

TEMPO E SUJEITO EM PAUL RICOEUR: UMA INTRODUÇÃO A PARTIR DA LEITURA RICOEURIANA DO *LIVRO XI DAS CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO

Cristina Amaro Viana*¹

RESUMO

Este artigo consiste numa introdução à noção de subjetividade desenvolvida pelo filósofo francês contemporâneo Paul Ricoeur. Mostraremos que, para Ricoeur, um traço essencial da subjetividade é seu caráter temporal. Este traço será explorado a partir da célebre análise que Santo Agostinho empreende do tempo humano no livro XI de sua obra *Confissões*. A partir dessa análise, Ricoeur proporá que, ao lado da temporalidade, um outro traço essencial do sujeito adquira posição de destaque: a narratividade. A partir daí, Ricoeur ultrapassa a concepção de Agostinho, apresentando uma análise minuciosa sobre como temporalidade e narratividade se relacionam na constituição da subjetividade.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito; temporalidade; narrativa; hermenêutica.

ABSTRACT

This article consists in an introduction to the notion of subjectivity developed by Paul Ricoeur, a contemporary French philosopher. We will show that, for Ricoeur, an essential feature of subjectivity is its temporal trace. This feature will be explored by means of the Saint Augustine's eminent analysis of human time, undertaken in the Book XI of his *Confessions*. After doing this analysis, Ricoeur will propose that, besides temporality, another trace constitutive of the subject occupies a distinct place: the narrativity. Then, Ricoeur goes beyond Augustine's conception, introducing a detailed analysis about the ways temporality and narrativity are related in the constitution of subjectivity.

KEYWORDS: Subject; temporality; narrative; hermeneutics.

¹* Professora Assistente da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutoranda em História da Filosofia Contemporânea na UNICAMP.

1. Introdução

Falar de tempo e sujeito em um filósofo que dedicou quatro de seus últimos livros² a esse tema não seria nada fácil nos limites de um artigo. Por esta razão, nos restringiremos a fornecer uma introdução às reflexões de Paul Ricoeur (1913-2005) sobre a subjetividade a partir da leitura que o filósofo faz do clássico texto de Santo Agostinho sobre o tempo³. Esta leitura de Ricoeur consta no tomo I de sua obra *Tempo e narrativa*.

Neste livro, o objetivo expresso de Ricoeur é o de testar sua hipótese de base, a saber,

[...] de que entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana existe uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural. Ou, dito de outro modo: *que o tempo torna-se tempo humano na medida em que ele se articula de modo narrativo, e que a narrativa atinge sua significação plena quando ela se torna uma condição da existência temporal.*⁴

Visando compreender a especificidade deste tempo humano, Ricoeur inicia *Tempo e narrativa I* com uma análise da experiência do tempo. É precisamente aí que ele encontra com o texto de Santo Agostinho (354-430). O propósito de Ricoeur, nesta etapa inicial de sua obra, é chamar a atenção para a estratégia agostiniana de conceber o tempo humano essencialmente a partir de seu aspecto psicológico.

Temos, então, uma questão que vai guiar toda a reflexão de Ricoeur: no que consiste a temporalidade? Busquemos, antes de tudo, elucidar alguns aspectos relevantes desta questão levantada.

2 Referimo-nos aos três tomos de *Temps et Récit* (1983, 1984 e 1985) e à obra *Soi-même comme un autre* (1990).

3 AGOSTINHO. *Confissões*. Livro XI: O homem e o tempo. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

4 RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983, t. 1, p. 105, (tradução nossa). “[...] qu’il existe entre l’activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l’expérience humaine une corrélation qui n’est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle. Ou, pour le dire autrement: *que le temps devient temps humaine dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l’existence temporelle.*”

Primeiramente, o que essa pergunta tem a ver com o sujeito? Aqui, um esclarecimento importante: falar de temporalidade não é falar de tempo simplesmente; temporalidade é a experiência temporal humana; é essa nossa sensação de passagem, de transcurso, de devir. Por isso que formular uma pergunta sobre a temporalidade é formular uma indagação sobre o próprio sujeito. Seria o mesmo que perguntar em que medida compreender essa vivência de passagem, essa sensação de transcorrer pode contribuir para compreendermos melhor a natureza de nossa subjetividade. Dito de outro modo, trata-se de perguntar em que medida o tempo nos constitui. Com essa simples pergunta, Ricoeur mostra-se adepto de uma tradição contemporânea chamada fenomenologia⁵, que pensa o tempo como constituinte do sujeito, e não como uma realidade exterior ao sujeito. Não é que o sujeito passa pelo tempo; antes, nós somos tempo; não é o tempo que passa, somos nós que nos constituímos temporalmente.

