

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**A ARTICULAÇÃO ENTRE POÉTICA E PRÁXIS NO PENSAMENTO DE PAUL RICŒUR:
*UM ESTUDO SOBRE O ESTATUTO DA IMAGINAÇÃO NA HERMENÊUTICA DO TEXTO, DA AÇÃO E DO SI***

Wanderley Martins da Cunha

BELO HORIZONTE
2008

WANDERLEY MARTINS DA CUNHA

**A ARTICULAÇÃO ENTRE POÉTICA E PRÁXIS NO PENSAMENTO DE PAUL RICŒUR:
*UM ESTUDO SOBRE O ESTATUTO DA IMAGINAÇÃO NA HERMENÊUTICA DO TEXTO, DA AÇÃO E DO SI***

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de pesquisa: Filosofia social e política

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

**BELO HORIZONTE
2008**

WANDERLEY MARTINS DA CUNHA

**A ARTICULAÇÃO ENTRE POÉTICA E PRÁXIS NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR:
*UM ESTUDO SOBRE O ESTATUTO DA IMAGINAÇÃO NA HERMENÊUTICA DO TEXTO, DA AÇÃO E DO SI***

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de pesquisa: Filosofia social e política

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Drawin (ORIENTADOR) – UFMG
Prof. Dr. Ulpiano Vázquez – FAJE
Prof. Dr. Ivan Domingues – UFMG

Belo Horizonte, 14 de Outubro de 2008

À Professora Constança Marcondes César, pela iniciação à filosofia.

Ao Prof. Pe. Alberto Antoniazzi, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte de vida e sabedoria

Aos meus pais, Maurício e Conceição

Às minhas irmãs, Sandra, Adriana e Andréia

Aos professores e funcionários do programa de Pós-graduação em filosofia

Ao Prof. Dr. Carlos Drawin, pela aposta que propiciou a realização deste trabalho

Aos professores Dr. Ulpiano Vazquez e Dr. Ivan Domingues, pela competente argüição

Aos amigos, pelo encorajamento constante

Ao CNPq, pelo apoio financeiro.

Imagine!
John Lennon

RESUMO

A presente dissertação visa oferecer alguma contribuição à tentativa de explicitar e sistematizar o tema da imaginação no pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur elaborado entre 1970 e 1990. Estudando o tema da imaginação nas principais obras do filósofo publicadas neste período, este trabalho organiza-se em torno da seguinte questão: *Qual o estatuto atribuído à imaginação na hermenêutica do texto, na hermenêutica da ação e na hermenêutica do Si elaboradas por Ricoeur?* Visando dar uma resposta a esse questionamento, buscou-se inquirir o papel central da imaginação no discurso metafórico e narrativo e a sua extensão à esfera da ação e ao campo da ética. Assim sendo, ao longo desta dissertação, procurou-se, inicialmente, explicitar o estatuto da imaginação na hermenêutica do texto, analisando, no âmbito das reflexões desenvolvidas em *La Métaphore Vive* (1975), aquilo que Paul Ricoeur denominou de **“o problema da imaginação semântica”**. Em seguida, passou-se a aclarar o estatuto da imaginação na hermenêutica da ação, discutindo — a partir da relação entre narrativa, imaginação e ação explicitada por Ricoeur em *Temps et Récit I, II e III* (1983-1985) — a proposta ricoeuriana defendida em *Du texte à l’action* (1986), segundo a qual, **“embora primordialmente pertencente à esfera do discurso, a imaginação pode ser generalizada à esfera da ação”**. Por fim, buscou-se relacionar a hermenêutica do si explicitada em *Soi-même comme un autre* (1990) com a questão da imaginação, explorando a proposta ricoeuriana, segundo a qual **“uma imaginação ética se alimenta de imaginação narrativa”**. As análises empreendidas neste texto, dentre outros aspectos, põem em relevo que Ricoeur, mesmo não sistematizando sua reflexão numa obra específica, procurou articular a imaginação à criatividade regulada atuante na metáfora e na narrativa e à criatividade presente no domínio das possibilidades inerentes às ações humanas, de tal modo que o estatuto da imaginação no pensamento ricoeuriano é o de um operador que viabiliza a articulação entre criatividade poética e a dimensão prática da realidade humana, articulação essa que se desdobra num convite a pensar junto — na linha de uma complementaridade de abordagens que se alimentam mutuamente, sem confusões de métodos — o agir e o poético, o ético e o poético, contribuindo também para explicitar que o poder criador da imaginação é o motor do processo pelo qual o homem torna-se ‘si-mesmo’.

RÉSUMÉ

Cette texte vise à offrir une contribution à la tentative d'expliquer et de systématiser le thème de l'imagination de la pensée herméneutique de Paul Ricoeur développé entre 1970 et 1990. Étudiant le thème de l'imagination dans les œuvres majeures du philosophe publié au cours de cette période, ce travail est organisé autour de la question suivante: *Quel est le statut attribué à l'imagination dans l'herméneutique du texte, l'herméneutique de l'action et l'herméneutique du Soi élaborée par Ricoeur?* Visant à donner une réponse à cette question, nous avons essayé d'enquêter sur le rôle central de l'imagination dans le discours métaphorique et narratif et de son extension à la sphère de l'action et au domaine de l'éthique. Par conséquent, le long de cette texte, il a été d'abord, clarifier le statut de l'imagination dans l'herméneutique du texte, en analysant, dans le cadre des réflexions développées dans *La métaphore Vive* (1975), ce que Paul Ricoeur appelle "**le problème de l'imagination sémantique.**" Ensuite, il propose de clarifier le statut de l'imagination dans l'herméneutique de l'action, discutant — à partir de la relation entre le récit, l'imagination et l'action explicite pour Ricoeur dans *Temps et récit I, II et III* (1983-1985) — la proposition ricoeurienne soutenue dans *Du texte à l'action* (1986), selon laquelle, "**bien qu' appartenant principalement à la sphère du discours, l'imagination peut être généralisée à la sphère d'action**". Enfin, nous avons essayé de rapporter l'herméneutique du soi explicite dans *Soi-même comme un autre* (1990) avec la question de l'imagination, en étudiant la proposition ricoeurienne, selon laquelle "**une imagination éthique se nourrit d'imagination narrative.**" Les analyses entreprises dans le texte, entre autres, mettent en relief que Ricoeur, même sans systématiser sa réflexion dans un travail spécifique, a cherché à articuler l'imagination à la créativité régulée agissant dans la métaphore et dans la narration et la créativité présente dans le domaine des possibilités inhérentes à l'action humaine. De telle façon que le statut de l'imagination dans la pensée ricoeurienne est un opérateur qui viabilise l'articulation entre la créativité poétique et la dimension pratique de la réalité humaine, cette articulation qui se déroule dans une invitation à une approche globale — dans une ligne de complémentarité d'approches qui s'enrichissent mutuellement, sans confusion de méthodes — l'agir et le poétique, l'éthique et le poétique, contribuant aussi à expliquer que la puissance créatrice de l'imagination est le moteur du processus par lequel l'homme devient 'soi-même'.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. A filosofia da imaginação como um campo de ruínas.....	10
2. A reabilitação da imaginação.....	18
3. Objetivos, Justificativas e Plano da Dissertação.....	24
1 – O PROBLEMA DA IMAGINAÇÃO SEMÂNTICA	28
1.1 - DO SÍMBOLO AO TEXTO.....	29
1.1.1 - A hermenêutica do texto.....	37
1.2 – O PROBLEMA DA IMAGINAÇÃO SEMÂNTICA EM A <i>METÁFORA VIVA</i>	46
1.2.1 - Delimitação do problema da inovação semântica e da referência metafórica.....	47
1.2.2 - O problema da inovação semântica.....	50
1.2.2.1 - <i>Excursus: A imaginação em Kant</i>	54
1.2.2.2 – O esquematismo da atribuição metafórica.....	60
1.2.3 - A função referencial da metáfora.....	62
1.2.4 – Uma teoria semântica da imaginação.....	69
2 – A EXTENSÃO DA IMAGINAÇÃO SEMÂNTICA AO CAMPO DA AÇÃO	72
2.1 – DO TEXTO À AÇÃO.....	74
2.2 - A IMAGINAÇÃO ENTRE O POÉTICO E PRÁXICO EM <i>TEMPS ET RÉCIT</i>	84
2.2.1 – Narrativa, imaginação e ação na tríplice <i>mimêsis</i>	85
2.2.1.1 - Mimêsis I: o mundo da ação como âmbito anterior originário da narrativa.....	87
2.2.1.2 - Mimêsis II: a narrativa como configuração imaginada do mundo da ação.....	90
2.2.1.3 - Mimêsis III: intersecção do mundo configurado pela narrativa e o mundo do leitor.....	94
2.2.2 – A função mimética da imaginação semântica.....	105
2.3– A IMAGINAÇÃO IMPLICADA NO AGIR INDIVIDUAL E INTERSUBJETIVO.....	110
2.3.1 – A função projetiva da imaginação à luz da fenomenologia do agir individual.....	111
2.3.2 – A função empática da imaginação à luz da fenomenologia do agir intersubjetivo.....	114
2.3.2.1 – Imaginação e a condição de possibilidade da experiência histórica.....	118
2.4 – IDEOLOGIA E UTOPIA: EXPRESSÕES DO IMAGINÁRIO SOCIAL.....	121
2.4.1 – Funções e significados da ideologia e da utopia segundo Paul Ricoeur.....	122
2.4.2 – O entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia no imaginário social.....	128
3 – NARRATIVA, IMAGINAÇÃO E ÉTICA NA HERMENÊUTICA DO SI	132
3.1 - O RETORNO AO SI PELA VIA DA FENOMENOLOGIA DO HOMEM CAPAZ.....	133
3.1.1 – A proposta de uma hermenêutica do si em <i>Soi-même comme un autre</i>	135
3.1.1.1 - Hermenêutica do si e atestação.....	139
3.1.1.2 – Hermenêutica do si e identidade narrativa.....	144
3.2 - IMAGINAÇÃO À LUZ DA ARTICULAÇÃO ENTRE NARRATIVIDADE E ÉTICA.....	154
3.2.1 – A expansão do campo prático pelas narrativas e implicações éticas das mesmas.....	155
3.2.2 – “Uma imaginação ética que se nutre de imaginação narrativa”.....	159
CONCLUSÃO	172
BIBLIOGRAFIA	187

INTRODUÇÃO

“Uma investigação filosófica aplicada ao problema da imaginação não escapa de reencontrar, desde seu estado inicial, uma série de obstáculos, paradoxos e fracassos que, talvez, expliquem o relativo eclipse do problema da imaginação na filosofia contemporânea.” (RICOEUR, 1986, p.238)

A citação de Paul Ricoeur, colocada como epígrafe desta introdução, expressa de maneira clara e contundente o desafio que se apresenta para aquele que pretende fazer do problema da imaginação o tema geral de sua pesquisa. Por isso, iniciaremos esta dissertação com um “olhar de sobrevôo” lançado aos obstáculos, paradoxos e fracassos que compõem o “campo de ruínas que constitui hoje a teoria da imaginação”; em seguida, reteremos nossa atenção no “relativo eclipse do problema da imaginação na filosofia contemporânea”, procurando uma explicação para o mesmo na hipótese que assinala a existência de uma sistemática depreciação da imagem e de uma obsessiva repressão da imaginação, colocadas em marcha, ao longo dos séculos, pela filosofia ocidental. No entanto, ainda no âmbito deste ensaio introdutório que visa contextualizar o conjunto das análises que pretendemos desenvolver na presente dissertação, mencionaremos também o vigoroso, ainda que marginal, movimento de reabilitação da imaginação desencadeado, no início do século XX, pelo avanço dos estudos sobre o rito, o simbolismo religioso, a mitologia e o inconsciente. Somente após uma abordagem introdutória dessas questões, estaremos em condições de detalhar o objetivo geral da presente dissertação que é o de *oferecer alguma contribuição à tentativa de explicitar e sistematizar o tema da imaginação no pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur elaborado entre 1970 e 1990.*

1. A filosofia da imaginação como um campo de ruínas

Quem está interessado no tema da imaginação depara-se, de imediato, com um obstáculo clássico: o desprestígio da imaginação ao longo da história da filosofia ocidental. Considerada mera fonte de erros, muitos propuseram, em diferentes épocas, que ela fosse proscrita do processo cognitivo e considerada nefasta no plano moral. Assim, por conta dessa desconfiança em relação à imaginação, pode-se constatar, com certa facilidade, que, em geral, os filósofos não tiveram clemência para com esta faculdade, de tal forma que, ao longo dos séculos, quando não simplesmente ignorada como sendo a “louca da casa”, a imaginação foi violentamente anatematizada.

De acordo com o que Carlos H. do C. Silva assinala no denso artigo “O imaginário na Filosofia”, as raízes desse desprestígio da imaginação remonta aos primórdios do filosofar ocidental. Dessa forma, para o referido autor, “desde a origem da filosofia grega que o estatuto da imaginação há-de ser reduzido a uma faculdade menor face ao crescente interesse e domínio do *logos* e suas exigências de universal racionalidade” (SILVA, 2003, p.287). De fato, a inauguração da metafísica com Platão, calcada na ruptura ontológica entre o mundo eterno e supra-sensível do ser e o mundo temporal e sensível do fenômeno, significou também a instauração de uma postura de desconfiança perante a imaginação que predominou ao longo da história filosófica ocidental. Uma breve abordagem do problema da imaginação na filosofia platônica¹ evidencia que ela foi interpretada pelo fundador da Academia como uma

¹ Em Platão — segundo a análise feita por Richard Kearney na introdução de *A Poética do Possível: fenomenologia hermenêutica da figuração* — as imagens são consideradas meras “cópias de cópias”, ou seja, imitações do mundo sensível, o qual, por sua vez, não é outra coisa senão uma cópia do mundo inteligível. Assim sendo, pelo menos na doutrina platônica “oficial”, a imaginação é concebida como uma “faculdade indeterminada e imprecisa que apenas pode exercer-se imitando aquilo que já existe, mediadora entre os sentidos e a razão sob a forma de uma re-presentação derivada (*mimesis*)” (KEARNEY, 1997, p.14). Uma das implicações dessa expulsão da imagem do domínio do real e do seu lançamento para o campo do ilusório foi a desqualificação epistemológica da mesma. De acordo com a perspectiva platônica apresentada na “alegoria da caverna”, o acesso às Idéias epistêmicas é vedado àquele que está no mundo “doxico” das imagens. Desse modo, aqueles que produzem cópias das imagens — como os pintores, por exemplo — são censurados por Platão por produzirem uma imitação que está “a três graus da verdade”. Não só os produtos da imaginação, mas ela mesma é estigmatizada no pensamento Platônico. De acordo com o livro VI da *Republica*, a imaginação (*eikasia*) é a parte mais nefasta da alma, na medida em que está misturada ao fluxo sensível das aparências e, por isso mesmo,

faculdade ambígua que, desempenhando um duplo papel (mimético e extático), está simultaneamente ligada à mais baixa e à mais alta faculdade do homem. Também no pensamento de Aristóteles pode ser encontrada semelhante atitude de ambigüidade e desconfiança perante a imaginação². Conforme ressaltou Cornelius Castoriadis, em “A descoberta da imaginação”, Aristóteles descobre (em *De anima* III, 9-11) uma imaginação situada numa camada mais profunda que subverte o modo como o próprio estagirita (em *De anima* III, 3) anteriormente havia pensado a imaginação. Tal subversão se deve ao fato de essa “imaginação primeira” implicar “um elemento que não se deixa apreender nem no espaço definido pelo sensível e pelo inteligível, nem — o que é bem mais importante — no espaço que se define pelo verdadeiro e falso, e, por trás destes, pelo ser e pelo não-ser” (CASTORIADIS,

prejudica a parte superior ou racional da alma (cf. KEARNEY, 1997, p.16s). Entretanto, conforme salientou R. Kearney seguindo as análises de Bundy, “juntamente com esta definição negativa da imaginação como ilusão *mimética* surge, das margens da metafísica platônica, uma outra noção da imaginação como faculdade *extática*” (1997, p.18): trata-se de “um segundo modo de imaginação capaz de ter imagens dos objetos ideais da contemplação da alma superior” (BUNDY, 1927, p.21 *apud* KEARNEY, 1997, p.19). Tais imagens não são imitações das Idéias, mas as próprias Idéias que vêm ao homem por meio de um processo de inspiração através do qual imagens visionárias permitem, por um lado, que se transcenda o mundo empírico na direção do mundo trans-empírico; por outro, que o mundo eterno se encarne no mundo inferior do sensível. Em outros termos, a imaginação anteriormente rejeitada por Platão se apresenta agora como sendo a faculdade que pode, inspirada por uma luz transcendente, atingir visões para além da razão. Contudo, como resalta Kearney, “esta descoberta da imaginação extática é formulada por Platão de um modo imperfeito; é mais esboçada do que articulada” (1997, p.21).

² As análises empreendidas por Aristóteles no *De anima*, num primeiro momento, situando a imaginação entre as potências pelas quais a alma julga e conhece um ser qualquer e apresentando-a como distinta da sensação, embora a ela ligada, propõe a definição da imaginação “como movimento que sobrevém a partir da sensação”, sendo que, enquanto tal, em função de sua ligação com a sensação, ela é susceptível tanto de verdade como de erro, dependendo do gênero de sensação do qual ela se origina. Assim, em *De anima* III, 3, a imaginação é apresentada como o par supérfluo da sensação e parece possuir apenas a estranha função de multiplicar consideravelmente as possibilidades de erro inerentes a determinados tipos de sensações (cf. CASTORIADIS, 1987, p.348s). Castoriadis denomina essa concepção de imaginação extraída de *De anima* III, 3 de “imaginação segunda ou secundária” e assinala que a mesma está na base da concepção de imaginação vigente na maioria dos filósofos ocidentais (imaginação meramente reprodutiva). Contudo, um pouco mais adiante do mesmo livro III do *De anima*, Castoriadis chama a atenção para o fato de Aristóteles inserir, repentinamente e sem advertência, uma outra modalidade de imaginação, apresentada como condição de possibilidade para o pensamento. A essa outra modalidade de imaginação proposta pelo estagirita, o filósofo denomina de “imaginação primeira”. De acordo com Castoriadis, essa outra modalidade de imaginação “não tem, por assim dizer, nada a ver com a que foi definida *ex professo* na aparente *sedes materiae*, em III, 3. Sua relação com ela é somente de homonímia; suas determinações e funções não apenas excedem as da outra mas parecem ser incompatíveis com elas” (1987, p.346). Assim, após apresentar as dificuldades da “doutrina convencional” da imaginação elaborada por Aristóteles em *De anima* III, 3, Castoriadis passa a examinar a reviravolta provocada pelas análises aristotélicas desenvolvidas nos capítulos 9-11 no mesmo livro III da referida obra, onde aparece a proposta aristotélica de que “a alma jamais pensa sem fantasia”. Examinando a referida proposta, o filósofo francês assinala que a imaginação “é condição de pensamento, posto que apenas ela pode apresentar ao pensamento o objeto, como sensível sem matéria. E ela é condição do pensamento, igualmente, na medida em que separa, na forma do objeto, os diferentes “momentos” dessa forma e consegue apresentá-los como abstratos, subtraídos ao resto” (CASTORIADIS, 1987, p.356).

1987, p.370). Entretanto, afirma o autor, essa “imaginação primeira” — que não só rompe a ordenação lógica do *De anima*, mas provoca a implosão da própria ontologia aristotélica — não recebe de Aristóteles uma elaboração mais profunda. Perguntando sobre as razões dessa ocultação da “imaginação primeira” na obra daquele mesmo que a descobrira, Castoriadis constata que “tudo se opunha, no pensamento filosófico em vias de constituição, a um reconhecimento do papel da imaginação [primeira]” (1992, p.244): a verdade, imediatamente associada ao *logos*, não podia ser encontrada no domínio da *doxa*, remetida às impressões do sentido e aos produtos da imaginação.

Assim, pelo que pode ser extraído dessas breves anotações, bem cedo no ocidente, no plano da busca da verdade, a imaginação foi colocada sob suspeita. Além disso, cassou-se-lhe também o poder criador, reduzindo-o, no melhor dos casos, à ficção. Para Castoriadis, os intérpretes de Aristóteles e os filósofos subseqüentes serão marcados pela obstinação de sufocar o “escândalo metafísico” provocado pela “imaginação primeira”, encobrendo-a com uma imaginação meramente imitativa, reprodutiva e associativa (cf. 1992, p.245;1987,p. 372). É o que nos revela o estudo feito por Jeanne Bernis em *L’imagination*. Na primeira parte do mesmo, é-nos oferecido um brevíssimo resumo das desventuras da imaginação do sensualismo epicurista até a psicanálise. De acordo com o que ali encontramos assinalado, para as mais antigas tradições sensualistas, “tudo o que vem da imaginação é proveniente da ação dos objetos sobre os nossos sentidos, ação de emissão continua, deformável, redutível a movimentos e a choques nos nossos órgãos” (BERNIS, 1987, p.11). Ressaltando que, em geral, a filosofia escolástica nada acrescenta à definição de imagem como espécie de simulacros dos objetos que, conservando as qualidades sensíveis dos mesmos, os mantinham no espírito humano através das impressões deixadas pela percepção, J. Bernis assinala que “Descartes e os cartesianos debatem-se com uma dupla função da imaginação: ora, como afeição ou conexão do corpo, ela é uma temível causa de erro; ora, quando representa por

figuras quantidades abstratas, torna-se auxiliar preciosa do entendimento” (1987, p.12). Malebranche, por exemplo, segue essa dupla teoria cartesiana acerca da imaginação. Para ele, antes da queda, a imaginação pode ajudar o entendimento através da figuração dos pensamentos abstratos. No entanto, segundo o oratoriano, essa não é a situação da imaginação na realidade concreta de uma humanidade decaída. Nesse caso, conforme encontramos em várias análises malebranchianas, a imaginação está essencialmente ligada aos sentidos, sendo, no plano intelectual, uma reconhecida fonte de erros e conhecimentos confusos e, no plano moral, uma ameaça nefasta a ser determinadamente esconjurada da alma humana³.

Mesmo que o cartesianismo (do qual o malebranchismo é uma variante), no fim do século XVII, tenha perdido espaço, no plano metafísico e gnosiológico, para o empirismo, a sorte da imaginação e de seus produtos não melhorou. Como diz Sartre: “A imagem não se transformou em nada, não sofreu nenhuma modificação enquanto o céu inteligível desmoronava, pela simples razão de que ela já era, em Descartes, *uma coisa*” (2008, p.21 *itálico do autor*). De fato, considerando somente a passividade do espírito frente às excitações oriundas dos objetos, o empirismo vai fazer da imagem um sucedâneo da percepção. Distinguida da sensação unicamente devido a uma diferença de intensidade, as imagens são apenas cópias enfraquecidas das impressões originais, meras revivências atenuadas da

³ No § XIII da 5ª *Entretiens sur la métaphisique*, após reafirmar no parágrafo anterior que idéias claras e distintas advêm somente da Razão, Malebranche passa a descrever “as ilusões e os fantasmas de uma imaginação revoltada contra a Razão, sustentada e animada pelas paixões”. Para ele, a imaginação encontra mais realidade nos espectros que ela mesma produz do que nas idéias necessárias e imutáveis da verdade eterna. Inteiramente oposta à razão, a imaginação é “une folle qui se plaît a faire la folle, une volage qu’on a tant de peine à fixer, une insolente qui ne craint point de nous interrompre dans nos plus serieux commerces avec la Raizon”. Perigo não apenas do plano intelectual, para Malebranche, a imaginação é também nefasta no domínio da moral. Assim sendo, no capítulo XII da primeira parte de seu *Traité de Morale*, cujo objetivo é explicar em que consiste precisamente a virtude e os meios para adquiri-las, ele apresenta a imaginação como um obstáculo para a consecução da virtude. Para o filósofo, sentidos, imaginação e paixões andam sempre juntos. Todavia, para ele, a imaginação apresenta uma “malignidade particular”: ela lança a perturbação em todas as idéias da alma pelos fantasmas que produz. Por isso, Malebranche afirma repetidamente: “é preciso fazer calar a imaginação”, já que visando apenas o bem do corpo em detrimento da Razão, ela dissipa todas as verdadeiras idéias, corrompendo assim o homem, já que suscita no coração dele o desregramento da concupiscência e a excitação das paixões desenfreadas, impedindo, por consequência, a prática da virtude, na medida em que essa, segundo o filósofo, consiste no amor habitual e dominante pela ordem imutável.

sensação⁴. Portanto, mesmo com o advento do empirismo, manteve-se o mesmo postulado básico em relação à imagem: a identidade de natureza da mesma com a sensação (cf SARTRE, 2008, p.17ss). Esse postulado permanecerá inalterado mesmo no incipiente pensamento psicológico do fim do século XIX.

Taine, visando à constituição de uma psicologia científica, considera que “tudo o que, no espírito, ultrapassa a ‘sensação bruta’ resume-se a imagens, isto é, a repetições espontâneas da sensação” (apud SARTRE: 2008, p.28). Ribot, mesmo censurando a noção tainiana de “psicologia científica”, mantém a existência de sensações e de imagens ligadas entre si por leis associativas. Bergson — fervoroso crítico do associacionismo —, embora tenha distinguido percepção e imagem-lembrança, ao sustentar que a imaginação reduz-se à memória, não consegue libertar a imagem de seu papel subalterno que a psicologia clássica lhe fazia desempenhar. Sartre, em *L’imagination*, lança-lhe uma contundente crítica: “um exame atento das concepções de Bergson mostra-nos que ele aceita, apesar do uso de uma terminologia nova, o problema da imagem em seu aspecto clássico e que a solução oferecida por ele não traz absolutamente nada de novo” (2008, p.41). Assim sendo, de acordo com as análises sartrianas, no início do século XX — mesmo com as modificações que um número variado de

⁴ Assim sendo, por exemplo, para Hobbes, “imaginação nada mais é portanto que uma *sensação diminuída* (...) mas quando queremos exprimir a diminuição e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se *memória*. Assim a *imaginação* e a *memória* são uma e a mesma coisa, que por razões várias, têm nomes diferentes” (HOBBS, 2004, p. 33s). As associações imaginativas, ou seja, os encadeamentos de pensamentos e de representações que constituem o discurso mental ou discurso da imaginação, apresentam uma coerência fundada na coerência da sucessão de sensações: “Quando o homem pensa seja no que for, o pensamento que se segue não é tão fortuito como poderia parecer (...) assim como não temos uma imaginação da qual não tenhamos tido antes uma sensação (...), do mesmo modo não temos passagem de uma imaginação para outra se não tivermos tido previamente o mesmo nas nossas sensações” (HOBBS, 2004, p.39). Enfim, no nível do discurso verbal, é uma composição de idéias ou de fantasmas que respondem à composição dos nomes e lhes assegura uma significação (Cf. ZARKA, 1992, p. 20s; ZARKA, 1999, pp. 27-30). A partir da análise lexicográfica do termo “fantasma”, pode-se concluir que, na perspectiva hobbesiana, imaginação liga-se à sensação e confunde-se com a memória. Sob essa perspectiva, a teoria da imaginação em Hobbes se alinha às epistemologias de inclinação empirista. Isso é mais verdade ainda quando consideramos a posição hobbesiana que assinala a impossibilidade de imaginação e razão trabalharem juntas na produção do saber. Nesse sentido, encontramos em *The elements of law* a referência a uma “imaginação poderosa” capaz de descobrir “similitudes inesperadas nas coisas”, isto é, ligações inéditas e surpreendentes expressas na forma de símiles, metáforas e outros tropos. Contudo, esses produtos da imaginação são apresentados como potencialmente manipuladores e enganosos; enquanto que o juízo/discernimento é apresentado como fonte do conhecimento verdadeiro. Por isso, no âmbito do pensamento hobbesiano consignado na obra acima citada, sustenta-se que fantasia e discernimento são faculdades opostas, não podendo haver um acordo entre ambas na construção de uma ciência verdadeira.

trabalhos, de inspiração e natureza diversas, vão trazer para o problema da imagem —, o posicionamento perante imaginação permanece fundamentalmente o mesmo dos grandes sistemas filosóficos do século XVII. Para Sartre, isso se deve ao fato de o ponto de partida não ter mudado: postula-se a identidade fundamental da imagem e da percepção. Assim, após dirigir uma sólida crítica à ontologia ingênua que perpassa a teoria clássica da imagem como duplo mnésico da percepção, isto é, como duplicado remanescente da sensação, tendo também criticado a doutrina bergsoniana por reduzir a imaginação à memória e confundir assim o imaginado com o rememorado, Sartre assevera que a maioria das teorias pré-fenomenológicas, “coisificam” a imagem e rompem com o dinamismo da consciência, o que as impede de conhecer a verdadeira estrutura e significado da imaginação.

No capítulo 4 de *L'Imagination*, vislumbrando nas *Ideen* as bases para uma teoria das imagens inteiramente nova que verdadeiramente supere as concepções clássicas e seus problemas, Sartre passa a preconizar a necessidade de se abordar a imaginação pela via fenomenológica inaugurada por Husserl. Embora reconheça que este pensador tenha tratado do problema da imaginação apenas de passagem e que, por isso mesmo, suas análises necessitem de efetivas complementações, Sartre conclui que nenhum estudo da imagem pode negligenciar o caminho aberto pela fenomenologia husserliana⁵ (cf 2008, p.122;134). Por isso mesmo, pouco tempo depois, na obra *L'imaginaire*, Jean-Paul Sartre tenta uma descrição fenomenológica da estrutura “imagem”. Embora o mérito incontestável do exame empreendido em *L'imaginaire* tenha sido a tentativa de descrever o funcionamento específico da imaginação, distinguindo-o do comportamento perceptivo e mnésico, Sartre só foi fiel a

⁵ Do ponto de vista fenomenológico, “a primeira característica da imagem (...) é que ela é uma consciência e, por conseqüência, como qualquer consciência, é antes de mais transcendente. A segunda característica da imagem que diferencia a imaginação dos outros modos de consciência é que o objeto imaginado é dado imediatamente no que é, enquanto o saber perceptivo se forma lentamente por aproximações sucessivas (...) uma terceira característica: a consciência imaginante “concebe o seu objeto como um nada”; o “não ser” seria a categoria da imagem, o que explica a sua última característica, ou seja, a sua espontaneidade; a imaginação bebe o obstáculo que a opacidade do real percebido constitui, e a vacuidade total da consciência corresponde a uma total espontaneidade” (DURAND, 1989, p.18).

essa perspectiva, de acordo com a análise crítica de Gilbert Durand, nas primeiras páginas da obra que publicara em 1940 (cf. 1989, p.19). Confundindo, numa nulificação geral, a afirmação perceptiva ou conceitual do mundo e as fantasias irrealizantes da imaginação, a fenomenologia sartriana da imaginação resvala para uma descrição em que o imaginário é apresentado como exemplo significativo da vacuidade essencial da consciência humana, de tal forma que nas três partes finais de *L'imaginaire* reaparece a clássica degradação do saber que a imagem representa. Por ter tomado sempre a imagem como índice de irrealidade e por ter se limitado a uma aplicação restrita do método fenomenológico, sem uma abertura para o patrimônio imaginário da humanidade constituído pela poesia e pela morfologia das religiões, a imaginação, nas análises sartrianas, permanece tão desvalorizada quanto naqueles que outrora criticou. “Finalmente, [como diz G. Durand] a crítica que Sartre dirigia às posições clássicas em *L'imagination*, censurando-as por “destruírem as imagens” e por “fazerem uma teoria da imaginação sem imagens”, volta-se contra o autor de *L'imaginaire*.” (1989, p.19)

Nota-se que a teoria clássica da imaginação vigente na tradição filosófica ocidental não deixa de impor seus ditames, mesmo em autores que pretenderam romper com ela, como era a pretensão original de Jean-Paul Sartre. O fracasso sartriano em *L'imaginaire* só reforça o fato de a filosofia contemporânea, em especial a de expressão francesa, ter sido calcada na herança de uma tradição que remonta ao século XVII (Descartes, Malebranche, Pascal), que via a imaginação como “mestra do erro e da falsidade”, “soberba potência inimiga da razão”, atividade meramente produtora de ficções, cuja legitimidade ficou restrita ao campo da arte.

Em função do que acaba de ser assinalado, uma abordagem filosófica dos domínios da imagem e da imaginação não será, de início, objeto privilegiado pela filosofia contemporânea (cf. WUNNENBUGER, 2007, p.16). Entretanto, apesar deste “relativo eclipse do problema da imaginação na filosofia contemporânea”, ao longo do século XX, assistiu-se, devido ao vertiginoso desenvolvimento da informática e das técnicas de telecomunicação, à edificação

de uma efetiva “civilização da imagem”, matriz dessa verdadeira “iconosfera” que nos envolve neste início de século XXI.

Esse “paradoxo do imaginário no ocidente”, para usarmos uma expressão de Gilbert Durand, não deixa também de intrigar aquele que visa elaborar um discurso filosófico sobre a imaginação. Buscando uma inteligibilidade para tal paradoxo, o próprio Durand, em algumas de suas análises⁶, chamou a atenção para o fato de que, no nível de sua filosofia fundamental, o ocidente, como regra geral, sistematicamente desqualificou a imagem, desvalorizou a imaginação e reprimiu o imaginário mediante a rarefação do simbólico, em benefício dos fatos materiais e dos signos objetivos; enquanto que, no nível das técnicas e das tecnologias, viabilizou a explosão da influência das imagens na vida cotidiana, “cancerizando” assim a imaginação criadora mediante a inflação patológica de imagens destituídas de qualquer valor hermenêutico (cf. 1998, p.7). Entretanto, a inflação patológica de imagens proporcionada pelos avanços tecnológicos e a desqualificação das mesmas pela tradição filosófica dominante são as duas faces de uma mesma desconfiança iconoclasta endêmica que perpassa as várias etapas da formação do pensamento ocidental⁷ (cf. DURAND, 1995, p. 26). Esse “iconoclasmo

⁶ Pode-se, por exemplo, citar o seguinte texto de Durand traduzidos no Brasil: “O Paradoxo do imaginário no ocidente” in *O Imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro, Difel, 1998.

⁷ Responsável pelo lento e gradativo processo de erosão do papel da imaginação na filosofia e epistemologia ocidentais, esse “iconoclasmo endêmico” remonta ao aristotelismo averroísta e ockamista predominante na filosofia escolástica do século XII. Tal concepção filosófica, fazendo apologia ao “pensamento direto” e ao “conceitualismo”, provocou o deslizamento definitivo do pensamento oficial para o mundo do realismo perceptivo e, por consequência, o repúdio do “pensamento indireto” e a extinção da mediação simbólica através da substituição das grandes imagens visionárias pela argumentação conceitual da razão. Desde então, a partir dessa depreciação da imaginação simbólica, que desencadeou uma redução conceitualista do sentido e a correlata perda da pregnância semântica, o sentido figurado teve que ceder seu espaço ao sentido próprio, ou seja, passou-se a negligenciar o significado para se apegar apenas à epiderme do sentido, o significante. Esse primado do “semiológico” entranhou-se ainda mais no regime oficial do pensamento ocidental com o advento da filosofia cartesiana. Para Descartes, a Razão é o único meio de legitimação e acesso à verdade, e somente a exploração científica do mundo tem direito ao título de conhecimento verdadeiro. Assim sendo, no universo mental engendrado pela proposta deste filósofo, não há espaço para a abordagem poética do mundo, e o imaginário está definitivamente excluído dos processos intelectuais. Ao rigor iconoclasta do racionalismo cartesiano, no século XVIII, será acrescentado o empirismo que impõe o fato como obstáculo ao imaginário cada vez mais confundido com o irracional. Frutos do casamento entre o factual dos empiristas e o rigor dos racionalistas, o positivismo e o historicismo, já no século XIX, acabarão por desvalorizar por completo o domínio do imaginário: as visões dos místicos, os devaneios dos poetas, as obras de arte serão recalçados, depreciados e relegados ao plano do irracional e do não-científico, ao lado das alucinações e dos delírios dos doentes mentais. Cf. DURAND, “A Vitória dos Iconoclastas ou O Averso dos Positivismos” in _____ *A Imaginação Simbólica*, São Paulo, Edusp, 1988, pp. 23-39.

endêmico triunfante” será a concepção oficial das universidades ocidentais, especialmente da universidade francesa, filha mais velha de Augusto Conte e neta de René Descartes (cf. DURAND, 1988, p. 26; 1998, p.13), de tal modo que, ainda seguindo a opinião de Gilbert Durand, “o pensamento ocidental e especialmente a filosofia francesa tem por constante tradição o desvalorizarem ontologicamente a imagem e psicologicamente a imaginação, ‘fautora de erros e falsidades’” (1989, p. 17).

Por fim — após termos apresentado uma amostra do modo como a imaginação foi tratada ao longo da história da filosofia, após termos feito referência a alguns dos obstáculos, paradoxos e fracassos que relegaram a imaginação a um relativo eclipse no pensamento contemporâneo e após termos buscado uma hipótese explicativa para tal situação na idéia de “iconoclasmo endêmico” desenvolvida por Gilbert Durand —, somos obrigados a concordar com Paul Ricoeur, para quem a filosofia da imaginação é um verdadeiro “campo de ruínas” (cf. 1986, p.241). Entretanto, em meio aos escombros, à margem da ortodoxia universitária e da ciência oficial, do lado dos heréticos e dos malditos, portanto na clandestinidade, desenvolveram-se, ao longo dos séculos, movimentos de resistência ao iconoclasmo ocidental.

2. A reabilitação da imaginação

As raízes dos movimentos que, no alvorecer do século XX, propiciaram uma reabilitação da imaginação remontam, para não irmos muito longe, ao primeiro romantismo alemão⁸. Certamente, os contributos da filosofia crítica kantiana ajudaram também a romper com a tradicional avaliação negativa da imaginação, restabelecendo a dignidade filosófica da

⁸ “No norte da Europa, desde 1749 a grande visão de Swedenberg tinha restabelecido o papel transcendente da imaginação humana, dirigida para ‘detetar’ (sic) o sentido oculto da Escritura. Mas foi o primeiro romantismo alemão que deu o sinal da ressurgência hermenêutica: em 1762, Harmann reconhecia a superioridade heurística das imagens, enquanto que de 1795 a 1813, com seus três *Essais* sobre o sonho, Jean-Paul iniciava a linha romântica de restauração do imaginário que, passando por Troxler, Carus, Baader, Arnim e Novalis, deveria desembocar em Poe e Baudelaire.” (DURAND, 1995,p. 32).

mesma⁹. Todavia, como ressalta Gilbert Durand, “a princípio é entre os artistas românticos que o imaginário e seus poderes são revalorizados” (1995, p.33). Assim sendo, por exemplo, Coleridge — poeta, filósofo e crítico literário da primeira geração do romantismo inglês — colocou claramente a problemática moderna do imaginário em todos os seus matizes terminológicos. Para ele, de acordo com as análises durandianas, há duas faculdades frequentemente confundidas: a fantasia vulgar (*fancy*) e a imaginação poética. A primeira, enquanto mera justaposição e reprodução de imagens, não passa de uma imaginação passiva sem significação; a segunda, apresenta um grau primário que propicia a unificação objetiva da percepção e um grau secundário que propicia o reencontro da unidade do mundo e do seu sentido para além das multiplicidades, possibilitando assim o acesso a uma nova ordem de realidades. Coleridge percebeu que a imaginação, não sendo o duplo mnésico das sensações, tem o papel de rebater o mundo banal dos “filósofos do lado concreto das coisas” (cf. DURAND, 1995, p. 33-34).

Embora o Romantismo — ressaltando o poder *poiético* da criatividade *em-si* — tenha proporcionado um novo patamar de revalorização da imaginação, o fato desse movimento ter ensaiado formas de um imaginário irracional, bem como ter assimilado o delírio, a infantilidade e a loucura à imaginação, ou seja, o fato de não ter apontado critérios de balizamento epistêmicos e críticos do imaginário favoreceu que a revalorização romântica da fantasia imagética caísse rapidamente em descrédito (cf. SILVA, 2003, p.306s). Por isso mesmo:

foi apenas na reflexão filosófica do último século que, mercê ainda do contributo da Antropologia Cultural no estudo dos Mitos e da imaginação na mentalidade primitiva, da Psicanálise ou da Psicologia das profundidades, sobretudo no estudo dos sonhos e dos estados de fantasia e delírio, bem assim da lingüística e doutros (sic) domínios em que se valorizou a metáfora e os regimes da utopia, se concedeu pleno direito de cidadania à questão do Imaginário do âmbito da Filosofia (SILVA: 2003, p.309)

⁹ Mais adiante, no item 1.2.2.1, vamos ter oportunidade de abordar o problema da imaginação na primeira *Crítica* kantiana mostrando como, mesmo no filósofo de Königsberg, há hesitações quanto ao estatuto da imaginação.

Do que acaba de ser citado, ressaltamos a tentativa de reabilitação da imaginação promovida por duas novas disciplinas que se consolidaram nas primeiras décadas do século XX: a psicanálise e a antropologia cultural (etnologia). Elas têm em comum o fato de apresentarem a pretensão de serem ciências e ao mesmo tempo colocarem como objeto de suas pesquisas os conteúdos imaginários do sonho, do delírio ou do mito, instalando-os como objetos válidos para a ciência. Contudo, os contributos dos pesquisadores ligados a essas disciplinas ainda estão presos a um pano de fundo geral positivista, de tal modo que as pesquisas oriundas desses dois importantes ramos de conhecimento só valorizam a imaginação para integrá-la na sistemática intelectualista dominante. Assim sendo, apesar de a psicanálise e a etnologia — ao revelarem que uma boa parte das representações do indivíduo ocidental, normal e civilizado tem algo em comum com as representações dos neuróticos e dos “primitivos” — terem rompido com oito séculos de repressão e coerção do imaginário e contribuído para que nossa época redescobrisse a importância das imagens na vida mental e a centralidade dos conteúdos imaginários do sonho, do delírio e dos mitos como objetos válidos para as ciências humanas, vão ser as investigações de Cassirer, Jung e Bachelard que, ao retomarem por diferentes caminhos a distinção de Coleridge entre a imaginação passiva e a ativa, contribuirão decisivamente para a aceitação dos produtos da imaginação como expressões válidas do ser humano e para a consolidação das pesquisas sobre o imaginário em meados do século XX (cf. DURAND, 1995, p.35; 1988, p.41ss).

Embora preso ao cientificismo de seu tempo, o grande mérito de Cassirer foi o de “haver polarizado todo o pensamento do homem em torno da noção de *símbolo*”¹⁰. Seu

¹⁰ Ernst Cassirer tenta uma ampliação da crítica transcendental kantiana, procurando torná-la extensiva à totalidade do universo do discurso humano, isto é, visando transformá-la numa crítica da cultura (cf. GARAGALZA, 1990, p.127). Entendendo a cultura como sendo um universo simbólico, em sua obra *Ensaio sobre o homem* — que é uma introdução à filosofia da cultura humana —, Cassirer assinala que o mundo humano é qualitativamente diferente do círculo funcional do animal. Essa característica distintiva da vida humana está diretamente ligada à aquisição do sistema simbólico, que, situado entre o sistema receptor e o efetador, dá ao homem um novo método de adaptação ao ambiente, de tal modo que ele não apenas vive numa realidade mais ampla, mas vive em uma nova dimensão da realidade (Cf. CASSIRER, 1997, p.47). Assim sendo, para Cassirer:

trabalho, por ter colocado a imagem simbólica no centro de interesse da filosofia, pode ser considerado um prefácio à psicologia analítica de Jung e à fenomenologia de Bachelard.

O grande contributo de Jung, na avaliação de Gilbert Durand, foi o de restaurar a dignidade criadora não-patológica da função simbólica da imaginação. Para o pensador de Zurique¹¹, arquétipos e símbolos — enquanto mediadores da energia psíquica — põem em evidência o papel da imaginação no processo de individuação, isto é, no processo de florescimento do indivíduo em sua totalidade pessoal. No entanto, ainda seguindo a avaliação durandiana, o pensador suíço propõe uma concepção demasiado larga da imaginação simbólica: ele não distingue a potencialidade criadora da imaginação presente nos contos de

“não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana (...) O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente (...) Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas lingüísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial” (1997, p.48) A partir desse ponto de vista, mesmo admitindo que “a racionalidade é um traço inerente a todas as atividades humanas”, Cassirer propõe que se corrija a definição clássica do homem como sendo um *animal racional*. Para ele, “a razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como *animal racional*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*” (1997, p.50). De acordo então com o ponto de vista cassireriano, é o símbolo que, com sua universalidade, validade e aplicabilidade geral, dá acesso ao mundo especificamente humano. Como o símbolo não se reduz a um mero sinal, pois enquanto este faz parte do mundo físico, aquele pertence ao âmbito do significado, as diversas formas simbólicas estão ligadas à significação, donde que o “mito e a arte, a linguagem e a ciência são criações que formam o ser: elas não são simples cópias de uma realidade existente, mas representam, ao invés, as linhas gerais do movimento espiritual, do processo ideal no qual, para nós, o real se constitui como unidade e pluralidade, como multiplicidade das configurações que, entretanto, afinal são unificadas através de uma unidade de significação” (2001:64). Tomadas como um todo, as diversas formas simbólicas que constituem a cultura humana apontam para uma progressiva autolibertação do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciência são as várias fases desse processo. Em todas elas, o homem descobre o poder de construir um mundo próprio. Entretanto, Cassirer sustenta que “a ciência é a última etapa do desenvolvimento mental do homem, e pode ser vista como a mais alta e mais característica façanha da cultura humana” (1994:336).

¹¹ Carl Gustav Jung — ao contrário de Freud, para quem toda imagem deveria ser reduzida a uma causalidade inconsciente ligada ao conflito instalado em torno da sexualidade humana — insere a imagem numa perspectiva teleológica, a partir de sua concepção da “psique como um ‘sistema auto-regulado’ que manifesta uma tendência *prospectiva* à realização de todas as suas potencialidades” (BARRETO, 2006, p.91). Apesar de sua terminologia (complexos, arquétipos, imagens arquetípicas, símbolos) ser uma das mais confusas e flutuantes, a teoria de Jung acerca das imagens, conforme avalia Durand, é uma das mais profundas (cf. 1988, p.60). Grande parte da inovação junguiana no campo da psicologia se deve à postulação da existência de estruturas invariantes da imaginação (arquétipos), cujo conjunto das mesmas forma o inconsciente coletivo. São nesses “arquétipos do inconsciente coletivo” que se enraízam as imagens simbólicas presentes na psique humana. Conforme alertou Nise da Silveira, o arquétipo não se confunde com idéias ou imagens inatas. Antes, “são possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar. São matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma” (1997, p.68). Nesse sentido, o arquétipo é caracterizado por Jung como sendo “um sistema de virtualidades” que, funcionando como um “nódulo de concentração de energia psíquica”, estrutura e organiza as imagens, seguindo um “centro de força invisível”.

fadas, nos mitos, nas artes e nas religiões das produções imaginárias de um modo geral, sejam as oriundas dos sonhos de pessoas normais, sejam as que advêm dos delírios e aberrações mentais. Além disso, ressaltando apenas o funcionamento sintético da imaginação simbólica no âmbito do processo de individuação, Jung acaba resvalando num “otimismo do imaginário” (cf. DURAND, 1988, p.64).

Ao distinguir três setores nos quais a função simbólica da imaginação deverá receber tratamentos bem distintos — *o setor da ciência objetiva*, onde ela é impiedosamente proscrita por meio de uma “psicanálise objetiva” que restitua a limpidez e a precisão do signo; *o setor dos sonhos e dos delírios*, onde uma “psicanálise clássica” deve libertar a consciência do domínio dos sintomas, aos quais a imaginação simbólica foi reduzida; *o setor da palavra humana*, sobretudo da linguagem poética, onde a imaginação simbólica tem o privilégio de ser a fonte de uma produtividade psíquica que se exprime através de metáforas e devaneios poéticos —, Gaston Bachelard, diferentemente de Jung, delimita o bom e o mau uso da imaginação simbólica, assinalando que o sonho, o delírio, a doença mental permanecem aquém da produtividade psíquica; e, diferentemente de Cassirer, Bachelard propõe que a ciência é apenas um dos pólos da vida psíquica, reivindicando assim o direito a um “estudo sistemático da representação” sem qualquer exclusão. A partir de uma fenomenologia dinâmica e amplificadora que lhe permite — através da dupla operação assinalada pelo par ressonância-repercussão — extrair a potencialidade criadora de cada imagem concreta, G. Bachelard vai propor que a imaginação é a força fundamental da atividade psíquica. Nesse sentido, a amplificação poética dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo) leva-o a afirmar o caráter irreduzível e primitivo das imagens poéticas, o que impede a confusão das mesmas com as imagens oriundas da percepção do mundo exterior. Por isso mesmo, considerando a imaginação um dinamismo organizador que funciona como fator de homogeneidade na representação, Bachelard vai propor que essa não é a faculdade de formar imagens, mas uma

potência dinâmica que “deforma” as cópias pragmáticas fornecidas pela percepção de acordo com a perspectiva criadora do espírito em ação na poesia. Esta, por sua vez, na concepção bachelardiana, é uma “palavra querida” antes de ser “palavra falada”. Ou seja, a poesia se forma no reino da vontade, antes de aparecer no âmbito da sensibilidade. É no âmbito da vontade que se deve buscar, portanto, o sentido da ontogênese poética. Por isso mesmo, para Bachelard, imaginação e vontade se reúnem e formam uma síntese: a vontade poética, que, seja como vontade imaginante ou como imaginação querente, é expressão do ato criador do espírito humano ¹².

Com Jung e, sobretudo, com Bachelard, a imaginação retoma seu lugar de força mediatriz central da alma humana. Na esteira dos trabalhos de ambos, por vias diferentes e até mesmo divergentes, seguem-se, na segunda metade do século XX, atendo apenas ao âmbito da filosofia contemporânea de expressão francesa, as contribuições fundamentais de Gilbert Durand¹³, Henry Corbin¹⁴ e Paul Ricoeur. É o aporte deste último à filosofia da imaginação

¹² Sobre a imaginação em Bachelard, dentre outros, pode-se consultar: Vera Lucia G. FELÍCIO, *A imaginação Simbólica nos quatro elementos bachelardianos*, SP, Edusp, 1994; Richards KEARNEY, “The poetical imagination (Bachelard)” in _____ *Poetics of Imagining*, NY, Fordahan University Press, 1998.

¹³ Para Durand, como ele próprio afirma, “a imaginação, enquanto função simbólica, não é mais relegada, como nas concepções clássicas, a ser um déficit, uma pré-história do pensamento sadio como é ainda o mito em Cassirer ou, então, a ser um fracasso do pensamento adequado, como para Freud. Ela também não é, como para Jung, o único momento de um raro sucesso sintético, no qual o esforço de individuação mantém em contato harmônico o *sinn* e *bild*. Ela não é apenas a reequilibração da objetivação científica através da poética, tal como aparece em Bachelard. A imaginação se revela o fator *geral* de equilíbrio psicossocial” (1988, p.77). Esse fator geral de equilíbrio que, segundo Durand, anima todo imaginário se manifesta sob a aparência de três esquemas de ação (distinguir; reunir, confundir) que correspondem aos três grupos de estruturas (esquemas, sintéticas e místicas) que se arraigam em três sistemas reflexo-dominantes (dominante postural; dominante copulativa dominante digestiva;). Assim, na perspectiva durandiana, as imagens se enxertam num *trajeto antropológico* que abarca tanto o plano neurobiológico, como o plano cultural/espiritual. Gilbert Durand sustenta que a expressão privilegiada de imagens se encontra no mito, por isso mesmo propõe uma “mitodologia” (mitocrítica e mitoanálise) que visa captar as configurações de imagens de um indivíduo, de um grupo social, de determinada época, detectando as figuras míticas dominantes, identificando sua tipologia e procurando ciclos de transformação da mesma. Elaborando uma teoria geral do imaginário, Durand destaca-se como uma das maiores autoridades contemporâneas sobre o assunto (cf. WUNENBURGER, 2007, p.19s). Para um maior aprofundamento pode-se consultar, dentre outros: G. DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia*, Presença, 1989; Denis D BADIA, *Imaginário e Ação Cultural: As contribuições de Gilbert Durand e da Escola de de Grenoble*. Dissertação de Mestrado. ECA-USP, São Paulo, 1993.

¹⁴ Aplicando a fenomenologia husserliana à consciência religiosa voltada para o supra-sensível, e tomando como objeto de pesquisa os relatos das experiências místicas e visionárias dos persas zoroastras e dos mulçumanos xiitas, Henry Corbin põe em evidência uma forma de imaginação metapsicológica através da qual a consciência humana pode experimentar o *imaginal*, isto é, o mundo de imagens autônomas que, ultrapassando as imagens oriundas de uma imaginação psicofisiológica produtora de ficções irrealis, desvelam realidades imateriais mas

que pretendemos pôr em relevo na presente dissertação.

3. Objetivos, Justificativas e Plano da Dissertação.

A obra de Paul Ricoeur, com seus múltiplos desvios e dada à imensa cultura filosófica nela consignada, pode desorientar quem queira examiná-la com rigor. O estilo filosófico de Ricoeur, caracterizado por ele mesmo como sendo uma “espécie de esquizofrenia controlada”, fez com que sua obra fosse constituída a partir de “resíduos”, isto é, questões deixadas em aberto numa obra anterior e que foram deslocadas para o proscênio em publicações posteriores. Assim, aqueles que desejam entender o desenvolvimento do pensar ricoeuriano se deparam com uma sucessão de temáticas aparentemente desconexas, tais como a vontade, a simbólica, a psicanálise, a metáfora, a narrativa, a ação, a identidade, o justo e, mais recentemente, a memória, o reconhecimento e a tradução.

Tendo em vista essa multiplicidade de temas e a complexidade das conexões internas do pensamento ricoeuriano, preliminarmente, foi necessário, visando uma melhor delimitação do trabalho de pesquisa que fundamentou a presente dissertação, proceder dois “recortes”. O primeiro foi de ordem temática: elegeram-se como fulcro de nossa pesquisa a questão da imaginação no pensamento de Paul Ricoeur¹⁵. Embora Ricoeur não tenha dedicado nenhuma de suas grandes obras à explicitação sistemática deste tema, verifica-se que a imaginação

sensíveis. Segundo essa perspectiva, entre o mundo inteligível do Uno divino e o mundo sensível no qual estamos encarnados, existe o mundo imaginal, realidade intermediária que permite a manifestação do mundo inteligível através de realidades imaginais (seres, paisagens, espaços), que não são representações imaginárias do Absoluto divino, mas manifestações indiretas do mesmo. (cf WUNENBURGER, 2007, p.23ss). Uma exposição dos principais contributos de H. Corbin para a filosofia da imaginação encontramos em Christian JAMBET, *A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas*, Ed. Globo, 2006.

