

## **PAUL RICOEUR E A REFIGURAÇÃO DA VIDA DIANTE DO MUNDO DO TEXTO**

(Paul Ricoeur and the refiguring of life in the world of the text)

*Walter Salles\**

**Resumo:** O objetivo deste artigo é mostrar a ideia da hermenêutica de si diante do espelho das palavras como um caminho privilegiado para se conceber a refiguração da vida. O percurso aqui traçado conduz ao entrecruzamento entre a mimese textual e o mundo do texto tal como é desenvolvido na hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur. Procura-se destacar de modo especial a dimensão linguística e interpretativa da identidade humana, entendida como um processo ininterrupto de construção de si mesmo.

**Palavras-chave:** **Hermenêutica, identidade, mimese, refiguração, texto.**

**Abstract:** The aim of this paper is to show the idea of hermeneutics of the self in the mirror of the text as a privileged way of conceiving the refiguring of life. The path traced here leads to the intersection between the textual mimesis and the world of the text as developed in Paul Ricoeur's philosophical hermeneutics. It particularly seeks to highlight the linguistic and interpretive dimensions of human identity, understood as an ongoing process of self-construction.

**Key-words:** **Hermeneutics, identity, mimesis, refiguring, text.**

---

\* Doutor em Ciências da Religião pela UMESP. Professor pesquisador do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CCHSA) da PUC-Campinas. Este trabalho é fruto da pesquisa realizada sob a supervisão da Professora Maria Clara Bingemer da PUC-Rio e com o auxílio de bolsa do CNPq na modalidade Pós-doutorado Júnior (PDJ). Artigo submetido a aprovação no dia 23.08.2011 e aprovado para publicação no dia 18.12.2011.

## Introdução

O horizonte de possibilidade da articulação sugerida no título do presente ensaio entre refiguração da vida e a noção de “mundo do texto” encontra sua plausibilidade no que se costumou chamar de idade hermenêutica da razão.<sup>1</sup> Qualificar a razão humana como hermenêutica significa, em parte, reconhecer certo distanciamento tanto da ontologia clássica quanto das filosofias do sujeito fundadas na primazia da consciência, para considerar a dimensão linguística e interpretativa da identidade humana.

Deslocando-se progressivamente de uma pesquisa em torno da vontade para a hermenêutica dos símbolos e em seguida a uma teoria dos textos, Paul Ricoeur (1913-2005) manifesta seu desejo de evidenciar o funcionamento poético do discurso. E, ao fazê-lo, assume o sentido etimológico deste termo, ou seja, o de criação, ou ainda, trabalho de produção de sentido, fabricação de algo distinto da intenção do autor. Trata-se da apropriação da herança aristotélica no decorrer da história.

Seguindo os traços deixados por seu percurso hermenêutico, o objetivo a que me proponho neste ensaio é mostrar como a hermenêutica de si acontece no tempo pela mediação privilegiada da narrativa. Tempo e narrativa, é nesta articulação que se dá a refiguração da vida entendida como a compreensão de si diante do mundo do texto. Hermenêutica e compreensão constituídas por uma estrutura ética, uma vez que compreender a si mesmo é compreender-se diante do outro que a mim me interpela com sua presença e provoca o descentramento do “eu”, suscitando a responsabilidade para com o outro. Descentramento que, na ótica de Ricoeur, procura considerar a relação dialética entre o “eu” e o outro no centro da problemática ética.

### I. Hermenêutica e “mundo do texto”

A título de introdução desta primeira parte, retomo uma metáfora pictural que assinala o trabalho filosófico: a tarefa de pensar e a busca pelo sentido. Metáfora construída por Paul Ricoeur a partir de um quadro de Rembrandt (1606-1669), intitulado “*Aristóteles contemplando o busto de Homero*”.<sup>2</sup> O título dado à obra de Rembrandt já exige um trabalho de interpretação porque, neste quadro, Aristóteles não está contemplando o busto de Homero, mas olha para outra direção. Para algum lugar? Para alguém? Não se sabe... é impossível saber. Em todo caso, não seria uma desrazão afirmar que seu olhar está orientado por uma busca de sentido. Além

<sup>1</sup> GREISCH, Jean. *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985; Greisch (ed.), Jean. *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris: Beauchesne, 1993.

<sup>2</sup> REMBRANDT pintou este quadro em 1653 a pedido de Dom Antonio Ruffio, um nobre siciliano. Atualmente o quadro encontra-se no Metropolitan Museum de Nova York.

disso, o fato de Aristóteles, o filósofo, tocar o busto de Homero, o poeta, mostra que a filosofia não começa do nada nem mesmo da própria filosofia, possuindo uma estreita relação com a poesia que tem a chance de ser revitalizada pelo labor filosófico.

No quadro de Rembrandt, destacam-se três personagens: o poeta (Homero), o filósofo (Aristóteles) e o político (Alexandre, o Grande). Aristóteles está vestido com roupas contemporâneas (à época de Rembrandt, obviamente), o que para Ricoeur assinala a contemporaneidade da filosofia, ou seja, o seu contínuo contato com o presente. Já o busto de Homero permanece em sua configuração arcaica, o mesmo podendo ser dito da figura de Alexandre cunhada em uma medalha que está sobre o ombro de Aristóteles. Ela está ali para lembrar que a filosofia somente pode continuar sua obra reflexiva, a partir de uma palavra que não é a sua, a palavra poética, caso mantenha uma relação ativa com o pensamento político e que este seja capaz de unir poética e filosofia. Para tanto, é preciso entender que o político representa a paz pública, a possibilidade de que o discurso vise à efetivação de uma ordem pública.<sup>3</sup> É possível perceber neste entrelaçamento entre política e discurso a tensão que caracteriza a relação entre o uso da palavra pública, fundamentada na busca pela verdade, e a desrazão da violência. O político é a possibilidade de que o discurso (poético e filosófico) continue, seja dito, em uma ordem tranquila.

O trabalho filosófico como busca de sentido, como dá a entender a contemplação de Aristóteles que toca o busto de Homero e que tem o olhar voltado para outro “lugar”, é indissociável da hermenêutica. Durante uma entrevista concedida a Edmond Blattchen, a Ricoeur é feita a seguinte pergunta: “Qual é seu Homero? Quais são seus homeros?”<sup>4</sup> A resposta inicia pelo problema da hermenêutica, entendida como uma interpretação contínua de textos, dentre os quais se destacam os poéticos. Entretanto, é preciso estender o significado da palavra poético para além do âmbito da poesia (no sentido de rimado e ritmado) e inseri-la no contexto da produção de sentido, como o faz Paul Ricoeur ao longo de sua reflexão filosófica. Não se trata, contudo, de colocar a filosofia no lugar da poesia, uma vez que o labor filosófico é reflexivo, é um trabalho de segundo grau, vem depois. E isto com relação a qualquer forma de linguagem.

Em Ricoeur, o percurso hermenêutico de sua filosofia se delinea inicialmente a partir da reflexão em torno da liberdade humana e da possibilidade da existência empírica do mal, desenvolvida em sua obra *Filosofia da vontade*.<sup>5</sup> A polissemia da linguagem simbólica ou a conjunção do proble-

<sup>3</sup> Sobre o entrelaçamento entre o político, a linguagem e a vivência em comum ver RICCEUR, Paul. *Lecture 1. Autour du politique* (Coll. Points Essais 362), Paris: Seuil, 1991, p. 161-195.

