmente como causa. O motivo enquanto razão de agir permite dar sentido à ação; permite torná-la inteligível para os outros e para si mesmo.²¹⁹

Assim como nos textos, também a explicação da ação se faz por um processo de conjecturação e validação. Ricoeur utiliza o raciocínio jurídico como exemplar para o processo de validação de conjecturas no campo das ciências humanas. Perante o tribunal, a plurivocidade de sentidos é trazida à luz pelo conflito de interpretações entre acusação e defesa. A interpretação final é um veredicto do qual se pode apelar. Também no campo das ciências sociais se pode apelar a respeito de todas as interpretações, pois todas podem ser contestadas. Apenas no tribunal chega-se a um momento em que não se pode mais apelar e isso porque a decisão do juiz é imposta pelo poder. No campo das ciências sociais, porém, não há lugar para uma última palavra, pois sempre é possível a apelação. Quando se quer impor a última palavra, pratica-se a violência.²²⁰

O segundo caminho, da explicação à compreensão, parte do entendimento de que o texto possui uma função referencial que vai além da simples designação ostensiva presente na fala. No diálogo, a interação entre autor e ouvinte permite a designação ostensiva pela co-presença de ambos. Na leitura, o distanciamento entre o autor e o leitor não permite tal designação, existindo, apenas, a função referencial do texto. Como anteriormente visto, na leitura, é possível duas posturas: tomar o texto como “sem mundo”, isto é, suspender qualquer referência do texto, ou tomá-lo referenciando-o ao mundo do leitor. No primeiro caso, toma-se o texto como um sem mundo e, no segundo, constrói-se um mundo para o texto. Tais possibilidades estão igualmente contidas no ato de ler.

A primeira postura, ilustrada pelas diferentes escolas estruturais de crítica literária, toma o texto como algo que não tem um “fora”, mas apenas um “dentro”. Aí a literatura é tomada como um sistema fechado de signos, tal como a língua. Faz-se uma abstração da função referencial do texto, isto é, uma abstração do mundo. Tal abstração permite a aplicação de uma atitude explicativa ao texto, atitude essa não tomada de

²¹⁹ Tal concepção tem implicações importantes para a pesquisa histórica. Entretanto, é necessário se perguntar se, ao conceber as coisas desta forma, Ricoeur não estaria se reaproximando da hermenêutica romântica. Ao tratar do texto, ele rejeita completamente a importância e até mesmo a possibilidade de se considerar a intenção do autor. Ao tratar da ação, apesar de admitir que a estrutura da ação é similar à do texto e tem o mesmo grau de autonomia, Ricoeur concebe que eu consigo explicar melhor a ação na medida em que consigo perscrutar a intenção do agente.

²²⁰ Cf. RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 205-206.

empréstimo de outro ramo do conhecimento, as ciências da natureza, como pensava Dilthey, mas uma explicação tomada de empréstimo do modelo semiológico e, portanto, de dentro das ciências humanas. É o modelo explicativo da linguística, que trata o texto como estrutura.²²¹

Tal análise estrutural permite explicar o texto, mas não interpretá-lo e explicar um texto não é o mesmo que interpretá-lo. A explicação estrutural do texto ignora as significações e as referências das frases decodificadas. Ricoeur entende que a função da análise estrutural é conduzir de uma “semântica de superfície” a uma “semântica de profundidade”. Sem fazer isso, ela se reduz a um jogo estéril, não passando de uma necrologia dos discursos. Tomada como um estágio necessário entre uma interpretação ingênua e uma interpretação erudita, a análise estrutural permite ver que a explicação e a compreensão são dois elementos diferentes de um único “arco hermenêutico.”²²²

Essa segunda figura da relação entre o explicar e o compreender tem um caráter paradigmático para as ciências humanas e Ricoeur aborda isso a partir de três pontos. Primeiro: o modelo estrutural, entendido como paradigma da explicação, pode ser estendido, para além dos textos, a todos os fenômenos sociais. Sua aplicação não se restringe aos signos linguísticos, mas estende-se a todos os signos análogos aos linguísticos. Aí, Ricoeur lança a noção de sistema semiológico, como abarcando o sistema linguístico e o sistema social. Os sistemas sociais apresentam um caráter semiológico e, por isso, a análise estrutural do sistema linguístico pode estender-se aos fenômenos sociais sem maiores problemas, isso porque não apenas a função simbólica é social, mas também a realidade social é fundamentalmente simbólica. A principal tarefa da explicação é a procura de correlações no interior de sistemas semióticos.

Segundo: a semântica profunda do texto tem um lugar mediador entre a análise estrutural e a apropriação. É a semântica profunda do texto que permite retirar o caráter psicológico e subjetivo da apropriação, para revesti-la de uma função propriamente epistemológica. Os fenômenos sociais também têm uma função referencial que apontam para aporias da existência social. Somente uma semântica profunda da ação permite apreender tais aporias. Podemos dizer que também nas ciências sociais passamos de interpretações ingênuas para interpretações eruditas, de

²²¹ Ricoeur trabalha com essa noção retirada do estruturalismo, mas não considera suficiente reduzir-se a esse estágio de decodificação da estrutura do texto, na medida em que esse trabalho não me diz nada sobre a referência e todo texto refere-se a algo, isto é, tem um fora de si e não se reduz a um dentro.

²²² Cf. RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 206-212.

interpretações de superfície para interpretações profundas, por meio da análise estrutural.

Terceiro: “... as configurações sensatas que uma interpretação profunda quer apreender não podem ser compreendidas sem um compromisso pessoal semelhante ao do leitor em luta com a semântica profunda do texto para a tornar ‘sua’”.²²³ Isso é fundamental para fazer frente às sérias objeções que se podem propor à introdução da noção de apropriação nas ciências sociais, pois se acusa que tal introdução legitima a inclusão de preconceitos pessoais no campo da investigação científica. Nesse sentido, a introdução da noção de apropriação destruiria o conceito de ciência humana, na medida em que representaria a introdução, nelas, dos paradoxos do círculo hermenêutico. A solução exemplar a esse problema vem, igualmente, da interpretação textual: não se trata de negar o papel do compromisso pessoal na compreensão dos fenômenos humanos, mas sim de precisá-lo.

A interpretação textual nos mostra que a compreensão não consiste na apreensão imediata de uma vida psíquica estranha ou na identificação emocional com uma intenção mental. A compreensão de um texto é mediatizada pelos procedimentos explicativos que ela precede e acompanha. Essa apreensão pessoal não consiste na apropriação de algo que possa ser *sentido*, mas consiste na significação dinâmica destacada pela explicação, isto é, no seu poder de desenvolver um mundo. As condições de uma apropriação autêntica, tal como acontece nos textos, são paradigmáticas e, por isso, não se pode excluir o compromisso pessoal presente nos processos objetivos e explicativos. Daí a necessidade de se ter em conta uma discussão ética como implicação da teoria da interpretação. Essa noção de compromisso pessoal não elimina o círculo hermenêutico, que permanece a estrutura inultrapassável do conhecimento aplicado às coisas humanas. Mas essa retificação da noção de compromisso pessoal impede que este círculo torne-se um círculo vicioso.

²²³ RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 211.

4. Contra a imediaticidade do sujeito: necessário desvio hermenêutico pelos símbolos linguísticos

Ricoeur concebe que um dos traços mais visíveis da finitude humana é não poder exprimir em definitivo aquilo que visa. Entretanto, isso não resulta no abandono do esforço de conhecer que é marca distintiva do ser humano. Já Aristóteles considerava que o desejo de saber é como que um instinto vital no homem. Por um lado, desejando saber e, por outro, não podendo, jamais, exprimir em definitivo o que visa, o homem convive com o conflito das interpretações, resultantes da diversidade de hermenêuticas, que têm origem nas diversas tentativas de se dizer a verdade do real. Esse conflito ocorre não contra, mas por causa da verdade e requer o diálogo como articulação de tendências opostas, no intuito de ampliar a compreensão da realidade.

A hermenêutica ricoeuriana insere-se na linha de uma ontologia hermenêutica da pertença e da participação, de Heidegger e Gadamer. Entretanto, distingue-se de Heidegger e Gadamer, na medida em que rejeita uma ontologia apressada, que pretende acessar diretamente o ser e insiste na via longa da hermenêutica, que conduz a interpretação do ser pela via da interpretação do símbolo, seguindo pelo caminho do símbolo linguístico.

O que caracteriza a compreensão hermenêutica é o fato de ser exercida na objetividade relacional da linguagem. Por isso, não se pode separar a *verdade* da compreensão do *método* da interpretação.

Neste novo contexto, é a dialética da experiência viva e da intersubjetividade das suas significações, abordadas pela via longa de uma semântica das significações e da sua interpretação, que constitui a novidade fundamental da ontologia hermenêutica de P. Ricoeur.²²⁴

Em sua obra *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*, Silva propõe que a noção de conflito é de fundamental importância para se compreender a ontologia hermenêutica de Ricoeur, porque a relação entre semântica e ontologia não é, de modo algum, tranquila. Parece que o problema linguístico da linguagem simbólica e o problema ontológico da realidade do inexprimível são, na verdade, dois lados de uma

²²⁴ SILVA, M. L. P. F. da. *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992. p. 20.

mesma questão e ambos provocam a natureza hermenêutica do pensar. Por outras palavras, a interpretação do ser e a interpretação da linguagem requerem o trabalho hermenêutico. O símbolo permite vencer o silêncio do real e dizê-lo. Porém, se pelo símbolo eu supero o limite do silêncio do real, também nele me deparo com outro limite: o da própria linguagem. Pelo símbolo, a realidade inexprimível se apresenta opaca revelando duas coisas: arrancada da totalidade de sentido em que se insere, a experiência viva do existir é opaca; e há algo da experiência humana que a linguagem é incapaz de transmitir. Por outras palavras, o símbolo não traduz todo o real vivido. Por isso, é necessário pensar a partir dos símbolos, construindo, de forma responsável, o seu sentido. O símbolo não é algo que bloqueia o pensar, mas, pelo contrário, é enigma, desafio e, como tal, desafia e provoca o pensar. A interpretação hermenêutica é o caminho para integrar o múltiplo sentido do símbolo.

Como visto anteriormente, para Ricoeur, todo o símbolo é signo, mas nem todo o signo é símbolo. O símbolo é um tipo de signo que designa não só um sentido primário, literal e manifesto, mas também um sentido latente e não manifesto, que “dá a pensar” e requer a interpretação. O símbolo é uma expressão de duplo sentido. Por isso, símbolo e interpretação são conceitos correlativos.

Assim, limitando o conceito de símbolo pelo de interpretação e o de interpretação pelo de símbolo, Ricoeur não só coloca o problema da constante reinterpretação e do conflito no âmbito da hermenêutica, como elege a linguagem como problema ou conflito hermenêutico. A linguagem torna-se o problema central da hermenêutica. Ela é o espaço real do conflito originário que está presente em todo o pensar encarnado.

A hermenêutica deve ter em conta e explicitar o caráter problemático da relação da linguagem com o real. Se, por um lado, o real só é dizível pela linguagem e, em certo sentido, portanto, é linguístico, por outro lado, a linguagem não consegue traduzir toda a experiência vivida do real. É a interpretação que deve explicar o sentido deste enigma que é a linguagem. E mais: explicar o sentido do enigma da relação da linguagem com o real. O ser é capturado pela linguagem e a linguagem é capturada pelo ser. Isso ocorre de diferentes maneiras e constitui-se no enigma que leva a pensar. Somente pela interpretação é possível chegar ao sentido segundo do símbolo e, por conseguinte, ao complexo significado do ser. Esse significado, porém, não é dado, mas

construído, posto que, como visto, a interpretação não é um trabalho de reconstrução, apropriação ou coincidência com o sentido originário.

A interpretação nasce não só da necessidade de se atribuir sentido ao símbolo, mas também da necessidade de interpretar a multiplicidade de sentidos a ele conferidos. Cada esforço interpretativo “traduz” o símbolo a partir de uma grelha de leitura que lhe é própria.

É necessário ter em conta que, recorrendo à lógica hermenêutica e conflitual do símbolo, Ricoeur está se contrapondo à ideia de uma consciência imediata, narcísica de si mesmo. Ele entende que a caracterização do símbolo como expressão de duplo sentido derruba a tradicional certeza imediata que o sujeito tinha de si mesmo, bem como a ilusão de poder começar tudo a partir de si mesmo. Dito de forma mais clara, a ideia do *cogito* cartesiano não resiste à caracterização do símbolo, forma de manifestação do real, como expressão de duplo sentido. Também a caracterização do conhecimento histórico, como conhecimento marcado e condenado pela subjetividade, não subsiste a este entendimento de hermenêutica de Ricoeur. É necessário conceber uma subjetividade diferenciada, como apresentaremos em nosso sexto e último capítulo.

Em *O conflito das interpretações*, seguindo uma linha heideggeriana, Ricoeur defende uma hermenêutica do “eu sou”, contrapondo-se ao *cogito* cartesiano. Ele entende que, ao trazer para primeiro plano a questão que interroga pelo sentido do ser, Heidegger defendeu que a perspectiva epistemológica do *cogito* é derivada. O “eu penso” só se compreende a partir da existência de um ser que se interroga pelo sentido do ser. A ontologia do *ser-aí* precede a epistemologia do *cogito*. É necessária uma hermenêutica que desoculte o sentido do ser-no-mundo, isto é, uma interpretação, e não uma descrição intuitiva, como a do *cogito*. Ele afirma que

a força da ontologia mobilizada por Heidegger lança o fundamento daquilo a que chamarei *uma hermenêutica do ‘existo’*, a qual procede de uma refutação do *cogito* concebido como simples princípio epistemológico e, ao mesmo tempo, designa um extrato de ser que é preciso, por assim dizer, colocar sob o *Cogito*.²²⁵

Há, portanto, em tal obra, um questionamento sobre a primazia da consciência do *cogito*. Inspirado na psicanálise, Ricoeur irá considerar a consciência

²²⁵ P. RICOEUR, *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978. p. 189.

como apenas uma das formas que temos de acesso à realidade.²²⁶ Se assim é, a certeza do *cogito* é posta em questão, além de que, se o *cogito* é a certeza de que eu sou, ele não me diz nada sobre quem eu sou. A problemática da identidade do sujeito como identidade narrativa Ricoeur apresenta ao final de *Tempo e narrativa III* e retoma, posteriormente, em *O si-mesmo como um outro*, tratando da questão como a da identidade do “si”, para além da identidade de um “eu”. Aprofundaremos esta abordagem no quarto e no sexto capítulos deste trabalho.

De acordo com Ricoeur, “o sujeito não se conhece a si mesmo directamente, mas apenas através dos signos depositados na sua memória e no seu imaginário pelas grandes culturas”.²²⁷ Daí a passagem do mundo fenomenológico da vida para o mundo hermenêutico do texto, como superação da fenomenologia idealista de Husserl. A penetração no modo de ser do homem se faz pela via dos signos, razão da preocupação de Ricoeur com a linguagem, o que caracteriza a sua via longa da hermenêutica que dá acesso ao ser, à ontologia. Não se acessa directamente o ser. É necessário o desvio pela via longa da interpretação dos símbolos, com destaque para os símbolos linguísticos, razão pela qual a teoria do texto é central em sua proposta hermenêutica.

²²⁶ E aí encontramos mais uma vez a aproximação de Ricoeur a Merleau-Ponty para quem a consciência e, portanto, a razão, é algo que se forma pelas percepções do real. Ora, as percepções são também ligadas aos órgãos dos sentidos, o que implica no fato de que os sentidos e as emoções estão na base constitutiva da razão. Esta é segunda e não primeira na constituição do ser.

²²⁷ P. RICOEUR, *Réflexion faite*. autobiographie intellectuelle. Paris: Ed. Esprit, 1995. p. 30.

CAPÍTULO IV

EXPRESSÃO DO SABER POSSÍVEL: HISTÓRIA COMO NARRATIVA

Se, como dito no capítulo anterior, a hermenêutica é, para Ricoeur, o “método” de tratamento de todas as questões que conduzem à interpretação do sujeito, a narrativa é a forma de expressão do “produto” dessa interpretação. O sujeito é o sujeito narrado e a história é uma narrativa das ações desse sujeito; uma narrativa que se refere às ações dos homens no passado. A compreensão da vida humana requer a mediação da linguagem e das demais construções culturais presentes em uma determinada sociedade. A narrativa é a forma privilegiada dessa mediação, de modo que não existe história sem narratividade.

A vinculação da história à narrativa e, mais do que isso, a sua definição como narrativa, não deixa de trazer problemas à teoria da história. O principal deles, sem dúvida, consiste em discutir em que medida a inserção da história no gênero das narrativas atinge o seu estatuto epistemológico como saber científico sobre o passado, por conta de um embaçamento na fronteira entre narrativa histórica e narrativa de ficção. Há uma especificidade da narrativa histórica que permita diferenciá-la da narrativa ficcional e, desta forma, preservar o seu objetivo de constituir-se em um saber verdadeiro sobre a realidade dos homens do passado? Como Ricoeur concebe a narrativa e qual o seu papel? Como ele encara esse debate em torno da especificidade da narrativa histórica? Qual a relação entre a narratividade e a temporalidade histórica? Em que sentido a narrativa se apresenta como a “guardiã do tempo”? Mais do que isso, como a narrativa “atua” no sentido de constituir a identidade do sujeito? São algumas das questões que nos propomos a enfrentar agora, objetivando discutir em que medida a definição da história como narratividade é um dos elementos de sua crise, como anteriormente afirmado, ao mesmo tempo em que a narrativa é a forma de expressão de um saber que tem como fonte a memória e como método a hermenêutica. O que pretendemos é evidenciar a concepção de Ricoeur, para quem a história combina a teoria do texto e a teoria da ação, numa narrativa verdadeira das ações dos homens no

passado, levando à constituição da identidade do sujeito, seja ele individual ou coletivo.²²⁸

1. Reconhecimento da história como gênero narrativo

Quando no primeiro capítulo deste trabalho discutimos a questão da crise na historiografia, abordando, em tal discussão, a perspectiva de Roger Chartier, vimos que, para ele, um dos elementos da referida crise é a “tomada de consciência dos historiadores de que seu discurso, seja qual for sua forma, é sempre uma narrativa”²²⁹. Entretanto, este historiador vê, aí, no reconhecimento da narrativa, a reaproximação da história com o seu sentido originário, pois, durante longo tempo, a narrativa histórica esteve muito próxima da fábula, da ficção. Tanto é que ela era feita por cronistas e narradores. É neste sentido que, como vimos, Chartier discorda dos que identificam um “retorno à narrativa”. “Como, de fato, poderia haver ‘retorno’ ou reencontro se não houve nem partida nem abandono?”²³⁰ Mesmo diante das pretensões objetivistas da história científica, ela jamais deixou de ser narrativa.

Também Paul Veyne, numa fase bastante madura²³¹ de seu itinerário intelectual, acredita na história como narrativa verdadeira, porém não científica. Da mesma forma, os partidários da história/problema entendiam que a história é e sempre foi narrativa, mesmo defendendo a impossibilidade de se narrar os fatos tal como se passaram.

De qualquer modo, não se pode negar que, por algum tempo, a história ignorou a sua pertença à classe das narrativas, particularmente no período em que os partidários da história nos moldes do cientificismo defendiam a objetividade da história, nos mesmos moldes da objetividade das ciências da natureza, postulando uma

²²⁸ Cf. RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990. p. 182 et seq..

²²⁹ CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p. 85.

²³⁰ *Ibid.*, p. 87.

²³¹ A fase em que publicou a obra *Como se escreve a história*, estudo no qual discute a problemática da história conceitual no âmbito das ciências humanas, ciências essas que se valem de conceitos muito próximos aos largamente utilizados pelo senso comum, daí sua dificuldade em definirem-se como ciências no sentido da epistemologia moderna. Para Ricoeur, a obra *Como se escreve a história*, de Paul Veyne “tem a notável vantagem de conjugar um rebaixamento científico da história com uma apologia da noção de intriga”. Ele afirma que há dois motivos principais que movem o livro: “Rebaixar a pretensão explicativa, elevar a capacidade narrativa: os dois movimentos equilibram-se num incessante jogo de balança”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 242-243.)

coincidência sem distância entre os fatos históricos e os discursos que os relatavam.²³² Conforme entende Chartier, a contestação dessa epistemologia e o reconhecimento da impossibilidade de se considerar a história como ciência nos mesmos moldes das ciências da natureza são o ponto de partida para a tomada de consciência de sua inclusão no gênero das narrativas.²³³

Não se pode ignorar, entretanto, que essa tomada de consciência dos historiadores de que a história é e sempre foi narrativa, apresenta alguns desafios. Enquanto narrativa, a história mantém um parentesco fundamental com todas as outras narrativas. Ela compartilha com as demais formas de narratividade as mesmas categorias fundamentais do discurso.²³⁴ Todas as narrativas servem-se dos mesmos recursos, das mesmas estratégias, da mesma temporalização e da mesma noção de causalidade. Ora, já discutimos o quanto as consequências relativistas dessa tomada de consciência não demoram a aparecer.²³⁵ É numa perspectiva relativista que Roland Barthes conclui que a estrutura narrativa da história é condicionada pela ficção e sugere que o objeto da história não é exatamente o real, mas o “inteligível”.²³⁶ Nessa mesma perspectiva, Hayden White trabalha com a perspectiva de uma dicotomia entre narrativa e referencial.

Paul Ricoeur também defende o caráter intrinsecamente narrativo do conhecimento histórico, porém, diferentemente de Hayden White e outros narrativistas que postulam uma indistinção entre narrativa histórica e narrativa de ficção, entende que a característica principal do discurso histórico é o compromisso com o real. Para ele, a História não é uma intriga apenas lógica, como queria Paul Veyne, mas ontológica, pois ela se refere ao vivido no tempo e, além disso, dirige-se ao leitor com o objetivo de representar o vivido. Ainda mais, Ricoeur entende que a definição da história como narrativa não compromete sua identificação com a ciência e com a descrição do vivido. Considera que a fragilidade científica da história não está em seu caráter narrativo, mas reside na fragilidade epistemológica das leis gerais alegadas ou tacitamente admitidas na explicação histórica. Ao rechaçar a clássica separação proposta por Dilthey entre ciências da explicação e ciências da compreensão, Ricoeur irá conceber que a narrativa

²³² O próprio Ricoeur afirma que “A atenção exclusiva dada às condições de ‘cientificidade’ da história é tida como responsável pelo desconhecimento das estruturas que colocam a história no espaço da ficção narrativa”. (RICOEUR, *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1994. p. 232).

²³³ Cf. CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p. 15 et seq..

²³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 14.

²³⁵ Tratamos desta questão no primeiro capítulo deste estudo.

²³⁶ Cf. BARTHES, R. *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

é a forma da explicação histórica por excelência, uma explicação que se faz tanto melhor quanto mais profunda é a compreensão.

Assim como Michel de Certeau,²³⁷ Ricoeur também considera falsa a alternativa segundo a qual a história teria que escolher entre ser narrativa ou ser científica e que, sendo narrativa, deveria renunciar a sua vocação científica para instalar-se no regime da pura ficção. Na obra *Tempo e narrativa*, Ricoeur constrói a noção segundo a qual a história da vida não é em si mesma um dado puro e adquirido, mas, sim, que ela é sempre obtida por mediação das narrativas pelas quais o sujeito e a comunidade se definem. Daí o conceito de identidade narrativa: as vidas correspondem às histórias narradas. Eis porque a história nunca deixou de ser narrativa e parece inadequado falar em retorno do narrativo.

Em *Tempo e narrativa II*, ao submeter a análise da mimese II, especificamente sob o crivo da narrativa de ficção, por oposição a sua consideração no âmbito da narrativa histórica, Ricoeur ressalta que atribui ao termo ficção uma amplitude menor que aqueles que entendem que qualquer narrativa é ficção, embasados na concepção segundo a qual o ato configurante é uma operação da imaginação produtora. Ficção é entendida, por ele, como configuração literária que ignora a ambição de construir uma narrativa verdadeira.²³⁸

Ricoeur chama de “ecletismo preguiçoso” as concepções que entendem a história como uma disciplina ambígua, meio literária, meio científica. “Minha tese é que a história mais distante da forma narrativa continua a ser ligada à compreensão narrativa por um laço de *derivação*, que se pode reconstituir passo a passo, grau por grau, por um método apropriado”.²³⁹ O método ao qual se refere Ricoeur, não diz respeito à discussão da metodologia das ciências sociais, mas se refere a uma reflexão de segundo grau sobre as condições últimas de inteligibilidade dessa disciplina que tem a ambição de ser científica. “Minha tese repousa na asserção de um laço indireto de derivação pelo qual o saber histórico procede da compreensão narrativa sem nada perder de sua ambição científica. Nesse sentido não é uma tese do meio-termo”.²⁴⁰

Quando Ricoeur concebe que *A Metáfora viva* e *Tempo e narrativa* são obras gêmeas que tratam do mesmo fenômeno, a saber, o da inovação semântica no nível do discurso, embora a metáfora diga respeito às figuras do discurso, enquanto que

²³⁷ Cf. De CERTEAU, M. *A escrita da história*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

²³⁸ Cf. RICOEUR, P. *Tempo e narrativa II*. Campinas: Papyrus, 1995. p. 9-10.

²³⁹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1995. p. 133.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 134.

a narrativa refere-se à teoria dos gêneros literários,²⁴¹ ele está atribuindo à narrativa não um papel de simples descrição do que aconteceu, mas de criação de sentido (ou de novo sentido) sobre o real descrito. Como afirma Ricoeur, “Com a metáfora, a inovação consiste na produção de uma nova pertinência semântica, por meio de uma atribuição impertinente (...) Com a narrativa a inovação semântica consiste na invenção de uma intriga que é, ela também, uma obra de síntese...”.²⁴² A composição da intriga feita pela narrativa é um processo de invenção de sentido, a partir da elaboração de uma síntese do heterogêneo. É neste sentido que a narrativa aproxima-se da metáfora. Nos dois casos, é no âmbito da linguagem que se manifesta o fenômeno da inovação semântica.²⁴³ E, também nos dois casos, a inovação semântica é resultado do exercício regrado da imaginação produtora. Esta produz uma mudança de distância no espaço lógico, aproximando termos que, a princípio, pareciam afastados. Nas palavras do próprio Ricoeur, “É assim que redescrição metafórica e *mimese* narrativa estão estreitamente intrincadas, a ponto de ser possível trocar os dois vocabulários e falar do valor mimético do discurso poético e do poder de redescrição da ficção narrativa”.²⁴⁴

Trata-se de uma concepção emblemática. Na medida em que Ricoeur equipara a metáfora e a narrativa e, além disso, liga as duas ao exercício regrado da imaginação produtora de sentidos, pode-se perceber o quanto é possível alinhar narrativa histórica e narrativa de ficção. A metáfora é uma alegoria que, de modo impertinente, visa a propiciar a compreensão de algo ou a construção de um novo sentido por uma pertinência semântica. Estando a narrativa no mesmo nível e sendo a história narrativa do início ao fim, como concebe Ricoeur, fica difícil diferenciá-la da ficção. Tal dificuldade pode ser amenizada, numa perspectiva de coerência interna ao pensamento de Ricoeur, quando ele concebe que a metáfora não é desprovida de função referencial, mas que ela carrega uma função referencial “mais dissimulada”,²⁴⁵ permitindo uma compreensão do real que a função referencial direta da linguagem não permite. É neste sentido que deve ser compreendida a seguinte afirmação de Ricoeur: “Arrisquei-me, em consequência, a falar não somente de sentido metafórico, mas de referência metafórica para dizer desse poder do enunciado metafórico de redescriver

²⁴¹ Cf. RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1995. p. 133. p. 9.

²⁴² *Ibid.*, p. 9.

²⁴³ Em *A metáfora viva*, Ricoeur explora as “variações de escala” do conceito de metáfora, considerando-o como um fenômeno de inovação semântica primeiramente no âmbito da palavra, depois da frase, depois do discurso, de acordo com as diferentes correntes teóricas por ele amplamente discutidas.

²⁴⁴ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1995. p. 12.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

uma realidade inacessível à descrição direta”.²⁴⁶ Ora, é neste mesmo sentido que a narrativa histórica, mesmo sendo um produto da imaginação produtora, é regulada por sua função referencial e torna-se capaz de produzir uma nova inteligibilidade ao real. Mesmo como fenômeno de inovação semântica, não se pode esquecer que a narrativa histórica é mimese da realidade e não criação desregrada. No mesmo sentido da compreensão aristotélica, Ricoeur entende que a intriga é mimese da ação²⁴⁷ e, pelo agenciamento dos fatos, permite uma compreensão não disponível a um primeiro olhar “literal” sobre a ação humana. A inovação semântica da narrativa é um fenômeno que faz ver. Eis por que se a narrativa é a forma de escrita da história, a hermenêutica é seu método.²⁴⁸ O caráter narrativo da história não significa mera descrição dos fatos, mas imitação criadora da ação, pela composição de uma intriga que se completa e torna-se obra no contato com o leitor.²⁴⁹

2. Operação narrativa na história

Como visto, a história é e sempre foi narrativa. Se, para alguns, esta constatação fere mortalmente suas pretensões de cientificidade, para Ricoeur ela é a própria condição de tal cientificidade. A compreensão e a explicação históricas se dão nesse processo de construção da síntese do heterogêneo, de construção do enredo, da intriga, da trama. Sendo uma criação regrada a partir da imaginação produtora, a narrativa histórica permite, por um fenômeno de inovação semântica, decifrar o sentido oculto no sentido aparente da realidade. É por ela que se realiza a descoberta científica

²⁴⁶ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1995. p. 11.

²⁴⁷ O conceito de mimese tem, na *Poética* de Aristóteles, um sentido englobante, embora em determinado momento esteja definido como imitação ou representação da ação. É este sentido que interessa mais a Ricoeur, na medida em que tal imitação ou representação é considerada no meio da linguagem métrica, acompanhada, portanto, de ritmos. Essa noção de imitação ou representação da ação liga-se à noção de agenciamento dos fatos. Mesmo considerando a intriga como representação da ação, é incorreto entender a mimese aristotélica como cópia ou réplica do idêntico. Ela é uma imitação criadora na medida em que produz o agenciamento dos fatos na tessitura da intriga. Portanto ela é produtiva.

²⁴⁸ No capítulo anterior, dedicado à hermenêutica, vimos que ela surge, para Ricoeur, a partir da necessidade de decifração dos símbolos, nomeadamente dos símbolos do mal, objetivando perceber o sentido oculto no sentido aparente. Ora, se a narrativa permite uma decifração de sentido do real para além de um olhar literal e, tal como a metáfora, promove uma inovação semântica, somente o trabalho hermenêutico como decifração do oculto no aparente permite, primeiro, decifrar o real e, segundo, decifrar as diferentes narrativas sobre o real. Não há narrativa sem hermenêutica e não há hermenêutica sem narrativa.

²⁴⁹ Essa concepção de que a obra se completa na leitura será melhor referida adiante, quando tratarmos da questão da referência na narrativa. Ela aparece, também, apresentada no capítulo anterior, que trata da hermenêutica.

do real, descoberta essa que, no âmbito das ciências humanas, tanto quanto no das ciências da natureza, se dá como proposição de sentido e não como descoberta de um sentido desde sempre existente. Não podemos esquecer que é o homem, com sua ciência, que atribui sentido às coisas; não há sentido em si, assim como não existem as coisas em si. Desse modo, a narrativa é a forma científica, por excelência, da história na medida em que por ela se realiza, a um só tempo, a compreensão e a explicação históricas. Como se processa, então, essa operação narrativa? Poderíamos pensar em uma função da narrativa na história?

No entendimento de Ricoeur, a narrativa torna clara, ao mesmo tempo em que articula, o caráter temporal da existência humana. Ela é a guardiã do tempo. O ato de narrar ocorre no tempo e a história narrada encontra-se implicada na correlação entre a temporalidade da experiência humana e a da narrativa. Ora, a experiência temporal não se deixa traduzir por um discurso de caráter puramente científico, seja do campo da física, da biologia ou até mesmo do campo das ciências humanas. É por isso que em sua célebre obra *Tempo e narrativa*, Ricoeur objetiva evidenciar em que medida o tempo é articulado pela narrativa, enquanto que a narrativa ocorre no tempo, ou seja, o tempo é condição de possibilidade da narrativa. Tempo e narrativa constituem-se reciprocamente. “O tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”.²⁵⁰

Dada a complexidade da tarefa de articular o tempo, Ricoeur busca promover uma discussão que o retome a partir de sua concepção no pensamento de Santo Agostinho, articulando tal discussão com a teoria da composição da intriga pela tríplice mimese em Aristóteles. Este tratou da narrativa sem considerar o tempo. Aquele tratou do tempo sem considerar sua configuração pela narrativa.

Como vimos no capítulo segundo deste nosso estudo, essa articulação entre a teoria do tempo de Agostinho e a teoria da narrativa de Aristóteles é uma descoberta da qual Ricoeur sente muito orgulho.²⁵¹ Ele é enfático em afirmar que se trata de uma ligação perfeita entre duas teorias, mas que não é uma relação evidente, desde sempre existente. Se assim o fosse, outros autores a teriam posto antes dele. Não se pode esquecer que se trata de dois autores separados por um “abismo cultural”. Agostinho

²⁵⁰ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1995. p. 15.

²⁵¹ E aqui, mais uma vez, insistimos que o sentido da descoberta se dá como proposição de sentido e não como o simples encontrar de algo que desde sempre existia. O sentido de uma proposição, uma vez posto e discutido, se aceita, passa a se constituir em verdade científica.

considerava que os paradoxos da experiência do tempo não têm nenhuma relação com o ato de narrar, enquanto Aristóteles não relaciona, de forma alguma, a sua análise da intriga com sua análise do tempo.

Conforme expõe Ricoeur, Santo Agostinho, em sua teoria do tempo, contrapõe-se ao argumento cético segundo o qual o tempo não é, pois que o passado não é mais, o futuro ainda não é e o presente não tem duração. A problemática por ele enfrentada conduz da discussão sobre o que é o tempo para a discussão sobre como é possível medi-lo²⁵². Nesta questão, lança mão do conceito de *distensão da alma*, que abarca o tempo como um presente único. Na distensão da alma, o tempo é visto como passagem, consolidando a noção de que este só pode ser medido enquanto passa. É na alma que as coisas passadas e futuras se encontram, pois nela as coisas passadas ainda “existem” quando delas falamos e as coisas futuras “já” existem ao serem narradas. Este ser que não é ser, o tempo, uma vez que não é mais, não é ainda e não permanece, é tríplice presente na alma:²⁵³ presente das coisas passadas, presente das coisas presentes e presente das coisas futuras.²⁵⁴ Estando na alma sempre como presente, as coisas colocam-se como memória e como espera.²⁵⁵

Este tríplice presente aparece como uma permanente discordância no interior do espírito, daí a importância da narrativa para a articulação do tempo. É aqui que

²⁵² É célebre a questão posta por Agostinho: “O que é, afinal, o tempo? Se ninguém me pergunta, sei; se alguém pergunta e quero explicar, não sei mais”. (AGOSTINHO, *apud* RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 23). A resistência a esse argumento cético encontra-se na própria linguagem. Por ela, falamos do ser como existente, na medida em que consideramos que as coisas por vir serão, que as do passado foram e que as do presente passam. Ao mesmo tempo em que a linguagem é uma espécie de garantia da existência do tempo, ela apresenta-se insuficiente para expressar *o que* e *o como* do tempo. Daí porque a questão sobre o que é tempo é transferida para a questão da medida do tempo sobre a qual se pode falar. O tempo é medido no momento em que passa e a medida é uma propriedade autêntica do tempo, ou seja, algo que é inerente ao tempo em si e não algo que se dá a partir da consideração do tempo em relação ao espaço. A medida do tempo se dá na distensão da alma. (Cf. também *Tempo e narrativa III*, p. 20 e seguintes). Na segunda parte de *Tempo e narrativa III*, Ricoeur propõe a sua tese segundo a qual a história contribui para a resolução das aporias do tempo, elaborando um *terceiro-tempo*, o tempo histórico propriamente dito, “que faz a mediação entre o tempo vivido e o tempo cósmico”. (p. 174) Noções como calendário, seqüência de gerações, arquivos, documento, rastro, são procedimentos de conexão da prática historiadora, por meio dos quais a história reinscreve o tempo vivido no tempo cósmico.

