



O CÍRCULO HERMENÊUTICO DE PAUL RICŒUR COMO MEDIAÇÃO NARRATIVA DA EXPERIÊNCIA

CARLOS FREDERÍQUI DIAS BUBOLS¹

RESUMO: Este trabalho pretende sumarizar as múltiplas mediações da experiência no pensamento de Paul Ricœur, tendo como diretriz sua noção de *círculo hermenêutico* como encadeamento dos três momentos miméticos — *mímesis I*, *mímesis II* e *mímesis III* —, a fim de fazer frente às noções de compreensão de si em que o *ego* é conhecido diretamente pelos sujeitos por introspecção. Distintamente de filósofos de filiação fenomenológica, tais como Edmund Husserl, para quem o *ego transcendental* pode ser encontrado mediante a realização da *epoché*, ou Jean-Paul Sartre, para quem o *ego* é um objeto transcendente de uma consciência impessoal mais primitiva que chamou de *consciência pré-reflexiva*, para Ricœur, entretanto, o *ego* não pode ser plenamente alcançado reflexivamente, senão por um movimento hermenêutico mais extenso que passa pela interpretação de diversas camadas simbólicas e culturais.

PALAVRAS-CHAVE: Círculo hermenêutico. Existencialismo. Identidade narrativa.

ABSTRACT: This work intends to summarize the multiple mediations of experience in Paul Ricœur's thought, having as a guideline his notion of the *hermeneutic circle* as a chain of three mimetic moments — in order to face the notions of self-understanding in which the *ego* is known directly by subjects through introspection. Unlike philosophers of phenomenological affiliation, such as Edmund Husserl, for whom the transcendental *ego* can be found through the realization of the *epoché*, or Jean-Paul Sartre, for whom the *ego* is a transcendent object of a more primitive impersonal consciousness that he called *pre-reflective* consciousness, to Ricœur, however, the *ego* cannot be fully reached reflexively, if not through a more extensive hermeneutic movement that passes through the interpretation of different symbolic and cultural layers.

KEYWORDS: Hermeneutic circle. Existentialism. Narrative identity.

Este trabalho se inscreve em um projeto de maior fôlego, onde se investiga a possibilidade de se narrar a experiência tendo por fundamento o pensamento de Paul Ricœur. Aqui, no entanto, será detalhado apenas um tópico mais específico de sua obra, a saber, a noção de *círculo hermenêutico*, encontrada em *Tempo e Narrativa I* (1983), fazendo frente à objeção feita por Jean-Paul Sartre sobre a possibilidade de se narrar a experiência. Se, para Sartre, é preciso escolher, ou se vive, ou se narra — “Mais Il faut choisir: vivre ou raconter” (SARTRE,

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: carlosbubols@gmail.com.

1938, p. 60) —, para Ricœur, em *Tempo e Narrativa*², a vida, se não possui de antemão uma estrutura narrativa, conserva, entretanto, uma estrutura *pré-narrativa* que será completada ao final de uma cadeia compreensiva com o momento da recepção da obra no *ato da leitura*.

Essa noção de *círculo hermenêutico*, que não é senão a articulação entre os três *momentos* da *mímesis* no pensamento de Ricœur, permite situar a relação entre viver e narrar em uma espécie de espiral dialética em que cada momento da *mímesis* passa por uma mediação narrativa. O *círculo hermenêutico*, articulado nos três *momentos* miméticos, estrutura-se, então, da seguinte forma: a *mímesis I*, momento da *pré-figuração* do campo prático — ou a “pré-compreensão do mundo da ação” (RICŒUR, 2010, p. 96) —, onde é encontrada a dimensão da experiência particular; a *mímesis II*, ou o momento da *configuração* da intriga, que media a *mímesis I* e *mímesis III*, isto é, o *antes* do texto (*mímesis I*) e o *depois* do texto (*mímesis III*), considerada pelo filósofo como o *eixo de análise* do círculo em virtude da posição medial que ocupa; e, finalmente, a *mímesis III*, ou o momento da *refiguração* do tempo pelo ato da leitura, onde este ato é descrito como o *momento fenomenológico* operado pelo leitor, considerado pelo filósofo como o “operador por excelência que, por seu fazer — a ação de ler —, assume a unidade do percurso de *mímesis I* a *mímesis III* através da *mímesis II*” (*Ibid.*, p. 95), e é onde há o encontro entre o *mundo do texto* e o *mundo do leitor*.