<sup>4</sup> RICCEUR, Paul. *L'unique et le singulier*. Liège: Alice Editions, 1999, p. 52-72.

<sup>5</sup> RICCEUR, Paul. *Philosophie de la volonté* (vol.1 e 2), Paris: Aubier, 1988. No segundo volume encontra-se a reflexão em torno da simbólica do mal, travessia obrigatória para se entender o início do percurso hermenêutico desenvolvido por Ricoeur ao longo de sua vida.

ma da culpabilidade com a linguagem mítica foi o ponto de partida do deslocamento da fenomenologia para o reconhecimento do papel da compreensão de si, da sociedade e do mundo a partir de expressões plurais. Daí vem seu interesse inicial pela hermenêutica como a tentativa de superação de uma fenomenologia que visava a univocidade e a transparência do discurso, uma fenomenologia incapaz de perceber a importância dos discursos de duplo sentido e a linguagem cifrada das quais se utiliza o ser humano para dizer suas experiências e buscar sentido para a realidade.

A passagem para uma fenomenologia hermenêutica representa a rejeição do pressuposto fundamental da chamada fenomenologia pura: a transparência da consciência a si mesma. Ricœur rompe com as pretensões de uma consciência tida como ponto central da reflexão ao defender a não existência de uma autoconsciência imediata, uma vez que considera toda reflexão como sendo sempre mediada. Portanto, a reflexão deve converter-se em hermenêutica, compreender o mundo plural dos signos que manifestam o esforço humano para existir e o desejo de ser no mundo. Aquilo que sou não pode ser apreendido pela intuição imediata, mas somente pela mediação das obras da cultura, um desvio necessário ou via longa em oposição à via curta proposta por Martin Heidegger (1889-1976), com quem a problemática da hermenêutica desloca-se das preocupações epistemológicas para a ontologia. Este salto direto à ontologia é para Ricœur um passo indevido e, por isso, propõe a via longa na qual busca renovar as questões epistemológicas: O que é um texto? O que é compreender? O que é interpretar? Compreender ou explicar? Isto à luz das contribuições das diversas formas de saber.

A via longa não ignora, todavia, a contribuição de Heidegger que coloca a questão hermenêutica no plano ontológico ao fazer da compreensão uma das categorias do Dasein, compreender é compreender-se. Por meio da via longa, abre-se o trabalho filosófico ao amplo horizonte do mundo científico e cultural, e reafirma-se o conflito interpretativo como passagem obrigatória para uma racionalidade conscientemente limitada. Daí surge a ideia do Cogito ferido (*Cogito brisé*): estou seguro de que sou, mas não totalmente certo com relação àquilo que sou e inseguro com relação àquilo que conheço. A posse de si mesmo não é uma conquista feita de uma vez por todas, é tarefa jamais acabada. Para Ricœur, a hermenêutica é o que dará acesso à ontologia segundo a qual não existe experiência humana que não seja mediada culturalmente, diferentemente de uma ontologia triunfante e definitiva.<sup>6</sup>

Ao se debruçar sobre a temática do sujeito, a partir da perspectiva da hermenêutica de si, Ricœur se vê obrigado a abrir espaço entre os extremos do sujeito exaltado por Descartes e humilhado por Nietzsche: nem o Cogito que se funda a si mesmo nem o anticogito. Ao traçar uma espécie de terceira via sob a ótica antropológica da hermenêutica de si, Ricœur tenta

---

<sup>6</sup> RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 7-30.

dar sentido à ideia do Cogito ferido,<sup>7</sup> o fracasso de um sujeito que se constitui a si mesmo, de um sujeito transparente a si mesmo, da transparência total de um sujeito absoluto.<sup>8</sup> A hermenêutica de si é uma indagação que submete o “si” à mediação da linguagem, da ação, da narração e da ética, sem a pretensão de atingir por meio de uma via longa uma mediação total, um saber absoluto, o que significaria novamente a transparência a si mesmo de um sujeito absoluto.

A via longa ricoeuriana insere a hermenêutica no horizonte de uma racionalidade, que embora reconhecendo os limites da razão humana (*Cogito brisé*), não abdica de sua capacidade de buscar o sentido do real e a verdade da existência humana. Não renuncia à possibilidade de se dar expressão racional à experiência humana de habitar o mundo e tampouco abandona por completo toda forma de subjetividade, mas afirma a opacidade de uma subjetividade que somente se expressa pelo desvio necessário dos signos, dos símbolos e das obras literárias. Uma postura que a partir da *Simbólica do mal* pouco a pouco se configurará como um longo processo de elaboração da hermenêutica como prática filosófica. Paul Ricœur trabalha com um conceito de interpretação que irá explorar o conflito hermenêutico e ao fazê-lo defronta-se com o problema da desconstrução da objetividade – empírica e transcendental – como garantia da verdade, como distinção entre falso e verdadeiro. Trata-se da desconstrução operada pelos chamados “mestres da suspeita” (Marx, Nietzsche e Freud), uma vez que eles fazem ruir a confiança absoluta na construção racional, mostrando que esta confiança pode engendrar uma ilusão de verdade.

A construção da hermenêutica de si, devedora da ideia de homem falível (*L’homme faillible*), é o primeiro pilar da antropologia filosófica de Ricœur enquanto a reflexão em torno da simbólica do mal marca sua inserção no campo da hermenêutica.<sup>9</sup> A questão sobre o mal é refletida a partir de uma hermenêutica dos símbolos, não sendo o mal abordado como substância (essência) e nem reduzido à perspectiva moral (ideia de retribuição): o confronto humano com o mal é de ordem prática. E o mal é um desafio porque resiste à pacificação conceitual e à consolação pela linguagem, uma vez que é um escândalo e injustificável.<sup>10</sup> A fraqueza (*faiblesse*) constitutiva do ser humano é o que torna o mal possível. A humanidade do ser humano é o espaço de sua manifestação, o que aponta para outra ideia fundamental: a liberdade humana se reconhece responsável porque é capaz de consentir a prática do mal e a sua confissão suscita a consciência da liber-

<sup>7</sup> RICCEUR, Paul. *Soi-même comme un autre* (Coll. Points Essais 330). Paris: Seuil, 1990, p. 22-26.

<sup>8</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricœur”, in Id., *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, p. 163-178.

<sup>9</sup> GREISCH, Paul. *Paul Ricœur. L’itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jerome Milon, 2001, p. 29-141.

<sup>10</sup> RICCEUR, Paul. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1986.

dade. Por isso, a reflexão em torno da simbólica do mal dá a pensar a grandeza e o limite do comportamento ético, o que faz do ato livre um ato voluntário ao qual podemos imputar uma responsabilidade, distinguindo-o de um acontecimento natural.