²⁵³ Esta discussão está bastante bem apresentada no primeiro capítulo da obra *Tempo e narrativa I*, que trata das aporias da experiência do tempo.

²⁵⁴ Para Agostinho, “O presente do passado é a memória, o presente do presente é a visão (atenção), o presente do futuro é a espera”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 28).

²⁵⁵ Em *Tempo e narrativa III*, Ricoeur afirma que Agostinho estava, “condenado a enfrentar o impossível desafio de encontrar na *expectativa* e na *lembrança* o princípio de sua própria medida (do tempo): assim, segundo ele, é preciso dizer que a expectativa se encolhe quando as coisas esperadas se aproximam e que a lembrança se alonga quando as coisas lembradas se afastam...” (p. 21) O passado aumenta na medida em que o futuro diminui. É possível, aí, inferir que Agostinho estava marcado pela ideia cristã de fim do mundo, por isso a sua concepção de diminuição do futuro.

Ricoeur promove retroativamente o encontro entre a teoria do tempo de Agostinho e a teoria narrativa de Aristóteles, concebida como a construção da síntese do heterogêneo pela composição da intriga na tríplice mimese, que promove uma unidade de sentido.²⁵⁶

Aristóteles concebe que a intriga organiza num todo coerente um conjunto de acontecimentos que a princípio é simples sucessão, compondo uma configuração concordante a partir de elementos heterogêneos. Compor uma intriga é promover a configuração em conjunto do que é episódico.²⁵⁷ É neste sentido que Ricoeur entende poder promover a articulação entre a teoria de Aristóteles sobre a intriga enquanto síntese do heterogêneo e a noção de tríplice presente em Santo Agostinho. A estrutura concordante-discordante da intriga replica a estrutura discordante-concordante do tempo.²⁵⁸ Pela narrativa, é possível configurar e dizer o tempo. Como entende Ricoeur, “a temporalidade não se deixa dizer no discurso direto de uma fenomenologia, mas requer a mediação do discurso indireto da narração”.²⁵⁹ E, mais adiante, assevera: “a nossa hipótese de trabalho equivale, assim, a considerar a narrativa como o guardião do tempo, na medida em que só haverá tempo pensado quando narrado”.²⁶⁰

A noção de história como narrativa que faz a composição da intriga, articulando lógica e temporalidade, Ricoeur constrói sintetizando Santo Agostinho e Aristóteles. É a composição da intriga como uma concordância discordante, inspirada na poética de Aristóteles, que faz aparecer a temporalidade discordante que, em Santo Agostinho, existia apenas na alma, como memória e como espera. Ao compor a intriga fazendo surgir a concordância de elementos discordantes, a narrativa atribui uma lógica à temporalidade, compondo um todo que tem começo, meio e fim.²⁶¹

²⁵⁶ Aristóteles concebe que a composição da intriga se dá como tríplice mimese: a mimese I, que é a prefiguração do real; a mimese II que promove a configuração narrativa; e a mimese III que opera a refiguração a partir do contato da narrativa com o público que a completa pela atribuição de novos sentidos. Isso será melhor apresentado posteriormente.

²⁵⁷ Nas palavras de Ricoeur, “Compor a intriga já é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário, ou o verossímil do episódico”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 70)

²⁵⁸ A escolha de Ricoeur pela *Poética* (arte de compor intrigas) de Aristóteles deve-se tanto ao conceito de tríplice mimese que será exposto com maior clareza adiante, como ao fato de que o *muthos* (“a disposição dos fatos em sistema”) aristotélico, que Ricoeur traduz por “tessitura da intriga”, representa o triunfo da concordância sobre a discordância na construção verbal, enquanto que em Agostinho a experiência do tempo representa o predomínio da discordância sobre a concordância na experiência existencial. E comenta Ricoeur: “É evidente que sou eu, leitor de Agostinho e de Aristóteles, quem estabeleço essa relação entre uma experiência viva, em que a discordância dilacera a concordância, e uma atividade eminentemente verbal, em que a concordância repara a discordância”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 55.)

²⁵⁹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 417.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 417.

²⁶¹ Ricoeur considera que ao reduzir o tempo à distensão da alma, pode-se dizer que Agostinho faz desaparecer o tempo do mundo, tempo esse que está presente nas análises de Aristóteles. Para

Entretanto, se a intriga reúne eventos, tornando-os ligados, ela também omite eventos, tornando-os vazios, ignorados. É aí que a coerência interna da intriga torna-se mais lógica do que cronológica. Lógica no sentido inventivo da poética, apreendendo universais poéticos, revelando o possível, o verossímil, a partir da ordenação do vivido.²⁶²

Como já dito, a composição da intriga faz-se estabelecendo uma concordância de elementos discordantes, ou melhor, extraindo e construindo uma concordância da aparente discordância dos acontecimentos. Portanto, diferentemente do que queria a narrativa tradicional, a intriga é organização e agenciamento dos fatos; não é mera cópia ou descrição do que aconteceu tal como aconteceu, mas uma construção do historiador. A intriga é uma obra de síntese promovida pelo historiador, que agrega e reúne o que estava disperso. Nesse trabalho de estabelecer a concordância, ela faz aparecer, na linguagem, o novo, o ainda não dito, imitando a ação. A intriga é mimese da ação, mas uma mimese não como mera repetição e sim como invenção criadora de sentido.²⁶³ Como afirma Ricoeur, “Vejo nas intrigas que inventamos o meio privilegiado pelo qual reconfiguramos nossa experiência temporal confusa, informe e, no limite, muda...”²⁶⁴

Em sua discussão sobre a narrativa, retomando Aristóteles e sua defesa da habilidade imitativa das narrações, Ricoeur retira o conceito de *muthos* que ele subdivide em três processos miméticos: a mimese I, a mimese II e a mimese III. A

Aristóteles, o tempo é relativo ao movimento, sem se confundir com ele. Por isso é que ele trata da questão do tempo em sua *Física*. O movimento está na coisa que muda, enquanto que o tempo está em tudo e em todos. Por isso, o tempo não é sem o movimento: tempo e movimento são percebidos conjuntamente, porém, a percepção do tempo não se dá sem a percepção do movimento e, como tal, a existência do tempo não se dá sem a existência do movimento. Para Aristóteles, o tempo é o antes e o depois do movimento. Ora, para Ricoeur, a concepção cosmológica do tempo em Aristóteles não é superada pela concepção psicológica de Agostinho. E é aí que ele vê a possibilidade de juntar estes dois pensadores em um mesmo debate, pois que uma concepção agrega-se a outra, haja vista que não é possível abordar o problema do tempo por uma única extremidade, a da alma ou a do movimento. “A distensão da alma sozinha não pode produzir a extensão do tempo; o dinamismo do movimento sozinha não pode gerar a dialética do triplo presente” (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 33)

²⁶² É o reconhecimento desse processo seletivo da narrativa que se dá pela escolha de determinados eventos e pela omissão de outros que reforça a ideia da narratividade como invenção de sentido a partir do uso regrado da imaginação produtora, conforme anteriormente afirmado.

²⁶³ Relembrando Kant, Ricoeur considera que o ato configurante da composição da intriga liga-se ao trabalho da imaginação produtora, uma imaginação que não é sem regra, mas que constitui a matriz geradora de todas as regras. A imaginação produtora tem uma função sintética que permite o esquematismo da composição da intriga. Como afirma Ricoeur, “A inovação permanece uma conduta governada por regras: o trabalho da imaginação não nasce do nada. Ele liga-se, de um modo ou de outro, aos paradigmas da tradição”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 109)

²⁶⁴ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 12.

mimese I é imediata: ela é uma pré-compreensão dos fatos e surge da simbolização das ações, ou seja, da transposição dos atos em palavras. A mimese II consiste na elaboração de relações, sínteses e análises; é a tentativa de fazer surgir “o inteligível do accidental, o universal do singular, o necessário do episódico.”²⁶⁵ É a composição da intriga a partir dos fatos. A mimese III ocorre pelo ato de comunicar, de narrar a outro o que aconteceu. Ela é a recepção da intriga pelo público e sua resignificação.

O fio condutor da análise da mediação entre tempo e narrativa está nessa teoria da tríplice mimese, resultante da interpretação da *Poética* de Aristóteles.²⁶⁶ A mimese II exerce um papel de mediação entre a I e a III. De acordo com Ricoeur, é a mimese II que estabelece “a literariedade da obra literária”.²⁶⁷ Uma análise semiótica do texto fica restrita à mimese II, enquanto que compete a uma análise hermenêutica considerar o conjunto das operações que compõem a obra, ou seja, tê-la em conta desde o seu momento inicial, que são as condições do viver, ou a prefiguração do campo prático, (mimese I) até a sua condição final, que é a da recepção pelo público leitor, ou refiguração da obra por sua recepção (mimese III).²⁶⁸ A leitura retoma e conclui o ato configurante e representa a força que a intriga possui de modelar a experiência. É o leitor que conclui a obra, na medida em que o texto sempre apresenta lacunas e zonas de indeterminação que clamam pela configuração complementar.

Entretanto, esta questão da tríplice mimese traz à tona, novamente, a problemática do debate sobre a possibilidade de distinção entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção. Isto porque, como afirma Ricoeur,

²⁶⁵ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 70.

²⁶⁶ Ricoeur não deixa de observar, porém, que teoria aristotélica da intriga foi concebida quando apenas a tragédia a comédia e a epopéia eram considerados gêneros literários. Com o surgimento de tantos novos gêneros e principalmente do romance, é necessário avaliar a capacidade de metamorfose da intriga para além de sua aplicação apenas na poética aristotélica. É esse o projeto que ele busca realizar no segundo Tomo de *Tempo e narrativa*, particularmente considerando o romance moderno. Conforme afirma Ricoeur, “De fato, nenhuma arte mimética foi tão longe na representação dos pensamentos, dos sentimentos e do discurso quanto o romance”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa II*. Campinas: Papyrus, 1995. p. 148).

²⁶⁷ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 86. Importante notar que, para Ricoeur, tanto a literatura histórica como a literatura de ficção são formas de composição da intriga no âmbito da mimese II. Tal concepção é posta por várias vezes em *Tempo e narrativa*, mas de modo particular na conclusão do Tomo II da obra, dedicado à análise da função de composição da síntese do heterogêneo da intriga, particularmente na literatura de ficção.

²⁶⁸ A tese de Ricoeur é a seguinte: “É construindo a relação entre os três modos miméticos que constitui a mediação entre tempo e narrativa. (...) Ou, em outros termos, para resolver o problema da relação entre tempo e narrativa, devo estabelecer o papel mediador da tessitura da intriga entre um estágio da experiência prática que a precede e um estágio que a sucede”. Eis aí expresso todo o projeto da obra *Tempo e narrativa* em seus três tomos. Como afirma Ricoeur, nela. “*Seguimos, pois, o destino de um tempo prefigurado em um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado*”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 87. Itálico no original)

Com a *mimese* II abre-se o reino do *como-se*. Eu poderia ter dito o reino da *ficção*, de acordo com um uso corrente em crítica literária. Privo-me, contudo, das vantagens dessa expressão inteiramente apropriada para a análise de *mimese* II, a fim de evitar o equívoco que o emprego do mesmo termo criaria em duas acepções diferentes: uma primeira vez, como sinônimo das configurações narrativas, uma segunda vez, como antônimo da pretensão da narrativa histórica de constituir uma narrativa “verdadeira”.²⁶⁹

Também a historiografia está ligada a esse círculo mimético descrito. Ela também está enraizada numa pré-compreensão dos acontecimentos que ocorrem no tempo (*mimese* I); também configura o tempo vivido pela narrativa (*mimese* II); e também realiza o seu sentido na refiguração deste campo por meio da recepção pelo público (*mimese* III).

Com efeito, a inserção da história na ação e na vida, sua capacidade de reconfigurar o tempo coloca em jogo a questão da verdade em história. Ora, esta é inseparável do que chamo de *referência cruzada* entre a pretensão à verdade da história e a da ficção.²⁷⁰

A função da *mimese* II é estabelecer a mediação entre a I e a III em razão do caráter dinâmico da operação de configuração, ou de “agenciamento dos fatos”, como concebia Aristóteles, ou de tessitura da intriga, que ela representa. Na verdade, ela caracteriza-se sempre por ser uma operação, por ter um caráter operatório.²⁷¹ Ela faz uma mediação entre uma pré-compreensão (*mimese* I) e uma pós-compreensão (*mimese* III). E ela é mediadora por três motivos: primeiro porque ela faz a mediação entre acontecimentos individuais e a história como um todo (narrada), ou seja, organiza os eventos e acontecimentos individuais em uma totalidade inteligível; segundo porque ela compõe juntos fatores bastante heterogêneos, tais como, agentes, meio, circunstâncias, entre outros; e terceiro, por seus caracteres temporais próprios. Ela resolve, de modo poético, o paradoxo agostiniano do tempo, promovendo uma *síntese do heterogêneo*.

²⁶⁹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1994. p. 101.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 135. O conceito de referência cruzada será melhor precisado adiante.

²⁷¹ E Ricoeur não deixa de reforçar a razão de sua entrada no estudo da teoria da *mimese* de Aristóteles: “Que me permitam recordar mais uma vez que o interesse atribuído aqui ao desenvolvimento da *mimese* não tem seu fim em si mesmo. A explicitação da *mimese* permanece até o fim subordinada à investigação da mediação entre tempo e narrativa. É somente no termo do percurso da *mimese* que a tese enunciada no princípio deste capítulo recebe um conteúdo concreto: a narrativa tem seu sentido pleno quando é restituída ao tempo do agir e do padecer em *mimese* III”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1994. p. 110) A mediação entre tempo e narrativa institui-se no encadeamento das três etapas da *mimese*.

Ela combina uma dimensão cronológica e uma dimensão não-cronológica do tempo. A cronológica diz respeito à sucessão dos fatos e acontecimentos que ela ordena em uma narrativa e a não-cronológica é a dimensão configurante propriamente dita, que resulta na composição da história. A intriga extrai uma configuração de uma sucessão.²⁷²

Parece ser esta função da operação narrativa na história: estabelecer um sentido ao agir do homem no tempo, articulando e agenciando os fatos de forma a promover uma concordância frente ao discordante. Pergunta-se Ricoeur: “Os historiadores não buscam também colocar lucidez onde existe perplexidade?”²⁷³

3. Problemática da referência na narrativa

Paul Ricoeur trata a questão da referência na narrativa como um dos elementos da mimese III. Além da problemática da leitura, que diz respeito ao para quem a intriga se destina, há, também, a questão do referente: a intriga diz sempre alguma coisa sobre algo, num processo de ressignificação daquilo que já foi prefigurado pela mimese I. “O que é ressignificado pela narrativa é o que já foi pré-significado no nível do agir humano”.²⁷⁴ Este “sobre algo” tem um sentido bastante amplo na teoria narrativa de Ricoeur, pois, para além do sentido de uma obra, o que é comunicado, em última instância, é o mundo que ela projeta. Ao teorizar desta forma, ele concebe que a mimese III marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou leitor, numa concepção que podemos, tranquilamente, aproximar da noção de “fusão de horizontes” de H. G. Gadamer.²⁷⁵ Como afirma Ricoeur, “O que um leitor recebe é não

²⁷² Cf. RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1994. p. 99-114.

²⁷³ *Ibid.*, p. 74.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 124.

²⁷⁵ Gadamer cunha o conceito de fusão de horizontes em sua hermenêutica ao discutir a problemática da verdade histórica e da possibilidade de compreensão do passado. Somos sempre inseridos na tradição e não existe um lugar fora dela a partir do qual possamos fazer sua crítica. De qualquer forma, inseridos na tradição à qual “pertencemos”, cada um de nós e cada cultura em particular tem o seu “horizonte”, isto é, tem um ponto de vista através do qual pode ver o mundo. O horizonte de cada época e de cada cultura está enraizado na tradição, mas não preso a ela no sentido de simplesmente repeti-la. Cada cultura em geral e cada ser em particular, na medida em que se insere na cultura, adquire (constrói) uma perspectiva de mundo, um horizonte. Poderíamos dizer que o horizonte de cada um é a sua visão de mundo, a sua perspectiva sobre o mundo. Um horizonte, portanto, de base linguística. Este horizonte não é fixo, mas algo em constante mutação, por um processo de expansão. Considerada a particularidade de cada horizonte, Gadamer concebe a “fusão de horizontes” como um objetivo a ser perseguido e como um projeto sempre inacabado. Nunca será possível uma total transparência no entendimento de um *eu* com um *outro*. Essa constatação não anula, porém, a necessidade e a possibilidade de interpretação. Apesar de impossível, a fusão de horizontes deve sempre ser perseguida, pois o entendimento é sempre uma fusão de horizontes. Sem pensar a ideia de fusão de horizontes, a

somente o sentido da obra, mas, por meio do seu sentido, sua referência, ou seja, a experiência que ela faz chegar à linguagem e, em última análise, o mundo e sua temporalidade, que ela exhibe diante de si”.²⁷⁶ Isso vale também para as obras literárias.

A problemática da referência traz novamente à tona a questão da diferenciação entre narrativa histórica e narrativa de ficção. Como concebe Ricoeur, em *A metáfora viva*, o mundo, para o sujeito, é o conjunto das referências abertas por todos os tipos de textos, descritivos ou poéticos, aos quais ele tem acesso e que pode ler e interpretar.²⁷⁷ Aí entram também as obras de ficção: “É, com efeito, às obras de ficção que devemos, em grande parte, a ampliação de nosso horizonte de existência”.²⁷⁸ De qualquer forma, “Só a historiografia pode reivindicar uma referência que se inscreve na *realidade empírica*, na medida em que a intencionalidade histórica visa acontecimentos que *efetivamente* ocorreram”.²⁷⁹ No caso das obras de ficção, a referência do texto ao mundo é uma referência metafórica, pois esses textos, embora também falem do mundo, não o fazem de modo descritivo.²⁸⁰ O fato de referir-se ao passado, a partir de documentos e vestígios, confere à história “uma nota realista que nenhuma literatura jamais igualará, mesmo que tenha pretensão ‘realista’”.²⁸¹ Ou, como afirma Ricoeur em *Tempo e narrativa III*, “Só a narrativa histórica, com efeito, pretende referir-se a um passado ‘real’, ou seja, efetivamente acontecido”.²⁸²

A teoria narrativa de Ricoeur trabalha com o conceito de “referência cruzada” entre narrativa histórica e narrativa de ficção. A referência ao passado por

compreensão do passado resulta definitivamente comprometida. O entendimento resulta da possibilidade de aproximação de horizontes separados inclusive pelo tempo. (Cf. a obra LAWN, C. *Compreender Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2007.) Assim, a leitura coloca em contato o horizonte da obra com o horizonte do leitor. Nas palavras de Ricoeur, “a leitura coloca de novo o problema da fusão de horizontes, o do texto e o do leitor, e pois a intersecção do mundo do texto com o mundo do leitor”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1994. p. 121.)

²⁷⁶ Ibid., p. 120.

²⁷⁷ Cf. RICOEUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 331 et seq..

²⁷⁸ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1994. p. 123.

²⁷⁹ Ibid., p. 125. (Itálicos no original)

²⁸⁰ Em *Tempo e narrativa I*, ao tratar da narrativa particularmente nas obras de ficção, Ricoeur concebe que qualquer obra acrescenta ao mundo algo que não estava nele antes. “Não é um paradoxo dizer que uma ficção bem fechada abre um abismo em nosso mundo, isto é, em nossa apreensão simbólica do mundo”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa II*. Campinas: Papirus, 1995. p. 35). Essa noção de que também a obra de ficção ajuda a refigurar o mundo, liga-se à concepção hermenêutica de Ricoeur, oposta à que ele caracteriza como sendo a hermenêutica romântica. Como vimos, para ele, a função da hermenêutica não é inventariar a intenção do autor “escondida” por traz do texto, mas interpretar o mundo de possibilidades aberto pelo texto. Assim, mesmo na ficção, o que efetivamente importa é o trabalho de produção de sentido que faz o leitor a partir dos mundos que a obra projeta e não a intenção significativa do autor. Isso evoca, novamente, a questão da autonomia da obra, já trabalhada em nosso estudo sobre a hermenêutica, apresentado no terceiro capítulo do presente trabalho.

²⁸¹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1994. p. 125.

²⁸² RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papirus, 1997. p. 9.

meio de vestígios, característica da narrativa histórica, “retira algo da referência metafórica comum a todas as obras poéticas, na medida em que o passado só pode ser reconstruído pela imaginação...”.²⁸³ Por outro lado, a narrativa de ficção retira da narrativa histórica uma parte de seu dinamismo referencial. “Nesse sentido, a ficção se inspiraria tanto na história como a história na ficção”.²⁸⁴

Qual é o referente da narrativa histórica? Poderíamos dizer que é o passado, aquilo que aconteceu. Mas a própria noção de acontecimento não é algo assim tão simples na história. Num sentido puramente ontológico, entende-se por acontecimento histórico o que se produziu efetivamente no passado. Essa concepção toma a realidade do passado como algo absoluto, independente de nossas construções e reconstruções. Ora, não se pode ignorar que o acontecimento histórico tem um traço distintivo em relação aos acontecimentos do mundo físico: acontecimentos históricos são aqueles que seres atuantes fazem acontecer ou sofrerem. E são aqueles que o trabalho de interpretação primeiramente seleciona, depois significa.²⁸⁵ Por isso, é necessário rever criticamente essa noção de caráter absoluto do acontecimento, noção essa bastante carregada de senso comum.²⁸⁶ É preciso ter presente que, sendo o conhecimento histórico marcado pelas escolhas do historiador, não se pode esperar dele o cumprimento da tarefa impossível de reatualização do passado.

Ricoeur insiste que os acontecimentos, em história, recebem esta condição a partir do momento em que são narrados. Por outras palavras, ao mesmo tempo em que a narrativa tem o acontecimento como referente, é ela quem o constrói. Ora, a seleção operada pelo historiador ao construir a sua narrativa é sempre posterior ao acontecimento por ele escolhido e por sua narrativa construído. Assiste alguma razão, portanto, ao entendimento de que um acontecimento só é significativo à luz de acontecimentos futuros.²⁸⁷ Porém, o próprio Ricoeur insiste que se “De um lado, o

²⁸³ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papirus, 1997. p. 125.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 125.

²⁸⁵ A Escola dos *Annales* empenhou-se grandemente em mostrar que os fatos não são dados absolutos. Pelo contrário, são construídos pelas escolhas do historiador. Não são dados nos documentos, mas são construídos a partir dos documentos encontrados e escolhidos para a discussão de uma problemática. Antes de serem escolhidos, também os documentos são construídos.

²⁸⁶ Referindo-se à contribuição de Raymond Aron para a dissolução desta noção de senso comum de acontecimento, Ricoeur afirma: “na medida em que o historiador está implicado na compreensão e na explicação dos acontecimentos passados, um acontecimento absoluto não pode ser atestado pelo discurso histórico”. Na mesma linha de Aron, ele entende que “Não há uma *realidade histórica*, acabada antes da ciência, que simplesmente conviria reproduzir com fidelidade”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1994. p. 140)

²⁸⁷ Não estamos pensando, aqui, na mesma linha de Arthur Danto, para quem é como se um acontecimento anterior só fosse transformado em causa por um acontecimento ulterior. A radicalização

historiador só retém os acontecimentos importantes, os que suas consequências tornaram importantes. (...) Por outro lado, o historiador não pode negligenciar o julgamento dos contemporâneos sobre a importância dos acontecimentos, sob pena de não explicar a maneira pela qual os homens do passado interpretaram sua história”.²⁸⁸ Assim, a perspectiva dos contemporâneos é, também, um objeto para a história.

A noção de que os acontecimentos adquirem sua importância histórica na medida em que são narrados já aparecia em Paul Veyne, com seu projeto de elevar a capacidade narrativa da história e rebaixar a sua pretensão explicativa. Para Veyne, a compreensão histórica vincula-se à atividade narrativa e a diferença efetiva não é entre fatos históricos e fatos físicos, mas entre a historiografia e a ciência física. Enquanto a segunda subsume fatos sob leis, a primeira integra-os na intriga. Assim, o que qualifica um acontecimento como histórico é o fato de ele figurar em uma intriga, ou seja, ela é a medida do acontecimento.²⁸⁹

Outro elemento que não se pode ignorar em relação ao debate sobre o referente em história é a questão da objetividade. É preciso reconhecer que mesmo havendo limites, não se pode negar que o problema se coloca. Como afirma Ricoeur, a objetividade é uma “Pretensão sempre frustrada, mas pretensão inclusa no próprio projeto de investigação histórica”.²⁹⁰ Aí está um importante traço distintivo entre um historiador e um autor de literatura de ficção. Enquanto este último dirige-se ao público solicitando que ele suspenda sua incredulidade, aquele “dirige-se a um leitor desconfiado, que espera dele não somente que narre, mas que autentifique sua narrativa”.²⁹¹ Ou, como ainda afirma Ricoeur, “Só a ficção, porque permanece ficção mesmo quando projeta e pinta a experiência, pode permitir-se um pouco de

deste entendimento permitiria afirmar a impossibilidade de uma história do tempo presente. Mas não se pode negar, porém, a dificuldade em torno da compreensão do presente. Em *Tempo e narrativa III*, Ricoeur, ao analisar a obra *Ser e tempo* de Heidegger, refere-se nos seguintes termos à fenomenologia hermenêutica: “Como sabemos, a fenomenologia só pode ser uma hermenêutica, porque o mais próximo de nós é também o mais dissimulado”.(p. 142) Podemos, sem maiores problemas, inferir que esta compreensão está na base do reconhecimento da dificuldade de uma história do tempo presente.

²⁸⁸ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 303.

²⁸⁹ Veyne concebe que em história não existe explicação no sentido científico da palavra, no sentido de que uma lei explica um fato. O sentido do explicar, da parte de um historiador, quer dizer “mostrar o desenrolar da intriga, fazer com que se o compreenda”. (VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 128) É neste sentido que Ricoeur irá afirmar que a explicação não se distingue da compreensão e que narrar mais é explicar melhor. Esta concepção aparece tanto em *Tempo e narrativa*, como em *Do texto à acção*. De qualquer modo, mesmo concebendo que a narrativa é autoexplicativa, Ricoeur ressalta que não se pode ignorar o fato de a explicação em história ter o diferencial de buscar garantias, dentre as quais a da prova documental.

²⁹⁰ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 252.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 253.

embriaguez”.²⁹² A objetividade histórica, porém, é, para Ricoeur, como veremos em nosso sexto e último capítulo, uma objetividade diferenciada.

Além da questão da objetividade, esta problemática do acontecimento como referente em história nos conduz, mais uma vez, ao debate sobre o papel da imaginação na narrativa histórica. Como já visto, Ricoeur considera que a imaginação exerce um papel decisivo na construção da narrativa, não só na narrativa de ficção, mas também na narrativa histórica, e que o acontecimento é construído na narrativa. Em *Tempo e narrativa*, ele atribui um papel importante e decisivo à imaginação na construção da intriga, no agenciamento dos fatos pela construção da síntese do heterogêneo. Ora, em obra posterior, nomeadamente em *A memória, a história, o esquecimento*, ao tratar da forma da lembrança, questionando se ela é uma espécie de imagem, Ricoeur irá entender que a memória se faz de lembranças e que a associação entre lembrança e imagem resulta problemática. Aí, a imaginação é tratada com suspeita, enquadrada na parte inferior da escala dos modos de conhecimento. Por isso, ele irá defender a necessidade de separação entre memória e imaginação, argumentando que, enquanto esta dirige-se ao fantástico, ao irreal, ao possível, ao utópico, aquela dirige-se a uma realidade anterior, existente. Sua preocupação em diferenciar memória de imaginação remonta à teoria da imagem em Platão, que considerava a imaginação como algo carregado de suspeita por ser fonte de erro. Para evitar problemas, Ricoeur assevera, nessa obra, que a memória distingue-se da imaginação, pois a confusão entre rememoração e imaginação afetaria a ambição de fidelidade da memória, em sua função veritativa ou fiduciária. Se memória e imaginação possuem traços em comum, possuem, também, um grande diferencial: a imaginação suspende qualquer referência à realidade, enquanto que a memória caracteriza-se pela referência a uma realidade anterior, ao passado.

Não encontramos na obra de Ricoeur uma discussão pontual sobre esta aparente mudança de perspectiva em relação à consideração do papel da imaginação. De qualquer forma, como ele admite, em se tratando de narrativa, a imaginação é presente tanto na de ficção como na histórica. O modo dessa presença é, porém, distinto. Na história, a imaginação atua apenas na construção da narrativa, uma vez que o tema da narrativa é, pretensamente, algo efetivamente ocorrido,²⁹³ enquanto na ficção, ela atua

²⁹² RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 231.

²⁹³ Não podemos esquecer que a própria noção de acontecimento foi caracterizada como uma construção da narrativa, mesmo em sua fase documental. E, como dito, a imaginação atua na narrativa.

na totalidade do ato, desde a construção do tema até a construção das estratégias narrativas. Essa consideração parece ser uma solução para a aparente contradição no pensamento de Ricoeur que vê a imaginação como positiva em *Tempo e narrativa* e como negativa em *A memória, a história, o esquecimento*. Afinal, como ele afirma, “... em história, os acontecimentos que constituem a linha da história narrada não são produzidos pela imaginação do historiador, mas são submetidos aos procedimentos da prova”.²⁹⁴ Assim, dizer que os acontecimentos são produzidos na narrativa, não equivale a dizer que eles são produzidos pela imaginação, mesmo que se reconheça o quanto a construção da intriga deve à capacidade imaginativa.

4. Referência como representância

Nos capítulos III e IV de *Tempo e narrativa III*, ao abordar a relação de continuidade entre história e ficção a partir da consideração do problema da relação da narrativa, tanto histórica, como ficcional, com a realidade, Ricoeur dá preferência ao termo refiguração, em detrimento do termo referência. Para ele, a narrativa refigura a realidade.

Essa realidade refigurada pela narrativa é entendida como um real existente passado, que é representado ao ser refigurado. Como afirma Ricoeur, o passado, em sua consideração ontológica, como tendo sido, é “sustentado por uma ontologia implícita, em virtude da qual as construções do historiador têm a ambição de ser *reconstruções* mais ou menos aproximadas do que um dia foi ‘real’”.²⁹⁵

É nesse contexto de discussão que Ricoeur lança mão do conceito de representância para designar as relações entre a narrativa histórica com um passado ao mesmo tempo abolido e preservado em seus rastros. O que Ricoeur deseja com a

Minimamente, porém, não se pode ignorar que qualquer documento considerado confiável pela crítica historiográfica deve ter relação com algo efetivamente ocorrido no passado. Ricoeur entende que “A história como pesquisa detém-se no documento como coisa dada, mesmo quando se eleva ao nível de documento dos rastros do passado que não se destinavam a servir de esteio a uma narrativa histórica. A invenção documentária é ainda, portanto, uma questão de epistemologia. O que não o é mais é a questão de saber o que significa a intenção pela qual, ao inventar documentos – nos dois sentidos da palavra inventar –, a história tem consciência de se relacionar com acontecimentos ‘realmente’ ocorridos. (...) Cabe à hermenêutica interpretar o sentido dessa intenção ontológica, pela qual o historiador, fundamentando-se em documentos, procura alcançar o que foi mas já não é”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 10-11)

²⁹⁴ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 234.

²⁹⁵ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 175.

utilização deste conceito é problematizar a própria noção de realidade aplicada ao passado, questionando a dicotomia posta entre real e irreal. Tal problematização terá em foco, também, o embaçamento da noção de que a ficção liga-se somente ao irreal.²⁹⁶

Conforme anteriormente afirmado, Ricoeur concebe que história e ficção refiguram o tempo e o fazem emprestando, uma da outra, modos narrativos. Isso porque

a intencionalidade histórica só se efetua incorporando à sua intenção os recursos de *ficcionalização* que dependem do imaginário narrativo, ao passo que a intencionalidade da narrativa de ficção só produz os seus efeitos de detecção e de transformação do agir e do padecer assumindo simetricamente os recursos de *historicização* que lhe oferecem as tentativas de reconstrução do passado efetivo.²⁹⁷

A perspectiva de Ricoeur é a de um entrecruzamento entre história e ficção, que se dá pela leitura, na medida em que somos leitores de histórias assim como somos leitores de romances.

Por entrecruzamento da história e da ficção, entendemos a estrutura fundamental, tanto ontológica quanto epistemológica, em virtude da qual a história e a ficção só concretizam cada uma sua respectiva intencionalidade tomando empréstimos da intencionalidade da outra.²⁹⁸

Tanto a história como a ficção se servem, de algum modo, uma da outra para refigurar o tempo em suas narrativas.

A narrativa, seja histórica ou de ficção, tem por ambição refigurar a condição histórica elevando-a à condição de consciência histórica. A palavra história, aqui, tem um duplo sentido: ela designa tanto a totalidade do curso dos acontecimentos, como a totalidade das narrativas relacionadas a esse curso.

Mais uma vez, estamos diante da necessidade de demarcar a fronteira entre história e ficção. Agora, com a proposição de um novo conceito: o de representância, como modo de relação da história com o seu referente. A representância caracteriza e distingue o modo referencial da história, ou seja, a forma como ela se refere ao passado. Sendo um conhecimento por rastros, por vestígios, a história faz uma representância do real. Ao lidar com o passado, o historiador não lida diretamente com ele, “tal como

²⁹⁶ Conforme entende Ricoeur, mesmo tratando do irreal, “As ficções têm, por outro lado, efeitos que exprimem a sua função positiva, de revelação e de transformação da vida e dos costumes”. Há que se considerar, também, a “mediação que a leitura realiza entre o mundo fictício do texto e o mundo efetivo do leitor. Os efeitos da ficção, efeitos de revelação e de transformação, são no essencial, efeitos de leitura”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papirus, 1997. p. 175-176)

²⁹⁷ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papirus, 1997. p. 176-177.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 316.

ocorreu”, como queria Ranke, mas lida com os testemunhos narrativos dele. Tais testemunhos não são o próprio real, como também não são a sua completa invenção. Eles carregam uma profunda referência a algo que efetivamente ocorreu. A representância articula, mediante a composição da intriga, o passado extinto e o preservado.

Pela representância, a narrativa histórica promove a reinscrição do tempo vivido sobre o tempo do mundo, ao passo que a narrativa de ficção vincula um ao outro a partir de variações imaginativas. Há, aí, uma dicotomia na refiguração do tempo. O conceito de representância surge para a história quando se considera sua capacidade de referir-se ao passado real. Perguntas essenciais se põem, nesse contexto, embora já anteriormente postas: o que é o real? O que significa o termo “real” aplicado ao passado histórico? O que significa dizer que algo realmente aconteceu? São questões embaraçosas postas pela historiografia, porém inevitáveis. Em *Tempo e narrativa III*, Ricoeur assume uma posição ainda mais enfática, embora já tenha proposto antes o mesmo entendimento. Afirma ele:

Uma sólida convicção anima aqui o historiador: diga-se o que se disser do caráter seletivo da coleta, da conservação e da consulta dos documentos, de sua relação com as questões que lhes propõe o historiador, ou até das implicações ideológicas de todas essas manobras – o recurso aos documentos marca uma linha divisória entre história e ficção: ao contrário do romance, as construções do historiador visam ser *reconstruções* do passado. Por meio do documento e da prova documentária, o historiador está submetido *ao que, um dia, foi*. Ele tem uma *dívida* para com o passado, uma dívida de reconhecimento para com os mortos, que o transforma num devedor insolvente.²⁹⁹

O passado é uma espécie de face-a-face a que o conhecimento histórico espera corresponder de forma apropriada. Como a história trabalha com os rastros do passado, ela opera uma espécie de referência indireta ao que um dia foi. Essa referência indireta é a representância construída pela configuração narrativa que resulta numa intriga coerente e submetida à prova documental.

Na discussão sobre a realidade do passado, Ricoeur apresenta duas concepções distintas e, ao final, propõe a sua como uma espécie de síntese entre as duas concepções rivais.³⁰⁰ A primeira delas, representada por Collingwood, Ricoeur a define

²⁹⁹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 242.