¹⁵ François Dosse, na obra cujo tema é o itinerário intelectual de Paul Ricoeur, além da referência a um curso sobre a imaginação ministrado pelo filósofo em Chambon, no ano de 1947 (cf. p.106), destaca também a importância da imaginação no pensamento ricoeuriano a partir dos anos 70, ressaltando que essa temática foi abordada em dois seminários conduzidos pelo filósofo na Sorbonne durante os anos letivos de 1973-1974 e 1975-1976. Dosse destaca a importância destes e de outros seminários como sendo uma espécie de trabalho subterrâneo que alimenta a obra de Paul Ricoeur (cf. DOSSE, 1997, p. 498). Ainda quanto à importância da temática da imaginação na produção filosófica de Ricoeur nas décadas de 70 e 80, pode-se fazer referência ao testemunho do próprio filósofo dado numa aula magistral ministrada em Barcelona (em 2001) e recolhido por JERVOLINO (2002: p.78). Diz Ricoeur: "A linguagem tornou-se, nos anos 1970-1980, o lugar de todas as confrontações. Sem perder o fio da minha pertença ao movimento fenomenológico e hermenêutico, eu me concentrei sobre o aspecto criador da linguagem: como significações novas são formadas? Pode-se chamar este problema como sendo o problema da imaginação semântica (...)".

apresenta-se como um fio condutor que atravessa as diversas fases do pensar ricoeuriano¹⁶. Mesmo reconhecendo a transversalidade da imaginação ao longo das várias etapas de desenvolvimento da filosofia de Ricoeur, circunscreveu-se a perscrutação da mesma a uma determinada fase de seu pensamento. Isso implica que foi preciso proceder a um segundo recorte, agora de ordem cronológica: essa dissertação focaliza, sobretudo, o trabalho filosófico elaborado por Ricoeur nos anos 1970-1990. Assim sendo, o cerne de nossa pesquisa, estudando o tema da imaginação nas principais obras do filósofo publicadas neste período, organiza-se em torno da seguinte questão: *Qual o estatuto atribuído à imaginação na hermenêutica do texto, na hermenêutica da ação e na hermenêutica do Si elaboradas por Ricoeur?* Desse modo, conforme já anunciamos, a presente dissertação visa oferecer alguma contribuição à tentativa de explicitar e sistematizar o tema da imaginação no pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur elaborado entre 1970 e 1990. Para a operacionalização desse objetivo geral será necessário inquirir o papel central da imaginação no discurso metafórico e narrativo e a sua extensão à esfera da ação e ao campo da ética. Por isso mesmo, os objetivos específicos da presente dissertação são os seguintes:

¹⁶ Vários autores têm colocado em evidência a importância da temática da imaginação para o pensamento ricoeuriano. Pelo que nos consta, SCHALDENBRAND, num artigo publicado em 1979, tem o mérito de explicitar e sistematizar este tema desde *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950) até *La Métaphore vive* (1975) (cf. SUMARES 1987, nota 28, p.45). Manuel SUMARES, em sua obra *O sujeito e a cultura na Filosofia de Paul Ricoeur* (1987), discutindo a questão do possível, diz que este surge pela imaginação que é o cruzamento entre a necessidade e o querer (cf. pp.45; 73). Na mesma perspectiva, encontramos na obra de Páll SKÚLASON, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, uma referência à imaginação enquanto “potência do possível e da esperança”. Este mesmo autor ressalta também a importância da imaginação para a articulação da visada fenomenológica nas duas primeiras pesquisas ricoeurianas. Mais recentemente, na tese de doutorado defendida na Universidade dos Açores (Portugal), *Imaginação em Paul Ricoeur*, Maria Gabriela Azevedo e Castro procurou mostrar que a imaginação é o fio condutor da unidade da obra de Paul Ricoeur. Partindo da hipótese de que existe uma alteração progressiva na radicalidade da compreensão desta noção ao longo das diversas etapas do pensamento do filósofo francês, esta autora chega à conclusão de que a imaginação é uma realidade implícita e funcional ao longo de todo o percurso reflexivo de Ricoeur e que ele, ciente da importância desta temática, só não desenvolveu de modo mais sistematizado uma filosofia da imaginação por inoportunidade contextual no seu itinerário filosófico (cf. CASTRO, 2002: 291ss). Assim, considerando o resultado da pesquisa de Castro (2002) segundo a qual a imaginação em Ricoeur vai “ganhando conteúdo, num caminhar intelectual progressivo da simples reprodução para a posição de sustentação absoluta no domínio da criatividade” (2002: 293), retomamos aquilo que Sumares afirma: “[para Ricoeur] a imaginação não é apenas uma faculdade que reúne as imagens da experiência ou que projecta (sic) um nada ao fugir da realidade presente, mas (...) é produtora e operativa...” (cf. SUMARES, 1987, p.46). Por isso tudo, com M. COSTA, autor da apresentação ao público português de *A metáfora viva*, podemos dizer que a revisão crítica do conceito de imaginação e da sua função heurística na redescritção da realidade é uma das condições de inteligibilidade desta e de outras obras do filósofo francês (cf. RICOEUR, 1983, Introdução, p. XX).

1. Explicitar o estatuto da imaginação na hermenêutica do texto, analisando, no âmbito das reflexões desenvolvidas em *La Métaphore Vive* (1975), aquilo que Paul Ricoeur denominou de “*o problema da imaginação semântica*”;
2. Aclarar o estatuto da imaginação na hermenêutica da ação, discutindo — a partir da relação entre narrativa, imaginação e ação explicitada por Ricoeur em *Temps et Récit I, II e III* (1983-85) — a proposta ricoeuriana defendida em *Du texte à l'action* (1986), segundo a qual, “*embora primordialmente pertencente à esfera do discurso, a imaginação pode ser generalizada à esfera da ação*”;
3. Relacionar a hermenêutica do si explicitada em *Soi-même comme un autre* (1990) com a questão da imaginação, explorando a proposta ricoeuriana, segundo a qual “*uma imaginação ética se alimenta de imaginação narrativa*”.

Em função do que acaba de ser assinalado, o presente trabalho está dividido em três grandes momentos:

1. O PROBLEMA DA IMAGINAÇÃO SEMÂNTICA
2. EXTENSÃO DA IMAGINAÇÃO SEMÂNTICA À ESFERA DA AÇÃO
3. NARRATIVA, IMAGINAÇÃO E ÉTICA NA HERMENÊUTICA DO SI

Por fim, acolhendo as indicações metodológicas de Johan Michel propostas na abertura de seu amplo estudo dedicado à filosofia prática de Paul Ricoeur (cf. 2006, p.14s), sustentamos que o exame do tema da imaginação na hermenêutica ricoeuriana, de acordo com o foi apresentado no elenco dos objetivos específicos desta dissertação, demanda a utilização, em graus variáveis, de quatro estratégias metodológicas: primeiramente, será necessária uma “*abordagem intratextual*” que privilegie uma leitura analítica das obras que Paul Ricoeur publicou nos anos 1970-1990, não visando fazer uma análise exaustiva das mesmas, mas objetivando rastrear nelas o estatuto que a imaginação detém no pensamento ricoeuriano desenvolvido nesta etapa de seu itinerário filosófico; em seguida, em consonância com o modo como Ricoeur elaborou alguns de seus principais textos (a partir de “resíduos” de obras anteriores) e em sintonia com o estilo de seu pensamento (múltiplos desvios), será necessário

articular o pendor analítico, que visa uma leitura dos textos de Ricoeur a partir da temática da imaginação, com uma leitura mais abrangente, cujo objetivo é mostrar as articulações internas do pensamento ricoeuriano, ou seja, trata-se de levar em conta aquilo que Johan Michel denominou de “*intertextualidade interna*” que privilegia a interpretação recíproca do todo e das partes, propiciando a articulação entre as dimensões sincrônicas e diacrônicas do pensamento ricoeuriano. Além do sugerido nos dois passos metodológicos anteriores, dado que P. Ricoeur não hesita em dialogar com os seus contemporâneos e considerando que sua obra é povoada de história da filosofia, faz-se necessária — tal qual Johan Michel propôs — uma leitura do pensamento filosófico de Ricoeur que evidencie a sua “*intertextualidade externa*”. Assim sendo, nos limites de uma dissertação de mestrado, procuraremos nos esforçar para situar a teoria ricoeuriana da imaginação no quadro mais amplo da tradição filosófica, por um lado, recuperando, as marcas indeléveis que Kant deixou na abordagem ricoeuriana da imaginação; por outro, explicitando outros contributos filosóficos que Ricoeur convoca diretamente em apoio à sua argumentação. Tudo isso deve ser finalmente complementado, quando for necessário, com uma última estratégia metodológica sugerida por J. Michel: *atenção à recepção filosófica da obra ricoeuriana*¹⁷.

¹⁷ A recepção filosófica do pensamento de Paul Ricoeur não é homogênea. Johann Michel menciona, por exemplo, a existência de um “conflito de interpretações” no que tange ao estatuto da modernidade no pensamento ricoeuriano: para alguns de seus críticos (como Rochlitz e Bouchindhomme), a filosofia de Paul Ricoeur apresenta uma vertente anti-moderna, com matizes tradicionalistas, servindo-se de pressupostos herdados do cristianismo; outros autores (como O. Mongin) situa o pensamento ricoeuriano numa órbita mais neo-kantiana e universalista, por fim, existem aqueles (como F. Dastur e B. Stevens) que chegam a remeter a filosofia de Ricoeur para o horizonte heideggeriano e até mesmo para o horizonte desconstrutivo (cf. MICHEL, 2004, p.643).

1 – O PROBLEMA DA IMAGINAÇÃO SEMÂNTICA

"A linguagem tornara-se, nos anos 1970-1980, o lugar de todas as confrontações. Sem perder o fio da minha pertença ao movimento fenomenológico e hermenêutico, eu me concentrei sobre o aspecto criador da linguagem: como significações novas são formadas? Pode-se chamar este problema como sendo o problema da imaginação semântica (...) É neste vasto campo do imaginário semântico que eu talhei dois domínios bem delimitados: de um lado, a formação da linguagem poética na esteira das expressões metafóricas (...) de outro lado, a formação da linguagem narrativa na esteira da lingüística estrutural aplicada à narrativa". (RICOEUR, 2002, p.78)

O presente capítulo visa examinar a teoria semântica da imaginação que Ricoeur elabora em *A metáfora viva*. Para tanto, em primeiro lugar, mostramos como o filósofo, servindo-se da teoria moderna da metáfora, elaborada em língua inglesa por I. A. Richards, Max Black, Monroe Beardsley, delimita o problema da inovação semântica e da referência metafórica. Em seguida, apresentamos a análise ricoeuriana dessas duas questões, à luz das quais emerge a reflexão do filósofo acerca do estatuto da imaginação no âmbito da metáfora. A retomada da abordagem ricoeuriana sobre o fenômeno de inovação semântica que ocorre em enunciados metafóricos, tendo como pano de fundo a discussão acerca da necessidade de uma reformulação do caráter icônico da semelhança a fim de que a imaginação mesma se torne um momento propriamente semântico do enunciado metafórico, conduzir-nos-á — após a passagem pelo exame do momento “icônico” da metáfora — à soleira da concepção kantiana de imaginação produtiva. Diante disso, faz-se necessária uma tematização, mesmo que introdutória, de alguns elementos da teoria kantiana sobre a imaginação, a fim de se compreender melhor a proposta ricoeuriana de um “esquematismo da atribuição metafórica”. Já a retomada do exame empreendido por Ricoeur da relação entre metáfora e referência exigirá o acompanhamento da defesa que ele faz da tese segundo a qual a suspensão da função referencial, na linguagem poética, é a condição negativa para o surgimento de um modo mais fundamental de referência. Na seqüência, seremos conduzidos ao exame do modo como o filósofo demonstra que as expressões metafóricas não se limitam a uma criação de sentido, baseada numa nova pertinência semântica, mas, em virtude da correspondência entre

um ver-come no plano da linguagem e um ser-come no plano ontológico, contribuem também para uma redescrição da realidade. Por fim, sintetizamos os principais elementos de uma teoria semântica da imaginação que podem ser extraídos das análises precedentes.

Antes de desenvolvermos a reflexão que acaba de ser delineada, para melhor contextualizá-la, propõe-se uma análise do percurso que conduziu Ricoeur de uma hermenêutica centrada na interpretação de símbolos à hermenêutica dos textos.

1.1 - DO SÍMBOLO AO TEXTO

Embora tecido por uma multiplicidade temática e marcado por certa descontinuidade, o pensamento de Paul Ricoeur não é um confuso e sincrético conjunto de idéias. Seguindo a opinião de F. DOSSE (cf. 1997, p.20s), postulamos que, para além de seus múltiplos desvios, uma dinâmica interna particularmente forte atravessa a totalidade da obra ricoeuriana. Também consideramos que, dando primazia à vertente hermenêutica do pensamento de Paul Ricoeur, o labor filosófico deste autor admite ser organizado, basicamente, em duas grandes fases: a fase pré-hermenêutica e a fase hermenêutica propriamente dita¹.

Na primeira — articulando a filosofia reflexiva francesa, a filosofia da existência de Marcel e Jaspers e o método fenomenológico husserliano — visa-se captar as estruturas existenciais do “eu sou”, superando assim a idéia cartesiana de um *cogito* puro fechado sobre ele mesmo. Neste primeiro momento de seu itinerário filosófico, Ricoeur — concebendo a existência humana como abertura e possibilidade frente à realidade objetiva do mundo, como poder de decisão e afirmação originária — inaugura, com a publicação de *Le Volontaire et*

¹ De acordo com JEVORLINO (cf. 2000, p.30), é o próprio Ricoeur, num artigo colocado na abertura de *Du Texte à l'action*, que sugere uma periodização de seu trabalho, distinguindo uma primeira e uma segunda fase do mesmo. Há, contudo, outras propostas mais detalhadas de organização do pensamento ricoeuriano. Por exemplo, BERTI e VOLPI — em *Storia della Filosofia: Ottocento e novecento* — classificam a sucessão de temas em Ricoeur em quatro ciclos: 1º Fenomenologia da vida prática (1950-1960); 2º Hermenêutica da cultura (1960-1975); 3º Conhecimento e narração (1975-1985); 4º Hermenêutica do si (a partir de 1985). Já THOMASSET, em *Paul Ricoeur: une poétique de la morale*, propõe a seguinte trajetória: 1) 1950-1960: Do cogito Reflexivo à descoberta da hermenêutica; 2) 1960-1975: Abordagem do conflito das interpretações; 3) 1975-1985: Abordagem da criatividade da linguagem (metáfora e Narração); 4) a partir de 1985: Hermenêutica do si e a ontologia do agir. Trata-se de uma questão aberta ao debate (cf MONGIN, 1994).

I' involontaire (1950), o projeto de uma filosofia da vontade². Nessa obra, ele busca construir, mediante a abstração da realidade do mal e da transcendência, uma eidética do ato voluntário que desemboca numa reflexão filosófica sobre os limites do querer livre³.

Contudo, quando Paul Ricoeur, em 1959, publica o artigo “Le Symbole donne à penser”, anunciava-se uma forte guinada no percurso intelectual do filósofo francês. Essa transformação seria confirmada, um ano mais tarde, na segunda parte de *Finitude et Culpabilité*. De fato, enquanto *L'Homme Faillible*, primeira parte da obra de 1960, está em plena consonância com a perspectiva delineada pelo jovem Ricoeur em sua tese de doutorado, a segunda parte — *La Symbolique du mal* — operacionaliza um deslocamento metodológico fundamental: passa-se de uma fenomenologia eidética para uma fenomenologia hermenêutica. Ricoeur, no prefácio de *Finitude et culpabilité*, assinala que o discurso filosófico centrado sobre o tema da falibilidade, isto é, sobre a fraqueza constitucional que faz com que o mal seja possível na realidade humana, representou um alargamento da perspectiva antropológica de sua primeira obra, então mais estreitamente centrada na estrutura da vontade. Ricoeur também assinala que essa antropologia filosófica, dominada pelas idéias de desproporção, de polaridade do finito e do infinito e de intermediário ou mediação, recebe da simbólica do mal um novo impulso e um enriquecimento considerável. Visando compreender melhor a falibilidade humana, Ricoeur decide examinar o regime empírico (isto é: concreto e histórico) da vontade através da linguagem da confissão e dos mitos.

² Inicialmente, Ricoeur concebeu esse projeto abrangendo três grandes partes: uma eidética, uma empírica e uma poética da vontade. As duas primeiras partes da filosofia da vontade foram elaboradas em *Le Volontaire et I' involontaire* (1950) e *Finitude et Culpabilité* (1960), respectivamente. Quanto à poética da vontade, Ricoeur jamais a concretizou numa obra sistemática.

³ As diversas obras publicadas por P. Ricoeur nas duas primeiras décadas da segunda metade do século XX, em especial a primeira parte de sua filosofia da vontade, podem ser caracterizadas como brilhantes análises de antropologia filosófica. Aliás, pode-se dizer que Ricoeur jamais abandonará a questão da antropologia filosófica, dado que ela permanece subjacente a qualquer um dos seus grandes trabalhos posteriores. À propósito, uma breve reflexão sobre as várias possibilidades referentes à caracterização do conjunto do projeto filosófico ricoeuriano, pode ser encontrada no final da introdução do livro *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur* (cf. HELENO, 2001, p. 32ss). Por exemplo, segundo afirma o autor deste livro, para JEVORLINO, o verdadeiro ponto de referência da obra de Ricoeur é a existência concreta, temporal e histórica destes seres humanos que sofrem e agem. Na mesma linha, o autor faz referência à opinião de M. MACEIRAS, para quem a preocupação única de Ricoeur é a compreensão do homem, sendo que tal projeto antropológico inicia-se com *Le Volontaire et I' involontaire* e perpassa a totalidade da obra ricoeuriana.

Essa decisão marca o início da fase hermenêutica do pensamento ricoeuriano: uma vez que a linguagem que traduz o homem na sua falibilidade não é direta ou unívoca, mas figurada e equivocada, ou seja, simbólica, Ricoeur assinala que o sujeito não se conhece a si mesmo diretamente, mas unicamente por meio dos símbolos depositados em seu imaginário pelas grandes culturas. Assim, ao incorporar à análise da vontade a interpretação dos símbolos da mancha, do pecado e da culpabilidade, expressões indiretas da consciência do mal, ocorre, como destaca o filósofo, uma verdadeira revolução metodológica representada pelo recurso às regras de deciframento aplicadas ao mundo dos símbolos (cf. RICOEUR, 1960, pp. 11-12).

Essa revolução metodológica não representou, contudo, uma separação estanque entre fenomenologia e hermenêutica. Tratou-se antes de uma renovação e de uma complexificação destes dois campos, explicitadas por Ricoeur através da imagem do enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico (cf. RICOEUR, 1969, p.7). No entanto, a variante hermenêutica proposta por Ricoeur, aos olhos dos adeptos ortodoxos de uma fenomenologia transcendental animada pelo ideal de uma autofundação radical, aparece como sendo uma espécie de heresia, uma vez que coloca em xeque as principais pressuposições do idealismo husserliano⁴.

A guinada hermenêutica no pensamento de Ricoeur exigiu do filósofo não apenas um posicionamento crítico perante a fenomenologia husserliana, mas também o obrigou a repensar a influência que recebera da filosofia reflexiva francesa. De fato, nos inícios dos

⁴ O essencial da crítica ricoeuriana à fenomenologia de Husserl encontra-se em “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”. No referido estudo, Paul Ricoeur deixa claro que a hermenêutica questiona não a totalidade do empreendimento fenomenológico, mas somente a interpretação idealista husserliana do mesmo. Assim sendo, após apresentar as teses esquemáticas do idealismo husserliano, Ricoeur sustenta que é possível opor a hermenêutica a cada uma delas: o ideal de cientificidade entendida como justificação última, encontra seu limite fundamental na condição ontológica da compreensão; à exigência husserliana de retorno à intuição se opõe a necessidade de toda compreensão ser mediatizada por uma interpretação; de tal forma que a promoção da subjetividade ao nível do transcendental como lugar da intuitividade plena deixa de ser uma verdade indubitável; a hermenêutica axiada sobre a coisa do texto, e não sobre a intenção do autor, é uma maneira radical de questionar o primado da subjetividade, uma vez que coloca em xeque a teoria idealista da constituição do sentido na consciência; Assim sendo, a hermenêutica convida a fazer da subjetividade não a origem radical, mas o destino último de uma teoria da compreensão (cf. 1986, p. 43ss).

anos 60, o filósofo — tomando distância a respeito de uma consciência de si imediata, transparente e direta e defendendo a necessidade de um desvio pelos signos e pelas obras desdobradas no mundo da cultura — assume uma perspectiva filosófica que acentua a necessidade da mediação lingüística contra as filosofias do imediato. Essa concepção de reflexão indireta já está acionada em *La Symbolique du Mal*: na medida em que no símbolo há uma zona de opacidade que escapa à consciência imediata, o desvio pela simbólica ajuda a romper com o “charme pernicioso de uma consciência narcisicamente centrada em si mesma” e possibilita quebrar o *cogito* em sua pretensão de autoposição e reinstalá-lo numa ontologia existencial da finitude. Em outras palavras, o desvio pelos símbolos descentraliza a consciência e esvazia as pretensões de um cogito exaltado. De acordo com as palavras do próprio Ricoeur:

É então finalmente como índice da situação do homem no coração do ser no qual ele age e deseja que o símbolo nos fala. Desde então a tarefa do filósofo guiado pelo símbolo será de romper o recinto encantado da consciência de si, de quebrar o privilégio da reflexão. O símbolo dá a pensar que o Cogito está no interior do ser e não o inverso (1960, p.331).

Conforme acabamos de expor — e o próprio Ricoeur confirma em sua autobiografia intelectual — a primeira definição ricoeuriana de hermenêutica, condicionada pelas investigações desenvolvidas em *La symbolique du Mal*, foi expressamente concebida como deciframento dos símbolos (cf. 1985, p.31). Influenciado pela fenomenologia da religião que considerava o símbolo “a linguagem do sagrado, o verbo das ‘hierofanias’” (1965, p.23), Paul Ricoeur, analisando as três zonas de emergência do simbólico (cósmico, onírico e poético), salienta que é no universo da linguagem que essas realidades ganham dimensão simbólica. Mais especificamente, de acordo com a abordagem ricoeuriana, o simbólico se insere no âmbito das expressões lingüísticas de duplo sentido: “há símbolo quando a linguagem produz signos de grau composto onde o sentido, não contente em designar algo, designa um outro sentido que só será atingido na e por sua visada” (1965, p.25). Dessa forma, em suma, a interpretação, na perspectiva da primeira hermenêutica ricoeuriana, é a inteligibilidade do

duplo sentido.

Desde a publicação de *La Symbolique du mal* em 1960, Ricoeur, conforme ele mesmo atesta em sua autobiografia intelectual, empreendeu uma leitura relativamente exaustiva da obra de Freud. Assim, ele descobriu rapidamente que era uma abordagem do símbolo oposta à sua que Freud tinha inaugurado em *A interpretação do sonho* (cf. 1995, p. 35). A partir dessa confrontação com o fundador da psicanálise, Ricoeur publica — fruto dos vários cursos ministrados na Sorbonne e das conferências dadas na universidade de Yale (outono de 1961) e na universidade de Louvain (outono de 1962) — a famosa e polêmica obra *De l'interprétation: essai sur Freud* (1965)⁵. Nela, o filósofo francês tem como preocupação central examinar a consistência do discurso freudiano, segundo uma vertente epistemológica (na medida em que aborda a questão referente à natureza da interpretação psicanalítica); reflexiva (na medida em que coloca a questão: qual a nova compreensão de Si que resulta dessa interpretação, e que Si, assim, se compreende?) e dialética (a interpretação freudiana exclui todas as demais? Se não, como coordená-la com outras interpretações?) (cf. 1965, p. 8).

Para o que nos interessa neste momento, ressaltamos que Ricoeur abre suas análises destacando que o confronto com Freud se situa no horizonte do grande debate relativo à linguagem:

Parece-me que ela [a linguagem] é um domínio sobre o qual se recortam hoje todas as investigações filosóficas. É aí que se cruzam as investigações de Wittgenstein, a filosofia lingüística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as investigações de Heidegger, os trabalhos da escola

⁵ Deve-se ressaltar a influência hegeliana neste projeto ricoeuriano, no qual o autor defende a necessidade de se pensar a problemática da subjetividade, por um lado, renunciando a uma filosofia e psicologia imediata da consciência para aceder à ela como tarefa, por outro, seguindo o método reflexivo que parte do movimento objetivo das figuras do Espírito. Em função disso, o filósofo propõe que se articulem dialeticamente as duas hermenêuticas dos símbolos culturais, isso é, a progressiva (fenomenologia do espírito) e a regressiva, (arqueologia do inconsciente) (cf. MATTEO, 2005). Contudo, deve-se ressaltar também que, considerando a totalidade de seu itinerário filosófico, as relações de Ricoeur com a filosofia hegeliana, conforme assinala Vincenzo Di Matteo, são tardias, complexas e ambivalentes: “Tardias, porque o pensamento de Hegel está ausente na sua tese de doutorado, como ele próprio reconhece. O enfoque do voluntário era demasiadamente subjetivista, quase solipsista. Era confrontado apenas com o corpo e o mundo, faltando uma confrontação que é essencial para Hegel: o encontro de uma vontade com outra vontade, segundo o modelo do mestre e do escravo, e o da liberdade com as instituições. Complexas, porque suas posições com relação a ela são flutuantes e o próprio Ricoeur admite que houve um período que parece ter cedido ao que ele chama de ‘tentação hegeliana’. Ambivalentes, por se sentir fascinado e repelido por ele, um hegeliano e um anti-hegeliano” (MATTEO, 2005).

bultmaniana e das demais escolas de exegese neo-testamentária, os trabalhos de história comparada das religiões e de antropologia sobre o mito, o rito, e a crença, — enfim a psicanálise. (1965, p.13)

Inicialmente, a psicanálise entra neste debate sobre a linguagem não apenas a título de interpretação da cultura, mas também como técnica de interpretação das narrativas de sonhos, onde a palavra se articula com o desejo; e como técnica de interpretação dos *lapsus*, através dos quais o desejo faz fracassar a palavra. Em outros termos, a psicanálise centra-se na interpretação de todas as produções psíquicas que pertencem à semântica do desejo, enquanto semântica do duplo sentido, do equivoco, isto é, do querer dizer outra coisa que aquilo que se diz. Assim, o trabalho psicanalítico se inscreve numa região da linguagem que se apresenta como o lugar das significações complexas onde um outro sentido, ao mesmo tempo, se dá e se esconde num sentido imediato. Ou seja, na vasta esfera da linguagem, o lugar de inserção da psicanálise é o âmbito do simbólico, entendido como sendo expressões lingüísticas de duplo sentido. Entretanto, a temática referente à linguagem de duplo sentido não é exclusividade da psicanálise. Também a fenomenologia da religião se debruçou sobre essa questão:

O problema da fenomenologia da religião [contudo] não é de início a dissimulação do desejo no duplo sentido; ela não conhece inicialmente o símbolo como distorção da linguagem; ele é para ela a manifestação de outra coisa que aflora no sensível, — na imaginação, no gesto, no sentimento, — a expressão de um fundo do qual se pode dizer também que ele se mostra e se esconde. (RICOEUR: 1965, p.17)

Está instaurado, portanto, um verdadeiro conflito de interpretação em torno das expressões lingüísticas de duplo sentido: o mostrar-esconder do duplo sentido é sempre dissimulação daquilo que o desejo quer dizer ou é manifestação, revelação de um sagrado? (cf. 1965, p.17) Todo problema hermenêutico, tal qual Ricoeur o concebe em meados dos anos 60, procede desta dupla possibilidade. Deste modo, o trabalho hermenêutico em torno do símbolo não goza de uma unidade: de um lado, uma hermenêutica entendida como a manifestação e a restauração de um sentido, cuja interpretação é comandada pela fé/crença de que há uma verdade dos símbolos; de outro, uma hermenêutica baseada na desmistificação e na redução de ilusões, apresentando-se como um efetivo exercício de suspeita.

Paul Ricoeur situa seu próprio trabalho hermenêutico no primeiro *front*, ao lado daqueles que vêem a hermenêutica como sendo uma experiência de captação do sentido. Para ele, Freud, numa primeira abordagem, está do outro lado do campo de batalha. Juntamente com Marx e Nietzsche, o fundador da psicanálise é um dos mestres da suspeita. Os três, não apenas através de uma crítica destrutiva, mas pela invenção de uma arte de interpretar, descortinam um horizonte para uma palavra mais autêntica. Todavia, a “escola da suspeita”, apesar desta convergência positiva, apresenta-se como sendo uma contestação do nó mítico-poético da imaginação: diante da “função fabuladora”, a hermenêutica desmistificante propõe a rude disciplina da necessidade. Porém, Ricoeur rebate essa contestação do nó mítico-poético da imaginação com o seguinte questionamento: “a essa disciplina do real, a essa ascese do necessário, não falta a graça da imaginação, o surgimento do possível? E esta graça da imaginação, não tem qualquer coisa a ver com a Palavra como Revelação?” (1965, p.44).

Mesmo após a travessia por Freud, a hermenêutica ricoeuriana ainda permanece centrada sobre as estruturas semânticas de duplo sentido (símbolos). Todavia, o confronto com o estruturalismo, sistema de pensamento que demandava um tratamento objetivo de todos os sistemas de signos, acabaria por levar Ricoeur, no início dos anos 1970, a uma redefinição da tarefa hermenêutica.

Em *Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, publicado em 1969, Paul Ricoeur reúne textos em que discute a relação entre hermenêutica e a perspectiva estrutural vinda de Saussure e desenvolvida no campo antropológico por Lévi-Strauss. Deve-se sublinhar que, nestes textos produzidos ao longo dos anos 60, o filósofo já se posiciona a favor da singularidade de um dizer por meio do qual a língua se produz. Neles, Ricoeur salienta também a abertura da linguagem para o extralingüístico, procurando mostrar que não se pode apenas tratá-la como um sistema fechado de signos, passíveis de serem inventariados em arranjos combinatórios, a partir de relações de oposição. Assim sendo, de acordo com a

perspectiva ricoeuriana, não se pode reduzir a busca do sentido à explicitação de um mero ordenamento sintático, tal qual Lévi-Strauss preconiza. Todavia, no artigo “Structure et Herméneutique”⁶, Ricoeur assinala claramente que seu intuito não é o de opor de maneira simplista estruturalismo e hermenêutica. Para ele, o estruturalismo – visando pôr em distância, objetivar, separar da equação pessoal do pesquisador a estrutura de uma instituição, de um mito, de um rito – é a abordagem mais rigorosa e mais fecunda no âmbito das ciências humanas, constituindo-se como etapa necessária de toda inteligência hermenêutica, cuja visada é a apropriação do sentido suspenso na simbólica (Cf. RICOEUR, 1969, p. 33s).

Após o debate com o estruturalismo, em especial após o confronto crítico com as propostas de Lévi-Strauss, Ricoeur assumiu determinados pontos de vistas que influenciaram o desenvolvimento posterior de sua obra. Uma das mudanças mais significativas se deu em relação à hermenêutica dos símbolos. Embora reconheça que a sua primeira hermenêutica tenha contribuído para dissipar a ilusão de um conhecimento intuitivo de si, impondo à compreensão de si o desvio pelos símbolos transmitidos pelas culturas, Ricoeur sublinha — numa análise retrospectiva de seu itinerário filosófico — que tal concepção hermenêutica tornara-se então bastante estreita. Para ele, dado que o simbolismo só pode desdobrar seus recursos de plurivocidade na escala de um texto inteiro e que o conflito de interpretação, no qual o simbolismo se insere, só se desdobra numa escala textual, a hermenêutica não poderia mais ser definida somente pelo deciframento de símbolos, mas deveria também abarcar a

⁶ Este artigo apareceu inicialmente num número da Revista *Esprit* de 1963 dedicado ao estruturalismo. Neste número encontramos também a reprodução taquigráfica de um debate, ocorrido numa das reuniões do “Groupe Philosophique” de *Esprit*, no qual Ricoeur dirige seus questionamentos diretamente a Lévi-Strauss: “A primeira questão refere-se à intransigência do método, à sua compatibilidade ou incompatibilidade com outras modalidades de compreensão. A questão do método me é diretamente inspirada pela mediação mesma dos seus exemplos: perguntei-me até que ponto o êxito do método do senhor não seria facilitado pela área geográfica e cultural em que ele se apóia, a saber, a do antigo totemismo, a da “ilusão totêmica”, caracterizada justamente pela extraordinária exuberância dos arranjos sintáticos e talvez, em troca, pela grande pobreza de conteúdos; não será este contraste que explica a facilidade com que o estruturalismo triunfa, no sentido de que ele triunfa quase sem resíduo? Minha segunda questão é saber se há uma unidade do pensamento mítico, se não há outras fórmulas do pensamento mítico que se prestariam menos ao estruturalismo. Esta dúvida me leva à terceira questão: em que se torna a relação estrutura-evento, sincronia-diacronia, em função de outros modelos? Num sistema em que a diacronia é mais inteligível, a sincronia surge como perturbação, fragilidade; (...) mas se refletirmos sobre as organizações de pensamento dependentes não de uma relação diacronia-sincronia, tradição-evento, o que acontece é de ordem inteiramente diversa (...)” (*Esprit*, nº 11, nov/63).

mediação pelos textos. Assim, de acordo com Paul Ricoeur, a hermenêutica entendida como um trabalho de compreensão que visa decifrar os símbolos só pode ser conservada a título de uma etapa intermediária entre o reconhecimento geral do caráter lingüístico da experiência e uma definição técnica da hermenêutica como interpretação dos textos (cf. 1986, p.34).

1.1.1 - A hermenêutica do texto

De acordo com Paul Ricoeur, “o texto é um discurso fixado pela escrita” (1986, p.154). Antes de caracterizarmos essa “fixação pela escrita” constitutiva do texto, abordemos a reflexão ricoeuriana sobre a efetuação da linguagem como discurso.

Essa reflexão aparece em diversas publicações do filósofo. Aqui, seguiremos mais de perto as análises consignadas no ensaio “Linguagem como discurso” que abre a obra *Teoria da Interpretação* (1987). Dentro do horizonte investigativo ricoeuriano, essa obra é a contribuição mais sistemática à busca de uma filosofia compreensiva da linguagem que possa explicar as múltiplas funções do ato humano de significar e todas as suas inter-relações.

No referido ensaio, ao discutir o problema da linguagem, que em si não é novo⁷, Paul Ricoeur procura levar em conta a metodologia e as descobertas da lingüística moderna. Retomando a distinção fundamental entre linguagem como *langue* e linguagem como *parole*, proposta por F. Saussure no seu famoso *Curso de lingüística geral*⁸, Ricoeur contrapõe-se a uma abordagem unidimensional da linguagem que, privilegiando a linguagem como *langue*, analisa-a somente como sendo um sistema auto-significante de relações internas, onde um elemento, graças à ação recíproca das oposições e diferenças constitutivas, remete apenas a outros elementos do mesmo sistema. Ricoeur propõe uma abordagem bidimensional da linguagem fundada na distinção entre signos e frases. Assim, para ele, há uma lingüística

⁷ Platão já o discutiu no *Crátilo* (verdade das palavras), no *Teeteto* e no *Sofista* (como o erro é possível); Aristóteles também em sua obra *Da interpretação*.

⁸ *Parole* é uma mensagem particular produzida a partir de um determinado código (*langue*) e situa-se na dimensão diacrônica do tempo, sendo, portanto, contingente e arbitrária. A linguagem enquanto *langue* está no tempo como um conjunto de elementos contemporâneos, ou seja, como um sistema sincrônico, constituindo um inconsciente estrutural e cultural, apresentando-se de modo compulsório para uma dada comunidade lingüística.

semiótica (que se ocupa do signo), isto é, uma lingüística da forma. Mas há também uma lingüística semântica, ou seja, uma lingüística da significação, que se ocupa da frase enquanto genuíno acontecimento da fala. Para Ricoeur, "a distinção entre semântica e semiótica é a chave de todo o problema da linguagem" (1987, p.20).

Situando-se do lado da lingüística que se ocupa da frase enquanto genuíno acontecimento da fala, Ricoeur estabelece que a linguagem se efetua como discurso⁹. O discurso é a contrapartida daquilo que os lingüistas denominaram sistema ou código lingüístico, ou seja, é o evento da linguagem que se realiza temporalmente no presente, remetendo, através de um conjunto complexo de indicadores, a um locutor singular que, fazendo referência a um mundo que se pretende descrever, exprimir ou representar, dirige-se a um determinado interlocutor. Caracterizado deste modo, pode-se dizer que um discurso, em suma, "é constituído por um conjunto de frases onde alguém diz alguma coisa a alguém a propósito de alguma coisa" (RICOEUR, 1986, p.123). Analisando essa definição, o próprio Ricoeur assinala que o discurso se apresenta como lugar de interseção de três problemáticas: "aquela da mediação pelo império objetivo dos signos (...) também aquela do reconhecimento do outro implicado no ato de interlocução, enfim a problemática da referência ao mundo e ao ser implicado na visada referencial do discurso" (1995, p.41).

Como um discurso, enquanto efetuação de nossa competência lingüística em performance, é algo fugidio e transitório, então o que pode ser retido dele, de acordo com a reflexão ricoeuriana, não é outra coisa senão sua própria significação. Ou seja: para permanecer, um discurso deve deixar-se ultrapassar enquanto evento na e pela significação.

⁹ É importante destacar a influência de E. Benveniste nessa tomada de posição de Ricoeur frente à lingüística saussuriana. O autor de *Problèmes de linguistique générale* apresenta motivos suficientes para manter a referência (ao eu, ao outro e ao mundo) como o caráter fundamental da linguagem. Ele propõe a unidade entre *langue* e *parole*. O discurso, cuja unidade básica é a frase, se apresenta como atos discretos e únicos pelos quais a língua se atualiza em fala por um locutor. Ou seja, a linguagem começa quando a língua se atualiza em frases predicativas que, no entanto, não podem ser reduzidas ao significado dos signos que as compõem, pois, através de uma série específica de mecanismos, remetem a um sujeito falante e a seus interlocutores situados no mundo. Assim, a lingüística do discurso de Benveniste ressalta a definição mesma do homem como sendo um falante no mundo, um homem que fala com outro homem. A linguagem está inserida na natureza do homem (cf. FAFIAN E BARRERA, s/d: 145ss)

É necessário entender por significação do ato de discurso, ou por *noema do dizer*, não somente o correlato da frase, no sentido estreito do ato proposicional, mas também aquele da força ilocucionária e mesmo aquele da ação perlocucionária, na medida em que esses três aspectos do ato de discurso são codificados e regulados segundo paradigmas, na medida então em que eles podem ser identificados e re-identificados como tendo a mesma significação. (RICOEUR, 1986, p.119)

De acordo com a citação que acaba de ser feita, deve-se destacar que Ricoeur propõe uma acepção larga do termo 'significação'. Tal acepção é capaz de realçar que a ultrapassagem do evento na e pela significação atesta a intencionalidade da linguagem, isto é, atesta que a linguagem é uma visada significante. Ela é também capaz de abarcar todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização intencional do dizer no dito. Assim sendo, verifica-se que, para aclarar a distanciação do dizer no dito, Ricoeur recorre à teoria do Speech-Act. Segundo os proponentes dessa teoria, um ato de fala é constituído por uma hierarquia de atos subordinados e distribuídos em três níveis: um ato de fala diz algo (dimensão locucionária), faz algo ao dizer (dimensão ilocucionária ou performativa) e produz efeito por dizer (dimensão perlocucionária). Ricoeur salienta que a extração do significado do discurso não deve se restringir apenas à expressão lingüística, isto é, a dimensão locucionária de um discurso, que se exterioriza em uma proposição, apresentada como enunciação suscetível de ser transferida a outros com determinado sentido. Deve-se também, na busca da significação de um discurso, considerar a força ilocucionária, exteriorizada graças aos paradigmas gramaticais facilmente identificáveis, e os resultados que um ato de fala obtém no mundo graças a sua ação perlocucionária, que, enquanto estímulo que afeta as emoções e as disposições afetivas do interlocutor, é o aspecto menos suscetível de apresentar índices externos (cf. 1986, p.118s).

De acordo com as considerações que acabam de ser apresentadas, quando um discurso é fixado pela escrita, não apenas se retém as marcas materiais que transportam a mensagem. Com a escrita não há apenas uma fixação material da mensagem, ou seja, não há uma mera alteração no canal de comunicação do discurso. Deste, o que é efetivamente fixado pela escrita é o "dito" da fala, ou seja, o "noema" do ato de falar. Portanto, um texto é a fixação

‘noemática’ da intenção ‘noética’ do dizer (cf. SUMARES, 1987, p.143). Em suma, a escritura fixa a significação do evento lingüístico e não o evento enquanto tal. A escrita — na medida em que realiza aquilo que existe em estado virtual e incoativo na fala, a saber: a separação da significação em relação ao evento — apresenta-se como a plena manifestação do discurso.

A fixação do discurso pela escrita afeta também a relação do mesmo como o locutor. Na fala, a capacidade de o discurso se referir ao sujeito falante apresenta um caráter de imediaticidade: na situação de interlocução dialógica, a intenção subjetiva do locutor e a significação do discurso estão sobrepostos um ao outro. No entanto, com o discurso escrito, essa sobreposição não ocorre mais. O que passa a existir é uma autonomia semântica do texto¹⁰, gerada exatamente por essa desconexão entre a intenção mental do autor e o significado verbal do texto. Assim sendo, o texto — mediante sua autonomia semântica, isto é, devido à desconexão entre aquilo que o autor quis dizer e aquilo que o texto significa — livra-se do horizonte finito do autor. Nesse sentido, o discurso fixado pela escrita deve ser visto como uma espécie de partitura musical chamada a ser atualizada a partir do seu estado virtual.

Ao sustentar que “aquilo que o texto significa não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer” (1896, p.124), Ricoeur está assumindo um posicionamento diferente do que é proposto pela hermenêutica romântica. A tarefa da hermenêutica, para ele, não mais se define pela capacidade de se tornar contemporâneo à genialidade de um autor. A objetivação do discurso num texto implica a despsicologização da interpretação. Contudo, pode-se questionar: renunciar a atingir a alma de um autor significaria restringir a tarefa hermenêutica apenas à reconstrução da estrutura de um texto? Ao evitar cair na ilusão romântica de um elo de co-genialidade entre duas subjetividades (a do autor e a do leitor), estaria Ricoeur

¹⁰ O conceito "**autonomia semântica**" é extremamente importante para a hermenêutica, de acordo com a opinião de Paul Ricoeur. Esse conceito, alertando para o fato de que o autor de um texto não está disponível, aqui e agora, para ser interrogado, impede que se caia em posições extremas como a falácia intencional (intenção do autor como critério para qualquer interpretação válida do texto) ou a falácia da hipostasiação do texto (texto como uma entidade sem autor).

resvalando para uma ilusão positivista de uma objetividade textual firmada sobre si mesma e independente de toda subjetividade?

De fato, Paul Ricoeur ressalta que, ao se considerar o discurso como obra — isto é, como totalidade finita e fechada pertencente a determinado gênero literário e dotada de uma configuração única —, o mesmo passa a ter caracteres objetivos de organização e de estrutura, passíveis de serem analisados por métodos estruturais inicialmente aplicados às entidades lingüísticas mais curtas que a frase. Todavia, se por um lado a explicação baseada na análise estrutural torna-se um caminho obrigatório da compreensão; por outro, ressalta Ricoeur, a objetivação do discurso em uma obra estruturada não suprime o fato de a linguagem visar outra coisa que a si mesma. Servindo-se da reflexão de G. Frege que propõe a distinção entre sentido (o que é dito) e referência (aquilo de que se fala), Ricoeur assinala que o sentido de uma proposição é puramente imanente ao discurso, enquanto que sua referência é o seu valor de verdade, a sua pretensão de atingir a realidade, fazendo com que, como já ressaltamos, a linguagem saia de si mesma. Ou seja, devido a seu poder referencial, o discurso visa às coisas, se aplica à realidade, exprime o mundo (cf.1986, p.126). E o filósofo ainda acrescenta: “a própria referência é um fenômeno dialético; na medida em que o discurso se refere a uma situação, a uma experiência, à realidade, ao mundo, em síntese, à extralingüística, ele se refere também a seu próprio locutor por meio de procedimentos essencialmente de discurso e não de língua” (2000, p.121). Assim, levando em conta a dimensão referencial da significação de um discurso, conclui-se que a busca do significado de um texto está impedida de se exaurir apenas na estrutura do mesmo.

Com base no que acaba de ser apresentado, Ricoeur apresenta uma dupla tarefa da hermenêutica, intimamente ligada ao par sentido-referência: 1) reconstruir a dinâmica interna que preside a estruturação de um texto; 2) restituir ao texto a capacidade de se projetar fora de si mesmo e de engendrar um mundo que será verdadeiramente a “coisa” do texto (cf. 1986,

p.36). Esse duplo aspecto da tarefa hermenêutica, na verdade, articula dialeticamente o tradicional dualismo metodológico entre explicação e compreensão: “explicar e compreender não constituem os pólos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo que se pode denominar interpretação” (1986, p.180).

Para um melhor entendimento desta dupla tarefa hermenêutica proposta por Ricoeur, faz-se necessário, a nosso ver, apresentar o modo como a fixação escrita do discurso afeta sua capacidade de se referir ao mundo. Sabe-se que o alcance referencial da fala é a possibilidade de, no aqui e agora determinado pela situação interlocutória, mostrar a coisa referida por indicação ostensiva ou descrição. Ricoeur enfatiza que a escrita, além de libertar o discurso de seu autor, de seu auditório original¹¹ e da estreiteza da situação dialógica, liberta-o também da referência real, mediante a abertura de um hiato entre a identificação e a mostração. De fato, explica o filósofo, quando o texto assume o lugar da situação dialogal, concomitantemente o movimento que vai da referência à mostração é interceptado. O texto, então, fica provisoriamente suspenso, fora do mundo ou sem um mundo.

A partir dessa *epokhé* das referências situacionais e ostensivas, pode-se fazer uma primeira espécie de leitura que, mantendo o rompimento das relações com um mundo que se possa mostrar e com subjetividades com as quais se possa dialogar, trata o texto como um texto sem mundo e sem autor. Neste caso, ler significa transferir-se para a clausura deste lugar sem mundo, onde o texto se converte num mero sistema fechado de signos, sendo possível, portanto, estender ao objeto literário toda a atitude explicativa derivada da lingüística semiológica que está na origem do modelo estruturalista. Dessa forma, os procedimentos estruturalistas de explicação constituem uma etapa necessária do processo de interpretação,

¹¹ A fixação do discurso em texto implica também transformações no pólo da relação entre a mensagem textual e o leitor. Um texto é dirigido a um leitor desconhecido e não a um "tu" como na situação dialogal. A escrita provoca uma **universalização do auditório**: o texto, à parte as limitações sociais, dirige-se potencialmente a quem saiba ler. Faz parte da significação de um texto estar aberto a um número indefinido de leitores e, por conseguinte, de interpretações. Essas múltiplas leituras possíveis de um texto é a contrapartida dialética de sua autonomia semântica. Tudo isso leva P. Ricoeur a afirmar belamente que "a hermenêutica começa onde o diálogo acaba", isto é, a dinâmica total da interpretação se dá pela articulação do direito do texto com o direito do leitor, sendo que ambos são liberados pela superação do contexto dialógico proporcionado pela escrita.

pois permitem a reconstrução da dinâmica interna que preside a estruturação de um texto, primeiro pólo da tarefa hermenêutica.

Contudo, se a análise estrutural, por um lado, não nos deixa identificar a compreensão com a apreensão da intenção subjacente ao texto, por outro lado, levando em conta a dimensão referencial do discurso, devemos ultrapassá-la na direção da compreensão do sentido do texto como sendo a injunção de um novo modo de olhar as coisas e de um novo modo de o leitor compreender a si mesmo. Para tanto, urge ressaltar que o texto vai além de apontar e mostrar o que já existe. A partir de referências não-ostensivas e não-descritivas, referências de segundo grau que atingem o mundo não mais no nível dos objetos manipuláveis, mas no nível daquilo que Heidegger denominou de ser-no-mundo, o texto fala de um mundo possível e de um modo possível de alguém nele se orientar, criando um novo modo de ser. Em outros termos, o texto revela que a verdadeira destinação do discurso é a de projetar um mundo, é a de estender diante do leitor um mundo que se distancia da realidade cotidiana e no qual o leitor pode projetar um de seus “possíveis mais próprios”. Em consonância com o que acaba de ser dito, interpretar é, ultrapassando a clausura do texto, explicitar essa nova forma de ser-no-mundo desdobrada pelo texto (cf. 1986, p.127s; 157; 211s).

Como o discurso não tem somente uma espécie de referência intencional, que se reporta a uma realidade extralingüística, mas apresenta também uma referência reflexiva, voltada para os interlocutores (cf. 1972, p.96s), Ricoeur também considera que “é o texto, com seu poder universal de desvelamento de um mundo, que fornece um Si mesmo ao ego” (1987, p.106), ou seja, ele considera que a metamorfose do mundo proporcionada pela suspensão da referência ostensiva implica também uma metamorfose do ego do leitor. A partir de minha situação de leitor, eu me ofereço a mim mesmo um modo possível de ser no mundo que o texto abre e descobre para mim. Assim sendo, ao contrário da hermenêutica

romântica, a interpretação de um texto não é uma mera província da compreensão. Para Ricoeur, a interpretação não se define por uma determinada espécie de objetos (signos inscritos). Trata-se antes de um processo específico de apropriação, onde um sujeito, que não encontra no curto-circuito da reflexão imediata o sentido de sua existência, recebe através da mediação do texto um si mais vasto, correspondente à proposição de mundo descortinada pelo texto.

À luz daquilo que até agora assinalamos, algumas observações se impõem como necessárias:

1) De acordo com as análises ricoeurianas, a interpretação torna-se a apreensão das proposições de mundo abertas pelas referências não ostensivas do texto. Este modo de entender a interpretação implica um deslocamento decisivo em relação ao modo como a tradição romântica entende a noção de “círculo hermenêutico”. Com essa noção, pensadores românticos queriam expressar que a compreensão de um texto não podia ser um processo objetivo, mas implicava necessariamente uma pré-compreensão, através da qual uma espécie de circularidade se produz entre a compreensão do texto e a compreensão de si mesmo. Para Paul Ricoeur, duas correções devem ser feitas a este modo de compreender o “círculo hermenêutico”. Primeiramente, não se pode entendê-lo como um círculo entre duas subjetividades, a do autor e a do leitor. Não há uma fusão de consciências. Aquilo que se apropria não é uma experiência estranha ou uma intenção distante, mas o horizonte de um mundo descortinado pela obra. Em segundo lugar, o círculo hermenêutico não está adequadamente compreendido enquanto projeção da subjetividade do leitor na leitura enquanto tal. Ricoeur prefere dizer que o leitor se compreende em face ao texto. Compreender-se diante do mundo da obra é totalmente diferente de o leitor se projetar, com suas próprias crenças e pré-juízos, na leitura. Pelo contrário, na leitura, deve-se deixar que a obra e seu mundo alarguem o horizonte da compreensão que se tem de si mesmo. Assim, o

círculo hermenêutico não é negado, mas deslocado de um nível subjetivista para um plano ontológico: ele se dá entre o modo de ser do leitor e o modo de ser aberto e descoberto pelo texto enquanto mundo da obra.

2. Ao invés de dizer que um sujeito dirige sua própria maneira de ser no mundo e a projeta como o *a priori* de sua leitura, Ricoeur sustenta que a interpretação é o processo pelo qual a descoberta de novos modos de ser, de novas formas de vida, dá ao sujeito uma renovada capacidade de se conhecer a si próprio. Para se referir a essa abertura de possibilidades novas que é o trabalho mesmo da “coisa” do texto sobre o leitor, Paul Ricoeur toma emprestado de Husserl a expressão “variações imaginativas do ego”: “O ego deve assumir por si mesmo as ‘variações imaginativas’ pela quais ele poderia responder às ‘variações imaginativas’ sobre o real que a literatura de ficção e de poesia, mais que todas as outras formas de discurso, engendram” (1986, p.60s). Essa expressão indica, de acordo com Ricoeur, um fenômeno fundamental:

É na imaginação que de início se forma em mim o ser novo. Eu digo bem imaginação e não a vontade. Pois o poder de se deixar atingir por novas possibilidades precede o poder de se decidir e de escolher. A imaginação é essa dimensão da subjetividade que responde ao texto como poema. Quando a distanciação da imaginação responde à distanciação que a “coisa” do texto cava no coração da realidade, uma poética da existência responde à poética do discurso (...) inicialmente o texto fala à minha imaginação, propondo-lhe os ‘figurativos’ de minha libertação. (1986, p.148)

3. De acordo então com as análises ricoeurianas, pode-se pôr em relevo a seguinte constatação: em todo texto se efetua uma provocação ao imaginário possível. Se o “mundo do texto” é o mundo do ‘poder ser’, então ele se nos apresenta como sendo o laboratório das possibilidades antropológicas. Em outros termos, o “mundo do texto”, enquanto um *welt* projetado pelas referências não-ostensivas de todos os textos que teríamos lido, compreendido e amado, é uma provocação ao imaginário criador em todos os âmbitos antropológicos, abrindo assim novas dimensões de realidade e novas possibilidades referenciais na experiência ordinária. Conforme teremos oportunidade de abordar mais detalhadamente logo a seguir, Paul Ricoeur propõe que “a ficção é o caminho privilegiado da redescritção da

realidade e que a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera a mimêsis da realidade” (1986, p.129). Ao romperem com a referência direta da linguagem ordinária, a literatura de ficção e a literatura poética abrem novas possibilidades de ser-no-mundo, não mais visando o ser sob a modalidade do ser-dado, mas visando-o sob a modalidade do poder-ser.

1.2 – O PROBLEMA DA IMAGINAÇÃO SEMÂNTICA EM A *METÁFORA VIVA*

Acabamos de expor a teoria geral da interpretação que Paul Ricoeur — conforme ele mesmo propõe no artigo “La métaphore et le problème central de l’herméneutique”, publicado em 1972 — pretende transportar dos textos, enquanto seqüências longas de discurso, à metáfora, compreendida como “um poema em miniatura” (cf. 1972, p.93).

No referido artigo, Ricoeur assinala que — para quem deseja religar os problemas colocados à hermenêutica pela interpretação de textos e os problemas retóricos, semânticos e estilísticos apresentados pela metáfora — a primeira tarefa deve ser a de encontrar um terreno comum à teoria do texto e à teoria da metáfora. Apesar de os textos serem identificados a partir de um comprimento máximo (que pode ir de um parágrafo a um capítulo, a um livro ou até ao corpus de uma obra completa) e as metáforas, a partir de uma extensão mínima (palavra), ambos estão sob a égide do discurso. Contudo, um primeiro obstáculo se nos apresenta: a definição clássica de metáfora (transposição afetando os nomes) coloca-a numa categoria lingüística menor que a frase e, portanto, num nível incompatível com o discurso¹²

¹² De fato, já no primeiro estudo de *A metáfora viva* (OBS.: as referências à obra *La Métaphore vive* serão feitas a partir da tradução brasileira publicada pela Ed. Loyola em 2000), Ricoeur constata que o exame que Aristóteles faz da metáfora, situando-a no cruzamento de duas disciplinas (retórica e poética), define-a sobre a base de uma semântica que toma a palavra ou o nome como unidade básica: “A metáfora é a transferência para uma coisa do nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para a o gênero, ou da espécie de uma para o gênero de outra, ou por analogia” (ARISTÓTELES, *Poética*: 1457 b 6-9 citado por RICOEUR, 2000, p.24). Examinando mais de perto essa definição clássica, Ricoeur extrai os seguintes traços da metáfora: 1) é algo que acontece ao nome; 2) trata-se de um movimento de transposição: a *epiphora* de uma palavra é descrita como uma sorte de deslocamento de... para...; 3) é a transposição de um nome estranho (*allogrios*) implicando: a) a idéia de desvio em relação ao uso ordinário da palavra; b) a idéia de empréstimo a um domínio de origem; c) a idéia de substituição em relação a uma palavra comum ausente mas disponível, ou seja, a palavra metafórica toma o lugar de uma palavra não-metafórica; 4) é uma transgressão da estrutura lógica da linguagem, na medida em que viola uma ordem já constituída por gêneros e por espécies, e por um jogo já regrado de relações (subordinação, coordenação, proporcionalidade) (cf. 2000, p. 24-38).

(cf. 1972, p.97).

No terceiro estudo de *A Metáfora Viva — A metáfora e a semântica do discurso —*, Paul Ricoeur procura sobrepujar essa dificuldade. Sem nos alongarmos muito, evitando entrar no âmago dos minuciosos exames desenvolvidos pelo autor nesta parte de sua obra¹³, procurando acompanhar o esforço do filósofo para situar a metáfora no nível da semântica da frase, focalizaremos algumas das estratégias utilizadas pelo filósofo para delimitar o problema da inovação semântica e da referência metafórica, à luz dos quais emerge a questão da imaginação no âmbito da metáfora.