Em segundo lugar, é preciso elucidar uma crítica implícita nesta pergunta levantada por Ricoeur. Trata-se da crítica – que vai se explicitar ao longo de sua obra, sobretudo em *Si-mesmo como um outro* – à noção moderna de sujeito. Como muitos outros filósofos contemporâneos que se debruçaram sobre o tema da subjetividade, Ricoeur critica a compreensão de sujeito que busca considerá-lo essencialmente em sua capacidade *cognitiva, racional* ou *intelectual*. O ícone dessa tradição, sabemos, é o filósofo francês René Descartes (1596-1650). É conhecida uma passagem da *Meditação Segunda* em que Descartes restringe o eu à instantaneidade do pensamento, enumerando as características do eu pensante, a saber, capacidade de duvidar, de conceber, de afirmar, de negar, de querer, de não querer, de imaginar e de sentir⁶. Neste ponto, Ricoeur discorda, afirmando que esse sujeito cartesiano é um “sujeito desancorado”, instantâneo, vazio, sem história, não é praticamente nada, simplesmente não é um sujeito⁷. Para compreender o sujeito como

5 Para uma introdução ao assunto, Cf. DARTIGUES, Andre. *O que é a Fenomenologia?* São Paulo: Editora Centauro, 2008. Para uma leitura mais avançada, sugerimos HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Porto: Rés, 1987. Por fim, para uma compreensão da leitura que Ricoeur faz da fenomenologia husserliana, Cf. RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

6 Cf. DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, Meditação segunda, § 9, p. 270-271.

7 Cf. RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 18. “Cette énumération pose la question de l’identité du sujet, mais en un tout autre sens que l’identité narrative d’une personne concrète. Il ne peut s’agir que de l’identité em quelque sorte ponctuelle, anhistorique, du ‘je’ dans la diversité de sés

essencialmente inserido no fluxo da história, é preciso principiar por uma análise da temporalidade, dessa experiência temporal humana.

Haveria ainda um terceiro ponto a elucidar no que se refere à pergunta levantada por Ricoeur, que é a importância da *interpretação* na sua proposta de pensar a subjetividade essencialmente constituída pela temporalidade. Aqui, pontuamos que mesmo quem ouviu falar pouco de Ricoeur já deve ter visto seu nome associado ao termo *hermenêutica*. Na verdade, para ele, dada a nossa natureza temporal, nós chegamos a conhecer o sujeito por um processo de interpretação; só chegamos a conceber *a unidade do sujeito* por um processo de extração do sentido a partir das vivências. Isso que chamamos de sujeito, para Ricoeur, não é uma essência, nem uma substância, mas um sentido, o sentido de uma vida. E esse sentido será extraído não a partir das vivências diretamente, mas de uma narrativa dessas vivências temporais (daí o título de sua obra, *Tempo e narrativa*). Dois anos antes da publicação de *Tempo e narrativa*, Ricoeur já enunciara esta tese numa entrevista dada à Revista *Esprit*:

Por que, com efeito, o ato de narrar está na vizinhança da nossa experiência, e mesmo constitui seu núcleo? Talvez porque nossa própria existência seja inseparável da narrativa que nós podemos criar de nós mesmos. É na atividade de contar-nos que nos damos uma identidade. Nós reconhecemos a nós mesmos nas histórias que contamos sobre nós mesmos: as histórias, verdadeiras ou falsas, aliás – pouco importa! –, as ficções, assim como as histórias exatas, isto é, ditas verificáveis, têm este valor de nos propiciar uma identidade.⁸

Assim, no intento de buscar compreender no que consiste o tempo humano – visando, deste modo, ampliar a compreensão sobre o próprio sujeito – Ricoeur trava um

opérations; cette identité est celle d'un *même* qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps, puisque le *Cogito* est instantané.”

8 KEMP, Peter. L'histoire comme récit et comme pratique: entretien avec Paul Ricoeur. In: *Revue Esprit*, Paris, v. 6, n. 54, p. 155-165, Juin 1981, p. 156 (tradução nossa). No original em francês: “Pourquoi, en effet, l'acte de raconter est-il si proche du foyer et du noyau même de notre expérience? C'est peut-être parce que notre propre existence est inséparable du récit que nous pouvons faire de nous-même. C'est en nous racontant que nous nous donnons une identité. Nous nous reconnaissons nous-mêmes dans les histoires que nous racontons sur nous-mêmes: les histoires, vraies ou fausses d'ailleurs – peu importe! –, les fictions aussi bien que les histoires exactes, disons vérifiables, ont cette valeur de nous donner une identité.”

diálogo com Agostinho, a partir do livro XI das *Confissões*. Veremos que as reflexões do filósofo francês abarcam a compreensão agostiniana da temporalidade, mas que, por outro lado, indicam a necessidade de ultrapassá-la, ampliando a noção mesma de tempo humano.