³⁰⁰ Mais uma vez encontramos presentificada a forma dialógica do pensamento de Ricoeur, como já anteriormente apresentado.

como a discussão do passado “sob o signo do Mesmo”.³⁰¹ Tal concepção considera que a história promove uma espécie de desdistanciamento do passado, do que outrora foi. É como se ela suprimisse a distância temporal. O passado torna-se inteligível porque a história o faz permanecer no presente. O rastro do passado permanece no presente e, com ele, a história torna o passado presente. Assim, a história promove uma reafirmação do passado. Collingwood percorre três fases do conhecimento histórico: o caráter documentário, o trabalho da imaginação na interpretação dos documentos e a ambição de que as construções da imaginação com base nos dados documentários sejam uma “reafirmação do passado”, entendendo que a reafirmação do passado promovida pela história não é um método, mas sim o resultado esperado do trabalho da imaginação interpretativa sobre as fontes.³⁰²

Problematizando esta concepção, Ricoeur aponta que

No final da análise, dizemos que o historiador não conhece de forma alguma o passado, mas apenas seu próprio pensamento sobre o passado; a história, contudo, só tem sentido se o historiador sabe que reafirma um ato que não é o seu. (...) Todo o empreendimento de Collingwood se choca com a impossibilidade de passar do pensamento do passado como *meu* ao pensamento do passado como *outro*.³⁰³

Uma segunda concepção refere-se à consideração do passado “sob o signo do Outro”,³⁰⁴ promovendo uma ontologia negativa do passado. Ricoeur afirma que, diferentemente de Collingwood, muitos historiadores consideram a história uma admissão da alteridade e uma restituição da distância temporal existente entre presente e passado. A história tende, neste caso, a afastar o passado do presente. Isso aparece já na própria noção de que em sua pesquisa o historiador deve assumir uma postura de distanciamento. Dilthey foi o primeiro que tentou fundar não só a história, mas todas as ciências do espírito na capacidade do psiquismo de se transportar para a vida psíquica alheia. Para ele, o passado é como que uma vida psíquica alheia em relação ao presente. Também Paul Veyne, em *O inventário das diferenças*, trabalha com essa noção de alteridade, porém substituindo-a pelo conceito de diferença. Com ele, passa-se do par mesmo-outro para o par idêntico-diferente.

Outro historiador a fazer a apologia da diferença, segundo Ricoeur, é Michel de Certeau. “que me parece ser o que vai mais longe no sentido de uma ontologia

³⁰¹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 244.

³⁰² Cf. *Ibid.*, p. 244 et seq..

³⁰³ *Ibid.*, p. 248.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 249.

negativa do passado”.³⁰⁵ Com ele não é mais o *objeto* ou o *método* da história que passa a ser objeto de problematização, mas o próprio historiador, em relação a sua operação. De Certeau questiona-se sobre o lugar social da operação histórica, entendendo que esse lugar social “é o não-dito por excelência da historiografia; em sua pretensão científica, com efeito, a história crê – ou pretende – ser produzida de lugar nenhum”.³⁰⁶

Numa espécie de síntese dessas duas tendências, Ricoeur propõe a consideração do passado “sob o signo do Análogo”,³⁰⁷ pretendendo, com este conceito, aproveitar aspectos positivos das duas tentativas anteriores de constituição do último referente da história.³⁰⁸ Ele declara sua preferência pelo termo “análogo” em relação ao termo “semelhante”, pois análogo “é uma semelhança mais entre relações do que entre termos simples”.³⁰⁹ Esta é a função da representância: promover uma representação do passado sob o signo do análogo.

Uma vez que queremos marcar a diferença entre a ficção e a história, sempre invocamos a ideia de certa correspondência entre a narrativa e o que realmente aconteceu. Ao mesmo tempo, estamos bem conscientes de que essa re-construção é uma construção diferente do curso dos acontecimentos relatados.³¹⁰

Esta é a forma de representação que a história promove do passado: representação não como reduplicação de uma realidade passada, mas como reconstrução do passado pelo historiador. O bom historiador é aquele que em suas construções opera uma espécie de reconstrução (não reduplicação) do passado, sob a forma da representância: “... entre uma narrativa e um curso de acontecimentos, não há uma relação de reprodução, de reduplicação, de equivalência, mas sim uma relação metafórica...”.³¹¹

³⁰⁵ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 252.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 252.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 255.

³⁰⁸ Sobre o potencial de síntese da ideia de tratamento do passado sob o signo do análogo, escreve Ricoeur: “Na caça ao ter sido, a analogia não age isoladamente, mas em ligação com a identidade e a alteridade. O passado é o que, inicialmente, deve ser reafetado de modo identitário: mas não é tal que esteja ausente de todas as nossas construções. O Análogo, precisamente, guarda consigo a força da reafetuação e do distanciamento, na medida em que ser-como é ser e não ser”. (*Tempo e narrativa III*, p. 260-261)

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 255.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 255.

³¹¹ *Ibid.*, p. 258.

No intuito de representar a realidade de um passado que não é mais, baseando-se em testemunhos que também podem ser questionados,³¹² o modo de relação da história com esse passado é a representância. “Representância, como dissemos, significa ora redução ao Mesmo, ora reconhecimento da Alteridade, ora apreensão analogizante”.³¹³ Sob a forma da representância, “as construções da história têm a ambição de ser reconstruções que respondem à demanda de um *face-a-face*”.³¹⁴

A novidade de Ricoeur, a este respeito, está na extensão da problemática do estatuto da realidade para a do estatuto da irrealidade. Para ele, a mesma crítica sobre o conceito ingênuo de realidade deve ser feita ao conceito ingênuo de irrealidade, aplicado às projeções da ficção, pois a ficção tem uma função igualmente de revelação e de transformação da vida cotidiana. Nela, descobrir e inventar são indiscerníveis.³¹⁵ Nela, não funciona a noção de referência, mas a função da ficção é o paralelo da função de representância. “Com efeito, somente pela mediação da *leitura* é que a obra literária obtém a significância completa, que estaria para a ficção assim como a representância está para a história”.³¹⁶ A leitura completa o texto, pois ela encerra o percurso da configuração.³¹⁷ Ela promove o contato e o confronto entre o mundo do texto e o mundo

³¹² Se a própria realidade desse passado narrado pelo historiador pode ser colocada em questão, também o testemunho o pode, pois o fato de algo ter sido observado por testemunhas do passado não resolve o problema da realidade de tal coisa. Ao ancorar-se no testemunho, a narrativa histórica transfere o enigma da passividade do passado para a testemunha que o relata. Como afirma Ricoeur, “O *ter-sido* é problemático, na medida exata em que não é observável, quer se trate do *ter-sido* do acontecimento, quer se trate do *ter-sido* do testemunho”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 273-274)

³¹³ Ibid., p. 274.

³¹⁴ Ibid., p. 274. Como insiste Ricoeur, só do historiador se pode dizer, falando absolutamente, que se refere a algo de real, no sentido de que aquilo que ele narra foi, de alguma forma, observado pelas pessoas do passado. Na ficção, tanto os personagens como a realidade descrita são irrealis.

³¹⁵ Não podemos esquecer, porém, que também na história não é muito fácil discernir entre descobrir e inventar, uma vez que o historiador trabalha sempre com a construção de sentidos que não se encontram desde sempre dados na realidade. Isso remonta à própria noção problemática de realidade como algo construído e, em certo sentido, inventado.

³¹⁶ Ibid., p. 274-275.

³¹⁷ Importante notar, aqui, que o recurso à mediação da leitura marca a principal diferença entre as abordagens de *Tempo e narrativa* e *A metáfora viva*. Estas obras, como anteriormente afirmado, o próprio Ricoeur as identifica como gêmeas. Em *A metáfora viva* ele ainda trabalha com o conceito de referência na literatura de ficção. Com o aprofundamento da ideia de mundo do texto e de confronto entre os dois mundos (o do texto e o do leitor), o fenômeno da leitura torna-se o mediador necessário da refiguração promovida pela ficção. Na medida em que a leitura trabalha o texto, a obra resulta de uma interação, de uma fusão de horizontes, entre o texto e seu leitor. Como afirma Ricoeur, “... o leitor se acrescenta ao texto, como um *complemento* que pode não haver. Afinal, as bibliotecas estão repletas de livros não lidos, cuja configuração é, porém, bem desenhada, e que nada refiguram. (...) sem leitor que o acompanhe, não há ato configurante em ação no texto; e sem leitor que se aproprie dele, não há mundo desdobrado diante do texto”. (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 283) E, mais adiante, Ricoeur tece a seguinte analogia: “A leitura torna-se um piquenique em que o autor leva as palavras e o leitor a significação”. (p. 289)

do leitor, na perspectiva de uma fusão de horizontes, conforme anteriormente explicitado.

Outro elemento de novidade na teoria narrativa de Ricoeur é a consideração de que se a história está, de certa forma, presa à realidade do passado sobre a qual ela que ser uma representância, também a ficção não é totalmente livre, na medida em que se prende às coerções da visão de mundo que objetiva transmitir. São coerções mais sutis, mas que existem e condicionam a tessitura da intriga. “Livre da coerção externa da prova documentária, a ficção está interiormente ligada por aquilo mesmo que ela projeta para fora de si mesma”.³¹⁸

5. Identidade narrativa

Em 1988, Ricoeur publica dois artigos sob um mesmo título: *L'Identité narrative*.³¹⁹ Estes artigos têm como base uma conferência por ele ministrada na Faculdade de Teologia de Neuchâtel, com o propósito de discutir o problema filosófico da identidade narrativa, articulando o conceito de “si-próprio”, que aparece trabalhado aprofundadamente em *O si-mesmo como um outro*³²⁰ com o conceito de identidade narrativa. Uma primeira aproximação dessa problemática encontra-se ensaiada no final da obra *Tempo e narrativa III*, quando Ricoeur se pergunta sobre a possibilidade de integrar as duas grandes formas de narrativa, a histórica e a de ficção, propondo que a constituição de uma identidade narrativa poderia ser o lugar procurado dessa fusão. Nas palavras do próprio Ricoeur, “O frágil rebento oriundo da união da história e da ficção é a *atribuição* a um indivíduo ou a uma comunidade de uma identidade específica que

³¹⁸ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 301.

³¹⁹ Um destes artigos foi publicado em uma edição da Revista *Esprit*, especialmente dedicado a Ricoeur (*Esprit* 7/8, 1988, pp. 295-304) e outro foi publicado na obra *La narration. Quand l'écrit devient communication*, Genebra: Labor et Fides, 1988, pp. 287-300, obra à qual não tive acesso. A discussão aqui apresentada é com base no artigo publicado na Revista *Esprit* e que recebeu uma tradução comentada para o português, publicada pela Revista *Arquipélago*, da Universidade dos Açores.

³²⁰ Esta obra foi publicada originalmente em 1986 e foi também inspirada nas discussões promovidas por Ricoeur em *Tempo e narrativa*. Sua preparação encontrava-se já, de alguma forma, anunciada na conclusão de *Tempo e narrativa*, quando Ricoeur mostrava-se ainda incomodado com a crítica à noção cartesiana de sujeito. Discordando desta noção como fundamento intuitivo da verdade, Ricoeur não queria admitir a possibilidade de destruição da noção de sujeito, dada toda a sua “luta em favor da posição do falante no plano do discurso e do agente no plano da acção. Parecia-me que a solução deveria ser procurada no desenvolvimento de certas observações deixadas em aberto relativas a uma possível distinção entre o *si* e o *Eu*” (RICOEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 127.), distinção essa que se constitui no tema de *O si-mesmo como um outro*. Nela, Ricoeur promove a distinção entre a identidade *idem*, identidade da mesmidade, e a identidade *ipse*, identidade do em-si-mesmo.

podemos chamar de *identidade narrativa*".³²¹ O conceito de "identidade" é tomado no sentido da identificação do autor de uma determinada ação, da preocupação com a questão em torno do *quem* da ação. "A história narrada diz o *quem* da ação. A *identidade* do quem é, apenas, portanto, uma *identidade narrativa*".³²² As variações na identidade de um sujeito são ditas na narração de sua vida, de forma que a identidade narrativa é a guardiã do quem da ação e a possibilidade de sustentação da noção de sujeito, contra a sua degradação como simples ilusão substancialista. Anunciando a distinção entre identidade *idem* e identidade *ipse*, que será trabalhada em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur antecipa, na conclusão de *Tempo e narrativa III*, que

O si mesmo pode, assim, ser dito refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Ao contrário da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida.³²³

A história da vida de um sujeito é refigurada pelo conjunto das histórias verdadeiras ou fictícias que este sujeito conta de si mesmo ao longo de sua vida. E estas concepções aplicam-se tanto à identidade de um indivíduo como à de uma comunidade.

Essa identidade narrativa, sendo construída a partir do conjunto de histórias que um sujeito ou uma comunidade contam de si mesmo, não é uma identidade estável, haja vista que cada um (indivíduo ou comunidade) pode tramar, a respeito de si mesmo, um conjunto de narrativas diferentes ou até mesmo opostas. Por isso, essa identidade não esgota a questão da ipseidade de um sujeito. No entendimento de Ricoeur, "a identidade narrativa só equivale a uma verdadeira ipseidade em virtude desse momento derrisório, que faz da responsabilidade ética o fator supremo da ipseidade".³²⁴ Aqui, aproximamo-nos do que se constitui no objetivo do esforço de todo este nosso trabalho: evidenciar em que medida toda a discussão presente no pensamento de Ricoeur está voltada para a problemática da constituição do sujeito e que tanto a constituição deste sujeito como a de todas as suas ações (inclusive a composição da narrativa histórica), está pautada na responsabilidade ética como fator supremo. Se há várias maneiras de dizer-se a si mesmo e se há várias maneiras de dizer o ser das coisas, em suma, a possibilidade de identificação da "verdade" sobre si mesmo e da "verdade" sobre as coisas repousa na responsabilidade ética do sujeito que se diz ao compor intrigas no ato

³²¹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 424. (Itálicos no original)

³²² Ibid., p. 424. (Itálicos no original)

³²³ Ibid., p. 425.

³²⁴ Ibid., p. 429.

de narrar e de narrar-se. Não pode ser outro o sentido de uma epistemologia da história centrada no sujeito, como propõe o título do presente trabalho.

Como afirma Ricoeur, “Após a publicação de *Temps et récit* III, tomei consciência das dificuldades consideráveis ligadas à questão da identidade enquanto tal.”³²⁵ E também reforçou a sua convicção de que a narrativa é a forma privilegiada de constituição da identidade do sujeito. A frase de abertura do artigo “A identidade narrativa” com o qual estamos trabalhando é bastante definidora: “O meu propósito neste ensaio é delimitar a noção de identidade narrativa, isto é, o tipo de identidade à qual um ser humano acede graças à mediação da função narrativa”.³²⁶ Sendo o conhecimento de si próprio uma interpretação e sendo a interpretação expressa de modo narrativo, a narratividade é a forma privilegiada de constituição da identidade de um sujeito, identidade essa que se faz tanto pela narrativa histórica como pela de ficção, uma vez que, como vimos, esta última também atua no sentido da refiguração do mundo.

Ricoeur insiste que a dificuldade na definição da identidade reside na indistinção entre dois usos do termo: a identidade como mesmidade (identidade *idem*) e a identidade como ipseidade (identidade *ipse*). Estes dois usos têm sentidos que, por vezes, se recobrem.

A identidade como mesmidade comporta vários sentidos. O primeiro deles é o de unicidade. Seria uma identidade no sentido numérico, em que um nome pode designar mais de uma ocorrência sem que estas sejam, de fato, distintas. O contrário desta identidade seria a pluralidade. Um segundo sentido é o da identidade como semelhança extrema, em que determinadas ocorrências são de tal forma semelhantes que podem substituir umas às outras. Trata-se de uma identidade que tem o diferente como contrário. Um terceiro sentido seria o de identidade como continuidade no tempo, apesar das variações a que se submete um determinado fenômeno, como por exemplo, um indivíduo adulto qualquer nas diferentes fases da sua vida, desde o seu nascimento. O seu contrário seria a descontinuidade. Este último sentido liga-se a um quarto sentido: a identidade como permanência no tempo. Trata-se de um sentido bem mais complexo e que enseja alguns embaraços na discussão ao longo da história da filosofia. Isso porque este sentido remete à ideia de algum substrato último imutável. Neste sentido, várias correntes filosóficas, inspiradas em Aristóteles, sustentaram que todo ser possui uma

³²⁵ RICOEUR, P. L'identité narrative. *Arquipélago*, 7, 2000. p. 177-194. p. 178.

³²⁶ *Ibid.* p. 177.

substância, que é permanente, e um conjunto de acidentes, que são atributos sujeitos à mudança. Aqui, o sentido da identidade invade o espaço da identidade como ipseidade, como “si-próprio”. Nesta definição de identidade como permanência, diferentemente das anteriores, o tempo encontra-se implicado.

Enquanto que as questões relativas à identidade como mesmidade ocupam-se da problemática em torno do “o quê?”, as da identidade como ipseidade ocupam-se da problemática do “quem?”. Esta questão, que se liga privilegiadamente ao campo da ação, é o ponto de partida das discussões sobre o “si-próprio”.³²⁷ A quem se pode atribuir a responsabilidade por uma determinada ação? Estamos, aí, frente à problemática da imputação de responsabilidade, de autoria. Ora, o ato de imputação “reveste uma significação explicitamente moral, no sentido em que ela implica acusação, desculpa ou absolvição, censura ou louvor, em suma, estimação segundo o ‘bom’ ou o ‘justo’”.³²⁸

Mas, como exposto acima, Ricoeur entende que a questão da permanência no tempo aproxima os sentidos dos conceitos de mesmidade e de ipseidade. E esta aproximação não deixa de ser problemática. Como ele afirma,

A minha tese, desde logo, é dupla: a primeira é que a maioria das dificuldades que ocupam a discussão contemporânea sobre a identidade pessoal resulta da confusão entre duas interpretações da permanência no tempo; a segunda é que a noção de identidade narrativa oferece uma solução às aporias referentes à identidade pessoal.³²⁹

Com isso, Ricoeur está não somente se opondo à noção de permanência no tempo de uma substância duradoura, mas igualmente colocando-se contrário à noção de sujeito cartesiano, como ego puro, fruto de uma apreensão imediata do “eu” como entidade distinta de seu corpo e de sua mundaneidade. É neste contexto que a noção de

³²⁷ Ricoeur justifica o fato de usar o termo *soi*, traduzido para o português pelo termo “si-próprio”, e não o termo *je* (eu), em razão de que a imputação pode ser enunciada em várias pessoas gramaticais. Por isso, o emprego do eu não seria suficiente para dar a ênfase que ele pretende assinalar ao conceito. “O termo si próprio, ipseidade, cobre o leque aberto pela adscrição no plano dos pronomes pessoais e de todos os termos gramaticais que dependem dele: adjetivos e pronomes possessivos (meu, o meu - teu, o teu, - seu, sua, o seu, a sua, etc.), advérbios de tempo e de lugar (agora, aqui, etc.)”. (RICOEUR, P. L’identité narrative. *Arquipélago*, 7, 2000. p. 177-194. p. 179.) E o tradutor apresenta a seguinte nota: “A dificuldade em encontrar uma palavra portuguesa correspondente ao sentido filosófico de *Soi* levou-nos a usar a expressão ‘si próprio’ como sua tradução. O termo ‘si’, raramente substantivado na língua portuguesa, não nos parece feliz para expressar o sentido tanto de ‘*Soi*’ como dos seus equivalentes em inglês, ‘*Self*’, e alemão, ‘*Selbst*’”. (nota 3).

³²⁸ RICOEUR, P. L’identité narrative. *Arquipélago*, 7, 2000. p. 177-194. p. 179.

³²⁹ *Ibid.*, p. 180.

identidade narrativa coloca-se como solução da problemática da identidade pessoal como ipseidade. Como afirma Ricoeur,

Segundo a minha tese, a narrativa constrói o carácter durável de um personagem, que se pode chamar a sua identidade narrativa, construindo o tipo de identidade dinâmica própria à intriga que faz a identidade do personagem. É, pois, em primeiro lugar, na intriga que é necessário procurar a mediação entre permanência e mudança, antes de poder aplicá-la à personagem. A vantagem deste desvio pela intriga é que ela fornece o modelo de concordância discordante sobre a qual é possível construir a identidade narrativa do personagem. A identidade narrativa da personagem só poderá ser correlativa da concordância discordante da própria história.³³⁰

Valendo-se da consideração das narrativas de ficção, nomeadamente do romance moderno, que oferece várias narrativas em que a identidade da personagem é desfeita, descaracterizada, Ricoeur entende que esses casos elucidam bem a diferença entre as duas formas de identidade, pois quando se fala da perda de identidade da personagem, se está falando da identidade como mesmidade, sem que se perca a identidade como ipseidade, uma vez que se continua tratando da existência da dita personagem no romance. Mesmo conduzindo ao extremo a descaracterização do personagem, por um grande esforço de variação imaginativa, o romance ainda trabalha com a noção terrena de um sujeito, de um personagem. Afinal, não se pode esquecer que as ficções são imitações da ação. O que resta de um sujeito completamente descaracterizado em sua identidade na narrativa de um romance? “Precisamente um si-próprio privado do socorro da identidade-*idem*”.³³¹ E um si próprio que permanece vivo na narrativa. Eis por que pode-se firmar a compreensão de que se não é possível um conhecimento direto de si próprio, faz-se necessária a mediação interpretativa de nós mesmos através do uso da narrativa. Ao lembrar, mais uma vez, o poder de refiguração da narrativa, Ricoeur entende que não é possível estabelecer imediatamente a identidade como ipseidade, a exemplo de um *cogito* cartesiano que se dá como imediato, mas que isso não significa a confirmação de impossibilidade de se definir tal identidade, o que resultaria numa negação do sujeito. Sempre fiel ao seu projeto filosófico de defesa do sujeito, ele considera que o si-próprio só se conhece indiretamente pelo desvio dos signos culturais. Numa afirmação decisiva para o sentido daquilo que estamos aqui tratando, Ricoeur assevera: “A mediação narrativa sublinha este carácter notável do

³³⁰ RICOEUR, P. L'identité narrative. *Arquipélago*, 7, 2000. p. 177-194. p. 181.

³³¹ *Ibid.*, p. 183.

conhecimento de si próprio ser uma interpretação de si próprio”.³³² E uma interpretação que se dá como hermenêutica narrativa. A identidade do sujeito é, portanto, uma identidade narrativa.

³³² RICOEUR, P. L'identité narrative. *Arquipélago*, 7, 2000. p. 177-194. p. 184.

CAPÍTULO V

UM ANCORADOURO CONFIÁVEL AO SABER: MEMÓRIA COMO FONTE

Em se tratando de discussão sobre uma epistemologia da história centrada no sujeito, a abordagem da problemática da memória não pode deixar de figurar como um importante elemento no debate. Isso porque o tratamento da questão da memória, tanto da individual como da coletiva, liga-se diretamente à questão do sujeito ou dos sujeitos que a fazem. Além disso, frente à crise epistemológica da história, tendo considerado a hermenêutica como método de construção desse saber que é, do princípio ao fim, narrativa, não se pode olvidar de uma abordagem que trate daquilo que Paul Ricoeur considera como fonte privilegiada do conhecimento histórico: a memória.

Em diferentes momentos de sua obra mais recente, Ricoeur admite que o problema da memória surgiu para ele tardiamente, mas lança desafios que devem ser enfrentados tanto pelo filósofo como pelo historiador. Em *A memória, a história, o esquecimento* ele fala deliberadamente que o projeto dessa obra se deve, entre outras coisas, a motivações de ordem pessoal, a saber, seu interesse em retomar uma discussão sobre a qual ficou uma lacuna em duas de suas obras anteriores: *Tempo e Narrativa* e *O si mesmo como um outro*.³³³ Em conferência realizada em 1997, ele afirmou: “Devo observar que o problema da memória colocou questões largamente negligenciadas pelos filósofos, a começar por mim mesmo, que em *Tempo e narrativa* coloquei em relação direta o tempo e a narrativa, negligenciando, assim, a mediação da memória”.³³⁴

³³³ Ricoeur afirma: “Preocupação pessoal: para nada dizer do olhar dirigido agora a uma longa vida – *Réflexion faite* -, trata-se aqui de uma volta a uma lacuna na problemática de *Tempo e Narrativa* e em *Si mesmo como um outro*, em que a experiência temporal e a operação narrativa se enfrentam diretamente, ao preço de um impasse sobre a memória e, pior ainda, sobre o esquecimento, esses níveis intermediários entre tempo e narrativa.” (RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 17.)

³³⁴ RICOEUR, P. *Passé, mémoire et oubli*, p. 31, in VERLHAC, M. (Coord.) *Histoire et mémoire*, Grenoble: C.R.D.P. de l'Académie de Grenoble, 1998. p. 31. Este livro é resultado da publicação de um conjunto de conferências sobre o tema da memória, proferidas por Paul Ricoeur, Jeffrey Andrew Barash, Oliveir Abel, Henry Rousso e François Bédarida. O texto de Ricoeur foi elaborado a partir de anotações de alunos presentes à conferência e foi submetido às correções do próprio Ricoeur.

Como Ricoeur considera a memória como fonte de produção do conhecimento histórico, concepção que será melhor precisada neste capítulo, julgamos importante discutir como este autor concebe as relações entre história e memória. Tais relações têm sido objeto de inúmeras discussões que objetivam diferenciá-las e interrelacioná-las, embora ainda sejam frequentes algumas visões que concebem esses termos como sinônimos. Durante muito tempo, é verdade, a história desenvolveu-se em uma fusão com a memória, objetivando glorificar o passado para enaltecer a nação. A história atuava para o desenvolvimento de uma memória nacional.

A partir de algumas reflexões da primeira metade do século XX, particularmente a partir dos estudos de Maurice Halbwachs sobre a memória coletiva, em que pese seu reconhecimento tardio, começa a se postular uma radical oposição entre história e memória, concebendo que a função da primeira seria anular e erradicar a segunda.

Fiel a sua estrutura de pensamento, como discutido no capítulo segundo, Paul Ricoeur concebe as relações entre memória e história numa perspectiva dialógica, rejeitando as concepções que as entendem como sinônimas e igualmente rejeitando as que as têm como radicalmente opostas.

Neste capítulo, trataremos de inventariar sumariamente o percurso das concepções que vão da fusão à radical oposição entre memória e história, com o intuito de problematizá-las e, a partir daí, promoveremos um diálogo com o pensamento de Paul Ricoeur, para quem “...nada temos de melhor que a memória para garantir que algo ocorreu antes de formarmos sua lembrança”.³³⁵ Neste sentido, a memória é encarada como uma fonte fundamental do conhecimento histórico, que tem estreita relação com ele. Entre história e memória não há relação de fusão nem de oposição, mas sim de reciprocidade, com o controle da memória pela história. Ricoeur posiciona-se contra o reducionismo de fusão e o reducionismo oposicionista entre história e memória, assumindo a perspectiva de um pensamento complexo, que supere a simplificação promovida pelo pensamento que divide no intuito de facilitar a compreensão da realidade.³³⁶

³³⁵ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 26.

³³⁶ Podemos aí estabelecer uma relação entre o estilo de pensamento de Paul Ricoeur e as reflexões de Edgar Morin sobre a necessidade de se promover o pensamento complexo como superação do pensamento simplificador. Na epígrafe da terceira parte do livro *Ciência com consciência*, Edgar Morin escreve: “a simplificação é a barbárie do pensamento; a complexidade é a civilização das ideias”.

Nosso percurso neste capítulo partirá de uma descrição sumária do caminho percorrido da fusão à radical oposição entre história e memória, com o intuito de apresentar como Ricoeur concebe essa relação em termos de complexidade.³³⁷

1. Memória e história: da fusão à radical oposição

De acordo com François Dosse, “durante muito tempo, a história foi identificada à memória”.³³⁸ Também Pierre Nora aponta para o fato de que durante muito tempo a história não foi mais do que uma fusão com a memória. Ele considera que a história do desenvolvimento nacional na França é o meio de memória por excelência. “Desde os cronistas da Idade Média até os historiadores contemporâneos da

Conhecido como o pensador da complexidade, este sociólogo francês contemporâneo assume uma postura de questionamento da forma muitas vezes simplificadora com a qual o pensamento ocidental trata a realidade, concebendo as coisas em sua causalidade linear, distinguindo-as e separando-as para facilitar a sua compreensão. Tal forma, no entendimento de Morin, resulta numa visão fragmentária, parcial e, portanto, incompleta dos fenômenos considerados. (Cf. MORIN, E. *Ciência com consciência*. Porto: Publicações Europa-América, 1982.)

³³⁷ Não encontramos na obra de Ricoeur referência clara ao pensamento de Edgar Morin, mas não podemos deixar de assinalar a proximidade entre o que Morin propõe sob o título de pensamento complexo e o que Ricoeur pratica em suas análises que conduzem à construção de seu pensamento. Para além da simplificação, Morin insiste na necessidade de se conceber as coisas em suas complexas relações. Em seu texto *Da necessidade de um pensamento complexo*, publicado em MACHADO, J. (org.). *Para navegar no século XXI*. 3ª ed. Porto Alegre: Editoria Meridional, 2003. p. 13-40, Morin afirma que no conhecimento como um todo, mas principalmente em relação às ciências humanas, onde o objeto é, por natureza, complexo, deveríamos ser impulsionados por um princípio de pensamento que nos permitisse ligar as coisas que nos parecem separadas, revendo nosso sistema de pensamento que privilegia a separação em vez de praticar a ligação. A partir da predominância do pensamento científico moderno fomos formados com a ideia de separação e fragmentação do real para se atingir um conhecimento mais aprofundado de parte da realidade. Como concebe Morin, o princípio da separação em disciplinas pode tornar-nos “mais lúcidos sobre uma pequena parte separada do seu contexto, mas nos torna cegos ou míopes sobre a relação entre a parte e seu contexto” (*Da necessidade de um pensamento complexo*, p. 14). Assim, contextualizar, colocar em relação com o todo, é um imperativo do pensamento complexo. Por conta disso, ele deve sempre ligar e não separar. Nossa tendência a distinguir, separando os fenômenos, nos cega para a verdadeira compreensão da realidade. Morin propõe sete princípios complementares e interdependentes para se pensar a complexidade: o sistêmico, o hologramático, o do anel retroativo, o do anel recursivo, o de auto-eco-organização, o dialógico e o da reintrodução daquele que conhece em todo conhecimento. Esses princípios guiam os procedimentos cognitivos do pensamento complexo de maneira que “Não se trata, de forma alguma, de um pensamento que expulsa a certeza com a incerteza, a separação com a inseparabilidade, a lógica para autorizar-se todas as transgressões” (*Da necessidade de um pensamento complexo*, p. 31). É um pensamento que considera o ir e vir constante da certeza e da incerteza; do separável e do inseparável. Por isso, “A lógica da complexidade não está à vontade nos quadros e princípios rígidos da nossa lógica” (*Ciência com consciência*, p. 226). Precisamos de uma nova lógica que não negue a nossa lógica naquilo que ela tem de operacional, mas que a supere, conservando-a e integrando-a em uma lógica mais rica; uma lógica probabilista, flexível, que trabalhe, também, de forma imprecisa, por contraditório que pareça. Em suma: uma lógica dia-lógica. Ora, não é outra a lógica que se faz presente em todo o pensamento de Paul Ricoeur.

³³⁸ DOSSE, F. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 261.

história ‘total’, toda tradição histórica desenvolveu-se como exercício regulado da memória e seu aprofundamento espontâneo, a reconstituição de um passado sem lacuna e sem falha”.³³⁹

Ao tratar da história social da memória, em sua obra *A história*, Dosse descreve como que o século XVI “vê emergir o sonho de uma história perfeita, duplo fruto do progresso da erudição e de uma relação de proximidade com uma filosofia da história”.³⁴⁰ Esse sonho reforça a concepção de uma história total: nada deve escapar ao olhar do historiador. Assim, desde fins da Idade Média, as formas de produção da história na França, reforçam a vinculação entre história e memória, tanto a partir da constituição da história dos mosteiros, como da história como instrumento de legitimação do Estado. O contexto de construção do Estado Monárquico vai influenciar a produção histórica. “Toda uma memória coletiva constrói-se então em torno de uma vontade política, a dos reformadores do Estado. A função do historiador oficializa-se, a memória faz-se história, um processo de recuperação em torno do esquema nacional”.³⁴¹

Para Dosse, o século XVII acentua a instrumentalização do saber histórico a serviço da monarquia. “O poder político deseja que o historiador glorifique o monarca”.³⁴² A forma da narração histórica prevalece sobre o conteúdo e a escrita da história torna-se servente do conformismo, com o Estado supervisionando e subvencionando os historiadores.³⁴³

No século XVIII a situação não difere. O que marca a produção histórica francesa desse século é a batalha em torno das origens nas quais se fundam a Nação.

³³⁹ NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. *Projeto História*. Nº 10. São Paulo: PUC, 1993. pp. 7-28. p. 10.

³⁴⁰ DOSSE, F. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 265.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 265.

³⁴² *Ibid.*, p. 268.

³⁴³ Apenas para observar, de alguma forma essa prática de subsidiar a pesquisa histórica com interesses de construção de uma história nacional vai se reproduzir, mais tarde, no Brasil com a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, IHGB, ainda nos tempos do Império. Tal instituto realiza concurso para a escolha do melhor projeto de construção da história do Brasil. Desejava-se uma história glorificadora do passado que levasse à identificação do elemento criador da unidade nacional. Manoel Salgado, em artigo intitulado “Nação e civilização nos trópicos”, aborda esta questão tratando do IHGB desde a época de sua criação, analisando a produção historiográfica originada no Instituto, sua semelhança com o modelo francês e evidenciando, em vários momentos do artigo, o financiamento do Imperador ao Instituto em seu projeto de construir uma história que levasse à solidificação da ideia de unidade/totalidade da nação brasileira. Como propõe Manoel Salgado, “É, portanto, à tarefa de pensar o Brasil segundo os postulados próprios de uma história comprometida com o desvendamento do processo de gênese da Nação brasileira que se entregam os letrados reunidos em torno do IHGB”. (GUIMARÃES, M. L. S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, 1988, p. 5-27. p. 6) E, mais adiante, afirma que desde a sua criação, o IHGB “colocava-se sob a proteção do imperador, proteção esta que terá como expressão uma ajuda financeira, que a cada ano significará uma parcela maior do orçamento da instituição”. (*Ibid.*, p. 9)

Buscam-se origens grandiosas e heróicas que justifiquem a grandeza do Estado que se construiu, para fazer frente aos revezes que o país conhece. Ainda aí, história e memória não se separam dada a permanência da perspectiva de uma história glorificadora do passado.

Para Nora, as sociedades que viviam sob o império da história-memória tinham uma relação com o passado diferente da nossa. Elas viviam sob a perspectiva da continuidade entre passado, presente e futuro. A verdadeira concepção do passado consistia em considerar que não era verdadeiramente passado. Por isso, buscavam-se as origens como forma de engrandecimento. “Mais as origens eram grandes, mais elas nos engrandeciam. Porque venerávamos a nós mesmos através do passado”.³⁴⁴

No século XIX, com a preocupação de preservar as aquisições da Revolução Francesa, há todo um esforço de dar ao poder uma memória nacional enraizada. “François Guizot é o artífice da implantação dessa memória nacional, enquanto ministro de Instrução Pública, entre 1832 e 1837”.³⁴⁵ O objetivo era popularizar o estudo e o gosto pela história nacional. Guizot constitui a *Sociedade da História da França* que deveria zelar pelo objetivo acima definido, buscando e fazendo a utilização de documentos originais que tivessem relação com a história nacional.

O grande mestre que vai reinar sobre o ensino da história na virada do século XIX ao século XX é Ernest Lavisse. Ele “encarna uma verdadeira republicanização da memória”.³⁴⁶ Seu intuito e sua ação são no sentido de um culto total à nação, laica, na qual o historiador possui um papel central.

Estas considerações permitem perceber o quanto história e memória eram concebidas como sinônimas. A fusão total entre elas passa a ser questionada, na França, na visão de Nora, a partir do início de uma história da história, isto é, a partir do despertar de uma consciência historiográfica. A história da história “traduz a subversão interior de uma história-memória por uma história crítica...”³⁴⁷ quando a história se descobre como vítima da memória e procura livrar-se dela. A entrada da história em sua idade historiográfica leva à ruptura com a tradição e com a memória.

³⁴⁴ NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História*. Nº 10. São Paulo: PUC, 1993. pp. 7-28. p. 19.

³⁴⁵ DOSSE, F. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 275.

³⁴⁶ *Ibid.*, 276.

³⁴⁷ NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História*. Nº 10. São Paulo: PUC, 1993. pp. 7-28. p. 10.