A decisão pela reunião dessas duas perspectivas antagônicas se deve à inserção deste trabalho naquele projeto mais ambicioso acima referido, uma vez que, por um lado, Sartre e Ricœur tratam de maneira muito distinta a relação entre a historiografia e a ficção, e, por outro lado, tal problemática culmina na questão da *ipseidade*, tratada também de modo muito diverso entre os dois autores, sobremaneira no que se refere à sua relação com a *alteridade* (ROSSATTO, 2010; NAISHTAT, 2007). Por essa razão, este texto precisa ser lido tendo como horizonte os desdobramentos do assunto central que será desenvolvido aqui — o que poderá ser feito sem maiores dificuldades, já que o leitor contará com o auxílio das indicações que serão feitas ao longo do presente trabalho.

O problema das aporias da experiência interna do tempo e a necessidade de atualização no modelo estrutural da narrativa

² Salienta-se aqui o fato de que se está referindo à obra *Tempo e Narrativa* porque, posteriormente, em *O si-mesmo como um outro* (1990), Ricœur passa a um entendimento de que a vida é a história daquele que a vive.

O capítulo de *Tempo e Narrativa* que Paul Ricœur dedica à sua noção de círculo hermenêutico já aponta, de início, o fato de que será posta em teste a hipótese fundamental da obra, a saber, que existe, de maneira não eventual, um “paralelismo” entre a experiência temporal, traço que é próprio da existência humana, e a ação de narrar. Para o filósofo, essa correlação entre a experiência temporal e o ato de narrar não é meramente ocasional por conta deste ato possuir uma historicidade própria (NASCIMENTO, 2018), exibindo, assim, uma “forma de necessidade transcultural” (RICŒUR, 2010, p. 93) — o que expressa, portanto, um traço de universalidade. É por esse motivo que, a despeito das mudanças históricas e diferenças culturais que se possam observar, existe, por outro lado, a presença perene do elemento *diegético* na contação de histórias.

O *paralelismo* entre a experiência temporal humana e o ato de narrar se deve, de acordo com Ricœur, à reunião simultânea entre o tempo fenomenológico, ou o tempo da experiência — a temporalidade, ou a experiência interna do tempo (AGOSTINHO, 2014; HUSSERL, 2001) —, e o tempo do mundo, o *tempo cósmico* — ou o tempo aristotélico da *medida do movimento* (ARISTÓTELES, *Física IV*, 220b) —, reunião esta que é mediada por um “terceiro tempo”, a saber, o *tempo do calendário* — ou o tempo da historiografia —. O tempo só se humaniza no exato *cruzamento* entre o tempo do mundo (tempo físico) e o tempo da experiência interna (tempo fenomenológico), expressando a *dupla significação* do *tempo do calendário*, que é simultaneamente *físico* e *cultural*. Já a compreensão de si em *Tempo e Narrativa*, por sua vez, passa ainda por um segundo cruzamento, agora entre este *terceiro tempo*, que é o tempo da historiografia, e o tempo das obras de ficção (RICŒUR, 1988). Assim, o tempo se humaniza quando estruturado pela narrativa, ao passo que a narrativa, por sua vez, encontra sua “*significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal*” (RICŒUR, 2010, p. 93, grifos do autor), uma vez que integraliza elementos destoantes em um encadeamento inteligível.

Mas antes da entrada propriamente na compreensão da noção de *círculo hermenêutico* como encadeamento da *tripla mimesis* — *mimesis I, II e III* —, é preciso que primeiro se elucidem algumas atualizações feitas por Ricœur dos conceitos de *mimesis* e *mythos*, intimamente relacionados entre si, encontrados na *Poética* de Aristóteles, a fim de que fique nítido o que Ricœur pretende com seus usos.