2. Ricoeur e o livro XI das *Confissões* de Agostinho: o sujeito como uma *distensão* temporal

O texto de Agostinho é intitulado “O homem e o tempo”. Esse texto se divide em duas partes: uma sobre a *criação*, e outra sobre a *análise do tempo humano* propriamente dita. Entre os capítulos 1 e 13, Agostinho busca explicar o tempo em contraposição à eternidade. Ricoeur começará sua análise pelo capítulo 14, item 17, indo direto ao cerne da questão: “que é, pois, o tempo?”. Neste ponto, Agostinho buscará uma conceituação do tempo humano sem ser por contraposição à eternidade. Não devemos, contudo, deixar de lembrar que a primeira parte não está ali no livro XI das *Confissões* por acaso. Agostinho medita sim sobre o tempo e a sua natureza, mas o seu objetivo é mais amplo: ele quer desenvolver um projeto de reconciliação entre o divino e o humano. Ainda que este não seja o propósito de Ricoeur, não podemos deixar de considerar que Agostinho quer entender a eternidade, o divino, e é por essa razão que se põe a estudar o tempo – este aparecerá em contraste com a eternidade, como aquilo que é próprio do homem.

Agostinho descobre que a temporalidade é um tema bastante importante para explicar a própria natureza humana. Com uma definição do tempo, desenvolvida por todo o livro XI, ele acabará por evidenciar um aspecto dilacerante de nossa alma: *a falta de unidade*. Por sermos temporais, *distendidos*, é que não temos ser, ou melhor, temos menos ser, isto é, estamos afastados de Deus. E quem já leu este belíssimo texto de Agostinho bem sabe que ele não para por aí: acaba propondo, no fim das contas, uma máxima de que devemos nos moldar conforme a eternidade, ainda que não sejamos como tal. Nas palavras de Moacyr Novaes:

O tempo integra a condição do “eu” confessional, uma vez que o tempo é distensão do espírito, e a vida do espírito não é senão ela própria distensão. Mas ela [a razão] descobre também que a eternidade não deve

ser compreendida, mas sim situada como forma ideal, horizonte de uma transformação desejada. Como continente finito e decaído, a alma não mais aspira a compreender o seu conteúdo transcendente, mas na verdade deverá se deixar moldar pelo conteúdo que, paradoxalmente, a apreende.⁹

Ricoeur comenta rapidamente esse empreendimento mais ambicioso do filósofo cristão, mas seu objetivo é colocar em pauta a *concepção de tempo psicológico* proposta por Agostinho. Quando concentramos nossos esforços em buscar entender o sujeito como instanciador do tempo, bem como em conceber o tempo como *tempo humano*, surge uma dificuldade especial, pois a explicação que simplesmente recorre à contraposição entre tempo e eternidade mostra-se insuficiente para explicar a natureza do tempo. É famosa a passagem na qual Agostinho expressa essa dificuldade, com a qual ele justamente inaugura o capítulo 14 desse livro: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei.”¹⁰

Com base no texto de Agostinho, Ricoeur busca analisar as aporias da experiência do tempo. Com isso, Ricoeur se detém na análise de três noções agostinianas, bem como na articulação entre elas: *tríplice presente*, *intenção* e *distensão da alma*. Passemos, agora, à explicação de cada uma delas.

A noção de *tríplice presente* surge no momento em que Agostinho procura resolver a chamada aporia do ser do tempo, que poderia ser descrita como a dificuldade em admitirmos que o tempo *é*, considerando que o tempo caracteriza-se essencialmente por *passar*, e, portanto, por *não ser*. Nas palavras de Ricoeur:

[...] como conciliar a positividade dos verbos “ter passado”, “acontecer”, “ser” com a negatividade dos advérbios “não... mais”, “não... ainda”, “nem... sempre”? A questão está, portanto, circunscrita: *como* o tempo pode ser, se o passado não é mais, se o futuro não é ainda e se o presente nem sempre é?¹¹

9 NOVAES, Moacyr. Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito. In: *Revista Analytica*, v. 9, n. 1, p. 93-121, 2005. p. 94.

10 AGOSTINHO. *Confissões*. Livro XI: O homem e o tempo. São Paulo: Nova Cultural, 1996, § 14-17, p. 322.

11 RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983, t. 1, p. 26, (tradução nossa, grifo do autor). “[...] comment concilier la positivité des verbes ‘avoir passé’, ‘survenir’, ‘être’ et la négativité des adverbes ‘ne...’”

Uma vez que Agostinho se recusa a aderir às teses céticas de que o tempo simplesmente *não é*, a proposta dele é a de que o que chamamos de *presente* não seja compreendido como um instante pontual, mas sim como um presente ampliado, que é a própria experiência subjetiva das qualidades temporais (é no presente que têm ser o passado e o futuro; por isso é “ampliado”):

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras.¹²

Esse dilaceramento da alma que se estende em direções opostas – isto é, a atividade da alma dividida entre a espera, a memória e a atenção¹³ – não é, evidentemente, estático. Esse presente, ainda que tríplice, continua a ser vivido como passagem. E, para explicar essa experiência subjetiva da passagem, do fluxo, da mudança, é que Agostinho introduzirá as noções de *intentio animi* e *distentio animi*.

Podemos dizer que a *intentio animi*, ou *intenção* é o próprio ato da atenção de dirigir-se a cada uma das dimensões do tríplice presente. Para explicar esta ideia, acompanhemos o trecho em que Agostinho examina o ato de recitar um poema que já tenhamos memorizado anteriormente.

Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectativa para o

plus’, ‘pas... encore’, ‘pas... toujours’? La question est donc circonscrite: *comment* le temps peut-il être, si le passé n’est plus, si le futur n’est pas encore et si le présent n’est pas toujours? ”

12 AGOSTINHO. *Confissões*. Livro XI: O homem e o tempo. São Paulo: Nova Cultural, 1996, § 20- 26, p. 327-328.

13 Cf. RICOEUR, Paul. op. cit., p. 44-45. “La notion de *distentio animi* n’a pas reçu son dû tant qu’on n’a pas contrasté la passivité de l’impression avec l’activité d’un esprit tendu en des directions opposées, entre l’attente, la mémoire et l’attention. *Seul un esprit ainsi diversement tendu peut être distendu.*”

pretérito. A vida deste meu ato divide-se *em memória*, por causa do que já recitei, e *em expectativa*, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória.¹⁴

O tempo consiste, para Agostinho, na experiência subjetiva do tríplice presente, ou melhor, da tríplice intenção. Dito isto, é preciso voltar o olhar para a interação entre essas três intenções (ou três dimensões da intenção). É ao movimento incessante da atenção – se assim o podemos dizer – que se deve a experiência da passagem do tempo. E para explicar essa transição ativa da atenção é que é introduzida a noção de *distentio animi* ou *distensão*, que poderia ser sucintamente descrita como o interminável contraste entre as intenções da espera, da memória e da atenção. Justamente por jamais coincidirem as três dimensões da ação é que a alma é distendida, internamente discordante, sem uma unidade. Na filosofia de Agostinho, esse aspecto se prolonga numa análise de cunho religioso sobre a miséria humana. Sendo privada da estabilidade do eterno presente, a alma humana se encontra dilacerada, dispersa, errante. Mas não entraremos nessa abordagem, dados os limites de nosso propósito. Sintetizamos, mais uma vez, nas palavras de Novaes:

*A distentio é expressão da dispersão temporal na multiplicidade, para além das suas conotações estritamente cognitivas. Se toda a sua vida é distentio, o tempo é a própria condição ou regime sob o qual se encontra o “sujeito”, e não meramente um seu “objeto” de estudo. Trata-se pois menos de apreender o que é o tempo, do que de transformar as condições da alma racional, para libertá-la do regime do tempo. O tempo interior não quer dizer a verdadeira interioridade. Antes, o que está no homem pode ser tão somente víscera, tumulto humano.*¹⁵

Ora, mas o ponto que salta aos olhos de Ricoeur é que essa solução agostiniana para o problema da definição de temporalidade nos conduz a uma concepção de sujeito sem

14 AGOSTINHO. *Confissões*. Livro XI: O homem e o tempo. São Paulo: Nova Cultural, 1996, § 28-38, p. 337.

15 NOVAES, Moacyr. Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito. In: *Revista Analytica*, v. 9, n. 1, p. 93-121, 2005. p. 115. (grifo do autor)

uma identidade una, sem uma identidade *concordante*. É neste ponto que ele se distanciará de Agostinho na concepção de temporalidade, chegando a considerar que o tempo humano só existe na medida em que é articulado de modo narrativo, consideração esta que o conduzirá a empreender um estudo da narrativa, no intuito de tentar superar esta dificuldade por uma via diversa.

É ainda no tomo I de *Tempo e narrativa* que o filósofo contemporâneo começa esse trabalho, ao buscar compreender como o poeta e o poema buscam “[...] fazer triunfar a ordem sobre a desordem”¹⁶, particularmente por meio da análise da *Poética* de Aristóteles. Não entraremos aqui na análise desse texto nem na leitura que Ricoeur faz dele, limitando-nos, mais adiante, a enunciar algumas teses ricoeurianas sobre a relação entre temporalidade e narrativa.

É preciso compreender a experiência temporal em conjunto com a ordem que damos a essa experiência pela narrativa. Trata-se de compreender o tempo humano em sua característica essencial de ser instanciado por um tipo de racionalidade narrativa. Podemos nos referir a essa ordem como o *enredo* ou *intriga*. Em entrevista a Richard Kearney (1954-), o próprio Ricoeur esclarece:

A esta leitura agostiniana da existência humana como *dispersão*, eu oporia a teoria aristotélica da tragédia na *Poética* como um modo de *unificar* a existência ao recontá-la. A narratividade pode ser vista em termos desta oposição: a discordância do tempo (*temps*) e a concordância da intriga (*récit*).¹⁷

Assim, na proposta de Ricoeur, o sujeito é essencialmente temporal, mas não somente temporal. O *eu* é o conjunto das experiências temporais somado à apropriação dessas experiências pela narrativa. Dito de maneira mais simples, o *eu* se constitui de vivências e da narrativa dessas vivências. Se as vivências se dão no plano discordante da

16 RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983, t. 1, p. 19, (tradução nossa). “[...] faire triompher l’ordre sur le désordre.”