Entretanto, podemos identificar um conjunto de fatores e de discussões teóricas que vão produzindo, gradativamente, um novo arcabouço teórico a partir do qual a (con) fusão entre esses conceitos passa a ser questionada.

De acordo com Dosse, as reflexões de Henri Bergson, no século XIX, distinguindo duas memórias, a memória-hábito e a memória-pura, de alguma forma constituem um ponto de referência para a posterior separação entre memória e história.³⁴⁸ Ao publicar *Matéria e Memória*, em 1896, Bergson objetivava opor-se ao cientificismo da época, contestando a tese segundo a qual as ciências do cérebro seriam capazes de localizar a região precisa das lembranças. Ele não concorda com a concepção da estreita ligação entre o cérebro e os fenômenos de consciência.

Para ele, a memória-hábito, advém da parte sensório-motora do corpo e a memória-pura é coextensiva da consciência em relação à duração, tendo uma relativa autonomia quanto ao suporte corporal. Assim, o passado sobrevive de duas maneiras distintas: nos mecanismos motores e nas lembranças independentes. A memória hábito é aquela que realizamos quando recitamos a lição sem evocar, uma a uma, as leituras sucessivas do período de aprendizagem. Nesse caso, a lição apreendida forma parte de mim, como o hábito de caminhar, de ler ou de escrever. É uma memória vivida, por isso ela é uma memória sem distância. Dessa forma, na esteira da distinção feita por Bergson, rememorar e memorizar são fenômenos distintos.

No rumo das discussões sobre a memória no campo das ciências sociais, Maurice Halbwachs procura delimitar um objeto memorial específico a essas ciências, distinguindo radicalmente história e memória. Sua obra *A memória coletiva* é dedicada a discutir a distinção entre memória individual e memória coletiva. Entretanto, há um capítulo dedicado à distinção entre memória coletiva e memória histórica. Tal capítulo promove, de certa forma, uma quebra na linha de discussão da obra. Isso porque o autor vê entre memória individual e memória coletiva um vínculo íntimo, imanente, mostrando que elas se interpenetram. Uma e outra são formas de a recordação organizar-se. Essa é a tese principal da obra. O mesmo não ocorre, porém, entre memória e história. Elas se opõem radicalmente. Enquanto aquela situa-se do lado das afeições, do vivido, esta insere-se no domínio da problematização, da crítica conceitual. A história é um saber abstrato, referindo-se a uma temporalidade exterior, indispensável para a constituição de um saber que se situe fora da dimensão do vivido. Nas palavras

³⁴⁸ Cf. DOSSE, F. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 278-279.

de Halbwachs, “é porque geralmente a história começa somente no ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social”.³⁴⁹

Halbwachs distingue a memória individual da memória coletiva e, considerando que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo, entende que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, havendo uma certa continuidade entre ambas. A memória coletiva é constituída a partir das lembranças e referências próprias do grupo e a lembrança “...é uma imagem engajada em outras imagens...”³⁵⁰ e, como tal, ligada ao vivido. São as vivências do sujeito na coletividade que formam a sua memória individual. Tais memórias apoiam-se sobre o passado vivido, muito mais do que sobre o passado apreendido, daí o seu caráter de afeições, contrárias ao espírito do conhecimento científico da história.

É importante destacar que Maurice Halbwachs é um sociólogo cuja obra evidencia forte orientação de Emile Durkheim. Como tal, a obsessão pela objetividade do conhecimento é presença marcante em sua concepção da história. Como o processo de constituição da memória é profundamente marcado pelo sujeito, isto é, não há memória que nos seja totalmente exterior, isenta das marcas do sujeito que a produz, essa subjetividade da memória a desqualifica totalmente como objeto da história.

Fiel ao pensamento de Durkheim, Halbwachs concebe uma história, capaz de abarcar todo o campo social. Ela é o lugar da objetividade absoluta; da simples descrição do que aconteceu, isto é, dos fatos. A postura do historiador é a de quem está longe de promover juízos de valor e afastado de qualquer apego à memória, dado o seu caráter de marcada pelo sujeito, seja ele individual ou coletivo.

É dessa oposição radical que parte Pierre Nora, para quem a aceleração da história provoca a destruição da memória. Por aceleração da história, Nora entende a

oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto (...) o arrancar do que ainda sobrou de vivido no calor da tradição, no mutismo do costume, na repetição do ancestral, sob o impulso de um sentimento histórico profundo (...) Fala-se tanto de memória porque ela não existe mais.³⁵¹

³⁴⁹ HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004. p. 85.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

³⁵¹ NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. *Projeto História*. Nº 10. São Paulo: PUC, 1993. pp. 7-28. p. 7.

Daí surge o interesse pelos lugares de memória. “Há locais de memória porque não há mais meios de memória”.³⁵² O esfacelamento da memória leva a consagrar lugares para ela, com o intuito de preservar, ainda que de forma residual, um sentimento de continuidade em relação ao passado.

Nora vê nos fenômenos da mundialização, da democratização, da massificação, da mediatização, o fim das sociedades de memória. O fenômeno da aceleração fez ver a distância existente entre memória e história. A difusão da mídia na sociedade contemporânea e os fenômenos acima apontados promovem “a substituição de uma memória voltada para a herança de sua própria intimidade pela película efêmera da atualidade”,³⁵³ devido ao fato de que os homens vão entendendo, cada vez mais, como seu, um poder e até mesmo um dever de mudança. Aceleração e mudança fazem ver que entre história e memória tudo as opõe. Vemos o arrancar da memória sob o impulso conquistador e erradicador da história.

“Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra”.³⁵⁴ Enquanto a memória vincula-se ao vivido, estando em permanente evolução, ligada à lembrança e ao esquecimento e passível de manipulações, “a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais”.³⁵⁵ Enquanto a primeira liga-se ao presente, a segunda é a representação do passado. Enquanto a memória é afetiva e mágica, a história é uma operação intelectual crítica e laicizante. Enquanto a memória pertence a grupos e, por isso, há várias memórias, a história pertence a todos e a ninguém, o que a inclina para o universal, exigência de um conhecimento científico. A postura crítica do historiador deve sempre suspeitar da memória, desejando destruí-la e repeli-la.

Em consequência disso, “tudo o que é chamado hoje de memória não é, portanto, memória, mas já história”.³⁵⁶ A memória, transformada por sua passagem em história, não é mais voluntária nem imediata; ela é indireta e passa a ser um dever. É uma memória arquivística, registradora, que atribui ao arquivo a função de se lembrar por ela. Criamos uma base material para o armazenamento da memória porque, com a velocidade dos acontecimentos, não nos sentimos capazes de definir previamente o que deveríamos lembrar.

³⁵² NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. *Projeto História*. Nº 10. São Paulo: PUC, 1993. pp. 7-28. p. 7.

³⁵³ *Ibid.*, p. 8.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 9.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 9.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

Memória-arquivo, memória-dever e memória-distância são três importantes traços desse quadro de metamorfoses da memória, segundo Nora.³⁵⁷ A aceleração da história promove o dever de memória, que conduz à obsessão pelo arquivo e pelas técnicas de arquivagem. A relação com o passado passa a ser diferente da que imperava nas sociedades de memória. A proximidade dá lugar ao distanciamento. Firma-se a noção de descontinuidade e o passado nos é dado como radicalmente outro. Trata-se de colocar em evidência a distância que existe entre nós e nosso passado.

Essa distância, isto é, esse sentimento de descontinuidade, paradoxalmente, exige a reaproximação com o passado. Trata-se, porém, de uma reaproximação crítica feita pela representação do passado e não mais por sua “ressurreição”. Em tal representação, como não encontramos mais um princípio explicativo único, tudo passa a ser objeto da história e merecedor de atenção do historiador: são os vestígios do passado. A incerteza sobre o passado, o dever de lembrar e a necessidade do distanciamento reforçam ainda mais o imperativo dos tempos atuais: “Arquive-se, arquive-se, sempre sobrar alguma coisa!”³⁵⁸

Não podemos, entretanto, alinhar a separação entre história e memória promovida por Nora àquela promovida por Halbwachs. A crítica de Nora à questão da memória deve ser entendida no contexto de sua compreensão, segundo a qual a coletivização da memória tem complicado a distinção entre história e memória. O termo memória tem tomado um sentido tão geral que tende a substituir o termo história e colocar o fazer historiográfico a serviço da memória.

Para Nora, o século XX, com os eventos traumáticos da história, as grandes guerras, favoreceu o surgimento de posturas que tendem a atribuir à memória coletiva uma verdade mais verdadeira que a verdade da história. Os últimos anos daquele século apresentaram-se como um divisor de águas entre os que se inclinam a favor da história e os que defendem a memória. Se a historiografia do pré-guerra relativizava a memória, a do pós-guerra valoriza a memória em detrimento da capacidade crítica e explicativa da história. É como se as representações historiográficas não conseguissem traduzir o vivido, fazendo perder a dimensão da experiência que a memória contém. Segundo essa

³⁵⁷ Ricoeur considera que no artigo *Entre memória e história: a problemática dos lugares*, datado de 1984, Nora anuncia, ao mesmo tempo, uma ruptura, uma perda e a emergência de um fenômeno novo: a ruptura entre memória e história; a perda daquilo que se chamava “história-memória”; e o fenômeno novo de uma memória cativa da história. (Cf. RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 412 et seq.)

³⁵⁸ NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. *Projeto História*. Nº 10. São Paulo: PUC, 1993. pp. 7-28. p. 16.

visão, só o testemunho dos sobreviventes poderia revelar a verdade sobre os campos de concentração, por exemplo. Aí a memória seria, portanto, superior à representação historiográfica.

Contra essa tendência, Nora denuncia o caráter simplificador e distorsivo da memória, defendendo o fazer historiográfico. Somente a crítica histórica pode superar a confusão entre história e memória, conduzindo-nos a uma história de segundo grau.³⁵⁹ É no contexto dessa reação à supervalorização da memória que devemos entender a radical diferenciação entre ambas feita por Nora. Por isso, entendemos que não é prudente alinhá-lo a Halbwachs.

2. Nem fusão, nem oposição: revisão complexificadora da relação entre história e memória

Na visão de François Dosse, os recentes estudos sobre a nova história social da memória demonstram que a oposição entre história e memória não é pertinente, pois que há uma interpenetração desses campos. É uma discussão que se insere, portanto, na consideração problemática para todas as ciências sociais da inter-relação entre o individual e o coletivo. De uma fusão total entre história e memória, praticada pelo Estado Nacional, passando por uma radical oposição entre ambas, praticada por Halbwachs e, de alguma forma, por Nora, passa-se à discussão mais problematizadora da relação entre ambas, procurando entendê-la em sua complexidade.

Além dos estudos sobre a história social da memória também a história do tempo presente contribuirá para modificar a relação história/memória. A oposição tradicional entre uma história crítica situada do lado da ciência e uma memória ligada a fontes flutuantes e, em parte, imaginárias, está em vias de transformação. As duas noções se aproximaram e parte das fontes orais na escrita do tempo presente torna

³⁵⁹ Cf. NORA, P. Pour une histoire au second degré. *Le débat*, 2002. p. 24-31. 2002. p. 24-31. Este número da revista foi particularmente dedicado a promover um debate com Paul Ricoeur no intuito de reconhecer a importância de sua obra *A memória, a história, o esquecimento* para o debate historiográfico. Autores como Roger Chartier, Alexandre Escudier, Krzysztof Pomian e Pierre Nora destacaram questões da obra de Ricoeur que foram por ele respondidas nos pontos essenciais em um texto intitulado *Mémoire: approches historiennes, approche philosophique*. O texto de Nora a que nos referimos é o que ele propõe as questões a Ricoeur.

possível uma história da memória. Isso porque a história do tempo presente modifica a relação com o passado, sua visão e seu estudo.

Outro fator decisivo na mudança da forma de consideração das relações entre história e memória liga-se a um conjunto relativamente recente de mudanças nas concepções epistemológicas, o que constitui um novo cenário para se repensar as relações entre elas. Talvez a mais significativa delas seja a revisão na pretensão de cientificidade do conhecimento histórico, quando “... o caráter abstrato, conceitual da história transformou-se a ponto de renunciar à pretensão de tornar-se uma física social cortada pelo vivido”.³⁶⁰ Tal revisão encontra-se ligada ao retorno da filosofia do sujeito, que rejeita os ideais de objetivismo e de determinismo, lançando as bases de novos fundamentos intelectuais que concedem primazia à ação intencional e intersubjetiva, dotada de sentido. Nesse contexto, multiplicam-se os estudos sobre a memória coletiva, favorecendo a sua abordagem crítica e tornando falso o dilema da escolha entre uma história fundada no contrato de verdade e uma memória alimentada na veia da fidelidade.

A mudança na forma de olhar essa relação corresponde à reviravolta historiográfica da atualidade que faz do presente o referencial para se considerar ou desconsiderar a tradição. Esta só se tem em conta na medida em que afeta ao presente, isto é, o interesse do presente é o referencial para a consideração da memória e da tradição. A distância temporal do acontecimento passado é uma estratégia para a apreensão e, diria, para a atribuição de seus diferentes significados a partir do presente. No dizer de Ricoeur, os acontecimentos do passado tornam-se “supersignificados”, pelo seu caráter irreduzível. É a retomada reflexiva do acontecimento, a partir da qual se dá maior importância à parte interpretativa da história. O acontecimento é retomado, reinterpretado, resignificado. Trata-se de uma outra história, na visão de Pierre Nora, em artigo acima referido. Como afirma Dosse,

o que está em jogo é a tomada de consciência, pelos historiadores, do estatuto de segundo grau de seu discurso. Entre história e memória, o fosso não está eliminado. Deve-se evitar o impasse ao qual uma grande separação conduz, mas também a fusão dessas duas dimensões.³⁶¹

³⁶⁰ DOSSE, F. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 283.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 286.

3. Memória como fonte submetida à crítica histórica

Se a relação entre história e memória não pode ser tratada sob a perspectiva da fusão, nem sob a perspectiva da radical oposição, como o historiador deve, então, tratá-la?

Paul Ricoeur concebe que há um elo necessário entre história e memória e, no reconhecimento deste elo, deve-se evitar tanto a armadilha do recobrimento como a da separação radical. Ele entende que, mais do que simples objeto da história, a memória parece ser uma de suas matrizes, na medida em que permanece, em última instância, como a única guardiã de algo que efetivamente ocorreu no tempo. Resta saber, no entanto, como se opera a articulação entre história e memória, visto que suas pretensões (a da história, sendo a vigilância crítica, e a da memória, sendo a fidelidade ao passado) parecem antagônicas. Para Ricoeur, a defesa de uma memória “esclarecida pela historiografia” e a de uma história capaz de reanimar a memória, ou seja, a busca da “política da justa memória”,³⁶² é um desafio para a historiografia na atualidade.

Rejeitando a consideração de uma fusão entre história e memória, mas igualmente não concordando com a radical oposição entre elas, Ricoeur irá adotar uma postura constante em sua obra, a saber, a postura de mediar posições antagônicas, mostrando a incompletude de cada teoria isolada e evidenciando seu complemento na teoria conflitante. Ele sempre propõe uma reflexão que permita articular os antagonismos, distinguindo, mas não separando. Seu pensamento busca unir e promover as articulações entre realidades e conceitos tidos, quase sempre, como antagônicos.³⁶³

Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur propõe uma conciliação de corte fenomenológico entre memória e história. Segundo ele, a constituição ontológica da memória permite estabelecer seu nexos com a história. Seu intuito é firmar que entre memória e história existe uma relação dialógica.

³⁶² RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 17.

³⁶³ Apenas para frisar a ideia, como vimos no capítulo anterior, nos três tomos de *Tempo e Narrativa*, publicado na França entre 1983 e 1985, para além da problemática ontológica do tempo, com seu conceito de tempo histórico como articulador entre o tempo da alma e o tempo do mundo, Ricoeur propõe uma alternativa à articulação entre posturas explicativas duras: de um lado as que reivindicam o ideal científico da verdade na história e, de outro, as de corte narrativista que vêem um embaçamento na fronteira entre narrativa ficcional e narrativa histórica. Sua teoria da trílice *mimese*, a partir da retomada de Aristóteles, mantém o ideal científico do historiador, conciliando-o com o caráter narrativo da história. Mais uma vez podemos apontar o quanto Ricoeur exerce os princípios propostos por Morin na sua teorização sobre a necessidade de um pensamento complexo.

A obra, como o próprio Ricoeur aponta, é fruto de suas preocupações de três naturezas: preocupações privadas, preocupações profissionais e preocupações públicas.

Por preocupações privadas, ele identifica seu interesse em retomar uma discussão sobre a qual ficou uma lacuna em duas de suas obras anteriores (*Tempo e Narrativa* e *O si mesmo como um outro*): a questão da memória e do esquecimento como níveis intermediários entre tempo e narrativa.

Suas preocupações profissionais dizem respeito ao desejo de estabelecer um diálogo com os historiadores eruditos que se ocupam de discutir os vínculos entre a memória e a história e suas preocupações públicas são frutos de sua perplexidade frente ao espetáculo do excesso de memória, por um lado, e do excesso de esquecimento, por outro, que caracterizam a sociedade contemporânea.³⁶⁴ Seu objetivo é estabelecer uma “política da justa memória”. A propósito dos excessos de memória que identifica em alguns historiadores do tempo presente, Ricoeur afirma: “a obsessão é para a memória coletiva o que a alucinação é para a memória privada, uma modalidade patológica de incrustação do passado no seio do presente...”.³⁶⁵ Uma historiografia crítica é a terapia para a patologia dos abusos da memória.³⁶⁶

A abordagem do livro está dividida em três partes, sendo que a primeira é dedicada a uma discussão sobre a fenomenologia da memória, a segunda concerne a uma discussão sobre a epistemologia da história e a terceira, que apresenta uma discussão sobre o esquecimento, insere-se na problemática da hermenêutica da condição histórica dos homens: a problemática da representação do passado.

Roger Chartier,³⁶⁷ ao comentar essa obra de Ricoeur, afirma que as questões principais que ocupam hoje os historiadores são discutidas por ele em *A memória, a história, o esquecimento*. Qual o papel dos historiadores em relação ao de outros atores sociais, como os juízes, por exemplo? Como distinguir o conhecimento histórico, que pretende ser certo e seguro sobre o passado, das outras formas de relação com o

³⁶⁴ Andreas Huyssen discute esta questão da superexposição da memória em tempos recentes em obra intitulada *Seduzidos pela memória*. O livro é composto por um conjunto de quatro ensaios, nos quais o autor discute o fenômeno de globalização da memória, identificando uma ascensão da “cultura da memória” desde os anos 1980. Partindo da análise de grandes acontecimentos históricos, discute os novos sentidos da memória histórica, ao mesmo tempo em que, particularmente considerando as transformações ocorridas em Berlim, analisa as construções de cenários urbanos. (Cf. HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.)

³⁶⁵ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 70.

³⁶⁶ Essa afirmação já permite antever que a discussão promovida por Ricoeur tem forte inspiração psicanalítica. Adiante, procuraremos elucidar esta influência.

³⁶⁷ Cf. CHARTIER, R. Le passé au présent. in *Le débat*. n° 122. Paris: Gallimard, novembro-dezembro de 2002, p. 4 – 11. *passim*.

passado, tais como a lembrança, a comemoração e a ficção? Como compreender o trabalho do historiador em suas diferentes manifestações, mas, também, em suas dependências mais secretas frente à memória, tanto a do indivíduo como a da comunidade? Ricoeur formula essas interrogações retomando os temas de *Tempo e narrativa*, completando-os e ampliando-os. Completando-os no sentido de que, no livro precedente, o estabelecimento da relação direta entre a experiência do tempo e a operação narrativa, tanto na história como na ficção, não levou em conta a memória e o esquecimento, níveis intermediários entre tempo e narrativa, como afirma o próprio Ricoeur. Ampliando-os no sentido de que, elucidando as distâncias e os parentescos entre reconstrução histórica e reconhecimento memorial, sua nova obra “alarga a descrição dos diferentes modos de representação do passado”,³⁶⁸ partindo de uma fenomenologia da memória, passando por uma epistemologia da história e promovendo uma hermenêutica da condição humana. E afirma Chartier:

Ricoeur funda a fenomenologia e a pragmática da memória sobre uma dupla articulação: de um lado, entre o retorno da lembrança e a busca de memória ou, dito de outra forma, o surgimento do passado e o trabalho de lembrança; de outro lado, entre a memória individual, relacionada à interioridade, à consciência, ao conhecimento íntimo, e a memória coletiva, identificada às representações partilhadas.³⁶⁹

Os antigos não se perguntavam sobre o sujeito da memória. Não interessava a eles a discussão sobre quem se recorda, mas apenas sobre o que significa ter uma recordação ou tentar recordar. Para os contemporâneos, entretanto, a questão do verdadeiro sujeito das operações de memória ocupa o primeiro plano. A memória é primordialmente pessoal ou coletiva? É importante para o historiador saber se considera as memórias ou a memória das coletividades tomadas em conjunto. A história não pode pretender apoiar, corrigir, criticar, ou inclusive incluir a memória, senão sob a forma da memória coletiva. De acordo com Ricoeur, o nascimento das ciências humanas, a partir da adoção do modelo de conhecimento das ciências da natureza, que objetivam, entre outras coisas, a proposição de um conhecimento universalmente válido, fez surgir a preocupação com modelos de inteligibilidade para os fenômenos sociais, para além dos individuais. É nesse contexto que se passa a problematizar a memória individual e a se

³⁶⁸ CHARTIER, R. Le passé au présent. in *Le débat*. n° 122. Paris: Gallimard, novembro-dezembro de 2002, p. 4 – 11. p. 5

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 5

considerar a memória coletiva e é nesta perspectiva que se coloca Maurice Halbwachs, com sua obra *A memória coletiva*, já anteriormente comentada.³⁷⁰

Ricoeur entende que cabe à filosofia desfazer o mal entendido que opõe a memória individual à memória coletiva e apresentar a hipótese da constituição distinta, porém mútua e cruzada de ambas. Mais uma vez, aí, fica evidente a constante tendência conciliadora do pensamento de Paul Ricoeur.³⁷¹

Segundo afirmação do próprio Ricoeur, sua análise fenomenológica da memória, estrutura-se em torno de duas perguntas: “*De que há lembrança?*” e “*De quem é a memória?*”. A essas perguntas por ele declaradas no início da obra³⁷² soma-se uma terceira, de caráter pragmático: como funciona o processo de lembrança?

Ao estabelecer a primazia da pergunta pelo “o quê” a fenomenologia da memória chega ao seu ponto crítico, porque se enfrenta com a associação da memória a uma imagem. Esse “que” da memória traduz-se, sempre, por uma imagem. A pergunta é: a lembrança é uma espécie de imagem?³⁷³ E, se é, qual? E, se não é, como esclarecer a imbricação entre recordação e imagem, não só do ponto de vista conceitual, mas também no plano da experiência vivida? Não se fala de lembrança-imagem e não se entende a recordação como a imagem que alguém faz do passado? Embora Ricoeur distinga memória e lembrança, seu entendimento é o de que a memória se faz de lembranças e, portanto, o problema da associação entre lembrança e imagem é o mesmo da associação entre memória e imagem.

Tal associação resulta problemática, porque, para além da linguagem comum, uma larga tradição filosófica que une empirismo e racionalismo, faz da memória uma região da imaginação, sempre tratada com suspeita, enquadrada na parte inferior da escala dos modos de conhecimento. Entretanto, na contracorrente dessa tradição de degradação da memória, Ricoeur defende a necessidade de se fazer, o quanto possível, a separação entre memória e imaginação. Enquanto esta dirige-se ao fantástico, ao irreal, ao possível, ao utópico, aquela dirige-se a uma realidade anterior, já

³⁷⁰ No caminho dessa distinção entre memória individual e memória coletiva, Ricoeur julga interessante trazer para o debate as considerações de Yerushalmi, autor judeu, dada a significação histórica do povo judeu e a particularidade da sua cultura, distinta da nossa, na qual a memória, durante longo tempo, foi motivo de recusa a qualquer análise histórica das tradições firmadas na “santidade” extramundana, isenta de tratamento mundano (histórico). (Cf. RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 408 et seq.)

³⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 105-107.

³⁷² Cf. *Ibid.*, p. 23.

³⁷³ Nessa distinção, Ricoeur segue o caminho de Husserl em suas obras *Investigações Lógicas* e *As ideias I*, na sua distinção entre *Bild* e *Phantasie*.

que é “a anterioridade que constitui a marca temporal por excelência da ‘coisa lembrada’, do ‘lembrado’ como tal”.³⁷⁴

As dificuldades de separar memória e imaginação remontam à origem da problemática no pensamento grego, com Platão, que, com sua teoria da *eikon* (imagem), refere-se à presença de uma coisa ausente, e, portanto, a uma imagem. Nele, a imagem, e, por consequência, a memória, estão carregadas de suspeita em sua origem, uma vez que são tratadas justamente nos diálogos *Teeteto* e *O sofista*,³⁷⁵ quando Platão trata da possibilidade ontológica do erro.

Entretanto, o caminho da distinção de Ricoeur está mais na direção de Aristóteles, para quem “a memória é do passado”.³⁷⁶ Essa noção de memória pressupõe o tempo; o passar do tempo. Por isso, a análise da memória e a análise do tempo se superpõem. Além disso, Aristóteles concebe que o vínculo entre memória e imaginação está garantido por sua pertença à mesma parte da alma, isto é, à alma sensível, ao corpo. Aí a noção de memória liga-se à de afeição, mas ele diferencia memória e rememoração. Enquanto a memória sobrevém como uma afeição, a rememoração exige uma busca ativa. Por outro lado, enquanto a simples memória está sob influência interna, os atos e esforços de rememoração são externos. De qualquer forma, memória e rememoração têm um ponto em comum: se produzem no passar do tempo. Assim, o tempo segue sendo o ponto em comum entre a memória-paixão e a rememoração-ação. Esta abordagem de Ricoeur está diretamente ligada a sua obra anterior, *Tempo e narrativa*.

A memória distingue-se da imaginação. Elas possuem como traço comum a presença do ausente e como traço diferencial, por um lado, a suspensão de qualquer referência à realidade e a visão do irreal (a imaginação) e, por outro, a referência a uma realidade anterior, ao passado (a memória). Eis aí mais uma abordagem bastante ligada à que se encontra em *Tempo e narrativa* quando ele se dedica à diferenciação entre

³⁷⁴ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 26.

³⁷⁵ Nestes diálogos platônicos Sócrates aparece desenvolvendo como que uma fenomenologia do erro: tomar uma coisa por outra. E ao se referir à lembrança e à imagem, lança a figura do pedaço de cera, que consiste em supor que cada um carrega na alma um pedaço de cera no qual grava aquilo que se recordou. Aquilo que imprimiu na cera, se recorda e, portanto, conhece. Aquilo que não imprimiu e aquilo que se apagou, não recorda, e, portanto, não conhece. Veja-se que com essa analogia Sócrates trata tanto da memória como do esquecimento.

³⁷⁶ ARISTÓTELES, *apud*, RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 26.

narrativa histórica e narrativa de ficção, a primeira sendo amparada na memória e a segunda ancorando-se na imaginação.³⁷⁷

A confusão entre rememoração e imaginação afeta a ambição de fidelidade da memória, em sua função veritativa ou fiduciária. Entretanto, como já dito anteriormente, Ricoeur considera que não temos nada melhor do que a memória para ter garantia de que algo aconteceu no passado. A própria historiografia não nega que o referente último da memória é o passado, qualquer que seja a sua condição.

Essa visão negativa da imaginação, presente em *A memória, a história, o esquecimento*,³⁷⁸ contrapõe-se à abordagem de *Tempo e narrativa*, quando, na teoria da trílice *mimese*, Ricoeur tratava da imaginação do historiador como um importante componente da composição da intriga, que resulta na narrativa histórica. A imaginação, antes positiva e essencial ao processo da narrativa histórica, agora é um fantasma que assombra a memória e coloca em risco sua função de matriz da história. Poderíamos falar, aqui, de um paradoxo no pensamento de Ricoeur na medida em que ao tratar da narrativa histórica, diferenciando-a da narrativa de ficção, como visto no capítulo anterior, ele reconhece que a imaginação é uma importante ferramenta na construção da intriga. Ora, se agora ele concebe a imaginação como o território do fantástico, do irreal, do utópico, e se ela está presente na construção da narrativa histórica, tal consideração não se constitui num duro golpe em seu esforço de diferenciar história e ficção?

De qualquer forma, partindo do entendimento de que não temos outro recurso melhor do que a memória para nos referirmos ao passado, Ricoeur procura abordá-la não a partir de suas deficiências, de suas disfunções, mas a partir de seus aspectos positivos. A memória vincula-se a uma ambição, a uma pretensão: ser fiel ao passado.

A ambição veritativa da memória tem títulos que merecem ser reconhecidos antes de considerarmos as deficiências patológicas e as fraquezas não patológicas da memória (...) O testemunho constitui a estrutura fundamental de transição entre a memória e a história.³⁷⁹

³⁷⁷ Cf. RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 217 a 334.

³⁷⁸ A preocupação maior de Ricoeur está na dificuldade em distinguir memória e imaginação, mesmo admitindo que a primeira tem como referente o passado. O reconhecimento de tal dificuldade evidencia-se na seguinte citação: “Acredito poder geralmente distinguir uma lembrança de uma ficção, embora seja como imagem que a lembrança volte. Obviamente, desejaria ser sempre capaz de fazer essa discriminação”. (RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 503.)

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 40-41.

Como não há nada melhor do que ela para nos referirmos ao passado, os falsos testemunhos só podem ser desmascarados por um processo crítico que oponha testemunhos confiáveis a testemunhos tidos como suspeitos. Há uma exigência de verdade sobre as coisas passadas e essa exigência requer a retomada da memória com sua magnitude cognitiva. “Chamemos de fidelidade essa busca de verdade”.³⁸⁰

Em *O si mesmo como um outro* Ricoeur identifica o “ter memória”, ou melhor, o “fazer memória”, como uma das prerrogativas do homem capaz. Isso porque o fazer memória exige um trabalho de memória. Lembrar-se de algo não é somente receber uma imagem do passado, mas é também buscá-la, fazer algo para tê-la.³⁸¹ O verbo recordar implica na ideia de exercício da memória e “o exercício da memória é o seu uso; ora, o uso comporta a possibilidade de abuso. Entre uso e abuso insinua-se o espectro da ‘mimética’ incorreta. É pelo viés do abuso que o alvo veritativo da memória está maciçamente ameaçado”.³⁸² Os abusos da memória tornam evidente o caráter essencialmente problemático da questão da representação do passado, isto é, do fazer história. As patologias coletivas da memória podem tanto se manifestar por situações de excesso de memória, quanto por situações contrárias de escassez de memória. É assim que a memória é inseparável do trabalho de esquecimento. Debatendo com a afirmação de Santo Agostinho, Ricoeur afirma que grande é, sem dúvida, o poder da memória,

³⁸⁰ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 70.

³⁸¹ Esta questão é retomada em *A memória, a história, o esquecimento*, quando Ricoeur reconhece as dificuldades de se fazer uma fenomenologia da memória. Dentre as dificuldades, encontra-se a de identificar por quais traços é possível definir a memória como sendo do passado. No tratamento desta questão, ele propõe como guia da reflexão uma série de pares oposicionais cuja ordenação poderia constituir uma espécie de tipologia regulada, como são os tipos ideais de Max Weber. O primeiro par oposicional é o binômio hábito e memória, que constituem os dois pólos de uma série contínua de fenômenos mnemônicos. O que garante a unidade deles é o fato de que em ambos os casos estamos nos referindo a experiências herdadas do passado. Porém, no caso do hábito, essa experiência está incorporada à vivência de forma que não se percebe como necessariamente vinculada ao passado. No caso da memória, entretanto, a referência à anterioridade é declarada; é explícita. Essa consideração de Ricoeur segue na esteira das teses de H. Bergson, (de *Matéria e memória*) para quem a memória-hábito é aquela que realizamos quando recitamos a lição sem evocar, uma a uma, as leituras sucessivas do período de aprendizagem. Neste caso, a lição apreendida forma parte de mim, como o hábito de caminhar, ler ou escrever. O segundo par de opostos está constituído pelo binômio evocação/busca, entendendo-se por evocação o advento atual de uma recordação, caracterizada, por Aristóteles, como uma espécie de afeição patológica, oposta à busca de recordação. Também Bergson distinguia a rememoração laboriosa da rememoração instantânea, sendo a instantânea o grau zero da busca e a laboriosa a correta expressão da busca. A busca de lembrança mostra uma das finalidades principais do ato de memória: lutar contra o esquecimento. O dever de memória é o dever de não esquecer. Outro par de opostos é a polaridade entre reflexividade e mundaneidade, sendo a primeira um traço inegável da memória declarativa e, portanto, um traço interior, opondo-se à segunda, que implica necessariamente na relação entre o corpo próprio e o corpo dos outros. (Cf. RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p 40 a 60.)

³⁸² *Ibid.*, p. 72.

mas grande é, também, o poder do esquecimento.³⁸³ Como lembra Tzvetan Todorov: “A memória não se opõe ao esquecimento. Os dois termos que formam contraste são esquecimento e conservação. A memória é sempre e necessariamente uma interação dos dois”.³⁸⁴ E, ainda, como afirma Nietzsche, “É possível viver, e mesmo viver feliz, quase sem nenhuma memória, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver sem esquecimento”.³⁸⁵

Como anteriormente dito, Ricoeur reserva a terceira parte da sua obra à consideração do fenômeno do esquecimento, palavra que consta no título de sua obra em pé de igualdade com a memória e com a história, numa visão diferenciada do sentido e da função do esquecimento. Como afirma Ricoeur,

Com efeito, o fenômeno é da mesma amplitude que as duas grandes classes de fenômenos relativos ao passado: é o passado, em sua dupla dimensão mnemônica e histórica que, no esquecimento, se perde (...) Há esquecimento onde houve rastro. Mas o esquecimento não é apenas o inimigo da memória e da história. Uma das teses que mais prezo é que existe também um esquecimento de reserva que o torna um recurso para a memória e para a história, sem que seja possível estabelecer o balanço dessa luta de Titãs.³⁸⁶

Nesta discussão ele ainda acrescenta a problemática do perdão como fazendo par com o esquecimento, entendendo que o perdão é uma espécie de esquecimento feliz, uma figura da memória reconciliada.³⁸⁷ “De início e maciçamente, é como dano à confiabilidade da memória que o esquecimento é sentido. Dano, fraqueza, lacuna. Sob esse aspecto, a própria memória se define, pelo menos numa primeira instância, como luta contra o esquecimento”.³⁸⁸ Por outro lado, não podemos conceber uma memória que nada esqueça. Nesse sentido, Ricoeur se pergunta se não seria necessário encontrar

³⁸³ Cf. RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p 80 et seq..

³⁸⁴ TODOROV, T. *apud* DOSSE, F. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 287.

³⁸⁵ NIETZSCHE, F. *apud* DOSSE, F. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 287.

³⁸⁶ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 300.

³⁸⁷ Em suas notas de orientação que precedem a abordagem do tema do esquecimento em *A memória, história, o esquecimento*, Ricoeur afirma: “O esquecimento e o perdão designam, separada e conjuntamente, o horizonte de toda a nossa pesquisa. Separadamente na medida em que cada um deles depende de uma problemática distinta: no caso do esquecimento, a da memória e da fidelidade ao passado; no do perdão, a da culpabilidade e da reconciliação com o passado. Conjuntamente, na medida em que seus respectivos itinerários se recruzam num lugar que não é um lugar, e que o termo horizonte designa mais corretamente. Horizonte de uma memória apaziguada, e até mesmo de um esquecimento feliz”. Ele considera, porém, que a problemática do esquecimento é mais vasta, na medida em que o perdão, que é o apaziguamento da memória, parece ser a última etapa do processo de esquecimento. É essa a razão de Ricoeur colocar, nessa obra, o esquecimento em pé de igualdade com a memória e com a história. “De fato, o esquecimento continua a ser a inquietante ameaça que se delinea no plano de fundo da fenomenologia da memória e da epistemologia da história”. (Ibid., p. 423 et seq.)

³⁸⁸ Ibid., p. 424.

um justo meio entre a memória e o esquecimento, estabelecendo uma política da justa memória, seguindo o velho conselho de uma filosofia platônico-aristotélica que nos ensina que a virtude está no meio do caminho e não nos extremos.