A noção de *mimesis* encontrada na *Poética* deve, em primeiro lugar, ser compreendida em oposição ao modo como o conceito aparece na *República* de Platão, onde as coisas do mundo são descritas como meras *imitações* — *cópias* imperfeitas — das ideias, ao passo que as

obras aparecem como *imitações* das coisas (PLATÃO, 2010), afastando-se as obras de arte em dois graus “do modelo ideal que é seu fundamento” (RICŒUR, 2010, p. 62). Em Aristóteles, por sua vez, o conceito de *mimesis*, na condição de preceito geral da arte poética (MATTOSO; CAMPOS, 2018), possui um caráter de atividade conferido pela *poiesis*, e deve ser antes compreendido como *imitação* criativa unicamente de ações, e não de caracteres, como encontrado em Platão. Da parte de Ricœur, por sua vez, o conceito de *mimesis* precisa ainda ser ampliado para que abarque a relação entre narrativa e tempo, o que só pode ser feito após o desenvolvimento de uma noção de *referência cruzada* “na experiência temporal viva” (RICŒUR, 2010, p. 58), que ocorre no cruzamento entre as narrativas historiográficas e ficcionais. É nesse registro da relação *referencial* ao “campo real da ação” (*Ibid.*) que Ricœur conjuga suas análises da *Poética* com a problemática da experiência *discordante* do tempo a partir das *Confissões* de Agostinho.

O conceito de *mythos*, por sua vez, em íntima ligação ao conceito de *mimesis*, aparece na *Poética* como a “sintaxe lógica das ações” (MATTOSO; CAMPOS, 2018, p. 134, nota 32), isto é, como a organização das ações em um todo coerente. Nos termos de Aristóteles, o *mythos* é definido como *mimesis* da ação, isto é, “a organização das ações e caráter segundo aquilo que dizemos serem os agentes, quais <são>, e pensamento, aquilo por meio de que os falantes revelam algo ou também dão sua opinião” (ARISTÓTELES, 2018, p. 47; 1450a5). Para Ricœur, contudo, não há o prejuízo da epopeia em benefício da tragédia, como em Aristóteles, mas é a *narrativa*, como discurso em terceira pessoa “sem tomar parte diretamente na cena” (DRUCKER, 2016, p. 71), ou seja, a *apaggelia* [απαγγελία] — sentido que aparece de forma análoga na *Poética* e na *República* —, que aparece como gênero literário (*Ibid.*; NASCIMENTO, 2018). Na *República*, a *apaggelia* é apresentada por Platão a partir do episódio relatado por Homero na *Ilíada*, quando Crises, sacerdote de Apolo, vai ao campo dos gregos suplicar a Agamémnon, líder dos gregos na incursão contra os troianos, que devolvesse sua filha Criseide, que fora escravizada (HOMERO, 2015, Canto I). Afirma Platão: “é o próprio poeta que fala e não tenta voltar nosso pensamento para outro lado, como se fosse outra pessoa, e não ele” (PLATÃO, 2010, p. 116; 393a-393b).

O segundo sentido de *narrativa* que aparece na *Poética* é o de *diegese* [διήγησις], que nada mais é do que a organização dos eventos obedecendo uma relação de causa e efeito e de universalidade. Ricœur aponta que o problema no tratamento do *mythos* na *Poética* se deve ao fato do conceito inicialmente aparecer como termo abrangente que abarca o drama, a epopeia e a história (RICŒUR, 2010, p. 57), quando, ao mesmo tempo, o sentido diegético de narrativa

é colocado em oposição ao drama tendo por base a *mimesis* como categoria abrangente (*Ibid.*). Trocando em miúdos, o que Ricœur está interessado em saber é como um termo, que aparece inicialmente como espécie, pode se tornar um termo abrangente. É por essa razão que o filósofo acredita ser necessário avançar no modelo estrutural aristotélico, a partir da atualização do *mythos* em *composição narrativa* [*mise en intrigue*], adicionando ao conceito aristotélico o elemento *discordante* da experiência temporal agostiniana e os modelos narrativos da historiografia e romances modernos e contemporâneos.