Esta não é uma antropologia pessimista, uma vez que à ideia de homem falível estará associada outra igualmente importante: a do homem capaz. A ideia de homem falível é a tentativa de responder à questão “*o que é o homem?*”, a qual acompanha a humanidade desde os primórdios da cultura grega e sintetiza as outras questões igualmente colocadas por Emmanuel Kant (1724-1804): o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? Em sua tentativa de resposta à questão antropológica sobre o que é o homem, Ricœur se questiona sobre a passagem da possibilidade do mal humano à sua realidade, da fragilidade ao erro.<sup>11</sup> O ser humano não coincide exatamente consigo mesmo, há uma desproporção na existência humana, uma tensão entre o finito e o infinito, entre a concretude da existência humana e a capacidade de transcendê-la. Neste questionamento é possível perceber, embora ainda sem contornos bem definidos, o entrelaçamento entre a hermenêutica de si e a dimensão ética do agir humano.

O decisivo na experiência do mal, no tocante à linguagem, é o caráter não descritivo e indireto, e, portanto, simbólico do discurso que fala dessa experiência. Uma primeira questão que emerge no ato de filosofar ao se debruçar sobre a experiência do mal, mais propriamente sobre sua linguagem, é como um filósofo pode se apropriar de uma linguagem não-filosófica. Como se apropriar filosoficamente de um pensamento construído de maneira simbólica? Ou ainda, sendo o mal algo irracional, como abordá-lo de forma racional, a partir de um discurso lógico? Na conclusão da *Simbólica do mal*, Ricœur procura mostrar o status filosófico do método hermenêutico, ou seja, de que maneira o universo simbólico pode receber um sentido filosófico. O seu ponto de partida é a ideia de que “*o símbolo dá a pensar*”<sup>12</sup> e é diante da doação de sentido pelo símbolo que surge a tentativa filosófica de tentar decifrá-lo. O trabalho filosófico supõe, portanto, a confiança na linguagem, no poder dos símbolos e das palavras, como lugar de trabalho de interpretação, e na racionalidade como busca de sentido e da verdade.<sup>13</sup>

O símbolo dá a pensar porque não ponho nele o sentido, mas é o símbolo que dá o sentido, uma vez que ele é a estrutura de significação na qual um sentido literal designa um sentido indireto, figurado, acessível somente por meio do primeiro. O símbolo é doação de sentido porque nos faz participar do sentido velado e nos assimila ao simbolizado, sem que possamos apreender por completo a similitude.<sup>14</sup> Esta circunscrição entre sen-

<sup>11</sup> RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté*, t. II, p. 167.

<sup>12</sup> RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations*, p. 243.

<sup>13</sup> Ver o estudo sobre a relação entre metáfora e referência desenvolvido em RICOEUR, Paul. *La métaphore vive* (Coll. Points Essais 347). Paris: Seuil, 1975, p. 273-321.

<sup>14</sup> RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*, p. 244.

tido primeiro e sentido segundo acaba por configurar o campo hermenêutico propriamente dito, o trabalho da interpretação se situa na decifração do sentido oculto no sentido aparente.

Mas esta afirmação traz consigo a seguinte questão: de que maneira a compreensão pode estar ao mesmo tempo no símbolo e para além dele? Uma resposta inicial pode estar na seguinte distinção: se para a fenomenologia, interpretar equivale a mostrar uma coerência, compreender o símbolo por ele mesmo e articulá-lo numa totalidade de símbolos (sistema), para a hermenêutica propriamente dita interpretar significa a ligação entre a doação de sentido pelo símbolo e a decifração deste sentido oferecido. Para a fenomenologia hermenêutica, o símbolo dá a pensar porque põe em marcha o pensamento, sem, contudo, impor um sentido supostamente já presente (oculto, recoberto, dissimulado) no próprio símbolo. Dar a pensar significa, ainda, que o símbolo surge como mediação e interlocutor ao se expressar em um dizer que jamais se reduz ao dito. Isto faz do símbolo o primeiro objeto hermenêutico que Ricœur expressará com maior clareza ao estabelecer a metáfora como mediação privilegiada do símbolo.

A linguagem transforma a fenomenologia existencial de Ricœur, preocupada em distinguir finitude e culpa, em hermenêutica, embora ele tenha consciência de que nem tudo aquilo que se vive, experimenta, pode ser dito, narrado e muito menos esgotado pela linguagem. Há experiências como a dor, o sofrimento, o mal padecido que não podem ser completamente apreendidas. Este limite, contudo, não impede Ricœur de insistir sobre o fato de que nada daquilo que o ser humano experimenta ganha sentido enquanto não for levado à linguagem.<sup>15</sup>

A preocupação com a linguagem o leva a centrar sua hermenêutica na noção de texto que exige o trabalho de interpretação, o qual, por sua vez, evidencia aquilo que se desenvolve no interior de uma obra literária: o trabalho de interpretação do leitor é precedido por um movimento interpretativo no interior do próprio texto. Antes de ser obra do leitor, a interpretação é um movimento em ação no próprio texto, cabendo ao leitor desvelar este dinamismo e em seguida prolongá-lo em sua própria existência. E prolongar significa extrair novas significações na linha do sentido fundamental do texto, o que Ricœur chama de fusão entre o mundo do leitor e o mundo do texto, na linha do pensamento de Gadamer (1900-2002). O que interessa de modo particular a Ricoeur é a veemência ontológica da linguagem, sua capacidade de dizer o ser humano e o mundo, sendo a noção de mundo do texto um dos eixos estruturantes da hermenêutica textual, ao ser entendido como projeção de mundo e como mediação da compreensão de si. Ler a si mesmo no espelho das narrativas históricas e de ficção, que refletem a humanidade do ser humano, é a

---

<sup>15</sup> Em sua reflexão em torno da linguagem, Ricœur desenvolve estudos sobre a semântica do mal, do desejo (estudo sobre Freud), da ação e do tempo (a historicidade levada ao discurso).

tarefa do sujeito a partir de sua natureza profundamente temporal e histórica. É este aspecto, a compreensão de si no espelho das palavras, que será articulado mais adiante com a noção de refiguração da vida.

Aquilo que é apropriado na leitura de um texto é uma proposição de mundo, de novas possibilidades de ser e agir a partir do mundo que se desdobra diante do texto e do leitor, sendo que o leitor interpreta um texto ao aproximar da obra literária uma situação que se constitui para além do próprio texto. A interpretação não é somente da escritura e sobre ela, mas interpretação de si diante do texto e por meio dele. Na perspectiva da idade hermenêutica da razão, significa apostar na força das palavras que não se reduz à verificação científica nem à comunicação ordinária, dirigindo-se ao desvelamento de mundos possíveis. Neste desvelamento reside o processo de interpretação como múltiplas possibilidades de se pertencer ao mundo, novas possibilidades de ser-no-mundo no cerne do cotidiano a partir da articulação entre uma estrutura narrativa e um processo metafórico que possibilita redescrever o real. A hermenêutica diz respeito a todo ser humano que busca a compreensão do mundo e de si mesmo, e que, para tal, lança mão dos modos de compreensão que lhe estão disponíveis: metáfora, alegoria, mito, analogia,...