17 KEARNEY, Richard. The creativity of language. In: _____. *On Paul Ricoeur: the owl of Minerva*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004. Dialogue 2, p. 127-143, p. 129. (tradução nossa). “To this Augustinian reading of human existence as *dispersion*, I would oppose Aristotle’s theory of tragedy in *The Poetics* as a way of *unifying* existence by retelling it. Narrativity can be seen in terms of this opposition: the discordance of time (*temps*) and the concordance of the tale (*récit*).”

distensão, a narrativa se dá no plano concordante da intriga. David Pellauer (1944-) nos dá uma primeira ideia deste papel ordenador da narrativa, que é bastante distinto de uma mera enumeração de episódios se sucedendo no tempo:

O que distingue a narrativa como forma de discurso é que ela sempre tem uma trama. Essa trama ou enredo produz o seguinte: combina os episódios e a história como um todo num conjunto significativo. E o faz pela capacidade da trama de reconfigurar em narrativa o que já estava configurado na língua anteriormente, através da rede conceitual que já nos permite falar significativamente sobre a ação humana.¹⁸

3. Ricoeur e a subjetividade: o *eu* que permanece ao longo do tempo por meio da narrativa

Para Ricoeur, até agora os estudos sobre a subjetividade, particularmente no que se refere ao aspecto de unidade do *eu*, só geraram aporias, e isso porque se deixou de considerar uma característica fundamental da noção de *eu*. Para Ricoeur, a identidade tem de ser compreendida levando-se em consideração duas dimensões: *identidade idem* e *identidade ipse*. A dimensão da identidade *idem* corresponde ao conceito de *mesmidade* ou *identidade numérica*, isto é, a compreensão de que o indivíduo se prolonga através do tempo por meio da manutenção de algum núcleo invariável em sua constituição. É este aspecto da identidade que está implícito quando fazemos a reidentificação conceitual de pessoas (bem como de objetos), seja chamando-as pelo mesmo nome que lhes fora atribuído muito tempo antes — ou alguma outra denominação invariável —, seja quando entramos nas intermináveis discussões acerca dos *critérios* de identidade¹⁹.

Uma segunda dimensão da identidade do sujeito é a identidade *ipse*, que tem caráter *qualitativo*, pois não impõe a necessidade de continuidade de uma mesma entidade

18 PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 100.

19 Sobre este tema, Cf. VIANA, Cristina Amaro. *O enigma filosófico da identidade pessoal*. Maceió: Edufal, 2011.

ou conjunto de características para que se possa afirmar, de maneira lícita, a identidade de um indivíduo em dois momentos distintos de sua história. Por isso esta dimensão da identidade é a que é invocada toda vez que nos referimos às implicações *temporais* da noção de eu, tais como responsabilidade e mérito. É evidente que este tipo de identidade envolve uma dimensão ética, na medida em que a narrativa não está isenta das avaliações morais: “[...] na permuta de experiências que a narrativa realiza, as ações não deixam de ser aprovadas ou desaprovadas e os agentes não deixam de ser elogiados ou censurados.”²⁰ Não entraremos nesta dimensão moral da identidade narrativa dados os limites deste artigo; no entanto, registramos a premência de se debruçar sobre este assunto, até porque a própria noção de verdade em hermenêutica requer este viés de análise²¹.

Como exemplo da identidade *ipse*, Ricoeur aponta a *promessa*, que pressupõe um tipo de permanência no tempo, ainda que esta não seja uma permanência substancial:

Deste ponto de vista, a duração da promessa [...] parece realmente constituir um desafio no tempo, uma negação da mudança: ainda que meu desejo mudasse, ainda que eu mudasse de opinião, de inclinação, “eu a manteria” [...]. Aqui, precisamente, ipseidade e mesmidade cessam de coincidir. Aqui, conseqüentemente, se dissolve a equivocidade da noção de permanência no tempo.²²

Não é difícil notar que esta segunda dimensão, a da *ipseidade*, tem caráter essencialmente temporal. Só que, como anunciamos mais acima, o caráter temporal do sujeito não se resume, para Ricoeur, à *distensão* agostiniana: a constituição do sujeito se dá

20 RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 194. (tradução nossa). No original em francês: “[...] dans l’échange d’expériences que le récit opère, les actions ne manquent pas d’être approuvées ou désapprouvées et les agents d’être loués ou blâmés.”

21 Cf. KEARNEY, Richard (ed). *Routledge history of Philosophy: Continental philosophy in the 20th Century*. London and New York: Routledge, 1994, vol. VIII. Chapter 9: Hermeneutics, p. 240-288, p. 280, nota n^o 34. “It could thus be said that for hermeneutics ‘truth’ is primarily not ‘cognitive’ but a ‘moral’ concept; it refers not so much to bits and pieces of ‘information’ we may possess as it does to a general mode of *living* (being-in-the-world). [...]”