1.2.1 - Delimitação do problema da inovação semântica e da referência metafórica

Servindo-se da distinção leibniziana entre definição nominal e definição real, Ricoeur inicia o terceiro estudo de *A metáfora viva* dizendo que a definição de metáfora como transposição do nome é uma definição que apenas permite identificá-la e classificá-la entre os tropos. Neste sentido, ela é apenas uma definição nominal de metáfora. A explicitação de como se dá a produção do sentido metafórico vai exigir, segundo o filósofo, uma definição real de metáfora em termos de enunciado como meio contextual no qual a transposição de sentido tem lugar.

Ao ressaltar que a metáfora constitui uma mudança contextual de significação, Ricoeur assume um ponto de vista crítico perante os postulados que constituem o modelo retórico da tropologia¹⁴. Em contrapartida, coloca-se em acordo com a teoria moderna da

¹³ Além das análises consignadas no referido capítulo de *A Metáfora Viva*, deve-se também ter em mente as análises ricoeurianas desenvolvidas em dois artigos: “La métaphore et le problème central de l’herméneutique” (1972) e “Symbole et Métaphore” (1975). Além dessas referências, pode-se consultar, para uma compreensão mais detalhada da obra em questão, as seguintes publicações: Anacleto R. da SILVA. *Uma estética da linguagem: Leitura de "A Metáfora Viva" de Paul Ricoeur*. Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte, UFMG, 1990; Emílio C. Pereira. RESENDE. *A Constituição Metafórica Originária da Linguagem e do Ser: uma Expansão Ontológica da Tese de Ricoeur em "A metáfora viva"*. Tese de Doutorado, Belo Horizonte, UFMG, 2001.

¹⁴ No início do segundo estudo, encontramos um elenco de postulados cujo conjunto constitui o modelo implícito da tropologia: postulado do próprio e do impróprio (figurado); postulado da lacuna semântica; postulado do empréstimo; postulado do desvio; postulado do caráter paradigmático do tropo; postulado da informação nula; axioma da substituição e caráter decorativo do tropo (cf. 2000, p. 78-82).

metáfora, tal qual ela foi elaborada em língua inglesa por I. A. Richards, Max Black, Monroe Beardsley.

Paul Ricoeur ressalta os contributos desses autores para uma teoria da metáfora-enunciado: I. A Richards restabelece o direito do discurso a expensas dos da palavra. Essas, na medida em que não possuem um sentido em si mesmas, não são portadoras de uma significação própria, de tal modo que o sentido deve ser dado pelo discurso tomado como um todo. Richards liga essa concepção contextual da significação com a teoria da interpenetração das partes do discurso que, por sua vez, servirá de base para a teoria da interação de palavras no enunciado metafórico, segundo a qual a metáfora não é um simples deslocamento de palavras, mas a interação de dois pensamentos diferentes no seio de uma palavra ou de uma expressão simples. Na metáfora, esses dois pensamentos estão desnivelados, no sentido de que se descreve um sob os traços do outro. Richards denominou de “conteúdo” (tenor), a idéia subjacente, e “veículo” (vehicle), a idéia sob cujo signo a primeira é apreendida. Já a teoria de M. Black — distinguindo, no interior do enunciado metafórico, um fenômeno de *focus* para designar a palavra particular cuja presença justifica a metaforicidade de um enunciado e um fenômeno de *Frame* (quadro) para designar o restante da frase — permite entender melhor a interação entre o sentido indiviso do enunciado e o sentido focalizado da palavra. Como o foco opera não em virtude de significações lexicais, mas a partir de um sistema de lugares comuns (opiniões e preconceitos), a metáfora, por um efeito de “filtro”, deve suprimir certos aspectos e acentuar outros. É assim que ela confere, mediante o deslocamento de caracteres de um tema subsidiário para um tema principal, um novo *insight* sobre este último (por exemplo, sobre o homem, caso a metáfora fosse: o homem é um lobo). Quanto a Beardsley, Paul Ricoeur ressalta que este autor assume um ponto de partida idêntico ao de Richards e de Black: a metáfora é um caso de atribuição que requer a articulação, segundo sua terminologia,

de um “tema” e um “modificador”. O que diferencia esse autor dos demais é a ênfase no papel do “absurdo lógico” enquanto meio para liberar uma significação secundária do enunciado metafórico e o papel preponderante do leitor na elaboração das conotações do modificador capazes de fazer sentido. Em suma, segundo o próprio Ricoeur, ele está de acordo com esses teóricos no seguinte ponto fundamental:

as palavras recebem uma significação metafórica em contextos específicos no interior dos quais elas são opostas a outras palavras tomadas literalmente; esse deslocamento na significação resulta principalmente de uma colisão entre significações literais, que exclui o emprego literal da palavra em questão e dá índices para achar uma significação nova capaz de concordar com o contexto da frase e de torná-la significante no contexto considerado (1972, p.99).

Embora as investigações de Richards, Black e Beardsley já tenham colocado a análise da metáfora nos trilhos de uma semântica do discurso — a ponto, por exemplo, de já podermos reconhecer o primeiro par contrastado constitutivo de um discurso (acontecimento e sentido) em ação num enunciado metafórico, na medida em que nele a ação contextual cria uma nova significação que tem exatamente o estatuto de um acontecimento, já que só existe nesse contexto, mas, ao mesmo tempo, podendo ser identificada como sendo a mesma, uma vez que sua construção pode ser repetida —, Ricoeur detecta a necessidade de aprofundar sua reflexão sobre a metáfora a partir das lacunas deixadas pelas teorias acima apresentadas.

Da exposição que faz da teoria sobre a metáfora elaborada por I.A. Richards, dentre outros aspectos, Ricoeur salienta que o teorema do sentido contextual proposto por esse autor já permite falar de uma apreensão metafórica da realidade. Entretanto, como a análise de Richards não está orientada para o problema das relações entre metáfora e realidade, não se explorou o alcance ontológico da linguagem metafórica (cf. 2000, p. 132s). Não obstante os grandes méritos da teoria de M. Black, sua maior dificuldade, ressalta Ricoeur, é que a explicação da interação pela evocação do sistema associado de lugares comuns não dá conta do processo de criação de sentido inerente às metáforas de invenção. Em outras palavras, a questão da emergência do sentido metafórico, isto é, o problema da emergência de uma nova significação para além de toda regra já estabelecida não é contemplado pela teoria de Black

(cf. 2000, p. 140ss). A teoria de Beardsley, ao conferir ao absurdo lógico um papel preponderante, acentua o caráter de invenção e de inovação do enunciado metafórico, e resolve, assim, algumas das dificuldades deixadas em aberto por Max Black. Contudo, de acordo com o ponto de vista ricoeuriano, ela não explica de onde vêm as significações segundas na atribuição metafórica (cf. 2000, p. 152ss). Para Paul Ricoeur, “uma única resposta é possível: é necessário tomar o ponto de vista do ouvinte ou do leitor e tratar a novidade de uma significação emergente como obra instantânea do leitor” (2000, p.155)¹⁵.

A indicação das “questões que permanecem sem repostas” em cada uma dessas teorias constitui, como pôde ser observado, um passo estratégico importante para a delimitação dos problemas que mobilizarão os três últimos estudos de *A Metáfora viva*, a saber: a questão da inovação semântica e a da referência metafórica. No que segue, apresentaremos a análise ricoeuriana dessas duas questões, à luz das quais emerge a reflexão do filósofo acerca do estatuto da imaginação no âmbito da metáfora.

1.2.2 - O problema da inovação semântica

O problema da inovação semântica é discutido no sexto estudo de *A Metáfora Viva* intitulado “O trabalho da semelhança”. No referido estudo, como o próprio título indica, para dar conta do aspecto criador da linguagem, Ricoeur aciona a noção de semelhança. Ao fazer isso, uma tarefa se lhe apresenta: reinterpretar o papel da semelhança na linha da teoria da interação exposta anteriormente (cf. 2000, p. 267). Diante desse desafio, o filósofo então pergunta: “pode ser desfeito o pacto estabelecido no curso da história da retórica entre substituição e semelhança?” (2000, p. 288).

Assumindo a função de defensor da semelhança perante aqueles que lhe negam um papel decisivo da explicação da metáfora, Ricoeur assinala que o trabalho da semelhança é

¹⁵ Esse aspecto não será suficientemente abordado no âmbito das investigações desenvolvidas em *A metáfora viva*. Paul Ricoeur vai aprofundá-lo melhor em *Temps et Récit*, conforme teremos oportunidade de mostrar mais abaixo (cf. infra, p. 108)

um fator mais necessário ainda em uma teoria da tensão que em uma teoria da substituição (cf. 2000, p. 296). Para ele, erram aqueles que acreditam que as noções de tensão, interação e contradição tornam supérfluo o papel da semelhança na explicação da metáfora. Na opinião de Ricoeur, esses termos referem-se à forma do desafio semântico contido numa metáfora, nesse sentido dizem respeito ao problema da “impertinência semântica” que uma metáfora coloca. O sentido metafórico enquanto tal é a nova pertinência semântica que é gerada no interior de um enunciado metafórico. É nessa mutação de sentido que a semelhança desempenha seu papel, mas esse papel só aparece quando se volta para o aspecto semântico da semelhança, isto é, para a sua função na atribuição dos predicados, gerando uma proximidade semântica entre os termos a despeito de sua distância. É este efeito estritamente predicativo da semelhança de “des-afastar” que gera uma nova pertinência semântica e, portanto, guia e produz o enunciado metafórico. Nesse sentido, a metáfora pode ainda ser concebida como *epífora* (transposição), implicando um processo unitivo (assimilação entre idéias estranhas, distanciadas), resultante de uma apercepção (*insigth*) que é da ordem do ver. Ricoeur recupera um comentário do estagirita tirado da *Poética* (1459 a 4-8): “(...) bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças” (apud RICOEUR, 2000, p. 41), para logo concluir: “A metáfora ou, melhor, o metaforizar, isto é a dinâmica da metáfora, repousaria então na apercepção do semelhante” (2000, p. 41), ou seja, bem metaforizar é ver — contemplar, lançar um golpe de vista para — o semelhante (cf. 2000, p. 299).

Em seguida, ainda intercedendo pela semelhança perante aqueles que a acusam de ser portadora de uma fraqueza lógica, Ricoeur contra-argumenta salientando que a estrutura conceitual da semelhança opõe e une a identidade e a diferença, e isso é revelado no próprio enunciado metafórico, onde o “mesmo” opera *apesar* do “diferente”. A metáfora, na medida em que se fala de uma coisa nos termos de outra que se lhe assemelha, é um erro categorial

calculado, ou seja, a metáfora rompe com uma categorização anterior a fim de estabelecer novas fronteiras lógicas sobre as ruínas das precedentes. Nesse sentido, o enunciado metafórico apresenta abertamente, através de um encontro conflitual entre identidade e diferença, o processo que engendra campos semânticos novos por fusão das diferenças na identidade.

Nessa altura de sua argumentação em defesa do papel da semelhança na explicação do processo metafórico, Paul Ricoeur acrescenta a seguinte pergunta: “Não teria a imaginação alguma relação com o conflito da identidade e da diferença?” (2000, p. 305, grifo nosso) Sigamos os desdobramentos da reflexão ricoeuriana acerca desta questão, tendo em vista que, por essa via, seremos remetidos ao âmago da relação entre imaginação e inovação semântica, cuja explicitação é o objetivo do presente capítulo.

Situada no âmbito da defesa da semelhança promovida por Ricoeur, a abordagem que ele faz da relação entre inovação semântica e imaginação tem como pano de fundo a discussão acerca da necessidade de uma reformulação do caráter icônico da semelhança a fim de que a imaginação mesma se torne um momento propriamente semântico do enunciado metafórico (cf. 2000, p. 305s).

Nessa discussão, o filósofo salienta que se deve abordar, por primeiro, o estatuto da semelhança como apresentação figurada, como imagem que representa relações abstratas. Ele recorda que a raiz dessa abordagem encontra-se na observação aristotélica acerca do poder da metáfora de “pôr sob os olhos”¹⁶. Esse aspecto da figurabilidade metafórica, já explicitada por Aristóteles, é aprofundada por Paul Henle no exame que faz do momento “icônico” da metáfora. Para este autor, o que especifica a metáfora entre todos os tropos é o seu caráter icônico. Levando-se em consideração que o modo icônico de significar é constituído pela

¹⁶ No estudo que abre *A metáfora Viva*, em suas observações sobre o uso retórico da metáfora, Ricoeur já havia assinalado que essa capacidade de a metáfora “fazer imagem” (pôr sob os olhos) não é algo acessório para a compreensão da mesma: através deste poder, a metáfora faz ver o abstrato sob os traços do concreto, ela mostra o inanimado como animado (cf 2000, p. 60)

capacidade de levar a pensar em alguma coisa considerando alguma coisa semelhante, Henle defende que através da apresentação icônica pode-se “apontar para semelhanças inéditas, seja de qualidade, de estrutura, de localização, seja ainda de situação, seja enfim de sentimento” (Apud RICOEUR, 2000, p.291). Como acaba de ser ressaltado, em virtude da semelhança pode-se operar com novas situações, de tal modo que, para Paul Henle, se a metáfora não acrescentar nada à descrição do mundo, ao menos ela tem uma função poética que é a de ampliar nossas maneiras de sentir, infundindo no coração da situação simbolizada os sentimentos ligados à situação que simboliza. Ricoeur lamenta essa oposição entre o sentir e o descrever que fez a análise de Henle resvalar para uma teoria emocionalista na metáfora, porém, ressalta que a teoria deste autor tem méritos. Um deles é o de não ter conduzido a teoria da metáfora ao impasse de uma teoria da imagem, no sentido humano de uma expressão sensorial enfraquecida. Ao contrário, a prudência de Henle, que Ricoeur abona, o faz ficar restrito ao campo da linguagem. Ou seja, o elemento icônico da metáfora não é mostrado em imagens sensoriais, mas apenas descrito. Retomando uma observação de Henle, “o que é apresentado é uma fórmula para construção de ícones”, Ricoeur liga então toda essa reflexão sobre o caráter icônico da metáfora à concepção kantiana de imaginação produtiva: “Pensa-se, assim, na imaginação “produtiva” que Kant distingue da imaginação “reprodutora” por identificá-la ao esquema, que é um método para construir imagens” (cf. 2000, p. 290). Em seguida, ele assinala que a única maneira de abordar o problema da imaginação semântica é começar pelo plano da imaginação produtiva, colocando entre parênteses o núcleo não-verbal da imaginação, isto é o plano da imaginação reprodutiva (cf. 2000, p. 305).

Através da referência ao exame que P. Henle faz do momento icônico da metáfora, o percurso analítico seguido por Ricoeur para enquadrar a imaginação como um momento semântico do enunciado metafórico chega ao limiar da teoria kantiana sobre a imaginação. Antes de prosseguir acompanhando os desdobramentos das análises ricoeurianas contidas no

sexto estudo de *A Metáfora Viva*, passemos em revista o modo como Kant concebe a imaginação na *Crítica da Razão Pura*.

1.2.2.1 - *Excursus: A imaginação em Kant*

Tomemos como ponto de partida a doutrina kantiana das faculdades apresentada no § XI da *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. Em seguida, focalizaremos o modo como Kant insere a imaginação em seu arcabouço sistemático.

No texto supracitado — após operar a distinção entre introdução propedêutica (aquela que, apresentando os conhecimentos prévios necessários, a partir de outras doutrinas ou ciências já existentes, prepara a uma doutrina a ser exposta) e introdução enciclopédica (aquela que, pressupondo a idéia de um sistema, insere uma questão no mesmo, indicando assim o seu lugar no conjunto das doutrinas com as quais está em conexão) — Kant assevera que as faculdades do espírito são três: Faculdade de conhecimento, sentimento de prazer e desprazer, faculdade de desejar; ao lado das quais se colocam respectivamente as seguintes faculdades superiores: Entendimento, Juízo e Razão. Cada uma dessas faculdades superiores apresenta princípios próprios *a priori* para a sua respectiva faculdade do espírito: a legalidade é o princípio formal do entendimento, apresentando a natureza como produto; o princípio formal do juízo é a finalidade que tem como produto a arte; e a finalidade que é ao mesmo tempo lei (obrigatoriedade) é o princípio formal da razão, cujo produto são os costumes (cf. KANT, 1995 p.80ss). Assim, de acordo com o próprio Kant:

a **natureza**, portanto, funda sua legalidade sobre princípios *a priori* do *entendimento* como uma faculdade de conhecimento; a **arte** orienta-se em sua *finalidade a priori* segundo o *Juízo*, em referência ao sentimento de prazer e desprazer; por fim, os **costumes** (como produto da liberdade) ficam sob a idéia de uma tal forma de *finalidade*, que se qualifica a lei universal, como fundamento-de-determinação da *razão* quanto à *faculdade-de-desejar*. Os juízos, que desse modo se originam de princípios *a priori* que são próprios a cada faculdade fundamental da mente, são juízos *teóricos*, *estéticos* e *práticos*. (1995, p.82)

Seguindo essa divisão das faculdades da alma, o sistema kantiano estrutura-se em três grandes campos, aos quais o filósofo de Königsberg dedicou cada uma de suas três *Críticas*: a primeira, *Crítica da Razão Pura*, examina o saber teórico; a segunda, *Crítica da razão prática*,

investiga o saber prático ou a ética; a terceira, *Crítica da Faculdade de Juízo Estética*, estuda o juízo estético e teleológico. Tendo em mente essa visão geral do arcabouço sistemático kantiano, perguntemos como nele se insere a temática da imaginação.

Sob o ponto de vista das faculdades enquanto fonte de produtos (representações e atividades mentais) sabe-se que Kant admite dois tipos irreduzíveis de representação: intuições e conceitos, cujas fontes são, respectivamente, a Sensibilidade e o Entendimento. Das idéias, enquanto conceitos aos quais nenhuma intuição correspondente pode ser encontrada, o filósofo indica a Razão como fonte. Às regras de determinação da intuição para sua subsunção sob conceitos, Kant denomina de esquemas. E à própria subsunção das intuições sob conceitos, ele chama de juízos. Para o filósofo, Esquemas e Juízos são atividades mentais, cujas fontes são, respectivamente, a Capacidade de imaginação e a Capacidade de Julgar.

Segundo Frias (2006), a abordagem kantiana da capacidade de imaginação ocorre no âmbito da análise do juízo determinante (na “Analítica Transcendental”) e do juízo reflexionante (na *Crítica da Faculdade de Juízo Estética*) e do ponto de vista pragmático (na *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*) (cf. FRIAS, 2006, p.10;13). Dado que as funções empíricas da imaginação não nos interessam neste momento, nosso foco se volta para o aspecto de produtividade da capacidade de imaginação, tal qual podemos encontrar nas análises kantianas consagradas aos juízos determinantes e reflexionantes.

Para Kant, numa perspectiva transcendental, a *facultas imaginandi* tem como tarefa a exibição, isto é, a apresentação do objeto do conceito na intuição. A exibição, assim sendo, é um estágio necessário para a aplicação/associação de um conceito a um múltiplo da intuição, tratando-se, em suma, do processo de pôr ao lado do conceito uma intuição que lhe corresponda. A exibição é uma tarefa sob a responsabilidade da imaginação, uma vez que é essa capacidade que realiza a síntese pura e produz esquemas e símbolos, elementos sem os quais a exibição não se realizaria. Pelo que acaba de ser assinalado, são dois os modos pelos

quais a imaginação realiza a exibição: 1) por um processo demonstrativo e direto através de esquemas e 2) por um processo analógico e indireto através de símbolos. O primeiro modo de exibição (exibição esquemática) se dá no âmbito dos juízos determinantes (opera do universal para o particular visando compreender uma intuição em um conceito), mediante a regulação da imaginação pelo entendimento; o segundo modo (exibição simbólica) ocorre no âmbito dos juízos reflexionantes, no qual a imaginação é auto-ativa, espontânea, capaz de “livre jogo” com entendimento.

Uma vez que é à noção kantiana de imaginação produtiva desenvolvida na primeira *Crítica* que Paul Ricoeur recorre para dar consistência à sua proposta de uma imaginação semântica, restringiremos nossa abordagem à análise da capacidade de imaginação na sua função de exibição esquemática.

Na *Crítica da Razão Pura*, tal qual ela chegou até nós¹⁷, o tema da imaginação está

¹⁷ Como Heidegger chamou a atenção em *Kant y el problema de la metafísica*, Kant, na segunda edição da *Crítica da razão Pura*, recuou em relação ao lugar proeminente que havia concedido à imaginação na primeira edição. Nessa obra de 1929, Martin Heidegger visa empreender uma nova interpretação da obra kantiana fundamental: procura mostrar a *Crítica da Razão Pura* como fundamentação de uma metafísica, enfocada como ontologia fundamental. Considerando que Kant relaciona a “origem” de nosso conhecimento com as duas fontes fundamentais do espírito (sensibilidade e entendimento) e que o conhecimento será exatamente a síntese original destas fontes fundamentais, tidas como os dois ramos do conhecimento humano – que quicá se originam de uma raiz comum desconhecida por nós – (cf. HEIDEGGER, 1954, pp.38-40), Heidegger, na terceira parte de seu estudo sobre o problema da metafísica em Kant – “La fundamentación de la metafísica en su originareidad” – busca estabelecer exatamente a fundamentação da metafísica nesta sua originareidad em princípio desconhecida para nós. Segundo a interpretação heideggeriana da obra kantiana fundamental, a imaginação transcendental é o centro formativo do conhecimento ontológico. A argumentação que ele utiliza para sustentar essa opinião é extensa e minuciosa, de tal forma que não podemos reproduzi-la aqui nos seus detalhes. Resumidamente, apenas podemos dizer que para Heidegger, a imaginação, interpretada como faculdade transcendental, não é apenas uma faculdade entre a intuição e o conceito, um laço exterior que une dois extremos. A imaginação, com a sensibilidade e o entendimento, é uma faculdade fundamental, propiciadora da unidade original de ambos. Ou seja, ela é uma função indispensável da alma, sem a qual não há conhecimento (cf. 1954, p.117). Entretanto, Heidegger detecta o caráter problemático presente nesta definição da imaginação transcendental como terceira faculdade da alma. Inicialmente ele destaca que a inserção da imaginação no rol das faculdades fundamentais contrapõe-se às declarações explícitas que Kant, na segunda edição da sua primeira *Crítica*, faz sobre a existência de apenas duas fontes fundamentais de conhecimento; destaca-se, em seguida, o fato de a imaginação não ter, digamos assim, uma “casa própria” no conjunto da investigação transcendental kantiana: ela não é abordada na “Estética Transcendental”, na qual, como faculdade da intuição, verdadeiramente teria lugar; figura, entretanto, na “Lógica Transcendental”, onde a rigor não deveria estar. Diante destas questões e impasses, Heidegger aventa a hipótese de a imaginação transcendental ser exatamente aquela “desconhecida raiz comum” dos dois ramos, esclarecendo que a imaginação transcendental, como raiz das duas faculdades fundamentais do conhecimento significa, acima de tudo, que a estrutura destas faculdades está arraigada na estrutura da imaginação transcendental, sendo que o próprio imaginar só se dá em unidade estrutural com a sensibilidade e com o entendimento (cf. 1954, p.120). Heidegger passa então a aclarar a conexão específica que há entre imaginação pura e intuição pura. Para ele, a totalidade do intuído na intuição não extrai do conceito a unidade da

inserido no capítulo I — O esquematismo transcendental — da “Analítica dos princípios”. A “analítica dos princípios” é a segunda parte da “Analítica transcendental”, que por sua vez é a primeira divisão da “Lógica Transcendental”. Essa, juntamente com a “Estética Transcendental”, compõe a “Teoria dos Elementos”, cujo objetivo é apresentar os elementos formais, isto é, as formas *a priori* do conhecimento que condicionam toda a experiência.

Para Kant, o conhecimento resulta da conjunção das intuições e dos conceitos, fazendo-se necessário o concurso tanto da sensibilidade quanto do entendimento. Assim, para que haja experiência não é suficiente a organização das sensações sob as formas *a priori* da sensibilidade. Faz-se necessário a atuação do entendimento transformando o diverso da sensibilidade em uma nova síntese *a priori*. Em outros termos, as intuições sensíveis informadas pelo espaço e tempo, para serem elevadas ao plano do conhecimento intelectual, necessitam ser enlaçadas numa unidade superior. Isso se dá mediante a atividade unificadora que opera a síntese das diversas representações. É a imaginação que operacionaliza uma primeira síntese que recolhe as diversas sensações para formar um conteúdo. Todavia, essa primeira síntese não proporciona ainda conhecimento: é preciso que o entendimento

universalidade, essa não surge na “síntese do entendimento”, mas numa unidade previamente capturada na imaginação. Ou seja, o intuído na intuição pura como tal é um *ens imaginarium*, donde a afirmação heideggeriana de que, no fundamento de sua essência, a intuição pura é imaginação pura. Por conseguinte, o espaço e tempo (enquanto formas da pré-formação na intuição) são igualmente portadores de um caráter imaginativo. No que tange ao vínculo entre imaginação transcendental e razão teórica, Heidegger indica que o esquematismo puro baseado na imaginação transcendental é o ser originário do entendimento. O que parece ser a função independente do entendimento (pensar a unidade com a ajuda de esquematismos) é um ato fundamental puro da imaginação transcendental. O nosso “pensar” originário (formar e projetar algo livre, mas não arbitrariamente) é um imaginar puro (cf. 1954, p.130). Pelo que ficou estabelecido acima, a imaginação transcendental é o fundamento essencial tanto da sensibilidade quanto do entendimento. A constituição originária da essência humana está enraizada na imaginação transcendental (cf. 1954, p.137). Todavia, apesar de encontrar fortes indícios da plausibilidade de tal conclusão na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Heidegger observa que Kant (na segunda edição desta mesma obra) retrocedeu diante da imaginação transcendental e esse retrocesso se dá em favor do entendimento. Isso porque a intensa claridade da razão pura seduziu Kant, contribuindo assim para ocultar novamente o estatuto original e fundamental da imaginação, salvaguardando a supremacia da razão. Assim, de “função indispensável da alma” e de “terceira faculdade fundamental”, a imaginação passa a ser “função do entendimento”, isto é, deixa de ser uma faculdade própria para ser produto do entendimento: a síntese transcendental da imaginação é um efeito do entendimento na sensibilidade (cf. 1954, p.139), a imaginação fica sendo apenas o nome da síntese empírica, da síntese relativa à intuição. Enfim ela perde seu estatuto de faculdade fundamental, independente, transcendental; fica desalojada, sem grande parte de sua autonomia e poder, restrita ao papel de simples ajudante de ordens, mera executante do poder do entendimento.

intervenha para reduzir a percepção imaginativa ao conceito, mediante a imposição das formas *a priori* do entendimento (categorias). Entretanto, qual a condição para o uso das categorias, isto é, para aplicar aos fenômenos as categorias do entendimento? Kant assinala que deve haver uma representação mediadora que, por um lado, tenha uma dimensão pura, intelectual, e por outra, sensível. Tal representação Kant denomina de *esquema transcendental*. É o esquema, operacionalizando uma síntese do heterogêneo, que permite o relacionamento entre os conceitos e os objetos. Sem o confundir com as imagens¹⁸ propriamente ditas, Kant define o esquema como sendo uma “regra de síntese da imaginação”, um procedimento geral da imaginação para procurar a um objeto sua imagem.

Conforme acabamos de assinalar, síntese e esquematismo apresentam-se intimamente vinculados à capacidade de imaginação produtiva. Como a espontaneidade do nosso pensamento exige que o múltiplo indiferenciado — fruto da capacidade de receptividade sensível de abarcar mais de uma sensação — seja primeiro perpassado, acolhido e ligado, a fim de que, em seguida, este material sinóptico oriundo da capacidade de receber diferentes impressões possa ser transformado em conhecimento, para Kant, síntese é um processo mental de acrescentar diversas representações umas às outras e de conceber sua multiplicidade num conhecimento. Já a teoria do esquematismo em Kant tem por objetivo mostrar como os conceitos podem ser aplicados aos fenômenos em geral. O esquematismo é o mecanismo da capacidade de imaginação que, especialmente em sintonia com requerimentos do entendimento, possibilita que os conceitos sejam aplicáveis ao múltiplo da intuição. Ou seja, é através da projeção do esquematismo sobre as intuições sensíveis que Kant resolverá a problema da heterogeneidade aparentemente intransponível entre conceitos e impressões. Nesse sentido, o esquema de um conceito é o método da capacidade de imaginação para representar um conceito em sua imagem correspondente. Entretanto, o esquema não se

¹⁸ Deve-se ter em mente que, para Kant, imagens (Bilder) não se reduzem a dados visuais; mas são conjuntos de dados sensíveis organizados de modo a permitir a compreensão através de conceitos.

confunde com uma delineação pálida e esvaída do objeto empírico real, mas é uma espécie de modelo (arquétipo) dos possíveis objetos da experiência. O esquema não é uma imagem, mas o processo que torna possível as imagens. Enquanto tal, ele é um procedimento universal (regra) da capacidade de imaginação para proporcionar a um conceito uma representação intuitiva que de algum modo funcione como seu ícone. O esquema não é uma entidade mental (como conceitos e intuições), mas a regra diretriz das sínteses. É um modo de proceder que promove — pela regulação da imaginação pelo entendimento — a determinação que dirige as operações da imaginação de modo a possibilitar a produção de imagens que estejam relacionadas aos conceitos do entendimento e desse modo permita a cognição.

Por fim, para caracterizar satisfatoriamente a capacidade de imaginação produtiva em Kant, deve-se ter claro que ela não se confunde com a fantasia (esta se refere às imagens mentais involuntárias e figura entre os fenômenos empíricos, por isso Kant a estuda na *Antropologia do ponto de vista pragmático*) e nem com a capacidade de imaginação reprodutiva (aquela que encadeia representações seguindo leis empíricas da associação e que apresenta uma significação puramente psicológica). É enquanto procedimento de síntese que a imaginação se insere no arcabouço teórico kantiano da primeira *Crítica*, apresentando-se como a responsável pelo intercâmbio entre os dois tipos irreduzíveis de representação (intuições e conceitos), que se operacionaliza pela exibição esquemática. Entretanto, no âmbito da primeira *Crítica*, a *facultas imaginandi* também não é criadora, ou seja, não é dotada de poder para engendrar uma representação que jamais foi dada inicialmente à nossa faculdade sensível. Enfim, a fixação da imaginação entre a apreensão intuitiva do sensível e as leis imutáveis do entendimento faz com que ela não seja portadora de uma capacidade de fundação imagética da realidade, mas mera potência de produzir esquemas transcendentais. Como diz Jambet, “a imaginação é, pois, o poder de síntese, com a ressalva de nada imaginar, de ser tudo exceto o poder criador de imagens” (2006, p.61).

1.2.2.2 – O esquematismo da atribuição metafórica

À luz deste parêntese explicativo sobre a teoria kantiana da imaginação desenvolvida na primeira *Crítica*, retomemos o fio de nossa apresentação através de uma breve recapitulação. Análise da relação entre inovação semântica e imaginação, situada no âmbito maior da recuperação da semelhança para explicação da metáfora, passa pela reformulação do caráter icônico da semelhança. Tal reformulação, por sua vez, exigiu de Ricoeur uma retomada da discussão aristotélica acerca da figurabilidade da metáfora (poder da metáfora de fazer imagem) e uma referência ao aprofundamento que Henle faz desta questão, mostrando como o poder de fazer imagens da metáfora está articulado com modo icônico de significar e como este momento icônico da metáfora deve ser visto não como uma apresentação de imagens sensoriais, mas como um método de construir imagens. Diante disso, Ricoeur assinalou a necessidade de tratar o ver o semelhante (Aristóteles) e o momento icônico da metáfora (Henle) à luz da imaginação produtiva (Kant).

Assim sendo, conforme vimos, no âmbito da imaginação produtiva, Kant dá grande importância ao esquema. É exatamente esse aspecto que Ricoeur coloca em evidência através da noção de “esquematismo da atribuição metafórica”. Segundo suas próprias palavras:

A metáfora surge então como o esquematismo no qual se produz a atribuição metafórica. Tal esquematismo faz da imaginação o lugar de emergência do sentido figurativo no jogo da identidade e da diferença. E a metáfora é o lugar no discurso em que esse esquematismo é visível, porque identidade e diferença não são confundidas, mas afrontadas (2000, p. 306).

A idéia de esquematismo da atribuição metafórica permite compreender que, assim como o esquema é a matriz da categoria, o momento icônico da metáfora é matriz da nova pertinência semântica que nasce do dismantelamento das áreas semânticas sob o choque do conflito entre identidade e diferença. Além do mais, é o esquema que faz aparecer a atribuição enquanto processo predicativo que faz ver, isso é, que produz imagens, não como “perceptos desbotados”, mas como lugar das significações nascentes. Assim, fazendo um balanço de sua argumentação em favor da semelhança, dentro da qual está situada sua reflexão sobre a

relação entre imaginação e inovação semântica, Paul Ricoeur reconhece que:

[houve] certa reabilitação do momento icônico da metáfora, mas essa reabilitação não foi além do aspecto verbal do ícone, nem além de um conceito lógico da semelhança, concebida como a unidade da identidade e da diferença. É verdade também que com o momento icônico retornou certo conceito de imaginação, mas tal conceito foi prudentemente restrito à imaginação produtiva kantiana; nesse sentido, a noção de um *esquematismo da atribuição metafórica* não transgride os limites de uma teoria semântica, isto é, de uma teoria da significação verbal. (2000, p.318)

A análise ricoeuriana sobre a imaginação na metáfora, até agora, incorporou o aspecto verbal da imagem, enquanto esquema da síntese do idêntico e do diferente, mas colocou entre parênteses o núcleo não-verbal da imaginação, isto é, o plano da imaginação reprodutiva. Como então acrescentar ao esquematismo metafórico o aspecto propriamente sensível da imagem?

Considerando o esquematismo da atribuição metafórica o ponto de ancoragem do imaginário em uma teoria semântica da metáfora, na última parte (Ícone e imagem) do sexto estudo de *A Metáfora Viva*, Ricoeur se propõe a examinar a questão acima apresentada à luz dos contributos de Marcus B. Hester acerca da junção entre “dizer” e “ver como”.

Para Hester, segundo Ricoeur, o “ver como” é um fator revelado pelo ato de ler. É importante ressaltar que Hester “compara a leitura à *epokhé* husserliana que, ao suspender toda posição de realidade natural, libera o direito original de todos os *data*, pois a leitura, também ela, é uma suspensão de todo real e uma “abertura ativa ao texto”” (2000, p.321). Nesse sentido, o “ver como” é o “ato-experiência de caráter intuitivo, pelo qual se escolhem, no fluxo quase sensorial do imaginário que se tem ao ler a metáfora, os aspectos apropriados deste imaginário” (HESTER, *The Meaning of Poetic Metaphor*, 1967, p. 180 *apud* RICOEUR, 2000, p. 326). Assim, na medida em que o “ver-como” acionado pela leitura assegura a junção do sentido verbal com a plenitude imaginária, ele exerce o papel do esquema que une o conceito vazio e a impressão cega, de tal forma que o verbal e o não-verbal estão estreitamente unidos no seio da função imaginante da linguagem (cf. 2000, p. 327).

Ricoeur declara que “ver X como Y implica que X não é Y” e que, portanto, as “fronteiras de sentido são transgredidas, mas não abolidas” (cf. 2000, p. 327). De acordo com o ponto de vista ricoeuriano, a fusão do sentido e do imaginário, explicitado pelo “ver como” metafórico, é a contrapartida necessária de uma teoria semântica que enfatiza a tensão entre os termos do enunciado metafórico. Isso porque, a despeito da colisão semântica, o sentido metafórico é a nova pertinência que se forma na espessura do imaginário liberado pela mediação não-verbal do enunciado metafórico. Segundo Paul Ricoeur assinala, caberá a uma fenomenologia da imaginação¹⁹, como a de Gaston Bachelard, se estender para além da descrição do “ver como”, seguindo o fio da “ressonância” da imagem poética na profundidade da existência (cf. 2000, p. 329).

1.2.3 - A função referencial da metáfora

Quase no final do artigo “La métaphore et le problème central de l’herméneutique”, Ricoeur pergunta: “por que tiraríamos significações novas de nossa linguagem, se não tivéssemos nada de novo a dizer, nenhum novo mundo a projetar? As criações de linguagem seriam destituídas de sentido, se elas não servissem ao projeto geral de deixar novos mundos emergir pela graça da poesia...” (1972, p.112). Para Ricoeur, conforme acaba de ser assinalado, a temática da inovação semântica está intimamente ligada à análise que o filósofo faz da função referencial do enunciado metafórico.

Ele discute este assunto principalmente no penúltimo estudo de *A metáfora viva*. Ali, a partir da transição do ponto de vista semântico para o hermenêutico²⁰, ou seja, situando-se não mais no âmbito da frase, mas do discurso propriamente dito (poema, narração, ensaio, etc.), o filósofo deseja responder ao seguinte questionamento: “o que diz o enunciado metafórico

¹⁹ Para uma discussão mais ampla sobre este assunto pode-se consultar: Jocelyne LEBRUN, “Pour une phénoménologie de l’imagination poétique”, in *Archives de Philosophie* 51, 1988, pp. 195-211.

²⁰ Sobre essa temática: cf. Jean-Luc PETIT, “Herméneutique et sémantique chez Paul Ricoeur”, in *Archives de Philosophie* 48, pp. 575-589.

sobre a realidade?” (cf. 2000, p. 331).

Na busca de uma resposta para essa questão, uma primeira dificuldade é detectada por Ricoeur: “O desejo de verdade que faz avançar do sentido para a denotação só é expressamente atribuído por Frege aos enunciados da ciência, e parece justamente ser recusado aos da poesia” (2000, p.338). Diante desse obstáculo, a primeira tarefa da reflexão ricoeuriana é transpor essa limitação da denotação aos enunciados científicos. Para tanto, Ricoeur necessita desvencilhar-se da argumentação que defende uma concepção não-referencial do discurso poético, seja porque o poema intercepta a referência e, no limite, anula a realidade, seja porque a linguagem poética não é descritiva (que fornece informações sobre o fato), mas uma linguagem emocional, isto é, sentida exclusivamente no “interior” do sujeito e não é referida de qualquer modo que seja a alguma coisa no exterior do sujeito.

Diante dessa argumentação contra a referência poética, que, por sua vez, implica a impossibilidade de o enunciado metafórico ter alguma pretensão à verdade, Ricoeur defende a seguinte tese: “a suspensão da referência, no sentido definido pelas normas do discurso descritivo, é a condição negativa para que seja liberado um modo mais fundamental de referência, que é tarefa da interpretação explicitar” (2000, p. 349). Mais especificamente, ele propõe o seguinte:

Por sua estrutura própria, a obra literária só desvela um mundo sob a condição de que se suspenda a referência do discurso descritivo. Ou, para dizer em outras palavras: na obra literária, o discurso desvela sua denotação como uma denotação de segunda ordem, graças à suspensão da denotação de primeira ordem do discurso (...) É possível, com efeito, que o enunciado metafórico seja precisamente aquele que mostra com clareza a relação entre referência suspensa e referência desvelada. (2000, p. 338)

Para o filósofo francês, essa sua tese encontra apoio na noção de “hipótese poética” de N. Frye: o poema não é verdadeiro ou falso, mas hipotético, no sentido de ser a proposição de um mundo imaginativo, fictício. Nesse sentido, a suspensão da referência real é a condição de acesso à referência num modo virtual, de tal forma que, em última instância, a função da poesia é fazer nascer um outro mundo que corresponda a outras possibilidades de existir que

sejam, por sua vez, os nossos mais próprios possíveis. Mais um indício confirmador de sua tese, Ricoeur encontra nesta outra proposta de Frye: a unidade de um poema é a unidade de um estado de alma (*mood*). Para Ricoeur, a noção de *mood* (estado de alma) introduz um fator extralingüístico que deve ser entendido como índice de um modo de se estar no meio da realidade, cuja condição é a suspensão da realidade natural pela linguagem poética, dando origem a um mundo a partir do estado de alma que o poeta articula (cf. 2000, p. 350).

Ainda buscando apoio para a sua tese de que a suspensão da função referencial, na linguagem poética, é a condição negativa para o surgimento de um modo mais fundamental de referência, Ricoeur se serve da noção de “referência duplicada” elaborada por Roman Jakobson. Seguindo as análises deste autor, ele salienta que na poesia não ocorre uma supressão da função referencial, mas sua alteração profunda pelo jogo da ambigüidade, de tal modo que “a uma mensagem de duplo sentido correspondem um emissário duplicado, um destinatário duplicado e, além disso, uma referência duplicada” (2000, p. 343). Dessa forma, mais adiante, Ricoeur acrescenta que o modo de constituição do sentido metafórico é a chave da duplicação da referência: sabe-se que o sentido metafórico é suscitado pelo fracasso da interpretação literal. Essa autodestruição do sentido literal, sob o peso da impertinência semântica, condiciona, por sua vez, o desmoronamento da referência primária. Contudo, a interpretação metafórica, ao fazer surgir uma nova pertinência semântica alicerçada nas ruínas do sentido literal, suscita, graças à abolição da referência primária (correspondente à interpretação literal do enunciado), um novo objetivo referencial (cf. 2000, p. 351). A este argumento de proporcionalidade que faz corresponder uma metaforização da referência à metaforização do sentido, Paul Ricoeur acrescenta uma sugestão advinda do estudo semântico da metáfora: como bem metaforizar é ver o semelhante, isto é, instaurar uma proximidade entre significações afastadas, pode-se conceber que essa proximidade no sentido é, ao mesmo tempo, uma proximidade nas coisas mesmas, da qual brota uma nova maneira de ver, ou seja,

um “ver como”, através do qual um novo estado de coisas é percebido na espessura do estado de coisas deslocado pelo erro categorial (cf. 2000, p.352).

Para encorpar ainda mais a sua proposta de que a referência metafórica é uma referência duplicada, Ricoeur necessita “ultrapassar a oposição entre denotação e conotação e inscrever a referência metaforizada em uma teoria da *denotação generalizada*” (2000, p.352). Para esse empreendimento, ele se apóia na teoria de Nelson Goodman que insere a totalidade das operações simbólicas no quadro de uma única operação: a função de referência. Para este autor, a universalização da função referencial está assegurada pela universalização da potência organizacional da linguagem, ou seja, pela universalização da potência da linguagem de reorganizar o mundo em termos de obras e as obras em termos de mundo (cf. 2000, p. 353).

Aplicando à poética do discurso a perspectiva e as categorias de Goodman, Ricoeur propõe que a poesia comporta, enquanto sistema simbólico, uma função referencial igual à do discurso descritivo. Por isso mesmo, os sons, imagens e sentimento que aderem ao sentido poético, uma vez que pertencem às coisas mesmas, não são menos reais que os traços descritivos articulados pelo discurso científico. No entanto, ressalta Ricoeur, devido ao pragmatismo e ao nominalismo de fundo da teoria de Goodman²¹, os seguintes aspectos ainda não são contemplados pela proposta deste autor: a *epokhé* da referência descritiva como estratégia própria do discurso poético; o poder de o discurso poético visar a realidade ao pôr

²¹ Para este autor, “a metáfora é uma aplicação insólita, isto é, a aplicação de uma etiqueta familiar, cujo uso tem por consequência um passado, a um objeto novo que, primeiramente, resiste, mas depois cede” (2000, p. 359). Conforme analisa Ricoeur, a escolha do termo “etiqueta” condiz bem com o nominalismo convencionalista de Goodman, pois ressalta a ausência de essências fixas doadoras de sentido, facilitando assim a teoria da metáfora, pois é mais cômodo deslocar uma etiqueta, cuja única resistência é o costume, que reformar uma essência. Além disso, segundo o filósofo, a teoria de Goodman retém a idéia de erro categorial (cf. Ryle), de tal modo que o erro na aplicação das etiquetas corresponde à reatribuição de uma etiqueta, de tal forma que a falsidade literal, devido à atribuição incorreta, é convertida em verdade metafórica por reatribuição de etiqueta. A partir dessas considerações, Ricoeur chama a atenção para o fato de essa concepção de metáfora abarcar tanto um conjunto de etiquetas (esquema) como um conjunto correspondentes de objetos (reino). Assim, a metáfora apresenta um poder de reorganizar a visão das coisas quando um “reino” inteiro é transposto para um “reino” estrangeiro, sendo que o uso de etiquetas no novo campo de aplicação é regulado pela prática anterior. “O nominalismo de Goodman — comenta Ricoeur — o impede de procurar afinidades na natureza das coisas ou em uma constituição eidética da experiência” (2000, p.361).

em jogo “ficções heurísticas”; a manifestação e criação de um novo modo de ser das coisas pelo discurso metafórico (cf 2000, p. 364s). É a partir da “teoria dos modelos” elaborada por Max Black que Ricoeur tentará ultrapassar essas lacunas deixadas pela teoria de Nelson Goodman.

De acordo com Paul Ricoeur, Max Black, em *Models and Metaphors*, estabelece o parentesco no plano heurístico entre o funcionamento da metáfora nas artes e o dos modelos nas ciências: “o argumento central é que a metáfora é para a linguagem poética o que o modelo é para a linguagem científica quanto à relação com o real (...) um instrumento heurístico que visa, por meio da ficção, destruir uma interpretação inadequada e traçar o caminho para uma interpretação mais adequada” (2000, p. 366). Complementando as análises de Black com as de Mary Hesse, Ricoeur vai assinalar que o modelo é um instrumento de redescrição.

À pergunta acerca do benefício, para a teoria da metáfora, dessa passagem pela teoria dos modelos, Ricoeur responde, primeiramente, salientando que “o choque retroativo do modelo sobre a metáfora revela novos traços desta, que a análise anterior não percebera” (2000, p. 371): a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade. Em seguida, ele destaca que se deve compreender a relação entre *mythos* e *mimèsis*, na *poiesis* trágica, de modo semelhante à relação entre ficção heurística e redescrição que a teoria dos modelos pôs em relevo²². Assim,

²² Para um entendimento melhor desse aspecto, deve-se ter como pano de fundo a leitura que Paul Ricoeur faz da *Poética* de Aristóteles no § 5 do Estudo I de *A Metáfora Viva*. Ali, após lembrar que a tragédia comporta seis elementos — Mythos (enredo ou intriga), ethe (caracteres), lexis (elocução), dianóia (pensamento), ópsis (espetáculo) e mélopoia (canto) — Ricoeur salienta que eles formam uma rede na qual tudo gira em torno de um fator dominante que é o *mythos*. Como a tragédia é a “*mimèsis* dos homens agindo”, o *mythos* da tragédia vai ser a construção do enredo que constitui a *mimèsis* das ações. Diante disso, o filósofo tece dois comentários: 1) alertando para não reduzir os traços da *mimèsis* aos de uma simples cópia que repetiria a natureza, Ricoeur destaca então que só há *mimèsis* onde há um “fazer”. Assim, “se a *mimèsis* comporta uma referência inicial ao real, essa referência designa o próprio reino da natureza sobre toda produção. Mas esse movimento de referência é inseparável da dimensão criadora. A *mimèsis* é *poiesis*, e vice-versa” (Ricoeur, 2000, p.69); 2) na tragédia, diferentemente da comédia, a imitação das ações humanas é uma imitação que engrandece. “Assim, o *mythos* não é somente uma reordenação das ações humanas em uma forma mais coerente, mas uma composição que sobreleva, e por isso a *mimesis* é a restituição do humano, não apenas segundo o essencial, mas maior e mais nobre” (ibidem). Feitas essas observações, Paul Ricoeur prossegue aplicando-as à metáfora: referida à imitação

basicamente, ele propõe que a metaforicidade enquanto traço do próprio *mythos*, consiste em “descrever um domínio menos conhecido — a realidade humana — em função de relações de um domínio fictício mais bem conhecido — o enredo trágico” (2000, p. 373). Quanto à *mimèsis* — lembrando que a “tragédia ensina a “ver” a vida humana “como” aquilo que o *mythos* mostra” — Ricoeur destaca que ela constitui a dimensão “denotativa” do *mythos*, sendo então o verdadeiro nome da “referência metafórica”. Valendo-se de D. Berggrem, ele passa a mostrar como a referência metafórica conjuga “os esquemas poéticos da vida interior” e a “objetividade das texturas poética”. Essencialmente, Ricoeur defende que o verbo poético “esquematiza” metaforicamente os sentimentos descrevendo as “texturas do mundo” que se tornam verdadeiros “retratos da vida interior”. Em suma, aplicando a junção entre ficção e redescrição também ao sentimento poético, Ricoeur conclui que também ele “desenvolve uma experiência de realidade em que inventar e descobrir deixam de opor-se e na qual criar e revelar coincidem” (2000, p. 376).

Todo esse percurso analítico desencadeado pela aplicação da teoria dos modelos às metáforas conduziu Ricoeur às seguintes conclusões: a função poética visa redescrever a realidade pela via indireta da ficção heurística; Dentro da função poética, a metáfora é a estratégia de discurso pela qual a linguagem abre mão da descrição direta para poder liberar sua função de descoberta; o poder de redescrição da linguagem poética apresenta uma intenção “realista” que nos permite falar em termos de “verdade metafórica”.

Na análise que faz do problema da verdade metafórica, Ricoeur constata que é necessário, à luz da concepção tensional da metáfora, inserir a tensão no ser metaforicamente afirmado. Assim, o lugar da metáfora não é o nome, a frase ou o discurso, mas a cópula do verbo ser, ou seja, metafórico é o “é” que articula, ao mesmo tempo, o “não é” e o “é

das melhores ações, ela é, ao mesmo tempo, submissão à realidade (um quadro do humano) e composição original (invenção de uma intriga); restituição do humano e um deslocamento para o alto (sobreelevação). Ele também ressalta que essa sobrelevação se aplica também à *kártasis*, que poderá ser entendida como a sobrelevação do sentimento (cf. 2000, p. 62ss)

como”²³. Em outros termos, a tensão característica da enunciação metafórica incide na cópula “é”, de tal forma que o “ser-como” explicitado pela metáfora implica o ser e o não ser, o “isto era e não era”. Paul Ricoeur acrescenta, na análise em que busca a explicitação ontológica do postulado da referência, que o “ser-como” articula-se à capacidade metafórica, explicitada por Aristóteles, de “pôr sob os olhos” (fazer imagem).

Retomando a observação do estagirita de que “pôr sob os olhos” é “significar as coisas em ato”, Ricoeur assevera que, ao recorrer a uma categoria da “filosofia primeira”, Aristóteles convida a empreender a explicitação ontológica da referência a partir de uma retomada especulativa das significações do ser (cf. 2000, p. 470). Assim sendo, Paul Ricoeur aponta três direções possíveis de como se pode entender a fórmula “significar as coisas em ato”: 1) ver as coisas como ações; 2) ver as coisas ao modo de uma obra de arte; 3) ver as coisas como nas eclosões naturais, isto é, não impedidas de advir. (cf. 2000, p. 473) Essa última opção nos remete à tese apresentada por Ricoeur nas páginas finais do primeiro estudo de *A metáfora viva*: “nenhuma exegese da *mimesis*, fundada sobre sua ligação com o *mythos*, suprimirá o fato maior de que a *mimesis* é *mimesis physeos*” (2000, p. 71). Neste caso, é função do conceito de *physis* servir como índice para a dimensão da realidade que não se manifesta na simples descrição do que nela é dado. Essa referência à *physis* permite, sobretudo, que a função referencial do discurso poético se ligue à revelação do Real como ato. Entretanto, dado que a referência à natureza não exerce uma determinação sobre a composição do poema, um vasto leque de possibilidades é preservado, podendo-se falar também em termos de imitações das ações. Assim, “apresentar os homens “agindo” e todas as coisa “como em ato”, tal bem poderia ser a função ontológica do discurso metafórico. Nele, toda potencialidade adormecida

²³ Com isso, emerge um paradoxo incontornável vinculado a um conceito metafórico de verdade: só se pode falar de verdade metafórica incluindo o “agulhão crítico” do “não é” literalmente na veemência ontológica do “é” metaforicamente. Ignorar o “não é” implica ceder à ingenuidade ontológica. Reduzir o “é” metafórico a um mero “como se” significa deixar-se prender pelos critérios verificativos de verdade. Ao defender a tese da verdade metafórica (ser-como), Ricoeur assume uma posição de distanciamento tanto em relação a um “fideísmo” ontológico de uma metaforicidade que revelaria plenamente a verdade da realidade, como do ceticismo frente à nossa capacidade de forçar a fronteira ontológica (cf. CASTRO, 2002: 260).

de existência aparece *como* eclodindo, toda capacidade latente de ação, *como* efetiva” (2000, p. 75).

Acabamos de verificar como Paul Ricoeur demonstra que as expressões metafóricas não se limitam a uma criação de sentido, baseada numa nova pertinência semântica, mas também contribuem para uma redescrição do real e, mais especificamente, para uma redescrição de nosso ser-no-mundo, em virtude da correspondência entre um ver-como no plano da linguagem e um ser-como no plano ontológico.

Após termos acompanhado o desenrolar da argumentação ricoeuriana em *A metáfora viva*, o que podemos reter da mesma para temática da imaginação em Ricoeur? Encerremos essa primeira parte da dissertação tentando responder a essa questão.

1.2.4 – Uma teoria semântica da imaginação

Em “L’imagination dans le discours et dans l’action”, à questão: “Qual novo acesso a teoria da metáfora oferece ao fenômeno da imaginação?” (cf. 1986, p.241), Paul Ricoeur responde argumentando que é uma nova posição do problema que a teoria da metáfora oferece ao fenômeno da imaginação: ao invés de abordá-lo pelo viés da percepção, perguntando se é possível passar da percepção à imagem, e como se processa essa passagem, a teoria da metáfora desenvolvida por Paul Ricoeur convida a articular a imaginação ao fenômeno da inovação semântica que caracteriza o uso metafórico da linguagem (cf. 1986, p.241). Em outros termos: no lugar de se ater à concepção de que a imagem é um resíduo ou um apêndice da percepção, Ricoeur vai propor que “nossas imagens são faladas antes de serem vistas”. É precisamente neste ponto que a teoria da metáfora interessa à filosofia da imaginação: a explicação ricoeuriana acerca do funcionamento da dinâmica metafórica ajuda-nos a compreender como a imagem deriva da linguagem e não da percepção.

Para Ricoeur, conforme já assinalamos, é no âmbito da inovação semântica, isto é, no momento de emergência de uma nova significação para além da ruína da predicação literal

que a imaginação oferece sua mediação específica. Através das análises anteriores, verificou-se que a metáfora viva é o exemplo mais nítido do poder da linguagem de criar sentido através da aproximação inesperada de campos semânticos afastados, de tal modo que uma nova pertinência semântica vem à tona apesar da inconsistência semântica e lógica no nível do sentido literal (cf. 1995, p.45). Nesse processo de criação de sentido, isto é, de emergência de uma nova pertinência semântica, a imaginação exerce papel preponderante: é a capacidade de imaginar que está atuando na metamorfose de sentido presente na metáfora viva. Em outros termos, a semelhança figurativa que desfaz a tensão semiótica e possibilita a captação da nova produção significativa é uma dinâmica da imaginação. É ela, enquanto apercepção de uma nova pertinência predicativa, que possibilita o preenchimento do vazio que a transposição de sentido deixa em aberto. De tal forma que, em suma, “imaginar é, em primeiro lugar, reestruturar os campos semânticos” (RICOEUR, 1986, p.243).

A inteligibilidade dessa dinâmica da imaginação presente no fenômeno da inovação semântica passa pela teoria kantiana do esquematismo. Assim como o esquematismo é um método para dar uma imagem a um conceito, a imaginação acionada pela metáfora — na medida em que é uma operação para apreender o semelhante por uma assimilação predicativa que responda ao choque semântico inicial — também é mais um método do que um conteúdo, cuja essência é dar uma imagem a uma significação emergente. Por isso que, ao invés de uma percepção evanescente, a imagem é uma significação emergente. Quanto ao aspecto não-verbal da imagem, (dimensão quase sensorial, na maioria das vezes quase ótica), este se explica devido ao fenômeno de ressonância da significação emergente na experiência da leitura. Como diz Ricoeur: “esquematisando a atribuição metafórica, a imaginação se difunde em todas as direções, reanimando experiências anteriores, acordando lembranças adormecidas, irrigando os campos sensoriais adjacentes” (1986, p. 244).