Ao tornar-se contemporâneo ao texto pelo desejo de compreensão de si, o leitor pode colocar-se em marcha em direção ao sentido apontado pelo texto, mas sem que a questão da compreensão de si seja colocada como questão introdutória e muito menos como centro de gravidade. Em parte, porque o texto promove um deslocamento em direção ao mundo (de possibilidades, de significação, de sentidos) que se desdobra diante dele, sendo o texto um caso particular de comunicação, é o paradigma do distanciamento na comunicação.<sup>16</sup> Este paradigma supõe que o texto possa preservar o discurso de sua destruição ao longo do tempo, mas esta não é a única função da escrita, uma vez que ela promove igualmente a autonomia do texto como algo que lhe é constitutivo. É graças à escrita que o mundo do texto faz explodir o mundo do autor, supera, transcende seu horizonte intencional e finito. Desta maneira, a hermenêutica se afasta da alternativa que durante muito tempo marcou o seu exercício: ou compreender um autor ou entender a estrutura de um texto. Interpretar é trazer à linguagem o tipo de ser-no-mundo que se desvela no ato da leitura, possibilitando que o texto seja recontextualizado na vida daquele que dele se aproxima na busca da interpretação da própria vida. Interpretar é “*decifrar a vida no espelho do texto*”<sup>17</sup> e neste empreendimento hermenêutico, promove-se a confrontação, o diálogo, a conversação, entre o leitor-intérprete e a proposição de mundo feita pelo texto.

<sup>16</sup> RICCEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*, Petrópolis, Vozes, p. 51-69. Sobre a noção de texto, ver também de Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986, p. 101-118.

<sup>17</sup> RICCEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*, p. 322.

De fato, uma proposição de mundo é aquilo que deve ser interpretado em um texto, o mundo do texto é o objeto propriamente dito da hermenêutica, a proposição de uma nova possibilidade de ser e agir que ao entrar em contato com o mundo do leitor o refaz, seja confirmando seja reconfigurando-o.<sup>18</sup> Nesta dinâmica de uma nova compreensão de si, o leitor somente se encontra como tal ao perder-se, ao trocar a pretensa origem radical da subjetividade por uma postura mais modesta,<sup>19</sup> a de leitor e intérprete da própria vida. A compreensão de si significa, pois, desapropriação e reapropriação, o que supõe uma distância crítica de si mesmo, ou ainda, a ideia de alteridade no interior da própria subjetividade ou, para dizer como Ricoeur, a ideia de “*um si mesmo como outro*”. Nessa descentralização da subjetividade, ocorre o abandono do “eu”, dono de si mesmo, para se pensar no “si”, discípulo do texto.<sup>20</sup> Um discipulado ritmado pelo movimento de interpretação inerente ao texto que projeta o leitor para além de si mesmo e do próprio texto. A interpretação chega a “*termo*” na compreensão que o leitor faz de si mesmo, do leitor que doravante se compreende melhor, se compreende diferentemente ou começa a se compreender na permanente aventura da interpretação. A compreensão de um texto passa a ser também a compreensão da nossa situação de leitores. O que é compreendido não é a intenção de outra pessoa, a do autor do texto, mas um projeto de vida ou, na linguagem heideggeriana, o esboço de um novo ser-no-mundo.<sup>21</sup>

A ideia de paradigma do texto, tal como a concebe Ricoeur, pode servir também de paradigma para a ação humana, na medida em que esta ação é passível de interpretações. Interpretar a ação humana é o que faz o texto ao recriar de forma criativa o agir humano a partir do tempo e da linguagem pela qual passa a trama das diversas experiências humanas vividas ao longo da história. É justamente esta textualidade da existência humana entregue à leitura e conseqüentemente à interpretação o que possibilita pensar a mimética textual e a refiguração da vida no horizonte da construção da identidade humana.

## **II. A mimética textual**

Uma das grandes contribuições da reflexão filosófica de Paul Ricoeur em torno da identidade humana está no papel concedido à narração na experiência do tempo, um papel de mediação entre o tempo cronológico (sem significação humana) e o tempo subjetivo, vivido. É no movimento circular

<sup>18</sup> RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action*, p. 18.

<sup>19</sup> Idem, p. 53.

<sup>20</sup> A reflexão sobre a apropriação de si mesmo por meio da apropriação do texto, que Ricoeur desenvolve a partir da noção de texto, encontrará continuidade na obra “*Soi-même comme un autre*”, na qual é trabalhada a dialética eu-si.

<sup>21</sup> RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action*, p. 189; Idem, *Hermenêutica e ideologia*, p. 65.

entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da existência humana que emerge a ideia de mimética textual, algo fundamental para a compreensão da refiguração da vida possibilitada pelo texto.

O tempo torna-se humano na medida em que é narrado e a narrativa é significativa quando esboça traços da experiência temporal.<sup>22</sup> Esta humanização do tempo supõe que narrar clarifica e articula a experiência humana no que diz respeito à sua temporalidade, e que toda experiência humana que se desenvolve no tempo pode ser narrada. A experiência humana do tempo (a historicidade), permaneceria muda, desarticulada, sem sentido, caso não fosse levada ao nível da narração e esta se reduziria a uma mera estrutura formal caso não fosse capaz de refigurar a temporalidade humana. É esta articulação entre historiografia, literatura e fenomenologia do tempo o que permite à narrativa (tanto histórica quanto de ficção) configurar o tempo e conseqüentemente a vida humana.

Esta dupla refiguração conduz à noção de tríplice mimese que Ricoeur concebe ao promover o diálogo entre duas vozes não contemporâneas: a de Agostinho (354-430) e a de Aristóteles (384-322).<sup>23</sup> O primeiro realiza uma meditação sobre os enigmas da temporalidade. O segundo analisa filosoficamente um tipo particular de narrativa: as intrigas presentes na tragédia grega. Em Agostinho, a discordância desmente constantemente o desejo de concordância, perplexidade engendrada pelos paradoxos do tempo vivido no interior da alma. Já a análise aristotélica do tempo confere a preponderância da concordância sobre a discordância na configuração da trama a partir da confiança no poder do poeta de fazer triunfar a ordem sobre a desordem. As *Confissões* (de Agostinho) e a *Poética* (de Aristóteles) interessam a Ricoeur devido a este jogo invertido entre concordância e discordância. Todavia, é sempre bom lembrar que é ele, Ricoeur, quem estabelece a relação entre dois autores não contemporâneos, mais concretamente entre a discordância que dilacera a concordância (Agostinho) e a concordância que supera a discordância (Aristóteles).<sup>24</sup>

Assim, se Agostinho se vê confrontado com a discordância, com a distensão do espírito, fluindo na oscilação entre o passado e o futuro, Aristóteles, a partir do poema trágico, evidencia o triunfo da ordem, da concordância, sobre a diversidade dos acontecimentos. Ricoeur, por sua vez, propõe uma terceira via: aquela que traz à linguagem a experiência humana do tempo pela mediação da narrativa na qual se dá uma concordância discordante. Além disso, narrar mais é compreender melhor e compreender melhor já é viver melhor ainda. Em parte, porque a narratividade em sua imbricação com o tempo é vista como existencial da condição humana.

<sup>22</sup> Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t.I. Paris: Seuil (Coll. Points Essais 227), 1983, p. 17.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 21-104.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*, p. 66.