22 RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 149. (tradução nossa). No original em francês: “A cet égard, la teneur de la promesse [...] paraît bien constituer un défi au temps, un déni du changement: quand même mon désir changerait, quand même je changerais d’opinion, d’inclination, ‘je maintiendrai’. [...] Ici, précisément, ipseité et mêmeté cessent de coincider. Ici, em conséquence, se dissout l’équivocité de la notion de permanence dans le temps.”

por uma conjugação entre temporalidade e narrativa. A tese de Ricoeur é pautada pela hipótese de que existe um círculo entre narratividade e temporalidade, de modo que a identidade do sujeito se constitui pela história que contamos de nós mesmos, sempre incorporando novos acontecimentos históricos. É preciso, então, buscar entender melhor como Ricoeur entende a narrativa, visando elucidar seu papel constitutivo do sujeito.

Em *Du texte à l'action – Essais d'herméneutique II* (1986), Ricoeur esclarece que ao estudar o ato de narrar, três são suas preocupações centrais: (a) preservar a amplitude, diversidade e irredutibilidade da linguagem; (b) reunir todas as formas e modalidades do jogo de narrar; e (c) investigar a possibilidade de tratar o problema do tempo e da narrativa.²³ Para os nossos objetivos específicos, atentaremos à sua segunda preocupação.

Ricoeur afirma de antemão que a sua análise da narrativa não leva em conta a conhecida bipartição do campo narrativo em dois grandes grupos: aqueles que têm pretensão à verdade e aqueles que não têm tal pretensão²⁴. Para Ricoeur, esta bipartição – que no fim das contas também se reflete na própria oposição comumente admitida entre filosofia e literatura – não permite esclarecer nem um pouco a especificidade do ato de narrar, tampouco encontrar um núcleo comum a toda composição verbal pela qual se constitui uma narrativa.

Desse modo, a narrativa que constitui a identidade do sujeito será histórica e também ficcional, já que ela se constitui por meio de um discurso que o sujeito constrói sobre si mesmo, um discurso que engloba as suas vivências efetivas (narrativa histórica), mas também extrai uma unidade, um *sentido*, a partir dessas vivências (narrativa ficcional). Por isso que, para Ricoeur, será de suma importância buscar compreender a estrutura da narrativa; esta se mostrará, tal como nossa identidade, como uma instância que permite extrair um sentido a partir de uma série de eventos pontuais.

Para avançar um pouco mais na compreensão do pensamento de Ricoeur sobre a constituição da subjetividade a partir da temporalidade e da narratividade, recorro a três

23 Idem. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 12.

24 No primeiro grupo se encontrariam, por exemplo, os discursos descritivos e as obras científicas, como história, biografias e autobiografias. Já no segundo grupo encontraríamos os mais diversos tipos de narrativas ficcionais, tais como drama, romance, tragédia, epopéia etc.

noções desenvolvidas por Ricoeur no tomo I de *Tempo e narrativa: prefiguração* do campo prático, *configuração* do texto e *refiguração* da ação. Lembremos aqui que o sujeito se constitui por um trabalho de interpretação de suas vivências. O nosso propósito, agora, será tentar explicar como Ricoeur refletiu sobre esta passagem do vivido temporal para o articulado linguístico.

4. Da *distensão* à unidade narrativa do sujeito: prefiguração, configuração e refiguração

A prefiguração constitui o primeiro momento do trabalho de interpretação pelo qual a subjetividade chegará a se constituir. Sucintamente, a prefiguração é a compreensão prévia do agir humano, que se dá antes de sua articulação narrativa, ainda num nível de representação da ação. Ricoeur a denomina *mimese I*, diferenciando-a de *mimese II* (a configuração do texto) e de *mimese III* (a refiguração da ação)²⁵.

Neste ponto, há uma observação muito importante a ser feita: com a prefiguração não se postula uma separação absoluta entre ação e linguagem. O momento da *mimese I* constitui uma compreensão prática do agir, porém essa compreensão, muito embora não adquira ainda a forma de uma narrativa, já é mediada simbolicamente: “Se, pois, a ação pode ser narrada, é que ela já está articulada em signos, em regras, em normas: a ação é, desde sempre, *simbolicamente mediada*.”²⁶. Isso significa que o campo prático contém desde o começo certa estrutura, a qual seria dada pelas regras de interpretação fornecidas pelos símbolos. Isso significa que o mundo da ação não é completamente desordenado; ele

25 Cf. RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983, t. 1, p. 105-108. Ricoeur parte da noção aristotélica de *mimesis*, propondo o desdobramento desta em três momentos; ou seja, a passagem do vivido para o linguístico envolve um processo mimético que se desenvolve em três etapas.