Contudo, conforme assinala Ricoeur, o papel mais importante da imagem na metáfora

não é apenas esse de difundir o sentido nos diversos campos sensoriais, para o filósofo:

uma das funções da imaginação é a de conferir uma dimensão concreta à suspensão própria da referência dividida. A imaginação não se limita a *esquematizar* a assimilação predicativa entre os termos pela sua intuição sintética acerca das semelhanças; nem se limita a *retratar* o sentido graças à apresentação de imagens despertas e controladas pelo processo cognitivo. Pelo contrário, ela contribui para a *suspensão* da referência comum e para a *projeção* de novas possibilidades de redescrever o mundo. A imagem, enquanto ausência, constitui o lado negativo da imagem, enquanto ficção... As ficções dirigem-se às potencialidades da realidade profundamente enraizadas, na medida em que estão ausentes das condições reais com as quais lidamos na vida quotidiana sob o modo do controle empírico e da manipulação (RICOEUR, 1978, p. 154s *apud* PHILIBERT, 1999, p. 77s)

Assim sendo, o mais importante é o efeito de neutralização produzido pela imaginação, graças ao qual a dinâmica metafórica é inserida num estado de não-engajamento com o mundo da percepção, o que lhe permite abrir e desdobrar novas dimensões da realidade. Estamos aqui diante de um paradoxo: a anulação da percepção permite uma ampliação da nossa visão das coisas, ou seja, a imaginação cria um não-lugar em relação ao real no qual um livre jogo com as possibilidades permite ensaiar idéias e valores novos, enfim, permite ensaiar novas maneiras de ser-no-mundo. Em outros termos, a ação neutralizante exercida pela imaginação é a condição negativa para que seja liberada uma força referencial mais primordial, que nos coloca “na presença de um real imaginário, do mundo da ficção e da literatura que nos abre, pela imaginação, à constituição de uma referência segunda, indireta ou poética, intrinsecamente ligada ao poder criador da linguagem” (CASTRO, 2002, p. 262). Assim, em virtude do poder da imaginação, tem-se a possibilidade de se fazer a experiência de um referente inédito e escondido sob os escombros do referente empírico. Através da suspensão da referência “real”, ou seja, imediata, ostensiva, direta, a imaginação faz emergir o “ver como” do enunciado metafórico, ao qual corresponde um “ser como” de ordem extralingüística (cf. 1995, p.47). A anulação da percepção apresenta-se então como condição primeira do alargamento de nossa imaginação para além da esfera do discurso, tema que exploraremos a seguir.

2 – A EXTENSÃO DA IMAGINAÇÃO SEMÂNTICA AO CAMPO DA AÇÃO

A concepção de imaginação, posta em ação numa teoria da metáfora centrada na noção de inovação semântica, deixar-se-á generalizar além da esfera do discurso à qual ela pertence a título primordial? (RICOEUR, 1986, p. 235)

Este segundo capítulo visa aclarar a proposta ricoeuriana de elaboração de uma teoria geral da imaginação mediante extensão da imaginação semântica ao campo da ação. Para tanto, pretendemos acompanhar as principais etapas analíticas deste processo consignadas no ensaio “L’imagination dans les discours et dans l’action”¹, que tomaremos como base da presente reflexão. Assim sendo, à luz da função de charneira que *Temps et Récit* desempenha no pensamento ricoeuriano e examinando de perto o modelo de articulação entre a experiência aporética do tempo e a inteligibilidade narrativa que Ricoeur denomina de ‘a tríplice *mimèsis*’, procuraremos explicitar a função mimética da imaginação como sendo um primeiro passo da generalização da imaginação semântica para além da esfera do discurso. Entretanto, conforme Paul Ricoeur nos instrui no ensaio supracitado, esse primeiro passo da imaginação semântica rumo à esfera prática é ainda limitado, pois, como teremos oportunidade de verificar, restringe a imaginação apenas a participar de uma atividade mimética que redescreve uma ação prévia. Daí a necessidade de se avançar na direção de uma *poética da ação* — cuja base é a convicção de que não existe ação sem imaginação —, explicitando outras funções da imaginação inerentes ao dinamismo do agir humano. Por isso mesmo, na seqüência do presente capítulo procurar-se-á aclarar como a imaginação está implicada no

¹ Num certo sentido, esta dissertação pode ser entendida como um comentário ao artigo “L’imagination dans le discours e dans l’action”, na medida em que nela: a) desdobramos aquilo que Ricoeur ali apresenta de modo excessivamente sucinto; b) retomamos e reconstruímos a argumentação desenvolvida em outras obras do filósofo com o intuito de fundamentar as teses apresentadas no referido artigo; c) recorreremos, quando necessário, ao subsídio de outros autores para explicitar a teoria geral da imaginação proposta por Ricoeur. Assim sendo, os dois primeiros tópicos da introdução desta dissertação desenvolvem uma citação retirada da abertura do artigo em foco, colocada como epígrafe de nossa introdução. Nosso primeiro capítulo, sobretudo no item 1.2, retoma e desenvolve o primeira parte (L’imagination dans le discours) do artigo supracitado. Já os tópicos 2.2 e 2.3 do presente capítulo visam explicitar e fundamentar a proposta de generalização da imaginação semântica tal qual Ricoeur sustenta na segunda parte (L’imagination à la charnière du theorique et pratique) do artigo. À última parte do mesmo (L’imaginaire social) é dedicada o item 2.4 do presente capítulo. O próximo capítulo, bem como os demais itens desta dissertação não mencionados anteriormente, tem a finalidade de articular a temática da imaginação com o conjunto da reflexão ricoeuriana desenvolvida entre 1970 e 1990.

agir individual e intersubjetivo. Para tanto, em primeiro lugar, teremos que retomar, embora resumidamente, algumas das reflexões desenvolvidas por Ricoeur em sua fenomenologia da vontade, já que nela encontramos o momento inaugural de uma fenomenologia do agir individual que coloca em evidência a função projetiva da imaginação. Em seguida, retomaremos a leitura ricoeuriana da teoria da intersubjetividade elaborada por Husserl na quinta *Meditação cartesiana*, explicitando a função empática da imaginação, isto é, como ela participa da apreensão analógica do outro. Antes de dar o passo decisivo na direção do imaginário social, será necessário acompanhar o modo como Paul Ricoeur articula a imaginação à análise das condições de possibilidade da experiência histórica em geral à luz dos desdobramentos que Alfred Schütz dá à teoria da intersubjetividade husserliana. Por fim, instruídos pela reflexão proposta por Ricoeur na parte final do ensaio “L’imagination dans les discours et dans l’action”, segundo a qual “a verdade de nossa condição é que o elo analógico que faz de todo homem o meu semelhante só nos é acessível através de certo número de *práticas imaginativas*, tais como a *ideologia* e a *utopia*”, procuraremos, após explicitarmos as funções e significados atribuídos por Ricoeur à ideologia e à utopia, mostrar como para o filósofo há um entrecruzamento necessário entre esses dois fenômenos no plano social do imaginário.

Acreditando que o processo de extensão da imaginação semântica para o campo da prática está assentado no deslocamento do pensar ricoeuriano do texto para a ação, iniciaremos o presente capítulo com uma retomada do itinerário que culmina na reconquista da preeminência do prático pela filosofia de Paul Ricoeur.

2.1 – DO TEXTO À AÇÃO

Durante os anos 1970, constata-se a existência de um interesse crescente de Paul Ricoeur pela teoria da ação². Ainda que o filósofo confesse a fascinação pela escritura e pela textualidade que caracteriza suas obras publicadas nesta época (cf. 1995, p.59), ele reconhece que em sua hermenêutica do texto o liame mimético entre o ato de dizer e o agir efetivo, embora tenha se tornado mais complexo e mais indireto, jamais fora inteiramente rompido (cf. RICOEUR, 1986, p. 8). Além disso, gradativamente, o foco do interesse de Ricoeur na análise dos textos passou a ser o caráter paradigmático das configurações textuais no que tange a estruturação do campo prático onde os homens figuram como agentes e pacientes. Assim, pode-se dizer que o itinerário filosófico ricoeuriano, a partir dos anos 70 do século passado, empreendeu uma reinscrição progressiva da teoria do texto na teoria da ação, de tal modo que, indubitavelmente, o trajeto analítico seguido por Ricoeur conduziu-o a uma reversão de prioridade em favor da dimensão prática inicialmente obliterada pelo fascínio da textualidade.

Essa reconquista da preeminência do prático é construída em vários ensaios do filósofo, dentre os quais queremos destacar inicialmente o artigo “Le modèle du texte: action sensée considérée comme un texte”, publicado em 1971. Nele, Ricoeur faz o giro para a problemática da ação, sem deixar, contudo, que a noção de texto perca seu caráter paradigmático.

² Nas reflexões feitas em sua autobiografia intelectual, o filósofo francês assinala que o interesse crescente pela teoria da ação, por um lado, liga-se a seu propósito inicial de fazer do campo prático o domínio privilegiado pela fenomenologia do voluntário e do involuntário; por outro lado, tal interesse se relaciona também com a necessidade de integrar em sua hermenêutica a distinção entre semântica e pragmática das frases de ação, oriunda dos contributos de Austin e Searle. Ricoeur também explica a atenção gradativa dada à ação mostrando que — como o agir constitui o núcleo do ser-no-mundo que o discurso explicita — foram as próprias exigências da textualidade que conduziram seu pensamento hermenêutico a uma espécie de deportação para o fora do texto por excelência que é o agir humano (cf. 1995, p. 52s; 60). No que tange a esse último aspecto, o filósofo destaca dois modos diferentes através dos quais o deslocamento para a ação é suscitado pelo próprio texto: primeiro, enquanto discurso, o texto apresenta uma relação intersubjetiva que o reorienta para o mundo prático do leitor que ele redescreve ou refigura; segundo, a própria força de redescricao do texto faz com que ele tenha uma pretensão referencial que o remete ao primado do ser agindo e padecendo. Subjaz ao problema da intersubjetividade e ao problema da referência inerentes ao texto a convicção de que “o discurso não é somente para a sua própria glória, mas visa, em todos os seus usos, trazer à linguagem uma experiência, um modo de habitar e de ser no mundo que o precede e demanda ser dito” (1995, p.60).

O filósofo inicia o referido artigo retomando as principais características de um discurso fixado pela escrita, cuja análise já tivemos oportunidade de efetuar no item 1.1.1 desta dissertação³. Logo em seguida, questiona: “em que medida pode-se dizer que o objeto das ciências humanas se conforma ao paradigma do texto?” (1986, p. 213). Para poder encaminhar uma resposta a esse questionamento, assumindo a definição weberiana de que o objeto das ciências humanas é “a conduta orientada de maneira significativa”⁴, o filósofo se propõe a aplicar os quatro critérios da textualidade (fixação da significação; dissociação da significação em relação à intenção mental do autor; desdobramento das referências não ostensivas; inventário universal dos destinatários do texto) ao conceito de “ação significativa”. A este respeito, o próprio Ricoeur, num estudo sobre a semântica da ação, apresentou a seguinte síntese programática:

a ação significativa é como um texto que se oferece à leitura, a várias leituras, e que a dialética entre explicação e compreensão implicada na leitura e na interpretação de um texto nos convida igualmente a buscar na interpretação das ações dos homens uma alternativa semelhante entre compreender e explicar. Mas tal analogia do texto deverá elaborar-se com grande cuidado (1988, p.25).

Para desenvolver o programa que acaba de ser delineado, Paul Ricoeur, em “Le modele du texte: action sensée considerée comme un texte”, começa por traçar essa cuidadosa analogia entre texto e ação. Para tanto, ele ressalta que, do mesmo modo como a interlocução sofre uma transmutação quando fixada pela escrita, também a interação no plano prático é afetada pelas situações em que a ação pode ser tratada com a mesma objetividade de um texto. Graças a esta objetivação, a ação passa a ter uma configuração que exige ser interpretada em função de suas conexões internas. O que permite essa objetivação da ação é a

³ cf. supra pp.36ss

⁴ Ricoeur assinala que, de acordo Max Weber, a ação se distingue de um simples comportamento pelo fato de poder ser interpretada em termos de significações visadas, alegadas ou não. Desse modo, por ação entende-se todo comportamento humano para o qual o sujeito atribui uma significação subjetiva exteriorizada ou não. Radica aqui o famoso individualismo metodológico weberiano. A ação é social na medida em que não apenas é significativa para o indivíduo que age, mas é orientada para o outro, isto é, leva em consideração o comportamento de outros indivíduos, sendo, desta forma, influenciada no seu desenrolar. Neste caso a conduta de um indivíduo entra numa modalidade de ação plural, marcada pela existência de uma probabilidade de que um determinado curso da ação terá lugar, estabelecendo assim relações sociais estáveis (cf. RICOEUR, 1986, p. 328ss).

existência de alguns traços que a aproxima da estrutura do ato de linguagem, transformando o fazer numa espécie de enunciação. Assim sendo, a ação, por um lado, tem a estrutura de um ato locucionário, isto é, apresenta “um conteúdo proposicional suscetível de ser identificado e reidentificado como sendo o mesmo”, possibilitando a explicitação da “estrutura noemática da ação” enquanto aspecto que pode ser fixado e destacado do processo de interação para se tornar um objeto de interpretação. No entanto, o que é fixado pela ação é mais do que seu conteúdo proposicional. A ação apresenta também uma força ilocucionária que a torna uma ação marcante, isto é, uma ação que deixa sua marca no tempo (cf. 1986, p. 214ss). Esse aspecto faz com que a ação — da mesma maneira que um texto em relação a seu autor — se desate de seu agente, e desenvolva suas próprias conseqüências. Essa autonomização da ação possibilita a inserção da mesma no âmbito dos fenômenos sociais, cujos efeitos duráveis fazem-se presentes mediante a emergência de configurações persistentes, transformadas em documentos da ação humana recolhidos por esse grande dossiê que é a história, essa “quase coisa” sobre a qual a ação humana deixa sua impressão (cf. 1986, p.218). A ação significativa, tornando-se ação social mediante a inserção no arquivo da história, obtém um grau de institucionalização que a emancipa de seu contexto inicial, possibilitando o desenvolvimento de significações passíveis de serem atualizadas ou preenchidas num novo contexto social. Em outros termos, uma ação significativa apresenta uma pertinência durável e, em certos casos, até mesmo onitemporal (cf. 1986, p.219). Por isso mesmo, a ação — analogamente a um texto considerado como obra, que não reflete apenas seu tempo, mas desenvolve novas referências e constitui novos mundos oferecidos a quem quer que saiba ler — é uma obra endereçada a uma série indefinida de “leitores” possíveis e, portanto, aberta às interpretações ulteriores, ou seja, tal qual num texto, os contemporâneos de uma ação não tem um privilégio particular no processo de interpretação da mesma (cf. 1986, p. 220).

Construída a analogia entre texto e ação, à qual acabamos de nos referir

sinteticamente, Ricoeur se propõe a mostrar a fecundidade metodológica da mesma. A fim de realizar esse empreendimento, ele retoma a questão hermenêutica da relação entre explicar e compreender. Considerando que para Dilthey há uma dicotomia entre esses dois pólos⁵, Ricoeur, por seu turno, se propõe a estabelecer o caráter dialético da relação entre ambos a partir do paradigma da interpretação textual (cf. 1986, p.221). Para tanto, em primeiro lugar, ele analisa a dialética entre conjuntura e validação e, em seguida, a relação entre análise estrutural, semântica profunda e apropriação de um texto, situando-as como figuras modernas da dialética entre explicar e compreender. Por fim, procura mostrar o valor paradigmático dessas dialéticas para o campo da ação.

Para demonstrar como a dialética entre conjuntura e validação constitui-se num equivalente moderno da dialética entre explicar e compreender, Paul Ricoeur, posicionando-se criticamente diante da tradição romântica em hermenêutica, sustenta a existência de uma indisponibilidade contemporânea da intenção do autor, o que impossibilita a resolução do problema da significação pela simples retomada da experiência psíquica do mesmo. Além do mais, um texto, tal qual um indivíduo, permite uma aproximação por vários lados, e, tal qual um volume no espaço, apresenta — devido ao fato de os diversos temas presentes nele não apresentarem a mesma altitude — um relevo. A partir dessas características do texto, o filósofo sustenta que uma unilateralidade está sempre implicada no ato de interpretar, transformando a busca da significação de um texto em um processo de reconstrução perspectivista do mesmo. Tal processo apresenta sempre um caráter conjectural, pois nenhuma necessidade ou evidência se vincula à determinada interpretação. Contudo, apoiando-se nas análises de Hirsch em *Validity in Interpretation*, Ricoeur faz a seguinte constatação: se não existe regras para se fazer boas conjecturas, há pelo menos métodos para

⁵ Para uma visão mais detalhada do ponto de vista diltheyniano acerca da relação entre explicar e compreender, pode-se consultar o artigo de Paul Ricoeur: “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey” in *Du texte à l’action*, ed. du Seuil, 1986, pp. 83-112.

validá-las. (cf. 1986, p. 225s). Como os procedimentos de validação das conjunturas pertencem à lógica da probabilidade, diante de um conflito das interpretações, uma interpretação válida não deve ser apenas provável, mas mais provável que outra. Por isso, diz

Ricoeur:

se é verdade que existe sempre mais de uma maneira de construir um texto, não é verdade que todas as interpretações são equivalentes (...) O texto é um campo limitado de construções possíveis. A lógica de validação permite-nos evoluir entre os dois limites do dogmatismo e do ceticismo. É sempre possível advogar a favor ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar entre elas, visar um acordo, ainda que este acordo permaneça fora do alcance (1986, p. 226).

Visando responder ao questionamento acerca do valor paradigmático da dialética entre conjuntura e validação para o âmbito do agir humano, Ricoeur articula a plurivocidade específica do texto e a plurivocidade analógica da ação humana, recorrendo à relação entre as dimensões intencionais e motivacionais da ação. Lembrando que só se compreende o que se teve intenção de fazer, se houver possibilidade de explicar o porquê de determinada ação, isto é, lembrando que “o caráter intencional de uma ação é plenamente reconhecida quando a resposta à questão *quê?* é explicada em função de uma resposta à questão *por quê?*” (1986, p.227) e considerando que apenas as respostas que enunciam um motivo compreendido como *razão de*, e não como causa, dão sentido ao “que” da ação, Ricoeur salienta: o modo como se dá conta dos motivos da ação pelo agente prefigura uma lógica da argumentação concernente ao significado de uma ação. Assim sendo, uma mesma ação pode ser explicada de diferentes modos, conforme a multiplicidade de argumentos aplicados ao seu pano-de-fundo motivacional para explicitar o seu “caráter de desejabilidade”, isto é, para explicitar o quanto se desejou ou se quis realizá-la. Essas múltiplas explicações possíveis de uma mesma ação justificam a extensão do conceito de “conjuntura” ao campo prático (cf. 1986, p.227ss). No que tange a aplicação do conceito de “validação” à esfera da ação, Ricoeur faz menção ao raciocínio jurídico como sendo o elo fundamental entre a validação no campo da textualidade e a validação no campo das ciências sociais. Para ele, é o modo como se imputam ações aos

agentes no âmbito dos procedimentos jurídicos que deve ser tomado como referência do caráter polêmico do processo de validação:

Diante do tribunal, a plurivocidade comum aos textos e ações é trazida ao dia sob a forma de um conflito das interpretações, e a interpretação final aparece como um veredicto do qual é possível apelar. Como as sentenças legais, todas as interpretações no campo da crítica literária e no das ciências sociais podem ser contestadas (1984, p. 231).

Após ter situado a dialética entre conjuntura e validação como uma das figuras modernas da dialética entre explicar e compreender, e após ter evidenciado a sua pertinência paradigmática para o âmbito das ações humanas, Ricoeur encerra sua reflexão sobre a fecundidade metodológica da analogia entre texto e ação examinando outra figura moderna da dialética entre explicar e compreender: a dialética entre análise estrutural e semântica profunda de um texto.

Se anteriormente, em seu exame da relação entre conjuntura e validação, o movimento analítico partia da compreensão rumo à explicação, o exame da dialética entre análise estrutural e semântica profunda de um texto vai assumir o sentido inverso. Como se sabe⁶, Ricoeur concebe o ato de ler como uma interação dialética na qual se articulam duas possibilidades: permanência num estado de suspensão a respeito de toda espécie de mundo visado e abertura para a efetuação, numa nova situação, das referências potenciais não ostensivas desdobradas pelo texto. À primeira possibilidade, conecta-se a atitude explicativa oriunda das diferentes escolas estruturais; à segunda, uma semântica profunda que constitui o objeto próprio da compreensão. Para o filósofo, essa segunda figura da dialética entre explicar e compreender também apresenta um caráter paradigmático válido para todo o campo das ciências humanas.

Na seqüência, Ricoeur apresenta então alguns fatores que justificam o valor paradigmático da relação entre análise estrutural e semântica profunda para o campo da ação.

⁶ cf. supra, pp.42s

Em primeiro lugar, faz referência ao fato de o modelo estrutural não ter sua aplicação limitada aos signos lingüísticos, mas poder ser estendido aos fenômenos sociais, já que estes podem também ser considerados sistemas semiológicos; em seguida, faz menção ao fato de as estruturas sociais apresentarem uma dimensão referencial que as remete às perplexidades e aos conflitos profundamente encravados na existência humana. Sendo essa dimensão referencial o objeto que uma interpretação profunda da ação deseja apreender, Ricoeur salienta que tal apreensão só se dá mediante um engajamento pessoal análogo ao de um leitor que se apropria de um texto⁷.

No ensaio “Le modele du texte: l’action sensée considerée comme un texte”, de acordo com o que acabamos de acompanhar, encontramos a primeira tentativa ricoeuriana de reinscrição da teoria do texto na teoria da ação, mediante a aplicação da objetividade textual ao domínio da ação significativa. No referido ensaio, a noção de texto foi apresentada como o paradigma apropriado às ciências sociais, donde a proposta ricoeuriana de extensão dos modelos epistemológicos oriundos da hermenêutica ao conjunto destas mesmas ciências. Certamente a transferência metodológica do domínio dos textos para o campo da ação suscitou muitas objeções⁸. Uma delas refere-se ao fato de Paul Ricoeur, no artigo supracitado, permanecer excessivamente preso aos aspectos epistemológicos da proposta de extensão do objeto da hermenêutica ao campo da práxis. Talvez devido à unilateralidade dessa primeira abordagem, na seqüência de seu labor filosófico, Ricoeur tenha sentido a necessidade de complementá-la, retomando a mesma questão a partir de outros prismas.

⁷ O filósofo não negligencia o caráter problemático da inserção do conceito de apropriação às ciências sociais. No entanto, assevera: “a solução não é negar o papel do engajamento pessoal na compreensão dos fenômenos humanos, mas de precisá-lo” (1986, p. 236). Essa ponderação implica a retificação da noção de engajamento pela aceitação de que a compreensão de uma ação é mediatizada pelo conjunto de procedimentos explicativos, não consistindo, portanto, numa apreensão imediata de uma vida psíquica estranha ou numa identificação emocional com uma intenção mental. Implica também que não se deve renunciar à convicção de que o ato final de apropriação impede que a dialética entre explicar e compreender aplicada ao mundo da ação humana se torne um círculo vicioso.

⁸ Uma pequena resenha delas é feita por Johan Michel, retomando as críticas do sociólogo Louis Quéré (cf. 2006, p.243ss; 256).

Assim, no ensaio “Hegel e Husserl sur l’intersubjectivité” publicado em 1977 — de acordo com a opinião de Johan Michel —, Ricoeur consegue contornar o viés metodológico assumido no ensaio de 1971 analisado nos parágrafos anteriores, mobilizando os recursos da fenomenologia e da sociologia compreensiva. Esse artigo de 1977 sobre a intersubjetividade desempenha um papel preponderante na transição do objeto da hermenêutica do texto para a ação, embora nele — por não recorrer ao método estrutural como outrora fizera — Ricoeur deixe vaga a determinação do estatuto da explicação nas ciências sociais⁹ (cf. MICHEL, 2006, p.255s). Por isso mesmo, segundo agora a opinião de Ivanhoé A. Leal, vai ser no ensaio “La raison pratique” (1979) que efetivamente será realizado o deslocamento do pensamento ricoeuriano para o campo da ação (cf. 2002, p.129). Neste ensaio de 1979 — após examinar as noções de ‘razão de agir’ e de ‘raciocínio prático’ a partir dos contributos da teoria contemporânea da ação, e após analisar as noções de ‘regras de ação’ e ‘conduta submetida a regras’ à luz da sociologia da compreensão herdeira de Weber — Ricoeur retoma a noção de ‘ação significativa’ a partir do conceito kantiano de ‘razão prática’ e do conceito hegeliano de ‘vida ética concreta’. Para evitar sucumbir à ‘tentação hegeliana’ de englobar a ação significativa no campo da razão especulativa, Ricoeur questiona o Espírito absoluto hegeliano e recusa a objetividade forjada pela hipóstase do Estado (cf. RICOEUR, 1986, p. 261ss; LEAL, 2002, p. 118ss, 129). Diante disso, a partir da análise empreendida por Husserl em sua quinta *Meditação cartesiana*, Ricoeur propõe a constituição do outro numa relação intersubjetiva como alternativa para se engendrar a objetividade de uma comunidade histórica. Dado que as instituições aparecem como objetivações ou até reificações das relações intersubjetivas, Ricoeur sustenta que o destino da razão prática passa a ser decidido

⁹ Para J. Michel vai ser apenas com a publicação do primeiro tomo de *Temps et Récit*, em 1984, que Ricoeur proporá um modelo de explicação válido para o conjunto das ciências sociais, baseado na proposta weberiana de “imputação causal singular”: De acordo com Paul Ricoeur: “a imputação causal singular é o procedimento explicativo que faz a transição entre a causalidade narrativa — a estrutura do ‘um pelo outro’ que Aristóteles distinguia do ‘um após o outro’ — e a causalidade explicativa que, no modelo nomológico, não é distinguida da explicação pelas leis” (1983:322).

exatamente no âmbito desses processos de objetivação e de reificação que ameaçam a dialética recíproca entre liberdade e instituição, sem a qual não há ação significativa. Nesse sentido, o filósofo atribui um estatuto de mediação à razão prática e a define como “o conjunto de medidas tomadas para preservar ou para instaurar a dialética da liberdade e das instituições” (1986, p.285). Assim sendo, uma vez que as mediações institucionais podem ser transformadas em algo estranho ao desejo de satisfação dos indivíduos, a razão prática, segundo Ricoeur, exerce também a função crítica de “desmascarar os mecanismos dissimulados de distorção pelos quais legítimas objetivações do laço comunitário tornam-se alienações intoleráveis” (1986, p.286). É neste ponto, segundo Ricoeur, que a “crítica das ideologias”, enquanto ataque às raízes das distorções sistemáticas que impedem o indivíduo de conciliar a autonomia de sua vontade com as exigências resultantes da mediação institucional, pode ser incorporada à razão prática, como explicitação concreta de sua função crítica. Ricoeur termina sua reflexão sobre a razão prática fazendo uma rápida alusão ao papel da utopia: segundo o filósofo, a idéia moral de autonomia funciona como energia utópica de toda crítica das ideologias (cf. 1986, p.288).

A nosso ver, a análise da ação significativa à luz da problemática da razão prática, que acaba de ser retomada sucintamente, embora nos ofereça um quadro programático dos grandes temas relacionados com o campo prático sobre os quais o filósofo se debruçou ao longo dos anos 70 do século passado, ainda não foi suficiente para remeter nossa reflexão para o horizonte ético-político do agir humano, fim último de filosofia prática ricoeuriana (cf. MICHEL, 2006, p.285). Para cruzar esse limiar, uma tarefa importante ainda resta a cumprir: a travessia das reflexões desenvolvidas em *Temps et Récit*.

Temps et Récit, ressaltamos desde já, no conjunto da produção intelectual desenvolvida por Ricoeur entre 1970 e 1990, apresenta-se, conforme teremos oportunidade de verificar a seguir, como a verdadeira charneira do pensamento ricoeuriano. Por um lado,

através da noção de ‘inovação semântica’, *Temps et Récit* se articula à poética desenvolvida em *A metáfora viva*. Por outro, por meio da noção de ‘identidade narrativa’, a mesma obra se articula à perspectiva prática desenvolvida em *Soi-même comme un autre*. No primeiro caso, ela se integra à hermenêutica do texto. No segundo, deslinda a possibilidade de uma hermenêutica do agir humano. Além disso, as reflexões desenvolvidas em *Temps et Récit* comprovam que a convergência entre a teoria do texto e a teoria da ação, até mesmo no nível da metodologia, não é algo fortuito: a articulação entre texto e ação justifica-se não só devido ao fato de a noção de texto, como foi mostrado mais acima, apresentar-se como um bom paradigma para a ação humana, mas também porque a ação — de acordo com o que nos é imediatamente sugerido pelo exame do gênero narrativo do discurso empreendido em *Temps et Récit* — se apresenta como um bom referente para toda categoria de textos (cf. 1986, p. 195). De fato, conforme teremos oportunidade de verificar com maiores detalhes logo a seguir, Ricoeur — considerando a narrativa o texto por excelência (cf. 1995, p.49), e evocando a *Poética* de Aristóteles que aproxima *muthos*, *mimèsis* e *práxis* — vai assinalar que ela (a narrativa) é, essencialmente, uma representação criadora dos homens agindo, de tal modo que “o transfert do texto à ação cessa inteiramente de aparecer como uma analogia arriscada, na medida em que se pode mostrar que ao menos uma região do discurso [a narrativa] tem como tema a ação, refere-se a ela, redescreve-a e a refaz” (RICOEUR, 1986, p.196).

Pelo que acaba de ser mencionado, *Temps et Récit* apresenta-se como uma etapa fundamental do deslocamento do pensamento de Ricoeur de uma hermenêutica do texto para uma hermenêutica do agir humano, impondo-se como uma passagem obrigatória para a realização dos propósitos desta dissertação¹⁰.

¹⁰ Além disso, *Temps et Récit* é importante também por ter sido a obra que consagrou Paul Ricoeur como um dos mais eminentes pensadores contemporâneos. Embora Ricoeur, até o final dos anos 70, tenha animado na Sorbonne um famoso seminário no qual acolhia grande número de pesquisadores franceses e estrangeiros, pode-se dizer que, neste período, o filósofo permanecia essencialmente relegado às fronteiras, dividindo seu magistério entre a França e os Estados Unidos. Quando então publica, em 1983, o primeiro volume de *Temps et*

2.2 - A IMAGINAÇÃO ENTRE O POÉTICO E PRÁXICO EM *TEMPS ET RÉCIT*

O tema filosófico que perpassa a totalidade dos três volumes de *Temps et Récit*, conforme Ricoeur ressalta em *Réflexion faite*, é a problemática do tempo. Contudo, ele confessa também que só conseguiu escrever sobre esta questão quando percebeu uma conexão significativa entre a “função narrativa” e a “experiência humana do tempo” (cf. 1995, p.63). Em outros termos, Ricoeur só pôde enfrentar a aporética questão do tempo pelo viés de seu interesse pela narratividade¹¹. Mas, se a narrativa é o acesso para o exame filosófico da temporalidade, esta não deixa de impor também sua marca em todas as considerações ricoeurianas sobre o discurso narrativo, de tal modo que a idéia diretriz de *Temps et Récit* será a existência de uma relação de condicionamento mútuo entre narratividade e temporalidade. Conforme afirma o próprio Ricoeur:

existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural. Ou para o dizer diferentemente: que o tempo torna-se tempo humano na medida em que está

Récit, terminava para Ricoeur o longo eclipse ao qual seu pensamento fora submetido desde os “eventos de Nanterre”. A publicação desta obra e os debates que se sucederam marcam, enfim, o retorno do filósofo à cena intelectual francesa e internacional. Uma “redescoberta” do pensamento ricoeuriano já estava em curso no início dos anos 1980 quando vários congressos começaram a ser promovidos em torno da obra de Ricoeur. Por exemplo, em 1983, o Instituto Mundial de Altos Estudos Fenomenológicos organizou na Sorbonne um colóquio sobre o pensamento de Ricoeur. Dois encontros memoráveis sobre o filósofo francês foram organizados, em 1987, pelas universidades de Granada e de Madrid, graças à P. C. Galan e M. Maceiras. Jornadas destacando a importância da contribuição ricoeuriana para interrogação contemporânea sobre a política, a ética e o religioso foram organizadas pelo grupo da *Revue Esprit*. A quase totalidade das intervenções feitas na jornada de 1987 foram publicadas nos números 140-141 da *Revue Esprit*. Em agosto de 1988, foi organizado em Ceresy-la-salle — onde foram celebrados colóquios de suma importância para cultura atual — um congresso sobre a hermenêutica de Paul Ricoeur, abordando seu pensamento desde 1960 até aquela data. Conforme destaca F. Dosse, “ele [Ricoeur] é enfim reconhecido como aquele que, longe dos fogos midiáticos, simplesmente prosseguiu um trabalho exigente que finalmente se impunha a todos” (1997, p.566).

¹¹ O próprio filósofo reconhece que as fontes e as razões de seu interesse pela narratividade são diversas e heterogêneas: além dos próprios traços da narrativa enquanto estrutura linguística distinta, ele apresenta como fontes de seu interesse pela narrativa: a descoberta de uma epistemologia do conhecimento histórico que relaciona explicação histórica e estrutura narrativa (epistemologia narrativista); o ensinamento da filosofia analítica acerca do funcionamento da “frase narrativa”; as incursões intermitentes no campo da exegese bíblica (cf. RICOEUR, 1995, p. 64s). Quanto ao tempo, a preocupação com o seu sentido e suas relações com o mito, a verdade, a história, a linguagem e o ser do homem caracteriza-se como uma das vertentes da reflexão ricoeuriana, conforme salientou Constança M. César num artigo que trata exatamente de “expor a presença dessa temática nos escritos do filósofo, bem como de seguir seu desdobrar e aprofundamento” (cf. CESAR, C. “O problema do tempo” in _____. *Paul Ricoeur: ensaios*, Paulus, 1998, pp.27-37). Pode-se dizer que a reflexão ricoeuriana sobre a narrativa e sobre o tempo seguiram cada uma seu próprio curso até a sugestiva proposta de articulação dessas duas temáticas na primeira parte de *Temps et Récit* I.

articulado sobre um modo narrativo, e que a narrativa atinge sua significação plena quando ela torna uma condição da existência temporal (1983, p.105).

Esta tese da correlação entre narratividade e temporalidade apóia-se na seguinte intuição: a narrativa só termina seu curso na experiência do leitor da qual ela refigura a experiência temporal. Nos três volumes de *Temps et Récit*, em certa medida, Paul Ricoeur nada mais faz senão desenvolver essa intuição. Para tanto, como ponto de partida, ele efetua o cruzamento entre a noção de *distentio animi*, desenvolvida no livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho, e a teoria do *Muthos*, proposta por Aristóteles na *Poética*. O resultado de tal cruzamento é a construção de um modelo de articulação entre a experiência aporética do tempo e a inteligibilidade narrativa intitulado de ‘a tríplice *mimèsis*’.

2.2.1 – Narrativa, imaginação e ação na tríplice *mimèsis*

Temps et Récit é uma apropriação dos conceitos maiores da *Poética* de Aristóteles, mediante a reinscrição dos mesmos no âmbito da narratividade¹². Da leitura que faz desta obra do estagirita, Ricoeur retém, sobretudo, o conceito de *muthos* articulado ao de *mimèsis*.. Essa é a célula melódica que assumirá a função-diretriz da reflexão ricoeuriana desenvolvida na famosa trilogia. O par *muthos-mimèsis* — dado que o termo *poièsis* imprime seu dinamismo a todos os conceitos da *Poética*, acentuando neles o aspecto da produção, da construção e do dinamismo — deve ser inserido no âmbito das operações e não no das estruturas. Assim, *muthos*, que Ricoeur traduz por “mise en intrigue”¹³, é o processo de agenciamento dos fatos

¹² Cf. P. RICOEUR, “Uma retomada da *Poética* de Aristóteles” In _____ *Leituras 2*, SP, Loyola, 1996, pp. 329-343. Neste artigo, publicado em 1992, o filósofo esclarece qual foi a “estratégia de apropriação” da *Poética* utilizada por ele em *Temps et Récit*: “a primeira fase dessa estratégia começa com a maior proximidade possível da leitura do texto de Aristóteles; ela consiste na reconstrução de um ternário básico, cujos termos marcantes são *mimesis*, *mythos*, *katharsis*. A fase seguinte procede da questão de saber até onde se estende a capacidade de *retomada* e de reaplicação desse ternário em campos culturais distanciados daqueles da Grécia clássica e em gêneros literários cada vez mais distantes da tragédia grega. A manobra estratégica decisiva consiste essencialmente em reinscrição do ternário em questão no campo do *narrativo em geral*” (p.329)

¹³ A escolha de Ricoeur é por traduzir *muthos* como “mise en intrigue”. Às vezes, ao longo de *Temps et Récit*, ele simplesmente utiliza o termo “intrigue” (intriga) ou ainda “Récit” (narrativa) para se referir a *muthos*. E o próprio Ricoeur alerta que opta por não entender *muthos* no sentido de ficção em oposição a história. Em português, a expressão *mise en intrigue* é traduzida por “tessitura da intriga” (savaguardando o sentido dinâmico

em sistema, e *mimèsis* é o processo ativo de imitar ou representar. De acordo com Ricoeur, há uma quase identificação entre esses dois conceitos na *Poética*: o agenciamento dos fatos (*muthos*) é, sobretudo, uma representação da ação (*mimèsis praxêos*). Isso significa que a representação da ação é uma atividade mimética que, pela composição da intriga (tessitura da intriga), produz um agenciamento dos fatos em sistema. Fazendo uso de um vocabulário husserliano, Ricoeur salienta que a ação emerge, então, como sendo o “construído” da construção mimética, ou seja, ela é o representado, o correlato noemático da atividade mimética (cf. 1983, p.73).

Certamente, como tão bem ressaltou K. Blamey, “Ricoeur é atraído pelo tratado aristotélico acerca das artes poéticas, especialmente por causa da ênfase que o seu autor coloca na categoria da prática, da ação” (1999, p.92). Para o estagirita, segundo a leitura ricoeuriana, a *mimèsis* é representação não de homens, mas do agir dos mesmos, ou seja, há uma prevalência da ação sobre os agentes, de tal forma que na *Poética* — ao contrário da *Ética a Nicômaco* onde o sujeito precede a ação na ordem das qualidades morais —, a composição da ação pelo poeta rege a qualidade ética dos personagens. Ainda na leitura que faz da *Poética*, Ricoeur encontra indícios de que a expressão *mimèsis praxêos* funciona como uma ligação entre a poética e a esfera da práxis, uma vez que, a partir de seu próprio fundo cultural, o poeta não só encontra uma categorização implícita do campo prático, um pré-saber da ação, cujos traços éticos ele toma emprestado, mas também uma primeira formação narrativa deste mesmo campo. Embora seja um tratado consagrado à composição, também podem ser encontrados na *Poética* de Aristóteles indícios de que a estruturação da intriga é um processo cujo termo se dá, não na clausura do texto, mas no “prazer próprio” da leitura, através da qual ocorre a interseção entre a obra e o público (cf. 1983, p.94ss).

Assim sendo, a partir do exame que faz da *Poética* de Aristóteles, Paul Ricoeur acena

que Ricoeur atribui ao termo *muthos*) ou por “pôr em intriga” (preservando a literalidade com a expressão francesa).

para a necessidade de se propor uma significação do termo *mimèsis* que salvguarde a referência ao ponto de partida e ao ponto de chegada da composição poética e, ao mesmo tempo, assegure à *mimèsis*-criação a função de pivô em relação à totalidade do processo mimético (cf. 1983, p.93ss). Diante disso, a proposta de Ricoeur, segundo ele mesmo afirma, é esta: “o sentido mesmo da operação de configuração constitutiva da *mise en intrigue* resulta de sua posição intermediária entre as duas operações que chamo *mimèsis* I e *mimèsis* III e que contiuem o montante e o jusante de *mimèsis* II” (1983, p. 106). O constructo ricoeuriano denominado de “a tríplice *mimèsis*” indica que os limites configurativos da tessitura da intriga devem ser ultrapassados em direção ao ponto de partida da prefiguração e ao ponto de chegada da refiguração, ou seja, “a compreensão de uma intriga implica tanto a compreensão do mundo concreto da ação precedendo a composição textual, quanto os efeitos da narrativa sobre a ordem da ação, sucedendo às operações configurantes” (LEAL, 2002, p.45).

Estando fora de nossos propósitos uma discussão minuciosa das questões técnicas envolvidas na intrincada argumentação ricoeuriana desenvolvida em *Temps et Récit*¹⁴, apresentaremos a seguir — unicamente com o intuito de elaborar uma moldura teórica na qual inseriremos a temática da imaginação — um lineamento geral do percurso que vai de *mimèsis* I a *mimèsis* III passando por *mimèsis* II.

2.2.1.1 - *Mimèsis* I: o mundo da ação como âmbito anterior originário da narrativa

O primeiro ato mimético — dado que somos originariamente mergulhados no mundo e

¹⁴ Uma discussão minuciosa do conceito de história implicado na teoria da narratividade de Paul Ricoeur pode ser encontrada em Ivanhoé Albuquerque LEAL, *História e Ação na teoria da narratividade de Paul Ricoeur*, RJ, Relume-Dumará, 2002. Um exame da leitura que Ricoeur faz dos Romances *Mrs. Dalloway*, de Virginia Woolf, *A montanha mágica*, de Thomas Mann, e *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust, como “fábulas do tempo” pode ser encontrado em Hélio Salles GENTIL, *Para uma leitura poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*, SP, Loyola, 2004. Essas duas obras, originariamente teses de doutorado, tomadas em conjunto, abordam aspectos de *Temps et Récit* que não foram contemplados nesta dissertação.

considerando que o *muthos* é *mimèsis praxêos* — indica que a composição da intriga está enraizada nas estruturas inteligíveis, nos recursos simbólicos e no caráter temporal do mundo da ação, que constituem, para P. Ricoeur, a base sobre a qual se erguerá a composição da intriga.

Assim sendo, inicialmente, faz-se necessária a competência de utilizar de modo significativo a *rede conceitual* que distingue a ação de um mero movimento físico, o que requer, por sua vez, a capacidade de identificar os traços estruturais que explicitam o “que”, o “porque”, o “quem”, o “como” e o “com ou contra quem” da ação em geral. Em outros termos, faz-se necessário que se tenha uma compreensão apropriada do campo prático que explicita o fato de as ações humanas implicarem objetivos, reenviarem a motivos, necessitarem de agentes, os quais podem ser responsáveis por certas conseqüências de seu agir, que se dá, basicamente, num contexto interativo de cooperação ou competição com outrem (cf. RICOEUR, 1983, p. 109s). Respalhada numa semântica da ação, essa compreensão prática articula-se a uma compreensão narrativa mediante uma relação de pressuposição e de transformação. De fato, dado que a frase narrativa mínima é uma frase de ação do tipo “X faz A em tais ou tais circunstâncias e tendo em conta que Y faz B em circunstâncias idênticas ou diferentes” (1983, p.111), somos chamados a considerar que a narrativa pressupõe uma familiaridade com os conceitos estruturais do campo prático (agente, objetivo, meios, circunstâncias etc). Todavia, como a narrativa não é uma simples seqüência de frases de ação, a compreensão da mesma não se limita a pressupor uma familiaridade com a rede de conceitos constitutivos da semântica da ação, mas implica uma transformação dos mesmos mediante a aplicação das regras de composição narrativa. Tais regras efetuam uma comutação da ordem paradigmática da ação numa ordem sintagmática da narrativa através da qual os elementos constituintes de uma semântica da ação adquirem integração e atualidade (cf. 1983, p.112)

A composição narrativa não só pressupõe e transforma a rede conceitual da ação, mas está ancorada também nos próprios recursos simbólicos do campo prático. Isso significa, de acordo com a opinião de Paul Ricoeur, que a possibilidade de uma ação ser narrada deve-se ao fato de a mesma estar previamente mediatizada simbolicamente. Essa noção de mediação simbólica utilizada por Ricoeur — inspirada nas pesquisas de Geertz e de Cassirer — é de natureza cultural e diz respeito às formas de significação exteriores decifráveis pelos atores sociais, ou seja, não se trata de uma operação psicológica situada no interior do espírito humano, mas de uma articulação significativa de caráter público capaz de oferecer um contexto de descrição para ações particulares. A mediação simbólica fornece às ações não somente regras de interpretação que lhes concedem uma primeira legibilidade, mas também as normas de regulação social — programas de comportamento que dão forma, ordem e direção à vida — em função das quais a ação recebe uma estimação axiológica. Assim, como diz Ricoeur: “em função das normas imanentes a uma cultura, as ações podem ser estimadas ou apreciadas, isto é, julgadas segundo uma escala de preferência moral” (1983, p.116), donde a convicção ricoeuriana de que a qualidade ética da ação está originariamente à montante da ficção.

A configuração narrativa, além de pressupor uma familiaridade com a rede conceitual e com as mediações simbólicas da ação, pressupõe também uma retomada dos traços indutores da narrativa, já presentes no mundo da ação. Essas estruturas indutoras da narrativa são captadas mediante a extração dos traços temporais implícitos na semântica da ação. Nesse processo, o mais importante, destaca Ricoeur, não é a elaboração de uma correlação entre certas categorias da ação e as dimensões temporais tomadas uma a uma, mas a mutação efetiva que a ação faz aparecer nas dimensões temporais, ou seja, o que deve ser evidenciado é o modo como a práxis cotidiana ordena o tríplice presente explicitado pelas análises agostinianas. Faz-se necessário, então, que as estruturas temporais sejam deslocadas do plano

interior da alma (da estrutura discordante-concordante subjetiva da *distentio animi* explicitada pelas análises agostinianas) para o plano da práxis. Para efetuar esse deslocamento, P. Ricoeur recorre à noção heideggeriana de intra-temporalidade, justificando ser essa a estrutura mais apropriada para caracterizar a temporalidade da ação, pois permite estabelecer a temporalidade dentro do agir cotidiano, sem, contudo, confundi-la com o tempo cronológico. Ou seja, seguindo Heidegger, Ricoeur ressalta que a estrutura temporal inerente à ação é irreduzível a uma representação linear da temporalidade e está assentada numa ontologia do tempo, de tal forma que “é sobre o alicerce da intra-temporalidade que se edificarão conjuntamente as configurações narrativas e as formas mais elaboradas da temporalidade que lhe correspondem” (1983, p.124).

De acordo com o que acaba de ser apresentado, *Muthos* como *Mimèsis praxêos* implica inicialmente uma pré-compreensão das estruturas semânticas, simbólicas e temporais do agir humano. Assim — já que o mundo da ação, onde se encontram as estruturas pré-narrativas, é o âmbito anterior originário de onde procede a configuração narrativa — não pode haver uma mera projeção da literatura sobre a vida. Para Ricoeur, devido ao fato de a vida humana estar previamente embrulhada em histórias, a tessitura da intriga é sempre uma retomada das histórias não contadas, nas quais a mimética textual-literária própria da tessitura da intriga se apóia para poder instaurar o reino do *como-se*, o reino da configuração imaginada, que Ricoeur denomina *mimèsis II*.

2.2.1.2 - *Mimèsis II: a narrativa como configuração imaginada do mundo da ação*

A análise que Ricoeur faz do segundo nível do trajeto mimético põe em evidência, por um lado, a função de mediação e integração exercida pela tessitura da intriga; por outro, a importância da esquematização e da tradicionalidade como traços constitutivos do ato configurante que, quando reativados pela leitura, asseguram a transição para *mimèsis III*.

De acordo com Paul Ricoeur, a passagem da ação para o texto é um processo de integração e mediação. Segundo o filósofo, a intriga apresenta um caráter de mediação porque ela é a operação que: 1) extrai uma configuração de uma simples sucessão, mediante a articulação de uma série de eventos ou de incidentes individuais na totalidade de uma história significativa; 2) dá uma configuração narrativa aos diversos componentes explicitados pela semântica da ação (agentes, objetivos, meios, interações, circunstâncias etc) e 3) operacionaliza uma síntese do heterogêneo a partir dos caracteres temporais implícitos na ação. No que tange a este último aspecto da ação mediadora exercida pela *mímesis II*, o filósofo observa que nele se situa o pleno sentido do conceito de concordância-discordante que caracteriza o *muthos*¹⁵, uma vez que a dinâmica da intriga reflete o paradoxo agostiniano do tempo e, ao mesmo tempo, operacionaliza uma solução poética do mesmo. Por um lado, a intriga combina, em proporções variáveis, a dimensão cronológica e a dimensão não-cronológica do tempo, criando uma totalidade temporal, oriunda da ação configurante da narrativa que toma conjuntamente os diversos eventos e os transforma em história. Por outro lado, a intriga — enquanto ato poético que extrai uma configuração de uma sucessão — oferece-se ao auditório ou ao leitor como uma história apta a ser seguida (followability).

Para Ricoeur, “é essa capacidade da história em ser seguida que constitui a solução poética do paradoxo de distensão-intensão. Que a história se deixe seguir converte o paradoxo em dialética viva” (1983, p.130). Assim, o ato de narrar, refletido no ato de seguir uma história, torna produtivo os paradoxos que inquietaram Santo Agostinho, pois, de um lado, a

¹⁵ A teoria do *muthos* trágico elaborada pelo estagirita, de acordo com ponto de vista ricoeuriano, emerge como uma réplica às aporias instauradas pela *distentio animi* agostiniana, na medida em que o *muthos* trágico aristotélico acentua sutilmente o jogo da discordância no interior da concordância. Conforme diz Ricoeur: “o modelo trágico não é puramente um modelo de concordância, mas de concordância discordante. É por aqui que ele oferece um vis-à-vis à *distentio animi*” (1983, p.86). Isto quer dizer que toda “mise en intrigue” é um processo dinâmico caracterizado por uma concorrência entre a exigência de concordância (cujos traços são: concordância, totalidade e extensão apropriada) e fatores de discordância (por exemplo: a reversão da fortuna para o infortúnio na tragédia e o inverso na comédia). Isso implica que todo evento narrativo tenha uma estrutura instável, de tal modo que aquele que lê uma narrativa deve ser confrontado a uma forma de *incerteza*, de cuja qualidade depende o interesse, o charme e o sucesso de uma narrativa (cf. GILBERT, 2001, p.69s).

dimensão episódica da narrativa está fundada na sucessão de eventos exteriores constituintes de uma série aberta de episódios que se seguem um ao outro de acordo com a ordem irreversível do tempo comum aos eventos físicos e humanos; por outro, a dimensão configurativa do ato de narrar transforma a sucessão em totalidade significativa, impondo à seqüência indefinida dos incidentes “o sentido do ponto final” e permitindo que, pela possibilidade de uma leitura *à rebours* do tempo que rompe com a ordem natural do mesmo, uma temporalidade qualitativamente diferente emerja (tempo narrativo), como nos revelam as “fábulas do tempo” analisadas por Ricoeur no segundo tomo de *Temps et Récit*.

Paul Ricoeur prossegue sua análise da *mimèsis* II, examinando os dois traços constitutivos do ato configurante: a esquematização e a tradicionalidade. É importante notar, desde já, que é através do exame desta dupla característica do ato configurante que seremos devolvidos ao fulcro dessa dissertação que é o tema da imaginação no pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur¹⁶.

Para explicar a esquematização inerente ao ato configurante, Ricoeur — mais uma vez recorrendo à Kant — aproxima a produção do ato configurante narrativo da imaginação produtora kantiana. Lembrando que a imaginação produtora constitui a matriz geratriz de todas as regras e que a esquematização das categorias do entendimento é obra dela, Ricoeur traça o seguinte paralelo:

[assim como] a imaginação produtora tem fundamentalmente uma função sintética. Ela religa o entendimento e a intuição engendrando sínteses ao mesmo tempo intelectuais e intuitivas. A tessitura da intriga, igualmente, engendra uma inteligibilidade mista entre aquilo que já se denominou a ponta, o tema, o “pensamento” da história narrada e a apresentação intuitiva das circunstâncias, dos caracteres, dos episódios e das mudanças da fortuna que fazem o desfecho. É assim que se pode falar de um esquematismo da função narrativa (1983, p.132).

Esse esquematismo da função narrativa, que conforme acabamos de verificar caracteriza o trabalho da inteligibilidade própria da intriga, é constituído por tipologias narrativas aprendidas por nós somente quando refletimos sobre a auto-estruturação de nossa tradição

¹⁶ Cf. *infra* p. 105ss

narrativa. Por isso mesmo, uma narrativa singular é o produto da imaginação produtiva, segundo um esquema potencial definido no campo da tradição narrativa. Assim sendo, de acordo com Ricoeur, o esquematismo narrativo é constituído por uma história que tem todos os caracteres de uma tradição, entendida como “a transmissão viva de uma inovação suscetível de ser reativada por um retorno aos momentos mais criadores do fazer poético” (cf. 1983, p.133s).

Considerando que a tradicionalidade da narrativa deve ser remetida a um jogo constante entre inovação e sedimentação, o filósofo explica a observação feita no parágrafo anterior do seguinte modo: a tradição narrativa foi constituída pela sedimentação não só da forma de concordância discordante e do gênero trágico, mas também pela sedimentação dos tipos engendrados por obras singulares. A essa sedimentação, produzida em múltiplos níveis, devem ser reportados os paradigmas constituintes da tipologia da tessitura da intriga, os quais nascem, por sua vez, da inovação promovida pelo trabalho da imaginação produtora nos diversos níveis de sedimentação. É essa ação da imaginação que possibilita a composição de uma obra nova (poema, drama, romance) que é sempre, enquanto obra singular, uma produção original, uma existência nova no reino da linguagem. Contudo, assevera Ricoeur, “o trabalho da imaginação não nasce do nada. Ele se religa de uma maneira ou de outra aos paradigmas da tradição” (1983, p.135). São eles que fornecem regras para a experimentação no campo narrativo, de tal modo que, inscrevendo-se na relação entre paradigmas sedimentados e obras efetivas, a inovação é sempre uma conduta governada por regras. Dessa forma, é a variedade de aplicações reguladas do paradigma narrativo que vai conferir ao esquematismo, proporcionado pela atuação da imaginação produtiva no âmbito narrativo, uma história que engendra uma tradição, ou seja, que torna possível, conforme já foi assinalado no início deste parágrafo, a transmissão viva de uma inovação suscetível de ser reativada por um retorno aos momentos mais criadores do fazer poético.

São esses dois traços do ato configurante (esquematisação e tradicionalidade), cuja apresentação acabamos de fazer, que, quando reativados pela leitura, asseguram a transição para o terceiro ato mimético, denominado por Ricoeur de *mimèsis III*¹⁷.

2.2.1.3 - *Mimèsis III: intersecção do mundo configurado pela narrativa e o mundo do leitor*

É na leitura, que o dinamismo de configuração (*mimèsis II*) termina seu percurso. No entanto, é além da leitura, na ação efetiva instruída pelas obras recebidas, que a configuração do texto se transmuta em refiguração. Assim sendo, *mimèsis III* assinala a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, intersecção, portanto, entre o mundo configurado pela narrativa e o mundo concreto no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua própria temporalidade (cf. 1985, p.287).