No livro XI das “*Confissões*”,<sup>25</sup> Agostinho realiza uma análise filosófica sobre o tempo, a qual recai sobre o aspecto psicológico: como apreendemos o tempo? Trata-se da impressão (afetação) do antes e do depois que as coisas gravam no espírito, sendo o tempo psicológico a percepção da sucessão contínua na consciência. Na análise agostiniana, Deus é sempre o criador do tempo e o hoje de Deus é a eternidade sempre presente, ao passo que nossos anos somente poderão existir todos quando todos já não existirem mais. O passado é impelido pelo futuro e o futuro é precedido por um passado, e ambos são criados por Aquele que é sempre presente (Confissões 11,13). A medida do tempo, centro das indagações agostinianas, não se deve ao movimento exterior, mas à imagem impressa que tem por verbo importante não mais o passar e sim o permanecer. Assim, os dois enigmas – do ser e o do não-ser do tempo, e o da medida que não tem extensão – são resolvidos simultaneamente: medimos a impressão que as coisas gravam no espírito, impressão que ainda permanece depois que as coisas tenham passado (Confissões XI,27,36).

Agostinho resolve o enigma da medida do tempo reduzindo a extensão do tempo à distensão da alma. Todavia, como observa Ricœur, “a distensio animae não significa somente a ‘solução’ de aporias sobre a medida do tempo, mas exprime doravante a dilaceração da alma privada de estabilidade eterna do tempo”.<sup>26</sup> Agostinho interioriza a problemática da temporalidade, distanciando-se, assim, da dimensão cronológica tradicional. Para ele, o tempo é inatingível por meio de um conceito totalizador, uma vez que sua natureza oscila entre o ser e o não-ser.

De Aristóteles, Ricœur retoma a *Poética*.<sup>27</sup> Por que escolher o texto de Aristóteles? Em parte porque no conceito de tecer a intriga (*mise en intrigue*) ou tessitura da intriga, Ricœur encontra a réplica inversa da distensão da alma sugerida por Agostinho. E mimese é para Ricœur o conceito orientador da *Poética* de Aristóteles que instaura uma ruptura com a concepção metafísica de mimese de Platão que, resumidamente, significa a réplica do sensível ou imitação da realidade.

Os quatro capítulos que compõem a terceira parte de *Tempo e narrativa* têm por finalidade abrir a reflexão para além da noção de tessitura da intriga recebida da tradição aristotélica e diversificar a noção de temporalidade recebida da tradição agostiniana sem, contudo, abandonar a noção de configuração. É nesta apropriação de ambas as tradições que o mundo do texto emerge como um “para-além-de-si-mesmo” oferecido à

<sup>25</sup> SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1980.

<sup>26</sup> RICŒUR, Paul. *Temps et récit*, t.I, p. 60.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Ana Maria Valente. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 5-7. Poética é um adjetivo que subentende o substantivo arte. Este texto de Aristóteles possui uma história acidentada e para muitos estudiosos é muito mais um conjunto de apontamentos para aulas do que uma exposição sistemática sobre a Arte Poética.

apropriação crítica do leitor, um mundo suscetível a ser habitado, o que é afirmado por Ricoeur em termos de transcendência imanente ao texto, marcando o confronto entre a experiência fictícia projetada pela obra e a experiência do leitor. Por mais paradoxal que possa parecer, a expressão “transcendência imanente” não tem outra intenção que designar uma projeção da obra, uma experiência, sem dúvida, mas fictícia, por não ter sido apropriada pelo ato da leitura. Por isso, o trabalho de configuração narrativa encontra sua plena realização na refiguração da experiência temporal que no esquema da tríplice relação mimética entre a ordem narrativa e a ordem da ação corresponde ao último momento da mimese.<sup>28</sup>

A conclusão à qual chega Ricoeur a partir da confrontação entre Agostinho e Aristóteles é a impossibilidade de se defrontar com o problema do tempo somente por meio de uma exterioridade da alma ou do movimento: “*somente a distensão da alma não pode produzir a extensão do tempo; somente o dinamismo do movimento não pode gerar a dialética do tríplice presente*”.<sup>29</sup> A pretensão desta afirmação é tentar mostrar que a poética da narrativa contribui para reunir aquilo que a especulação separa. Ainda que se estabeleça o diálogo entre dois autores não contemporâneos entre si e nem a nós, as questões colocadas a partir desta conversação são profundamente atuais: quando narramos algo, o fazemos para afirmar que alguma coisa é em si mesma mais ampla que o tempo e a finitude que a temporalidade impõe. Neste transbordamento emerge a possibilidade de uma compreensão da existência humana, compreensão do agir e do padecer como estrutura primeira do tempo que se expressa sob a forma de uma narrativa.

É a linguagem que resgata para o plano da permanência a natureza fugidia (evanescente) do tempo, é a linguagem que abre a possibilidade do tempo ser medido, como o queria Agostinho. E contra a ideia da linguagem como um mundo fechado e autônomo, afirma-se sua abertura e sua intencionalidade não linguística (o tempo da experiência), ou seja, uma intencionalidade dialógica: “*alguém diz alguma coisa a alguém sobre alguma coisa*”. Todo discurso é rememoração de uma experiência vivida, ainda que inesgotável pelo uso da linguagem: alguém que é afetado por diversas situações procura se orientar nestas experiências ao elevá-las ao nível da linguagem para dizer sua experiência a alguém. A linguagem é, assim, a expressão de alguém, é a temporalização do ser que emerge no presente como acontecimento do discurso, é ato que deseja articular uma experiência e transmiti-la a outra pessoa. O pressuposto deste dizer, ou melhor, deste dizer-se é que a vida humana é inteligível, razoável, e por isso mesmo comunicável. A novidade que a linguagem pode comportar ao transmitir uma experiência vivida não significa jamais ruptura total, mas sim recapitulação, a temporalidade não se reduz à dimensão do presente, sendo passagem do presente ao futuro e rememoração do passado.

<sup>28</sup> RICŒUR, Paul. *Temps et récit* (t.III). Paris: Seuil (Coll. Points Essais, 229), 1985, p. 11.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, p. 42.

Na chamada tríplice mimese, desenvolvida em *Tempo e narrativa*,<sup>30</sup> Ricoeur assume a correlação entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana. É a narratividade que faz do tempo uma temporalidade humana e o significado pleno da narratividade é atingido quando ela se torna uma condição da existência temporal. O conceito de mimese é tomado em um dos seus usos (o que interessa a Ricoeur), ou seja, o de imitação ou representação da ação por meio da linguagem métrica, acompanhada de um ritmo. Imitação própria à tragédia, à comédia e à epopéia. Todavia, exclui-se qualquer compreensão da mimese de Aristóteles como cópia ou réplica (no sentido de idêntico) da realidade.<sup>31</sup> Traduzir mimese por imitação não significa entendê-la como decalque do real, mas como imitação criadora, e ao traduzi-la por representação é preciso entendê-la como sendo distinta da duplicação da presença. Por isso, “*Compor a intriga já é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódico*”.<sup>32</sup> A imitação é uma atividade mimética na medida em que produz alguma coisa, isto é, o agenciamento dos fatos pela tessitura da intriga.