Para fazer frente à carga negativa que tem o conceito de esquecimento pelo seu uso comum na linguagem corrente, Ricoeur propõe uma discussão sobre o nível de profundidade do esquecimento, tendo em conta que ele é comumente visto como o maior desafio que se apresenta à ambição de confiabilidade da memória. E neste processo ele identifica duas grandes figuras do esquecimento profundo: o esquecimento por apagamento dos rastros e o esquecimento de reserva. Considerando que muitas das coisas de nossa infância não são esquecidas, mas ficam somente inacessíveis, Ricoeur afirma que isso serve para ver que esquecemos menos do que acreditamos ou do que tememos esquecer.³⁸⁹

Muitos esquecimentos, na linguagem da psicanálise, representam a permanência dos rastros no inconsciente. Tal concepção alinha-se à ideia da indestrutibilidade do passado vivenciado. Transposta esta questão do plano individual para o plano coletivo, temos que “... esquecimentos, lembranças encobridoras, atos falhos assumem, na escala da memória coletiva, proporções gigantescas, que apenas a história, e mais precisamente, a história da memória é capaz de trazer à luz”.³⁹⁰

Como anteriormente dito, o uso pode ensejar o abuso. Assim, os abusos da memória são, também, abusos do esquecimento. E isso aparece claramente na narrativa histórica que possui, inegavelmente, um caráter seletivo. “Assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo (...) pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela”.³⁹¹

Não se pode negligenciar, ainda, a interferência de “potências superiores” no caráter seletivo da narrativa que conduz a uma história autorizada e, por vezes, imposta

³⁸⁹ O esquecimento por apagamento dos rastros é mais profundo, uma vez que se liga a problemas nas regiões corticais do cérebro, identificadas como responsáveis pela memória. O esquecimento de reserva é “superficial”, ou seja, ele ocorre mesmo com a preservação dos rastros memoriais. É uma espécie de perseverança despercebida da lembrança. É nesse sentido que se pode dizer que esquecemos menos coisas que imaginamos esquecer. É este esquecimento de reserva que torna possível a memória. Como nos diz Ricoeur, “Em resumo, o esquecimento se reveste de uma significação positiva na medida em que o tendo-sido prevalece sobre o não mais ser na significação vinculada à ideia do passado. O tendo-sido faz do esquecimento o recurso imemorial oferecido ao trabalho da lembrança”. (Para uma melhor compreensão desta questão, cf. RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 423 a 451.)

³⁹⁰ Ibid., p. 455.

³⁹¹ Ibid., p. 455.

e transformada em história oficial. Trata-se da imposição de uma narrativa canônica por meio da intimidação ou da sedução, tornando presente, aqui, uma forma ardilosa de esquecimento, resultante da desapropriação dos atores sociais do seu poder de se narrarem a si mesmos. Tal desapropriação ocorre, por vezes, de forma admitida, passiva, expressa em uma vontade de não se informar, de não querer-não-saber, o que define aquilo que Ricoeur denomina de esquecimento ativo.

O esquecimento, portanto, deve-se tanto a transtornos atinentes a uma psicopatologia da vida cotidiana, como a transtornos que podem ser atribuídos a uma sociologia da ideologia. Assim, o trabalho de memória é, também, um trabalho de luto tanto passivo como ativo. Passivo quando ligado a psicopatologias e ativo quando motivado por um não querer saber. O trabalho de memória é uma espécie de organização do esquecimento. “Ver uma coisa é não ver outra. Narrar um drama é esquecer outro”.³⁹²

Por conta da consideração do caráter problemático ou patológico dos usos e abusos da memória, a psicanálise exerce influência decisiva na forma de Ricoeur considerar a questão. De acordo com a psicanálise, o paciente permite traçar o seu perfil a partir das discontinuidades e das incoerências reveladas pelo inconsciente. O objetivo da análise é chegar a uma trama inteligível, aceitável e constitutiva de sua identidade pessoal. Essa tarefa o paciente faz valendo-se de duas mediações: a mediação do psicanalista, um terceiro que faz falar, e a mediação da própria linguagem do paciente, que, de alguma forma, é a de sua comunidade. Tais mediações garantem um suporte social ao relato. O paciente expressa, portanto, a internalização de uma memória coletiva que perpassa sua memória pessoal. Trata-se, assim, de uma memória que se origina em um campo ao mesmo tempo público e privado, isto é, uma memória partilhada.

A psicanálise ensina, também, ao historiador, a importância de se considerar a memória ferida de grupos ou de pessoas que tendem a recalcar os traumatismos e sofrimentos. É na esteira desse ensinamento que se pode ter em conta as reflexões de Michael Pollak³⁹³ sobre o esquecimento e o silêncio e as do próprio Paul Ricoeur que elege, para sua obra *A memória, a história, o esquecimento* o tema do esquecimento,

³⁹² RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 459.

³⁹³ Cf. POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1989. p. 3-15. *passim*. Nesse texto, ele discute, a partir de exemplos traumáticos recentes, a constituição da memória por um lado e o silêncio por outro, como estratégias de sobrevivência das vítimas dos acontecimentos destacados nos relatos históricos. O dever de lembrar e o dever de esquecer atuam com as mesmas ferramentas e estratégias.

colocando-o no mesmo patamar e no mesmo grau de importância que os temas da memória e da história.

Há que se ter em conta, também, como anteriormente dito, o fenômeno da distorção ideológica sobre a memória, distorção essa sempre ligada à questão do poder. Todo poder aspira legitimar-se e, para tal, deseja construir uma memória que o sustente. Ora, o que é motivo de glória e de triunfo para uns é motivo de danação para outros. E nesse nível também pode operar o abuso de memória. Por outro lado, mesmo por parte dos “dominados” podem ocorrer abusos de memória, na medida em que se colocar na condição de vítima da história dá o direito de reclamar, de protestar, enquanto enquadra os outros como devedores de créditos.

Mesmo frente a esses problemas, não se pode negar que há um forte vínculo entre história e memória, uma vez que o presente, apesar das descontinuidades, é afetado pelo passado, sobre o qual a memória é ponto de referência. Assim, ainda na perspectiva da psicanálise, Ricoeur irá entender que a memória, individual e coletiva, instrumento maior do vínculo social, espera que o historiador lhe devolva o sentido. Portanto, na linha psicanalítica, Ricoeur vai entender que compete à história o exercício regulado da memória (e do esquecimento), contendo seus abusos. Poderíamos dizer que, para ele, a história cumpriria, ao nível social, o que a psicologia cumpre ao nível individual: permitir superar as patologias da memória e da dor. A narrativa histórica seria a crítica que permitiria desmascarar os falsos testemunhos e os demais abusos da memória, uma vez que história e memória são parceiras na representação do passado.

Como todo trabalho sobre o passado, o trabalho do historiador jamais consiste apenas em estabelecer fatos, mas também em escolher alguns deles como sendo mais destacados e mais significativos que outros para, em seguida, relacioná-los entre si; ora, esse trabalho de seleção e de combinação é necessariamente orientado pela busca não da verdade, mas do bem.³⁹⁴

É, portanto, uma tarefa ética do historiador o uso correto e regulado da memória, evitando e denunciando seus abusos.

Outro aspecto problemático em torno da representação do passado, isto é, do trabalho historiador, é o que Ricoeur identifica como o “dever de memória”. O dever de memória é requerido na Europa, particularmente na França, sob determinadas condições

³⁹⁴ TODOROV, T. *apud* RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 99.

históricas, a saber, os acontecimentos traumáticos do início do século XX. Ele é uma intimação a recordar e, por ser uma memória obrigada, consiste em um risco à história porque, enquanto imperativo, pode provocar curto-circuito no trabalho do historiador. A intimação a recordar é um paradoxo gramatical. Como é possível transformar em dever aquilo que, por natureza, deve ocorrer como evocação espontânea? A memória obrigada, ou, o dever de memória é mais um risco que pode levar aos abusos da memória. O dever de memória funciona como tentativa de exorcismo de uma situação histórica traumatizante. No afã de se colocar como porta-voz das vítimas da história, a captação da palavra muda das vítimas faz mudar o uso em abuso.

É quando trata da epistemologia do conhecimento histórico, na segunda parte de *A memória, a história, o esquecimento*, que Ricoeur enfrenta mais diretamente a questão da relação entre história e memória, buscando situar em que medida essa relação pode ser concebida de forma complexa, vendo inter-relações e complementaridade, onde só se via fusão ou exclusão. O intuito dessa abordagem é conferir à história a sua plena autonomia como ciência, pela confrontação entre o objetivo de verdade da história e o objetivo de veracidade, ou, se se preferir, de fidelidade da memória. Sua pressuposição é a de uma autonomia do conhecimento histórico em relação ao fenômeno mnemônico. Tal autonomia se faz, porém, pela valorização e regulação da memória e não por sua anulação. Tanto a história como a memória têm uma atitude retrospectiva e não se pode dizer qual delas tem prioridade. É preciso ter em conta que, se por um lado, pretendemos dissolver a memória na história, na medida em que se desenvolve uma história da memória, considerada como um de seus objetos privilegiados, por outro lado, temos a resistência da memória à tal absorção, em razão de sua capacidade para historicizar-se em uma diversidade de figuras culturais.

Nessa consideração da epistemologia da história, Ricoeur, comentando Michel de Certeau, adota a expressão “operação historiográfica”, para caracterizar os três momentos da composição da intriga histórica: a fase documental, que vai desde a declaração das testemunhas oculares à constituição dos arquivos, com vistas à elaboração da prova documental;³⁹⁵ a fase explicativa/compreensiva, que se refere à

³⁹⁵Estes três momentos da fase documental são amplamente discutidos por Ricoeur. Ele considera que o testemunho nos conduz das condições formais ao conteúdo das coisas passadas; das condições de possibilidade ao processo efetivo da operação historiográfica. O testemunho tem vários usos; a arquivagem é apenas um deles. Ele não se encerra no arquivo. Algumas vezes, inclusive, ele contradiz a prática arquivística e põe em choque a pretensão veritativa da história. Entretanto, a questão da

resposta ao porquê de as coisas terem acontecido de uma e não de outra forma; e a fase representativa, que se refere à configuração literária ou escriturária do discurso, da resposta aos porquês. “Quando juntas, escrituralidade, explicação compreensiva e prova documental são suscetíveis de credenciar a pretensão à verdade do discurso histórico”.³⁹⁶

É interessante notar, porém, que Ricoeur prefere a expressão “representação historiadora” para designar a terceira fase da operação historiográfica e considera que chamá-la de escrita da história ou historiografia é um equívoco, pois ele insiste que a história é uma escrita de ponta a ponta: dos arquivos aos textos de historiadores.³⁹⁷

fiabilidade do testemunho é uma constante e isso não só na prática historiográfica, mas também na prática judiciária, por exemplo. Ao se perguntar até que ponto é fiável o testemunho, coloca-se a questão da confiança e da suspeita e depara-se com a constatação de que o testemunho é crivado de suspeita, desde a percepção de uma cena vivida, passando pela retenção da recordação e chegando na fase declarativa e narrativa da restituição dos traços do acontecimento. Mesmo reconhecendo o quanto a suspeita assombra o testemunho, Ricoeur considera que ele exerce um papel decisivo na demarcação da fronteira entre narrativa histórica e narrativa de ficção. A possibilidade de suspeitar abre um processo de controvérsia no qual se enfrentam vários testemunhos e várias testemunhas. Aí, a testemunha pode evocar outro testemunho que confirme o seu, para merecer fé. É neste sentido que Ricoeur irá considerar a importância de a história confrontar testemunhos, submetendo-os à crítica, para estabelecer quais são mais confiáveis e quais são suspeitos ou até falsos. No momento do arquivo, a operação historiográfica ingressa na escrita. Enquanto o testemunho é originalmente oral e, como tal, é ouvido, o arquivo é escrito e, portanto, é lido, consultado. O arquivo é o lugar que aloja as marcas, os vestígios documentais. Este lugar tem início com a decisão de uma pessoa de preservar as marcas de sua atividade, iniciativa que inaugura o ato de fazer história. Em certo sentido, como qualquer escrita, o documento de arquivo está disponível à consulta de qualquer pessoa que saiba ler, diferentemente do testemunho oral que tem um interlocutor específico. Os documentos nos arquivos são, em grande maioria, testemunhos involuntários, o que faz da história uma busca, no sentido grego do termo e o que permite a comparação feita por Ricoeur entre a crítica histórica e o trabalho da psicanálise. A prova documental é a parte da verdade histórica acessível nesta etapa da operação historiográfica. Pode-se atribuir a função de prova aos documentos consultados porque o historiador vai aos arquivos carregado de perguntas. É assim que ele inicia a sua investigação, pois não há observação sem hipóteses, nem fato sem perguntas. Os documentos só falam se forem perguntados; se se pede que eles confirmem hipóteses. Há interdependência, portanto, entre fatos, documentos e perguntas. A pergunta constrói o objeto histórico. Dito de forma mais radical, o documento torna-se documento na medida em que é perguntado, investigado. Aí ele se afasta mais da sua condição de testemunho e torna-se, de fato, documento. Ele é, portanto, construído pelo questionamento. O que a crítica histórica questiona, no plano da prova documental, é o caráter fiduciário do testemunho espontâneo. Abre-se, assim, a crise da crença, que permite considerar o conhecimento histórico como uma escala da suspeita. A crise do testemunho é a maneira rigorosa da história documental de contribuir com a cura da memória. A história reforça o testemunho espontâneo mediante a crítica do testemunho, mediante a confrontação de testemunhos discordantes, com vistas a estabelecer um relato provável, plausível. Porém, resta a pergunta: a prova documental é mais remédio do que veneno para as falhas do testemunho? (Cf. RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 170 a 192.)

³⁹⁶ Ibid., p. 292.

³⁹⁷ Ricoeur considera, ainda, que sendo a representação do passado uma interpretação dos fatos, o terceiro momento da operação historiográfica poderia também ser chamado de interpretação. Porém, ele prefere não chamá-lo assim porque a interpretação não se reduz ao terceiro momento da operação historiográfica. Existe interpretação em todos os níveis da operação historiográfica. Na verdade, a opção pelo termo representação permite ver um vínculo profundo no plano das relações entre a história e a memória, pois o fenômeno mnemônico foi sempre descrito em termos de representação. A lembrança é sempre a representação da imagem daquilo que se viu antes.

O emprego dos termos “explicação/compreensão” para designar a segunda fase da operação historiográfica é com o intuito de opor-se à clássica separação proposta por Dilthey entre ciências da explicação e ciências da compreensão, separação essa que, para Ricoeur, tanto tem impedido o crescimento das ciências humanas e à qual ele se opõe desde as suas primeiras obras.³⁹⁸ Ele considera que há uma variedade de tipos de explicações históricas³⁹⁹ e, por isso, entende, assim como Paul Veyne, que em história não há um modo privilegiado de explicação. “Explicar é, em geral, responder à pergunta ‘por que’ por meio de uma variedade de utilizações do conector ‘porque’”.⁴⁰⁰

É na fase escriturária da operação historiográfica que se coloca, em definitivo, a problemática da relação entre história e memória. E Ricoeur pontua essa problemática a partir da retomada do mito platônico contido no diálogo *Fedro*, onde aparece a questão da invenção da escrita. Na medida em que o mito considera o dom da escrita como uma espécie de antídoto da memória, e, portanto, como um tipo de desafio lançado pela pretensão de verdade da história ao desejo de fiabilidade da memória, ele pode ser considerado como o paradigma de qualquer sonho de substituir totalmente a memória pela história.

Por outras palavras, no referido mito, o que está em jogo é o destino da memória, pois que a invenção da escrita é posta como uma ameaça à memória verdadeira, à memória autêntica. Ao se entregarem à escrita, ao colocarem sua confiança na escrita, as pessoas estão confiando em algo alheio a si e, deixando de exercitar a memória, vão perdê-la. O não pensamento que vive na escrita faz com que ela expresse tão só e sempre a mesma coisa, resultando numa atrofia da verdadeira memória exercitada.

³⁹⁸ Cf., a este respeito, o terceiro capítulo deste trabalho que trata da hermenêutica em Ricoeur.

³⁹⁹ Ricoeur trata da explicação em história a partir da consideração da chamada história cultural, adiante chamada de história das mentalidades e, finalmente, de história das representações. O interesse de Ricoeur pela história das mentalidades ou das representações é para verificar a tese segundo a qual, sendo uma ciência social, a história não separa sua disciplina da noção de distanciamento a respeito da experiência viva, da memória coletiva, ainda que se diga distante de uma história positivista. Porém, pode-se dizer que há outra razão mais essencial para o seu interesse sobre essa problemática. Tal razão se impôs a partir do momento que se passou a preferir a noção de representação à noção de mentalidade. Isso por causa da sobredeterminação do termo “representação”, que figura em três contextos diferentes em *A memória, a história, o esquecimento*. Primeiro, representação designa o grande enigma da memória: o da presença na memória de uma coisa ausente (*eikōn*); quer sofrida espontaneamente, quer buscada por esforço intelectual, a lembrança é sempre representação. O segundo emprego da noção de representação é para designar o terceiro momento da operação historiográfica, a saber, o da escrita da história. O terceiro emprego é no sentido da representação como objeto, como referente de certo discurso histórico.

⁴⁰⁰ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 193.

O interesse maior de Ricoeur por esse mito é a ambiguidade insuperável do *pharmakon* que o deus oferece ao rei: trata-se de um remédio ou de um veneno?

A questão de saber se o *pharmakon* da história-escritura é remédio ou veneno, para retomar uma das proposições do mito do *Fedro*, não cessará de acompanhar em surdina a investigação epistemológica, antes de explodir em plena luz no plano reflexivo da filosofia crítica da história.⁴⁰¹

Assim oposto à escrita, em que consiste o discurso da verdadeira memória? É um discurso que transmite um conhecimento que se escreve na alma de quem o apreende. Ora, se é assim, a oposição com a escrita não é total, na medida em que os dois modos de discurso são escrita, são inscrições. “Mas, é na alma que o verdadeiro discurso está inscrito. É esse parentesco profundo que permite dizer que ‘o discurso escrito é de certa forma uma imagem (*eidolon*)’ daquilo que na memória viva é ‘vivo’, ‘dotado de uma alma’, rico de ‘seiva’”.⁴⁰²

Na mesma esteira da ambiguidade desse *pharmakon*, Ricoeur se questiona se o frenesi documental atual da prática historiográfica que leva à obsessão pelo arquivo, já denunciada anteriormente por Pierre Nora, como apontamos acima, é mais remédio do que veneno. Isto é, o dever de memória, que impõe a necessidade de tudo lembrar e, para tal, tudo arquivar, é remédio ou veneno para a prática historiográfica? Ricoeur considera que todo argumento em favor do arquivo deve permanecer em suspenso porque não sabemos, e talvez nunca saberemos, se a passagem do testemunho oral ao escrito, se sua constituição em documento de arquivo, é remédio ou veneno à memória.

Insera-se nessa problemática a retomada que Ricoeur faz de K. Pomian,⁴⁰³ para quem a história da relação da história com a memória, só pode ser a história da autonomização da história em relação à memória. Autonomização de uma por anulação da outra, dirá Pomian. Em benefício dela atuam a invenção da escrita e, posteriormente, da imprensa. A credibilidade dos documentos escritos rompe com o estatuto fiduciário da memória. A noção de fonte torna-se totalmente independente da noção de testemunho. “Assim, constrói-se um passado, do qual ninguém pôde se lembrar”.⁴⁰⁴ A memória restou subsumida na história, ou seja, reduziu-se à mera dimensão ou objeto da

⁴⁰¹ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 148.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 153.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 398 a 400. Nesse ponto, Ricoeur dialoga com um ensaio de Pomian intitulado “Da história, parte da memória, à memória, objeto de história”, publicado na *Revue de métaphysique et morale*, n 1, 1998, pp. 63-110.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 399.

história. Trata-se do desenvolvimento de uma chamada história da memória, que se ocupa mais da descrição de seus modos de transmissão, tentando despojá-la de sua função matricial em relação à história. Entretanto, lembra Ricoeur, é

preciso não esquecer que tudo tem início não nos arquivos, mas com o testemunho, e que, apesar da carência principal de confiabilidade do testemunho, não temos nada melhor que o testemunho, em última análise, para assegurar-nos de que algo aconteceu, a que alguém atesta ter assistido pessoalmente, e que o principal, senão às vezes o único recurso, além de outros tipos de documentação, continua a ser o confronto entre testemunhos.⁴⁰⁵

Por conta de tal advertência, num caminho diferente do proposto por K. Pomian, Ricoeur apresenta a discussão daquilo que ele chama de processo de historicização da memória, referindo-se a Richard Terdiman,⁴⁰⁶ crítico literário de língua inglesa, para quem a escrita da memória, ao contrário de anulá-la, confere-lhe uma nova inteligibilidade importante, vinculada à delimitação das configurações culturais. A escrita liga-se ao poder de fazer memória⁴⁰⁷ e, portanto, amplia as suas capacidades. Trata-se da historicização da memória no plano da hermenêutica das configurações culturais, o que permite ter a memória sob suspeita, por sua vinculação cultural e, ao mesmo tempo, considerá-la como prova irrefutável de algo que aconteceu no tempo. Por outras palavras, o que está em questão é a problemática da representação do passado, isto é, da presença do ausente em forma de imagem. A esse respeito, a memória continua sendo matriz da história. Aí a memória está sujeita ao conflito de interpretações. Historicizada, a memória se revela a si mesma em sua profundidade. A historicização da memória permite ver que ela não se reduz a um mero objeto da história, na perspectiva de subordinação, mas faz com que a memória se revele a si mesma, em sua profundidade, pelo movimento da história.

O processo de historicização da memória é simétrico ao processo pelo qual a história exerce sua função corretiva de verdade em relação a uma memória que exerce continuamente, para com ela, sua função matricial. Relação dialógica, portanto.

História da memória e historicização da memória podem colocar-se frente à uma relação aberta que as preserva tanto da pretensão de reduzir a memória a um objeto

⁴⁰⁵ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 156.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 400.

⁴⁰⁷ A referência ao poder fazer memória, que Ricoeur identifica como uma das competências do “homem capaz”, liga esta abordagem à que encontramos em *O si-mesmo como um outro*. O lembrar-se provém de um modo de certeza que se pode chamar de atestação, que, se por um lado é irrefutável em termos de prova cognitiva, por outro, está submetido à suspeita em virtude de seu caráter de crença. (Cf. *Ibid.*, p. 400 et seq.)

da história, como da pretensão de escravizar a história à memória coletiva, por meio desses abusos de memória em que podem se converter as comemorações impostas pelo poder político ou por grupos. Em relação à importância da crítica histórica, Ricoeur afirma:

De fato, há um privilégio que não pode ser recusado à história, não apenas o de estender a memória coletiva além de toda a lembrança efetiva, mas o de corrigir, criticar, e até mesmo desmentir a memória de uma comunidade determinada, quando ela se retrai e se fecha sobre seus sofrimentos próprios a ponto de se tornar cega e surda aos sofrimentos de outras comunidades. É no caminho da crítica histórica que a memória encontra o sentido de justiça. O que seria uma memória feliz que não fosse, também uma memória equitativa?⁴⁰⁸

Roger Chartier, em sua apreciação global das relações entre história e memória, a partir da obra de Ricoeur, assim se expressa:

Certamente, entre história e memória as relações são fortes. O saber histórico pode contribuir para dissipar as ilusões ou os desconhecimentos que, por longo tempo, desencaminharam as memórias coletivas: inversamente, as necessidades da rememoração ou as exigências da comemoração estão, frequentemente, na origem das pesquisas históricas rigorosas e originais. Mas, para tanto, história e memória não são identificáveis. A primeira está inscrita na ordem de um saber universalmente aceitável, 'científico' no sentido de Michel de Certeau. A segunda é carregada pelas exigências existenciais de comunidades para as quais a presença do passado no presente é um elemento essencial da construção de seu ser coletivo.⁴⁰⁹

Para além das relações conflituais, há fortes vínculos entre história e memória. Fazê-los aparecer é a tarefa que Ricoeur assume de forma mais explícita na terceira parte de sua obra, consagrada a uma hermenêutica da condição histórica do homem. Ele afirma: “Fazemos a história e fazemos história porque somos históricos”.⁴¹⁰ Para Ricoeur, tanto a história como a memória pretendem representar no presente as coisas passadas. Mais ainda, a memória deve ser considerada como matriz da história, na medida em que é a única garantia da existência do passado. É na memória que o discurso histórico encontra a atestação mais imediata e evidente de referência ao seu objeto passado. Ela é, como já dito, a matéria-prima da história, pois que é a garantia de

⁴⁰⁸ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 507.

⁴⁰⁹ CHARTIER, R. Le passé au présent. in *Le débat*. n° 122. Paris: Gallimard, novembro-dezembro de 2002, p. 4 – 11. p. 9.

⁴¹⁰ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 362. Fica, aí, mais uma vez, evidente a centralidade do sujeito da ação e do sujeito do conhecimento no pensamento de Ricoeur.

que algo aconteceu no tempo. Na relação entre história e memória nenhuma prioridade e nenhuma superioridade pode ser atribuída a uma ou a outra, embora caiba à primeira o exercício regulado da segunda, atento aos usos e abusos. Mas a história não pode suprimir a memória: “A história pode ampliar, completar, corrigir, e até mesmo refutar o testemunho da memória sobre o passado, mas não pode aboli-lo”.⁴¹¹ Isso porque a memória continua sendo a guardiã do que aconteceu no passado.

É nesses termos que se pensa a reciprocidade dessa relação que precisa ser entendida em sua complexidade. No vínculo com o passado, é tão necessário o nexo direto da memória, como a ambição de verdade da história. Longe de serem opostas, história e memória são complementares e exercem, uma sobre a outra, uma fecundação recíproca. Por outro lado, longe de se fundirem, a memória é para a história a sua matriz, enquanto a história é para a memória, por seu espírito crítico, a condição de seu exercício regulado. Para além disso, tanto a história como a memória são produções de um sujeito, quer individual ou coletivo, e constituem partes do caminho que constitui a via longa de acesso ao sujeito na hermenêutica ricoeuriana. Além disso, o exercício regulado da memória que compete à história, em última análise, é praticado pelo sujeito do conhecimento histórico.

⁴¹¹ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 505.

CAPÍTULO VI

SABER COMPROMETIDO COM A FIDELIDADE AO REAL: VERDADE COMO PROBLEMA ÉTICO

Chegamos agora ao ponto central da proposta deste trabalho, qual seja, discutir o problema da verdade em história a partir das análises de Paul Ricoeur. Esta discussão em torno da verdade carrega, de nosso ponto de vista, as reflexões sobre a subjetividade e a objetividade do conhecimento histórico, além da problemática da distinção entre história e ficção e da relação entre memória e história. Neste sentido, o tratamento de tais questões implica uma retomada articuladora das discussões sobre a hermenêutica, sobre a narrativa e sobre a memória, presentes nos capítulos anteriores. De fato, de acordo com a perspectiva aqui adotada, essa discussão sobre a verdade em história está ligada ao problema da identidade do conhecimento histórico e tal debate insere-se na perspectiva de um enfrentamento da crise na historiografia, tal como anunciada e discutida em nosso primeiro capítulo.

O que pretendemos é reforçar que a debatida crise da historiografia é, fundamentalmente, uma crise de identidade e que o enfrentamento desta discussão requer um posicionamento de defesa da história como forma de conhecimento “verdadeiro” sobre a realidade do passado, não olvidando de todas as reservas que se devem apresentar em relação ao conceito de verdade e ao conceito de realidade, a partir das reflexões que foram apresentadas anteriormente. O título do capítulo que ora se inicia dá o tom da discussão que é apresentada: na perspectiva de Ricoeur, a problemática da fidelidade ao passado e, por conseguinte, da verdade do conhecimento histórico assume uma dimensão ética. Tal dimensão, pelas próprias implicações contidas no conceito, situa o cerne da epistemologia da história no sujeito, haja vista que este é o foco das decisões morais. Enquanto que a lei dita normas a serem seguidas independentemente da vontade do sujeito ou dos sujeitos, a moral é constituída de princípios e valores que

demandam a livre escolha de um sujeito consciente e responsável.⁴¹² Ora, as tentativas de enquadramento da produção do conhecimento histórico em leis científicas fracassaram, conforme apontamos no primeiro capítulo. Além disso, a verdade do conhecimento histórico não se encontra firmemente ancorada no seu método de produção, a hermenêutica, nem na sua linguagem, a narrativa, nem mesmo na sua matéria prima, a memória. Todos estes elementos apontam para algumas normas, valores e princípios que norteiam a produção do conhecimento histórico e que demandam a livre escolha do historiador e o seu compromisso com a verdade do passado, compromisso esse que, por estar sob o âmbito das decisões individuais, apresenta-se tipicamente como problema ético. É neste sentido que entendemos que uma epistemologia da história centrada no sujeito implica o reconhecimento desta dimensão ética do conhecimento histórico. Como afirma Paulo Knauss, “A questão ética do conhecimento histórico é antiga e permite atravessar os mundos da escrita da História”.⁴¹³

Apenas para melhor precisar a questão, a partir de um único exemplo, não nos esqueçamos de que, para Ricoeur, a narratividade carrega consigo uma dimensão prescritiva ou avaliativa como núcleo de uma estratégia de persuasão ou de sedução que os narradores impõem aos leitores e que tal estratégia nunca é neutra de um ponto de vista ético, pois que, de certa forma, induz a constantes reavaliações do nosso mundo. Não nos esqueçamos que também a hermenêutica ricoeuriana trabalha com a perspectiva de que interpretar um texto é interpretar-se perante o texto e que este nos abre novas possibilidades de atribuição de sentidos ao mundo, ou seja, amplia nossa capacidade de leitura e de significação do mundo. Este processo de atribuição de significados também não é eticamente neutro, mas guiado por uma espécie de imaginação moral, porque opera com juízos de valor. Além disso, se a memória é a única garantia de algo que ocorreu no passado, o compromisso moral do historiador (ou da comunidade historiadora) é a garantia do estabelecimento de uma “política da justa memória”, contra os usos e abusos do passado.

Assim, coerentes ao pensamento de Ricoeur, o que queremos é afirmar que somente o compromisso moral do historiador pode aparecer como a garantia de

⁴¹² Embora essa noção de sujeito consciente e responsável pelos seus atos seja uma noção fundamentalmente moderna, veremos, a seguir, em que sentido Ricoeur não está trabalhando com a concepção de sujeito construída pela modernidade.

⁴¹³ KNAUSS, P. Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, Maio-Agosto de 2008, p. 140-147. p. 141.

“cientificidade” da história, uma cientificidade centrada na subjetividade como condição de possibilidade da objetividade, como melhor precisaremos a seguir.

1. Sobre a caracterização da dimensão ética

Antes de entrarmos propriamente na discussão específica sobre a problemática da verdade do conhecimento histórico como problema ético, dada a multiplicidade de sentidos do termo “ética”, que é, de fato, um conceito equívoco, parece-nos apropriado partir de uma breve aproximação terminológica, com a finalidade de indicar o horizonte a partir do qual e no qual nos movemos. O que se entende por ética? Pode-se falar em distinção entre ética e moral?

Embora não haja consenso sobre essa questão, em linhas gerais, a ética pode ser definida como a ciência da conduta e como a teoria da moral. Em um livro intitulado *Ética*, que já se encontra na sua trigésima edição, talvez por sua caracterização como um manual introdutório de linguagem acessível, Adolfo Sánchez Vázquez afirma que a moral apresenta uma série de normas para guiar a conduta humana. Para ele, a base do ato moral está na pressuposição da existência de normas que o orientam. Ocorre que, além de agir moralmente, o homem também reflete discute sobre este seu agir e sobre os resultados de suas escolhas. Isso representa a passagem do plano da prática moral para o da teoria moral, ou, da ética. Os problemas éticos são caracterizados pela sua generalidade, enquanto que os morais, por sua particularidade. Em suas ações particulares, os homens não podem esperar da teoria ética a receita do agir bem; ela oferece apenas parâmetros para decidir o que é um comportamento pautado por normas, mas o ato moral cotidiano requer escolhas individuais. “O problema do que fazer em cada situação concreta é um problema prático-moral e não teórico-ético”.⁴¹⁴ Ao contrário, a decisão sobre o que é o bom em geral, não é algo que dependa da decisão individual de cada sujeito, mas trata-se de um problema ético, de caráter geral. É nesse sentido, por exemplo, que a ética de Aristóteles dedica-se à discussão geral do que é o bom e não a determinar como cada indivíduo deve agir em circunstâncias particulares. Trata-se de uma discussão geral que pode orientar ações particulares, mas seu objeto principal não é a indicação do como agir no particular.

⁴¹⁴ VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. 30 Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 17.

Vázquez concebe que, enquanto disciplina teórica, a função primordial da ética é explicar, esclarecer e investigar a realidade moral, elaborando conceitos. O ponto de partida da ética é a história da moral e a diversidade de práticas morais. Enquanto teoria, ela não se identifica com nenhuma moral em particular. Por isso, não se pode confundir ética e moral. Não é a ética que estabelece os princípios morais de comportamento de uma determinada comunidade. Pelo contrário, a ética parte da moral pré-existente e procura compreendê-la. Por isso, “*A ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade*”.⁴¹⁵ Enquanto ciência, a ética objetiva discutir os fundamentos e princípios gerais do ato moral, indo além da simples descrição de comportamentos de uma dada sociedade.

Numa concepção de ciência perfeitamente alinhada ao Positivismo, Vázquez concebe que a moral não é científica, no sentido de que ela não trabalha com conceitos e generalizações. E propõe a analogia entre a moral e o mundo físico, afirmando que, assim como o mundo físico não é científico, mas sua abordagem o é, o mundo moral não é científico, mas seu tratamento pela ética o é. Dessa forma, a relação entre ética e moral é a mesma de uma ciência e seu objeto. Por isso, a ética é “um conjunto sistemático de conhecimentos racionais e objetivos a respeito do comportamento humano moral...”.⁴¹⁶

Se, por um lado, Vázquez insiste em diferenciar ética e moral, por outro, o conceituado *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano, após dedicar extensas páginas na definição do conceito “ética” como “ciência da conduta”, apresenta poucas linhas para a definição do conceito “moral”, começando pela seguinte definição: “O mesmo que Ética”.⁴¹⁷ Num segundo sentido, a moral é apresentada por Abbagnano como objeto da ética e como conduta guiada por normas.

Em nota de pé de página de seu texto intitulado “Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral”, Paulo Knauss mostra-se atento à equivocidade dos conceitos e, ao identificar em que sentido estaria tomando os termos em seu artigo, assim se expressa:

Moral e ética são em geral consideradas sinônimos, cujas raízes etimológicas são distintas, mas servem para fazer referência a um conjunto de regras de conduta ou costumes. Em sua conceituação é

⁴¹⁵ VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. 30 Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 23. (Itálico no original)

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹⁷ ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 682.

possível estabelecer distinções. Nesse texto, acompanhamos a convenção de definir moral como o fenômeno social, e ética como a reflexão filosófica.⁴¹⁸

Trata-se, efetivamente, de seguir uma convenção conceitual, haja vista que o debate sobre a etimologia das palavras tem pouco a acrescentar na definição dos diferentes usos destes termos, embora seja mais comum a utilização indiscriminada de ambos como sinônimos.

Paul Ricoeur, em *O si-mesmo como um outro*, procura marcar uma distinção entre os conceitos de ética e moral. O primeiro vem do grego. O segundo, do latim. Porém, os dois remetem à noção de costumes, ligados à ideia do bem e do dever. Não há, portanto, uma distinção que se ampare na etimologia das palavras. Por isso, também Ricoeur afirma que os diferenciara por convenção, reservando o termo ética “para a perspectiva de uma vida concluída” e o termo moral “para a articulação dessa perspectiva em normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento...”.⁴¹⁹ A distinção está amparada na diferenciação entre perspectiva e norma e, uma vez que a tomada em perspectiva é sempre mais abrangente, a ética envolve a moral.⁴²⁰

O que nos parece importante reter para a consideração da verdade histórica como um problema ético, no sentido de teoria da moral, é a compreensão do caráter histórico da moral. Sendo ela um conjunto de normas e regras que regulam as relações entre indivíduos em uma determinada sociedade, a moral varia historicamente tanto em seu significado, como em sua função e validade. Por isso, a ética, teoria da moral, não pode concebê-la como imutável e dada de uma vez para sempre. A moral varia historicamente porque ela é um modo de comportamento de um ser que é ele também histórico. Além disso, não faz sentido pensar a moral fora da coletividade, pois é somente a partir da sua existência coletiva que o homem começa a distinguir entre o que é bom e o que é mau; entre o que pode e o que não deve ser feito. Por conta disso, a moral varia de acordo com as mudanças sociais e as convenções coletivas. Cada sociedade funda normas, princípios e valores que diferem de outros modelos de

⁴¹⁸ KNAUSS, P. Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, Maio-Agosto de 2008, p. 140-147. p. 141.