O ato de leitura prolonga e conduz à sua plena realização o dinamismo próprio da *mimèsis II*: a leitura reativa o esquematismo e a tradicionalidade inerentes à configuração narrativa, fazendo-os funcionar como pivô da interação entre o mundo do texto e o mundo do leitor:

De um lado, os paradigmas recebidos [do texto] estruturam as expectativas do leitor e o ajudam a reconhecer a regra formal, o gênero e o tipo exemplificados pela história narrada. Eles fornecem linhas diretrizes para o reencontro entre o texto e seu leitor. Em suma, são eles que regulam a capacidade da história se deixar seguir. De outro lado, é o ato de ler que acompanha a configuração da narrativa e atualiza sua capacidade de ser seguida. Seguir uma história é atualizá-la em leitura (1983, p. 145)

Pode-se então afirmar, de acordo com abordagem ricoeuriana, que a obra escrita é um esboço para a leitura, é um conjunto de instruções que o leitor executa de maneira passiva ou criativa. É o leitor — de acordo com Ricoeur — que, praticamente abandonado pelo texto, carrega sobre seus ombros o peso da tessitura da intriga. Com sua habilidade, o leitor deve preencher as

¹⁷ O trajeto analítico percorrido por Ricoeur para explicitar a *mimèsis III* é rapidamente esboçado no final da primeira parte do tomo I de *Temps et Récit* (cf. 1983: 136-162) e desenvolvido com maior profundidade nos 5 primeiros capítulos da segunda seção (Poétique du Récit: histoire, fiction, temps) do último volume da trilogia. Um exame acurado da argumentação ricoeuriana desenvolvida nestas páginas demandaria tempo e espaço que não dispomos. Assim, no que segue, nossa pretensão é apresentar um lineamento geral da análise ricoeuriana sobre o terceiro ato mimético, fazendo-a convergir para temática que nos interessa nesta dissertação.

zonas de indeterminação, jogar com as coações narrativas, efetuar os distanciamentos, tomar parte no combate entre romance e anti-romance e, enfim, experimentar o prazer do texto (cf. 1983, p.146). Por tudo que acaba de ser dito, não há como negar que “o leitor é o operador por excelência que assume por seu fazer — ação de ler — a unidade do percurso de *mimèsis* I à *mimèsis* III através da *mimèsis* II” (1983, p.107).

Considerando que “aquilo que um leitor recebe, é não somente o sentido da obra, mas, através de seu sentido, sua referência, quer dizer, a experiência que ela traz à linguagem e, a título último, o mundo e sua temporalidade que ela desdobra diante dela” (1984, p.148), Ricoeur propõe então a tese da refiguração da experiência temporal pela tessitura da intriga. Assim, para o filósofo, explicitar *mimèsis* III, em última instância, implica examinar os recursos de criação pelos quais a atividade narrativa responde a aporética da temporalidade, isto é, trata-se de elucidar a seguinte questão: quais os recursos que uma poética da narrativa dispõe para enfrentar as aporias do tempo? A resposta para tal questionamento deve levar em conta, dentre outros aspectos, os problemas específicos oriundos da divisão do discurso narrativo em duas grandes classes: narrativas históricas e narrativas de ficção.

De acordo com análise ricoeuriana, as narrativas históricas respondem às aporias da fenomenologia do tempo através da elaboração de um tempo híbrido — o tempo histórico propriamente dito — que fazendo uso de procedimentos de conexão realiza a reinscrição do tempo vivido sobre o tempo cósmico. Ou seja, tal qual o próprio filósofo sintetizou:

a história revela uma primeira vez sua capacidade criadora de refiguração do tempo pela invenção e uso de certos *instrumentos de pensamento* tais como o calendário, a idéia de seqüência de gerações e aquela conexas, do triplo reino dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores, enfim e sobretudo pelo recurso aos arquivos, documentos e rastros. Esses instrumentos de pensamento têm de observável que eles exercem o papel de conectores entre o tempo vivido e do tempo universal. A este título, eles atestam a função *poética* da história, e trabalham a solução das aporias do tempo (1985, p.189 itálico do autor).

Já as narrativas de ficção superam as aporias da temporalidade mediante a produção de uma experiência ficcional do tempo através de procedimentos de variação imaginativa desta

reinscrição, no plano da história, do tempo vivido sobre o tempo do mundo. A neutralização do tempo histórico é apresentada por Ricoeur como sendo a condição negativa para a variação imaginária constitutiva do tempo ficcional. O tempo da narrativa de ficção está liberado das coações que exigem a sua reversão ao tempo do universo, tornando desnecessária a busca de conectores entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico. Por isso, a experiência ficcional do tempo pode criar mundos singulares, incomparáveis e não totalizáveis que propiciam a emergência de recursos do tempo fenomenológico ainda inexplorados ou inibidos pela narrativa histórica. Desse modo, a narrativa ficcional pode apresentar-se como uma reserva de variações imaginativas aplicadas à temática do tempo fenomenológico (cf. 1985, p.231). Um dos procedimentos de variação imaginativa é a mistura de personagens históricos, eventos datados ou datáveis e lugares geográficos conhecidos com personagens, eventos e lugares imaginados. Esse procedimento, ao contrário de inserir o tempo ficcional no espaço gravitacional do tempo histórico, esvazia as referências aos eventos históricos reais de sua função de *representância* a respeito do passado histórico, fazendo-as doravante gravitar em esferas temporais heterogêneas, a partir das quais traços não-lineares do tempo fenomenológico podem emergir (cf. 1985, p. 231ss).

Após indicar os modos distintos pelos quais história e ficção respondem às aporias da temporalidade, Ricoeur — considerando que a chave do problema da refiguração não reside nas soluções isoladas que história e ficção oferecem a aporética do tempo, mas no modo como ambas, tomadas conjuntamente, podem constituir uma poética da narrativa que realmente ofereça uma réplica consistente à aporética do tempo (1985, p.181) — passa a construir a complementaridade entre história e ficção. Para tanto, ele se engaja na discussão do problema da referência no âmbito da narrativa, procurando mostrar — apesar da dessimetria entre as visadas históricas e fictícias — a existência de um entrecruzamento entre os dois campos narrativos.

Assim sendo, do lado da história, o problema consiste em saber o que quer dizer a palavra “realidade” aplicada ao passado. Ou seja, trata-se de explicitar a ontologia subjacente às formulações do historiador que têm a pretensão de ser reconstrução aproximada daquilo que um dia foi real (cf. 1985, p. 182s). Para dar conta dessa difícil tarefa, Ricoeur retoma a noção de rastro, ponto de chegada do exame que empreendera da história no âmbito de sua investigação sobre a configuração narrativa, e tenta extrair a função mimética dessa noção.

Considerando que o rastro está no lugar de algo que aconteceu no passado, o filósofo destaca que ele exerce então uma função de lugar-tenente (*lieutenance*) ou de *representância* (*representence*) em relação ao real passado. Com essas noções, consegue-se nomear o modo referencial indireto que constitui o conhecimento histórico por rastro, contudo elas ainda não nos oferecem uma inteligibilidade da questão ontológica em jogo. Paul Ricoeur sustenta que a inteligibilidade da ontologia subjacente à história é obtida pela problematização — através dos “grandes gêneros” do Mesmo, do Outro e do Análogo — do conceito de “realidade” aplicado ao passado: “dizemos algo de significativo sobre o passado pensando-o sucessivamente sob o signo do Mesmo, do Outro, do Análogo” (1985, p.255). Sob a égide do Mesmo, a história é restabelecimento do passado no presente. Nesse sentido a operação histórica implica uma “des-distanciação” que permite uma identificação com aquilo que já foi. Ricoeur toma a análise realizada por Collingwood¹⁸ acerca do trabalho do historiador como exemplo dessa concepção identitária do pensamento passado. Reagindo ao idealismo inerente à proposta

¹⁸ Collingwood — filósofo e historiador inglês, crítico do positivismo e das teses realistas contrárias ao idealismo — inspira-se numa concepção “poética” e “histórica” da experiência humana. Para ele, a história contrapõe-se ao atomismo das historiografias positivistas e ao sentido hipertrofiado do documentalismo. Assim sendo, Collingwood põe em evidência a ação da imaginação na interpretação dos dados documentários. Para ele é o desvio pela imaginação histórica que define a especificidade da história. Ele também não hesita em falar de “imaginação *a priori* para significar que o historiador é o juiz de suas fontes e não o contrário. Assim, a construção histórica é obra da imaginação *a priori*. Contudo, diferentemente do romancista, o historiador, além de construir uma imagem coerente e portadora de sentido, deve construir uma imagem das coisas tal como elas foram realidade e dos eventos tal como eles realmente aconteceram. Para tanto, ele deve localizar todas as narrativas históricas nas mesmas coordenadas espaço-temporais, isto é, deve situar as narrativas históricas num único mundo histórico, fazendo a concordância da “pintura imaginária do passado” com os documentos conhecidos. Isso não acontecendo, a pretensão de verdade do conhecimento histórico não seria satisfeita. Todavia, de qualquer modo, dentro da concepção identitária da história, o passado é reafetado, recriado no próprio espírito humano.

deste autor, para quem a construção histórica é obra da imaginação *a priori*, muitos historiadores contemporâneos, defendem que a pesquisa histórica é orientada por um afastamento em relação ao passado. Restituindo o valor da distância temporal no pensamento da história, autores como Pierre Nora, Michel de Certeau, Paul Veyne, dentre outros mencionados por Ricoeur, concebem a relação entre passado e o presente como uma alteridade insuperável. Salientando que um equivalente lógico da alteridade do passado histórico em relação ao presente é a noção de diferença, Ricoeur conclui que a ênfase na alteridade aponta para a direção de uma ontologia negativa do passado (cf. 1985, p.256-271)

Diante dessas duas posições extremas (concepção identitária da história e ontologia negativa do passado), Ricoeur se propõe a conjugá-las, pensando a história sob o signo do Análogo. Considerando que esta noção aparece na *Retórica* de Aristóteles com o título de “metáfora proporcional”, também denominada de analogia, Ricoeur questiona em que medida uma teoria dos tropos pode ser útil na articulação conceitual da *representância* (cf. 1985, p.273). Para encaminhar uma resposta, o filósofo recorre às análises de Hayden White¹⁹. Graças ao aporte tropológico deste autor, o “ter-sido” do evento passado pode ser trazido à linguagem, possibilitando uma interpretação analógica da *representância*, na qual o termo “realmente” — presente na expressão “os fatos tais como eles realmente foram passados” — tem sua significação ligada ao termo “tal como”, entendido à luz do processo de metaforização do ser anunciado pela expressão “ser-como” correlativa do “ver-como”, de acordo com o que foi explicitado nos últimos estudos de *A metáfora viva* (cf. 1985, p.280s).

¹⁹ De acordo com esse teórico, a obra histórica apresenta uma estrutura verbal em forma de discurso narrativo em prosa que visa ser um modelo, um ícone das estruturas e dos processos do passado, em vista de explicar — representando-os — aquilo que tais processos foram de fato (cf WHITE, 1973:3 *apud* RICOEUR, 1985,p.274), de tal forma que “o trabalho do historiador consiste em fazer da estrutura narrativa um “modelo”, um “ícone” do passado, capaz de o “representar”” (1985,p.274). Para representar aquilo que realmente aconteceu no passado, o historiador deve prefigurar o conjunto dos eventos reportados nos documentos, ou seja, deve, diante de uma massa documentária indiscriminada, desenhar itinerários possíveis e dar um primeiro contorno aos objetos possíveis de conhecimento. É aqui que entra o papel dos tropos: vão ser os quatro tropos fundamentais da retórica clássica (metáfora, metonímia, sinédoque e ironia) que oferecerão uma variedade de figuras de discurso necessárias para o trabalho de prefiguração, de tal modo que o protocolo lingüístico pré-conceitual utilizado pelo historiador será caracterizado segundo o modo tropológico no qual foi forjado. Essa estrutura tropológica da consciência histórica constitui a estrutura profunda da imaginação histórica.

Assim sendo:

na caça do ter-sido, a analogia não opera isoladamente, mas em ligação com a identidade e a alteridade. O passado é aquilo que, de início, é reafetado sobre o modo identitário: mas ele só o é na medida em que também é o ausente de todas as nossas construções. O Análogo, precisamente, retém em si a força da reafetuação e da distanciação já que o ser como, é ser e não é ser (1985, p.281)

Baseado nas análises de H. White, Ricoeur convida a perceber aquilo que é ficcional em todas as representações realistas do mundo, rompendo-se deste modo com um conceito ingênuo de realidade passada. Para o filósofo, uma crítica simétrica ao conceito não menos ingênuo de irrealidade aplicado às produções fictícias necessita também ser elaborada a fim de que uma sutura entre o “real” da narrativa histórica e o “irreal” da narrativa de ficção possa ser realizada (cf. 1985, p.285).

De acordo com o ponto de vista defendido por Ricoeur, considerar a irrealidade das ficções significa apenas ressaltar o seu aspecto negativo. Ele concebe que as mesmas apresentam também efeitos que exprimem uma função positiva de revelação e de transformação da vida e dos costumes. De acordo com a abordagem ricoeuriana, esses efeitos “positivos” da ficção são essencialmente efeitos de leitura. É através desta mediação, que a narrativa de ficção obtém a sua *significância* completa. Assim, é seguindo a trilha de uma teoria da leitura que Ricoeur se propõe a explorar os meios pelos quais a narrativa de ficção retorna à vida, isto é, retorna ao campo prático e pático da existência (cf. 1985, p.184).

Para explicitar o papel da leitura como mediação necessária da refiguração, Ricoeur percorre inicialmente algumas teorias que colocam o acento do ato de ler no pólo do autor. Neste caso — esclarece Ricoeur à luz dos contributos da retórica da ficção de Wayne Booth (cf. 1985, p.288ss) e dos contributos da retórica da leitura de Michel Charles (cf. 1985, p.297ss) — a leitura está ligada a procedimentos retóricos pelos quais o autor visa persuadir seu leitor, estando também ligada aos estratagemas inscritos no texto, através dos quais o próprio leitor é construído no/pelo texto. Assim, de acordo com essa perspectiva teórica,

pode-se falar que o autor cria seus leitores. Em seguida, diante dos limites da abordagem que se fixa no autor, Ricoeur se debruça sobre as teorias da leitura que se articulam em torno do leitor considerado em si mesmo, seja como leitor individual (W. Iser), seja como público receptor (H-R. Jauss). Essas duas vertentes da abordagem que se centra no leitor se cruzam numa estética da leitura, entendida como exploração das múltiplas maneiras pelas quais uma obra, ao agir sobre o leitor, afeta o mesmo. Uma análise da estética da leitura deve levar em conta os contributos de uma fenomenologia do ato de ler — como a elaborada por Roman Ingarden — para o exame da recepção do texto enquanto experiência que integra em si mesma uma passividade e uma atividade (cf. 1985, p. 303).

R. Ingarden, de acordo com Paul Ricoeur, defende que um texto é sempre inacabado, oferecendo diferentes “vias esquemáticas” que o leitor é chamado a concretizar através de uma atividade imaginante, ou seja, aquilo que o texto oferece são esquemas para guiar o imaginário do leitor. Nesse sentido, o inacabamento do texto implica que ele é como uma partitura musical passível de execuções diferentes (cf. 1985, p.305). Num outro sentido, o texto é inacabado porque ele propõe um mundo capaz de abrir perspectivas que o leitor pode acolher no horizonte próprio de suas expectativas. Assim, na medida em que o leitor viaja pelo texto, este tem o poder de modificar as expectativas daquele e de abri-las para novas perspectivas em vista de futuras modificações. Esse processo movedição de modificações de expectativas constitui a concretização imaginante das vias esquemáticas oferecidas pelo texto. Os contributos de Ingarden para uma fenomenologia do ato de ler, segundo assinala Ricoeur, são retomados e aprofundados por W. Iser.

Deste, o filósofo francês retém o desenvolvimento do conceito de “ponto de vista de viajante”, segundo o qual o texto não pode ser apreendido inteiramente ao mesmo tempo, mas somente através de um processo sintético que avança de frase em frase, na medida em que viajamos no texto. Além disso, retém também o conceito de despragmatização dos objetos

emprestados do mundo empírico. A partir desses traços, Ricoeur procura mostrar como a leitura trabalha o texto. Inicialmente, ele ressalta que a leitura, para além de toda estratégia de desorientação utilizada pelo autor, é uma busca de coerência. A boa leitura é aquela que estabelece o equilíbrio na busca de coerência, tornando-se uma experiência viva. Essa experiência viva consiste numa verdadeira dialética mediante a qual o autor visa atingir seu leitor, primeiro, partilhando com ele um repertório familiar e, segundo, praticando uma estratégia de desfamiliarização em relação a todas as normas que a leitura acredita facilmente poder reconhecer e adotar.

Contudo, agora seguindo Jauss, Ricoeur assinala que se deve levar em conta não só o efeito atual, mas a história dos efeitos de uma determinada obra literária, isto é, ele assinala que a significação de uma determinada obra literária deve repousar no diálogo instaurado, a cada época, entre ela e seu público. Esse processo requer que a obra seja remetida ao horizonte de expectativa no qual ela anteriormente pertenceu. Por seu turno, isso implica reencontrar o jogo de questões para as quais essa obra propõe uma resposta. Não se pode, dentro dessa perspectiva, compreender uma obra a não ser compreendendo a que ela responde. Todavia, uma obra não é apenas uma resposta oferecida a uma questão anterior, mas é também uma fonte de novas questões (cf. 1985, p.313s). Dessa forma, de acordo com Ricoeur, “o momento onde a literatura atinge a sua mais alta eficiência é talvez aquele no qual ela insira o leitor numa situação de receber uma solução para a qual ele mesmo deve encontrar as questões apropriadas, aquelas que constituem o problema estético e moral postos pela obra” (1985, p.317). Os efeitos estéticos e morais de uma obra literária são então desencadeados por essa lógica da questão e da resposta acionada pelo ato de leitura.

Feitas essas considerações acerca do modo como história e ficção — seja pela *representância*, seja pelos efeitos da leitura — remete ao mundo do agir humano, considerações essas que foram precedidas pela análise do modo como cada uma das

modalidades de narrativa se posicionam perante as aporias do tempo (mediante a elaboração de um “terceiro tempo” pela reinscrição do tempo vivido sobre o tempo cósmico, no caso da história; por meio de procedimentos de variações imaginativas do tempo histórico, no caso da ficção), Paul Ricoeur coloca em relevo os aspectos que apontam para a necessidade de se construir uma sutura entre o “real” histórico e o “irreal” ficcional.

Por um lado, ele detecta que uma teoria da leitura não interessa apenas à recepção de textos literários, mas também à recepção de textos historiográficos. Nesse sentido, o alargamento dessa teoria cria um espaço comum para o intercâmbio entre história e ficção que possibilita a superação da assimetria inicialmente detectada entre esses dois âmbitos da narratividade. Por isso, para Ricoeur, a constituição dialética da teoria da leitura — que “[partiu] do pólo do autor implicado e de sua estratégia de persuasão, depois atravessou a zona ambígua de uma prescrição da leitura que ao mesmo tempo coage o leitor e o torna livre, para enfim aceder a uma estética da recepção, que coloca a obra e o leitor numa relação de sinergia” (1985, p. 325) — não é estranha à dialética do Mesmo, do Outro e do Análogo no âmbito da *representância* do passado. Conforme ele mesmo sustenta:

a retórica da ficção coloca em cena um autor implicado que, por ardis de sedução, tenta tornar o leitor *idêntico* a ele mesmo. Mas, quando o leitor, descobrindo seu lugar prescrito pelo texto, se sente não seduzido, mas aterrorizado, resta-lhe como último recurso o se colocar *à distância* do texto e tomar a mais viva consciência do intervalo entre as perspectivas que o texto desenvolve e suas próprias expectativas, enquanto indivíduo devotado à cotidianidade, e enquanto membro do público cultivado, formado por toda uma tradição de leituras (...) Para além dessa alternativa entre confusão e alienação, a convergência entre escritura e leitura tende a estabelecer, entre as expectativas criadas pelo texto e aquelas trazidas pela leitura, uma relação *analogizante*, semelhante àquela na qual culmina a relação de *representância* do passado histórico (1985, p.326)

Por outro lado, Ricoeur verifica que a invenção de um terceiro tempo, embora analisado no âmbito das narrativas históricas, deve ser também estendido ao conjunto de suas análises sobre a narratividade fictícia. Dessa forma, a atividade mimética como um todo pode ser caracterizada como sendo a invenção de um tempo híbrido, cuja produção deve dar-se pelo entrecruzamento das visadas referenciais da história e da ficção (cf. 1985, p.441).

Essas observações apontam para a existência de uma estrutura fundamental — ontológica e epistemológica — em virtude da qual história e ficção concretizam suas respectivas intencionalidades apenas mediante o empréstimo da intencionalidade da outra. Em outros termos, o que foi assinalado no parágrafo anterior aponta para a existência de um duplo processo de ficcionalização da história e de historização da ficção, através do qual o imaginário se incorpora, sem enfraquecer a visada realista da história, no ter-sido inerente à passividade do passado e o “como se fosse passado” se incorpora à configuração imaginada da narrativa de ficção. É no âmbito desse entrecruzamento entre história e ficção que ocorre uma refiguração efetiva do tempo. Conforme sustenta o próprio Ricoeur:

O entrecruzamento entre a história e a ficção na refiguração do tempo repousa, em última análise, sobre esta usurpação recíproca, o momento quase histórico da ficção trocando de lugar com o momento quase fictício da história. Desse entrecruzamento, dessa usurpação recíproca, dessa troca de lugares procede aquilo que se convencionou chamar tempo humano, onde se conjugam a *representância* do passado pela história e as variações imaginativas da ficção, sobre o pano de fundo das aporias da fenomenologia do tempo (1985, p.347s)

No que tange ao processo de ficcionalização da história, Ricoeur aclara as modalidades de imaginário que respondem à exigência de figuratividade da imaginação histórica, isto é, que respondem à função representativa da imaginação histórica. Uma primeira modalidade consiste no empréstimo à função metafórica do “*ver-como*”. A aplicação desta função ao passado entrelaça ficção e história, sem enfraquecer o projeto de *representância* das narrativas históricas. Cria-se assim um “efeito de ficção” que possibilita ler um livro de história *como* romance. Contudo, as estratégias retóricas de leitura amplificam esse “efeito de ficção” mediante a utilização de recursos que estabelecem uma relação de cumplicidade entre a voz narrativa e o leitor implicado, a ponto deste, diminuindo suas resistências críticas, aceitar como plausíveis os discursos inventados pelo historiador que confundem o “*ver-como*” (representação metafórica do passado) com o “*crer-ver*” (ilusão fantasista do passado). Outra modalidade de ficcionalização da história se dá no nível dos eventos marcantes que têm o poder de fundar ou reforçar a consciência de identidade de uma

comunidade. Seja no caso dos eventos marcantes que geram admiração ou no caso daqueles que geram horror, de acordo com Paul Ricoeur, a ficção está a serviço daquilo que não pode ser esquecido (*inoublable*), permitindo à história fazer-se memória²⁰.

Tendo aclarado o modo como a imaginação se imiscui na ficcionalização da visada da *representância* do passado, Paul Ricoeur passa a examinar os índices de uma historização da ficção. Dado que narrar implica contar algo *como se* fosse passado, o filósofo francês ressalta, inicialmente, que as narrativas de ficção são narradas em um tempo passado. O tempo verbal de expressões como “era uma vez” constitui um sinal endereçado por um locutor a um auditório, convidando-o a receber e decodificar a mensagem de determinado modo. Tais expressões servem para advertir o leitor: ‘trata-se de uma narrativa’. Assim, o tempo verbal na narrativa não orienta o leitor para eventos passados reais ou irreais, mas sugere-lhe uma atitude de distensão que lhe permite explorar aspectos não-lineares do tempo. Nesse sentido, o caráter de quase-passadidade de uma ficção permite que ela se torne “o detector dos possíveis escondidos no passado efetivo”, ou seja, a “irrealidade” das ficções narrativas exerce uma função libertadora em relação às coações do tempo histórico, liberando as potencialidades não efetuadas do passado.

Por fim, Ricoeur denomina esse entrecruzamento entre o “real” passado e o “irreal” ficcional de “refiguração cruzada”, referindo-se “aos efeitos conjuntos da história e da ficção no plano no agir e do sofrer humano” (cf. 1985, p.184s).

Com a concretização do trabalho de refiguração da práxis pela narrativa que acabamos de apresentar, chega-se ao fim deste longo itinerário cujo objetivo foi explicitar a teoria da

²⁰ Vemos anunciado aqui o núcleo temático que foi retomado com maestria por Ricoeur, quase 15 anos depois, em *La mémoire, L’histoire, L’oubli*. Nesta monumental obra publicada no ano 2000, tendo como ponto de partida a discussão da representação do passado no plano da memória e da história, Ricoeur elabora uma *fenomenologia da memória* (1ª Parte), uma *epistemologia da história* (2ª Parte) e uma *hermenêutica da condição histórica* (3ª Parte), fazendo culminar sua reflexão — após abordar a problemática do esquecimento como uma inquietante ameaça que se perfila como pano de fundo de toda tentativa de representação do passado — numa espécie de escatologia da memória, da história e do esquecimento à luz do espírito de perdão (Epílogo).

narratividade desdobrada pelo constructo ricoeuriano denominado tríplice *mimèsis*. As três fases miméticas propostas por Ricoeur, mais que uma circularidade, apontam para a existência de um movimento espiral-ascendente, posto que originam possibilidades outras de configurações e refigurações. Diante disso, a tarefa hermenêutica é redefinida por Ricoeur como sendo o esforço para “reconstruir o arco inteiro das operações pelas quais uma obra se eleva sobre o fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (1983, p.106). Ou seja, o trajeto da atividade hermenêutica “deve poder ter em conta e reconstruir o processo da obra em questão desde a sua inserção no mundo da vida até a realidade (cultural) recriada por ela e o conseqüente efeito que afeta o horizonte e o agir do leitor, passando justamente por uma análise da sua lógica interna” (SUMARES, 1987, p.237).

No que segue, à luz do conjunto das considerações que acabamos de apresentar, encerraremos este tópico da dissertação aclarando o aporte das mesmas para a questão que estamos a elucidar neste capítulo, qual seja: a extensão da imaginação semântica ao campo prático.

2.2.2 – A função mimética da imaginação semântica

Mais acima, tivemos oportunidade de acompanhar a análise ricoeuriana da *esquematização* e da *tradicionalidade*, traços característicos da configuração narrativa (*mimèsis II*)²¹. É a partir da referida análise, conforme destacamos na oportunidade, que somos devolvidos ao fulcro dessa dissertação que é o tema da imaginação no pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur. Recapitulemos: o filósofo explica a esquematização inerente ao ato configurante recorrendo à noção de imaginação produtora kantiana. Para ele: “o poder de esquematização atribuído à imaginação produtora desdobra-se dentro das ‘*configurações estáveis e repetidas*’ da tradição narrativa a que se sujeita espontaneamente a imaginação, mas

²¹ Cf. *supra* p. 92ss

que acrescenta e enriquece pelo princípio de ‘*criatividade regulada*’ e pela livre variação da ‘infinita variedade das histórias contadas pela humanidade’ que colocam dum modo específico a experiência humana do tempo”²².

Tal qual numa metáfora viva, reencontramos a imaginação, agora no âmbito da narrativa, igualmente ligada ao fenômeno da inovação semântica. Isso nos induz a reconhecer que “na generalidade, a função da imaginação na inovação semântica, presente na metáfora e na narrativa, é a mesma e obedece às mesmas influências do esquematismo kantiano” (CASTRO, 2001, p.268). De fato, a inovação semântica na metáfora, conforme tivemos oportunidade de detalhar no capítulo anterior²³, é a produção de uma nova pertinência semântica por meio de uma atribuição impertinente. Na narrativa, a inovação semântica se dá pela invenção de uma intriga, que realiza a síntese de objetivos, causas, acasos, sob a unidade temporal de uma ação total e completa (cf. 1983, p. 9). Em ambas, trata-se de uma síntese do heterogêneo que faz surgir o novo, o inédito na linguagem: a “metáfora viva” enquanto uma nova pertinência da predicação; a “intriga fingida” enquanto uma nova congruência no agenciamento dos incidentes. Assim como a inovação semântica que produz uma metáfora viva pode ser reportada ao funcionamento da imaginação produtora, também a produção da intriga numa narrativa — enquanto operação sintética que integra numa história inteira e completa eventos múltiplos e dispersos — igualmente pode ser reportada à imaginação produtora. Se no caso da metáfora, a imaginação produtora entra em jogo como esquematização da operação sintética de reaproximação de campos semânticos distantes, de tal forma que a imaginação é a competência de produzir novas espécies lógicas através da assimilação predicativa; no caso da intriga, algo de comparável a essa assimilação predicativa nos é revelado, na medida em que também ela é uma síntese que integra fatores heterogêneos

²² P. Ricoeur, “pour une théorie du discours narratif”, in *Narrativité*, CNRS, Paris, 1980, p. 63 *Apud* M. Sumares, *O sujeito e a cultura da filosofia de Paul Ricoeur*, Escher, 1987, p.246

²³ cf. supra, pp.50ss

(como as circunstâncias, os caracteres com seus projetos e seus motivos, as interações implicando ajuda ou impedimento, cooperação ou hostilidade, e os acasos) numa história. Além do mais, no âmbito das narrativas, a imaginação que produz segundo regras se exprime também na construção de intrigas singulares, através da dialética entre a conformidade e o desvio em relação às normas paradigmáticas inerentes à toda tipologia narrativa. Assim sendo, as análises de *Temps et Récit* empreendidas nas páginas anteriores não deixam dúvidas acerca do quanto a famosa trilogia está em continuidade com as reflexões desenvolvidas em *A Metáfora Viva*: embora separadas por um lapso de tempo relativamente grande, elas foram concebidas juntas, e os efeitos de sentido produzidos por cada uma delas dizem respeito ao mesmo fenômeno central de inovação semântica²⁴. Por isso, Ricoeur afirma peremptoriamente: “*A Metáfora Viva* e *Temps et Récit* são duas obras gêmeas” (1983, p.9) e conclui: “a metáfora viva e a produção de uma intriga são como duas janelas abertas sobre o enigma da criatividade” (1986, p. 24).

Entretanto, na medida em que também corrige e aprofunda as lacunas deixadas pelos estudos sobre a metáfora, a trilogia publicada no início dos anos 1980 avança o pensamento ricoeuriano na direção do campo prático, deslindando, além daquelas anteriormente apontadas, outras funções para a imaginação semântica. No que segue, à luz do papel de charneira desempenhado por *Temps et Récit* no conjunto do pensamento ricoeuriano, visamos aclarar o passo dado por Ricoeur nesta obra na direção da extensão da imaginação semântica ao campo da práxis.

Conforme já mencionamos no capítulo anterior, diante da teoria de Beardsley que acentua o caráter de invenção e de inovação do enunciado metafórico, mas não explica de

²⁴ É preciso sempre ter em mente que *Temps et Récit* e *La Métaphore Vive*, assim como *La Symbolique du mal*, são obras que estão na linha de uma poética, entendida não como meditação sobre a criação originária, mas como investigação das modalidades múltiplas da criação regrada ilustrada pelos mitos sobre a origem do mal e pela inovação semântica, isto é, a produção de um sentido novo pelos procedimentos ligados à linguagem representados pelas intrigas narrativas e pelas metáforas poéticas (cf. 1995,p.26).

onde vêm as significações segundas na atribuição metafórica, Paul Ricoeur admite a necessidade de assumir o ponto de vista do ouvinte ou do leitor e tratar a novidade de uma significação emergente como obra instantânea do leitor. Porém, conforme observamos na oportunidade²⁵, o filósofo não desenvolve essa intuição no âmbito de *A metáfora viva*. Em sua autobiografia intelectual, Ricoeur assinala que detectou a ausência de um elo intermediário entre a referência, enquanto visada pertencente ao enunciado metafórico, e o ser-come detectado por esse último. Ele então reconhece novamente que este elo intermediário é exatamente o ato de leitura: como o ato do poeta é abolido no poema proferido, quem pode se referir a algo, enquanto interlocutor do ato de linguagem, é o leitor. Assim, é o ato do leitor que faz a metáfora atingir uma nova pertinência semântica; é para o leitor que um ser-come inédito faz face ao ver-come suscitado pelo enunciado metafórico e, finalmente, aquilo que é redescrito não é qualquer real, mas aquele que pertence ao mundo do leitor (cf. 1995, p.48). Aplicando essas observações ao âmbito das narrativas, Ricoeur defende que, é sempre o mundo do leitor que é oferecido à refiguração (cf. 1995, p.73). Através da mediação da leitura, os enunciados narrativos visam re-figurar a realidade do leitor, desvelando-lhe dimensões dissimuladas da experiência humana e transformando sua visão do mundo. Nesse sentido, a refiguração proporcionada pela narrativa constitui uma ativa reorganização de nosso ser-no-mundo, conduzida pelo leitor, ele mesmo convidado pelo texto a tornar-se leitor de si mesmo. A imaginação apresenta-se exatamente como o segredo da capacidade de seguir o contar de uma história e de reconstruir a sua rede de ligações, permitindo que a narrativa exerça uma influência no imaginário de quem recebe e segue a história.

Para Ricoeur, a função mimética da narrativa é uma aplicação particular do problema da referência metafórica à esfera do agir humano. Todavia, enquanto a redescrição metafórica reina no campo dos valores sensoriais, “páthicos”, estéticos e axiológicos que fazem do

²⁵cf. *supra* p. 50, nota 14.

mundo um mundo habitável, a função mimética das narrativas é exercida preferencialmente no campo da ação e de seus valores temporais, de tal modo que as intrigas que nós inventamos constituem meios privilegiados pelos quais a experiência temporal confusa, informe e muda é reconfigurada. É nessa capacidade de re-figurar a experiência temporal que reside a função referencial-mimética da narrativa (cf. 1983, p.12). A narrativa, remodelando as estruturas e dimensões da ação humana, segundo a configuração imaginária da intriga, refaz a realidade práxica, intervindo assim no mundo da ação para transfigurá-lo.

O funcionamento desta operação de transfiguração do real, no caso das narrativas fictícias, implica, num primeiro momento, a suspensão da referência, de tal modo que o mundo da ficção se transforma numa espécie de “laboratório de formas nas quais ensaiamos configurações possíveis da ação para provar a consistência e a plausibilidade das mesmas” (1986, p.20). No entanto, como explica P. Ricoeur, a suspensão da referência é apenas um momento intermediário entre a pré-compreensão do mundo da ação e a transfiguração da realidade cotidiana operada pela ficção, que ocorre exatamente a partir do momento em que o mundo do texto entra em colisão com o mundo real para refazê-lo, seja pela confirmação, seja pela negação do mesmo. A imaginação é a força motriz que põe em movimento todo esse mecanismo de refiguração do real proporcionado pelas narrativas. É a atuação mediadora da imaginação que torna possível suspender e reformular a realidade, possibilitando a ruptura com o já estabelecido. Pelo seu poder esquematizante, a imaginação, através da estruturação de paradigmas de ação que preparam a formulação de novos projetos, mediatiza a extensão da força de estruturação da linguagem para o domínio prático da ação, criando uma zona mista onde se entrecruzam a qualidade mimética da narrativa e as possibilidades práticas, isto é, criando uma zona mista onde a capacidade de seguir uma história intercepta a capacidade de elaboração de projetos futuros. Pela mediação da imaginação, instaura-se uma dialética entre projeto e narrativa: “o projeto tomando da narrativa o seu poder de estruturação e a narrativa

recebendo do projeto a sua capacidade de antecipação” (1986, p.249).

Essas observações permitem situar as reflexões ricoeurianas sobre a função da imaginação na refiguração mimética da realidade no pórtico da transição do teórico ao prático: para o filósofo, a elaboração de uma representação ficcional da ação humana no âmbito da narrativa é o primeiro modo pelo qual o homem tenta compreender e dirigir o diverso do campo prático. Por conseguinte, a imaginação implicada na operação de *mimèsis* do real já constitui um primeiro passo da generalização da imaginação semântica para além da esfera do discurso. Entretanto, esse primeiro passo da imaginação semântica rumo à esfera prática é ainda limitado, pois restringe a imaginação apenas a participar de uma atividade mimética que redescreve uma ação prévia. De acordo com Paul Ricoeur, faz-se necessária uma poética da ação que, ultrapassando a mera reconstrução descritiva do agir humano, possibilite, para além de sua função mimética aplicada à ação, a emergência de uma função projetiva da imaginação que pertença ao dinamismo mesmo do agir (cf. 1986, p.249).

2.3– A IMAGINAÇÃO IMPLICADA NO AGIR INDIVIDUAL E INTERSUBJETIVO

Segundo P. Ricoeur, dá-se um passo na direção de uma poética da ação, quando se compreende que não existe ação sem imaginação (cf. 1986, p.249). O presente tópico visa elucidar essa proposta ricoeuriana. Assim sendo, o ponto de partida para o exame da imaginação implicada na ação vai ser a retomada de algumas reflexões desenvolvidas por Ricoeur em sua fenomenologia da vontade, já que nela encontramos o momento inaugural de uma fenomenologia do agir individual (2.3.1). Entretanto, dado que a imaginação transcende os caracteres individuais da ação e faz-se presente também nas relações intersubjetivas, tomando como referencial a teoria da intersubjetividade elaborada por Husserl na quinta *Meditação cartesiana*, verificaremos como as reflexões de Paul Ricoeur realçam, dentre outros aspectos, a imaginação implicada na experiência de constituição analógica do outro

(2.3.2). Por fim, antes de dar o passo decisivo na direção do imaginário social (2.3.3), faz-se necessário acompanhar o modo como Paul Ricoeur articula a imaginação à análise das condições de possibilidade da experiência histórica em geral à luz dos desdobramentos que Alfred Schütz dá à teoria da intesubjetividade husserliana (2.3.2.1).

2.3.1 – A função projetiva da imaginação à luz da fenomenologia do agir individual

No artigo programático “Méthode et taches d’une phenomenologie de la volonté”, originalmente publicado em 1951, Ricoeur assinala que seu propósito é o de averiguar se a análise das estruturas noético-noemáticas pode ser aplicada com fecundidade ao campo dos vividos afetivos e volitivos (cf 1993, p.113). A inteligibilidade do ato do querer implica a descrição analítica das intencionalidades da consciência querente (*noésis* da vontade) nas formas do querido (*noema* da vontade). Através da indicação esquemática do ato da consciência querente e do objeto correlato que lhe corresponde (o querido), apresentemos um rápido esboço dessa análise intencional aplicada ao âmbito afetivo e prático da consciência²⁶.

Debruçando-se sobre o voluntário, Ricoeur distinguirá três manifestações fenomenais do querer: o decidir, o agir e o consentir. Decidir, de acordo com Ricoeur, implica: abrir a possibilidade de realização de uma ação que só depende do sujeito; assumir a responsabilidade dessa realização e legitimá-la com razões e motivos. Quando se decide, decide-se fazer qualquer coisa, decidir é querer realizar um projeto. Nesse sentido, o querido, de início, vai designar aquilo que se decide, isto é, o projeto através do qual se designa “em vazio” uma ação futura que depende do sujeito. Através do projeto, a consciência querente se transcende em direção de algo a fazer. Como o “a fazer” está em marcha para o fazer efetivo, a estrutura intencional do querer se manifesta também como um agir que opera no presente, cujo noema é o pragma, o “feito por mim”. O efetivamente feito é a inscrição real do projeto.

²⁶ A análise mais completa encontra-se em *Le volontaire et l’involontaire*, obra ricoeuriana que inaugura o projeto de uma filosofia da vontade.

Contudo, para a viabilidade deste, e sua realização pelo agir, a vontade deve concordar com a necessidade pelo consentimento. O consentir apresenta-se então como o ato da vontade que aquiesce à necessidade. Através deste ato da vontade, a necessidade, no sujeito e fora dele, é adotada ativamente por este, tornando-se a sua condição de existir como ser querente no mundo. Nesse sentido, “consentir é tomar sobre si, assumir, fazer seu”. Mediante o que acabamos de indicar, projeto, pragma e consentimento constituem diferentes aspectos do “querido”, constituem os três pilares da estrutura noemática da consciência querente, cujos correlatos noéticos são o decidir, o agir e o consentir.

À luz desse esboço da análise intencional aplicada ao âmbito afetivo e prático da consciência, perguntemos como a imaginação se articula à análise ricoeuriana do ato volitivo enquanto momento inaugural de uma fenomenologia do agir individual.

Seguindo de perto as observações de Maria Gabriela Azevedo e Castro sobre a imaginação na fenomenologia da vontade²⁷, salientamos que, no âmbito da análise ricoeuriana do ato volitivo, a imaginação situa-se quase exclusivamente na instância do decidir, uma vez que é “a decisão em si [que] requer a imaginação na sua actividade produtiva de idéias mentais e a sua respectiva projecção imagética” (CASTRO, 2002, p.44). Como a decisão é designação no vazio do que está projetado pelo sujeito da ação, “o decidir é intencionalmente projectar, e projectar é antecipar o futuro pelo seu visionamento possível, é abrir a fronteira dos possíveis no mundo, o que implica a pré-figuração imaginária” (CASTRO, 2002, p.45). Por meio dessa pré-figuração imaginária pode-se criar uma quase-realidade projetiva, motivadora da ação e possibilitadora da invenção de um real hipotético, dentro do qual a realização humana possível é projetada. Pela imaginação, através do papel que desempenha na dinâmica da decisão, pode-se entender o homem como projeto de si mesmo, na medida em que cada um de nós é livre para ser aquilo que for capaz de visionar imageticamente. Nesse

²⁷ Cf. CASTRO, M. G. Azevedo. “A imaginação e a Vontade” in: _____ *A imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa, Inst. Piaget, 2002, pp. 23-105

sentido, a imaginação, no nível originário do agir humano que é a decisão, apresenta-se, em suma, como tendo uma função projetiva e uma força praxica.

À junção da função projetiva e da força praxica da imaginação, Ricoeur denomina “imaginação antecipadora do agir” mediante a qual se ensaia diversos cursos eventuais da ação e se “joga” com os possíveis práticos (cf. 1986, p.249). É neste domínio que a imaginação entra em composição com a motivação (figurabilidade dos desejos) e com o próprio poder de fazer (variações imaginativas do “eu posso”).

No que tange ao papel que desempenha na motivação de uma ação, explica Ricoeur, a imaginação oferece uma espécie de espaço comum de comparação e mediação entre motivos heterogêneos como os desejos e as exigências éticas. Ou seja, é no plano imaginário, antes mesmo que no âmbito da linguagem, que se cria a condição de figurabilidade para que o desejo possa ser representado praticamente como elemento motivacional de uma ação. No que se refere ao poder de fazer, Ricoeur esclarece que é no imaginário que, por primeiro, um sujeito atesta a si mesmo que ele é o agente de sua própria ação. Só se toma posse da certeza imediata acerca de meu poder de fazer através das variações imaginativas que mediatizam essa certeza (cf. 1986, p.249s).

Em suma, no âmbito de uma fenomenologia do agir individual, Ricoeur destaca a existência de uma progressão desde a esquematização dos projetos até as variações imaginativas do “eu posso” que aponta para a idéia da imaginação como função geral do possível prático²⁸.

²⁸ Uma relevante reflexão sobre o tema do possível no pensamento de Paul Ricoeur pode ser encontrada na seguinte obra de Manuel Sumares: *Para além da necessidade: o sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur*. Nesta obra, como o próprio título indica, o autor defende que a filosofia ricoeuriana caracteriza-se por ser uma tentativa de remeter a experiência humana para além da necessidade. De acordo com Sumares, desde os primeiros trabalhos de Ricoeur estabelece-se “uma tensão dialética onde o pólo da negação, representado pelo involuntário e pela necessidade, se assimila numa afirmação originária, pólo do possível, cuja potência se conhece reflexivamente (SUMARES, 1988, p.8). Nesse sentido, para M. Sumares, Ricoeur deve ser considerado “um filósofo do HÁ-DE VIR”, ou seja, um pensador cujo *leitmotif* de seu filosofar se identifica com o paradigma de regeneração pelo possível. Contudo, o acesso a essa dimensão do possível em Ricoeur só se dá pela travessia

2.3.2 – A função empática da imaginação à luz da fenomenologia do agir intersubjetivo

A elaboração de uma teoria geral da imaginação deve transcender não somente o âmbito dos exemplos literários de ficção aplicados à ação, mas também o da fenomenologia da vontade enquanto princípio da ação individual. Para tanto, faz-se necessário discernir em que medida a imaginação está implicada no agir intersubjetivo. Tal tarefa exige uma retomada do exame que Paul Ricoeur faz da quinta *Meditação cartesiana* de E. Husserl (cf. 1993, p.251).

No início do ensaio “Edmund Husserl: La cinquième méditation cartésienne”²⁹, Ricoeur salienta que a meditação em foco atesta a importância do problema do outro na fenomenologia husserliana. Segundo o filósofo francês, o que verdadeiramente está em jogo na referida meditação não é a questão psicológica de como podemos conhecer os outros homens. Para ele, trata-se antes de saber como uma filosofia tal qual a de Husserl — que tem o *ego* do *Ego Cogito Cogitatum* como princípio e fundamento — dá conta do outro enquanto um eu semelhante a mim mesmo, e de tudo aquilo que depende dessa alteridade fundamental (ex. o mundo enquanto pluralidade de sujeitos, a realidade de comunidades históricas edificadas sobre a interação de homens reais). Assim sendo, no referido ensaio, Paul Ricoeur examina sucessivamente os seguintes pontos: a posição do problema do outro a partir da objeção do solipsismo; a decisão metodológica husserliana de reduzir toda transcendência à esfera do

da necessidade, na qual pode ser surpreendida uma dimensão possibilitante subjacente e mais originária do que as condições do necessário (cf. 1988, p.9). Sumares salienta também que, de acordo com P. Ricoeur, o possível surge pela imaginação, que funciona como núcleo criador tanto no nível da vontade quanto no nível da cultura. Por isso, segundo este autor, Ricoeur concebe o imaginário como sendo o espaço onde se efetua a reformulação da realidade pela submissão desta a um processo de recriação que, além do impulso à afirmação originária e do desejo de ser e do esforço por existir do sujeito, decorre também do poder da imaginação poética de aplicar-se à cultura. De acordo com o que M. Sumares defende em sua obra, o tema do possível, no pensamento de Ricoeur, articula-se não só com a temática da imaginação, mas também com o da esperança. Para ele, a esperança, o possível e a imaginação são noções coimplicativas em Ricoeur (cf. 1988, p.201). É a imaginação, associada implicitamente com a esperança, que resiste ao aspecto trágico e fatal da necessidade, fazendo emergir o possível mediante a recuperação do âmago criador da cultura. Dessa forma, ressalta o intérprete português de Ricoeur, o tema do possível articula-se também à questão das práticas imaginárias capazes de resistir à reificação dos laços sociais através da promoção da personalização das relações inter-humanas, isto é, capazes de revelar o fundamento intersubjetivo do curso da história.

²⁹ Este texto apareceu na obra *A L'École de la Phénoménologie*, publicada em 1986 pela Librairie Philosophique J. Vrin. As referências ao mesmo serão feitas a partir da terceira edição de 1992.

próprio; a explicitação da existência do outro por meio da analogia; a explicitação da natureza como correlata da comunidade das mônadas; a explicitação da história como comunidade monádica de grau superior (cf. 1993, p.197s). Para o que nos interessa neste tópico da dissertação, fixaremos nosso foco na apresentação que Ricoeur faz da proposta husserliana de explicitação analógica do outro.

A objeção solipsista, segundo a qual o outro não se dá como um objeto psico-físico situado na natureza, mas como um sujeito de experiência tal qual eu mesmo o sou, coloca para a fenomenologia de Husserl a exigência de constituir o sentido do *alter ego* (cf. 1993, p.198ss). Diante de tal desafio, o fenomenólogo de Friburgo — segundo Ricoeur — toma uma decisão audaciosa e mais paradoxal ainda que o problema a ser resolvido: para clarificar o sentido do outro é necessária uma “redução à esfera do próprio” (cf. 1993, p.200). Reduzir à esfera do próprio, conforme explica Ricoeur, não constitui uma dissolução do outro em mim, também não se refere à busca de uma gênese cronológica do outro em mim mesmo, como se a minha experiência precedesse no tempo a experiência do outro. Trata-se antes de uma “filiação de sentido”: “o sentido “outro” é emprestado do sentido “eu”, isto é, o sentido “eu” se transfere de mim ao outro, pois é preciso dar sentido ao “mim” e ao “meu próprio” para poder dar sentido ao “outro” e ao “mundo do outro” (cf. 1993, p.201). Trata-se então de constituir o outro como outro “em” e “a partir de” mim mesmo, primeiro pela constituição em mim do sentido do *ego* e , em seguida, pela transferência desse sentido a outrem. Como então efetuar tal transferência? Como passar da “redução ao próprio” para a constituição do outro? É neste ponto que intervém o tema central da quinta meditação cartesiana: a constituição analógica de outrem como um outro eu.

Dado que um estranho não é “presentado” diretamente, mas “apresentado” por seu corpo, é a partir da corporeidade que se deve buscar a chave para o entendimento da “apreensão analógica” do outro. Ricoeur lembra que, para Husserl, a encarnação é uma das

relações que a consciência entretém com o mundo: através dela torna-se possível identificar-se com uma determinada porção da natureza que é o corpo físico, tornando-o corpo próprio. É também através da encarnação que se é incorporado na natureza, possibilitando que se tenha uma auto-apercepção mundanizante. Diante dessas colocações, Ricoeur assinala que a tarefa husserliana torna-se mais precisa: como relacionar a apresentação mediata de outrem em seu corpo com a apercepção de si mesmo como realidade mundana (cf. 1993, p.207).

De acordo com o ponto de vista ricoeuriano, a análise que Husserl efetua dessa questão se articula em três graus. Primeiramente, “a significação *ego* passa de meu corpo, apercebido no mundo, ao corpo do outro que apresenta uma outra vida, através de uma espécie de analogia que opera de corpo a corpo, de carne a carne. É graças a essa analogia que o sentido “ego” é transferido de meu corpo àquele corpo percebido lá longe” (1993, p.207). Essa “transferência aperceptiva”, ou “apreensão analogizante”, mesmo pertencente a um procedimento geral que reenvia uma experiência nova a uma experiência originária na qual aquela encontra seu modelo ou seu tipo, apresenta uma especificidade: nela ocorre um emparelhamento que permite reconhecer na presença carnal do outro a analogia de minha própria mundanização, e atribuir a este outro o estatuto de ser também um “eu”, ainda que somente minha experiência viva tenha um caráter originário. Contudo, o que garante que o outro não seja um segundo exemplar de meu corpo próprio? Como conferir plenitude ôntica à “apreensão analogizante” do outro? (cf. 1993, p.208s).

Perante esses questionamentos, o segundo passo da proposta husserliana de constituição analógica de outrem como um outro eu é a análise do modo como a representação da carne do outro em minha esfera própria de experiência se faz apresentação, fora de mim, do vivido do outro. Trata-se de evidenciar a maneira pela qual se confirma a suposição de uma vida outra que a minha. Essa confirmação se dá pela concordância de expressões, de gestos, enfim, de comportamento. É o recurso a uma decifração perceptiva das

expressões de comportamento que preenche as antecipações oriundas de uma apreensão indireta da vida de outrem a partir da minha, desde que se tenha visado um outro eu, isto é, um eu semelhante a mim (cf. 1993, p.209s).

Como eu apreendo outro, não somente em minha experiência efetiva-perceptiva, mas também em minha experiência potencial-imaginativa, o último passo na direção na libertação do outro em relação à minha esfera primordial liga-se necessariamente à imaginação do “se eu estivesse lá”: através da imaginação pode-se coordenar os outros lugares e perspectivas com o lugar e a perspectiva onde nos situamos. Nesse sentido o “lá”, podendo ser o aonde eu posso ir, torna-se o meu “aqui” potencial: o lá é onde eu poderia estar se me deslocasse na direção do outro. Assim, pela transferência em imaginação, isto é, imaginando aquilo que poderia ser visto se se estivesse na posição do outro, penetra-se mais profundamente na existência do outro que está afastado de mim. Dessa forma, a visada analogizante do outro, preenchida pelas livres criações da imaginação, ganha não apenas a vivacidade imaginária, mas também uma libertação no que tange à minha própria perspectiva atual, de tal modo que o que era uma espécie de analogia lógica, torna-se transporte, em imaginação e simpatia, para uma outra vida (cf. 1993, p. 211): “dizer que você pensa como eu, que experimenta tristeza e prazer como eu, é poder imaginar aquilo que eu pensaria e experimentaria, se estivesse em seu lugar. Essa transferência em imaginação do meu “aqui” ao seu “aí” é a raiz daquilo que chamamos intropatia (*Einfühlung*), que tanto pode ser ódio como amor” (1986, p.253).

Todavia, na medida em que imaginar estar no lugar de alguém é efetivamente não estar lá, a transferência em imaginação revela, por contraste, aquilo que há de único na posição de outrem. Nessa perspectiva, a transferência em imaginação é sempre hipotética, suspensa e, em última instância, neutra em relação a toda posição de existência. Por isso, o “como” da expressão “como eu” não tem uma significação lógica de um argumento num raciocínio, nem implica anterioridade cronológica da própria experiência sobre a experiência

do outro. Essa expressão significa que o sentido primeiro do ego deve ser constituído, de início, na vida do próprio sujeito e transferido analogicamente ao estranho, de tal maneira que uma segunda pessoa significa uma outra primeira pessoa: “Aqueles que eu conheço e aqueles que eu não conheço são também “eus” como eu. O homem é o meu semelhante, mesmo quando não está próximo de mim, sobretudo quando está distante de mim” (cf. 1986, p. 326). Nesse sentido, para Paul Ricoeur, a imaginação implicada na constituição analógica do outro funciona como o esquematismo kantiano na experiência objetiva:

esta imaginação é o esquematismo próprio à constituição da intersubjetividade na apercepção analógica. Esse esquematismo opera à maneira da imaginação produtora na experiência objetiva, a saber, como gênese de novas conexões. A tarefa desta imaginação produtora é, particularmente, manter vivas todas as espécies de mediações que constituem o elo histórico (...) (RICOEUR, 1986, p.253)

Para dar conta dessa tarefa, a imaginação produtora deve combater, no anonimato das relações mútuas em sociedades burocráticas, a “distorção sistemática da comunicação”, não deixando fechar o diálogo (o que significaria a queda na violência) e deve também combater a reificação do processo social que confunde — para lembrarmos Buber — o tu com o isto. Nesse sentido, diz Ricoeur: “a imaginação tem por competência preservar e identificar a analogia do ego, em todas as relações com os nossos contemporâneos, os nossos antecessores e os nossos sucessores” (idem). Em suma, no âmbito de uma fenomenologia da intersubjetividade, a tarefa da imaginação produtora é lutar contra a entropia das relações humanas, conservando a diferença entre o curso da história e o curso das coisas (cf. 1986, p.253).

2.3.2.1 – Imaginação e a condição de possibilidade da experiência histórica

A imaginação emerge então, para Ricoeur, como uma componente fundamental da constituição do campo histórico (cf. 1986, p.252). Para a abordagem deste aspecto, o filósofo

recorre aos desdobramentos que Alfred Schütz³⁰ deu à teoria da intersubjetividade husserliana, que aparecem no quarto capítulo da principal obra de Schütz publicada em vida. No referido capítulo — após ter recolhido de Weber o ponto de vista segundo o qual as ciências sociais, ocupando-se da ação social enquanto ação significativa orientada para os outros, devem ser compreensivas, isto é, devem compreender o significado subjetivo da ação social (cap. I), após ter recorrido a Husserl para estabelecer um conceito mais sólido de significado (cap. II) e, finalmente, após ter abordado o problema específico da compreensão do que é outro ou estranho a nós mesmos (questão da intersubjetividade) — Schütz propõe que a ação intersubjetiva integra um mundo mais vasto (o mundo social), constituído por uma intrincada rede de dimensões, relações e modos de conhecimento. Para ele, a forma como nos relacionamos com os outros depende do “mundo social” que este outro habita: o outro pode pertencer ao mundo da realidade social diretamente vivenciada (umwelt), neste caso ele é um “consociado” com o qual tenho uma “orientação-tu” que pode elevar-se, quando há reciprocidade, a uma “relação-nós” marcada pelo face a face; o outro pode não ser percebido diretamente por mim, neste caso, ele pode pertencer a três “mundos” específicos: o “mundo dos meus contemporâneos”(Mitwelt); o “mundo dos meus predecessores” (Vorwelt) e o “mundo dos meus sucessores” (Folgewelt). Embora coexistam comigo no tempo, os contemporâneos não podem ser percebidos em sua simultaneidade real, com eles só se pode ter uma relação a distância, uma relação-eles abstrata, possível pelo uso de tipos-ideiais. Para Schütz, existem diferentes graus de concretude do outro, segundo a “região” que este ocupa no “reino dos contemporâneos”. Na análise que faz do “mundo dos predecessores”, o

³⁰ No início do século XX, quando ainda ecoavam os debates metodológicos desencadeados por W. Dilthey acerca da especificidade das ciências do espírito, Alfred Schütz procurou fundamentar as categorias próprias da realidade social, vinculando a sociologia compreensiva de M. Weber com a fenomenologia transcendental de E. Husserl. Interessado, desde o início de sua carreira intelectual, na tentativa weberiana de estabelecer um fundamento metodológico coerente para as ciências sociais, o pensador austríaco logo detectou ambigüidades no conceito de significado com o qual Weber caracterizava a ação humana. Ao buscar uma teoria coerente do significado, deparou-se com a proposta fenomenológica husserliana. Ao aplicar à ação o conceito de significado oriundo da fenomenologia, Schütz acabou por reformular os fundamentos da sociologia compreensiva, conforme testemunha sua obra principal, publicada em 1932: *A Construção significativa do mundo social* (obs. Consultamos a edição argentina publicada em 1972 pela Paidós, intitulada *Fenomenologia del mundo social*).

pensador austríaco insere sua reflexão sobre o passado como uma dimensão do mundo social. Reconhecendo que a linha divisória entre realidade social presente e passada é muito fluida, ele define predecessor como sendo uma pessoa do passado, cujas experiências não se recobrem com as minhas, donde que o “mundo dos predecessores” é o mundo que existia antes do meu nascimento. Contudo, as experiências sociais passadas, enquanto parte de um mundo no qual não tomei parte, podem ser apreendidas por mim no contexto subjetivo presente de significado de uma pessoa que, aqui e agora, por exemplo, recorda sua juventude. Pode-se também ter acesso ao mundo de meus predecessores por meio dos registros e monumentos que têm o *status* de signos das vivências passadas. Quanto ao “mundo dos sucessores”, Schütz dedica-lhe apenas o último parágrafo, tão somente para sustentar que nenhuma chave pode abrir as portas deste reino. Quanto mais este está distante do aqui e agora, menos confiáveis são as antecipações e interpretações do mesmo (cf. SCHÜTZ, 1972, p.169ss).