A composição da intriga está enraizada em uma pré-compreensão do mundo da ação a partir de três traços fundamentais: estrutural, simbólico e temporal. Estrutural, as ações implicam fins, motivos, agentes e circunstâncias, e agir é sempre agir com os outros. Simbólico, se a ação pode ser narrada é porque ela já está articulada por meio de signos, regras e normas. Temporal, a compreensão da ação, considerando os dois traços anteriores, reconhecerá na ação estruturas temporais que exigem a narração. A inteligibilidade da composição literária deve-se ao fato desta composição “con-figurar” o que já está figurado na ação humana, a tessitura da trama se enraíza na pré-compreensão do mundo da ação com suas estruturas inteligíveis, seus recursos simbólicos e sua dimensão temporal. Se a ação pode ser narrada é porque ela já está mediatizada simbolicamente.

Além disso, a rede conceitual e as articulações simbólicas são portadoras de estruturas temporais que manifestam a possibilidade ou até mesmo a necessidade de a ação ser narrada. Por isso, a imitação da ação significa primeiramente pré-compreender em que consiste o agir humano (sua semântica, seu simbolismo e sua temporalidade), e a partir desta pré-compreensão é constituída a tessitura da intriga e com ela a mimética textual.<sup>33</sup>

Um dos aspectos relevantes a ser considerado na tessitura da intriga em consonância com a refiguração da vida está no seu caráter de mediação, ao menos por três motivos. Primeiro, porque faz a mediação entre acontecimentos ou incidentes individuais e uma história tida como um todo. Desta maneira, extrai uma história sensata de uma pluralidade de acontecimen-

<sup>30</sup> RICŒUR, Paul. *Temps et récit*, t.I, p. 108-169.

<sup>31</sup> Sobre a distinção no tocante à leitura platônica, ver o capítulo IX da Poética de Aristóteles.

<sup>32</sup> RICŒUR, Paul. *Temps et récit*, t.I, p. 85.

<sup>33</sup> Idem, p. 100; 129.

tos ou incidentes e transforma os acontecimentos ou incidentes em uma história. Segundo, porque extrai de uma simples sucessão uma configuração e isto supõe que o acontecimento seja mais que uma ocorrência singular e a história mais que uma enumeração dos acontecimentos em uma ordem serial. A trama configura, em uma totalidade dotada de sentido, fatores a princípio heterogêneos (agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, etc.), dá concordância à discordância. Em terceiro lugar, devido a seus caracteres temporais próprios, o que permite chamar a intriga de uma síntese do heterogêneo. Neste processo de mediação articulam-se duas dimensões temporais: uma cronológica e outra não-cronológica. A primeira é a dimensão episódica da narrativa que caracteriza a história como constituída por acontecimentos. A não-cronológica é a dimensão configurante propriamente dita a partir da qual a tessitura transforma os acontecimentos em história, ou seja, retira da diversidade de acontecimentos a unidade de uma totalidade temporal.

A tessitura da intriga articula, desta maneira, o enraizamento na vida e a recepção na leitura, manifestando o poder da linguagem para expressar o mundo, ainda que apenas sob a forma de simples possibilidade de ser habitado, e constituindo-se como atividade de ruptura e continuidade com o mundo da ação. Ruptura porque instaura um mundo próprio. Continuidade, uma vez que esse mundo somente se efetiva pelo ato da leitura, ou seja, quando aquele que lê puder transformar sua ação e sua orientação existencial a partir do confronto de sua vida cotidiana, de suas experiências concretas, com o horizonte tecido pelo texto.

Ler é um trabalho de decifração, o qual é conduzido pelo próprio texto decifrado, sendo que o ato de ler significa o reenvio do texto para além de si mesmo, para a vida, para o mundo da ação, como transformação da realidade e não como sua repetição ou mera imitação do real. A apropriação do texto promovida pelo ato da leitura não pode ser pensada nem como posse nem como subjetivação, como imposição do limite existencial do leitor ao texto. A apropriação é na verdade descentramento de si diante do mundo do texto que cada obra procura configurar,<sup>34</sup> um mundo definido como uma transcendência na imanência à espera do ato da leitura, sem o qual a obra literária não atinge a sua significação. A narrativa somente alcança seu sentido pleno à medida que é restituída ao tempo do agir e do padecer, pois é no ouvinte ou no leitor que se conclui o percurso da mimese que não tem um fim em si mesma.

A importância concedida à mimese no processo de refiguração da vida repousa em outro aspecto que é todo o contrário da projeção da literatura sobre a vida e que pode ser chamado de narratividade incoativa. Os diversos epi-

---

<sup>34</sup> A ideia de figura na tessitura da intriga se refere à constituição de um mundo de significações cujo objetivo é projetar, dar a ver, diferentes possibilidades da realidade. Daí se falar em pré-figuração, con-figuração e re-figuração.

sódios da vida humana possuem histórias ainda não narradas, migalhas de histórias vividas que exigem ser narradas e que oferecem os pontos de ancoragem à narrativa. É o que ocorre, como exemplifica Ricoeur, tanto no campo da psicanálise quanto no contexto jurídico.<sup>35</sup> O analisado retira das migalhas de histórias vividas (sonhos, cenas primárias, episódios conflitantes, etc.) uma narrativa que se torna mais inteligível. A história de uma vida procede de histórias reprimidas, não narradas, que podem desdobrar-se em histórias nas quais o sujeito se reconhece, assumindo-as como constitutivas de sua identidade pessoal. É a busca desta identidade que assegura a continuidade entre a história incoativa e aquelas expressas da qual se assume a responsabilidade. De modo semelhante, um juiz procura compreender o curso de uma ação desembaraçando a meada de intrigas na qual o suspeito está emaranhado. O fato de estar emaranhado implica que a história acontece a alguém antes mesmo que seja narrada e o emaranhamento surge como pré-história da história a ser narrada cujo começo é escolhido pelo narrador.

A pré-história é o pano de fundo a partir do qual emergem as histórias narradas, ou ainda, narrar, seguir, compreender histórias é “só” a continuação destas histórias não ditas. Em certo sentido, narrar é um processo secundário diante destas pré-histórias, nas quais nos encontramos emaranhados ou enredados e este enredamento é o solo fértil que faz brotar a narrativa de uma vida ou de uma história vivida. Narramos histórias porque as vidas humanas não só têm necessidade de ser narradas como merecem ser ditas, dando sentido às experiências humanas do cotidiano que podem ser lidas e consequentemente interpretadas por outros. Todavia, trata-se de um processo seletivo uma vez que nem tudo é narrado, nem tudo aquilo que é vivido é elevado ao nível da linguagem. Há experiências do cotidiano que, por não serem jamais narradas, “perdem-se” no tempo, são esquecidas. Pensemos, por exemplo, no grito de independência do Brasil às margens do rio Ipiranga: quantos outros acontecimentos o precederam e sucederam, e jamais chegaram a ser formulados de forma narrativa, perdendo-se no tempo e na história?<sup>36</sup>

A inteligibilidade da ação humana é, pois, mimética e textual, e a atividade mimética subsiste na tensão entre submissão ao real já acontecido e o trabalho criativo da poética. Esta criatividade surge como um desafio lançado ao leitor: a possibilidade de ser e agir de uma maneira diferente, nova, graças à força criadora da mimese. A resposta a este desafio supõe a leitura como último vetor da refiguração do mundo da ação sob o signo da intriga. Por isso, falar de interseção entre mundo do texto e mundo do leitor (ou do ouvinte) em mimese III, é retomar a ideia de fusão de horizontes desenvolvida por Gadamer. No ato da leitura, o leitor recebe da obra a experiência de vida que ela faz chegar à linguagem e, em última instância, ao mundo do texto que a obra exhibe diante daquele que dele se aproxima. Nesta aproxima-

<sup>35</sup> RICŒUR, Paul. *Temps et récit*, t.I, p. 141-142.