26 RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983, t. 1, p. 113, (tradução nossa) “Si, en effet, l’action peut être racontée, c’est qu’elle est déjà articulée dans des signes, des règles, des normes: elle est dès toujours *symboliquement médiatisée*.”

pode não ser, inicialmente, articulado num discurso, porém ele já possui uma estrutura simbólica:

Antes de ser texto, a mediação simbólica tem uma textura. [...] Dessa forma, um sistema simbólico fornece um *contexto de descrição* para as ações particulares. [...] o mesmo gesto de levantar o braço pode, de acordo com o contexto, ser compreendido *como* maneira de cumprimentar, de chamar um táxi, ou de votar. Antes de serem submetidos à interpretação, os símbolos são interpretantes internos da ação.²⁷

Desse modo, a prefiguração é uma representação da ação que apresenta um caráter pré-textual, porém de nenhum modo não-simbólico ou não-linguístico. O vivido nunca é “puro”, desprovido de elementos simbólicos. Para dizer o mínimo, vemos que a noção ricoeuriana de prefiguração impõe a necessidade de investigar e precisar a natureza simbólica da ação, bem como a sua relação com o contexto cultural, empreendimento que deverá ser feito em algum momento por quem se dedica a estudar a fundo a noção ricoeuriana de sujeito.

A configuração é – para dizer de modo sucinto – o ato de compor uma narrativa. Tenhamos em mente que se trata do segundo momento da passagem do vivido para o linguístico, que Ricoeur precisa explicar para fundamentar sua hipótese de que temporalidade e narrativa se constituem mutuamente, e que o sujeito é constituído por ambos. O que será narrado será sempre a ação²⁸.

A configuração ou *mimese II* encontra-se em posição intermediária entre *mimese I* e *mimese III* não por acaso: ela é, de fato, mediadora entre o vivido temporal e o narrado articulado. Ricoeur apresenta três razões para justificar seu papel mediador:

(a) A configuração faz a mediação entre incidentes individuais e a totalidade da história narrada. Aqui, temos que a partir de uma sucessão de eventos na vida de uma pessoa, é extraída uma totalidade inteligível, e que de modo algum se reduz àqueles

27 Ibidem, p. 114, (tradução nossa, grifo do autor). “Avant d’être texte, la médiation symbolique a une texture. [...] Un système symbolique fournit ainsi un *contexte de description* pour des actions particulières. [...] le même geste de lever le bras peut, selon le context, être compris *comme* manière de saluer, de héler un taxi, ou de voter. Avant d’être soumis à l’interprétation, les symboles sont des interprétants internes à l’action.”

28 Cf. Ibidem, p. 108-109.

eventos. A questão que precisará ser investigada aqui será precisamente a que concerne à *inteligibilidade* da história que se narra: qual é o critério – se assim o pudermos indagar – para que possamos avaliar como lícita a ligação entre uma história e uma dada sequência de acontecimentos?

(b) A configuração conjuga elementos os mais heterogêneos que pudermos imaginar. Ricoeur menciona alguns deles: agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados²⁹. Neste ponto, a noção-chave a ser investigada parece ser a de *ordem*: como ordenar numa narrativa tantos fatores diversos de modo a fazer com que a concordância sobressaia à discordância?

(c) A configuração possui caracteres temporais próprios. Ricoeur divide esses caracteres em duas dimensões: uma cronológica e outra não-cronológica. A dimensão cronológica da configuração é constituída pelos traços episódicos da narrativa, ou seja, por sua característica de ser composta por acontecimentos. Já a dimensão não-cronológica é constituída muito mais por uma operação humana, qual seja, a capacidade de atrelar esses acontecimentos numa *síntese do heterogêneo*; esta é, segundo Ricoeur, a dimensão configurante propriamente dita³⁰. A premência aqui é buscar compreender a ligação entre a dimensão cronológica e a não-cronológica da configuração, elucidando a maneira pela qual a narrativa torna possível acompanhar o desenrolar de uma história no tempo:

Acompanhar uma história é avançar em meio a contingências e incidentes conduzido por uma espera que encontra seu acabamento na *conclusão*. [...] [Essa conclusão] dá à história um “ponto final”, que, por sua vez, fornece o ponto de vista a partir do qual a história pode ser compreendida enquanto uma totalidade. Compreender a história é compreender como e por que os episódios sucessivos levaram a esta conclusão, que, longe de ser previsível, deve ser finalmente aceitável, como congruente com os episódios reunidos.³¹

29 Cf. RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983, t. 1, p. 127.

30 Cf. *Ibidem*, p. 128-129.

31 *Ibidem*, p. 130, (tradução nossa, grifo do autor). “Suivre une histoire, c’est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d’une attente qui trouve son accomplissement dans la *conclusion*. [...] Elle donne à histoire un ‘point final’, lequel, à son tour, fournit le point de vue d’où l’histoire peut être aperçue comme formant un tout. Comprendre l’histoire, c’est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d’être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruante avec les épisodes rassemblés.”