Essas observações sobre o modo como Schütz, a partir da matriz fenomenológica-husserliana, desdobra a questão da intersubjetividade tornam mais clara a seguinte observação de Paul Ricoeur:

o princípio analógico não vale apenas para os meus contemporâneos, mas estende-se aos meus antecessores e aos meus sucessores, segundo relações complexas de contemporaneidade e de sucessão ascendente e descendente suscetíveis de ordenar os fluxos temporais, uns em relação aos outros. É precisamente quando alargado o seu império a outros que eu não poderia conhecer diretamente, que o princípio revela toda a sua força não empírica (1986, p.326)

Ao se dizer que existe uma igualdade da significação “eu” extensiva tanto aos que aqui estão comigo, quanto aos outros, antes ou depois de mim, defende-se que, como eu, meus contemporâneos, bem como os que vieram antes de mim e os que virão depois podem dizer “eu”. É devido a esta analogia entre os múltiplos campos temporais que se pode afirmar que estamos historicamente religados uns aos outros. Nesse sentido, a história emerge como um fluxo temporal englobante, na medida em que, por uma relação de acoplamento, um fluxo

temporal pode acompanhar outro fluxo, possibilitando que um campo temporal ligue-se a outro. No ato inicial de acoplamento entre diversos campos temporais está a analogia do ego, pela qual qualquer um pode exercer a função do “eu” e imputar a si mesmo a sua própria experiência. Na analogia implicada no acoplamento faz-se presente o trabalho da imaginação, cuja competência é “preservar e identificar a *analogia do ego*, em todas as relações com os nossos contemporâneos, os nossos antecessores e os nossos sucessores” (1986, p.253), mantendo vivo o laço histórico, a transmissão de tradições e a possibilidade de comunicação inter-geracional. Por fim, Ricoeur ressalta: é a imaginação que permite o alargamento de nossa capacidade de permanecer expostos aos efeitos da história, condição de possibilidade de uma experiência histórica em geral (cf. 1986, p.253).

2.4 – IDEOLOGIA E UTOPIA: EXPRESSÕES DO IMAGINÁRIO SOCIAL

Paul Ricoeur abre a parte final do ensaio “L’imagination dans le discours et dans l’action” admitindo que a capacidade de se oferecer em imaginação aos “efeitos da história” é tão escondida e tão esquecida que constitui apenas uma idéia no sentido kantiano do termo, ou seja, um conceito ao qual não pode ser dado qualquer objeto da realidade sensível (cf. 1986, p.254). Por isso, para o filósofo francês:

a verdade de nossa condição é que o elo analógico que faz de todo homem o meu semelhante só nos é acessível através de certo número de *práticas imaginativas*, tais como a *ideologia* e a *utopia* (...) Daí resulta que a imaginação produtora, evocada anteriormente — e que nós considerávamos como o esquematismo deste elo analógico —, só pode ser restituída a si mesma através da *crítica* das figuras antagonistas e semi-patológicas do imaginário social (RICOEUR, 1986, p.254 itálico do autor).

Admitindo que ideologia e utopia geralmente são definidas a partir de um ponto de vista polêmico e pejorativo que ressalta a função negativa, mais ou menos patológica, de ambas (ideologia como uma espécie de mentira social e utopia como uma espécie de ficção científica aplicada à política), Ricoeur pretende desentranhar a função positiva das mesmas, apresentando-as como práticas imaginativas que contribuem para a constituição da ligação analógica entre o sujeito e seu semelhante. Ele almeja também explicitar que ideologia e

utopia “desempenham um papel decisivo no modo como nós nos situamos na história para ligar as nossas expectativas dirigidas para o futuro, as nossas tradições herdadas do passado e as nossas iniciativas no presente” (1986, p.417).

Para concretizar a abordagem que se propõe a fazer da relação entre ideologia e utopia, Paul Ricoeur, nos vários textos em que trata deste tema³¹, segue o seguinte procedimento: inicialmente, ele põe em ordem significações e funções distintas reconhecidas a cada uma destas duas modalidades do imaginário social; em seguida, traça um paralelo entre os níveis de uma com os níveis da outra; por fim, ele procura uma correlação mais profunda no nível mais fundamental de cada uma delas (cf. 1986, p.418). Assim, no que segue, nosso intuito será o de apresentar a reflexão ricoeuriana acerca das funções e significados da ideologia e da utopia, para em seguida pôr em relevo o entrecruzamento de ambas no plano social do imaginário.

2.4.1 – Funções e significados da ideologia e da utopia segundo Paul Ricoeur

Paul Ricoeur assinala a existência de uma relação polar entre ideologia e utopia que permite compreender as funções e significações de cada uma dessas expressões do imaginário social. Entretanto, ele reconhece que um tratamento simultâneo das especificidades da ideologia e da utopia é algo difícil e desafiador, pois enquanto a utopia tem uma existência literária que nos permite reconstituir sua história a partir dos nomes de seus inventores, a ideologia é marcada pelo anonimato. Além disso, uma sociologia da utopia e uma crítica (marxista e pós-marxista) das ideologias apresentam-se relativamente desvinculadas uma da outra. Daí a proposta ricoeuriana, na esteira de Karl Mannheim, de estabelecer a diferença entre ideologia e utopia a partir de um critério comum: a não-coincidência em relação à realidade histórica e social (cf. 1986, p. 255; 257).

³¹ Principalmente os seguintes ensaios recolhidos em *Du Texte à l'action*: “Science et idéologie”; “idéologie et utopie: deux expressions de l’imaginaire”; a terceira parte (*L’imaginaire Social*) de “L’imagination dans le discours e dans l’action”. Além destes, aqueles outros recolhidos em *Lectures on Ideology and Utopia*.

No que tange ao fenômeno ideológico, a partir de um método regressivo que parte do sentido aparente para chegar ao sentido mais profundo³², Ricoeur enfatiza três funções da ideologia: a função dissimuladora da realidade, a função legitimadora da autoridade e a função integradora da sociedade. É importante ressaltar que o filósofo francês constrói sua análise do fenômeno ideológico a partir de conceitos retirados da tradição filosófica, conforme testemunham as lições proferidas na Universidade de Chicago no outono de 1975 e recolhidas, onze anos mais tarde, em *Lectures on ideology and utopia*³³. Assim sendo, na busca das camadas constitutivas da ideologia, Ricoeur parte da “interpretação simplificante do marxismo” não para refutá-la, mas para integrá-la no conjunto de outras interpretações. O primeiro nível da ideologia analisado por Ricoeur é então aquele que foi popularizado pelos escritos do jovem Marx, nos quais, a partir da metáfora da inversão da imagem numa câmara escura, aplicada por Feuerbach especificamente ao âmbito da religião, a ideologia é apresentada como tendo a função de produzir uma imagem invertida da realidade, ou seja, ela é apresentada como exercendo a função de distorção-dissimulação da práxis. Segundo Paul Ricoeur, com Marx, a ideologia passa a ser o procedimento geral pelo qual o processo da vida real (*práxis*) é falsificado pela representação imaginária que os homens fazem dela. Enfim, neste primeiro nível, “a ideologia é uma imagem deformada, uma inversão, uma dissimulação da vida real” (cf. 1986, p.420). Paul Ricoeur, contudo, problematiza:

Se se admite que a vida real — a *práxis* — precede, de direito e de fato, a consciência e as suas representações, não se compreende como é que a vida real pode produzir uma imagem de si mesma

³² Nas observações conclusivas de *Lectures on ideology and utopia* (OBS.: As referências a esta obra serão feitas a partir da tradução francesa publicada em 1997 com o título de *Ideologie e Utopie*), Ricoeur explica que sua análise da utopia e da ideologia é uma análise regressiva da significação, ou seja, “ela não é uma análise dos tipos-ideais, mas sobretudo uma fenomenologia genética no sentido proposto por Husserl nas *Meditações cartesianas*. Este método nos permite atingir o nível da descrição sem nos situar fora das conexões que religam a ideologia e a utopia. Uma fenomenologia genética se esforça para cavar sob a superfície da significação aparente até as significações mais fundamentais” (1997, p.408).

³³ Nesta obra, conforme assinala Marcelo F. TURA, em *As fontes e implicações da questão da ideologia em Ricoeur*, a análise de filósofo francês parte de Marx e passa por Althusser para evidenciar o sentido mais comum e aparente do fenômeno ideológico; tem como ponto de virada a abordagem de Mannheim e apóia-se em Weber para explicitar uma segunda concepção de ideologia; utiliza conceitos de Habermas para submeter a ideologia ao crivo da crítica e inspira-se em Geertz para estabelecer uma compreensão mais profunda do fenômeno ideológico (cf. 1999, p.84).

e, ainda mais, uma imagem invertida. Só se pode compreender isso se se distinguir, na própria estrutura da ação, uma mediação simbólica que pode ser pervertida. Por outras palavras, se a ação ainda não está penetrada de imaginário, não se vê como é que uma imagem falsa poderia nascer da realidade. (...) É preciso, portanto, compreender em que sentido o imaginário é coextensivo ao próprio processo da *práxis* (1986, p.421)

Considerando essa opinião do hermeneuta francês que acabamos de retomar, o contributo de Marx para a especificação da ideologia pressupõe então outras camadas mais englobantes do fenómeno ideológico, formadas a partir do fundo prévio de uma constituição simbólica do elo social em geral e da relação de autoridade em particular (cf. 1986, p. 346).

É através do exame do fenómeno da autoridade que Ricoeur vai explicitar uma segunda camada da ideologia, da qual emerge a sua função de justificação e legitimação da dominação. Paul Ricoeur assinala a impossibilidade de se conceber uma sociedade que não se projete e não se dê uma representação de si mesma sem recorrer às figuras e tropos da retórica, na medida em que a retórica é a fornecedora de idéias pseudo-universais. Assim, de acordo com o ponto de vista ricoeuriano, esse é o funcionamento normal da linguagem quando articulada à *práxis*. O problemático é quando a retórica é posta a serviço do processo de legitimação da autoridade, ou seja, quando ela ajuda as idéias da classe dominante a se passarem por idéias universais. Para explicitar melhor esse uso ideológico da retórica, Ricoeur socorre-se em Weber para demonstrar que a relação assimétrica entre governantes e governados requer dispositivos de persuasão que limitem o uso da força para imposição da ordem, já que a pretensão à legitimidade de uma autoridade ultrapassa a legitimidade que os membros da comunidade estão dispostos a lhe conceder. Ricoeur ressalta que não é possível chegar ao grau zero do processo de legitimação, ou seja, não é possível apreender o momento inaugural do fenómeno da autoridade. Entretanto, para ele, pode-se compreender quais são as bases mais profundas sobre as quais tal fenómeno está assentado (cf 1986, p.423).

Na busca de uma fundamentação da ideologia num nível mais profundo, Paul Ricoeur põe em relevo a função integradora da mesma. Para o filósofo, inspirando-se na antropologia

de Clifford Geertz, a ideologia é, antes de tudo, um elemento integrador da sociedade. Partindo da hipótese de que não existem sociedades sem ligação a acontecimentos inaugurais, Ricoeur, levando em conta a estrutura simbólica da memória social na difusão da convicção de que tais acontecimentos fundadores são constitutivos da própria identidade da comunidade, salienta que a repetida representação do momento fundante de determinado grupo social é um ato ideológico essencial. Nesse contexto,

a função da ideologia é, então, servir de ligação à memória coletiva, para que o valor inaugural dos acontecimentos fundadores se torne objeto da crença do grupo inteiro. Daí resulta que o próprio ato fundador só pode ser revivido e reatualizado por meio de interpretações que não cessam de o remodelar; e que o próprio acontecimento fundador se represente ideologicamente à consciência do grupo (1986, p.424).

Assim, é no âmbito do processo de retomada e re-atualização de um evento fundador, que o fenômeno ideológico aparece em toda a sua originalidade. A ideologia, perpetuando a energia inicial para além da efervescência do momento inaugural, torna-se mobilizadora do grupo social. Com base nisso, Ricoeur salienta que a ideologia, enquanto desempenhando uma função integradora, apresenta a seguinte caracterização: a) ela é um dinamismo motivador da práxis social, na medida em que é também portadora de um caráter “generativo”, isto é, de um poder fundador de segundo grau, capaz de justificar e mobilizar a ação no âmbito das instituições componentes de determinada sociedade; b) ela é simplificadora e esquemática, pois para aumentar sua eficácia social, a ideologia necessita assumir um caráter “codificado” que lhe permita mediatizar não somente as memórias dos atos fundadores, mas também os próprios sistemas de pensamento, que devem ser transformados em sistemas de crença; donde que o nível epistemológico da ideologia é o da crença (caráter dóxico da ideologia); c) ela é operatória, no sentido de que “opera nas nossas costas antes de a termos como um tema aos nossos olhos”, ou seja, o código interpretativo da ideologia é algo em que os homens habitam e pensam, ainda que não pensem nele. Assim sendo, a ideologia apresenta um caráter não-reflexivo e não-transparente, no qual radica os processos ideológicos de dissimulação do real;

d) ela é obturação do possível, já que, tendo que perpetuar um evento fundador através da representação do mesmo, uma clausura ideológica e até mesmo uma “cegueira ideológica” são produzidas mediante um estreitamento do campo interpretativo do momento fundante de um grupo social, de tal modo que uma “orto-doxa” e uma “orto-práxis” são constituídas no interior do grupo social, gerando uma recusa em relação ao “novo” capaz de ameaçar gravemente a identidade cristalizada que a comunidade foi capaz de constituir a partir das histórias que contou a propósito de si próprio (cf 1986, p.340ss).

É à luz das considerações que teceu acerca da ideologia — e que foram retomadas por nós nos parágrafos anteriores —, que Paul Ricoeur procura compreender as funções e significados da utopia. Conforme assinala G. H. Taylor na introdução que redigiu a *Lectures on Ideology and Utopia*, “Ricoeur é o primeiro, desde Mannheim a abordar a ideologia e a utopia no seio de uma mesma moldura conceitual” (1997, p.8). Assim sendo, do que ficou assinalado mais acima, depreende-se que “a ideologia reforça, reduplica, preserva e, neste sentido, conserva o grupo social tal como é. [De tal forma que] compete à utopia projetar a imaginação para fora do real, para algures que é também nenhures. Reside aí o primeiro sentido da palavra “utopia”: um lugar que é um outro lugar, um algures que é um nenhures” (1986, p.427).

Procurando traçar um paralelo entre os níveis da ideologia com os, da utopia, Ricoeur assinala primeiramente que — enquanto a ideologia, no seu sentido fundamental, preserva e conserva a realidade — a utopia, fundamentalmente, põe-na em questão, minando por dentro todas as formas de ordem social. Diante disso, a função primordial da utopia é de subversão social. Como diz Ricoeur: “a história das utopias mostra-nos que nenhum domínio da vida em sociedade é poupado pela utopia: ela é o sonho de um outro modo de existência familiar, de uma outra forma de se apropriar das coisas e de consumir os bens, de uma outra forma de organizar a vida política, de uma outra forma de viver a vida religiosa” (cf. 1986, p.427). Ou

seja, a utopia é a forma através da qual se repensa radicalmente todas as instituições que exprimem uma ordem social cristalizada, nesse sentido, ela é uma severa contestação “daquilo-que-é”, pois lança um novo olhar sobre a realidade, abrindo, para além do real sedimentado, o campo do possível (cf. 1986, p.258). Essa é a função mais positiva da utopia: a exploração do possível. É essa função que permite à utopia desafiar e transformar a ordem social vigente.

No entanto, essa capacidade das utopias de instituir novos modos de vida, num momento ou noutro, conforme constata Ricoeur, culmina no oferecimento de um modo alternativo de exercício do poder, seja na família, na vida econômica, política ou religiosa. Confirma-se então o fato de que o tema do poder é a problemática central de todas as utopias, o que pode ser testemunhado pelas fantasias sociais e políticas de caráter literário ou pelas tentativas de concretizar a utopia em micro-comunidades ocasionais ou permanentes (cf. 1986, p.259). Nesse sentido, as utopias, enquanto variações imaginativas sobre o poder, constituem uma veemente contraposição ao processo ideológico de legitimação da autoridade: enquanto a ideologia visa preencher o vazio sobre o qual se ergue determinado sistema de autoridade, a utopia expõe a lacuna do mesmo e desmascara a pretensão de legitimidade do poder estabelecido.

Embora a utopia projete na sociedade o sonho de um outro mundo possível como alternativa à ordem existente e ofereça-se como crítica ao poder estabelecido, expondo o fosso que há entre as reivindicações da autoridade e as crenças dos cidadãos no sistema de legitimação vigente — conforme acaba de ser salientado —, o fenômeno utópico apresenta também um funcionamento negativo e patológico, essencialmente ligado à ausência de uma reflexão de caráter prático e político acerca dos suportes que a mentalidade utópica deveria buscar no real existente. Em seu funcionamento negativo, a utopia se apresenta como uma quimera, uma fuga para o irrealizável, enfim, uma ruptura total entre o presente histórico e o

futuro sonhado. Nesse sentido, pode-se dizer que a utopia é regida por uma lógica esquizofrênica do tudo ou nada e por um desprezo pela lógica da ação, o que impede que se dê, a partir dos recursos disponíveis em determinada conjuntura, um primeiro passo em direção à concretização do sonho possível. Assim, ao contrário da ideologia que se apresenta, no nível superficial e patológico, como uma dissimulação que visa reforçar o real, a utopia, numa visão negativa, consiste num processo de desvanecimento do real em função de esquemas perfeccionistas, muitas vezes irrealizáveis, que tomam a forma de sonhos futuristas, reveladores de uma nostalgia do paraíso perdido (cf. 1986, p.260).

Tendo acompanhado esse percurso analítico através do qual Paul Ricoeur, em diversos textos, põe em ordem significações e funções da ideologia e da utopia, e traça um paralelo entre os níveis de uma com os níveis da outra, é necessário ainda explicitar o modo como ele estabelece, no plano social do imaginário, uma correlação mais profunda no nível mais fundamental de cada uma delas. No horizonte desta dissertação, a questão chave, então, é saber como a imaginação está implicada na função integradora da ideologia e na função libertadora da utopia.

2.4.2 – O entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia no imaginário social

A chave da reinterpretação da ideologia e da utopia operacionalizada por Ricoeur, que lhe permite reuni-las numa mesma moldura conceitual para pensá-las conjuntamente, é a proposta de considerá-las dois aspectos constitutivos do imaginário social. É o que o próprio Ricoeur assinala na abertura de sua “Leçon d’introduction” dedicada a esclarecer o propósito de suas análises sobre a ideologia e a utopia: “Eu me proponho reunir numa mesma moldura conceitual essas duas noções, ordinariamente tratadas separadamente. A hipótese subjacente é que a conjunção de dois aspectos assim opostos, ou de duas funções complementares, é um exemplo daquilo que poderíamos denominar uma ‘imaginação social e cultural’” (1997, p.17).

Essa hipótese ricoeuriana acerca da imaginação social permite retomar, num plano particular, a maior parte das dificuldades e ambigüidades que constituem o “campo de ruínas” da filosofia da imaginação, de tal modo que a aposta ricoeuriana é que “a dialética entre ideologia e utopia possa trazer alguma luz à questão não-resolvida da imaginação como problema filosófico” (1997, p.17).

No início do ensaio “L’imagination dans le discours e dans l’action”, tentando organizar “o campo de ruínas que constitui hoje a teoria da imaginação”, P. Ricoeur faz referência a uma equivocidade radical do termo ‘imagem’, que apresenta, no mínimo, quatro empregos diferentes: 1) imagem como evocação arbitrária de coisas ausentes, mas existentes, sem que essa evocação implique confusão da coisa ausente com as coisas presentes aqui e agora; 2) imagem como produção pictórica (os retratos, quadros, desenhos, diagramas etc.) dotada de existência física própria e cuja função é ocupar o lugar da coisa que ela representa; 3) imagem como ficção que evoca algo inexistente; 4) imagem como domínio das ilusões, isto é, das representações que, embora se dirijam a algo ausente ou inexistente, fazem crer na realidade de seu objeto. Diante desta equivocidade radical do termo ‘imagem’, a tradição filosófica desenvolveu teorias rivais acerca da imaginação. Ricoeur esclarece que tais teorias podem ser organizadas segundo dois eixos de oposição: do lado do objeto, o eixo da presença e da ausência; do lado do sujeito, o eixo da consciência fascinada e da consciência crítica. Assim sendo, numa extremidade do eixo noemático, temos as teorias da imaginação reprodutora, nas quais a imagem é referida à percepção; noutra extremidade, temos as teorias da imaginação produtora, na qual a imagem pictórica, o sonho ou a ficção reenviam a uma realidade ausente ou inexistente. No eixo noético, do lado da consciência crítica nula, tem-se a confusão da imagem com o real; do outro lado, a consciência que não confunde o real com o imaginário, mas que se serve deste como instrumento de crítica do real (cf. RICOEUR, 1986, p. 239s).

Para Ricoeur, o imaginário social não difere fundamentalmente daquilo que conhecemos do imaginário individual, de tal sorte que, segundo a hipótese ricoeuriana, a imaginação, no plano sócio-cultural, também trabalha em duas direções diferentes:

De uma parte, ela pode funcionar para garantir uma ordem. Neste caso, sua função é de colocar em cena um processo de identificação que reflete a ordem. A imaginação toma aqui a aparência de um quadro. De outro lado, todavia, ela pode ter uma função perturbadora: ela opera então à maneira de uma ruptura. Neste caso, sua imagem é produtiva: ela imagina alguma coisa de outro, um alhures (...) a ideologia representa a primeira forma de imaginação: ela funciona como uma garantia, uma salvaguarda. A utopia representa, ao contrário, a segunda forma de imaginação: ela é sempre um olhar que vem de outra parte (RICOEUR, 1997, p. 350)

Conforme acabamos de verificar, a polaridade existente entre ideologia e utopia no plano social do imaginário permite ilustrar a dupla vertente da imaginação, de tal modo que ideologia e utopia podem ser situadas, respectivamente, como figuras da imaginação reprodutora e da imaginação produtora. Ricoeur também destaca que tudo se passa como se o imaginário só pudesse exercer sua função de reduplicação do real por meio da ideologia e só pudesse exercer sua função crítica através da utopia.

Contudo, há que se reconhecer, aliás como o faz Myriam Revault d'Allonnes no prefácio à edição francesa de *Lectures on Ideology and Utopia*, a existência de um paradoxo constitutivo do imaginário social em Ricoeur: a denúncia das ilusões engendradas pela ideologia e pela utopia enquanto práticas imaginativas, quaisquer que sejam essas ilusões, não abole a verdade posta em ato pela ideologia e pela utopia no plano social do imaginário. Em outros termos: só se apreende o poder criador do imaginário no plano social numa relação crítica com suas formas patológicas, isto é, numa relação crítica com as duas figuras de “consciência falsa” que são a distorção ideológica do real e a fuga utópica irrealizante (cf. 1997, p. 16). Daí a proposta ricoeuriana de curar a enfermidade da ideologia com a componente sã da utopia e vice-versa, e, por conseguinte, a defesa ricoeuriana da existência de uma espécie de complementaridade das funções constitutivas de cada uma dessas expressões do imaginário social: a contestação do real e projeção num alhures radical, por

parte da utopia; a integração social e conservação da identidade, por parte da ideologia.

Por fim, de acordo com Paul Ricoeur, quando se cava fundo na busca das significações mais profundas da ideologia e da utopia, ultrapassando-se as significações superficiais das mesmas, atinge-se a camada onde a imaginação é constituinte da própria realidade social (cf. 1997, p.19). É neste nível que a ideologia enquanto confirmação simbólica do passado e a utopia enquanto abertura simbólica para o futuro articulam-se num substrato simbólico indispensável para a constituição da identidade de um grupo social. Assim sendo, segundo Ricoeur, a estrutura simbólica da identidade assenta-se naquilo que é, mas também no que deveria ser. Ou seja, os símbolos que regulam nossa identidade não provêm somente do presente, da realidade atual, mas também do passado e de nossas expectativas acerca do futuro. A partir desta abertura para o futuro representada pela utopia, o que nós denominamos “nós mesmos” deve incorporar aquilo que esperamos e aquilo que não somos ainda às histórias que contamos sobre nós mesmos a partir de uma interpretação incessante das tradições recebidas. Em outros termos, a partir da polaridade constitutiva do imaginário social, articuladas no nível mais profundo da constituição simbólica da realidade, propõe-se a sutura entre a identidade prospectiva e a identidade narrativa de determinado grupo ou indivíduo (cf. 1997, p. 408).

No próximo capítulo, aprofundando a temática da identidade narrativa que acaba de emergir, procuraremos explicitar a possibilidade de articulação entre imaginação e ética no âmbito da hermenêutica do si elaborada por Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, encerrando assim o percurso analítico que foi proposto no início da dissertação.

3 - NARRATIVA, IMAGINAÇÃO E ÉTICA NA HERMENÊUTICA DO SI

(...) a teoria narrativa ocupa, no percurso completo de nossa investigação, uma posição de charneira entre a teoria da ação e a teoria ética (RICOEUR,1990, p.180)
 (...) narrar, observamos, é desenvolver um espaço imaginário para experiências de pensamento em que o julgamento moral se exerce de modo hipotético (RICOEUR,1990, p.200)

Nas páginas anteriores, procurou-se explicitar a emergência do problema da imaginação semântica no seio das reflexões ricoeurianas sobre a metáfora (cap. I) e como essa mesma imaginação semântica — a partir da função mimética que desempenha no âmbito da narrativa — pode ser estendida ao campo da ação (cap. II). As análises desenvolvidas nos capítulos precedentes demonstraram, a nosso ver, o quanto que a temática da imaginação é uma chave de leitura pertinente para a compreensão do pensamento de Paul Ricoeur consignado nos estudos sobre a metáfora e na trilogia que aborda a articulação entre temporalidade e narratividade. Contudo, no decorrer da pesquisa que originou a presente dissertação, uma questão adicional passou a nos desafiar: a temática da imaginação como chave de leitura do pensamento de Paul Ricoeur permanece válida também para as análises desenvolvidas pelo filósofo em *Soi-même comme un autre*? Dois fatores levam-nos a propor esse questionamento. Por um lado, nesta obra de 1990, mais ainda do que nas anteriores, o tema da imaginação aparece sutilmente encravado à argumentação mobilizada por Ricoeur, impedindo, numa primeira leitura, a visualização da importância do mesmo para a referida obra. Por outro lado, a proposta da temática do homem capaz como sendo o “tênu fio” que perpassa a totalidade da reflexão ricoeuriana, tal qual o próprio filósofo salientou na *Lectio Magistralis* dada em Barcelona no ano de 2001, parece embotar a proposta de dar à imaginação uma centralidade no pensamento de Ricoeur. Assim sendo, diante desses desafios, urge aclarar a importância da imaginação também para as reflexões ricoeurianas desenvolvidas na obra de 1990. Dessa forma, o presente capítulo objetiva relacionar a questão da imaginação à hermenêutica do si explicitada em *Soi-même comme un autre*, explorando a

proposta ricoeuriana de que uma imaginação ética se alimenta de imaginação narrativa. Em função disso, num primeiro momento, com o intuito de contextualizar as reflexões que se seguirão, apresentaremos uma visão geral da hermenêutica do si que Ricoeur elabora na obra supracitada, ressaltando a fenomenologia do homem capaz que lhe subjaz, a problemática da atestação que lhe perpassa e a noção de identidade narrativa que lhe serve de pivô. Em seguida, a partir da teoria narrativa da identidade elaborada por Ricoeur, nos deteremos no exame que o filósofo faz das implicações éticas da narrativa. É no seio deste exame que se localiza, sutilmente encravada numa nota de rodapé, a proposta ricoeuriana de “**uma imaginação ética que se alimenta de imaginação narrativa**”. Ressaltando que através desta proposta a temática da imaginação emerge nas análises desenvolvidas em *Soi-même comme un autre*, conectando assim as reflexões ricoeurianas acerca da hermenêutica do si com a problemática da imaginação, tema principal da presente dissertação, nosso passo final será a explicitação da referida proposta, apoiando-nos em alguns comentadores do egrégio filósofo francês (em especial: Richard Kearney e Alain Thomasset). Por fim, encerramos nossas análises sugerindo que a articulação entre imaginação e ética é um dos pressupostos do projeto ético ricoeuriano desenvolvido nos estudos 7,8 e 9 de *Soi-même comme un autre*, ou seja, propomos que a “pequena ética” ricoeuriana supõe uma poética.

3.1 - O RETORNO AO SI PELA VIA DA FENOMENOLOGIA DO HOMEM CAPAZ

Durante os anos 70 e 80, o pensamento de Paul Ricoeur foi marcado por uma investigação filosófica conduzida em várias direções. Quando o hermeneuta francês, em 1986, foi convidado a dar as *Gifford Lectures* na Universidade de Edimbourg, a questão que lhe foi proposta, naquela ocasião, versava sobre a existência de uma unidade em sua produção filosófica. Quinze anos depois — numa aula magistral dada na Universidade de Barcelona — Ricoeur confessaria: foi na contramão de suas preferências que ele teve que propor uma chave de leitura do conjunto de sua obra a seu auditório de Edimbourg (cf. JEVORLINO, 2002,

p.81). Como se sabe, cada obra do filósofo trata de uma questão delimitada, demandando um tratamento distinto, em vista de conclusões precisas circunscritas à temática abordada, o que dificulta a busca de uma unidade sistemática no pensamento ricoeuriano. Apesar disso, de acordo com aquilo que o próprio filósofo afirmou na *Lectio Magistralis* ministrada em Barcelona, no ano de 2001, as múltiplas questões que emergiram ao longo de seu itinerário filosófico podem ser reagrupadas em torno da temática do homem capaz¹ expressa pelo verbo modal “eu posso” (cf. JERVOLINO, 2002, p.81). Um ano antes, num prefácio escrito para uma obra dedicada a seu pensamento, o próprio Ricoeur já tinha assinalado que:

à primeira vista, minha obra é muito dispersa. Ela aparece assim porque cada livro se organiza em torno de uma questão limitada: o voluntário e o involuntário; a finitude e o mal; as implicações filosóficas da psicanálise; a inovação semântica em ação na metáfora viva; a reflexividade e seus estados. É somente nos últimos anos que eu pensei poder colocar a variedade dessas abordagens sob o título de uma problemática dominante: eu lhe dei como título, o homem agindo ou o homem capaz [...]. Inicialmente, é a potência de recapitulação do tema do homem capaz que me apareceu, por contraste com a aparência de dispersão de minha obra, como um fio condutor aparentado àquele que tanto admirei em Merleau-Ponty (...): o tema do “eu posso” (apud JERVOLINO, 2002, p.44)

A experiência do “eu posso” caracteriza — de acordo com as análises merleau-pontyanas retomadas por Ricoeur no exame que faz do presente histórico em *Temps et Récit* III — a inserção do sujeito agindo no mundo como raiz do “eu sou” (cf 1985, p.416s). Além disso, segundo essas mesmas análises, o “eu posso” assenta-se numa filosofia da carne que designa o corpo próprio como mediador entre o curso do vivido e a ordem do mundo, superando a dicotomia entre a interioridade reflexiva e a exterioridade cósmica, entre o psíquico e físico. É nessa descrição do “eu posso”, dependente de uma fenomenologia da existência, que Ricoeur vai apoiar a retomada das principais vertentes de seu pensamento consignadas em quatro registros fenomenológicos do agir humano: falar/fazer/narrar/imputar.

Na “Resposta a Ted Klein”, Ricoeur salienta que tentou alargar o sentido do “eu

¹ Assim sendo, a temática do homem capaz ou do “eu posso” é o tênue fio que perpassa a obra ricoeuriana desde *Le Volontaire et l'involontaire* (onde o tema do “eu posso” aparece ligado à análise do projeto) até *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (onde o lembrar-se é colocado como um dos poderes do homem capaz). Na obra *Parcours de la reconnaissance* (2004), mais exatamente na segunda seção do segundo estudo, Ricoeur oferece uma reflexão mais sistematizada sobre essa temática.

posso” para além da esfera da ação enquanto tal. Para o filósofo, as múltiplas utilizações do “eu posso” — poder de se autodesignar como locutor de suas próprias palavras; o poder de se autodesignar com agente de suas próprias ações; o poder de se autodesignar como protagonista na sua própria história de vida e o poder de se autodesignar como responsável de seus atos — tornam-no co-extensivo à noção de si (cf. RICOEUR, 1999, p.216). De fato, a problemática do si, tal qual Ricoeur propõe em *Soi-même comme un autre*, emerge a partir do exame dos várias modalidades do agir: falar, fazer, narrar, imputar. Além do mais, no âmbito de uma fenomenologia hermenêutica, a investigação sobre o si é guiada por uma rede de interrogações organizadas em torno da questão “quem?” — Quem é o sujeito do discurso? Quem é o sujeito do fazer? Quem é o sujeito da narrativa? Quem é o sujeito da imputação moral? — cuja resposta é sempre o **si**. Ou seja, sob essa ótica, interroga-se sobre o si, todas as vezes que se pretende responder a uma questão em “quem?” e não em “quê?” ou em “por quê?” (cf. RICOEUR, 1995, p.94). Conforme assinala Ricoeur, todas essas questões colocadas sob a égide do “quem” “podem ser reformuladas no vocabulário da capacidade: capacidade de se designar como locutor, capacidade de se reconhecer como autor de suas ações, capacidade de se identificar como personagem de uma narrativa de vida, capacidade de se imputar a responsabilidade de seus próprios atos” (1995, p.110), de tal modo que são essas diversas figuras do homem capaz que tornam acessível uma hermenêutica fenomenológica do si.

3.1.1 – A proposta de uma hermenêutica do si em *Soi-même comme un autre*

Na hermenêutica do si, elaborada por Ricoeur a partir da temática do homem capaz, isto é, a partir dos desdobramentos do “eu posso”, questões relativas à filosofia da linguagem, à filosofia da ação, à teoria narrativa e à filosofia moral são discutidas pelo viés da confrontação entre a abordagem analítico-objetiva e a abordagem reflexiva-subjetiva. Assim sendo, já no prefácio da obra gestada a partir das “*Gifford Lectures*” pronunciadas em

Edimbourg, em 1986, e dos ensinamentos sobre ética dados na Universidade de Roma – La Sapienza – em 1987, nosso autor sustenta que um dos traços maiores da hermenêutica do si está relacionado com o desvio da reflexão pela análise (cf. RICOEUR, 1990, p.28). Em função disso, em *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur constrói sua argumentação a partir de uma concorrência, que pouco a pouco se transforma em complementaridade, entre a filosofia analítica e a hermenêutica.

À luz do que acaba de ser exposto, os quatro estudos iniciais da obra de 1990 estão alicerçados em concepções oriundas da vertente analítica da filosofia. Nos dois primeiros, é pela confrontação entre semântica e pragmática que o filósofo extrai os contributos da filosofia da linguagem para a hermenêutica do si. A confrontação entre semântica e pragmática no âmbito da filosofia da linguagem² conduziu Ricoeur à proposta de articulação entre a preocupação com referência identificante e a preocupação com reflexividade da enunciação. Contudo, na medida em que o “eu” se autodesigna ancorado num corpo, isto é, como alguém capaz de agir, a análise ricoeuriana é remetida para o âmbito da ação. Para Ricoeur, “a filosofia da ação é, em sua fase analítica, uma semântica das frases de ação e, em sua fase reflexiva, uma investigação dos modos de se dizer agente, de se reconhecer verbalmente autor de seus próprios atos” (1995, p.95). Assim sendo, confrontando-se com D. Davidson, no terceiro estudo de *Soi-même comme un autre*, o filósofo aborda a face objetiva da teoria da ação, religando-a ao evento ocorrido na realidade física, resultante de uma causalidade psíquica observável. De acordo com Ricoeur, esse tipo de análise opera um

² Na aproximação semântica, confrontando-se com Strawson, a pessoa emerge como um particular de base, isto é, como um desses particulares aos quais devemos nos referir quando falamos, tal qual o fazemos quando nos referimos aos demais componentes do mundo. Em suas análises, Ricoeur aponta como insuficientes as tentativas de se reduzir a função identificante da linguagem ao nível dos particulares de base, concluindo que “a pessoa ainda não é um si neste nível de discurso na medida em que ela não é tratada como entidade capaz de designar-se a si mesma. É uma das coisas a respeito das quais falamos, isto é, uma entidade à qual nos referimos” (1996, p.170). Na abordagem pragmática, pondo em relevo o contexto de interlocução do qual o significado das proposições depende, o filósofo destaca o fato de que estamos implicados naquilo que enunciamos. Ao deslocar o foco do enunciado para a enunciação, Ricoeur sustenta que, por fim, “a questão será a de saber como o “eu-tu” da interlocução se pode exteriorizar num “ele” sem perder a capacidade de se designar a si mesmo, e como o “ele/ela” da referência identificante pode interiorizar-se num sujeito que se diz ele mesmo” (1990, p.56).

desvio pelo “quê” e pelo “porquê” da ação que oculta a questão “quem?”. As análises ricoeurianas salientam que a obliteração da questão “quem?” justifica a ausência — no âmbito de uma abordagem semântica da ação — de um exame da noção de “agente”. A partir de uma confrontação com Ascombe em torno da problemática da intenção, Ricoeur se esforça para mostrar a necessidade de se compreender a ação a partir do agente que age, ou seja, a partir da “orientação consciente” que alguém é capaz de imprimir às suas ações (cf. HELENO, 2001, p.228). Para tanto, tal qual em suas análises sobre a linguagem, Paul Ricoeur se propõe passar do plano semântico para o plano pragmático. Ele efetua essa transição, pondo em evidência a implicação do agente na ação. Assim, no quarto estudo, exatamente intitulado “Da ação ao agente”, Paul Ricoeur, servindo-se de Aristóteles para corrigir as concepções unilaterais defendidas por Davidson e por Ascombe, vai mostrar que “a atribuição consiste precisamente na reapropriação pelo agente de sua própria deliberação”. Contudo, o fenômeno da atribuição é apenas, ressalva Ricoeur, uma determinação parcial da questão do si, donde a tese ricoeuriana de que a teoria da ação exerce apenas uma função propedêutica em relação à hermenêutica do si.

Os primeiros quatro estudos de *Soi-même comme un autre*, aos quais acabamos de fazer uma breve referência, estão alicerçados, conforme já salientamos, em concepções oriundas da vertente analítica da filosofia, com sua característica preocupação com o rigor e a objetividade da descrição, de tal forma que o conjunto dos mesmos constitui o pólo descritivo da interpretação do si. Ricoeur considera que a limitação maior de tais estudos localiza-se na ocultação da dimensão temporal da ação e do si, donde a necessidade de se mudar de método filosófico a fim de se elaborar uma adequada hermenêutica do si. Essa transição metodológica se dá pelo desenvolvimento da dialética entre ipseidade e mesmidade — segundo eixo temático da hermenêutica do si proposta por Ricoeur —, mediante a retomada e aprofundamento da teoria narrativa elaborada em *Temps et Récit*. Entretanto, conforme

afirma Morgado Heleno:

Ao retomar *Temps et Récit*, Ricoeur quer agora deslocar o “pôr em intriga” que sintetizava o agir humano para o campo das personagens. Doravante, é a identidade da personagem enquanto dialética entre a mesmidade e a ipseidade que o preocupa. Se o modelo da concordância/discordância tinha sido útil para a compreensão do agir humano, originando uma “síntese do heterogêneo”, o propósito é agora o de mostrar que a narrativa permite fixar a personagem como uma *singularidade* (concordância) ao mesmo tempo em que vários tipos de *ruptura* não cessam de a ameaçar (discordância) (2001, p.231)

Assim sendo, a dialética entre mesmidade e ipseidade propõe o desvio pela questão da identidade narrativa, segundo a qual o sujeito da ação narrada é o que ele fez e sofreu. O exame do poder de se narrar — empreendido por Ricoeur nos estudos V e VI de *Soi-même comme un autre*, dos quais faremos um exame mais acurado logo abaixo — permitiu que o filósofo francês integrasse os resultados de seus trabalhos anteriores sobre a narrativa no vasto círculo das capacidades humanas, isto é, permitiu que ele fizesse da narratividade uma das dimensões constitutivas do homem capaz. Além disso, a teoria narrativa da identidade funciona como pivô no conjunto da obra publicada em 1990, propiciando a transição da teoria da ação para a teoria ética.

Considerando então que devemos ultrapassar o nível narrativo da hermenêutica do si para entrarmos no pólo prescritivo da mesma, nos estudos VII-IX, denominados de “pequena ética”, o filósofo defende a necessidade de uma mediação entre ética (bom) e moral (obrigatório), porém sem deixar de propor o primado da visada ética — visada da “vida boa” com e para o outro em instituições justas³ — em relação ao “crivo da moral”⁴, enquanto

³ Na primeira parte do artigo “Abordagens da pessoa” (1996), Ricoeur esclarece o sentido de cada uma das expressões componentes da intenção ética. Primeiramente, ele destaca que a “visada da ‘vida boa’” refere-se à aspiração a uma vida realizada (cuja expressão completa se dá pelo seguinte voto: “Ah! Se eu pudesse viver bem, sob o horizonte de uma vida realizada, e, nesse sentido, feliz!”), o que inscreve a ética na profundidade do desejo, sublinhando o caráter de anseio, de optativo, anterior a todo imperativo (cf.1996, p.164). Assinalando que só existe um sujeito responsável quando se pode estimar a si mesmo como sendo capaz de agir intencionalmente e de inserir suas intenções no curso dos acontecimentos do mundo por meio de iniciativas, Ricoeur propõe como elemento ético da aspiração à “vida boa”, a noção de “estima de si”. O si, ao qual se dirige a estima, enquanto termo reflexo de todas as pessoas gramaticais, possibilita que o tu e o ele também se designem como autores de intenções e iniciativas no mundo, isto é, como portadores de estima de si, tal qual eu mesmo (cf 1996, p.165). Em seguida, Ricoeur assinala que o segundo termo da intenção ética marcado pela expressão “com e para o outro” aponta para o necessário movimento do si na direção do outro. Mesmo aceitando o valor das análises de Lévinas que acentuam a força da interpelação ética do si pelo outro, para Ricoeur, a relação do si com o seu outro se dá na busca de uma igualdade moral através das diversas vias do

ordem dos imperativos, das normas e das proibições. Ademais, conforme assinala Johan Michel (cf. 2006, p.77), é no âmbito da análise das determinações éticas e morais da ação que se efetua a introdução do referencial intersubjetivo na argumentação ricoeuriana através do exame das várias nuances que enriquecem a idéia de alteridade: o outro como corpo-próprio; o outro enquanto outrem (interlocutor no plano do discurso ou protagonista/antagonista no plano da ação) e o outro enquanto foro interior/consciência moral. É a partir do exame da terceira figura do outro (foro interior/consciência moral) que se dá o retorno de si a si-mesmo. Todavia, segundo Ricoeur, é como um outro que o si retorna a si-mesmo (cf. RICOEUR, 1995, p.77). Em suma, a análise das determinações ético-morais da ação conduz à “compreensão de si mesmo como um outro”, desvelando, dessa forma, a dialética existente entre a ipseidade e a alteridade, terceiro eixo temático da hermenêutica do si (Cf. RICOEUR, 1990, p.28).

3.1.1.1 - Hermenêutica do si e atestação

Conforme destacamos mais acima, os diversos modos de se colocar a questão “Quem?” — ‘Quem fala de quê?’; ‘Quem faz o quê?’; ‘De quem e de que se faz narração?’;

reconhecimento, cuja mola secreta é a reciprocidade, de tal modo que para o filósofo: “a petição ética mais profunda é a da reciprocidade que institui o outro como meu semelhante e eu mesmo como o semelhante de outro” (1996, p.165). Por fim, o filósofo analisa o “*almejo de viver em instituições justas*”. Sustentando ser legítimo conceber toda instituição como um esquema de distribuição de direitos e deveres, obrigações e encargos, vantagens e desvantagens, responsabilidades e honras, Ricoeur evocando, evidentemente, a análise aristotélica da justiça distributiva, insere no âmbito institucional a possibilidade de uma relação com o outro que não goza da intimidade própria das relações de amizade, mas que é marcada pelo “cada um” de uma distribuição justa. Este “cada um”, embora irreduzível ao *outrem*, não é um anônimo, mas uma pessoa distinta, com a qual só entro em contato pelos canais da instituição.

⁴ Segundo as análises ricoeurianas, a transição entre ética (teleológica) e moral (deontológica) se impõe devido às situações de conflito e violência. Partindo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da vertente deontológica que se define neste texto, Ricoeur defende a necessidade de “esclarecer o que se entende por vontade, liberdade, dever, autonomia e fins para que a própria ética possa sair enriquecida e fortalecida por intermédio da reflexão sobre a moral” (HELENO, 2001:232). Contudo, o exame que Ricoeur faz da moral kantiana leva-o a questionar a proposta de universalização da máxima como critério seguro da legitimidade e da validade moral de uma ação. Para Ricoeur, em suma, ao universalizar-se a máxima corre-se o risco de se perder o respeito pelos outros enquanto seres diferentes, isto é, a pluralidade das pessoas pode ser obliterada pela idéia de humanidade (cf. 1990, p.308). São as dificuldades inerentes ao exercício do critério de universalização das máximas que conduzem do nível abstrato da obrigação ao nível concreto da sabedoria prática, isto é, do formalismo do imperativo categórico à premência de se decidir em situações concretas, singulares e de incerteza. No âmbito de uma sabedoria prática, Ricoeur reencontra as fórmulas de conselho, de deliberação em comum e de tomada de decisão em situação que Aristóteles colocou sob a égide da *Phronesis*.

‘Quem é moralmente responsável de quê?’ —, indicam que o si está implicado de modo refletido nas diversas operações citadas. Devido ao estatuto indireto da posição do si, isto é, considerando-o uma realidade mediatizada, verifica-se que a hermenêutica do si necessariamente é uma hermenêutica construída a partir de desvios laboriosos. Dessa forma, *Soi-même comme un autre*, mostrando a importância do “si” e da sua distinção em relação ao “eu”, defende o primado da mediação reflexiva em relação à posição imediata do sujeito. Entretanto, essa postura não significa uma derrocada total da noção de sujeito. Embora critique a exaltação do *cogito* por Descartes, Ricoeur pretende igualmente se distanciar do outro extremo proposto por Nietzsche. Assim sendo, a hermenêutica ricoeuriana do si ocupa um lugar epistêmico situado para além da alternativa entre *cogito* e *anticogito*. Nela, além de desconstruir a imediaticidade do *cogito*, Paul Ricoeur critica também a reivindicação da certeza como critério de verificação dos saberes objetivos. Em função disso, ele propõe a noção de atestação como sendo a categoria mais apropriada para caracterizar o modo “alético” típico da hermenêutica do si mediato (Cf. RICOEUR, 1990, p.33).

A noção de atestação enquanto auto-afirmação do homem capaz emerge da análise que Ricoeur faz do ser humano enquanto “ser-capaz-de-agir”. De acordo com próprio filósofo, essa noção “é a modalidade prática da crença e da confiança que tenho no meu ser capaz, da qual o oposto não é a dúvida, mas a suspeita. Acreditar, aqui, significa ter confiança de que posso” (P. Ricoeur, “Resposta a Ted Klein” in Hahn, 1999, p.216). Assim, a atestação, para usarmos uma expressão de Jean Greisch, está no coração da hermenêutica do si (cf. 2001, p.379). O próprio Ricoeur a caracterizou como sendo o “*mot de passe*” da obra de 1990, desempenhando, portanto, um papel fundamental na inteligibilidade da mesma. Através desta noção, Ricoeur designa:

a espécie de crença ou de confiança que se liga à afirmação de si como ser agente (ou sofrente) (...) esse crédito, essa fiança não se encaminha para a opinião numa escala do saber objetivo, no qual a *doxa* seria menor que a *episteme*. A atestação se compreende por oposição a seu contrário, a

suspeita, cujo bom uso não é de modo algum negado. Mas é apesar de... apesar da suspeita, que eu creio em meu poder de fazer (1995, p.99)

Conforme acaba de ser assinalado, a atestação — na medida em que se apresenta como uma espécie de crença não-dóxicas, isto é, baseada não no “eu creio-que”, mas no “eu creio-em” ou “eu creio-para” — acena para um novo tipo de certeza que caracteriza a originalidade epistêmica da hermenêutica do si. A atestação se apresenta, neste sentido, próxima do testemunho, na medida em que é através da palavra da testemunha que se crê. Todavia, a atestação carece, devido a sua inerente fragilidade, de uma garantia absoluta, sendo permanentemente ameaçada pela suspeita. Diante da suspeita faz-se necessária uma atestação ainda mais fiável. Por fim, a atestação é fundamentalmente atestação de si em todos os seus níveis: lingüístico, prático, narrativo e ético. Admitindo que a problemática do agir constitui a unidade analógica de todos os desdobramentos do si, Ricoeur afirma que “a atestação pode se definir como a garantia de ser si-mesmo agindo e sofrendo” (RICOEUR, 1990, p. 35).

De acordo com a análise ricoeuriana, a atestação não só faz parte das diferentes capacidades que manifestam a idéia de homem capaz, mas, num certo sentido, é ela mesma que define o ser deste homem capaz. O próprio Ricoeur assinala que “a questão da atestação (e aquela, conexa, da veracidade) abre lentamente o seu caminho de estudo em estudo, antes de ser abordada de frente no décimo estudo” (1990, p. 92 nota). Destarte, percorrendo *Soi-même comme un autre*, pode-se perceber como esta noção intervém, implícita ou explicitamente, em cada uma das quatro camadas constitutivas do “eu posso”⁵.

Nos dois primeiros estudos da obra que Ricoeur publicou em 1990, centrados na questão da linguagem, há uma ocultação da questão do si e, por conseguinte, um silêncio acerca do fenômeno da atestação. Contudo, algumas pistas que remetem para a problemática

⁵ Para a explicitação, no parágrafo seguinte, do modo como a noção de atestação faz-se presente em cada um dos estudos de *Soi-même comme un autre*, seguimos de perto as análises que J. Greisch faz deste assunto em “L’attestation au coeur de l’herméneutique du soi” in J. Greisch, *Paul Ricoeur. L’itinérance du sens*, Grenoble, Ed. J. Millon, 2001, pp. 379-392.

mais vasta da atestação podem ser encontradas quando, por exemplo, Ricoeur faz referência à adscrição⁶ dos predicados psíquicos a uma entidade pessoal. Como diz J. Greisch: “desde o primeiro estudo, tudo se passa como se a adscrição fosse o fenômeno semântico sobre o qual poderá vir se enxertar uma teoria mais explícita da atestação” (2001, p.382). O conceito de auto-referência que emerge no segundo estudo ainda não é capaz de tirar a atestação do anonimato, pois a “reflexividade” inerente à enunciação não pode ser confundida com a consciência de si. Marcas mais visíveis do fenômeno da atestação podem ser encontradas na análise ricoeuriana do “poder fazer”. Contra a precipitação ontológica de Heidegger, Ricoeur opta por um desvio pelo “quê” e pelo “porquê” da ação através de uma longa análise da rede conceitual do agir e das relações complexas que ligam as ações aos agentes. Vai ser precisamente no âmbito do debate sobre a natureza da ação intencional (terceiro estudo) que o filósofo vai mostrar que a “intenção de” já é uma forma tênue de “atestação de si”, na medida em que me remete para o futuro e compromete-me a mim mesmo com algo a fazer. No estudo seguinte, Ricoeur destaca que o elo que une a ação ao agente reenvia a “um fato primitivo”: a “potência de agir”, cuja expressão prática é a iniciativa. Esta, ancorada numa fenomenologia do “eu posso”, remete, em última instância, a uma ontologia do “corpo próprio”, dentro da qual se insere o estatuto ontológico da atestação. Novamente então a noção de adscrição vem à tona. Ricoeur a retoma para caracterizar a possibilidade de o agente se reapropriar da deliberação. Na seqüência, nos estudos consagrados à capacidade de se identificar como personagem de uma narrativa de vida, embora o termo “atestação” não seja pronunciado, as análises ricoeurianas ressaltam que o fato de narrar a história de um personagem é inseparável da certeza que esta narrativa atesta: há, subjacente a ela, um certo grau coesão de vida. Para se aceder a essa certeza, contudo, faz-se necessário o rompimento

⁶ Para Paul Ricoeur, conforme ele mesmo esclarece em *Percurso do reconhecimento*, “o termo “adscrição” salienta o caráter específico da atribuição quando esta diz respeito ao vínculo entre a ação e o agente, do qual se diz também que ele a *possui*, que ela é “sua”, que ele se “apropria dela”. A adscrição visa (...) à capacidade de o próprio agente designar a si mesmo como aquele que faz ou que fez.” (2008, p.113)

com a suspeita de que a identidade pessoal seja apenas uma ilusão. Já na “pequena ética” que Ricoeur desenvolve nos estudos 7-9, o fenômeno da atestação reveste-se de grande importância, deixando sua marca em todas as fases do desdobramento da concepção ética ricoeuriana. Ou seja, a atestação intervém no âmbito da proposta do primado da visada ética, na passagem da visada ética pelo crivo da norma moral e do imperativo categórico, bem como também na proposta de uma sabedoria prática como saída dos dilemas da moral. No plano ético, é a estima de si que se apresenta como a nova figura da atestação. A estima de si, não tendo uma evidência imediata e não podendo ser observada do exterior, repousa sobre convicções íntimas, estabelecidas a partir de nossas experiências, ou seja, ela resulta de um incessante trabalho de interpretação de nossas ações, ideais, realizações, sucessos e fracassos. Submetendo-se a visada ética à prova da universalização exigida pela norma moral, a estima de si torna-se respeito de si. Nessa passagem, a atestação subjacente às experiências reveladoras da estima de si não é renegada, apesar da mudança de ótica exigida pelo ponto de vista moral. Ao contrário, para Ricoeur, a forma específica da atestação em sua dimensão moral vai ser encontrada exatamente no fato de o sujeito dar à si mesmo a lei de seu agir. A exigência de universalização inerente à moral de obrigação gera conflitos que deverão ser geridos por uma sabedoria prática através de um juízo moral em situação que produza convicções, cuja fonte é a visada da vida boa. Essas convicções bem pesadas constituem a última face da atestação no âmbito da “pequena ética” ricoeuriana. Por fim, após ter discutido as diferentes facetas da função epistêmica da atestação, cabe dizer que no último estudo de *Soi-même comme un autre*, intitulado “Vers quelle ontologie?”, a noção de atestação recebe um reforço especulativo ao se apoiar na noção de ser como ato-potência (cf. 1995,p.99). Mediante um processo de reapropriação da noção aristotélica do ser como ato e potência e por meio de uma reinterpretação do ser enquanto ato como horizonte de atestação, os quatro registros fenomenológicos do agir humano (falar/fazer/narrar/imputar) ganham então um

aprofundamento ontológico, na medida em que emerge um fundo ontológico a partir do qual o si pode ser dito agindo (Cf. Ricoeur, 1990, p.357).