<sup>36</sup> Ideia desenvolvida de modo especial por Paul Ricoeur em sua obra “*La mémoire, l’histoire et l’oubli*”.

ção, o leitor é colocado diante da possibilidade da ampliação de seu horizonte existencial devido ao aumento de significação.

A esta ideia subjaz um postulado de igual importância: o de uma hermenêutica que não visa restituir a intenção do autor, considerada estando por detrás do texto, mas sim compreender a ressignificação do mundo da ação em sua dimensão temporal. E isto vale tanto para a narrativa de ficção quanto para a narrativa historiográfica, embora possuam distintas pretensões à verdade em seus relatos. A historiografia reivindica uma referência que se inscreve no empírico, pois visa acontecimentos que tiveram efetivamente lugar na história, mesmo que o passado já não esteja mais aí, a não ser na forma de documentos, e que a antiguidade de uma observação no passado não seja mais observável, mas apenas memorável.

O mesmo não pode ser dito com relação à narrativa de ficção que partindo de substratos históricos não visa a evidência empírica. Em todo caso, embora os dois modelos narrativos — história e ficção — se distingam em sua pretensão de verdade, tais modelos coincidem na operação de doação de sentido à realidade, como configuração narrativa. Além disso, a narrativa histórica e de ficção realizam uma refiguração do tempo, na qual uma toma emprestados elementos da outra: a narrativa histórica lança mão da imaginação para reconstruir o passado, o que não existe mais no tempo, e a narrativa ficcional apoia-se em experiências concretas, históricas, para tecer sua trama. O real do passado somente pode ser reconstituído pelo recurso da imaginação (próprio da ficção, referência metafórica) e os relatos de ficção são narrados como se tivessem acontecido (tivessem tido lugar na história). Do lado da história temos um passado desaparecido e que, portanto, foi real, do qual hoje temos “apenas” seus traços. Do lado da ficção temos seus efeitos positivos de revelação e de transformação da vida. Assim, a partir da historicização da narrativa de ficção e da ficcionalização da narrativa histórica nasce o que se chama de tempo humano ou tempo histórico.

Para falar de mundo do texto implicado em qualquer experiência temporal, Ricoeur defende a tese de que a obra literária se transcende em direção a um mundo e esta transcendência arranca o texto literário da clausura que lhe impõe, de forma legítima, a análise de suas estruturas imanentes. Por isso, fora da fusão entre os dois mundos, o do texto e o do leitor, o primeiro permanece uma transcendência na imanência à espera da leitura. É somente no ato da leitura que a configuração conclui seu percurso e é na ação que a configuração do texto se transmuta em refiguração da vida pela narração.

Apesar do enorme valor concedido à reflexão em torno do tempo e da historicidade, para Ricoeur a importância das narrativas histórica e ficcional não se reduz à problemática da temporalidade humana e se insere na dinâmica da configuração da identidade pessoal e coletiva. Graças à mediação da narrativa histórica, à sua abordagem do passado e à mediação metafórica da narrativa de ficção, o “como se”, a identidade humana se constitui pela influência das decisões éticas que tomamos diante dos personagens de nossas leituras.

#### **IV. A hermenêutica de si pela narração**

A passagem da configuração à refiguração, mediada pela leitura, revela o inacabamento do texto, marcado não somente pela ausência de determinação, mas também por um excesso de sentido. Esta ausência de determinação significa a frustração do desejo de encontrar no texto uma configuração imediatamente legível. Qualquer texto se revela inesgotável na leitura, colocando sobre os ombros do leitor a responsabilidade de reconfigurar a obra na medida em que o leitor incorpora os ensinamentos de suas leituras à sua visão de mundo.<sup>37</sup> A leitura se torna não um lugar no qual se detém, mas um meio que se atravessa, travessia que manifesta o deslocamento de uma identidade primeira em direção à descoberta de si como sendo outro, uma apropriação jamais total e imediata de si mesmo. Passagem dinamizada pela novidade do presente que possibilita novos tempos, novidade que exige revisitar, reinterpretar, o passado como potencialidades não realizadas. É o avesso da ideia de um passado acabado, imutável e plenamente realizado, sendo que a contemporaneidade do passado se dá na interpretação que se faz dele e ao fazê-lo o leitor-intérprete se compreende de outra maneira e se compreende melhor.

O caminho traçado pela ampliação do sentido a partir da tessitura da intriga desemboca na concepção de uma intersubjetividade sempre aberta a novas interpretações, a novas leituras, jamais proprietária absoluta do sentido. A identidade pessoal e coletiva deve ser entendida como terra prometida e não como terra conquistada, uma identidade em gestação, fundada sobre retomadas interpretativas, sobre processos de apropriação sempre em movimento. Por isso, o si-mesmo pode ser compreendido como refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas, podendo a identidade humana incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida. E o sujeito, por sua vez, pode se ver constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua própria vida, a história de uma vida não cessa de ser refigurada pelas histórias que um sujeito conta de si mesmo, para si mesmo e para os outros, bem como das narrativas que os outros fazem dele.

A identidade humana que pode ser adjetivada como narrativa não é jamais estável e uniforme. O ser humano só pode ser compreendido como sendo atravessado e constituído por uma série de mediações e desdobrado no tempo. Um ser-no-mundo que só tem acesso a si mesmo por meio de mediações e de reflexões que considerem tanto sua permanência como sua transformação ao longo do tempo, que considerem a estreita ligação entre a experiência humana do tempo e a narrativa, seja ela histórica ou de ficção. Narrativas que ao tomar a vida por fundamento procuram integrar as experiências e as memórias em um todo inteligível. A narratividade é uma experiência de pensamento por meio da qual é possível habitar outros mundos que não

<sup>37</sup> RICCEUR, Paul. *Temps et récit*, t.III, p. 300.

aqueles do cotidiano da vida, o que implica em um momento de decisão que faz da responsabilidade ética um fator fundante da identidade humana.

Esta ontologia do agir humano tem na promessa um traço eminentemente ético da identidade humana, pois nela se entrecruzam uma palavra singular e sua inscrição temporal. Na promessa, uma palavra se compromete com relação ao futuro, supondo que o indivíduo mantenha a si mesmo entre o momento em que formula a promessa e o momento em que a realiza, apesar das modificações ocorridas ao longo do tempo, da história. Na dialética do si mesmo como outro emerge o desejo de manter a promessa, dar a minha palavra ao outro e lhe ser fiel apesar dos incidentes da vida, responder à confiança que o outro deposita em mim. A identidade pessoal é fundamentalmente ética: ser no mundo é ser e agir com e para o outro, e não apenas um conjunto de caracteres biológicos, genéticos e traços biográficos.