⁴¹⁹ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 200.

⁴²⁰ Ao tratar dessa diferenciação conceitual e ao reconhecer que a etimologia das palavras não serve como ponto de partida para o estabelecimento da diferença, Ricoeur admite diferenciá-las por convenção, mo intuito de propor três pontos: 1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade de a perspectiva ética passar pelo crivo da norma; e 3) a legitimidade de a norma recorrer à perspectiva ética, quando a norma conduz a impasses práticos. (Cf. *Ibid.*, p. 201 et seq.)

sociedade, de forma que a conduta moral é orientada por um processo dinâmico e não estático.

A história nos apresenta uma sucessão de morais que correspondem às diferentes sociedades que se sucedem no tempo. Mudam os princípios e as normas morais, a concepção daquilo que é bom e daquilo que é mau, bem como do obrigatório e do não obrigatório.⁴²¹

Em *História e verdade*, Ricoeur trabalha com a ideia de que cada civilização possui e, mais do que isso, é constituída, a partir de um núcleo ético. Se se pode falar de uma civilização universal, mundial, não se pode olvidar que há um núcleo ético a cada sociedade. Ao perguntar-se sobre o que constitui o núcleo criador de uma civilização, Ricoeur entende ser o núcleo ético-mítico de uma cultura, o conjunto de valores que surgem em uma determinada cultura e que guia as ações dos homens que a ela se integram, na medida em que constituem a sua tradição. Como afirma Ricoeur, “os valores de um povo se exprimem nos costumes praticados, em sua moralidade de fato”. Estes costumes, no processo de renovação cultural, constituem fenômeno de inércia, pois “um povo se lança e caminha com suas tradições”.⁴²² Esse núcleo ético-mítico de uma civilização constitui-se em uma espécie de subconsciente, no sentido psicanalítico, que rege os costumes e valores nos quais se baseiam as ações de um povo. Ele é, na verdade, “o fundo cultural de um povo”.⁴²³

É neste sentido que Paulo Knauss, no artigo já mencionado, ao iniciar a discussão referindo-se às reflexões de Adorno sobre a moral em tempos de guerra, afirma que “Ao relacionar moral e ordem temporal, a investigação ética se torna ferramenta da interpretação histórica para distinguir as sociedades e seus tempos”.⁴²⁴ No conjunto do texto, ele se refere a várias morais que regem diferentes historiografias em seus regimes de verdade, insistindo, desta forma, no caráter histórico não só da moral como também da verdade.⁴²⁵ Caracterizando a historiografia como “fato moral”, Knauss

⁴²¹ VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. 30 Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 53.

⁴²² RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 287.

⁴²³ *Ibid.*, p. 287.

⁴²⁴ KNAUSS, P. Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, Maio-Agosto de 2008, p. 140-147. p. 141.

⁴²⁵ No texto referido, partindo da imbricação proposta por Adorno entre as vivências do historiador e sua prática historiográfica, imbricação essa que em tudo se coaduna com o pensamento de Ricoeur, Knauss refere-se a diferentes nuances da moral em diferentes períodos históricos, que embasaram a produção de diferentes historiografias. Assim, ele fala de uma moral do exílio com Heródoto e Tucídides; de uma historiografia da gratidão e da divergência como no caso de Egenhardo e de Lorenzo Valla; de uma historiografia vinculada à arte de governar, na modernidade, alinhando a epistemologia ao poder político, como em Voltaire, ancorado em uma “ética da razão de Estado ou da arte de governar”; de

insiste em sua consideração como uma prática social. Ora, as práticas sociais são atos morais e, como tal, sujeitos à sanção dos pares, a sua aprovação ou reprovação. Na perspectiva de Vázquez, os atos morais realizam-se sempre por determinados motivos e, além disso, um mesmo motivo pode levar a atos diferentes. Como prática social, o fazer historiográfico é ato moral praticado com base em motivos e sujeito à avaliação dos pares, o que nos permite pensar a discussão da problemática da verdade do conhecimento histórico como uma espécie de consenso ao qual se chega no contexto do debate, da avaliação e da aceitação pelos pares, a comunidade dos historiadores.

Parece ser este o sentido para o qual Ricoeur conduz o debate sobre a verdade na história, como veremos a seguir. O que queremos, por ora, é apenas frisar que estaremos tomando o termo moral como conjunto de regras, princípios e normas que regem a conduta individual, e o termo ética como uma reflexão sistematizante da moral, que se ocupa mais diretamente da conduta coletiva. Em todos os casos, os conceitos remetem sempre à ideia de que a conduta moral refere-se à deliberação individual de um sujeito livre e responsável. Enquanto a lei “deve” ser obedecida, as normas morais apenas orientam condutas que são seguidas ou não de acordo com a vontade do agente e, como tal, ficam, posteriormente, sujeitas à avaliação.

Essa dimensão do espaço de decisão individual já aparecia claramente em Aristóteles. Embora ele não dispusesse, em sua ética, de um conceito unificado de vontade, ao considerar a problemática das ações em sua *Ética a Nicômaco*, apresentava uma diferenciação entre ações feitas apesar de si e ações feitas de plena vontade. Essa diferenciação está na base da sua definição de virtude. As ações feitas contra a vontade são as decorrentes da coação ou da ignorância. Ações por coação são aquelas que têm o seu princípio fora do agente. As ações feitas por escolha da vontade são as mais

uma historiografia fundada na “ética do civismo”, como em François Guizot e Adolphe Thiers que pensaram a produção e o ensino da história como guardiãs de valores cívicos de amor à Pátria e ao patrimônio da nação; e, na contemporaneidade, de uma ética dos usos do passado, em que o historiador é requisitado como “perito” em processos de julgamento de “crimes históricos”, ou de definição de propriedade da terra, por exemplo. Como afirma Knauss, “Estes fatos (de os historiadores serem chamados em processos de julgamento) chamam a atenção para a relação entre as representações do passado e o domínio político do presente, o que significa dizer que o controle da História e o controle social foram sendo combinados de várias formas”. E, mais adiante, “Nesse sentido, a discussão sobre a responsabilidade do historiador perito se desdobra na defesa de uma certa teoria do conhecimento histórico que tem a ética como base. A objetividade define, portanto, a historiografia do ponto de vista moral”. (p. 146) Estas diferentes historiografias apresentadas como ancoradas na moral de uma determinada sociedade evidenciam, ao menos duas coisas: o caráter histórico da moral e a dimensão ética do conhecimento histórico. Ainda mais, este texto nos permite pensar que há uma moral da coletividade atuando como guia do conhecimento histórico em diferentes épocas, o que reforça a sua dimensão ética. O que se quer dizer é que além do fato de a verdade na história estar ligada às escolhas do historiador individual, o que já basta para a caracterização de sua dimensão ética, há um espécie de “moral de época” que norteia o caminho a ser seguido pelo historiador em suas escolhas individuais.

próximas do plano ético propriamente dito. A noção de princípio ganha, aí, destaque. O ato forçado é aquele cujo princípio está fora de nós e o ato voluntário é aquele cujo princípio encontra-se em nós e orienta nossas escolhas. São as escolhas preferenciais que tornam a ação humana suscetível de elogio ou de censura, pois é a partir delas que melhor se pode julgar o caráter de alguém.

No sentido de melhor precisar a dimensão ética como o campo das ações baseadas em decisões e escolhas centradas no sujeito e, portanto, adstritas ao campo do particular e não do coletivo, embora com reflexos sobre o coletivo, Ricoeur se pergunta: “A ética, com efeito, não pede para ‘ver’ o princípio ‘como’ si e o si ‘como’ princípio?”⁴²⁶ Quanto à responsabilidade moral não se pode esquecer que se nossas virtudes são voluntárias (frutos de nossas escolhas), nossos vícios também o são.

2. Sobre o problema da verdade em história

A primeira discussão específica sobre a questão da verdade em história, no pensamento de Ricoeur, aparece na obra *História e verdade*,⁴²⁷ que reúne artigos dispersos não concebidos diretamente para a unidade de um livro, mas que, nem por isso, deixam de estar relacionados por uma certa proximidade temática. Trata-se de uma discussão sobre a verdade em história entendida não somente como consideração da possibilidade de expressar verdadeiramente o ocorrido, mas de um debate sobre a problemática da verdade da minha ação na história. A questão central que perpassa toda a obra é a de saber se “aquela história que ocorreu e que interessa ao ofício de historiador, prestar-se-á a um conhecimento da linha da verdade, de acordo com os postulados e regras do pensamento objetivo postos em função nas ciências?”⁴²⁸

Nesta obra, Ricoeur concebe a história como uma espécie de organização “oficial e pragmática” que se faz sobre uma determinada comunidade do passado, concepção essa que será melhor trabalhada em *Tempo e narrativa*, quando a história aparece como agenciamento dos fatos a partir da promoção da síntese do heterogêneo.⁴²⁹ Por sua vez, a questão da verdade é tratada como uma esperança, uma meta desejada e procurada. A existência de um ensaio intitulado “O Cristianismo e o

⁴²⁶ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 115-116.

⁴²⁷ A publicação original da obra *Histoire et vérité* ocorreu em 1955.

⁴²⁸ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 9.

⁴²⁹ Esta concepção aparece trabalhada em nosso quarto capítulo que trata da história como narrativa.

Sentido da História” é emblemática a respeito deste tratamento da verdade como esperança. Além disso, é particularmente relevante para expressar a ideia de verdade sempre irrealizada da história o fato de Ricoeur citar a declaração de Xenófanes, para quem “Claro saber, nenhum homem teve nem terá jamais/ No tocante aos deuses e às coisas de que falo;/ E se por fim acontecer-lhe dizer algo perfeito/ Não é que tenha chegado ao saber dessas coisas; a todos porém ocorre alguma aparência”.⁴³⁰

Desde o trabalho de reunião dos textos que compõem a obra, Ricoeur coloca em operação a sua concepção segundo a qual há uma unidade entre pensamento, palavra e ação. Trata-se, como se pode ver, de uma orientação antimarxista, uma vez que o marxismo separa pensamento comprometido e pensamento desinteressado. É conhecida a concepção de Marx, para quem os filósofos haviam se limitado a interpretar o mundo por um pensamento desinteressado e que seria necessário promover um pensamento engajado, capaz de transformá-lo. Ora, para Ricoeur, trata-se de uma distinção insustentável, haja vista que qualquer pensamento, qualquer texto dado ao público, contém um potencial de refiguração do mundo: “Creio na eficiência da reflexão, pois creio que a grandeza do homem está na dialética do trabalho e da palavra; o dizer e o fazer, o significar e o agir estão por demais misturados para que se possa estabelecer oposição profunda e duradoura entre *theoria* e *práxis*”.⁴³¹ É por isso que, para Ricoeur, todos os ensaios reunidos na obra *História e verdade* “De certo modo, (...) são a glorificação da palavra que reflete com eficácia e que age mediante reflexão”.⁴³²

O reconhecimento do poder da reflexão e de sua ação no mundo, ideia que Ricoeur declara dever à filosofia reflexiva de Emmanuel Mounier, presente já em *História e verdade*, aparece, posteriormente, em várias obras de Ricoeur e se constitui numa das noções centrais de sua teoria do texto já apresentada em nosso capítulo sobre a hermenêutica. Qualquer texto, de ficção ou de história, é fonte de constituição de sentidos ao real e, como tal, potência de transformação do mundo. É neste sentido que a história da filosofia nos mostra que mesmo os pensamentos mais desinteressados e desencarnados, como o de Parmênides ou Platão, provocaram profundas transformações no mundo.⁴³³

⁴³⁰ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 19.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 8.

⁴³² *Ibid.* p. 9.

⁴³³ Na parte da obra dedicada a discutir o poder da palavra, Ricoeur irá ampliar essa sua concepção de que toda palavra exerce papel transformador sobre o mundo, considerando que as palavras têm o poder de produzir sentidos na medida em que elas fazem fazer. Porém considera, igualmente, que a palavra não é somente imperativa. “A palavra que quer dizer, que procura compreender e aspira compreender, é

É esta concepção que embasa o enraizamento ético-político de todas as ações humanas e que funda a necessidade de um “comportamento responsável dum ‘intelectual’ em face de qualquer problema”.⁴³⁴ Esta exigência de um comportamento responsável de qualquer intelectual permite afirmar a inseparabilidade entre as questões metodológicas do fazer histórico e o compromisso ético-político do historiador com a fidelidade ao passado, isto é, com a sua verdade. Existe no trabalho de todo historiador, mesmo que de forma tácita, uma espécie de promessa de fidelidade. Em *Tempo e narrativa III*, ao tratar das dimensões da promessa de fidelidade à palavra dada, Ricoeur irá conceber que ela representa formalmente um compromisso, porque coloca o locutor na obrigação de fazer, o que lhe confere uma dimensão ética. Ora, a promessa se faz no plano público, daí a transposição da questão do plano ético para o plano político⁴³⁵. Ainda mais, a promessa tem um caráter dialógico, pois é sempre a alguém que prometo algo e, portanto, é sempre com alguém que me comprometo. Assim, antes do ato de me comprometer, há o pacto que me liga a outrem. Neste sentido, “a regra de fidelidade em virtude da qual é preciso manter as promessas precede, assim, na ordem ética, toda ação singular de promessa”.⁴³⁶ Por sua vez, o ato de fidelidade insere-se num espaço público regido pelo pacto social que faz prevalecer a discussão em detrimento da violência; um espaço em que a pretensão à verdade é submetida à regra do melhor argumento. Por isso, a dimensão ética no plano individual está assentada na dimensão coletiva do pacto social. Como afirma Ricoeur,

A epistemologia do discurso verdadeiro é, assim, subordinada à regra política, ou melhor, cosmopolítica do discurso verídico. Há, assim, uma relação circular entre a responsabilidade pessoal dos locutores que estabelecem um compromisso por promessa, a dimensão dialogal do pacto de fidelidade em virtude do qual é preciso cumprir as promessas, e a dimensão cosmopolítica do espaço público gerado pelo pacto social tácito ou virtual.⁴³⁷

também palavra dubidativa, palavra optativa, palavra poética”. Se a imperativa faz fazer, a palavra dubidativa interroga. Só existe interrogação porque existe dúvida e são estas duas questões que fundam a existência do diálogo. A palavra dubidativa está, portanto, na origem do diálogo, na medida em que ela insere a dimensão do possível e assim fazendo, cria o jogo da possibilidade, recuperando o sentido do real a partir do sentido possível. Ora, a narrativa trabalha necessariamente com a palavra dubidativa, na medida em que ela é sempre uma tentativa de resposta à pergunta: o que aconteceu? A própria ciência só é possível onde existe dúvida. É neste sentido que, para Ricoeur, a palavra dubidativa é condição de possibilidade da ciência. (RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 208 et seq.)

⁴³⁴ Ibid. p. 8.

⁴³⁵ Não nos esqueçamos que a ética é uma dimensão pertencente ao domínio das ações individuais, embora seja uma reflexão sobre estas ações no âmbito da coletividade.

⁴³⁶ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 397.

⁴³⁷ Ibid., p. 398.

Como afirmamos acima, a discussão sobre a verdade passa, necessariamente, por um debate em torno do problema da objetividade e da subjetividade em história. Ora, para Ricoeur, este debate é, primeiramente, um problema de metodologia, porém comporta também outros níveis de discussão. Nesta mesma linha, Paulo Knauss, referindo-se ao debate sobre a dimensão ética do conhecimento histórico em F. Bédarida, entende que tal problemática situa-se no campo da metodologia do conhecimento, embora não se restrinja a ele. Afirma Knauss que

Conforme Bédarida, a dimensão ética do conhecimento da história situa-se no interstício criado pelo distanciamento entre o objeto histórico e o sujeito historiador. A referência ao interstício entre o sujeito e o objeto de conhecimento localiza a ética no campo da metodologia do conhecimento, colocando o debate nas relações entre o lugar social da operação historiográfica e as divisões diante da teoria do conhecimento histórico.⁴³⁸

O debate sobre a problemática da objetividade do conhecimento é herança da modernidade que inaugura a discussão sobre sujeito e objeto como dois polos da relação epistemológica. Para Ricoeur, a questão que se coloca, portanto, é a da especificidade dessa relação no âmbito da história. Como ele afirma, “Esperamos da história uma certa objetividade, a objetividade que lhe é conveniente...”.⁴³⁹ Mas o que se deve entender por esta objetividade?

Deve a objetividade ser aqui tomada em seu sentido epistemológico estrito: é objetivo aquilo que o pensamento metódico elaborou, pôs em ordem, compreendeu, e que por essa maneira pode fazer compreender. (...) Esperamos por conseguinte da história que ela proporcione ao passado das sociedades humanas o acesso a essa dignidade da objetividade. Isso não quer dizer que essa objetividade seja a da física ou a da biologia: há tantos níveis de objetividade quantos procedimentos metódicos.⁴⁴⁰

A continuidade da argumentação deixa claro que não se trata da pretendida objetividade das ciências da natureza: “esperamos do *historiador* uma certa qualidade de *subjetividade*, não qualquer subjetividade, mas uma subjetividade que seja precisamente apropriada à objetividade que convém à história. Trata-se, pois, duma subjetividade *exigida*, exigida pela objetividade que se espera”.⁴⁴¹

⁴³⁸ KNAUSS, P. Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, Maio-Agosto de 2008, p. 140-147. p. 146.

⁴³⁹ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 23.

⁴⁴⁰ *Ibid.* p. 23.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 23-24. (Itálicos no original)

Esta noção de uma subjetividade diferenciada, mais ampla, coaduna-se com uma ideia melhor trabalhada em sua teoria do texto, a saber, a noção de complemento da obra pela leitura. Afirma ele: “sob o título de subjetividade, esperamos que a história seja uma história dos homens e que essa história dos homens ajude o leitor, instruído pela história dos historiadores, a edificar uma subjetividade de alta categoria, a subjetividade não só de mim mesmo, mas do homem”.⁴⁴² Aí a questão deixa de ser simplesmente epistemológica e torna-se amplamente filosófica: torna-se ontológica e, acima de tudo, também ética. Além disso, no âmbito desse debate, Ricoeur emprega expressões que se referem a uma subjetividade boa e a uma subjetividade má, cabendo ao exercício do mister do historiador fazer a separação entre elas. Ora, tal separação só pode ser feita por ato de livre escolha individual do historiador, o que caracteriza, como vimos, o campo próprio da dimensão ética do existir humano.

Assim como a subjetividade, também a objetividade historiadora deve ser entendida como diferenciada. Trata-se de uma objetividade em construção e que se faz pela observação histórica, pela crítica e pela análise histórica, numa concepção muito próxima à de Marc Bloch.⁴⁴³ É uma objetividade que se faz pelo trabalho do historiador e, portanto, uma objetividade que se faz pela subjetividade. Por outras palavras, uma objetividade que não tem a subjetividade como seu oposto, mas, pelo contrário, como condição de possibilidade. Claramente alinhado à concepção de Marc Bloch, Ricoeur entende que é o trabalho do historiador de investigar o documento que o torna, de fato, documento, da mesma forma em que é o trabalho do historiador que institui, igualmente, os fatos históricos. A objetividade é, portanto, produto de uma atividade metódica e crítica do historiador que promove o trabalho de análise do passado, não meramente relatando as coisas acontecidas, mas compondo um encadeamento retrospectivo como proposição de sentido.⁴⁴⁴ O fato histórico total no sentido de

⁴⁴² RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 24.

⁴⁴³ Ao se perguntar sobre qual a medida da objetividade que convém à história, Ricoeur cita Marc Bloch em sua *Apologia da história* como um guia extremamente adequado para a resposta à questão. Ricoeur entende que, para Bloch, o fato de o historiador nunca se encontrar de fato diante do passado, mas sempre diante dos vestígios dele (no sentido de Simiand, para quem a história é um conhecimento pelos vestígios), “de modo algum desqualifica a história como ciência (...) Reconstituir um acontecimento, ou antes uma série de acontecimentos, ou uma situação, ou uma instituição, com base nos documentos, é elaborar uma conduta de objetividade de tipo próprio, mas irrecusável; pois essa reconstituição supõe que o documento seja perscrutado, obrigado a falar; que o historiador vá ao encontro de seu sentido, arremessando-lhe uma hipótese de trabalho; é essa pesquisa que simultaneamente eleva o vestígio à dignidade de documento significativo, e eleva o próprio passado à dignidade de fato histórico”. (Ibid., p. 26).

⁴⁴⁴ Esta concepção de que a objetividade histórica se faz a partir da subjetividade do historiador, aparece, também, em Willian Dray em sua *Filosofia da história*, publicada em 1964. Nela ele reconhece o papel

passado integral é uma ideia reguladora, porém, como tal, sempre inatingível. A história só nos apresenta sínteses analíticas. Em resumo, segundo Ricoeur, “Consiste a objetividade da história precisamente na renúncia à coincidência, à revivescência, nessa ambição de elaborar encadeamento de fatos ao nível de inteligência historiadora”.⁴⁴⁵

Ao discutir o tema da interpretação em história em *A memória, a história, o esquecimento*,⁴⁴⁶ reconhecendo que ela é uma ação presente em todas as fases da operação historiográfica e não somente na fase da representação, Ricoeur, mais uma vez, debate-se com a discussão da questão da “subjetividade *versus* objetividade” do conhecimento histórico, evidenciando, por um lado, o envolvimento pessoal do historiador no processo de conhecimento e, por outro, seu envolvimento social e institucional, o que atesta a intersubjetividade do conhecimento histórico. Esta discussão é feita, agora, no diálogo com alguns “epistemólogos” que trabalham com a noção de uma “objetivação imperfeita” na história. É neste caminho que ele cita Raymond Aron, para quem “Não existe uma realidade histórica já pronta antes da ciência, que conviria simplesmente reproduzir com fidelidade. A realidade histórica, por ser humana, é ambígua e inesgotável”.⁴⁴⁷ Neste sentido, a objetividade possível da história exigiria um esforço de despreendimento da subjetividade do historiador em direção à objetividade.

Na mesma linha, Ricoeur refere-se a Henri-Irénée Marrou, para quem a história é um conhecimento elaborado do passado, no qual se relacionam a subjetividade e a objetividade, pois o historiador relaciona o passado dos homens de outrora com o presente dos homens de hoje. Para Ricoeur, Marrou, diferentemente de Seignobos, considera que o historiador é, antes de tudo, um questionador de documentos e não um mero ordenador. Seu ofício nasce como hermenêutica e continua como compreensão, que é interpretação de signos, no objetivo de atingir a compreensão de outrem ao preço de um esquecimento de si. Portanto, para ele, a implicação subjetiva é, ao mesmo tempo, a condição e o limite do conhecimento histórico. Comentando a

decisivo da subjetividade na produção do conhecimento histórico, reconhecendo que a pesquisa histórica é marcada por escolhas e seleções feitas pelo historiador, tanto na escolha do objeto de estudo como na escolha das perguntas e das respostas às perguntas formuladas ao objeto. A necessidade de escolher, de promover juízos de valor, manifesta-se durante toda a investigação histórica. Por isso, a objetividade do conhecimento histórico liga-se à subjetividade do historiador. A razão histórica deriva, portanto, de considerações morais. (Cf. DRAY, W. *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 46 et seq.)

⁴⁴⁵ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 26.

⁴⁴⁶ Cf. RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 347 et seq..

⁴⁴⁷ ARON, R. *apud* Ibid., p. 348.

concepção de Marrou, Ricoeur afirma que para ele “Não há verdade sem amizade. (...) A filosofia crítica da história descortina, assim, uma ética do conhecimento histórico”.⁴⁴⁸

Na visão de Ricoeur,

Se a obra de Marrou nem sempre foi bem acolhida (‘Por favor, não valorizemos excessivamente o papel do historiador’, protestou Braudel), talvez seja porque a crítica da objetividade não estava suficientemente respaldada por uma crítica paralela da subjetividade: não basta evocar, em termos gerais, uma *epokhé* do ego, um esquecimento de si, é preciso dar a conhecer as operações subjetivas precisas, suscetíveis de definir o que eu propunha chamar, outrora, de “boa subjetividade”, para distinguir o ego de busca de um ego patético.⁴⁴⁹

O outrora ao qual se refere Ricoeur é sua obra *História e verdade*, na qual ele qualifica a subjetividade do historiador como uma “boa subjetividade”.

Após estas considerações sobre a problemática da subjetividade e da objetividade historiadora como componentes da interpretação, Ricoeur irá considerar como ela se constitui e pontuar as suas dificuldades.⁴⁵⁰ A interpretação, enquanto operação, constitui-se em um complexo de atos de linguagem: a preocupação em tornar claro o que é obscuro, facilitando a compreensão do interlocutor; a admissão de um grau de controvérsia, marcado pelo reconhecimento de que sempre é possível interpretar de outra maneira, havendo conflito de interpretações; o desejo de dotar a interpretação de argumentos plausíveis; e o reconhecimento de que sempre por trás de toda interpretação reside um fundo impenetrável de motivações pessoais e culturais, que tornam evidente a sua premência e a sua dificuldade. Nesse complexo de componentes, a reflexão progride da enunciação, enquanto ato de linguagem, ao enunciador, como o quem dos atos de interpretação. É esse complexo operatório que pode constituir a correlação entre

⁴⁴⁸ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 350.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 350.

⁴⁵⁰ Uma das formas adotadas por Ricoeur para referir-se à complexidade da interpretação na prática historiográfica e suas “limitações” na busca da verdade em história, é a consideração das dificuldades de se fazer uma história do tempo presente, na perspectiva apresentada por René Rémond. Nesse tipo de história contemporânea, o trabalho nos arquivos é submetido à confrontação com o testemunho dos vivos. Rémond aponta duas dificuldades em relação a esse respeito: a primeira delas refere-se ao fato de que os momentos que compõem essa história contemporânea foram testemunhados por muitos que ainda vivem. Isso coloca a questão de se saber se é possível “escrever a história de seu tempo sem confundir os dois papéis, cuja distinção é importante manter: o do memorialista e o do historiador”. (citação de Rémond). A segunda dificuldade diz respeito ao inacabamento do período estudado. Assim, além do confronto com os contemporâneos, a história do tempo presente é submetida, posteriormente, ao confronto com os acontecimentos futuros que podem “desmentir” a interpretação dada ao presente. (cf. *Ibid.*, p. 350-351)

vertente subjetiva e vertente objetiva do conhecimento histórico. A interpretação se faz presente em todos os momentos da operação historiográfica, desde a constituição dos arquivos até sua fase escriturária, completando-se na interpretação do leitor.

Mesmo a chamada “prova documental”, em história, também é submetida à interpretação. Embora ela seja o elemento da produção historiográfica que mais se aproxima da perspectiva popperiana de falseamento, de verificação e refutação, a prova documental é algo que se estabelece a partir de uma certa visada interpretativa sobre os documentos, mesmo que seja uma visada partilhada por toda uma comunidade de historiadores. Nela aparece claramente o tratamento da relação entre a interpretação e a explicação/compreensão”: a interpretação é o componente subjetivo da explicação, que se pretende objetiva. Porém, por estar presente em todas as fases da operação historiográfica, a interpretação comanda o status da verdade em história. Enquanto sujeita à interpretação, a história está fadada ao revisionismo.

Interessante notar que, mesmo postulando uma objetividade diferenciada para a história, Ricoeur a concebe como uma objetividade incompleta em relação à das outras ciências. Essa objetividade que é instituída pela subjetividade liga-se, num primeiro momento, à opção do historiador. É ele quem realiza o julgamento de importância ao realizar a seleção dos eventos e documentos que irá considerar e, portanto, suas escolhas são determinantes da objetividade historiadora. Além disso, trata-se de uma objetividade que trabalha com uma concepção pré-crítica de causalidade, oscilante entre o determinismo e a probabilidade.

Há que se destacar, também, que a objetividade historiadora é profundamente marcada pela alteridade, uma vez que o historiador lida no presente com um passado que lhe é estranho e utiliza-se de uma linguagem de agora para designar uma realidade de outrora. A linguagem da história é uma linguagem equívoca e encarna a presentificação da alteridade original. É por sua capacidade de imaginação que o historiador do presente transporta-se para um presente de outrora. Ora, uma objetividade que não se faz sem a imaginação só pode ser avessa à das demais ciências. Como afirma Ricoeur, “jamais se encontra o historiador na situação do matemático, que designa, e designando, determina o próprio contorno da noção...”⁴⁵¹.

Por fim, não se pode esquecer que se trata de uma objetividade que, em última análise, visa à compreensão do homem, ou seja, uma objetividade implicada em

⁴⁵¹ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 31.

uma relação epistemológica na qual tanto o sujeito como o objeto são humanos. Nesse olhar para o passado, o historiador é movido por uma espécie de simpatia, sentimento que o direciona a um determinado objeto de interesse. “Eis por que se acha a história animada por um desejo de *encontro* tanto quanto por um desejo de *explicação*”.⁴⁵² Simpatia e interesse profundo movem a atenção do historiador em direção a um determinado objeto de estudo no passado. Como os homens do passado fazem parte da mesma humanidade a que pertence o historiador, entende-se que o historiador é parte da história e que ela promove, portanto, uma espécie de intersubjetividade, uma espécie de comunicação entre consciências afastadas no tempo. Com isso, afirma Ricoeur: “Tocamos aqui nessa outra fronteira em que a objetividade da história faz aflorar a própria subjetividade da história, e não mais apenas a subjetividade do historiador”.⁴⁵³

Ricoeur insiste, contudo, que essa admissão da subjetividade do historiador não anula a objetividade histórica. Pelo contrário, trata-se de conceber a objetividade histórica como correlata da subjetividade historiadora, uma espécie de subjetividade diferenciada, que é parte integrante da objetividade.

Depois de ter dito, e dito bem, que a história *reflete* a subjetividade do historiador, é preciso dizer que o mister do historiador *educa* a subjetividade do historiador. A história faz o historiador tanto quanto o historiador faz a história. Ou antes: o mister do historiador faz a história e o historiador.⁴⁵⁴

Uma subjetividade “educada” pelo mister do historiador é, de nosso ponto de vista, uma subjetividade regulada pelo compromisso ético, moral, de não faltar com a verdade do passado, honrando ao máximo a promessa de fidelidade. Este é o âmbito da racionalidade histórica, uma racionalidade que se dá não como oposição à imaginação, ao sentimento, mas que, pelo contrário, se faz de imaginação e de sentimento.⁴⁵⁵ Esta racionalidade constrói uma nova objetividade. Nas palavras de Ricoeur: “a objetividade nos surgia de início como a intenção *científica* da história; agora marca a separação

⁴⁵² RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 32.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵⁵ Já observamos em nosso capítulo segundo, o quanto esta concepção de Ricoeur deve à Merleau-Ponty e suas discussões presentes na obra *Fenomenologia da percepção*, obra na qual a visão dicotômica de homem como ser dotado de corpo e alma é posta em questão a partir da tese da intencionalidade da consciência, postulada pela fenomenologia de Edmund Husserl.

entre boa e má subjetividade do historiador: de ‘lógica’, a definição da objetividade tornou-se ‘ética’”.⁴⁵⁶

A constituição da objetividade historiadora para melhor compreender o arcabouço mental e o comportamento dos homens do passado é, portanto, o correlato da subjetividade historiadora. Ela desemboca em uma intersubjetividade sempre aberta a novas interpretações, a novas leituras. A incompletude da objetividade historiadora permite deixar em debate a herança histórica às gerações futuras em uma busca indefinida do sentido e, desta forma, a objetividade historiadora passa de suas ilusões lógicas a sua necessária dimensão ética.

Mas, afinal, de acordo com essas concepções de objetividade e de subjetividade historiadoras, como podemos entender a verdade em história? Trata-se de uma verdade entendida no velho sentido aristotélico de adequação do intelecto à coisa, isto é, de correspondência absoluta entre o dito e o que se diz? Não podemos pensar outro critério para definição desta verdade, dada a já afirmada impossibilidade de contato com o passado em si?

A noção primeira de verdade, fundada em Aristóteles, toma-a como uma concordância do nosso discurso com a realidade; como um modo de nos colocarmos em conformidade com a coisa considerada. Essa definição simplista de verdade mostra-se mais complexa quando se deixa o domínio das coisas aparentes e simples, como a afirmação sobre a cor de um determinado objeto, por exemplo. Quando se trata de questões mais complexas, percebemos que o nos colocarmos em conformidade não é algo assim tão simples. Particularmente na história, a partir do reconhecimento de que o trabalho do historiador consiste precisamente em elaborar o fato enquanto fato e, portanto, em fabricá-lo, perde sustentação de ideia de verdade como o colocar-se de acordo com...

Por isso, particularmente no plano das ciências humanas, Ricoeur propõe uma determinada concordância dos espíritos como uma espécie de critério para se pensar a dimensão da verdade. Neste sentido, a comunicação, a intersubjetividade, é o caminho que se deve percorrer em busca da verdade. Como afirma Ricoeur, atingimos, aí “uma definição *intersubjetiva* da verdade, segundo a qual cada um ‘se explica, desenvolve sua percepção do mundo no ‘combate’ com outrem...”.⁴⁵⁷ E para reforçar

⁴⁵⁶ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 35. (Itálicos no original).

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 56.

sua concepção, Ricoeur cita Jaspers para quem “a verdade não é outra coisa senão o ‘filosofar em comum’”.⁴⁵⁸ Trata-se de uma verdade radicalmente intersubjetiva.

Esta concepção, porém, não deixa de se revelar problemática na medida em que somente uma espécie de comunicação total poderia firmar a verdade plena. Ora, em sua caracterização da hermenêutica, ao considerar a crítica das ideologias de Jürgen Habermas e a sua teoria do agir comunicativo, Ricoeur irá apontar justamente que um dos pontos falhos do pensamento habermasiano é o fato de ter ignorado a impossibilidade de uma comunicação total e ter negligenciado o caráter ideológico da própria comunicação. Para complicar ainda mais, é importante considerar que o conceito de comunicação em história precisa ser compreendido em sua especificidade, pois na história a comunicação é unilateral: “a história é êsse segmento da intersubjetividade, onde a reciprocidade é impossível, porque dos homens do passado não possuo a presença, mas somente o vestígio”.⁴⁵⁹ Trata-se, portanto, de uma verdade problemática, mas em que medida se pode afirmar que ela difere tanto da verdade nas ciências da natureza? Não é, também uma espécie de consenso que fixa as verdades dessas ciências, que também estão sujeitas a constantes revisões?

O que nos parece importante reter disso tudo é a noção de que, no entendimento de Ricoeur, existem ordens de verdade e não uma única verdade.⁴⁶⁰ Neste mesmo sentido, é possível interpretar a provocação de Knauss⁴⁶¹ ao referir-se a Adorno que, ao refletir sobre o predomínio da mentira em tempos de guerra, aproxima felicidade e verdade, afirmando que não é possível possuir nem uma, nem outra, mas estar nelas. Particularmente, o estar na verdade histórica requer a consideração de uma dimensão própria de verdade que se funda na subjetividade objetivante do historiador, ancorada em um compromisso moral com a “realidade do passado”. Assim como a moral, também a verdade se define como histórica, razão da estreita relação entre ética e epistemologia, relação essa trabalhada por Adorno, conforme apontado por Knauss.⁴⁶²

⁴⁵⁸ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 71.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁶⁰ Após tratar da ideia de verdade como unidade sempre desejada e buscada e após mostrar o quanto essa unidade pode ser ancorada em uma autoridade castradora, como no caso da Idade Média, Ricoeur define as tarefas de um espírito de verdade: 1) respeitar a complexidade das ordens de verdade, isto é, reconhecer a pluralidade; 2) protestar contra a desumanização do homem pela objetividade científica; 3) insistir na necessidade de atingir a verdade segundo a ordem própria de cada um; 4) desmascarar a mentira da ideia de uma política como ciência e desmascarar a mentira de ideia de uma compreensão dialética única; 5) desmascarar a autoridade da verdade clerical. (*Ibid.*, p. 179 et seq.)