3.1.1.2 – *Hermenêutica do si e identidade narrativa*

No âmbito de uma apresentação geral da hermenêutica do si que Ricoeur elabora em *Soi-même comme un autre*, tendo ressaltado a fenomenologia do homem capaz que lhe subjaz e a problemática da atestação que lhe perpassa, vamos agora nos deter na noção de identidade narrativa que lhe serve de pivô.

Cabe lembrar, de início, que o primeiro encontro de Ricoeur com o tema da identidade narrativa se dá nas conclusões de *Temps et Récit*, quando do questionamento acerca da existência de uma experiência fundamental capaz de integrar os dois modos narrativos analisados por ele ao longo daquela obra. Para o filósofo, no nível da pessoa individual ou de uma comunidade histórica, a resposta a esse questionamento é a identidade obtida através da narrativa que responde à questão: “quem fez tal ação?” ou “quem é seu autor/agente?”. Retomando H. Arendt, segundo a qual responder à questão “quem?” implica narrar a história de uma vida, Ricoeur assinala que a história narrada diz o *quem* da ação, de tal forma que “a identidade do quem não é outra senão uma identidade narrativa” (1985, p.443). Assim sendo, a identidade própria de indivíduos e comunidades é construída pelo acolhimento de relatos que ancoraram a história efetiva de ambos. Ou seja, na esfera da subjetividade individual, tal qual a experiência psicanalítica põe em relevo⁷, uma pessoa se reconhece na história que conta sobre si mesma; no âmbito da história das culturas e das mentalidades, tal qual a história bíblica de Israel o atesta, um povo torna-se uma comunidade histórica com um nome próprio, em parte, devido à recepção dos textos que ele mesmo produziu e que conservam os

⁷ De acordo com P. Ricoeur, a psicanálise “é um laboratório particularmente instrutivo para uma investigação propriamente filosófica sobre a noção de identidade narrativa” (1985,p.444). Um aprofundamento desta tese ricoeuriana pode ser encontrada na seguinte obra de Muriel GILBERT: *L'identité narrative: une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Paris: Labor et Fides, 2001.

testemunhos dos eventos fundadores de sua própria história. Contudo, o próprio Ricoeur o reconhece, a identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas. Assim como existe a possibilidade de compor várias intrigas a partir dos mesmos incidentes, igualmente é possível tramar intrigas diferentes e até mesmo opostas acerca da própria vida. Diante disso, pode-se conceber que a identidade narrativa está inserida num contínuo processo de construção e reconstrução. Ainda no âmbito de sua primeira aproximação à concepção narrativa de identidade, Paul Ricoeur acrescenta que tal concepção, na medida em que repousa sobre uma estrutura temporal resultante da composição poética de um texto narrativo, pode ser apresentada como uma saída para o seguinte dilema: ou se postula um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados; ou assume-se, seguindo Hume e Nietzsche, que este sujeito idêntico é apenas uma ilusão substancialista⁸. É a partir deste ponto, que essas brilhantes intuições em torno da concepção narrativa de identidade serão posteriormente retomadas e aprofundadas por Ricoeur: no artigo “L’identité narrative” publicado na *Revue Esprit* em 1988; no quinto estudo — “L’identité personnelle et l’identité narrative” — de *Soi-même comme un autre* (1990) e na primeira parte — “L’identité narrative et la dialectique de l’ipséité et la mêmeté” — do sexto estudo desta mesma obra.

No início do artigo supracitado, Ricoeur assinala:

Desde a publicação de *Temps et Récit* III, eu tomei a medida das dificuldades consideráveis associadas à questão da identidade enquanto tal. Eu adquiri agora a convicção que uma defesa mais forte e mais convincente pode ser proposta em favor da identidade narrativa, se puder ser mostrado que essa noção e a experiência que ela designa contribuem para a resolução das dificuldades relativas à noção de identidade pessoal, tal como ela é atualmente discutida em amplos círculos filosóficos, em particular na filosofia analítica de língua inglesa (1988, p.296).

Para o filósofo, as dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam de

⁸ Pode-se dizer que a noção de identidade narrativa, em última instância, revela o esforço do filósofo em abordar de maneira não subjetivista a questão da identidade. Nesse sentido, o uso do si reflexivo, acenando para a tentativa ricoeuriana de evitar o uso do vocabulário do sujeito historicamente marcado pelo imperialismo do “eu”, leva Ricoeur a distanciar-se da tradição idealista que funde as filosofias do sujeito em “primeira pessoa” (Descartes, Kant e Husserl) com o idêntico enquanto imutável. Ricoeur propõe então um outro sentido de identidade, não mais marcado pela existência de um substrato imune às transformações. Trata-se do idêntico enquanto aquele que, apesar de suas próprias transformações, mantém-se numa obrigação. Idêntico é então o *ipse*, que responde à questão “quem eu sou?”.

uma falta de distinção entre dois usos principais do termo identidade: identidade como mesmidade (identidade-idem) e identidade como idêntico a si mesmo (identidade-ipse). De acordo com a proposta defendida por Ricoeur, a mesmidade não se confunde com a ipseidade, embora exista uma zona de convergência entre ambas. A determinação desta zona de recobrimento entre identidade-idem e identidade-ipse será de grande importância na análise ricoeuriana do problema da identidade pessoal (cf 1988, p.296).

Em vista disso, Ricoeur apresenta primeiramente uma análise conceitual da identidade-idem. A partir das categorias kantianas, ele aponta as componentes principais da mesmidade (cf 1988, p.296s; 1995, p.140ss): 1) *identidade numérica*: a partir da experiência de duas ocorrências de uma coisa designada por um nome invariável, trata-se de reidentificar o mesmo, isto é, reconhecer que se trata de uma e mesma coisa (unicidade) e não duas ou mais (pluralidade); 2) *identidade qualitativa*: nas experiências em que a reidentificação do mesmo suscita hesitação, dúvida ou contestação, apela-se para a semelhança extrema entre duas ocorrências, a partir da qual pode haver uma substituição entre ambas sem perda semântica, isto é, tais ocorrências são de uma mesma pessoa e não de alguém diferente dela; 3) *identidade-continuidade ininterrupta no desenvolvimento de um ser entre o primeiro e o último estágio de sua evolução*: diante de experiências nas quais a grande distância no tempo enfraquece o critério de similitude (semelhança extrema), inserindo fatores de descontinuidade no processo de identificação, faz-se necessário apelar para uma série ordenada de discretas mudanças que, tomadas uma a uma, ameaçam a semelhança sem a destruir (ex. o retrato de nós mesmos em idades sucessivas); 4) *identidade-permanência no tempo*: a ameaça que o tempo representa para a identidade só é debelada quando se coloca na base da similitude e da continuidade ininterrupta um princípio de permanência no tempo que se aproxima da idéia de estrutura que subsiste às mudanças. Para Ricoeur, “toda a problemática da identidade pessoal vai girar em torno dessa busca de um invariante

relacional, dando-lhe a significação forte de permanência no tempo” (1995, p.142s).

A permanência no tempo, segundo Ricoeur, é a zona de convergência entre mesmidade e ipseidade. Diante disso, o problema que se lhe apresenta é o de mostrar como se dá a intersecção entre o mesmo e o si. Para tanto, faz-se necessário defender que a ipseidade implica uma permanência no tempo não redutível à determinação de um substrato (questão “que?”), mas ligada à questão “quem?”, ou seja, que ela implica uma forma de permanência no tempo que responda à questão “quem sou eu?”, e não à questão “que sou eu?” (cf. 1988, p.298). Ricoeur passa a examinar então dois modelos de permanência no tempo, o caráter e a palavra dada, nos quais mesmidade e ipseidade interagem.

Embora inicialmente ressalte — em consonância com os resultados de suas primeiras pesquisas sobre a polaridade do voluntário e do involuntário e sobre a não-coincidência entre finitude e infinitude — que o caráter, enquanto “conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo”, apresenta uma natureza imutável, designando assim de modo emblemático a mesmidade da pessoa (cf 1995, p.144ss), Ricoeur, em *Soi-même comme un autre*, na medida em que procura interpretar o caráter em função de seu lugar na problemática da identidade, questiona a imutabilidade do mesmo, e propõe que se evidencie sua dimensão temporal, compreendendo-o como o “conjunto das disposições duráveis *com que* reconhecemos uma pessoa” (1995, p.146 itálico do autor). Assim, seja enquanto hábito (que confere ao caráter uma permanência no tempo que Ricoeur interpreta como sendo o recobrimento do *ipse* pelo *idem*), seja enquanto conjunto das identificações adquiridas (que integra aos traços do caráter, as preferências, apreciações e estimações, ou seja, os aspectos valorativos), o caráter, como conjunto das disposições duráveis, revela que “não podemos pensar até o fim o *idem* da pessoa sem o *ipse*, mesmo quando um recobre o outro” (1995, p.147), de tal modo que paradoxalmente “a identidade do caráter exprime uma certa aderência do *o quê?* ao *quem?*. O caráter é verdadeiramente “o quê?” do “quem”

(cf.1995, p.147).

O outro modelo de permanência no tempo analisado por Ricoeur é o da palavra mantida na fidelidade à palavra dada, ou seja, é o modelo da promessa. Em oposição ao que ocorre com o caráter, a palavra mantida afirma uma manutenção de si que não se deixa inscrever no “que”, mas unicamente no “quem” (cf. 1995, p.148), revelando uma conjunção fundamental entre a questão da permanência no tempo e a do si, na qual ipseidade e mesmidade deixam de coincidir. Uma vez que o *ipse* coloca a questão de sua identidade sem a ajuda e o apoio do *idem*, dissolvem-se assim todos os equívocos relativos à problemática da identidade pessoal. No entanto, ressalta Ricoeur, a oposição entre mesmidade do caráter e manutenção de si na promessa abre um intervalo de sentido, que só pode ser preenchido por uma mediação de ordem temporal.

A explicitação, que acabamos de fazer, destes dois modelos de permanência no tempo oferece uma contextualização para a dupla tese enunciada por Ricoeur: “a primeira é que a maior parte das dificuldades que afligem 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 concernentes à identidade pessoal” (1988, p.298)

No que tange a primeira tese acima apresentada, mais do que se deter numa revisão dos questionamentos do postulado da substancialidade do eu, desde Locke e Hume (cf 1995, p.150-155), Ricoeur opta por enfrentar as críticas à crença num princípio de identidade pessoal que Derek Parfit desenvolve em *Reasons and Persons*⁹. Embora se contraponha à

⁹ Para Ricoeur, a importância desta obra de Parfit situa-se no fato de ela tirar todas as conseqüências de uma metodologia que autoriza apenas uma descrição impessoal da problemática da identidade. Assim, de acordo com esse ponto de vista reducionista, o que se convencionou denominar de “identidade pessoal” consiste somente numa série de fatos particulares que podem ser descritos sem pressupor até mesmo a existência da pessoa. Para Parfit, enfim, a identidade pessoal não é o que importa. De acordo com esse posicionamento, ainda que sejamos entidades existindo separadamente (isto é, distinta de nosso cérebro, de nosso corpo e de nossas experiências), a identidade pessoal é apenas um “fato suplementar” (cf. 1988, p.299). Parfit é então um temível adversário da tese

perspectiva defendida nessa obra, Ricoeur tem uma razão importante para levar a sério o seu autor: o uso sistemático que o mesmo faz dos *puzzling-cases* (casos embaraçantes) tirados da ficção científica¹⁰. A partir dessa estratégia, Parfit faz aparecer o caráter ilusório do princípio de identidade pessoal. Para o autor de *Reasons and Persons*, a existência pessoal se resume à existência de um cérebro e de um corpo e na ocorrência de uma série de acontecimentos físicos e mentais ligados a eles. Desse modo, a identidade, objetivamente examinada, reduz-se a um processo psicofísico que não se apóia num substrato que se chamaria “eu”. Tornando ilusória a importância que se atribui à identidade pessoal, a teoria de Parfit desemboca numa despossessão do eu, ou numa indiferença em relação ao eu¹¹. Entretanto, interroga Ricoeur, “um momento de desapossamento de si não é essencial à autêntica ipseidade?”. Assim, para o filósofo, “o que a reflexão moral de Parfit provoca é finalmente uma crise *interna* à ipseidade” (1990, p.166). Contudo, essa situação de crise da ipseidade não poderia conduzir a uma descoberta mais profunda do si? Essa questão coloca-nos na rota das análises

ricoeuriana da identidade narrativa, uma vez que, além de se colocar exclusivamente no plano da mesmidade, excluindo toda a dialética possível entre identidade-idem e identidade-ipse, ele critica radicalmente as crenças ordinariamente subjacentes à reivindicação da identidade pessoal, a saber: 1) a existência separada de um núcleo de permanência definidor da identidade; 2) a convicção de que sempre é possível dar uma resposta determinada referente à existência de tal permanência, isto é, que a questão da identidade é sempre determinável; 3) a importância da resposta à questão da identidade para que a pessoa reivindique o *status* de sujeito moral (cf 1990, p.156).

¹⁰ Embora sejam experiências irrealizáveis do ponto de vista técnico, os *puzzling-cases* de Parfit são inteiramente concebíveis e baseiam-se em três experimentações imaginárias: o transplante de cérebro, a bissecção do cérebro e a fabricação de uma réplica do cérebro. Ricoeur se detém num caso de teletransporte apresentado por Parfit, resumindo-o assim: “Suponhamos que seja feita de meu cérebro e de toda informação contida no restante de meu corpo uma réplica tão exata que ela seja indiscernível de meu cérebro e de meu corpo reais. Suponhamos que minha réplica seja enviada à superfície de algum planeta e que eu seja “teletransportado” ao encontro de minha réplica. Suponhamos que no decorrer da viagem meu cérebro seja destruído e eu não encontre minha réplica ou ainda que unicamente meu coração seja danificado e que eu encontre minha réplica intacta, a qual me promete cuidar de minha família e de minha obra depois de minha morte” (1988, p.300). Diante da situação descrita acima, a questão embaraçosa, num e noutro caso, é saber se se sobrevive na réplica. De acordo com Ricoeur, Parfit, considerando o cérebro “o lugar privilegiado das ocorrências nas quais a pessoa é mencionada, sem que sua existência distinta seja explicitamente reivindicada” (1990, p.162), defende que é impossível decidir se se sobrevive ou não. Por sua vez, para este autor, a indecidibilidade da resposta a esse *puzzling-case* aponta para a vacuidade da questão da identidade. De tal forma que, dentro dessa perspectiva, a busca de uma fórmula estável da identidade deixa então de ser algo importante.

¹¹ O pano de fundo da proposta de Parfit, segundo observa Ricoeur, é “o problema da *racionalidade* da escolha ética colocada pela moral utilitarista predominante no mundo de língua inglesa” (1990, p.164). Crítico da versão mais egoísta desta moral, Parfit propõe que nos preocupemos menos conosco mesmos e que nos interessemos mais pelas experiências em si mesmas do que com a pessoa que as tem. Lutando contra o egotismo que alimenta a tese do interesse próprio, este autor defende que “as razões válidas da escolha ética passam pela dissolução das falsas crenças sobre o estatuto ontológico das *pessoas*” (RICOEUR: 1990, p.164).

ricoeurianas dos contributos da identidade narrativa para a constituição do si que retomaremos na conclusão deste item¹².

De acordo com a segunda parte da tese ricoeuriana mencionada no final do penúltimo parágrafo, a noção de identidade narrativa oferece uma solução às aporias concernentes à identidade pessoal. Ou seja, a despeito das dificuldades explicitadas por Parfit de se achar um substrato identificativo, Ricoeur defende que a narrativa tem a virtude de manifestar a identidade pessoal. Diante disso, a primeira preocupação do filósofo é a de sustentar que a narratividade oferece uma solução alternativa à questão da identidade. Para tanto, inicialmente, Ricoeur procura mostrar “como o modelo específico de conexão entre acontecimentos que constitui o *pôr em intriga* permite integrar à permanência no tempo aquilo que parece ser o contrário sob o regime da identidade-mesmidade, a saber, a diversidade, a variabilidade, a descontinuidade, a instabilidade” (1990, p.167).

Para Paul Ricoeur, uma compreensão narrativa da identidade pessoal pode ser elaborada tendo como parâmetro a constituição da identidade do personagem no âmbito dos textos literários. Por sua vez, a inteligibilidade da identidade do personagem ocorre mediante a transferência para ele da operação de intriga primeiramente aplicada à ação narrada. Essa derivação da identidade do personagem a partir da identidade no plano da intriga, já acenada em *Temps e Récit*, é explicitada no início do sexto estudo de *Soi-même comme un autre*. Nas linhas aí dedicadas a este assunto (cf. 1990, p.168ss), o autor, após mostrar como a concordância-discordante própria de toda composição narrativa desenvolve um conceito completamente original de identidade dinâmica que concilia a dispersão episódica do que é narrado e o poder de unificação desenvolvido pela configuração narrativa¹³, assinala que “o passo decisivo em direção de uma concepção narrativa da identidade pessoal é dado quando

¹² Cf infra p. 153s

¹³ Para uma análise mais pormenorizada pode-se ler com proveito: Ricoeur, P. “O texto como identidade dinâmica” in _____. *A hermenêutica bíblica*, São Paulo: Loyola, 2007, p. 117-129.

passamos da ação ao personagem” (1990, p.170). Em seguida, tendo examinado de qual maneira a teoria narrativa explica a correlação entre ação e personagem, Ricoeur defende que resulta dessa mesma correlação uma dialética *interna* ao personagem (o personagem tem uma identidade singular retirada da totalidade temporal de sua vida que, por sua vez, é ameaçada pelo efeito de ruptura dos acontecimentos imprevisíveis que a pontuam), que é o exato corolário da dialética de concordância e de discordância desenvolvida pela intriga da ação (cf. 1990, p.171-175). Em suma, dado que a intriga sintetiza o heterogêneo dos acontecimentos narrados e como esses acontecimentos são essencialmente ações humanas, a intriga tem como efeito identificar personagens que são os atuantes dessas ações. Assim, há um entrelaçamento da história narrada com as qualidades ou características das personagens que agem na história, de tal modo que a personagem passa a refratar em si a dialética da concordância-discordância que define a intriga. Desse modo, não existe uma identidade narrativa do personagem indistinta das experiências que este faz na sua história, ou seja, é a identidade da história que constitui a unidade do personagem.

Ainda com a preocupação de sustentar a tese segundo a qual a narratividade oferece uma solução alternativa à questão da identidade, Ricoeur procura mostrar que a dialética do personagem, engendrada pela transposição da noção de *pôr em intriga* da ação aos personagens da narrativa, é claramente uma dialética entre a identidade-mesmidade e a identidade-ipseidade (cf. 1990, p.168). Considerando que mesmidade situa-se do lado do caráter, representando um pólo de estabilidade e de constância, e que a ipseidade, enquanto livre manutenção de si, um pólo de inovação e imprevisibilidade, o desafio, de acordo com o filósofo, é “mostrar como a dialética do personagem vem inscrever-se no intervalo entre esses dois pólos da permanência do tempo para fazer mediação entre eles” (1990, p.176). Para dar conta desse desafio, Ricoeur recorre às *variações imaginativas* da identidade, não só toleradas, mas engendradas pela própria narrativa. Nesse sentido, para o filósofo francês:

a literatura revela-se um vasto laboratório para experiências de pensamento onde são postos à prova da narrativa os recursos de variação da identidade narrativa. O benefício dessas experiências de pensamento é tornar manifesta a diferença entre as duas significações da permanência no tempo, fazendo variar a relação de uma com a outra. Na experiência cotidiana, tem-se dito que elas tendem a se recobrir e a se confundir; (...) Na ficção literária, o espaço de variação é imenso. Numa extremidade, o personagem é um caráter identificável e reidentificável como mesmo: é quase o estatuto do personagem dos contos de fadas e do folclore. Quanto ao romance clássico (...) podemos dizer que explorou o espaço intermediário de variação onde, através de transformações do personagem, a identificação do mesmo decresce sem desaparecer. Aproximamo-nos do pólo inverso com o romance dito de aprendizagem e, mais ainda, o romance do movimento de consciência. A relação entre intriga e personagem parece então inverter-se (...) [de tal modo que] a identidade desse último, escapando ao controle da intriga e de seu princípio de ordem, é posta verdadeiramente à prova. Alcança-se desse modo o pólo extremo de variação, onde o personagem deixou de ser um caráter (1990, p.176)

Através do recurso à variação imaginativa da identidade promovida pela narrativa, Ricoeur, conforme acabamos de verificar, mostra como a identidade-ipseidade percorre um espectro de significações desde um pólo extremo onde ela recobre a identidade do mesmo, simbolizado pelo fenômeno do caráter, até outro pólo extremo onde se dissocia dela inteiramente¹⁴. Assim sendo, pergunta Ricoeur: “onde se situa finalmente a identidade narrativa nesse espectro de variações entre o pólo da ipseidade-mesmidade do caráter e o pólo de pura ipseidade da manutenção de si?” (1990, p.195). Para o filósofo, a resposta é clara: o lugar da identidade narrativa aparece como o meio-termo entre a mesmidade (o caráter) e ipseidade (a manutenção de si) (cf. 1995, p.196). A identidade narrativa coloca em relação dialética os dois pólos constitutivos da identidade pessoal.

¹⁴ De acordo com a análise ricoeuriana, é no ponto extremo desse processo de variação imaginativa acima descrito que emergem os casos embaraçantes propostos pelas ficções literárias acerca da perda de identidade-mesmidade do personagem. Para ilustrar essa situação extrema de perda da identidade do personagem, Ricoeur evoca a obra *O homem sem qualidades*, de R. Musil. Segundo a análise de Ricoeur, um dos efeitos do eclipse da identidade do personagem nesse romance corresponde à gradativa decomposição da forma narrativa, a ponto de transpor essa obra literária para a vizinhança do ensaio. (cf 1990, p.177). Esses casos-limites da ficção literária, onde a ipseidade torna-se desprovida do suporte da mesmidade, apontam para as situações extremas em que a questão da identidade pessoal se torna confusa, inominável e até mesmo indecifrável e constituem ocasião propícia para um confronto com os *puzzling cases* de D. Parfit. A comparação feita por Ricoeur entre os casos-limites da ficção literária e os *puzzling cases* da ficção científica revela que os primeiros são variações imaginativas em torno de uma invariante: a condição corporal vivida como mediação existencial entre o si e o mundo. Nesse sentido, as ficções literárias tem por horizonte incontornável a nossa condição terrestre, isto é, o nosso ser-no-mundo. Já nos casos embaraçantes oriundos da ficção científica ocorre exatamente o contrário: a condição corporal e terrestre, intransponível para as ficções literárias, torna-se a variável afetada pelas manipulações imaginárias do cérebro. Nesse sentido, de acordo com Ricoeur, a ficção científica viola a condição existencial sob a qual existem regras, leis, fatos.

Essas observações extraídas da esfera narrativa incidem no domínio da refiguração do si cotidiano e concreto. Conforme Paul Ricoeur, no trajeto da aplicação da literatura à vida ocorre uma transposição da dialética do *idem* e do *ipse* para o âmbito da exegese de nós mesmos. Nessa transposição reside a virtude purgativa das experiências de pensamento operacionalizadas pela literatura, não só no plano da reflexão teórica, mas também no plano existencial. Nesse sentido, a narrativa, mesmo quando é fictícia, e não fala diretamente de seu leitor, nunca é neutra, já que a leitura que se pode fazer dela é, na verdade, uma reescrita da mesma, na qual o leitor se identifica, identificando-se com o autor ou com os personagens do texto. Em outros termos, o leitor busca sua própria identidade nos reflexos de si mesmo e daquilo que se empenha em fazer, que ele encontra na narrativa. De acordo com o que acaba de ser assinalado, a *mimêsis III* descrita no capítulo anterior, não implica apenas uma refiguração do real, mas também a possibilidade de transposição da identidade do personagem da narrativa à identidade pessoal do leitor. Desse modo, uma das finalidades da narrativa é retornar à vida mesma e transformar as identidades pessoais.

Antes de avançarmos, pode-se perguntar: qual o ganho principal deste exame da identidade narrativa para as análises ricoeurianas desenvolvidas em *Soi-même comme un autre*? A reflexão final deste tópico visa responder esse questionamento.

Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que, além de aproximar a poética da narrativa da problemática do si — vinculando a hermenêutica do si ao processo de apropriação por um sujeito real (no caso o leitor) das significações vinculadas ao personagem de uma ação fictícia, mediante a exposição às variações imaginativas acerca da identidade do personagem, que se tornam variações imaginativas sobre si mesmo — a identidade narrativa fornece um suporte estável para a salvaguarda da possibilidade de imputação moral¹⁵, já que, na

¹⁵ Como vimos mais acima, Ricoeur não aceita o esvaziamento da questão da identidade promovida por Parfit, ou seja, ele não se alinha com a empreitada radical de nadificação da identidade pessoal promovida por este autor e pela corrente de pensamento que ele representa. A razão desta recusa situa-se no fato de esta perspectiva

perspectiva ricoeuriana, o que possibilita reunir a multiplicidade das experiências vividas não é uma “substância”, uma “alma” ou um “puro eu”, mas a inteligibilidade que damos à narrativa de nossa vida. Ou seja, para o filósofo, é quando se exprime sob a forma de uma identidade narrativa governada pela dialética da concordância-discordante que a identidade pessoal pode se salvar do caos, da multiplicidade e da dissonância, já que ganha um sentido, uma inteligibilidade e uma unidade (cf MICHEL, 2006, p.83).

Em segundo lugar, a noção de identidade narrativa é importante por favorecer a articulação da hermenêutica do si com a questão ética. Em outros termos, se Ricoeur, em *Soi-même comme un autre*, faz da ética o horizonte inultrapassável de toda hermenêutica do si, isso só é possível devido a análise prévia que ele faz da identidade narrativa, uma vez que esta noção propicia a superação da oposição entre descrição (fato) e prescrição (valor)¹⁶. Enfim, graças à temática da identidade narrativa, Ricoeur pôde consolidar uma hermenêutica do si, cujo fecho é a sua “pequena ética”, de tal modo que, conforme sustenta Mongin, a identidade narrativa é uma componente conceitual indispensável à constituição de uma ética em Paul Ricoeur (cf. 1994, p.37).

3.2 – IMAGINAÇÃO À LUZ DA ARTICULAÇÃO ENTRE NARRATIVIDADE E ÉTICA

Nas páginas anteriores deste capítulo, com o intuito de contextualizarmos as reflexões que ora se iniciam, procuramos apresentar uma visão geral da hermenêutica do si elaborada por Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, ressaltando a fenomenologia do homem capaz que

impossibilitar a responsabilidade individual. Daí todo esforço ricoeuriano para encontrar um suporte estável para salvar da derrocada a possibilidade de imputação moral. Como sustenta Johan Michel, mais do que na moldura fenomenológica do corpo-próprio, foi nos recursos da narrativa que Ricoeur procurou construir um princípio de permanência que servisse de suporte para a identidade pessoal e, por conseguinte, para imputação moral (cf. 2006, p.80).

¹⁶ Na opinião de Johan Michel — devido aos limites da teoria narrativa ricoeuriana, calcados na diferença mesma entre narrativa e vida (O que pode assegurar que o sentido narrativo corresponde realmente ao vivido, uma vez que a narrativa de uma vida é um discurso onde podem se alojar mentiras, justificações e dissimulações e uma vez que as reconstruções narrativas não cessam de se modificar ao longo da vida?) — “o modelo narrativo de Ricoeur se mostra mais prescritivo que descritivo, mais próximo de uma ética narrativa que de uma teoria narrativa geral” (2006, p.90).

lhe subjaz, a problemática da atestação que lhe perpassa e a noção de identidade narrativa que lhe serve de pivô. Nossas análises, mesmo sumárias, permitem verificar o quanto a obra supracitada exerce um papel específico na economia do pensamento ricoeuriano: ela torna possível compreender a significação dos vários desvios existentes no percurso filosófico de seu autor, permitindo esclarecer também o sentido do árduo trabalho realizado por ele nas duas décadas anteriores à publicação de 1990, quando deslocou a tarefa hermenêutica do texto para a ação (cf. MONGIN, 1994, p.164ss). Nesse sentido, *Soi-même comme un autre* reagrupa os diversos pólos de interesse da pesquisa ricoeuriana, apresentando-os como níveis de uma hermenêutica do si, a partir da qual o autor edifica seu projeto ético (como uma “pequena ética”), que até então, devido ao acento colocado na reflexão sobre a linguagem e na questão do sentido, permanecera em segundo plano¹⁷.

No que segue, vamos nos deter no modo como Paul Ricoeur articula narratividade e ética. Para tanto, acompanharemos a argumentação através da qual o autor mostra como a narrativa ocupa, no percurso completo da investigação desenvolvida em *Soi-même comme un autre*, uma posição de charneira entre a teoria da ação e a teoria ética, de um lado, por operar uma expansão do campo prático, de outro, por estar prenhe de implicações éticas (3.2.1). Em seguida, vamos explorar — à luz dos contributos de Alain Thomasset e Richard Kearney — algumas conseqüências da proposta ricoeuriana de que “uma imaginação ética nutre-se numa imaginação narrativa” (3.2.2).

3.2.1 – A expansão do campo prático pelas narrativas e implicações éticas das mesmas

Antes de abordar diretamente a problemática da determinação ética (bom) e moral

¹⁷ Para uma visão geral do problema ético em Paul Ricoeur vide o artigo de Maria Villela-Petit: “Vissé éthique et quête du sens chez Paul Ricoeur” in *VVAA Hommage à Paul Ricoeur (1913-2005)*. Paris, UNESCO, 2006. No referido artigo, Villela-Petit, embora constatando a inexistência, entre as obras de Ricoeur, de um tratado inteiramente consagrado à ética, defende que não há dúvidas de que a preocupação ética está no coração do pensamento ricoeuriano, não se restringindo à “pequena ética” formulada nos estudos 7-9 de *Soi-même comme un autre*. Revisando as escolhas temáticas de Ricoeur, a autora procura mostrar como a visada ética se mostra inseparável de uma busca do sentido empreendida por Ricoeur ao longo de sua carreira filosófica.

(obrigatório) da conduta humana, Ricoeur se propõe a desenvolver a tese segundo a qual a teoria narrativa ocupa, no percurso completo da investigação desenvolvida em *Soi-même comme un autre*, uma posição de charneira entre a teoria da ação e a teoria ética (cf. 1990, p.180). Em outros termos, ele procura mostrar como a narratividade exerce a mediação entre o ponto de vista descritivo (estudos 1-4) e o ponto de vista prescritivo (estudos 7-9) da ação. Para tanto, segundo Ricoeur, faz-se necessário, por um lado, defender que “o campo prático coberto pela teoria narrativa é mais vasto que aquele coberto pela semântica e pela pragmática das frases de ação, por outro lado, que as ações organizadas em narrativa apresentam traços que só podem ser elaborados tematicamente no quadro de uma ética” (1990, p.139).

De acordo com o programa que acaba de ser apresentado, urge explicitar, inicialmente, a ampliação do campo prático empreendida pela própria estrutura do ato de narrar. Para Ricoeur, a relação da intriga com o personagem só ilumina a relação entre a ação e seu agente sob a condição de haver uma extensão do campo prático para além dos segmentos de ação inscritos nas frases de ação e para além das cadeias de ação dependentes de uma praxeologia. Isso exige que — através de uma hierarquia de unidades práxicas, cada qual comportando um princípio de organização específico — o conceito de ação seja estendido ao nível da configuração narrativa desenvolvida na escala de uma vida, (cf. 1990, p.181). Mostrando que as ações de base só se tornam significantes quando se encaixam em unidades mais vastas como as práticas (ofícios, artes, jogos), as quais, por sua vez, se encaixam nos planos de vida (vida profissional, vida familiar) que tendem a se unificar naquilo que MacIntyre denomina “unidade narrativa de uma vida”, Ricoeur põe em relevo que é a narrativa que dá a uma vida a configuração de um projeto, permitindo assim qualificá-la de “boa” ou “bem-sucedida”. Em outros termos, de acordo com a análise de Paul Ricoeur, é o conjunto da vida de um indivíduo que serve de suporte à avaliação ético-moral de sua conduta.

Além de mostrar que a narrativa suscita uma extensão do campo prático, tal qual foi acenado acima, Ricoeur procura apontar também de que maneira, não sendo eticamente neutra, a narrativa se apresenta como o “primeiro laboratório do julgamento ético” (cf. 1990, p.167). Com essa finalidade, o filósofo desenvolve um argumento que acena para os desdobramentos éticos da tríplice *mimèsis* (cf. 1990, p.193s). Assim, para ele, ainda no âmbito da *mimèsis* I (prefiguração narrativa), o próprio enraizamento da narrativa literária no solo da oralidade já permite entender que a função narrativa apresenta implicações éticas. Recorrendo à observação feita por W. Benjamin segundo a qual “a arte de narrar é a arte de trocar experiências”, e considerando que por experiências deve-se entender o “exercício popular da sabedoria prática”, Ricoeur assinala que “na troca de experiências que a narrativa opera, as ações não deixam de ser aprovadas ou desaprovadas, e os agentes, de ser elogiados ou censurados” (1990, p.194), de tal forma que a narrativa comporta apreciações que recaem no rol das categorias teleológicas e deontológicas próprias dos julgamentos ético-morais. Dessa forma, para o filósofo francês, mesmo no plano da *mimèsis* II (configuração narrativa), a narrativa literária apresenta determinações éticas que não são embotadas pelo prazer estético que ela suscita. Como diz magistralmente Ricoeur:

O prazer que temos em seguir o destino dos personagens implica certamente que nós suspendamos todo o julgamento moral real, ao mesmo tempo que pomos em suspenso a ação efetiva. Mas, no recinto irreal da ficção, não deixamos de explorar novas maneiras de avaliar ações e personagens. As experiências de pensamento que conduzimos no grande laboratório do imaginário são também explorações exercitadas no reino do bem e do mal. Supervalorizar, e mesmo desvalorizar, é ainda avaliar. O julgamento moral não é abolido, ele é, antes, ele mesmo, submetido às variações imaginativas próprias da ficção (1990, p.194).

A partir desses exercícios de avaliação executados no plano do imaginário, também na esfera da *mimèsis* III (refiguração da ação pela narrativa), a narrativa pode desempenhar sua função de descoberta e de transformação no que tange o sentir e o agir do leitor, pois uma narrativa de ficção, impondo ao leitor uma visão de mundo que não é eticamente neutra, induz o mesmo, implícita ou explicitamente, a uma nova avaliação do mundo e de si próprio; neste sentido, a narrativa já pertence ao campo ético em virtude da pretensão, inseparável da

narração, à justeza ética. Cabe ao leitor, enquanto agente, isto é, iniciador da ação, escolher entre as múltiplas proposições de justeza ética veiculadas pela narrativa. Assim sendo, mediante o que acaba de ser retomado da análise ricoeuriana, pode-se concluir que “a literatura é um vasto laboratório onde são testadas estimativas, avaliações, julgamentos de aprovação e de condenação pelos quais a narrativa serve de propedêutica à ética” (1990, p.139).

Segundo P. Ricoeur, também as narrativas históricas trazem em seu bojo implicações éticas. Assim, ele encerra suas considerações sobre o nexo entre narratividade e ética explicitando o aporte das narrativas históricas para a reflexão ética. Basicamente, Ricoeur sustenta que descrever uma época passada consiste em evocar as esperanças e os códigos morais dos homens daquele tempo, mas cujas vidas continuam a nos falar. Nesse sentido, a narrativa histórica é uma reconstrução do passado que faz reviver pela imaginação maneiras de ser e de avaliar pertencentes a uma outra época, mas que continuam presentes em nossa humanidade profunda. A narrativa histórica, portanto, com a ajuda da ficção, trabalha e simboliza a emoção (admiração ou de horror), contribuindo para compor uma sensibilidade ética comum àqueles que compartilham dessas narrativas (cf. RICOEUR, 1990, p.194; THOMASSET, 1996, p.180).

Tendo apresentado os apoios e antecipações que a teoria narrativa propõe à interrogação ética, Ricoeur inverte os termos do problema e interroga acerca dos complementos que as determinações éticas da imputação moral da ação a seu agente oferecem à componente narrativa da compreensão de si (cf. 1990, p.180; 194). Em outros termos, tendo explicitado as implicações éticas da narrativa, Paul Ricoeur apresenta a necessidade de se ressaltar as dimensões narrativas da reflexão ética¹⁸. Para justificar esse empreendimento, o

¹⁸ Para um entendimento maior dessa proposta, a mesma deve ser contextualizada no âmbito do debate travado entre Ricoeur e Kemp em torno da relação entre narratividade e ética na hermenêutica ricoeuriana. Peter Kemp, em 1986, no artigo “Éthique et narrativité”, foi um dos primeiros a explorar o problema da relação entre

filósofo, numa nota de rodapé, defende o ponto de vista segundo o qual as narrativas oferecem tantos suportes ao julgamento moral, conforme foi constatado acima, devido ao fato de o próprio julgamento moral necessitar da arte de narrar para esquematizar sua visada. Conforme assinala o filósofo nesta mesma nota, a visada da verdadeira vida — que tem o primado sobre as regras, normas, obrigações e legislações que constituem a moral —, para se tornar visão, deve investir nas narrativas pelas quais se ensaia os diversos cursos de ação em jogo. Assim, a este respeito, para Ricoeur, pode-se falar em termos de “uma imaginação ética que se nutre de imaginação narrativa” (cf. 1990, p.194s nota 2 - grifo nosso).

Neste ponto, o que foi desenvolvido nas páginas precedentes deste capítulo entrecruza-se com a questão da imaginação, assumida por nós como fio condutor da leitura dos textos ricoeurianos que servem de base para a presente dissertação. Na seqüência, tentaremos explicitar essa proposta ricoeuriana de uma imaginação ética que se nutre de imaginação narrativa.

3.2.2 – “Uma imaginação ética que se nutre de imaginação narrativa”

Conforme acabamos de acompanhar, a argumentação ricoeuriana em favor da articulação entre narratividade e ética desembocou na proposta de “uma imaginação ética que se nutre de imaginação narrativa”. Todavia, essa proposta, apresentada por Ricoeur numa

narratividade e ética em Paul Ricoeur. No referido artigo, extraindo as implicações éticas de cada um dos níveis da tríplice mimêsis e pondo em evidência a importância ética do conceito de identidade narrativa, Kemp defende a coincidência entre identidade ética e identidade narrativa, uma vez que, para ele, a ética nada mais é que a configuração narrativa da verdadeira vida (cf. THOMASSET, 1996, p. 181). Um ano depois, o próprio Ricoeur ofereceu uma resposta ao artigo de P. Kemp. Após reconhecer os méritos da “leitura ética” que o seu ex-aluno faz de *Temps et Récit*, Ricoeur apresenta um posicionamento crítico perante o projeto de tratar a ética em termos de configuração mimética, tal qual defendida por Kemp. Para o filósofo francês, a especificidade não-narrativa dos imperativos deontológicos o impede de apoiar a tese de uma completa narrativa da ética. Apesar desse posicionamento ricoeuriano (defesa de que a lei moral deve ser considerada sob a forma de uma regra abstrata e não na forma de uma narrativa), num outro artigo — “Pour une éthique narrative: un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur” — Kemp insiste em demonstrar que a narratividade é indispensável à ética ricoeuriana. Para tanto, ele contra-argumenta defendendo que a idéia de um fundamento narrativo da ética não exclui a idéia de um princípio ético fundamental e universal, desde que este princípio seja entendido não como a lei moral kantiana, mas como uma atitude ética fundamental que só pode se exprimir em função de nossa competência narrativa para compreender nossas ações e padecimentos (cf. KEMP, 1991:38).

nota, não é diretamente aprofundada pelo autor nos estudos restantes de *Soi-même comme un autre*. Para aclará-la, somos obrigados a acionar a última das quatro estratégias metodológicas apresentadas na introdução dessa dissertação. Trata-se, conforme sugeriu Johan Michel, de levar em conta, nesse ponto específico de nosso trabalho, a recepção filosófica da obra ricoeuriana¹⁹. Em virtude disso, para obtermos uma maior inteligibilidade da proposta de “uma imaginação ética que se nutre de imaginação narrativa” recorreremos às análises que Alain Thomasset e Richard Kearney fazem da mesma.

No capítulo de sua tese em que explicita o contributo da narratividade na constituição da teoria ética ricoeuriana, Alain Thomasset convida-nos a adentrar de modo exploratório na “pequena ética” elaborada por Ricoeur²⁰, salientando a dimensão narrativa implicada em cada de suas componentes (intenção ética, normas morais e sabedoria prática). Aqui, não reproduziremos o conjunto da análise de Thomasset, mas nos fixaremos apenas na articulação entre visada ética, narratividade e imaginação proposta por este autor. Assim, no que segue, explicitaremos a dimensão narrativa de cada um dos aspectos integrantes da intenção ética (visada da vida boa,/ com e para o outro,/ em instituições justas) e o modo como a imaginação faz-se presente em cada uma delas.

No que tange à primeira das componentes da intenção ética, ou seja, a visada da vida boa (desejo de viver no horizonte de uma vida realizada e feliz que se expressa na noção de “estima de si”), o referido autor, lembrando que, para Ricoeur, o sujeito eticamente responsável deve ser capaz de estimar a si mesmo como sendo capaz de agir segundo razões refletidas (capacidade de agir intencionalmente) e deve ser capaz de inscrever suas ações no curso dos eventos do mundo (capacidade de iniciativa), assinala inicialmente que a estima de

¹⁹ Cf. supra p.27

²⁰ Mais acima, no âmbito de uma apresentação geral da hermenêutica do si desenvolvida em *Soi-même comme un autre*, já fizemos uma primeira referência à “pequena ética” ricoeuriana. Agora voltamos à mesma temática com o intuito específico de salientar a dimensão narrativa implicada na tríplice *démarche* da reflexão ética elaborada por Ricoeur. É a partir desta análise exploratória que poderemos explicitar como uma imaginação ética se nutre de uma imaginação narrativa.

si é o momento reflexivo da práxis, pois é avaliando nossas ações que nós nos avaliamos como autor das mesmas. A ligação estabelecida entre estima de si e práxis permite que a teoria narrativa ofereça uma contribuição fundamental à ética, já que a estima de si acompanha toda a série hierarquizada dos planos de ações que a teoria narrativa permitiu desenvolver.

Conforme já foi assinalado mais acima, sob a pressão da narratividade, o campo prático recebeu uma extensão considerável que vai desde as práticas até a unidade narrativa de uma vida, passando pelos planos de vida. O contributo de uma visada ética herdeira da reflexão aristotélica consiste precisamente em integrar esses diferentes níveis da ação sob a idéia da “vida boa”. Para o estagirita, o homem sábio é aquele que é capaz de deliberar corretamente sobre o que é bom e vantajoso, não somente acerca de um aspecto parcial da existência, mas para a totalidade da mesma, ou seja, o “phronimos” busca saber que espécies de coisas conduzem à vida realizada. Assim sendo, segundo a perspectiva aristotélica, a vida boa/realizada é o fim último de nossa ação. Colocando-se na escola de Aristóteles, Ricoeur — lembra-nos Thomasset — retoma os diversos níveis práticos desdobrados pela narrativa à luz da visada ética integradora da vida boa. Deste modo, de acordo com a análise ricoeuriana, as *práticas* têm por princípio unificador uma regra constitutiva que dá significação ao conjunto das operações que a compõe. Essas regras não são regras éticas, mas regras de sentido. A qualificação propriamente ética das práticas provém dos padrões de excelência que são regras de comparação fundadas a partir dos ideais de perfeição. São esses padrões de excelência que permitem dar um primeiro ponto de apoio ao momento reflexivo da estima de si, já que é apreciando nossas ações que apreciamos a nós mesmos. No que tange aos *Planos de vida*, são eles que permitem a integração de nossas ações em projetos globais. É neste nível da prática que o homem sábio pode fazer uso da sabedoria/prudência (phronésis) para concretizar os ideais de “vida boa”, já que é nele que incide as vantagens e inconveniências das escolhas

num determinado plano de vida. Por fim, no âmbito da *unidade narrativa de uma vida*, opera-se uma junção narrativa entre as avaliações aplicadas à ação e as avaliações referentes aos atuantes da ação. Graças a essa unidade narrativa, o sujeito ético é o mesmo sujeito portador de uma identidade narrativa.

Alain Thomasset continua sua argumentação salientando que, de acordo com a análise ricoeuriana, na busca de uma adequação entre aquilo que parece ser o melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas preferenciais que dirigem a nossa prática, a ação e o si-mesmo emergem como objetos de um incessante trabalho de interpretação. Essa emergência do ponto de vista hermenêutico no âmbito da reflexão ética desenvolvida por Ricoeur, por um lado, evidencia — em virtude da interação entre a idéia de vida boa e as decisões mais marcantes nos diversos planos de vida — a existência de um círculo hermenêutico entre a visada da vida boa e nossas escolhas particulares, à luz do qual nossas ações podem ser interpretadas como um texto. Por outro lado, dado que “interpretar o texto da ação é para o agente interpretar a si próprio”, evidencia que, no plano ético, a interpretação de si aproxima-se da estima de si. Essa aproximação faz com que a estima de si tenha uma dupla valência: para as demais pessoas, ela apresenta apenas o valor epistêmico de uma plausibilidade; aos olhos do próprio agente, ela vale como uma convicção de se estar agindo bem, a partir do horizonte da “vida boa”.

Após ter mostrado — recordando o modo como Ricoeur articula os diversos âmbitos da práxis distendidos pela narrativa com a visada ética, e apresentando a reflexão ricoeuriana sobre o incessante trabalho de interpretação da ação e do agente da ação — como uma sinergia entre narratividade e visada da vida boa é estabelecida pelo pensamento de Ricoeur, Alain Thomasset passa a explicitar como a imaginação se faz presente neste primeiro domínio da visada ética.

Para este autor, é a própria visada ética que convida a uma análise da imaginação nela implicada, uma vez que a visada da vida boa — que orienta e integra o conjunto de nossas

ações para um fim último — não pode deixar de fazer apelo à imaginação, já que “vida boa” não é propriamente um conceito claro e distinto, mas uma espécie de “nebulosa de ideais e sonhos” a partir dos quais uma vida pode ser tida como mais ou menos realizada. Como no âmbito da visada da vida boa, a ética é uma visão e uma intuição de modelos de ação, de acordo com Thomasset, a articulação entre ética e imaginação deve ser situada no horizonte das relações entre imaginação e ação. O autor supracitado, amparando-se então no modo como Ricoeur relaciona ação e imaginação²¹, defende que a estima de si — noção fundamental deste primeiro estágio da reflexão ética ricoeuriana — apóia-se nas capacidades do imaginário acionadas pela narrativa. Quais são essas capacidades do imaginário a que o autor faz referência? À luz da análise ricoeuriana da imaginação implicada no agir individual, pode-se dizer que elas se relacionam com a função projetiva e a força práxica da imaginação. Desse modo, levando-se em conta que essa “imaginação antecipadora do agir” (mediante a qual se ensaia diversos cursos eventuais da ação e se “joga” com os possíveis práticos) permite que a imaginação entre em composição com a motivação (figurabilidade dos desejos) e com o próprio poder de fazer (variações imaginativas do “eu posso”), para Thomasset, a certeza de que somos portadores da dupla capacidade implicada pela estima de si (capacidade de agir intencionalmente e capacidade de iniciativa no mundo) nos é dada pela imaginação narrativa, isto é, pela imaginação operando no âmbito da narrativa. Por isso mesmo, ele sustenta, por um lado, que a tomada de consciência de nossos motivos e projetos é proporcionada pela *mise-en-intrigue* dos mesmos pela narrativa e, por outro, que só se pode aceder à idéia de iniciativa com o concurso da função projetiva da imaginação.

Após ter explicitado o modo como a imaginação se faz presente no âmbito da visada da vida boa, primeira componente da perspectiva ética defendida por Ricoeur, Thomasset se pergunta sobre o papel da imaginação na constituição da solicitude, segundo elemento da

²¹ No item 2.3.1 — “A função projetiva da imaginação à luz da fenomenologia do agir individual” — da presente dissertação já analisamos essa questão. Cf. supra p. 111ss.

reflexão ricoeuriana sobre a ética. Para tanto, ele retoma a idéia de que a solicitude é a expressão da dimensão dialogal da estima de si, implicando um movimento de si para o outro que impele para o desejo de viver uma vida boa *com e para* o outro. Através da solicitude, Ricoeur — lembra-nos Thomasset — propõe que a demanda ética mais profunda é aquela da reciprocidade instituinte do outro como meu semelhante e de mim mesmo como semelhante de outro. Neste segundo momento, então, a reflexão ética de Paul Ricoeur se abre ao apelo do outro, reconhecendo-o portador da mesma capacidade de agir intencionalmente e tomar iniciativas inerentes ao sujeito ético, isto é, reconhecendo que o outro também é sede de uma estima de si à qual minha solicitude responde. Instaure-se assim uma mutualidade na troca entre pessoas que se estimam, baseada na seguinte formulação: ‘tu podes também dizer “eu” e ser autor responsável de teus atos’. A reflexão ética elaborada por Ricoeur confere ao outro um valor insubstituível, uma vez que ele exerce a mediação entre a minha capacidade de agir e me estimar e a efetuação da mesma no campo prático. Nesse sentido, pode-se dizer que o outro é a pressuposição de minha ação. Ainda de acordo com a análise ricoeuriana, retomada por Alain Thomasset, o segredo da solicitude está na reciprocidade dos insubstituíveis, cujo exemplo magno está na amizade. Tendo feito essa recapitulação acerca do papel ético do reconhecimento do outro, no seio da reflexão ética proposta por Ricoeur, Thomasset passa então a explicitar como a imaginação aí se insere. Em suma, ele propõe a seguinte questão: como imaginação e solicitude se relacionam?

A resposta a esse questionamento, segundo o autor, nos remete à capacidade de se colocar no lugar do outro *em imaginação e simpatia* evidenciada pelo exame que Paul Ricoeur faz da teoria da intersubjetividade, tal qual foi esboçada por Husserl na *5ª meditação cartesiana*, e desenvolvida pelos trabalhos de Schütz.²² De acordo com esse exame, o

²² Na presente dissertação, já fizemos menção a essa problemática no item 2.3.2 – A função empática da imaginação à luz da fenomenologia do agir intersubjetivo. Cf supra p. 114ss.

princípio da analogia implicado no acoplamento dos campos temporais dos contemporâneos, dos sucessores e dos predecessores é um princípio transcendental de grau superior que assinala que todos os outros — após, antes ou comigo — são como eu. Como eu mesmo, eles podem exercer a função “eu”, podem se imputar a si mesmos sua própria experiência. De acordo com o princípio de analogia, a 2ª e 3ª pessoas são também 1ª pessoa. Numa referência ao esquematismo kantiano, essa capacidade de *transferência em imaginação* do meu aqui ao aí do outro, faz da imaginação o esquematismo próprio à constituição da intersubjetividade na apercepção analógica, estando não só na raiz da intropatia, mas também na raiz da possibilidade da experiência histórica, uma vez que ela mantém vivas as mediações que constituem a ligação histórica. Thomasset acrescenta que essa transferência em imaginação para o lugar do outro nutre-se em experiências fecundadas pela imaginação narrativa. Segundo ele, a freqüentação às narrativas permite que nos reconheçamos como possíveis pacientes e não somente agentes da história. O relato histórico ou a narrativa fictícia de situações de sofrimento desperta em nós sentimentos espontaneamente dirigidos ao outro que sofre, raiz da solicitude.

Por fim, Thomasset explora o modo como o terceiro pólo da visada ética, tal qual proposta por Ricoeur, também pressupõe a imaginação. Esse terceiro pólo introduz na reflexão ética ricoeuriana a referência a outrem que não se deixa apreender na relação de amizade, ou seja, integra na perspectiva ética o outro cujo rosto não está ao nosso alcance e que, portanto, deve ser apreendido como sendo o “cada um” de uma distribuição em instituições justas. Lembrando que para Ricoeur instituições são estruturas do “viver junto” de uma comunidade histórica, caracterizadas, antes de tudo, por um *ethos comum*, Thomasset assinala que o primado ético do “viver junto” em relação às regras coercitivas ligadas aos sistemas jurídicos e políticos é fundamental para o pensamento ético de Paul Ricoeur, pois permite mostrar que a justiça está ligada ao desejo de viver bem e à solicitude pelo outro,

antes de se tornar uma lei que interdita na esfera da moralidade. Nesse sentido, as narrativas de eventos que assinalam, no calor da história, o desejo de uma comunidade de querer viver e agir junto tem grande importância para o enraizamento do político na visada ética. Quer se trate de narrativas de eventos fundadores ou de narrativas de eventos testemunhando o surgimento de um poder popular, é a reinterpretação das mesmas que permite ao “viver junto” durar e renovar-se, contribuindo, desse modo, para constituição do imaginário social de uma comunidade política. No que concerne à noção de justiça aplicada às instituições, ela se enraíza no solo mítico e religioso de nossa cultura. Além disso, nosso senso de justiça se enraíza nas experiências concretas de injustiça: a observação do déficit de justiça, ou seja, do que é injusto em nosso mundo coloca em movimento nosso senso de justiça. Assim, de acordo com essa perspectiva, relatos de situações injustas são meios possantes para desencadear a busca pela justiça. Dessa forma, antes de se formalizar em leis e argumentos jurídicos, a justiça é um sentimento do justo e do injusto resultante de nossas experiências e de nossas heranças culturais. Mediante essas colocações, Thomasset propõe que a reflexão sobre a justiça, desenvolvida no âmbito da visada ética, seja articulada à análise do imaginário social empreendida por Ricoeur (cf. 1996, p.205)

O imaginário social, tal como já foi discutido no capítulo anterior²³, estrutura-se a partir da ideologia e da utopia, duas formas concorrentes que visam respectivamente a justificação e a subversão da sociedade. Ricoeur, após a análise dos aspectos positivos e negativos inerentes a cada uma dessas expressões o imaginário social, salienta que ambas não só atuam paralelamente, mas se implicam mutuamente. Para o filósofo, a dialética entre ideologia e utopia é essencial para a constituição simbólica do corpo social e para a fundação imaginária do poder. Diante disso, Alain Thomasset defende que a visada ética da justiça no plano social das instituições só pode se enraizar nessa tensão viva da consciência histórica

²³ No item 2.4 - Ideologia e utopia: expressões do imaginário social. Cf. supra p.122ss.

entre o horizonte de expectativa no qual nós nos projetamos (utopia) e o espaço de experiência no qual estamos concretamente inseridos (ideologia). Nesse sentido, para ele, a imaginação social resultante da dialética entre ideologia e utopia alimenta o sentido de justiça que vivifica relações humanas eqüitativas no plano institucional. Certamente a ideologia e a utopia, enquanto práticas imaginativas nutridoras do sentido da justiça, não se expressam obrigatoriamente sob a forma narrativa, contudo, esta é a mediação mais frequentemente privilegiada pelas utopias. Neste caso, elas exprimem, sob forma de uma configuração narrativa, a imaginação de novas possibilidades da vida em comum.