A *mimesis I* como pré-figuração da experiência

A *mimesis I*, na condição de “pré-figuração do campo prático” (BARROS, 2011, p. 17), possui traços *estruturais*, *simbólicos* e *temporais* que lhes são próprios, pois é onde se encontram as dimensões do *vivido* particular. São esses elementos *pré-figurativos* do mundo da vida que regulam o processo mimético da composição narrativa, e são elencados por Ricœur como sendo as *estruturas inteligíveis*, os *recursos simbólicos* e, finalmente, o *caráter temporal* da experiência. Para se compor uma narrativa, para o autor, é preciso, antes de tudo, *pré-compreender* a ação humana em sua semântica, sua simbólica e sua temporalidade.

Nos *aspectos estruturais* da ação, encontra-se a capacidade de utilização da *rede conceitual* que permite distinguir o domínio da ação humana dos acontecimentos no âmbito do “tempo físico” (RICŒUR, 2010, p. 97). Ricœur se refere a uma *rede conceitual* por esta expressão indicar uma relação de *conjunção* entre os termos da ação, tais como *objetivos*, *motivos* e *agentes*, estes se encontrando em dadas *circunstâncias*, que, por sua vez, poderão ou não ser de sua responsabilidade, o que manifesta elementos de atividade e passividade nas ações. A maior ou menor atividade ou passividade impõe limites à ação, ao mesmo tempo que permite que se fale em *agentes* como sujeitos da história. Há, portanto, uma dualidade entre traços de liberdade e apresamento às instituições, entre tomadas de decisão e sujeição a escolhas feitas por outros. Agir, afirma o filósofo, é sempre “agir ‘com’ outros” (RICŒUR, 2010, p. 98).

Dominar a *rede conceitual* e reconhecer o nexos inter-significativo entre os termos dessa rede é o que Ricœur chamou de *compreensão prática*. Esta, por sua vez, liga-se à *compreensão narrativa* por conta da relação estabelecida pelo filósofo entre uma *teoria da ação* e uma *teoria narrativa*. Essa relação ocorre porque, de um lado, há a *pressuposição* de que quem vive, quem narra e quem lê — ou quem escuta — uma história tem familiaridade com os termos da ação — *agente*, *objetivo*, *meio*, *circunstância*, *ajuda*, *hostilidade*, *cooperação*, *conflito*, *sucesso*,

fracasso etc. (RICŒUR, 2010, p. 98-99) —, e há, por outro lado, o acréscimo de uma forma discursiva à rede conceitual não redutível à uma “simples sequência de frases de ação” (*Ibid.*). Os *aspectos discursivos*, acrescentados pela narrativa, são os elementos *sintáticos* — relação entre a *ordem paradigmática* e a *ordem sintagmática*, que Ricœur extrai do pensamento de Ferdinand Saussure, sendo a primeira referente à *sincronia*, e a outra, por sua vez, à *diacronia* (SAUSSURE, 2006).

Se, da parte da *ordem paradigmática* — ou *sincrônica* —, o que se tem são ações que envolvem relações de inter-significação que são simultâneas, já que se referem às ações particulares do mundo da vida que não exigem ordenamento no tempo, da parte da *ordem sintagmática* — ou *diacrônica* —, por sua vez, existe o ordenamento das ações de forma irreversível, o que confere a elas um início e um fim. A *inteligência narrativa*, declara Ricœur, consiste em “dominar as regras que governam sua ordem sintagmática” (RICŒUR, p. 100), pois a composição narrativa introduz a *ordem sintagmática* no domínio das ações, o que manifesta a ordenação das experiências propriamente vividas pelo ato de narrar.