⁴⁶¹ Cf. KNAUSS, P. Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, Maio-Agosto de 2008, p. 140-147. p. 141.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 141.

Neste mesmo caminho, no prefácio de *História e verdade*, Ricoeur se opõe à diferenciação entre o *pensar em verdade* e o *atestar em verdade*, relacionando os dois conceitos, distanciando-se da noção lógica de verdade e aproximando-se de uma verdade existencial, comprometida, com a qual a questão ética é concomitante. Sua reflexão sobre a história é no sentido do conceito de *atestar em verdade* a partir de uma abertura ontológica que caracteriza o ser humano, expressa na noção de estar atento ao que os outros dizem. O *eu* é aberto ao outro e à história e é marcado por uma esperança ontológica de *estar na verdade*.⁴⁶³

3. Sobre a ética em Paul Ricoeur

A ética não é uma questão que apareça bem articulada na obra publicada de Ricoeur. Enquanto que a hermenêutica e a ontologia estão presentes na quase totalidade de suas obras, a ética apresenta uma formulação específica e mais bem elaborada em apenas uma delas. Como, para ele, ela é algo profundamente enraizado em uma ontologia do ato, do agir, e não numa ontologia da substância, e como o agir é algo que se dá sempre em sociedade, a questão central de sua ética é a do lugar do outro. É por isso que ela somente pode ser apresentada após uma crítica às epistemologias substancialistas de inspiração cartesiana. Não é por acaso, portanto, que a sua chamada “pequena ética” apareça formulada em *O si-mesmo como um outro*, obra na qual discute a problemática da identidade do si e sua inserção nos meandros da alteridade.

Apesar desse pequeno espaço dedicado a uma discussão específica, é inegável que há um pano de fundo ético em todo o pensamento de Ricoeur, na medida em que, na sua totalidade, trata-se de uma grande interrogação sobre o sujeito, que, como apontado acima, é o foco central de toda ética. A própria hermenêutica tem sua origem numa questão ética, na medida em que, como vimos em nosso capítulo segundo, Ricoeur considera que *A simbólica do mal* é o lugar de nascimento do problema hermenêutico em toda a sua extensão e que a discussão sobre o mal enfoca a problemática de um sujeito que decide.

⁴⁶³ Cf., também, a este respeito, a pertinente discussão apresentada por HELENO, J. M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 27 et seq..

Este sujeito que decide não é uma substância imediata, nos moldes do *cogito* cartesiano, mas, pelo contrário, um ser no mundo, numa perspectiva próxima à do *Dasein* de Heidegger, a que se chega pelo longo desvio da hermenêutica dos símbolos, do texto e da ação. Este sujeito, que se atinge no percurso e não no ponto de partida, possui uma identidade narrativa, como vimos em nosso quarto capítulo. Ora, a narrativa implica uma dimensão normativa e uma dimensão avaliativa, pois ela conduz o leitor a interpretar-se perante o texto, construindo, ao mesmo tempo, uma visão do mundo e uma nova avaliação de si próprio. É por isso que a narrativa contém um forte componente ético, pois ela conduz o sujeito à constante reavaliação do seu agir e à reformulação de sua visão de mundo. Ela pertence, portanto, ao campo da ética, pois ao mesmo tempo em que é marcada pelas escolhas individuais do narrador, força o leitor a fazer escolhas, também individuais, perante o texto. Ela dirige-se a convicções, ao fazer acreditar no que está sendo contado.

Assim considerado, o narrar passa a ser um ato ético por excelência: nele e por ele juízos de valor são equacionados, escolhas são feitas e opções são redimensionadas. A iniciativa ética e a identidade narrativa complementam-se, pois o mundo que a narração conta é o mundo vivido, no qual o agir é sempre agir com outros e implica em responsabilidade moral. O narrar é uma forma de testemunhar não só a ação, mas também o agente, razão pela qual esta discussão nos conduz a um dos pontos cruciais da ética de Ricoeur: a problemática da identidade.

3.1 Identidade narrativa como problema ético

Embora já anunciado em *Tempo e narrativa III*, o tema da identidade aparece bem formulado em *O si-mesmo como um outro*, obra na qual Ricoeur articula três grandes intenções filosóficas: a primeira delas é marcar o primado da reflexão na interpretação do sujeito sobre a imediaticidade do *cogito*, numa crítica direta ao *cogito* cartesiano e ao idealismo fenomenológico de Husserl; a segunda é a preocupação de dissociar duas significações da identidade: a identidade *idem* e a identidade *ipse*; e a terceira intenção filosófica refere-se à dialética implicada pela identidade *ipse*: uma dialética do si e do diverso do si, envolvendo a questão da alteridade.

O foco central da realização dessas três intenções filosóficas é a equivocidade do conceito “idêntico”, que Ricoeur assinala poder ser tomado no sentido de identidade *idem* e de identidade *ipse*. A identidade *idem* implica a ideia de permanência no tempo a partir de um núcleo constante da personalidade, como por

exemplo, o que se costuma denominar o caráter de um sujeito. A esta identidade opõe-se o conceito de “diferente” no sentido de mutável, variável. A identidade *ipse*, por sua vez, implica também a ideia de permanência no tempo, porém de forma diferenciada. Como veremos, ela se equivale à identidade narrativa já apresentada ao final do nosso quarto capítulo.

Logo no prefácio da obra *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur discute os termos empregados no título de seu livro para melhor precisar o entorno da discussão sobre a identidade. Ressaltando que o termo “mesmo” é sempre usado por comparação, Ricoeur afirma: “O peso desse uso comparativo do termo ‘mesmo’ pareceu-me tão grande, que eu consideraria daqui em diante a mesmidade sinônimo da identidade-*idem* e lhe oporia a ipseidade como referência à identidade-*ipse*”.⁴⁶⁴ Entretanto, ele admite que, à primeira vista, no título da sua obra o termo “mesmo” tem apenas um caráter de reforço ao que é designado pelo termo “si”, porém assevera que “Reforçar é ainda marcar uma identidade”.⁴⁶⁵ O que nos parece mais relevante destacar, contudo, é que, no título da obra, a identidade é posta frente à alteridade; uma alteridade que lhe é constitutiva: “O *si-mesmo como um outro* sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra...”.⁴⁶⁶ Por isso, o “como” utilizado no título da obra não significa apenas uma comparação (o si-mesmo semelhante ao outro), mas uma implicação (o si-mesmo considerado um outro). Daí a força da alteridade na constituição da identidade, que nos permite, de pronto, perceber que a identidade do sujeito não se dá nos moldes de um *cogito* imediato, mas, pelo contrário, requer o existir no mundo, pois é relacional e implica a alteridade.

A questão de identidade pessoal é o lugar privilegiado para a confrontação da mesmidade e da ipseidade e para a melhor explicitação dos conceitos. A mesmidade é um conceito que deve sempre ser pensado em relação. Em primeiro lugar, mesmidade é identidade numérica: diversas ocorrências de uma mesma coisa não constituem coisas distintas. Este é o sentido da identidade como unicidade, cujo contrário é a pluralidade. Aqui, a identificação consiste na reidentificação do mesmo. Nesta perspectiva, conhecer é reconhecer. Em segundo lugar, mesmidade é identidade qualitativa, isto é, semelhança extrema. Essas duas identidades não são estranhas uma a outra, mas também não se

⁴⁶⁴ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 13.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 14.

reduzem uma a outra. Elas apresentam um traço comum: a consideração da temporalidade. O tempo está diretamente implicado tanto na identidade numérica, pois que a sucessão das ocorrências de uma mesma coisa acontece no tempo, como na identidade como semelhança extrema, pois também é no tempo que a reidentificação do mesmo pode suscitar dúvida e hesitação, invocando o critério da semelhança extrema para reforçar a presunção de identidade numérica. A grande distância no tempo, porém, traz problemas à identidade por similitude. É aí que opera um terceiro componente da noção de identidade: a continuidade ininterrupta entre o primeiro e o último estágio de um indivíduo. Este é um critério complementar ou substitutivo ao de similitude na medida em que o tempo opera como fator de dessemelhança. A noção de identidade frente a essa problemática opera com um novo critério: o da permanência no tempo, como no caso do código genético de um indivíduo que mantém uma determinada estrutura invariável no tempo.

A permanência no tempo como mesmidade não é a mesma coisa que a permanência como ipseidade. A problemática da ipseidade visa a considerar uma forma de permanência no tempo que objetiva responder à pergunta “quem sou eu?”. Por isso ela se refere mais propriamente à identidade do “si” do que a do “eu”. Trata-se de questão difícil. Na definição de nós mesmos, dois são os termos que permitem evidenciar a permanência no tempo: o caráter e a palavra considerada. Se o caráter é uma forma de permanência no tempo que pode aplicar-se tanto à identidade *idem* como à identidade *ipse*, a fidelidade a si na manutenção da palavra dada marca o afastamento entre a permanência do si e a do mesmo e, portanto, refere-se exclusivamente à identidade como ipseidade. É aí que se insere a intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal. A identidade como permanência no tempo enquanto fidelidade à palavra dada é a identidade do si. Trata-se de uma identidade que difere da do caráter. Por ela chega-se à problemática da identidade narrativa.⁴⁶⁷

Ao tomar a identidade a partir de sua perspectiva narrativa, Ricoeur está se mostrando coerente ao desenvolvimento de sua hermenêutica, desde quando concebida como ferramenta para a interpretação dos símbolos do mal, insistindo no papel mediador da linguagem. Para ele, todas as filosofias do *cogito*, e fundamentalmente a de Descartes, fazem abstração da mediação da linguagem na definição do sujeito. Ora, o

⁴⁶⁷ Cf. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 140 et seq..

cogito só tem significação filosófica na medida em que ambiciona constituir-se no fundamento último. No pensamento cartesiano, isso se coloca claramente na medida em que ele resulta de uma dúvida hiperbólica que objetiva encontrar algo sobre o que não se possa duvidar. Comentando a questão da identidade a partir do caminho seguido por Descartes para chegar ao *cogito*, Ricoeur conclui:

Essa enumeração coloca a questão da identidade do sujeito mas num sentido completamente diferente da identidade narrativa de uma pessoa concreta. Só pode tratar-se da identidade, por assim dizer, pontual, a-histórica do ‘eu’, na diversidade de suas operações; essa identidade é a de um *mesmo* que escapa à alternativa da permanência e da mudança no tempo, já que o *Cogito* é instantâneo.⁴⁶⁸

Trata-se de uma subjetividade desancorada e, posso dizer, desencarnada; é uma subjetividade que se reduz ao ato de pensar, considerado o fundamento último, e que sofre o ataque de todas as filosofias que concebem o ser como um movimento de constituição ancorado e encarnado no mundo.⁴⁶⁹ A nova hermenêutica do si com a qual Ricoeur trabalha apresenta um caminho sinuoso e indireto, caracterizando o desvio da reflexão pela análise e pelo debate em torno das dialéticas da ipseidade e da mesmidade e da ipseidade e da alteridade, tendo sempre como ponto de partida a questão “quem?”: “Quem fala? Quem age? Quem é descrito? Quem é o sujeito moral da imputação?”⁴⁷⁰ Um “quem?” que não é ponto de partida, mas processo.

Ricoeur afirma haver uma distância separando a sua dialética do si das filosofias do *cogito*. “Dizer *si* não é dizer *eu*. O *eu* se põe ou é deposto. O *si* está implicado a título reflexivo nas operações cuja análise precede a volta para ele próprio”.⁴⁷¹ Pode-se indicar que a própria estrutura fragmentária de *O si-mesmo como*

⁴⁶⁸ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 18.

⁴⁶⁹ Esta concepção de identidade como subjetividade desancorada é coerente com a noção moderna de sujeito, um ser de razão, puro pensamento, no qual as emoções constituem-se em entraves ao seu pleno desenvolvimento. Tal noção coaduna-se com o dualismo epistemológico presente no pensamento ocidental desde os gregos, reforçado pelos medievais (em que pese a diferença de conteúdo religioso predominante no conceito de alma) e consolidado pelos modernos. O pensamento contemporâneo, já vivendo os resultados catastróficos desse dualismo epistemológico que privilegia o elemento racional, irá, a partir da fenomenologia de Husserl e sua “descoberta” da intencionalidade da consciência, mas fundamentalmente com Merleau-Ponty, propor uma concepção de sujeito na perspectiva de integração de todos os elementos que o compõem, na medida em que a razão é algo que se forma no sujeito em sua vivência, em seu existir no mundo e, como tal, se forma a partir e com os sentidos. O conceito de corporeidade de Merleau-Ponty, certamente conhecido de Ricoeur, irá representar esse esforço de conceber o ser humano como uma totalidade integradora e não como dualidade. O sujeito encarnado de Ricoeur, que não se conhece como abstração imediata, mas pelo longo desvio hermenêutico, é um esforço de recuperação do sujeito, duramente golpeado pela descoberta do inconsciente em Freud e pela crítica radical de Nietzsche e apagado no estruturalismo.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 30.

um outro é uma recusa à simplicidade do *cogito* imediato, assim como é também uma recusa “à vertigem da *dissociação* do si perseguida com furor pela desconstrução nietzscheana”.⁴⁷² Este caráter fragmentário deriva da estrutura analítico-reflexiva da obra, “que impõe à nossa hermenêutica desvios laboriosos”,⁴⁷³ o que não significa ausência de unidade temática, que é garantida pela noção de ação, de agir humano. Os desvios laboriosos seguidos por Ricoeur são sempre no sentido de garantir uma ancoragem linguística de sua abordagem.⁴⁷⁴ Particularmente ao tratar da identidade da pessoa ele assim se expressa: “a pessoa é, antes de tudo, aquela *da qual* se fala; essa propensão realista da filosofia analítica faz, seriamente, desde o início, contrapeso às duas tendências, respectivamente, idealista e fenomenista, provindas de Descartes e de Hume”.⁴⁷⁵ É mais uma vez evidente a sua crítica à imediaticidade na noção de sujeito resultante das filosofias do *cogito*.

A hermenêutica do si pode chegar a um tipo de certeza que se diferencia radicalmente da certeza das filosofias do *cogito*: trata-se do modo de certeza que Ricoeur denomina *atestação*.

A atestação define a nossos olhos a espécie de certeza à qual a hermenêutica pode pretender, não somente a respeito da exaltação epistêmica do *cogito* a partir de Descartes, mas ainda a respeito de sua humilhação em Nietzsche e seus sucessores. A atestação parece exigir menos que uma e mais que a outra.⁴⁷⁶

Ela se opõe ao caráter de certeza das ciências naturais em sua herança moderna, na medida em que se apresenta como uma espécie de crença, não uma crença dogmática, mas uma crença que se funda no testemunho que a atesta. Neste sentido, ela está sempre sujeita à suspeita, o que evidencia ainda mais o seu parentesco com o testemunho.⁴⁷⁷

⁴⁷² RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 31.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁷⁴ Julgo importante ressaltar, mais uma vez, a estratégia adotada por Ricoeur para iniciar sua discussão a respeito da identidade do sujeito. Ele apresenta a apreensão imediata do *cogito* cartesiano, à qual opõe a crítica destrutiva de Nietzsche e, em seguida, propõe a sua reflexão contra o ataque destrutivo à noção de sujeito, mas também contra a concepção de um sujeito imediato. Mais uma vez a constante dialógica do seu estilo filosófico é evidente. (Cf. *Ibid.*, p.15 et seq.)

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 351.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁷⁷ Na perspectiva do pensamento ricoeuriano, esse me parece ser o tipo de verdade possível à história. Ao tratar da atestação, Ricoeur antecipa uma concepção que irá trabalhar com maior riqueza em *A memória, a história, o esquecimento*, a saber, a concepção de que “não há ‘verdadeiro’ testemunho sem ‘falso’ testemunho. Mas não há outro recurso contra o falso testemunho que não um outro testemunho mais verossímil; e não há outro recurso contra a suspeita que não uma atestação mais confiável”. (*Ibid.*,

Na sua discussão sobre a identidade do *si*, Ricoeur dedica os dois primeiros estudos de *O si-mesmo como um outro* ao tratamento da questão no âmbito da linguagem, ao passo que os dois estudos subsequentes são dedicados à discussão da identidade do agente e, portanto, o debate estende-se ao campo da ação. Tal não é por acaso. Já na sua hermenêutica, Ricoeur insiste que a teoria do texto coloca-se como um paradigma para a teoria da ação.⁴⁷⁸ Da mesma forma, a discussão da identidade do sujeito nos atos de fala é paradigma para a discussão da identidade do sujeito que age e que é objeto de imputação de responsabilidade em relação à ação. Somente após estes quatro primeiros estudos preliminares é que se pôde dedicar dois estudos à problemática da identidade narrativa, que une a abordagem da identidade exclusivamente pela linguagem com a abordagem a partir da ação e, ao mesmo tempo, prepara o caminho para os estudos subsequentes dedicados à dimensão ética do agir.

É pela noção de identidade narrativa que Ricoeur entende poder unir o debate sobre a problemática da identidade a partir da teoria do texto e o debate a partir da teoria da ação. Tomados isoladamente, estes estudos não levam em conta a dimensão temporal, ou seja, o fato de que o sujeito e a ação têm uma história, ou, mais ainda, são sua própria história. Com isso, afirma Ricoeur: “não foi somente uma dimensão importante entre outras que assim se omitiu, mas uma problemática inteira, a saber, a da *identidade pessoal*, que só pode precisamente se articular na dimensão temporal da existência humana”.⁴⁷⁹ A teoria narrativa cobre um campo mais amplo que a semântica e a pragmática das frases de ação na identificação de um sujeito e as ações organizadas em narrativa apresentam traços que só podem ser elaborados no quadro de uma ética. No entendimento de Ricoeur, “em muitas narrativas é pela escala de uma vida inteira que o si procura sua identidade” e como “não existe narrativa eticamente neutra”, ela se

p. 35) Como já apontamos em nosso capítulo quinto, o papel da história como disciplina seria, pela crítica, desmascarar os falsos testemunhos da memória. Entretanto, ela precisa reconhecer sua constante convivência com a suspeição. Ricoeur reconhece um aspecto positivo à suspeição, entendendo-a não simplesmente como o contrário da atestação. A suspeição “Não é simplesmente seu contrário (da atestação), num sentido puramente disjuntivo, como o ser-falso é com relação ao ser-verdadeiro. A suspeição é também o caminho *para* e a travessia *na* atestação. Ela frequenta a atestação como o falso testemunho frequenta o testemunho verdadeiro”. (RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 353)

⁴⁷⁸ Esta aproximação entre a teoria do texto e a teoria da ação aproxima, igualmente, a interpretação da compreensão. Interpretar é desenvolver a compreensão, dizendo o ponto de vista a partir do qual compreendemos alguma coisa. Como afirma Ricoeur, “Esse parentesco não é surpreendente, uma vez que a ação pode ser tratada como um texto, e a interpretação pelos motivos como uma leitura. Ligar uma ação a um conjunto de motivos é como interpretar um texto ou uma parte de um texto em função de seu contexto”. (Ibid., p. 82)

⁴⁷⁹ Ibid., p. 138.

constitui no “primeiro *laboratório do julgamento moral*”.⁴⁸⁰ A ação e o si constituem-se reciprocamente na narrativa.

A identidade compreendida narrativamente é a identidade de um personagem e tal identidade constitui-se em ligação com a da intriga. Por isso, a operação narrativa desenvolve um conceito de identidade dinâmica, que articula a identidade e a diversidade, na medida em que, como vimos, a intriga é composta operando uma síntese do heterogêneo. Há uma correlação entre história relatada e personagem: é nela que o personagem conserva, ao longo da história, sua identidade. Como afirma Ricoeur,

A pessoa, compreendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de *suas* ‘experiências’. Bem ao contrário, ela divide o regime da própria identidade dinâmica com a história relatada. A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade da personagem.⁴⁸¹

Ora, como já anteriormente afirmado, a função narrativa não existe sem implicações éticas. Também a narrativa histórica, mesmo desejando ser neutra no que diz respeito ao sentimento de estima, não consegue realizar plenamente tal intento. A imaginação e a simpatia são os modos pelos quais o historiador faz reviver modos do passado e estes sentimentos dizem respeito ao campo das preferências pessoais.⁴⁸²

Sem manifestar uma preferência pessoal com os valores desta ou daquela época, o historiador que pretende ser mais inspirado pela curiosidade do que pelo gosto de comemorar ou de execrar não se encontra aí menos levado por essa mesma curiosidade....⁴⁸³

A imaginação ética, que constitui a esfera das escolhas para além do conjunto de leis, normas, obrigações, padrões de comportamento que regem a vida, nutre-se da imaginação narrativa. Tal imaginação tem que ser guiada por princípios éticos, pois “Porque alguém conta comigo, eu sou responsável por minhas ações diante

⁴⁸⁰ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 167.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁸² Interessante notar que Karl R. Popper, em *A miséria do historicismo*, ao se referir às “Ciências Históricas”, pontuando o quanto elas não se interessam por leis universais e afirmar que isso as coloca em uma situação difícil, assim conclui: “A única maneira de vencer essa dificuldade está, entendo eu, em introduzir na História, conscientemente, um *preconcebido ponto de vista seletivo, isto é, escrever a História que nos interessa* (...) O que deixei enunciado pretende significar que não nos devemos preocupar com fatos e aspectos sem conexão com nosso ponto de vista e, portanto, para nós, despidos de interesse”. (Cf. POPPER, K.R. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix, 1980. p. 117. Itálico no original.)

⁴⁸³ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 194.

de um outro”.⁴⁸⁴ Ora, não se pode olvidar que o leitor conta com o historiador em sua tarefa de fidelidade ao passado. A responsabilidade ética do historiador atua como garantia de “verdade”. Como concebe Ricoeur, “Se a fidelidade consiste em responder à expectativa do outro que conta comigo, é essa expectativa que devo tomar como medida da aplicação da regra”.⁴⁸⁵ É a expectativa do leitor que deve constituir-se na medida de aplicação da regra de verdade da história como fidelidade ao passado.

3.2. O que está implicado no conceito de perspectiva ética

Sendo a ética mais abrangente que a moral, julgamos importante precisar em que sentido Ricoeur define a perspectiva ética. Nas suas palavras, “Chamamos ‘perspectiva ética’, a *perspectiva da ‘vida boa’ com e para outros nas instituições justas*”.⁴⁸⁶ Trata-se de uma conceituação que envolve a perspectiva individual do sujeito que visa à “vida boa”, mas abrange, também, os outros e as instituições nas quais ocorrem as relações interpessoais. Isso implica reconhecer que a conduta ética segue determinados padrões de excelência estabelecidos socialmente. No campo de uma epistemologia da história, podemos afirmar que há padrões de excelência que determinam o que pode ser a verdade histórica. As regras de produção do conhecimento histórico são produzidas socialmente (pela sociedade dos historiadores de ofício). Esses padrões têm a sua própria história e orientam a conduta ética do historiador.⁴⁸⁷

Já Aristóteles concebia que a coexistência social com os próximos é regida por relações de amizade, que se fundam, necessariamente, na reciprocidade, enquanto que a coexistência social mais ampla, que envolve não somente os outros, mas também as instituições, é regida pela justiça. Esta rege os cidadãos como um todo, enquanto que a amizade restringe-se a um pequeno número de parceiros. Mais ainda, a justiça rege as relações entre iguais e desiguais, enquanto que a amizade pressupõe relação de igualdade.⁴⁸⁸ As instituições são o ponto de aplicação do direito e a igualdade é o conteúdo ético do sentido da justiça. É importante destacar, porém, que Ricoeur entende por instituição a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica, em que a característica principal é a existência de costumes comuns e não a de regras

⁴⁸⁴ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 195.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁸⁷ É nesta perspectiva que, como anteriormente visto, Paulo Knauss nos apresenta diferentes perspectivas éticas “conduzindo” diferentes práticas historiográficas.

⁴⁸⁸ Cf. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 214 et seq..

constrangedoras.⁴⁸⁹ É o *ethos* que rege a vida social, de onde a ética tira o seu nome. Tanto a justiça como a ética se fundam na ideia de igualdade, que representa, para a vida nas instituições, o que a solicitude é nas relações interpessoais.

O coexistir implica tanto a ética como a justiça, dois elementos que regem as relações interpessoais. E ambas carregam, também, a problemática da imputação de responsabilidade. É vivendo em sociedade que “as ações são suscetíveis de serem submetidas às regras e que os agentes podem ser considerados responsáveis por suas ações. Podemos chamar *imputação* o ato de ter um agente como responsável de ações julgadas elas próprias como permitidas ou não-permitidas”.⁴⁹⁰ Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, considerava que os atos de plena vontade são os critérios de imputação moral ou jurídica e a coação e a ignorância têm valor de desculpa e de isenção de responsabilidade. Se os atos de plena vontade merecem elogio e censura, os feitos mediante coação merecem apelo para o perdão e a piedade. Entretanto, não se pode negar que é o sujeito que tem a potência de agir e mesmo agindo sob coação não se isenta totalmente da responsabilidade por seus atos.

Trata-se do problema de atribuir a um agente uma série de acontecimentos. Essa dificuldade da atribuição de responsabilidade por acontecimentos a um agente é uma questão importante para a escrita da história em sua busca de construção de sentidos aos acontecimentos históricos. Ricoeur considera que tanto os juristas como os historiadores devem reconhecer essa dificuldade de imputar a responsabilidade por ações longínquas. “Um agente não está *nas* conseqüências longínquas como ele está de algum modo *no* seu gesto imediato. O problema é então delimitar a esfera de acontecimentos da qual podemos torná-lo responsável”.⁴⁹¹ As dificuldades são muitas. Primeiro, porque a ação destaca-se de seu agente, assim como o texto de seu autor. Essa ideia de autonomia da ação implica no reconhecimento de que os efeitos de uma ação destacam-se de seu agente. Some-se a isso a dificuldade de que, numa série de acontecimentos, a ação de cada um mistura-se com a ação de cada outro. Nesta perspectiva e, portanto, no domínio da história, atribuir responsabilidade é distribuir responsabilidades. Inegavelmente essa tarefa é carregada de uma dimensão ética, pois trata-se mais de um assunto de decisão do que de constatação. Para Ricoeur,

⁴⁸⁹ “É às instituições, dizíamos, que se aplica em primeiro lugar a virtude da justiça. E por instituições compreendemos as estruturas variadas do querer viver junto, que asseguram a esse último duração, coesão e distinção”. (RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 265)

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 130.

a atribuição de uma ação a um agente parece mais uma sentença – é o caso de dizê-lo – pela qual um juiz atribui a cada uma das partes em competição o que lhe pertence: a *ascrição* tende de novo a se confundir com a imputação, numa situação de afrontamento entre reivindicações rivais; contudo, o único fato que o historiador pode ter, ele também, para repartir responsabilidades entre os atores de uma ação complexa faz pensar que essa delimitação de esferas respectivas de responsabilidade não toma necessariamente um aspecto de incriminação e de condenação.⁴⁹²

Em *A memória, a história, o esquecimento*, ao promover uma reflexão sobre os limites do conhecimento histórico, Ricoeur retoma esse paralelo entre o ofício do historiador e o do juiz. Afirma ele:

A razão é que os papéis respectivos do historiador e do juiz, designados por sua intenção de verdade e de justiça, os convidam a ocupar a posição do terceiro em relação aos lugares ocupados no espaço público pelos protagonistas da ação social. Ora, um desejo de imparcialidade está ligado a essa posição do terceiro.⁴⁹³

E comenta que o fato de esse desejo ser comum a personagens tão distintos já atesta o quão difícil é atingi-lo, concluindo que “Assim, dever-se-á colocar o desejo de imparcialidade sob o signo da impossibilidade de um terceiro absoluto”.⁴⁹⁴ Esta imparcialidade é identificada como virtude intelectual e moral: intelectual, no sentido do reconhecimento dos desdobramentos internos de um ponto de vista, e moral, no sentido do respeito e do reconhecimento da validade dos outros pontos de vista. Daí por que essa impossibilidade de atingi-la implica a necessidade de admiti-la abertamente, numa perspectiva ética de honestidade para com o outro.

Para Ricoeur, o historiador e o juiz partilham da mesma deontologia profissional que se resume no desejo de adoção de uma postura que evite tanto a complacência como o espírito de vingança. Entretanto, até que ponto eles cumprem a regra da imparcialidade almejada? Para responder a esta pergunta Ricoeur traça um paralelo entre a função de um e de outro, defendendo que há uma diferença estrutural entre o processo dirigido no tribunal e a crítica historiográfica iniciada nos arquivos. Historiador e juiz trabalham com o testemunho, linguagem engajada e arraigada na memória declarativa. Entretanto, o uso do testemunho nos tribunais difere de seu uso

⁴⁹² RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 131. Inegavelmente existe, aí, uma aproximação com a diferenciação feita por Raymond Aron entre responsabilidade histórica e responsabilidade moral.

⁴⁹³ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 330.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 330.

nos arquivos, embora em ambos permaneça a preocupação com a prova e com o exame crítico da credibilidade das testemunhas, o que faz do juiz e do historiador os “mestres no manejo da suspeita”, terminologia que Ricoeur reconhece ter retirado de Carlo Ginzburg.⁴⁹⁵ Há muitas similaridades entre o trabalho do juiz e o do historiador: na fase do agenciamento dos fatos, dos argumentos e dos depoimentos, na organização e composição do processo, no debate promovido, entre outros elementos. Entretanto, há uma diferença essencial entre um procedimento jurídico e o trabalho do historiador: a emissão da sentença.

O juiz deve julgar – é sua função. Ele deve concluir. Ele deve decidir. (...) Tudo isso, o historiador não faz, não pode, não quer fazer; se tenta, com o risco de erigir-se sozinho em tribunal da história, é ao preço da confissão da precariedade de um julgamento cuja parcialidade e até mesmo e militância ele reconhece.⁴⁹⁶

E se julga, seu julgamento é submetido à crítica dos pares, dos cidadãos; é reavaliado inúmeras vezes, de forma que a escrita da história é uma perpétua reescrita. Essencialmente, é a abertura para a reescrita que marca a maior diferença entre um julgamento histórico provisório e um julgamento judicial definitivo. Os processos criminais objetivam conduzir ao caráter definitivo da sentença, que encerra o debate e elimina a controvérsia, pois o processo deve ser julgado definitivamente. O julgamento do historiador não é dessa natureza e não pode querer encerrar o debate e deter a controvérsia. Pelo contrário, trata-se de um julgamento que se reconhece parcial e produto de uma forma de interpretação.

Outra diferença essencial é que, em linhas gerais, a cena jurídica é limitada, ou seja, o juiz trabalha com casos particulares de atores isolados ou com atores que são isolados de uma cena coletiva, pois a imputação de responsabilidade decorrente da decisão judicial se apoia no princípio da culpabilidade individual. O historiador, por sua vez, trabalha com cenários amplos, por vezes até com uma soma de processos isolados trabalhados pelo juiz. Aquilo que o juiz encerra é retomado pelo historiador. O historiador interessa-se por fenômenos coletivos e os fatos isolados somente são considerados na medida em que se inserem nestes fenômenos. Por isso o historiador não pode se valer da restrição do olhar, como o faz o juiz. Pelo contrário, ele deve ampliá-

⁴⁹⁵ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 332. Aqui Ricoeur dialoga com um pequeno ensaio de Ginzburg traduzido para o francês sob o título *Le juge et l'Historien* e publicado na França em 1997 pela Editora Verdier.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 335.

lo; deve relacionar as ações individuais consideradas a contextos mais vastos e complexos.

De qualquer forma, não se pode negar que tanto o historiador como o juiz trabalham na perspectiva da imputação de responsabilidade a agentes e que, nessa tarefa, não podem olvidar da dimensão ética de seus empreendimentos. A ação de ambos fica sujeita à avaliação do cidadão integrado à coletividade. Como a ação do cidadão é nunca acabada, ela aproxima-se mais da prática do historiador. Por outro lado, como ela está sempre em busca de um julgamento garantido, aproxima-se da prática do juiz. De todo modo, concebe Ricoeur, “Apenas a convicção do cidadão justifica, em última instância, a equidade do procedimento penal no recinto do tribunal e a honestidade intelectual do historiador nos arquivos”.⁴⁹⁷ Tal honestidade é, em última instância, a única garantia de verdade. No campo da justiça, a equidade ocupa um papel central. Ela significa que as pessoas envolvidas em uma determinada relação devem ser iguais em condições e em informação para decidirem com autonomia. Ora, isso é emblemático para a questão da verdade em história, na medida em que todos os cidadãos não partilham das mesmas fontes, de forma que não existe a “igualdade de informações” entre os atores da interação epistemológica. Daí por que um argumento falseador bem construído pode ser facilmente tomado como verdadeiro. Mais uma vez o fundamento da verdade é ético, ancorado nas escolhas individuais e na honestidade intelectual do historiador, um cidadão que, como os demais, faz julgamentos sobre o passado, classificando, assim, as ocorrências. “Mas a dificuldade consiste precisamente em exercer o julgamento histórico num espírito de imparcialidade sob o signo da condenação moral.”⁴⁹⁸

Como concebe Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento*, ao abrir um livro de história o leitor espera entrar, sob a conduta do historiador, num mundo de acontecimentos que ocorreram realmente.

Além disso, ao ultrapassar o limiar da escrita, ele se mantém em guarda, abre um olho crítico e exige, se não um discurso verdadeiro comparado ao de um tratado de física, pelo menos um discurso plausível, admissível, provável e, em todo caso, honesto e verídico; educado para detectar as falsificações, não quer lidar com um mentiroso.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 347.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 301.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 275.

Ora, somente de um ponto de vista moral é possível imputar a qualificação “mentiroso”, de forma que a historiografia é sujeita a julgamento moral, ao mesmo tempo em que se assenta sobre um fundamento ético.

Em *Tempo e narrativa III*, ao discutir a problemática da imputação causal na construção da intriga pela narrativa histórica, Ricoeur também aproxima a tarefa do historiador e a tarefa do juiz, chamando a atenção para a dimensão ética de seus empreendimentos.⁵⁰⁰ Para ele, há uma implicação profunda entre imputação causal e imputação ética. Desligada da imputação ética, a causal seria apenas um ensaio de esquemas de intrigas alternativas. É por isso que o historiador não é um simples narrador, pois realiza julgamentos e imputa responsabilidades, argumentando em favor de sua interpretação. A argumentação em história é fundamental justamente porque o historiador reconhece que se pode explicar de modo diverso daquele que é proposto.

E o sabe, porque está, como o juiz, numa situação de contestação e de processo e porque sua defesa nunca está terminada: pois a prova é mais conclusiva para eliminar candidatos à causalidade, como diria William Dray, que para coroar um só para sempre.⁵⁰¹

Em *O si-mesmo como um outro* Ricoeur fala da necessidade de uma “ética da argumentação”. Esta ética atua como garantia do estabelecimento da justiça e da norma moral. Ora, parece-me ser esta mesma ética a que rege a questão da verdade do conhecimento histórico. A ética da argumentação “pode fazer valer que todos os problemas evocados devem encontrar sua solução pela ética da argumentação, visto que esta é de uma classe superior à regra de justiça e à regra do respeito...”.⁵⁰² Uma ética que se prova na comunicação, enfrentando o conflito de convicções e tratando com respeito a diferença. Uma ética que está sob a responsabilidade do sujeito do conhecimento.

⁵⁰⁰ Cf. RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papirus, 1997. p. 264 et seq..

⁵⁰¹ Ibid., p. 266.

⁵⁰² RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 333.

CONCLUSÃO

Ao chegarmos ao final do percurso que nos propusemos seguir, julgamos importante ressaltar alguns aspectos do pensamento de Ricoeur que nos permitem insistir na ideia de uma epistemologia da história centrada no sujeito.

Um primeiro aspecto é o fato de que, reconhecidamente, Ricoeur tem um pensar marcadamente dialógico. “Polariza, cruza, intersecta; tudo isto no objetivo de estabelecer elos, pontes, bifurcações e mediações”.⁵⁰³ Este é o seu estilo filosófico: pensar a partir dos extremos para que o meio e a mediação se fortaleçam. É neste sentido que Vincenzo Di Matteo⁵⁰⁴ o apresenta como um filósofo que constrói pontes e destrói muralhas, num estilo próprio de filosofar. Seu pensamento constrói-se a partir de respostas e réplicas, sempre tendo em conta o efeito retroativo. Ele promove o diálogo entre autores e problemáticas, de forma que uma palavra sintetiza o projeto filosófico de Ricoeur: diálogo. Diálogo com diferentes autores e correntes de pensamento; diálogo interdisciplinar, visando dar conta dos diferentes pontos de vista; diálogo que marca o respeito pelo outro, porém respeito sem submissão; diálogo como postura filosófica frente ao eterno conflito de interpretações.