Após ter articulado a visada da vida boa à função projetiva da imaginação, a solicitude à função empática da imaginação e o sentido de justiça à função social da imaginação desempenhada pela ideologia e pela utopia, Thomasset conclui sua reflexão sobre as dimensões narrativas da intenção ética explicitando como a imaginação narrativa alimenta a imaginação ética, isto é, como o exercício da imaginação no domínio da narrativa alimenta o exercício da imaginação no âmbito da ética. Basicamente, ele sustenta os seguintes pontos: a imaginação narrativa permite assegurar-nos de nossa capacidade de ação e, deste modo, é ela que torna possível nos estimar a nós mesmos como agentes ativos no seio da história; a imaginação em ação na tessitura da intriga nos permite examinar nossos projetos, tomar consciência de nossas motivações e, por conseguinte, torna possível reconhecer-nos como capazes de iniciativa. Assim sendo, a imaginação narrativa contribui para que nos consideremos sujeitos éticos responsáveis. Conforme já foi salientado, a ficção se nos apresenta como laboratório de juízos avaliativos, no qual as ações humanas são examinadas e pesadas. Por isso mesmo a narratividade desempenha um papel essencial no plano preparatório das escolhas singulares no nível do cotidiano, na medida em que as variações imaginativas operadas pelas narrativas ficcionais abrem inúmeras possibilidades de ação. Entretanto, salienta Thomasset, esse poder da imaginação narrativa não se restringe às ações

isoladas, mas incide também nas grandes decisões estratégicas da existência humana, já que a narrativa possibilita unificar a vida humana e submetê-la à perspectiva da vida boa. No que tange a segunda vertente da visada ética, a imaginação narrativa nos impulsiona a tomar consciência do outro como insubstituível e como digno de respeito. Dado que a minha história está conectada à, do outro, este se torna necessário à minha felicidade. As narrativas abrem nossos olhos para essa reciprocidade da ação. Por fim, no plano sócio-institucional, a interpretação das narrativas dos eventos fundadores ou dos momentos simbólicos da história de um grupo humano assegura a unidade narrativa de uma identidade coletiva, alimentando assim a dimensão ética do “querer viver junto”. Em suma, conclui Thomasset:

As narrativas são então os mediadores que nos permitem apropriar de modo criativo das tradições da vida boa que estão à nossa disposição. Elas nos educam em nossas disposições afetivas e morais. Elas contribuem para a constituição de nossas atitudes fundamentais e de nossas convicções, tanto no plano da relação a nós mesmos, como naquele da relação direta com outrem e da relação a cada um no seio das instituições sociais. As narrativas inspiram nossa visada ética, alimentando-a com as riquezas de nosso imaginário individual, intersubjetivo e social (1996, p.211)

Richard Kearney é o outro autor que recorremos para aclarar a proposta ricoeuriana de que “uma imaginação ética se alimenta de imaginação narrativa”. No artigo “L’imagination herméneutique et le postmoderne”, ele assinala que a genealogia ocidental do conceito de imaginação mostra que esta sempre foi marcada por dois traços fundamentais: o poético e o ético. Embora o modo como essas duas vertentes da imaginação se relacionam tenha variado em diferentes períodos históricos, esses dois traços da imaginação sempre permaneceram intimamente ligados. Assim sendo, perante os desafios colocados pela “civilização pós-moderna da imagem”, Kearney propõe que novamente se reative a dialética entre *poiésis* e *ethos* no âmbito da imaginação (cf. 1991, p.366). Para tanto, faz-se necessário que — tal qual propõe Paul Ricoeur — reabilitemos a imaginação narrativa em nossa cultura pós-moderna, e a articulemos com os desafios éticos atualmente existentes.

Assim sendo, inspirando-se em Ricoeur, Kearney assinala que uma imaginação narrativa alimenta a imaginação ética na medida em que é tarefa da narrativa, em sua forma

poética, prover-nos, pelas vias específicas da imaginação, de mecanismos através dos quais os aspectos morais do comportamento humano podem ser interligados ao horizonte ético da vida boa. Considerando que a imaginação narrativa fornece-nos variações imaginárias ou experiências de pensamento que nos familiarizam com as causas e conseqüências da conduta humana, para Kearney, a imaginação narrativa é capaz de constituir um “universal poético” a um grau abaixo que o universal do pensamento lógico ou teórico. Contudo, mesmo situados numa escala inferior, os universais oriundos da imaginação narrativa são mais apropriados à ética uma vez que eles se ajustam melhor à singularidade da experiência humana. Nesse sentido, assinala Kearney, a imaginação narrativa vívida daquilo que diz respeito ao bom e do que resulta dele toma a forma daquilo que Ricoeur denomina “compreensão fonética”.

Além do “caráter fonético”, o autor irlandês, faz referência à função catártica desempenhada pela imaginação narrativa. Sabe-se que a narrativa nutre juízos morais, seja pelo encorajamento para simpatizar-nos com o caráter da ação imitada e configurada narrativamente, seja provocando uma atitude crítica de retirada. Em outros termos, pela dialética entre piedade e medo, a imaginação narrativa efetua uma purgação de nossas emoções induzindo às atitudes paradoxais de empatia e afastamento.

No que tange ao horror ligado a determinados acontecimentos que jamais devem ser esquecidos (por exemplo, o holocausto), Kearney chama a atenção para o fato de que a narrativa dos mesmos também assume um caráter ético, uma vez que, através desta narrativa, somos conduzidos a nos identificar empaticamente com as vítimas de tais acontecimentos. Entretanto, se a imaginação narrativa universaliza nossa identificação com as vítimas, ela também pode singularizá-la, de tal forma que a função ética da rememoração exerce também uma função de individuação em nossa consciência histórica do caráter único de eventos como Holocausto, Hiroshima etc. Assim sendo, ao preservar a especificidade do sofrimento histórico e ao restaurar nossa dívida para com os mortos, a imaginação narrativa previne que

uma historiografia abstrata resvale para uma neutralização da injustiça²⁴.

Finalmente, após salientar também que a imaginação narrativa coloca-nos em contato com figuras exemplares capazes de guiar e motivar o comportamento humano através dos ideais de paz e justiça por eles defendidos, Richard Kearney encerra sua reflexão sobre o potencial ético da imaginação narrativa pondo em evidência que uma imaginação ética nutre-se de imaginação narrativa na medida em que esta possui também o poder de revelação da alteridade, poder esse inerente à habilidade ética básica de imaginar si-mesmo como outro e o outro como um si-mesmo. Nesse sentido, Kearney defende que a preocupação com a alteridade presente na ética existe igualmente na poética. Inspirando-se novamente na poética da narrativa elaborada por Ricoeur, ele assinala que o imaginário de um texto liberta o eu do autor e do leitor de sua identidade fixa, projetando-os para outro horizonte de sentido possível. Assim, a experiência proporcionada pela imaginação poética no âmbito da narrativa opera uma transgressão da identidade egológica baseada no princípio da não-contradição e conduz para uma “lógica poética” mais inclusiva e tolerante que permite a coexistência de não-conciliáveis. O retorno a si após a travessia do mundo do texto se revela uma experiência na qual a imaginação poética possibilita que a alteridade imprevisível do sentido convide o sujeito a se desapropriar de si mesmo, a abandonar suas certezas fixas. Além disso, a imaginação poética nos conduz ao pórtico da ação ética na medida em que abala nossa complacência para conosco, abrindo-nos ao apelo do outro. Contudo, a passagem para a ação efetiva é tarefa de uma imaginação ética. É ela que entrelaça o rosto do outro com meus projetos de ação, obrigando-me a decidir aqui e agora. A imaginação ética coloca-me perante o outro que exige de mim uma resposta ética concreta. Contudo, sublinha R. Kearney, se por

²⁴ Não se recomenda aqui, alerta Kearney, um cisma entre narrativa e ciência histórica, uma divisão entre narrar imaginativamente e explicar cientificamente. A função narrativa da identificação empática não se contrapõe à abordagem objetiva dos fatos “como eles realmente aconteceram”. O que se propõe é que a teoria das leis e fatos históricos necessitam ser suplementados com uma *phronesis* das narrativas singulares. Somente uma dupla abordagem — narrativa e empírica — da dor humana poderá evitar que a história caia no “culto pós-moderno do presente superficial” no qual a guerra e o sofrimento são dissolvidos nos jogos midiáticos de hiper-realidade.

um lado é a imaginação ética que impulsiona a responder, a decidir e a agir concretamente, por outro, é a imaginação poética que garante que ela o faça de modo a permanecer sempre atenta ao diferente de si.

Mediante o que foi assinalado ao longo deste tópico final, pode-se dizer que, por diferentes vias, as reflexões de Alain Thomasset e de Richard Kearney ajudam-nos a perceber que a imaginação está interligada aos diversos níveis da reflexão ética elaborada por Ricoeur e que essa imaginação ética necessita sempre da “recriação” poética proporcionada pela imaginação narrativa. Por fim, da nossa parte, se essas observações estiverem corretas, podemos concluir que também em *Soi-même comme un autre* a imaginação é uma importante chave de leitura, pois, seguindo os desdobramentos da proposta ricoeuriana de que “uma imaginação ética nutre-se de imaginação narrativa”, compreende-se em que medida a articulação entre imaginação e ética é um dos pressupostos do projeto ético ricoeuriano desenvolvido nos estudos 7, 8 e 9 de *Soi-même comme un autre*, ou seja, compreende-se que a “pequena ética” ricoeuriana supõe também uma poética.

CONCLUSÃO

(...) continuo a deixar lugar para a esperança. Uma esperança construída sobre o quê?(...) minha esperança está na linguagem, a esperança de que haverá sempre poetas, de que haverá sempre pessoas para refletir sobre eles e pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política (RICOEUR, 2002a, p. 66)

O intuito maior desta dissertação foi o de oferecer alguma contribuição à tentativa de explicitar e sistematizar o tema da imaginação no pensamento de Paul Ricoeur consignado nas principais obras do filósofo publicadas entre 1970 e 1990. Tendo em vista esse propósito, o cerne de nossa pesquisa organizou-se em torno da seguinte questão: *Qual o estatuto atribuído à imaginação na hermenêutica do texto, na hermenêutica da ação e na hermenêutica do Si elaboradas por Ricoeur?* Antes de recapitularmos os principais elementos explicitados pelas análises precedentes que devem ser apresentados como resposta à questão supracitada, faz-se necessário tecermos algumas considerações finais de ordem mais geral.

Assim sendo — deixando-nos inspirar pela modéstia metodológica sugerida por Lebrun, quando, referindo-se ao escopo da investigação desenvolvida em *Kant e o fim da metafísica*, sustentou que “não é portanto nem uma nova interpretação, nem um novo comentário que nós nos propomos, mas no máximo um exercício de leitura” (1993, p.8) —, deve-se esclarecer que, ao longo destas páginas que chegam ao seu final, tentou-se realizar um “exercício de leitura” de algumas obras de Paul Ricoeur, tendo como fio condutor a temática da imaginação. Esse “exercício de leitura”, contudo, revelou-se mais complicado do que parecia.

Na busca de uma compreensão para as dificuldades enfrentadas no decorrer do itinerário que nos propusemos seguir, lembramo-nos de que, em certa ocasião, Jeanne Marie Gagnebin caracterizou *A metáfora viva* como sendo um “livro difícil, às vezes de leitura ingrata” (1997, p.265). Em nossa opinião, esse parecer de Gagnebin, bem como a justificativa apresentada para o mesmo, deve ser estendido para as demais obras examinadas nesta

dissertação: *Temps et Récit* e *Soi-même comme un autre* podem igualmente ser consideradas obras difíceis e de leitura ingrata, pois, assim como em *A metáfora viva*, também nelas Ricoeur, além de dialogar com a tradição filosófica clássica e com autores adeptos da filosofia analítica, desenvolve “discussões técnicas agudas”, alinhando nesses textos conceitos oriundos dos mais diversos ramos das ciências humanas. Assim, uma aproximação à obra ricoeuriana resulta sempre uma tarefa muito árdua. Não poderia ter sido diferente com o nosso “exercício de leitura”: nos capítulos que compõem esta dissertação, em vista de melhor contextualizar a reflexão de Ricoeur acerca da imaginação em cada uma das obras examinadas, além de acompanhar a densa argumentação mobilizada pelo filósofo para defender suas teses, constatamos aquilo mesmo que Morgado Heleno assinalara no início de sua tese: “escrever sobre Ricoeur é percorrer a história da filosofia, o que significa pensar não só a história da hermenêutica, mas também a história da filosofia em sua generalidade” (HELENO, 2001, p.17). Realmente, perante a vasta erudição filosófica de Paul Ricoeur, quem deseja penetrar no pensamento deste filósofo deve estar preparado para atravessar com ele a história da filosofia e se confrontar com autores tão diferentes quanto distantes no tempo.

Entretanto, aquilo que de início constituía um desafio, gradativamente se transformou num ganho: a “diferença de potencial” entre Ricoeur e a maioria de seus leitores, acaba por enriquecer estes últimos. A erudição filosófica de P. Ricoeur, um dos fatores que justifica a introdução do mesmo no rol dos grandes pensadores da segunda metade do século XX, não apenas propicia ao leitor uma ampliação do cabedal de suas referências bibliográficas, mas, sobretudo, oferece-lhe um determinado estilo de filosofar: Ricoeur arquitetou, em mais de meio século de labor intelectual, uma filosofia dialógica, construída pela escuta e pela reapropriação crítica de autores clássicos e contemporâneos. Assim sendo, conforme pôde ser atestado ao longo da presente dissertação, não apenas fomos enriquecidos com as pertinentes leituras que Ricoeur fez de Aristóteles (*Poética* e *Ética a Nicômaco*), Agostinho (Livro XI das

Confissões), Kant (*Metafísica dos Costumes*) e Husserl (*Meditações Cartesianas*), mas também com o exame que ele fez de obras de autores contemporâneos tais como: N. Goodman, Max Black, N. Frye, C. Bremond, R. Ingarden, Strawson, MacIntyre, Derek Parfit, dentre outros. Além disso, pudemos testemunhar também o esforço ricoeuriano de articular, em sua argumentação, a precisão oriunda da filosofia analítica com a tradição fenomenológica e hermenêutica, de tal modo que o pensamento de Paul Ricoeur já foi caracterizado como sendo uma espécie de “conversação triangular” entre a filosofia reflexiva francesa, a filosofia fenomenológico-hermenêutica alemã e a filosofia analítica anglo-saxônica.

Em função de seu estilo filosófico, Ricoeur emerge no cenário intelectual da segunda metade do século XX não como um pensador da ruptura, mas como um filósofo que, em meio às grandes tendências da filosofia contemporânea, foi capaz de articulações conceituais surpreendentes. Se por um lado, essa estratégia filosófica dificulta a inserção do pensamento ricoeuriano na taxionomia filosófica usual, acarretando o risco de confundi-lo com um sincretismo filosófico; por outro, esse esforço de integrar tradições filosóficas, em princípio estranhas umas às outras, constitui uma relevante e original contribuição à questão da linguagem no pensamento filosófico contemporâneo. De fato, olhando por esse prisma, a obra *A metáfora Viva* pode ser considerada a inauguração de uma assimilação, totalmente inédita no contexto filosófico francês dos anos 70, dos trabalhos da filosofia analítica anglo-saxônica, o que nos permite dizer que Ricoeur, a partir dessa obra, procurou construir uma ponte ligando a chamada “filosofia analítica” à chamada “filosofia continental” (cf. DOSSE 1997, p.428). Com essa sua tentativa, ele navegou contra a corrente, já que, segundo Richard Rorty, “um dos fatos notáveis sobre a filosofia contemporânea é que os filósofos não-anglófonos não lêem muita filosofia anglófona, e vice-versa”. O pensador norte-americano lamenta isso, pois acredita que “o trabalho mais interessante que vem sendo feito nas duas tradições apresenta

consideráveis interseções” (cf. RORTY, 2000, p.55).

À luz do que acabamos de mencionar, confirma-se, portanto, como disse Olivier Mongin, a existência de “uma presença contemporânea da obra de Ricoeur”. Essa “presença contemporânea” de Ricoeur é garantida não só pelo fato de sua produção filosófica ter sido encerrada muito recentemente ou por ele ter discutido, ao longo de mais de meio século de produção intelectual, os principais problemas filosóficos de nosso tempo, e travado interessantes debates com os principais pensadores do século XX, mas, a nosso ver, sobretudo porque Paul Ricoeur — juntamente com Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer — é um dos expoentes da hermenêutica filosófica contemporânea, cuja obra contribuiu significativamente para que a filosofia entrasse na “idade hermenêutica da razão”.

A originalidade, consistência e pertinência da hermenêutica elaborada por Ricoeur foi, uma vez mais, confirmada pela presente dissertação, dado que a necessidade de contextualizar a temática da imaginação no percurso filosófico ricoeuriano, exigiu uma árdua travessia pelas várias etapas do itinerário hermenêutico de Paul Ricoeur. Esse itinerário tem como ponto de partida a hermenêutica centrada sobre as estruturas semânticas de duplo sentido (símbolos), entendida como uma etapa intermediária entre o reconhecimento geral do caráter lingüístico da experiência e uma definição da hermenêutica como interpretação dos textos. Ao longo desse trajeto, Ricoeur diverge do que é proposto pela hermenêutica romântica (Schleiermacher), assumindo que a tarefa da hermenêutica não mais se define pela capacidade de se tornar contemporâneo à genialidade de um autor; ele acolhe criticamente os contributos da análise estrutural, ao defender que a objetivação do discurso em uma obra estruturada não suprime o fato de a linguagem visar outra coisa que a si mesma. Nosso filósofo incorpora também a reflexão de G. Frege que propõe a distinção entre sentido (o que é dito) e referência (aquilo de que se fala), para finalmente sustentar que a hermenêutica, tal como Ricoeur a entende, apresenta uma dupla tarefa intimamente ligada ao par sentido-referência: 1)

reconstruir a dinâmica interna que preside a estruturação de um texto; 2) restituir ao texto a capacidade de se projetar fora de si mesmo e de engendrar um mundo que será verdadeiramente a “coisa” do texto.

Através desta dupla tarefa da hermenêutica, conforme tivemos oportunidade de mostrar, Ricoeur articula dialeticamente o tradicional dualismo metodológico entre explicação e compreensão. Por um lado, ressaltando a função positiva atribuída à noção de distanciamento em relação à experiência de pertença, o que legitima, por sua vez, as abordagens objetivantes do texto. Por outro lado, evidenciando que o acesso ao sentido pleno de um texto só se dá quando o mesmo é atualizado na vida dos leitores que se apropriam do horizonte de experiência possível projetado pelo próprio texto. Através de um apelo à imaginação do leitor, o texto, aumentando a capacidade do leitor de ver o mundo diferentemente e de refazer a realidade, convoca-o a oferecer seu mundo como espaço ontológico das operações de sentido e referência/ configuração e refiguração. Assim, para Ricoeur, a significação de um texto advém da interseção entre o mundo do texto e o mundo de seus leitores. Por isso mesmo, de acordo como a proposta ricoeuriana, o trabalho da interpretação visa “reconstruir o arco inteiro das operações pelas quais uma obra se eleva sobre o fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (1983, p.106), de tal forma que, à luz da tríplice *mimèsis* elaborada pelo autor em *Temps et Récit*, a tarefa hermenêutica acaba sendo a de articular o mundo por trás do texto (*mimèsis I*), o mundo configurado pelo texto (*mimèsis II*) e o mundo adiante do texto (*mimèsis III*), tarefa essa que permanece eminentemente existencial, já que desemboca numa apropriação do mundo do texto pelo leitor.

Como pôde ser notado também ao longo desta dissertação, há um processo de alargamento da concepção ricoeuriana de hermenêutica. O paradigma desta concepção mais ampla de hermenêutica é a noção de texto, não só restrita ao discurso escrito, mas enquanto

susceptível de ser estendida a outras realidades. Para Ricoeur a compreensão da realidade humana é mediatizada pelos textos, sobretudo os narrativos. Assim, de acordo com o ponto de vista do filósofo, tudo o que é passível de ser compreendido pode ser considerado como um texto. Em outros termos, para ele, compreende-se a ação humana, a história, a identidade na medida em que essas realidades podem também ser tratadas como um texto. Mesmo centrada no paradigma textual, o objetivo último de todo processo hermenêutico é eminentemente existencial, uma vez que culmina numa hermenêutica do si, cuja condição é a crítica às ilusões do sujeito. Dessa forma, para Ricoeur, a hermenêutica, em suma, é uma teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação de texto, cujo termo é a interpretação de si por um sujeito que é permanentemente desafiado pela busca de si mesmo.

O itinerário hermenêutico ricoeuriano foi percorrido por nós, ao longo dessa dissertação, visando inquirir o estatuto da imaginação no mesmo. Nosso “exercício de leitura” revelou que a imaginação desempenha um papel-chave na hermenêutica ricoeuriana, uma vez que ela é aproximada do dinamismo criador que opera tanto na esfera da poética, quanto no campo da ação, incidindo também na reflexão ética elaborada por Ricoeur no âmbito da hermenêutica do si. Assim sendo, no que segue, apresentamos uma breve recapitulação dos principais elementos caracterizadores da imaginação que foram explicitados pelas análises desenvolvidas nos capítulos precedentes.

Iniciemos a retomada dos principais traços da imaginação que podem ser extraídos das análises empreendidas nos capítulos precedentes, lembrando que a teoria da metáfora elaborada por Ricoeur ofereceu-nos um novo acesso ao problema da imaginação: convidando-nos a articulá-lo ao fenômeno da inovação semântica que caracteriza o uso metafórico da linguagem, Ricoeur propõe que a imagem não é um resíduo ou um apêndice da percepção, ao contrário, para ele, “nossas imagens são faladas antes de serem vistas”. Em outros termos, a explicação ricoeuriana acerca do funcionamento da dinâmica metafórica ajudou-nos a

compreender como a imagem deriva da linguagem e não da percepção. Possibilitou-nos também verificar que Ricoeur se posiciona num *front* contrário ao daqueles que, ao longo dos séculos, anatematizaram a imaginação e desqualificaram-na como sendo “a louca da casa”.

De acordo com o que tivemos oportunidade de mostrar no primeiro capítulo desta dissertação, a “metáfora viva” é o exemplo mais nítido do poder da linguagem de criar sentido através da aproximação inesperada de campos semânticos afastados, de tal modo que uma nova pertinência semântica vem à tona apesar da inconsistência semântica e lógica no nível do sentido literal. Nesse processo de criação de sentido, isto é, de emergência de uma nova pertinência semântica, a imaginação exerce papel preponderante: é a capacidade de imaginar que está atuando na metamorfose de sentido presente na metáfora viva, de tal forma que, em suma, “imaginar é, em primeiro lugar, reestruturar os campos semânticos” (RICOEUR, 1986, p.243). A inteligibilidade dessa dinâmica da imaginação presente no fenômeno da inovação semântica, conforme tivemos oportunidade de explicitar, passa pela teoria kantiana do esquematismo: assim como o esquematismo é um método para dar uma imagem a um conceito, a imaginação — na medida em que é uma operação para apreender o semelhante por uma assimilação predicativa que responde ao choque semântico inicial — também é mais um método do que um conteúdo, cuja essência é dar uma imagem a uma significação emergente. Por isso que, ao invés de uma percepção evanescente, a imagem é uma significação emergente. Além disso, destacamos também que o esquematismo da atribuição metafórica se encarrega de difundir o sentido nos diversos campos sensoriais. Entretanto, o “exercício de leitura” de *A metáfora viva* à luz do problema da imaginação revelou-nos também que a imaginação contribui para a *suspensão* da referência comum e para a *projeção* de novas possibilidades de redescrever o mundo. Assim sendo, pôde-se evidenciar o efeito de neutralização produzido pela imaginação, graças ao qual a dinâmica metafórica é inserida num estado de não-engajamento com o mundo da percepção, através do qual a imaginação

cria um não-lugar em relação ao real onde um livre jogo com as possibilidades permite ensaiar idéias e valores novos, enfim, permite ensaiar novas maneiras de ser-no-mundo. Assim, em virtude do poder da imaginação em ato no processo metafórico, tem-se a possibilidade de se fazer a experiência de um referente inédito e escondido sob os escombros do referente empírico, de tal forma que a anulação da percepção apresenta-se então como condição primeira do alargamento de nossa imaginação para além da esfera do discurso.

Tendo feito uma apresentação da teoria semântica da imaginação desenvolvida por Ricoeur, procurou-se, no segundo capítulo desta dissertação, examinar em que medida a mesma poderia ser alargada ao campo da ação. Se por um lado, as análises de *Temps et Récit* empreendidas nas páginas anteriores não deixam dúvidas acerca do quanto a famosa trilogia está em continuidade com as reflexões desenvolvidas em *A Metáfora Viva*, de tal modo que “na generalidade, a função da imaginação na inovação semântica, presente na metáfora e na narrativa, é a mesma e obedece às mesmas influências do esquematismo kantiano” (CASTRO, 2001, p.268), por outro, a trilogia publicada no início dos anos 1980 avança o pensamento ricoeuriano na direção do campo prático, deslindando, além daquelas anteriormente apontadas, novas funções para a imaginação semântica. Defendendo que, através da mediação da leitura, os enunciados narrativos visam re-figurar a realidade do leitor, desvelando-lhe dimensões dissimuladas da experiência humana e transformando sua visão do mundo, Ricoeur propõe que a refiguração proporcionada pela narrativa constitui uma ativa reorganização de nosso ser-no-mundo, conduzida pelo leitor, ele mesmo convidado pelo texto a tornar-se leitor de si mesmo. Para o filósofo, a imaginação apresenta-se exatamente como o segredo da capacidade de seguir o contar de uma história e de reconstruir a sua rede de ligações, permitindo que a narrativa exerça uma influência no imaginário de quem recebe e segue a história. Considerando que a função mimética da narrativa é uma aplicação particular do problema da referência metafórica à esfera do agir humano, o filósofo francês assinala que

a função mimética das narrativas é exercida preferencialmente no campo da ação e de seus valores temporais, de tal modo que as intrigas que nós inventamos constituem meios privilegiados pelos quais a experiência temporal confusa, informe e muda é reconfigurada. A narrativa, remodelando as estruturas e dimensões da ação humana, segundo a configuração imaginária da intriga, refaz a realidade praxica, intervindo assim no mundo da ação para transfigurá-lo. Conforme foi detectado, a imaginação é a força motriz que põe em movimento todo esse mecanismo de refiguração do real proporcionado pelas narrativas. Pelo seu poder esquematizante, a imaginação, através da estruturação de paradigmas de ação que preparam a formulação de novos projetos, mediatiza a extensão da força de estruturação da linguagem para o domínio prático da ação, criando uma zona mista onde se entrecruzam a qualidade mimética da narrativa e as possibilidades práticas, isto é, criando uma zona mista onde a capacidade de seguir uma história intercepta a capacidade de elaboração de projetos futuros. Pela mediação da imaginação, instaura-se uma dialética entre projeto e narrativa: “o projeto tomando da narrativa o seu poder de estruturação e a narrativa recebendo do projeto a sua capacidade de antecipação” (1986, p.249). Assim sendo, num primeiro momento, a partir de um “exercício de leitura” da obra *Temps et Récit*, ressaltou-se a função mimética da imaginação semântica, permitindo-nos situá-la no pórtico da transição do teórico ao prático, de tal modo que, segundo Paul Ricoeur, a elaboração de uma representação ficcional da ação humana no âmbito da narrativa é o primeiro modo pelo qual o homem tenta compreender e dirigir o diverso do campo prático. Por conseguinte, concluímos então que a imaginação implicada na operação de *mimèsis* do real já constitui um primeiro passo da generalização da imaginação semântica para além da esfera do discurso.

Entretanto, para Ricoeur, de acordo com o que pôde ser evidenciado na seqüência do segundo capítulo da presente dissertação, a imaginação não se restringe a participar de uma atividade mimética que redescreve uma ação prévia. Ultrapassando a mera reconstrução

descritiva do agir humano, as análises ricoeurianas, para além desta função mimética da imaginação aplicada à ação, possibilitaram explicitar a existência de uma poética da ação. Explorando a tese segundo a qual não existe ação sem imaginação, as análises ricoeurianas — mediante uma breve retomada da análise fenomenológica do agir individual — evidenciaram a existência de uma função projetiva e de uma força práxica da imaginação, pertencentes ao dinamismo mesmo do agir humano. O exame desta “imaginação antecipadora do agir” mostrou que, no âmbito de uma fenomenologia do agir individual, a análise ricoeuriana aponta para a existência de uma progressão desde a esquematização dos projetos até as variações imaginativas do “eu posso”, realçando a importância da imaginação como função geral do possível prático. Ainda na linha de uma poética da ação, a análise fenomenológica do agir intersubjetivo — elaborada a partir do exame ricoeuriano da proposta husserliana de constituição analógica do outro — revelou que a imaginação desempenha também uma função empática. Para Paul Ricoeur, a imaginação implicada na constituição analógica do outro funciona tal qual o esquematismo kantiano na experiência objetiva, ou seja, operando na gênese de novas conexões, a imaginação é o esquematismo próprio à constituição da intersubjetividade na apercepção analógica, tendo como finalidade manter vivas todas as espécies de mediações que constituem o elo histórico, mediante o combate, no anonimato das relações mútuas em sociedades burocráticas, à “distorção sistemática da comunicação”, ao fechamento do diálogo e à reificação do processo social. Dessa forma, a imaginação se liga às condições de possibilidade da experiência histórica, uma vez que ela tem por competência preservar e identificar a analogia do ego, em todas as relações com os nossos contemporâneos, os nossos antecessores e os nossos sucessores. Entretanto, conforme foi analisado no último item do segundo capítulo, para Ricoeur, o elo analógico que faz de todo homem o meu semelhante só nos é acessível através de determinadas práticas imaginativas, tais como a ideologia e a utopia. Essa observação remeteu nossa análise para o exame

ricoeuriano das significações e funções específicas a cada uma destas duas modalidades do imaginário social, a fim de explicitarmos o modo como a imaginação está implicada no nível mais profundo de cada uma delas, ou seja, a fim de apontarmos como a imaginação está implicada na função integradora da ideologia e na função libertadora da utopia, o que nos permitiu aclarar a função sócio-cultural da imaginação. Além disso, pudemos verificar que, segundo as análises empreendidas por Ricoeur, a dialética entre ideologia e utopia ilumina a questão não-resolvida da imaginação como problema filosófico. Para o filósofo, o imaginário social não difere fundamentalmente daquilo que conhecemos do imaginário individual. Assim sendo, os dois pólos do imaginário social permitem ilustrar a dupla vertente da imaginação, ou seja, ideologia e utopia podem ser situadas, respectivamente, como figuras da imaginação reprodutora e da imaginação produtora.

No terceiro capítulo — após termos explicitado a emergência do problema da imaginação semântica no seio das reflexões ricoeurianas sobre a metáfora e como essa mesma imaginação semântica (a partir da função mimética que a imaginação desempenha no âmbito da narrativa; da função projetiva que faz dela uma força antecipadora no domínio do agir individual; da função empática oriunda da participação da imaginação na constituição analógica do outro na esfera do agir intersubjetivo e da função sócio-cultural desempenhada pela imaginação presente no par ideologia-utopia na esfera do imaginário social) articula-se ao campo da ação, — procurou-se mostrar como a imaginação faz-se presente no âmbito da hermenêutica do si elaborada por Ricoeur em *Soi-même comme un autre*. Pelo que ficou assinalado no referido capítulo, tendo como moldura a articulação entre narratividade e ética sugerida por Ricoeur e considerando a proposta ricoeuriana de que uma imaginação ética se alimenta de imaginação narrativa, existe uma poética subjacente ao projeto ético ricoeuriano consignado nos estudos 7, 8 e 9 de *Soi-même comme un autre*. Conforme pôde ser demonstrado a partir dos contributos de Thomasset e Kearney, a imaginação está interligada

aos diversos níveis da reflexão ética elaborada por Ricoeur, sendo que essa imaginação ética necessita sempre da “recriação” poética proporcionada pela imaginação narrativa.

Ao término da recapitulação dos principais traços da imaginação que podem ser extraídos das análises precedentes, pode-se afirmar que indubitavelmente a imaginação é uma realidade implícita e funcional que perpassa a totalidade do itinerário hermenêutico ricoeuriano percorrido entre 1970 e 1990, ou seja, a imaginação está subjacente ao percurso que vai da hermenêutica do texto à hermenêutica do si, passando pela hermenêutica da ação. Assim sendo, pode-se afirmar que, embora dispersa nas várias obras publicadas no período supracitado, há uma filosofia da imaginação em Paul Ricoeur, que tentamos sintetizar nesta dissertação. Essa filosofia da imaginação, em última análise, liga-se à poética da vontade anunciada por Ricoeur no início de sua carreira filosófica.

O jovem Ricoeur, conforme foi lembrado no início desta dissertação, concebeu em sua tese de doutorado um projeto muito amplo e ambicioso: tratava-se não só de elaborar uma análise eidética e uma investigação empírica da vontade, mas estava previsto também a elaboração de uma poética da vontade. Na proposta ricoeuriana inicial, lembra-nos Michel Philibert, um dos primeiros comentadores franceses da obra de Paul Ricoeur, o terceiro tomo projetado constituiria uma poética da vontade que formularia as condições da libertação, da regeneração, da re-efetuação de nossa liberdade alienada na falta. Contudo, constata Philibert, mais de vinte anos após a aparição de *Le volontaire et l'involontaire*, a elaboração de tal poética da vontade parecia tão distante quanto no primeiro dia em que foi proposta (cf. 1971, p.46). De fato, situados agora no final do itinerário filosófico percorrido por Ricoeur, podemos afirmar que, concebida inicialmente como sendo um discurso sobre a vontade liberada e reconciliada, cujas raízes estariam fincadas na criatividade constituinte do ser humano, a poética da vontade anunciada por Ricoeur jamais foi concretizada pelo filósofo numa obra sistemática. Procurando uma explicação para essa inconcretude do projeto

filosófico inicial de Ricoeur, Maria Gabriela Azevedo e Castro, em sua tese de doutorado, assinala que o autor de *Le volontaire et l'involontaire*, desde o início de sua produção filosófica, tem consciência da força que a imaginação possui na constituição do homem, apresentando-a como a dimensão capaz de libertar o homem e colocá-lo na abertura de seus possíveis. De acordo com essa perspectiva, a geração de um querer livre é obra da imaginação. Assim, para a professora portuguesa, é em função deste lugar proeminente dado à imaginação, desde o alvorecer de seu pensamento, que Ricoeur promete uma poética da vontade. Contudo, ainda segundo Castro (2002), a publicação de *Finitude et culpabilité* levou o filósofo francês a se afastar de seu projeto inicial, deslocando definitivamente o seu itinerário filosófico para o domínio da linguagem, o que implicou uma inoportunidade constante de se debruçar de um modo sistemático sobre a imaginação. Para a professora portuguesa, caso Ricoeur tivesse se colocado, de imediato, na vertente da imaginação, teria sido possível, então, a elaboração de uma poética da vontade, onde a imaginação criadora seria a força geradora de um querer livre. Como pôde ser detectado nesta dissertação, somente quando Ricoeur passou a sublinhar — sobretudo a partir de seus estudos sobre a metáfora e a narrativa —, o poder criativo da linguagem e a força praxica da imaginação, é que elementos dessa poética puderam ser explicitados. Ou seja, como também foi evidenciado na presente dissertação, somente a partir de 1970, Ricoeur pôde dar passos na vertente poética de seu projeto filosófico, em função de ter feito da imaginação a dinâmica originária do poético, não apenas do poético restrito à produção artística, mas do poético articulado à ação. Dessa forma — na medida em que Ricoeur, mesmo que não tenha sido de forma sistemática, numa obra específica, procurou articular a imaginação à criatividade regulada atuante na metáfora e na narrativa e à criatividade presente no domínio das possibilidades inerentes às ações humanas —, pode-se inferir que o estatuto da imaginação no pensamento ricoeuriano é o de um operador que viabiliza a articulação entre criatividade poética e a dimensão prática da

realidade humana, articulação essa que se desdobra num convite a pensar junto — na linha de uma complementaridade de abordagens que se alimentam mutuamente, sem confusões de métodos — o agir e o poético, o ético e o poético, contribuindo também para explicitar que o poder criador da imaginação é o motor do processo pelo qual o homem torna-se si mesmo (cf. DOSSE:1997, p.34s).

Por fim, visando arrematar a explicitação desta proposta ricoeuriana de articulação entre criatividade poética e o domínio prático do agir humano, fazemos referência à entrevista a Edmond Blattchen, na qual Paul Ricoeur propôs como símbolo de seu fazer filosófico um quadro de Rembrandt intitulado “Aristóteles contemplando um busto de Homero”. Analisando o referido quadro, ele observa que “o filósofo” aparece com vestimentas utilizadas na época de Rembrandt, dado que “a filosofia é sempre contemporânea” (2002a, p. 52), enquanto que “o poeta” está imobilizado numa estátua, já que “o poeta está de algum modo recolhido em sua obra escrita que é sempre representada por um busto” (2002a, p.52). Além de Aristóteles, figura do filósofo, e de Homero, figura do poeta, há também uma terceira personagem que representa “o político”: trata-se de Alexandre, o grande, figurado no medalhão preso na roupa daquele que fora seu preceptor. De acordo com a análise ricoeuriana, no quadro de Rembrandt, na verdade, Aristóteles propriamente não contempla o busto de Homero, mas o toca. Isso significa que o filósofo não começa do nada, nem mesmo começa a partir da filosofia, ou seja, a obra filosófica, tal qual Ricoeur a compreende, começa a partir do poético. Referindo-se ao significado da medalha com a face de Alexandre que Aristóteles conserva junto de si, Ricoeur assinala que “o político está sempre silenciosamente presente, discretamente presente, no pano de fundo da relação entre poética e filosofia (...)”. Essa medalha está aí para nos lembrar que a filosofia não pode continuar sua obra de reflexão sobre uma palavra que não é a sua, a palavra poética, a não ser que ela continue a manter uma relação ativa com a política, da qual está encarregada” (2002a, p.54). Entretanto, no quadro de

Rembrandt, o filósofo — que toca o poético e está encarregado de pensar o político — tem o seu olhar orientado para outro lugar. Ricoeur não nomeia esse outro lugar para o qual o olhar filosófico se dirige. Aqui se situa a última lição que queremos reter deste “exercício de leitura” que, imantado pela temática da imaginação, teve como objeto o pensamento hermenêutico ricoeuriano elaborado entre 1970 e 1990: o *logos* filosófico deve ter diante de si um horizonte permanentemente aberto a fim de acolher “tudo o que se puder imaginar”, ou seja, o *logos* filosófico deve se orientar para o possível, enquanto aquilo que se pode imaginar.

BIBLIOGRAFIA¹

Obras de Paul Ricoeur

- RICOEUR, Paul. *Finitude et Culpabilité*. Paris, Ed. du Seuil, 1960
- _____. *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris, Ed. du Seuil, 1965
- _____. *Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, 1969
- _____. "La métaphore et le problème central de l'herméneutique". *Revue Philosophique de Louvain*, tome 70, n., février 1972, pp. 93-112.
- _____. *La Métaphore vive*. Paris: Éd. du Seuil, 1975. [tradução brasileira: *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000]
- _____. *Le Discours de l'action. La sémantique de l'action*. Paris: Press du CNRS, 1977.
- _____. "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling". *Critical Inquiry*, vol. V, n° 1, outono de 1978, pp. 143-59.
- _____. "La bible et l'imagination". *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol 62, n° 4, octobre-décembre de 1982, pp. 339-360
- _____. *Temps et Récit I*. Paris: Éd. du Seuil, 1983. (col. Points. Essais)
- _____. *Temps et Récit II*. Paris: Éd. du Seuil, 1984. (col. Points. Essais)
- _____. *Temps et Récit III*. Paris: Éd. du Seuil, 1985. (col. Points. Essais)
- _____. *Du Texte à l'action. Essais d'Herméneutique II*. Paris: Ed. Du Seuil, 1986. (col. Points. Essais)
- _____. *Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação*. Lisboa, Ed. 70, 1987
- _____. "L'identité narrative". *Esprit*, n° 140-141, Juillet-Août/1988, p. 295-304
- _____. "L'identité narrative" in P. Bühler et J.F. Habermacher (org.) *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988a, pp. 278-300
- _____. "Mimèsis, référence et refiguration dans 'Temps et récit'". *Études phénoménologiques*, tomo VI, n. 11, pp. 29-40, 1990a.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éd. du Seuil, 1990.

¹ A bibliografia aqui apresentada não pretende reunir a totalidade dos textos de P. Ricoeur. Reunimos apenas as obras do autor que serviram de suporte direto para esta dissertação, bem como outras obras e artigos de Ricoeur e textos de comentadores que foram, de algum modo, utilizados por nós. Para uma recolha bibliográfica exaustiva deve-se consultar: D. VANSINA, *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée* (1935-1984), Leuven, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1985 e do mesmo autor, "bibliographie de Paul Ricoeur (compléments jusqu'en 1990)". *Revue philosophique de Louvain* 89 (1991). Muitos textos de Ricoeur de "difícil acesso" estão sendo disponibilizados em: <http://www.fondsricoeur.com.fr>. Neste mesmo site pode ser encontrada a bibliografia secundária mais recente sobre o filósofo francês, além de gravações (áudio) de suas entrevistas, dentre outros materiais de difícil acesso. Em tempo, o "Fonds Ricoeur" funciona junto à Faculdade Protestante de Paris, para onde, após a morte de Ricoeur, foi destinada a biblioteca particular do filósofo. Para essa instituição foram encaminhados também os manuscritos das obras publicadas por Ricoeur.

- _____. “‘Soi-même comme un autre’”. Entretien avec Gwendoline Jarczyk”. *Rue Descartes*, n. 1-2, 1991, pp. 225-237.
- _____. *A L'École de la Phénoménologie*. 3. ed. Paris: J. Vrin, 1993
- _____. *La critique et la conviction*: entretien avec François Azouvi e Marc de Launay. Paris, Calmann-Lévy, 1995a.
- _____. *Réflexion Faite*: Autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Esprit, 1995.
- _____. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Ed du Seuil, 1997
- _____. “Resposta à Ted Klein” in HAHN, Lewis Edwin. *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Lisboa, Ed. Instituto Piaget, 1999
- _____. *La mémoire, l'histoire e l'oubli*. Paris: Seuil, 2000
- _____. “Lectio Magistralis” in JERVOLINO, D. *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine*. Paris, Ed. Ellipses, 2002
- _____. *Paul Ricoeur: o único e o singular*/. Tradução Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Ed UNESP; Belém, PA: Ed. da universidade Estadual do Pará, 2002a.
- _____. *Parcours de la reconnaissance – Trois études*. Paris, Éditions Stock, 2004. [Tradução brasileira: *Percurso do reconhecimento*. São Paulo, Loyola, 2006]
- _____. “O texto como identidade dinâmica” in _____. *A hermenêutica bíblica*, São Paulo: Loyola, 2007, p. 117-129.

Sobre Paul Ricoeur

- ABEL, Olivier et PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ed. Ellipses, 2007
- ALMEIDA, Danilo. *Consciência de si em Paul Ricoeur. Consciência de si e o sentido da ação*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Univ. Metodista de SP, 1992.
- ANDRADE, Abrahão Costa. *Elementos de uma Filosofia da experiência na obra de Paul Ricoeur*, Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 2001.
- ANDRADE, Abrahão Costa. *O POTE E A RODILHA: Tempo e imaginação como história por fazer segundo o pensamento de Paul Ricoeur*. Natal, EDUFRN - Editora da UFRN, 2006, 134p.
- BASANGUKA, A. Marcel Madila. “Étique et imagination chez Paul Ricoeur”. *Revue d'etique et de theologie moral*. 2005
- BLAMEY, Kathleen. “Do ego ao si: um itinerário filosófico” in HAHN, Lewis Edwin. *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Lisboa, Ed. Instituto Piaget, 1999.
- BORDINI, M. G. “Tempo e Narrativa”. *Veritas*, Porto Alegre, V. 4, nº 162 (2), p. 335-347
- CASTRO, Maria Gabriela Azevedo. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, 321pp.
- CESAR, Constança M. (org.) *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo, Paulus, 1998.
- _____. “Le Problème du temps chez Paul Ricoeur”. *Il Protagora* (1986), nº 9 e 10, pp. 65-72.
- _____. “Responsabilidade e Cosmos”, *Revista Reflexão*, Campinas, n.69, pp. 1997.
- _____. “A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur”, *Revista Reflexão*, Campinas, n. 71, pp. 1998.

- _____. “Ética e Hermenêutica: a crítica do Cogito em Paul Ricoeur”. *Revista Reflexão*, Campinas, n. 63, 1995.
- _____. *A hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002
- COSTA, Miguel D. “A lógica do sentido na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, tomo XLVI, fasc. 1, pp. 143-168, 1990.
- DOSSE, F. *Paul Ricoeur*. Le Sens d’une vie. Paris, Éditions la Decouverte, 1997.
- ESPRIT*, “Spécial Paul Ricoeur”, Julho-Agosto, 1988.
- FARIA, Nilton Júlio de. *A Tragédia da Consciência: Fragmentos filosóficos sobre a descentralização do “cogito”*, Dissertação de Mestrado, Campinas, PUCCAMP, 1995.
- FRANCO. Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, São Paulo, Edições Loyola, 1995.
- FOESSEL, M. e MONGIN, O. *De l’homme coupable à l’homme capable*. Paris, adpf, 2005 (disponível em www.adpf.asso.fr)
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur”. *Estudos Avançados*, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados da USP, vol. 11, n. 30, pp. 261-272, maio/agosto 1997.
- GERHART, Mary, “Imagination and history in Ricoeur’s interpretation theory”. *Philosophy today*, 23, nº1, Spring, 1979, pp. 255-284.
- GILBERT, S.J., P. “Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action”, *NRT* 117, pp. 339-363; 552-564, 1985.
- GILBERT. Muriel. *L’identité narrative: une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Paris: Labor et Fides, 2001.
- GREISCH, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricoeur: Les metamorphoses de la raison herméneutique*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- GREISCH, J. *Paul Ricoeur: L’itinérance du sens*. Grenoble, Ed. Millon, 2001
- HAHN, Lewis Edwin. *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Lisboa, Ed. Instituto Piaget, 1999.
- HAKER, H. "Narrativa e identidade moral na obra de Paul Ricoeur". *Conciliun*, Petrópolis, 2000,
- HELENO, José M. Morgado. *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, 428pp.
- JAVET, Pierre. “Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur”. *Revue de théologie et de philosophie*, n.5, pp. 481-497, 1966-1967.
- JERVOLINO, D. *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine*. Paris, Ed. Ellipses, 2002
- _____. "La question de l’unité de l’oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements: Le paradigme de la traduction". *Archives de Philosophie*, nº 67, 2004, pp. 559-668
- KEARNEY, R. (ed.) *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, Londres: Sage publications, 1996.

- _____. “L’imagination herméneutique et le postmoderne” in GREISCH, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricoeur: Les metamorphoses de la raison herméneutique*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- KEMP, P. “Pour une éthique narrative: un pont entre l’éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur” in GREISCH, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricoeur: Les metamorphoses de la raison herméneutique*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- LEAL, Ivanhoé Albuquerque. *História e ação na teoria da narratividade de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- MAGALHÃES, Theresa C. “Tempo e Narração: A proposta de uma poética da narração em Ricoeur”, *Síntese*, n. 39, pp. 25-39, 1987.
- MARTÍNEZ, T. e CRESPO, R. (eds) *Paul Ricoeur: Los caminos de interpretación*, actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23-27 de Novembro de 1987, Barcelona: Editorial Anthropos, 1991.
- MATTEO, Vincenzo Di. “Fenomenologia do Espírito e Psicanálise: Aproximações” in *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 2º - N.º 02 Junho de 2005 (acesso em 20/09/2008).
- MICHEL, Johann. "Le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur", *Archives de Philosophie*, nº 67, 2004, pp. 643-657.
- _____. *Paul Ricoeur: une philosophie de l’agir humain*, Paris, Éditions du CERF, 2006
- MONGIN, O. *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994
- PETIT, Jean-Luc. "Herméneutique et Sémantique chez Paul Ricoeur". *Archives de Philosophie*, 48, 1985, p. 575-589.
- PHILIBERT, Michel. *Paul Ricoeur ou la liberté selon l’esperance*, Paris, Ed. Seghers, 1971.
- _____. “Imaginação filosófica: Paul Ricoeur como cantor de ruínas” in HAHN, Lewis Edwin. *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Lisboa, Ed. Instituto Piaget, 1999.
- PIVA, Edgar Antônio. *A Justiça das Instituições. Ética e política em Paul Ricoeur*, Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte, UFMG, 1997.
- RENAUD, M. “Fenomenologia e Hermenêutica. O projeto filosófico de Paul Ricoeur”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, tomo XLI, fasc. 4, pp. 405-442, 1985.
- RESENDE, Emílio C. Pereira. *A Constituição Metafórica Originária da Linguagem e do Ser: uma Expansão Ontológica da Tese de Ricoeur em “A metáfora viva”*. Tese de Doutorado, Belo Horizonte, UFMG, 2001.
- SCHALDENBRAND, Mary. “Metaphoric imagination: Kinship thorough conflict”. In REAGAN, Charles E., (ed.) *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1979, pp. 57-81.
- SILVA, Anacleto R. da. *Uma estética da linguagem: Leitura de "A Metáfora Viva" de Paul Ricoeur*. Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte, UFMG, 1990.
- SKÚLASON, Páll. *Le cercle du Sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*. Paris, L’Harmattan, 2001.
- STEVENS, B. “Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt”. *Études Phénoménologiques*, tomo I, nº 2, pp.93-109, 1985.

- SUMARES, M. *Para além da necessidade - O Sujeito e a Cultura na Filosofia de Paul Ricoeur*. Braga: Escher, 1987.
- THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur: une poétique de la morale*. Leuven: Leuven University Press, 1996.
- TILLIETE, Xavier. "Reflexion et symbole: l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur" . *Archives de Philosophie*, nº 24, 1961, pp. 574-588.
- TROMBETTA, Luís Carlos. *Teoria do texto e hermenêutica em Paul Ricoeur*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre, PUCRGS, 1997.
- TROTIGNON, P. "Au pays de la dissemblance - en hommage à Paul Ricoeur pour sa contribution à une philosophie de l'imaginaire", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tomo 89, nº 1, pp. 1-10, 1984.
- TURA, Marcelo Félix. *As fontes e implicações da questão da ideologia em Paul Ricoeur*. Londrina, Ed. UEL, 1999.
- VALDÉS, M. (ed.) *A Ricoeur Reader: Reflection and imagination*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- VANSINA, Dirk F. "Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2 (1964), pp. 179-208 e nº 3, 305-321.
- VVAA. *Hommage à Paul Ricoeur (1913-2005)*. Paris, UNESCO, 2006

OUTROS TEXTOS

- ARAÚJO, Alberto F. e BAPTISTA, Fernando P. (orgs) *Variações sobre o imaginário: Domínios, Teorizações e Práticas hermenêuticas*. Porto, Instituto Piaget, 2003, 672pp.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006
- _____. *Poética*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996
- _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996
- AZÚA, Javier Bengoa Ruiz de. *De Heidegger a Habermas: Hermenêutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1992.
- BARRETO, Marco Heleno. *A imaginação criadora na estética de Gaston Bachelard*. Dissertação de mestrado, UFMG, Belo Horizonte, 1994
- _____. *Símbolo e sabedoria prática: Carl Gustav Jung e o mal-estar da modernidade*. Tese de doutorado, UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- BERNIS, Jeanne. *A imaginação: Do sensualismo epicurista à psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987
- BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- CANTO-SPERBER, M. "Le rôle de L'imagination dans la philosophie aristotélicienne de action". In: ROMEYER-DHERBEY, G. e VIANO, C. *Corps et âme: sur le De Anima d'Aristote*. Paris: J. Vrin, 1996, 555pp.
- CASTORIADIS, C. "A descoberta da imaginação" In _____. *Os domínios do homem: as encruzilhadas do labirinto II*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, pp. 335-372
- _____. "Imaginação, imaginário, reflexão" In _____. *Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, pp. 241-295

- _____. “Imaginário e imaginação na encruzilhada” In _____. *Figuras do Pensável: as encruzilhadas do labirinto VI*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, pp. 125-154
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Ed Martins Fontes, 1997.
- _____. *A filosofia das formas simbólicas: A linguagem*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001
- _____. *A filosofia das formas simbólicas: fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1994
- COÊLHO, Ildeu M. “A leitura sartreana de Husserl: o capítulo 4 de *L’imagination*”, *Revista Reflexão*, Campinas, nº 87, 2005, pp. 11-30
- DILTHEY, W. Origine et developpement de l’herméneutique. In: _____. *Le Monde de l’Esprit*, tome I, Paris, 1947, pp.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Introdução a uma arquetipologia geral. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- _____. *A imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1988.
- _____. *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.
- FAFIAN, M. e BARRERA J.T. *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Editorial cincel, s/d
- FELICIO, Vera Lúcia G. *A Imaginação nos Quatro Elementos Bachelardianos*. São Paulo, Edusp, 1994.
- FRIAS, Lincoln. *A produtividade da capacidade de imaginação em Kant: as relações entre a “Crítica da Faculdade de Juízo Estética” e a “Analítica Transcendental”*. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte, 2006
- FRÈRE, J. "Fonction représentative et représentation: ΦΑΝΤΑΣΙΑ ET ΦΑΝΤΑΣΜΑ selon Aristote". In: ROMEYER-DHERBEY, G. e VIANO, C. *Corps et âme: sur le De Anima d’Aristote*. Paris: J. Vrin, 1996, 555pp.
- GADAMER, H-G. *Verdade e Método: grandes linhas de uma hermenêutica filosófica*.
- GARAGALZA, L. *La interpretación de los símbolos: Hermenêutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1990.
- GREISCH, J. *L’age herméneutique de la raison*. Paris, Ed. Du CERF, 1985.
- _____. *Le cogito herméneutique: l’herméneutique philosophique et l’heritage cartésien*. Paris, Vrin, 2000, 282p.
- HEIDEGGER, M. “La fundamentación de la metafísica en su originareidad” IN.: _____ *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- HOBBS, T. *O Leviatã*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2004.
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas: Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras Editora, 2001.
- JAMBET, Christian. *A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas*. São Paulo: Globo, 2006.
- KANT, Immanuel. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo” in _____. *Crítica da Faculdade de Juízo Estética*. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1995 (Col. Os pensadores)

- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. V. Rohden e U. Moosburger; São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999. (Col. Os pensadores)
- KEARNEY, R. *Poetics of imagining: modern to pos-modern*. New York: Fordhan University press, 1998, 260p.
- _____. *Poética do possível: Fenomenologia hermenêutica da figuração*. Lisboa, Ed, Instituto Piaget, s/d
- LÉBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1993
- NABERT, Jean. "La philosophie reflexive" in: *Encyclopedie Française*, tomo XIX, 1957.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. SP, Loyola, 1996.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *Mundo, Hombre y Lenguage Critico: Estúdios de filosofia hermeneútica*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.
- PESANHA, José Américo Motta. "Bachelard: as asas da imaginação" in: BACHELARD, G. *O direito de sonhar*, SP, difel, 1986, pp. v-xxxii
- PASSOS, Izabel Christina F. *A filosofia da imaginação radical de Cornelius Castoriadis*. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte, 1992.
- RORTY, R. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- SANTOS, Leonel R. dos. *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Edição Fundação Caloste Gulbenkan, s/d.
- SARTRE, J-P. *A imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2008
- _____. *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, 1940.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SHARIAT, ALI. "Regard sur la notion et la fonction de l'imagination créatrice dans la Theosophie iranienne: Henry Corbin et l'imaginal". *Diogène*, 156, out-dez/1991.
- SILVA, Carlos H. do C. "O imaginário na Filosofia" in ARAÚJO, Alberto F. e BAPTISTA, Fernando P. (orgs) *Variações sobre o imaginário: Domínios, Teorizações e Práticas hermenêuticas*. Porto, Instituto Piaget, 2003.
- SILVEIRA, Nise da. *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1997.
- VATTIMO, G. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Philosophie des images*, 2ª ed, Paris: PUF, 2001, 322p.
- _____. *La vie des images*. Grenoble: Press Universitaire de Grenoble, 2002, 275p.
- _____. *O imaginário*. São Paulo: Loyola, 2007, 103p.
- ZARCA, Y.C "Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de Phantasma" in ZARCA, Y. C (coord.) *Hobbes e son vocabulaire*. Paris: J. Vrin, 1992.