O tema merece ser muito mais desenvolvido, mas, nos limites deste artigo, interessa observar que a síntese do heterogêneo (que nos permite extrair o sentido de nossas vivências), é efetuada a partir do fim. É pela narrativa que damos sentido ao passado e, assim, a nós mesmos. Primeiro nós vivemos (discordância), depois narramos (concordância) e essa narrativa confere sentido àquelas primeiras vivências. Nas palavras de David Pellauer:

[...] a trama constitutiva da narrativa, extraindo uma configuração de uma sequência de eventos compreensível, combina uma dimensão cronológica e outra não cronológica num todo significativo. Essa configuração em sequência leva finalmente ao que Frank Kermode chamou de sentido concludente, em que emerge uma nova qualidade de tempo, um tempo significativo que engloba tanto o tempo cósmico quanto o vivido em um tempo humano marcado por uma espécie de concordância discordante. Há discordância porque o que a narrativa diz, como tal, nunca se reduz simplesmente a uma idéia atemporal, mas há concordância porque essa discórdia temporal não é em última análise caótica.³²

Chegamos, finalmente, ao último momento do trabalho hermenêutico de constituição da subjetividade em Ricoeur: a *refiguração*. Esta é, como já adiantamos, a transformação da experiência humana por conta da narrativa. Uma vez constituída, a unidade narrativa de uma vida volta-se para a ação, completando o ciclo constitutivo da identidade do sujeito. Este ciclo, contudo, nunca se fecha, posto que a identidade pessoal nunca fica pronta, acabada – por assim dizer. Ela está sempre sujeita à reavaliação, enquanto o sujeito viver.

Uma vez constituída a unidade narrativa de uma vida, esta se volta para as nossas ações, funcionando como um parâmetro para ordenar narrativas futuras. Descobrir como exatamente realizamos toda esta operação é um trabalho que só poderá ser feito a partir de uma análise hermenêutica, com ênfase ao papel de leitor que o sujeito adquire nesta empreitada interpretativa:

32 PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 101-102.

É [...] a tarefa da hermenêutica reconstruir o conjunto das operações por meio das quais uma obra se eleva do âmago opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e desta forma muda seu agir. [...] Ao final da análise, aparecerá como um corolário que o leitor é por excelência o operador que assume, por meio de seu fazer – o ato de ler – a unidade do percurso de *mimese* I a *mimese* III através de *mimese* II.³³

Conclusão

Diante do exposto, podemos elencar algumas considerações sobre a subjetividade, na perspectiva do filósofo contemporâneo Paul Ricoeur. Em primeiro lugar, o sujeito só pode ser pensado temporalmente, posto que, no seio de nossas vivências, somos essencialmente a *distensão* agostiniana. Contudo, somos mais que a distensão, uma vez que faz parte de nossa natureza – se assim o pudermos dizer – extrair um *sentido* de nossas vivências. Muito embora a distensão seja nosso modo humano de ser, ela não é nosso modo humano de interpretar-nos no afã do autoconhecimento.

Assim sendo, uma segunda consideração sobre a subjetividade em Ricoeur é seu caráter essencialmente narrativo. A colocação em intriga dos vividos temporais é parte integrante da constituição da subjetividade.

Ainda uma terceira consideração diz respeito a esta operação de colocação em intriga dos vividos temporais: ela pode ser compreendida como se fosse um trabalho de *mimese*, de transposição do vivido para o narrado. Este trabalho mimético se daria em três etapas, como vimos: prefiguração, configuração e refiguração.

33 RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983, t. 1, p. 106-107, (tradução nossa). “C’est [...] la tâche de l’herméneutique de reconstruire l’ensemble des opérations par lesquelles une oeuvre s’enlève sur le fond opaque du vivre, de l’agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir. [...] Il apparaîtra corollairement, au terme de l’analyse, que le lecteur est l’opérateur par excellence qui assume par son faire – l’action de lire – l’unité du parcours de *mimèsis* I à *mimèsis* III à travers *mimèsis* II.”

Com isso, concluímos que o sujeito, na visão de Ricoeur, engloba necessariamente o trabalho hermenêutico de realização das três *mimeses*. Esse trabalho hermenêutico é o que deve ser estudado por quem pretenda enveredar num estudo mais aprofundado sobre a subjetividade em Ricoeur.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, *Confissões*. Livro XI: O homem e o tempo. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

DARTIGUES, Andre. *O que é a Fenomenologia?* Tradução de Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Editora Centauro, 2008. Original em francês: Qu'est-ce que la phénoménologie?

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés, 1987. Original em alemão: Cartesianische meditationen.

KEARNEY, Richard (ed). *Routledge History of Philosophy: Continental philosophy in the 20th Century*. London and New York: Routledge, 1994, vol. VIII. Chapter 9: Hermeneutics, p. 240-288.

_____. The creativity of language. In: _____. *On Paul Ricoeur: the owl of Minerva*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004. Dialogue 2, p. 127-143.

KEMP, Peter. L'histoire comme récit et comme pratique: entretien avec Paul Ricoeur. In: *Revue Esprit*, Paris, v. 6, n. 54, p. 155-165, Juin 1981.

NOVAES, Moacyr. Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito. In: *Revista Analytica*, v. 9, n. 1, p. 93-121, 2005.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009. (Série Compreender). Original em inglês: Ricoeur: a guide for the perplexed.

RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

_____. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009. Original em francês: *A l'école de la phénoménologie*.

_____. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983, t. 1.

VIANA, Cristina Amaro. *O enigma filosófico da identidade pessoal*. Maceió: Edufal, 2011.

Artigo recebido em 02/04/2012

Artigo aprovado em 07.07.2012