Uma identidade assim concebida, ética e de forma narrativa, procura melhor compreender a complexa imbricação entre conhecimento e transformação de si: como pensar a identidade de alguém que muda e permanece o mesmo ao longo do tempo, que age no mundo e o transforma? A reflexão de Ricoeur deseja, ainda, mostrar como acontece a construção da identidade a partir da relação entre linguagem e experiência humana do mundo. Além disso, pretende escapar à dicotomia que não contribui para a solução do problema da identidade: ou o sujeito é um emaranhado de conhecimentos, emoções e vontades que jamais se unificam, a não ser ilusoriamente, ou é pura permanência, alguém sempre idêntico a si mesmo.

Compreender a identidade humana no contexto da narração é distanciar-se da ideia de uma identidade dada a priori, uma substância ou forma fixa. Compreendida de forma narrativa, a identidade humana não cessa de se construir e reconstruir por meio da narrativa que articula as diversas experiências vividas. Afinal, o leitor se reconfigura, se refaz, depois de ter sido despojado de si na leitura a partir do entrelaçamento entre tempo, linguagem e experiências humanas do mundo. O ser humano acede a essas experiências graças à função narrativa que combina a concordância da história – vista como uma unidade estruturada – e a discordância provocada pelas peripécias contextuais, dos encontros e desencontros que a vida proporciona. Ao narrar sua vida ou tê-la narrada por outro, o ser humano encontra-se diante de um horizonte de sentido no qual a descoberta da própria identidade não se dá de maneira isolada, mas sim a partir do diálogo com o outro, em torno de eventos históricos e igualmente no interior de instituições. As narrativas pessoais estão abertas ao olhar e à interpretação dos outros, elas são construídas e reconstruídas, porém não em um movimento de introspecção, mas em um êxodo de si mesmo possibilitado pelas narrativas que são feitas por nós e sobre nós. A narrativa, ao permitir o leitor ser e agir de forma diferente, faz com que ele seja ao mesmo tempo leitor do texto e leitor de si mesmo.

A mediação narrativa sublinha um caráter importante da construção da identidade pessoal e coletiva: o conhecimento de si é interpretação de si mesmo.<sup>38</sup> Ler a si mesmo no espelho das palavras da narrativa histórica e de ficção é ler uma vida marcada pela inserção em uma tradição, pela mediação de representações simbólicas e pela pertença a instituições. A interação com os personagens das leituras possibilita a apreensão de valores, virtudes, escolhas, decisões que podem ajudar na compreensão de si mesmo e a guiar as ações pessoais no horizonte da dimensão ética da compreensão que remete à responsabilidade para com o outro. Trata-se de uma identidade que já não é mais fruto de uma mera conceituação (teoria), mas acontece no tempo e na condição ética plural. O si mesmo constitui-se a partir da influência histórica e ética dos personagens que leu, das grandes decisões de vida que comportam o descentramento de si.

## Conclusão

À semelhança do que foi feito no início da primeira parte deste percurso, retomo outra metáfora pictural, igualmente a partir de um quadro de Rembrandt: autorretrato de 1661.<sup>39</sup> A questão que se coloca Ricoeur ao refletir sobre esta obra, pintada oito anos antes da morte do pintor holandês, recai sobre a identidade entre o autor do retrato, o homem Rembrandt, e o personagem pictural na imagem que se contempla no quadro. O problema que se apresenta é a correspondência entre dois personagens ausentes, o pictural (que extrapola a tela material) e o pintor, hoje morto, que a legenda da tela diz ser o mesmo.

A correspondência possível entre ambos os personagens está no entrecruzamento entre os elementos biográficos do pintor na época (1661) com a análise pictural dos elementos que Rembrandt descreve ao pintar a si mesmo. E para pintar-se, é preciso que Rembrandt veja sua própria imagem refletida no espelho e a recrie, descreva, interprete sobre a tela. É este ato interpretativo que funda a identidade entre o pintor e o personagem para além das semelhanças físicas entre ambos. A identidade entre ambos – pintor e personagem — é dada pelo ato interpretativo que faz Rembrandt pintar-se de uma maneira e não de outra.

Esse autorretrato tem como resultado uma pintura que o autor há tempo deixou de olhar, mas que tem sempre o poder de nos olhar, de provocar naquele que o olha o desafio de interpretar a si mesmo diante da identidade alheia. O que está em jogo na contemplação do quadro de Rembrandt é o problema da identidade humana concebida na perspectiva narrativa:

<sup>38</sup> RICCEUR, Paul. *L'identité narrative*, *Esprit* 7-8 (1988): p. 304.

<sup>39</sup> RICCEUR, Paul. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (coll. Points Essais 541), Paris: Seuil, p. 13-15.

interpretação de si, em diferentes níveis, nas narrativas que contamos e nas que os outros contam a nosso respeito. E também nas narrativas que lemos e diante das quais nos interpretamos ao nos identificarmos ou não com os personagens nelas narrados.

Qual a importância desta metáfora pictural para a refiguração da vida diante do mundo do texto? Talvez, esteja no “jogo do espelho” ao qual alude Ricoeur em sua reflexão. Assim como a pintura deste quadro exigiu o olhar-se e, portanto, interpretar-se diante do espelho para em seguida dizer esta interpretação a partir de uma expressão artística, pictural, o texto permite que o leitor possa interpretar a si mesmo no espelho das palavras. É verdade que o texto não nos olha como o faz o personagem do quadro de Rembrandt, mas o texto com suas narrativas histórica e ficcional pode revelar algo a nós, pode ajudar a construir e reconstruir a identidade humana a partir das decisões existenciais que porventura venha a suscitar. O texto oferece o instrumental linguístico para que alguém possa se interpretar no interior de uma tradição e dizer-se a outro. Dizer-se que não se restringe ao dito das palavras, mas que se expressa também no agir ético diante do outro e junto com ele.

Neste agir ético vislumbro o desenvolvimento de uma hipótese não declarada no início deste caminhar por traços deixados pela hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, mas que igualmente esteve presente de forma dissimulada na construção deste percurso. Trata-se da busca de uma fundamentação filosófica para o desafio da construção da identidade religiosa no interior daquelas tradições que se fundamentam em textos tidos como sagrados. Em outras palavras ou em forma de pergunta: de que maneira a hermenêutica filosófica de Ricoeur pode contribuir para a compreensão da identidade religiosa no contexto do pluralismo religioso que caracteriza o mundo contemporâneo, globalizado? Por que a identidade textual de determinada tradição religiosa não precisa necessariamente sentir-se ameaçada diante do diferente, mas, pelo contrário, deve perceber-se impelida ao diálogo, a uma refiguração da vida diante do mundo do texto? Isto exige caminhar pelos complexos caminhos de uma filosofia da religião capaz de entrelaçar hermenêutica, mundo do texto e identidade religiosa. Eis aí outro percurso a ser construído.

Endereço do Autor:

PUC-Campinas (CCHSA/Nupex)  
Rod. Dom Pedro I km. 136 – Parque das Universidades  
13086-265 – Campinas, SP  
wfsalles04@gmail.com