O estilo dialógico de Ricoeur aparece, também, na forma de construção de suas obras. Como vimos em nosso capítulo segundo, em sua autobiografia intelectual, Ricoeur identificava-se como um professor universitário meticuloso que escrevia suas aulas e seus livros numa espécie de ensaio dialógico com seus alunos. Como nos lembra Vincenzo Di Matteo, Ricoeur não se apresentava como “pensador autônomo, criador de conceitos originais, um mestre pensante, mas um assimilador do pensamento alheio, um bom historiador da filosofia dotado de talento pedagógico para transmitir o pensamento pensado...”.⁵⁰⁵ Note-se que, no contexto do pensamento de Ricoeur, essa noção de “assimilador” deve ser problematizada, no sentido de que, para ele, o processo de leitura e de interpretação é, também, um processo de produção de sentidos. Portanto, ele, sendo

⁵⁰³ HELENO, J. M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 103.

⁵⁰⁴ DI MATTEO, V. Ricoeur entre a crítica e a convicção. In III Encontro Interinstitucional de Filosofia, 2005. Recife. *Homenagem a Ricoeur*. Recife: UFPe, 2005. Disponível em <[http://www.ufpe.br/filosofia/arquivos/homenagem a Ricoeur\(entre a critica e a conviccao\).pdf](http://www.ufpe.br/filosofia/arquivos/homenagem%20a%20Ricoeur(entre%20a%20critica%20e%20a%20conviccao).pdf)> p. 1

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 1.

um leitor atento, é um intérprete que constrói a intriga promovendo a síntese do heterogêneo e, como tal, é, também, autor no sentido pleno da palavra.

Fiel ao seu estilo dialógico de filosofar, Ricoeur nos apresenta a hermenêutica como o fio condutor do seu pensamento, marcado por um pano de fundo ético-ontológico-antropológico presente em toda a sua produção intelectual. É inegável, porém, que em toda obra publicada de Ricoeur existe um descompasso entre o desenvolvimento da ética e da ontologia, em comparação com o desenvolvimento da hermenêutica. Enquanto esta é o aspecto mais plenamente desenvolvido de sua obra, a ética e a ontologia permanecem sempre como ensaiadas e jamais plenamente desenvolvidas. Ricoeur mesmo chega a afirmar que sempre esteve na fronteira da ontologia, sem jamais entrar na “terra prometida”. No seu esforço de relacionar fenomenologia e hermenêutica, considera que a primeira descreve o que aparece e a segunda dedica-se ao que se esconde. A fenomenologia conduz a hermenêutica do plano puramente epistemológico para o ontológico e, depois, permite promover o retorno da ontologia ao diálogo com a epistemologia.

A maior contribuição de Ricoeur ao enriquecimento da hermenêutica encontra-se, sem dúvida, na sua teoria do texto, paradigma da comunicação na distância, que reconhece o papel tanto do autor como do leitor na construção de sentidos. No trabalho de interpretação, o leitor completa o sentido da obra, a sua referência. Com a autonomia do texto, a sua significação constitui-se em algo aberto, o que sujeita a sua apreensão às particularidades históricas de seus leitores. Uma vez escrito e desprovido da referência situacional, o discurso ganha autonomia e requer a apreensão de sentido pela leitura, o que requer a continuidade do processo hermenêutico iniciado com a escrita do texto. Ao colocar-se na escrita, altera-se toda a relação entre mensagem e locutor do discurso. No discurso escrito temos o desaparecimento do autor e o fortalecimento da noção de autonomia do texto. Importante notar que esse desaparecimento do autor é concomitante à revisão da noção de sujeito e das pretensões totalizantes do *cogito* cartesiano acessado por uma intuição imediata. Com esta noção de abertura do texto, a hermenêutica do texto torna-se paradigma para a hermenêutica da ação, cujo significado também não pertence mais ao agente.

A noção de autonomia do texto tem tamanha radicalidade no pensamento de Ricoeur a ponto de ele admitir que, a partir dos anos 1960 e 1970, seus livros passaram como que a ser ensaiados com seus alunos, antes de serem escritos e publicados. Isso

faz com que suas obras tenham um encadeamento didático, além de uma espécie de diálogo com as possíveis críticas dos possíveis leitores. Não por acaso. Se o texto tem uma autonomia tal que se deve considerar o seu autor como já morto e, após publicada, uma obra não pertence mais ao seu autor, é necessário fazê-la da forma mais completa possível.

O papel fundamental do leitor na tarefa de concluir a obra do autor em sua ação compreensiva consiste em efetuar a referência. Não no sentido de efetuar a referência original, já definitivamente perdida, mas de dar continuidade ao processo de construção das referências possíveis. É neste sentido que, para Ricoeur, a tarefa da hermenêutica não consiste em investigar as intenções psicológicas do autor, ocultas no texto, mas em explicitar o ser-no-mundo presente no texto. A tarefa do leitor não é reconstruir a intenção subjetiva do autor, pois leitor e texto são independentes dessa motivação inicial. Ele deve, com sua sensibilidade, desenvolver diante do texto uma tarefa que amplie o potencial do texto de desvelar o mundo. A tarefa do leitor é trazer para o presente, para a sua circunstância, uma mensagem que nasceu em outra circunstância, mas que pode ser aplicada a sua. Sua tarefa é descontextualizar.

O mesmo vale para o leitor da realidade do ser que, como dito em nosso terceiro capítulo, não pode ser tratado senão linguisticamente. A mediação da linguagem está presente em todo momento do pensamento ricoeuriano. A tarefa hermenêutica do leitor da realidade é a de desvelar o sentido do ser. Se partirmos do entendimento de que tudo é ser, então uma dada realidade histórica que interessa ao historiador, leitor desta realidade, constitui-se em um “ser” que deve ser “desvelado” a partir da hermenêutica. É neste sentido que hermenêutica e ontologia são ligadas, pois é pela interpretação que se pode chegar ao ser. Se o ser se diz de diversas maneiras, como entendia Aristóteles, então não há outro caminho para o desvelar que não seja o caminho da interpretação que considere, também os diferentes discursos sobre ele.

É assim que, para Ricoeur, o discurso histórico relaciona-se intimamente com a teoria do texto e com a teoria da ação. Isso porque, por um lado, a história é um relato “verdadeiro” em comparação com os relatos de ficção e, por outro lado, ela relaciona-se com as ações dos homens do passado. Assim como o texto e a ação, a história constitui-se em algo aberto à interpretação, na medida em que objetiva ser compreendida, e o distanciamento é um elemento central a ser considerado em uma hermenêutica histórica. Daí a necessidade de interpretação. A história também dispõe de

uma forma de fixação que a faz perdurar no tempo e, como tal, permanece aberta às diversas interpretações possíveis. Além de a historiografia ter a sua durabilidade na escrita, também a história tem a sua durabilidade nas fontes, tais como documentos e monumentos.

A hermenêutica da história que Ricoeur defende, supera a hermenêutica romântica limitada a um conjunto de regras e técnicas interpretativas. A de Ricoeur é texto e, neste caso, da história. Portanto, uma hermenêutica desveladora e construtora de sentidos, o que permite uma variedade de interpretações. Daí a ideia de que a tarefa do intérprete frente ao texto é lidar com um verdadeiro conflito de interpretações, fazendo opções, complementos, conciliações, de forma que o leitor não é passivo, mas um protagonista na conclusão da obra. E o leitor parte, em todo caso, de seus pré-conceitos, de sua pré-compreensão, tal como o faz o autor. A coerência de ambos, para Ricoeur, consiste na postura ética de explicitar os pré-conceitos e pré-compreensões de onde partem e de visar sempre à fidelidade ao dado. Não nos esqueçamos do alerta de que admitir que há uma pluralidade de interpretações possíveis não equivale a concordar que qualquer interpretação é possível. Existem interpretações mais possíveis que outras e isso se define no debate de ideias, no trato com o conflito das interpretações, num profundo respeito a uma ética da argumentação.

Parece-nos oportuno lembrar, também, a influência da psicanálise na hermenêutica de Ricoeur. Ele procura integrar a hermenêutica psicanalítica de Freud em uma hermenêutica mais ampla, de forma a articulá-la com o entendimento de que “toda a compreensão do símbolo é um momento fundamental da compreensão de si”.⁵⁰⁶ Aí a psicanálise liga-se a uma filosofia reflexiva e nos ensina a descobrir e considerar a dupla expressividade de toda a linguagem, na medida em que insiste na consideração dos limites expressivos impostos pelo inconsciente. Por conta destes limites expressivos e no esforço de superá-los, multiplicam-se as diferentes formas de se dizer a verdade do ser. Por isso, as hermenêuticas rivais têm uma função complementar. A questão do sentido é sempre uma aposta e toda a interpretação é sempre finita e parcial, constituindo-se em um ponto de vista singular. A verdade hermenêutica é sempre contextual. Os signos têm uma pluralidade de sentidos que não podem ser captados por uma interpretação singular, pois toda a interpretação é redutora. Daí a necessidade das

506 SILVA, M. L. P. F. da. *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992. p. 79.

diferentes interpretações e o reconhecimento da complementaridade das hermenêuticas como reconhecimento do seu caráter eminentemente perspectivista. Cada interpretação, mesmo em conflito com a outra, inscreve-se nos conceitos temáticos da outra e, mesmo rivalizando com ela, exerce influência na sua construção. Uma interpretação deve sempre apoiar-se na outra para poder prosseguir. Eis a necessidade do diálogo no conflito, pois os pontos fracos de uma hermenêutica são os pontos fortes da outra. O próprio Ricoeur aponta que a questão sobre a qual ele mais se afasta de Gadamer é a sua consideração sobre o conflito das interpretações. Enquanto Gadamer apresenta-se confiante em uma espécie de “acordo fundamental”, ele reconhece a pluralidade de interpretações e toma isso como um enigma.⁵⁰⁷

Com todos esses enriquecimentos, a hermenêutica que Ricoeur entende a mesma para o texto, para a ação e para a história, é uma hermenêutica que busca a verdade, mesmo sabendo das dificuldades para tal e da não existência de uma única verdade, mas que se recusa a ficar refém dos relativismos. É uma hermenêutica amparada na mediação do enredo construído pelo agente, pelo autor e pelo leitor. Uma hermenêutica que atribui ao leitor a condição de colaborador na construção de sentidos da obra. O agente é autor da ação que se deixa ler. Da leitura da ação pode-se produzir o texto sobre ela. Isso faz com que o leitor da ação torne-se autor. A leitura do texto constrói a sua referência, o seu sentido, o que faz do leitor do texto um colaborador no sentido da obra e, como tal, um autor. É neste sentido que todos são agentes na construção do sentido da ação e do sentido da interpretação da ação. Todos têm, portanto, compromisso ético com a verdade do real.

Esta “verdade do real” somente pode ser expressa de modo narrativo. Tal afirmação nos coloca frente ao problema da aproximação entre narrativa histórica e narrativa de ficção. Como afirma Ricoeur, “Temos muitas razões para não ficarmos surpresos com a congruência entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção no plano da configuração”.⁵⁰⁸ Primeiro, os dois modos narrativos são precedidos pelo uso da narrativa na vida cotidiana, ou seja, o ato de contar faz parte da pré-compreensão do campo narrativo, identificada como mimese I. Porém, essa origem comum não basta para preservar o parentesco entre historiografia e literatura. Uma segunda razão desse parentesco é que as operações configurantes, tanto na história como na literatura, são

⁵⁰⁷ Para um maior aprofundamento dessa abordagem, conferir SILVA, M. L. P. F. da. *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992. *passim*.

⁵⁰⁸ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa II*. Campinas: Papyrus, 1995. p. 280.

medidas por um padrão comum, que é o tecer da intriga. Ainda mais, história e literatura promovem, a seu modo, a síntese temporal do heterogêneo e a concordância discordante.

De acordo com essa tese se pode afirmar que

a ficção é quase histórica, tanto quanto a história é quase fictícia. A história é quase fictícia tão logo a quase-presença dos acontecimentos colocados “diante dos olhos” do leitor por uma narrativa animada supre, por sua intuitividade, sua vivacidade, o caráter esquivo da passividade do passado, que os paradoxos da representância ilustram. A narrativa de ficção é quase histórica na medida em que os acontecimentos irrealis que ela relata são fatos passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é assim que eles se parecem com acontecimentos passados e a ficção se parece com a história. (...) A relação é, aliás, circular: poderíamos dizer que é como quase histórica que a ficção confere ao passado essa vivacidade de evocação que faz de um grande livro de história uma obra-prima literária.⁵⁰⁹

A narrativa é sempre uma proposição de sentido e “Toda proposta de sentido é ao mesmo tempo uma pretensão à verdade”.⁵¹⁰ Ora, essa total aproximação entre narrativa histórica e narrativa de ficção pode levar à compreensão de uma indistinção entre ambas, inclusive no aspecto da verdade. Tal indistinção, porém, não se sustenta no pensamento de Ricoeur, pois o compromisso da narrativa histórica é com a verdade do passado histórico, enquanto que o compromisso da narrativa de ficção é com uma espécie de verdade estética, pois “Mesmo o imaginário tem sua verdade peculiar que o romancista bem conhece, e também o leitor: é verdadeiro um personagem quando sua coerência interna, quando sua presença completa na imaginação tem o criador sob sua dependência e convence o leitor”.⁵¹¹

Sobre a função e o poder da narrativa histórica de expressar a verdade, o curioso é que Ricoeur cita Nietzsche, para quem “O verdadeiro historiador deve ter a força de transformar numa verdade totalmente nova o que é conhecido por todos, e de exprimi-lo com tanta simplicidade e profundidade que a profundidade faça esquecer a simplicidade e a simplicidade, a profundidade”.⁵¹²

A constatação de que a história é e sempre foi narrativa, para Ricoeur, não se opõe as suas pretensões de cientificidade, mas, pelo contrário, constitui-se na própria condição de tal cientificidade. É pela narrativa que se realiza a descoberta científica do

⁵⁰⁹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 329-330.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 381.

⁵¹¹ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 177.

⁵¹² NIETZSCHE, f. *apud* Ricoeur, P. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 404.

real, descoberta essa que, no âmbito das ciências humanas, tanto quanto no das ciências da natureza, se dá como proposição de sentido e não como descoberta de um sentido desde sempre existente. Não podemos esquecer que é o homem, com sua ciência, que atribui sentido às coisas; não há sentido em si, assim como não existem as coisas em si. Deste modo, a narrativa é a forma científica, por excelência, da história na medida em que por ela se realiza, a um só tempo, a compreensão e a explicação históricas.

Além do mais, a narrativa conduz à constituição da identidade, tanto de um sujeito em particular, como de uma comunidade histórica. Esta identidade narrativa, sendo construída a partir do conjunto de histórias que um sujeito ou uma comunidade contam de si mesmo, não é uma identidade estável, haja vista que cada um (indivíduo ou comunidade) pode tramar, a respeito de si mesmo, um conjunto de narrativas diferentes ou até mesmo opostas. Por isso, também a narrativa deve ser guiada por um compromisso ético de fidelidade à coisa dada. Como vimos, é essa fidelidade à palavra dada que se constitui no acesso à identidade *ipse*, a identidade do sujeito como um “si” e não simplesmente como um “eu”. Se há várias maneiras de dizer-se a si mesmo e se há várias maneiras de dizer o ser das coisas, em suma, a possibilidade de identificação da “verdade” sobre si mesmo e da “verdade” sobre as coisas, repousa na responsabilidade ética do sujeito que se diz ao compor intrigas no ato de narrar e de narrar-se.

A questão da hermenêutica e da narrativa nos conduz à consideração da problemática da memória, objeto tanto de uma como de outra e matriz da história. Como vimos, inspirado na análise psicanalítica, Ricoeur vai entender que compete à história o exercício regulado da memória, contendo seus abusos. A narrativa histórica seria a crítica que permitiria desmascarar os falsos testemunhos e os demais abusos da memória. História e memória são parceiras na representação do passado. “O trabalho do historiador, como todo trabalho sobre o passado, não consiste somente em estabelecer fatos, senão também em escolher os mais destacados e significativos dentre eles e em relacioná-los entre si. Porém, este trabalho de seleção e de combinação está orientado necessariamente pela busca, não da verdade, senão do bem.”⁵¹³ É, portanto, também, uma tarefa ética do historiador o uso correto e regulado da memória, evitando e denunciando seus abusos.

513 RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, Editora da Unicamp, 2007. p. 117-118.

Em todo o nosso percurso sobre a hermenêutica, sobre a narrativa e sobre a memória, nos debatemos, em última análise, com a problemática da verdade. Se esta é uma questão delicada para a ciência como um todo, particularmente nas ciências humanas ela é ainda mais complexa, dado que nelas o homem é, ao mesmo tempo, objeto e sujeito do conhecimento. Como afirma Ricoeur, “Se a ciência goza de situação única no edifício eventual da verdade, é que aos nossos olhos é ela a pedra de toque e o modelo da verdade. Toda verdade, pensamos nós, deveria ser senão *de* ciência, pelo menos *como* a ciência”.⁵¹⁴ Ora, no caso das ciências humanas e, particularmente, da história, trata-se de um novo plano de verdade: “é o próprio plano de uma ética, no sentido mais geral da palavra”.⁵¹⁵

Ricoeur chega mesmo a falar em uma verdade ética. Para ele, a própria verdade científica vem carregada de implicações éticas quando se passa a considerar problemas ligados ao uso da ciência. A questão central é o que fazer com o poderio da ciência sobre a vida e sobre o homem. Na resposta a esta questão, há um envolvimento mútuo do saber e da ética.⁵¹⁶ Nas palavras do próprio Ricoeur, “A extensão da verdade científica engloba o homem como uma porção de objetos, mas as responsabilidades que essa verdade científica põe em jogo atestam que o ato científico se acha englobado no conjunto dos atos do homem responsável, na figura global da *praxis* humana”.⁵¹⁷ E, mais adiante, “a verdade ética é a resposta do homem ao progresso de seu saber...”.⁵¹⁸

Esta verdade ética não é estável. Pelo contrário, ela oscila com base em questionamentos sempre renovados em uma determinada cultura. Ao questionar convicções antigas e abalar suas estruturas, se está fazendo balançar o universo da verdade ética. Neste sentido,

Desconfiamos que a verdade moral deve ser algo como essa tensão entre uma obediência muda a uma ordem preestabelecida, sempre ao alcance da mão e essa obediência interrogativa e, se assim me posso exprimir, dubidativa, dirigida para o valor essencial que sempre foge para além de todo costume já consolidado.⁵¹⁹

⁵¹⁴ RICOEUR, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 172.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁵¹⁶ Ricoeur promove essa reflexão particularmente abordando a problemática da energia nuclear, muito provavelmente ainda perplexo com os efeitos da utilização desta energia na Segunda Guerra Mundial, quando ficou por cinco anos em cativeiro. (Cf essa discussão em *Ibid.*, p. 173 et seq.)

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 175

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 176.

Com grande inspiração no pensamento Aristotélico, Ricoeur insere esta verdade ética no campo das virtudes. Como nos lembra Ivanhoé Albuquerque Leal,

Distinguindo as virtudes intelectuais das virtudes éticas, Aristóteles define a virtude ética como um modo de ser que guia nossa decisão refletida, tratando-se de um hábito, uma qualidade que depende de nossa vontade, isto é, que corresponde à escolha de um termo médio entre dois vícios, um por excesso, outro por falta.⁵²⁰

Trata-se da postura de escolha de um justo meio entre dois extremos, postura essa que, em meu entendimento, sempre guiou toda a obra de Ricoeur, desde seu início. O estilo filosófico dialógico de nosso autor é, portanto, algo que podemos enquadrar, de forma coerente ao seu próprio pensamento, no campo das virtudes éticas. Talvez por sua formação religiosa, Ricoeur tenha absorvido de seus estudos filosóficos iniciais esse velho ensinamento platônico aristotélico de buscar a mediação de extremos e tenha assumido tão deliberadamente isso em sua vida intelectual e em toda a sua produção filosófica. Daí por que a sua constante atitude de conciliar os extremos de pensamentos opostos, não assumindo nem um, nem outro, deliberadamente, mas, também, não rejeitando-os por completo. Essa é a razão que guia o esforço intelectual de Ricoeur. Esse é o modo racional de comportamento do homem prudente, tanto nas ações como nas paixões, como ensinava Aristóteles, e é isso que Ricoeur deseja praticar.

Essa consideração da dimensão da ética e da moral não pode ser desvinculada da consideração da historicidade de ambas. Paulo Knauss nos alerta que o pensamento moral tem uma história e que

A história do pensamento moral caracteriza a historicidade das formas de conhecimento. Essa marca de historicidade evidencia a multiplicidade de relações moralmente definidas com o conhecimento ao longo dos tempos. Isso permite desenvolver um inventário moral da história, considerando que as diferenças morais demarcam os contextos históricos da historiografia.⁵²¹

Por outro lado, “as diferentes formas morais em torno do conhecimento evidenciam identidades distintas do grupo social que tem como marca o ofício da História. Assim, a questão ética do conhecimento permite reconhecer diferentes

⁵²⁰ LEAL, I. A. *História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002. p. 49.

⁵²¹ KNAUSS, P. Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, Maio-Agosto de 2008, p. 140-147. p. 146.

maneiras de se dedicar à História”.⁵²² A moral é histórica e é socialmente contextualizada.

É por isso tudo que, com o intuito de concluir este trabalho, ao chegarmos ao ponto de fazer um apanhado geral das reflexões que apresentamos, aumentamos o reconhecimento da dificuldade de articular a vasta obra de Paul Ricoeur que, como dito, mais do que fundar uma corrente filosófica, construiu e manteve-se fiel a um estilo de filosofar dialogando e fazendo dialogar. Sua experiência de vida fê-lo uma pessoa bastante introspectiva e dedicada aos estudos, o que lhe rendeu uma grande cultura filosófica, capaz de considerar amplos diálogos interculturais em suas discussões teóricas. Mas, acima de tudo, por sua ampla cultura filosófica, foi sempre capaz de apontar incompletudes em visões radicalmente opostas, fazendo conciliar adversários pelo reconhecimento do constante conflito de interpretações e, ao mesmo tempo, pelo reconhecimento da validade de todas as interpretações. Porém, Ricoeur assevera que admitir a validade de interpretações rivais não equivale a admitir que qualquer interpretação é possível e sustentável: a regra da plausibilidade das teorias é o cuidado com uma ética da argumentação em que o compromisso de fidelidade à palavra dada ancora-se no esforço de se atingir a maior fidelidade possível à coisa que se debate.

Desenvolvendo amplamente a hermenêutica em toda a sua obra publicada, pode-se argumentar que Ricoeur sempre teve como objeto central de sua reflexão uma ontologia do sujeito encarnado, ser no mundo, que se faz a si mesmo na interação com o outro e com o mundo, sempre a partir das mediações linguísticas. Nesse núcleo de pensamento, aproximou-se da fenomenologia, do existencialismo, do estruturalismo, da psicanálise, do marxismo, tendo sempre como guia a filosofia reflexiva, que insiste na necessidade de se ampliar o quanto possível a análise, fazendo todos os desvios necessários para a construção de uma interpretação o mais sustentável possível. É por isso que, em nosso entendimento, sua filosofia sempre seguiu uma infinidade de desvios na abordagem do seu foco central, a questão do sujeito, embasada sempre em uma metodologia constante: a hermenêutica. O que estamos propondo é a compreensão de que, no pensamento de Ricoeur, os estudos sobre o problema do mal, dos símbolos, da linguagem, da política, da psicanálise, da história, da narrativa, da memória, entre outros, foram grandes desvios interpretativos conduzidos pelo método hermenêutico e ancorados em uma ética do compromisso com a palavra, para se chegar à questão do

⁵²² KNAUSS, P. Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, Maio-Agosto de 2008, p. 140-147. p. 146.

sujeito. Nesses longos desvios, as diversas correntes filosóficas foram postas a dialogar, sem que Ricoeur se apresentasse como pertencente a qualquer uma delas. A única declaração de identidade intelectual feita por Ricoeur foi a admissão de que a sua filosofia reflexiva segue o método hermenêutico, que se encontra ancorado na fenomenologia, em que pese todas as críticas por ele feitas ao idealismo fenomenológico de Edmund Husserl.

É nesse sentido que, embora Ricoeur não tenha se proposto a elaborar uma epistemologia para o conhecimento histórico, entendemos que é possível extrair dele uma epistemologia da história centrada no sujeito do conhecimento. O surgimento da ciência moderna consolida a noção de verdade como comprovação da adequação à realidade, o que se pode atingir somente na medida em que se deixa guiar por um método rigoroso. Vinculada ao processo de verificação, a verdade tornou-se resultado de uma conduta metódica, na exemplaridade da verdade apodítica do *cogito* cartesiano. Ora, embora tendo clareza que o método da história é o método hermenêutico e que esse método é rigoroso, Ricoeur entende que a verdade do conhecimento histórico não está assegurada pela fidelidade ao seu método, assim como não é garantida pela sua linguagem, a narrativa, nem tão pouco por sua matéria prima, a memória. É o sujeito historiador o foco central da epistemologia da história e a única garantia de verdade do conhecimento histórico, uma verdade que se faz de interpretações e que, como tal, requer um compromisso ético com a fidelidade ao passado. O sujeito do conhecimento é a garantia contra os relativismos históricos que propõem uma indistinção entre história e ficção. É, portanto, a subjetividade do historiador, ancorada em um compromisso ético com a fidelidade ao real e baseada em uma ética da argumentação, que constrói a objetividade histórica e se constitui na sua garantia de verdade. Pode parecer pouco, mas é muito.

Se os epistemólogos da ciência moderna, como Galileu, Descartes e Newton, entre outros, insistiram que a verdade do conhecimento está na sua comprovação e que isso se faz seguindo o rigor do método e da linguagem científica, tal não se aplica às ciências humanas. Aliás, contemporaneamente, é bastante questionável a aplicação dessa “receita” até mesmo para as ciências exatas e da natureza. Como já afirmamos, a teoria da relatividade de Einstein possibilita uma revisão nos conceitos de rigor e exatidão das ciências, uma vez que chama a atenção para o caráter circunstancial e probabilístico das assertivas. Mas, como não é esse o debate do qual nos ocupamos agora, cumpre lembrar, para retomar o foco, que as ciências humanas, ao se

constituírem, de alguma forma sofreram a influência do cientificismo reinante e, de certo modo, houve quem defendesse partilhar da mesma epistemologia. Este caminho passa a ser questionado num contexto de crise na epistemologia das ciências. É no âmbito dessa crise que se insere a crise na epistemologia das ciências humanas e, particularmente, da história, crise essa trabalhada em nosso primeiro capítulo como ponto de partida para a proposição de uma epistemologia da história centrada no sujeito do conhecimento, a partir do pensamento de Paul Ricoeur. Essa crise é, como pudemos ver, uma crise de identidade epistemológica. Ao se apresentar como científica, no século XIX, a história se pretendia como um saber seguro de si, dotado de um método que lhe garantiria a competência para constituir-se como uma “física social”, capaz de abordar os fenômenos humanos com objetividade e oferecer uma explicação verdadeira sobre a ação do homem no tempo. Ora, ao longo do século XX, a certeza e a confiança na verdade do saber histórico passam a ser questionadas por um conjunto de ideias que buscam debater a possibilidade de extensão e de aplicação dos métodos de estudo das ciências da natureza à sociedade, problematizando a questão a partir da diferenciação entre o objeto das ciências naturais e o das ciências humanas e sobre o papel do sujeito na produção desse conhecimento. A identidade epistemológica proposta por Ricoeur à história assenta-se na revisão da oposição entre objetividade e subjetividade do conhecimento, reconhecendo o papel central do sujeito. Na história, a subjetividade não se opõe à objetividade. Pelo contrário, ela é condição de possibilidade da objetividade histórica.

O peso dado à subjetividade implica no reconhecimento da importância das condições existenciais do sujeito na construção de sua obra, de seu texto, de sua interpretação. Não foi por acaso, portanto, que logo após tratarmos da crise epistemológica da história, propusemos uma leitura da imbricação da experiência existencial de Ricoeur com a sua obra. Não que defendamos a ideia de que interpretar um texto é atingir a intenção contida na alma de seu autor, como pensava a hermenêutica romântica de Schleiermacher e Dilthey. Pelo contrário. Defender isso seria aderir a uma ideia duramente criticada pelo autor que escolhemos como guia de nossa construção de uma epistemologia da história. A colocação de nosso capítulo segundo ancorou-se no reconhecimento de que é um sujeito encarnado, um ser no mundo, que constrói a objetividade do conhecimento histórico. Coerentes ao pensamento de Ricoeur, entendemos que promovermos antes uma interrogação sobre o sujeito Ricoeur seria render homenagem a sua estrutura de pensamento.

A concepção de uma objetividade construída pela subjetividade encontra-se amplamente ancorada na hermenêutica ricoeuriana que reconhece a autonomia do texto e da ação e propõe que interpretar um texto é interpretar-se perante o texto, ampliando a visão de mundo pela construção de sentidos que não pertencem mais ao autor, mas que se completam na e pela leitura. É o trabalho do leitor de história, igualmente um sujeito encarnado, que completa a obra histórica, atribuindo-lhe sentidos e, portanto, atuando, assim como o autor, na construção de sua objetividade: uma objetividade intersubjetiva, portanto.

A identificação da narrativa como a linguagem da história, isto é, o reconhecimento da história como narrativa, reforça essa compreensão da objetividade histórica como construção intersubjetiva e antecipa a consideração da importância da dimensão ética como fundamento da verdade no conhecimento histórico e, portanto, como fundamento de sua objetividade.

Da mesma forma, a consideração da memória como fonte e matéria-prima do conhecimento histórico reforça a concepção de uma objetividade ancorada na subjetividade. Sendo a memória uma criação do sujeito, individual ou coletivo, e sendo ela a única garantia de que algo aconteceu no tempo, ela é o substrato para a construção da objetividade histórica, uma objetividade que se faz pelo sujeito que interpreta (daí a presença da hermenêutica) e que narra (daí a presença da narrativa) e, além disso, se faz sobre uma base, a memória, que é profundamente marcada pelo sujeito. De todos os lados, portanto, estamos diante de uma objetividade construída pela subjetividade. De todas as formas estamos, portanto, diante de uma epistemologia centrada no sujeito, daí por que não se pode olvidar do fundamento ético presente em todos os momentos da operação historiográfica. A caracterização da dimensão ética do conhecimento histórico é o coroamento do reconhecimento do papel fulcral do sujeito do conhecimento, ponto de ancoragem da epistemologia.

Esse foi o percurso escolhido para o nosso trabalho e é nessa articulação que podemos sustentar a proposição de uma epistemologia da história centrada no sujeito do conhecimento a partir da obra de Paul Ricoeur. Se ele não sistematizou claramente uma epistemologia da história, entendemos que sua obra permite propô-la. E, como ele mesmo propõe e defende a ideia de autonomia do texto, concebemos que o sentido de sua obra não lhe pertence mais. Cabe a cada leitor de Ricoeur a tarefa de completar os sentidos de sua obra e consolidar o arco hermenêutico.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE PAUL RICOEUR

- RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *A L'École de la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- _____. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- _____. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- _____. *Do texto à acção*. Porto: Editora Rés, 1990.
- _____. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- _____. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- _____. *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. *Interpretação e ideologias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- _____. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- _____. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *L'identité narrative*. *Arquipélago* 7, 2000, p. 177-194.
- _____. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.
- _____. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Ed. Esprit, 1995.
- _____. *Tempo e Narrativa - Tomo I*. Campinas: Papyrus, 1994.

_____. *Tempo e narrativa – Tomo II*. Campinas: Papirus, 1995.

_____. *Tempo e Narrativa - Tomo III*. Campinas: Papirus, 1997.

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

2. DEMAIS OBRAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur: a promessa e a regra*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ALBERTI, Verena. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, nº 17: p.31-53, 1996/1

AZÚA, J. B. R. de. *De Heidegger a Habermas: hermenêutica e fundamentação última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Editorial Herder, 1992.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.

BONA, Aldo Nelson. Formar o homem novo: desafios da educação para o século XXI. *Guairacá*, Guarapuava, v. 14, n. 1, p. 73-92, 1998.

CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007

CASTRO, Maria Gabriela Azevedo e. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

CESAR, Constança Marcondes. *A hermenêutica francesa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____.(org.). *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

_____. Le passé au présent. *In Le débat*. nº 122. Paris: Gallimard, novembro-dezembro de 2002, p. 4 – 11.

CHRÉTIEN, Claude. *A ciência em ação: mitos e limites*. Campinas: Papirus, 1994.

CORREIA, Carlos João Correia. A Identidade Narrativa e o Problema da Identidade Pessoal. Tradução comentada de «L'identité narrative» de Paul Ricoeur. *Arquipélago* 7, 2000, p. 177-194.

CREMA, Roberto. *Introdução à visão holística*. 3ª ed. São Paulo: Editorial Summus, 1989.

D'ALESSIO, Márcia Mansor. *Reflexões sobre o saber histórico*. São Paulo: UNESP, 1998.

De CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

DESCARTES, René. *O Discurso do método*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2005.

DI MATTEO, V. Ricoeur entre a crítica e a convicção. In III Encontro Interinstitucional de Filosofia, 2005. Recife. *Homenagem a Ricoeur*. Recife: UFPe, 2005. Disponível em <[http://www.ufpe.br/filosofia/arquivos/homenagem a Ricoeur\(entre a critica e a conviccao\).pdf](http://www.ufpe.br/filosofia/arquivos/homenagem_a_Ricoeur(entre_a_critica_e_a_conviccao).pdf)>.

DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003.

DRAY, Willian. *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

EPPLE, Angelika et al. *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GUIMARÃES, M. L. S. Entre amadorismo e profissionalismo: as tensões da prática histórica no século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro de 2002, pp. 184-200.

_____. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, 1988, p. 5-27.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HAHN, Lewis Edwin. *A Filosofia de Paul Ricoeur: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Porto: Instituto Piaget, 1995.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

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

HEMPEL, Carl G. *La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1996.

HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JAPIASSU, Hilton. *Introdução às Ciências Humanas: análise de epistemologia histórica*. São Paulo: Letras & Letras, 1994.

KNAUSS, Paulo. Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, Maio-Agosto de 2008, p. 140-147.

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. Da UNICAMP, 2003.

LEAL, Ivanhoé Albuquerque. *História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

MEINECKE, Fridrich. *El historicismo y su gênesis*. México: Fondo de Cultura Económica: 1982.

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

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Porto: Publicações Europa-América, 1982.

_____. Da necessidade de um pensamento complexo. In MACHADO, Juremir (org.). *Para navegar no século XXI*. 3ª ed. Porto Alegre: Editoria Meridional, 2003. p. 13-40

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. Nº 10. São Paulo: PUC, 1993. pp. 7-28.

_____. Pour une histoire au second degré. *Le débat*, 2002. p. 24-31.

NUNES, Benedito. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.

ORTEGA Y GASSET, Jose. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

_____. *Em torno a Galileu: esquema das crises*. Petrópolis: Vozes, 1989.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1989. p. 3-15.

POPPER, Karl Raimund. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix, 1980.

QUADROS, Eduardo Gusmão. *Quando Clio se apaixonou por Hermes: Paul Ricoeur e as práticas historiográficas*.

_____. *Um compromisso com o real: narrativa e história em Paul Ricoeur.*

REIS, José Carlos. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RIEDEL, D. C. (org.). *Narrativa: ficção e história.* Rio de Janeiro: Imago Ed., 1988.

RÜDIGER, Francisco Ricardo. *Paradigmas do estudo da história: os modelos de compreensão da ciência histórica no pensamento contemporâneo.* Porto Alegre: IEL/IGEL, 1991.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico.* 22 Ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur.* Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación.* Barcelona: Paidós, 1991.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética.* 30 Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VERLHAC, M. (Coord.) *Histoire et mémoire.* Grenoble: C.R.D.P. de l'Académie de Grenoble, 1998.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história.* Lisboa: Edições 70, 1987.

VILLAVERDE, Marcelino Agis. *Paul Ricoeur: a força da razão compartilhada.* Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

WEHLING, Arno. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo.* Rio de Janeiro: Editora da Universidade Gama Filho e Editora da UFF, 1994.