Para Ricœur, compreender uma história é “compreender ao mesmo tempo a linguagem do ‘fazer’ e a tradição cultural da qual procede a tipologia das intrigas” (RICŒUR, p. 100), o que indica a presença de *recursos simbólicos* pertencentes ao campo prático e necessários à composição narrativa, pois se encontram na articulação das ações. O termo *símbolo* empregado pelo filósofo diz respeito a um sentido antropológico, extraído sobretudo do pensamento de Clifford Geertz, e não no sentido de *notação* que representa ou substitui algo. Por *símbolo*, então, entenda-se o “caráter *público* da articulação significante” (RICŒUR, 2010, p. 101, grifos do autor), e não como algo cativo em um sujeito. Nos termos de Geertz (2008), a cultura “[...] não existe na cabeça de alguém; embora não-física, não é uma identidade oculta” (GEERTZ, 2008, p. 8). É por isso que as ações *mediadas* simbolicamente podem ser assim interpretadas pelos demais participantes do *jogo social*.

A *mediação simbólica* primeiro possui uma *textura*, para depois se tornar *texto*. Os costumes, ao se encontrarem reunidos, formam uma *rede simbólica da cultura*, o que permite que um determinado ato seja interpretado de uma forma e não de outra. É o caso do célebre exemplo da “piscadela”, dado por Geertz: o mesmo ato pode ser um mero ato involuntário — um *tique nervoso* — ou uma *piscadela conspiratória*. O movimento proposital das pálpebras, declara Geertz, “quando existe um código público no qual agir assim significa um sinal conspiratório, é piscar. É tudo que há a respeito: uma partícula de comportamento, um sinal de cultura e — *voilà!* — um gesto” (GEERTZ, 2008, p. 5, grifos do autor). E isso importa aqui

porque, de acordo com o acompanhamento de Ricœur ao pensamento de Geertz, “[a]ntes de serem submetidos à interpretação, os símbolos são interpretantes internos à ação” (RICŒUR, 2010, p. 102). Trata-se do entendimento da ação como um *quase texto*, dado que os símbolos determinam as regras segundo as quais as ações serão interpretadas no interior de uma cultura.

Mas os *aspectos simbólicos* do domínio da ação apresentam ainda *aspectos temporais*, considerados por Ricœur como *indutores de narrativa*, que, em um primeiro momento no capítulo destinado à elucidação da *mimesis I*, são considerados pelo filósofo apenas em seus traços temporais *implícitos* nas mediações simbólicas. O que é mais relevante nessa altura de *Tempo e Narrativa*, então, é o modo como se arranjam as três dimensões temporais presentes na investigação agostiniana da *distentio animi* na práxis cotidiana no interior de uma fenomenologia da ação, pois esse ordenamento “[...] constitui o mais elementar indutor da narrativa” (RICŒUR, 2010, p. 106), salienta. Para ir adiante nesta problemática, Ricœur lança mão de uma interpretação particular da analítica existencial do *Dasein* em *Ser e Tempo* (1927).

Ricœur dá entrada em *Ser e Tempo* a partir da cadeia remissiva do *para-quê* [*Wozu*] dos objetos na análise heideggeriana do *utilizável* [*Zuhandenheit*]. Há, na hermenêutica heideggeriana, uma relação dos seres humanos com os objetos do mundo com base na compreensão dos nexos significativos que os articulam, e não em por uma mera *percepção subjetiva* das propriedades desses objetos (ESCUADERO, 2009). Por isso que, para Ricœur, essa *cadeia de significatividade* [*Bedeutsamkeit*] é a “[...] trama de relação de significância” (RICŒUR, 2010, p. 107) mais fundamental que quaisquer processos cognitivos ou expressões proposicionais. É nesta chave interpretativa que Ricœur realiza a compreensão do tratamento que Heidegger dá à temporalidade em *Ser e Tempo*.

Em *Ser e Tempo*, a *temporalidade* [*Zeitlichkeit*] é apresentada como o modo mais autêntico da experiência do tempo, pois se trata da estrutura ontológica do *Dasein* (ESCUADERO, 2009, p. 212), e é onde se encontra a estrutura tríplice do *cuidado* [*Sorge*] — isto é, a *totalidade estrutural articulada* entre a *existencialidade* [*Existenzialität*], que *abre* o futuro, a *facticidade* [*Faktizität*], que remete ao passado, pois é o *reflexo* da condição de *lançado-no-mundo* [*Geworfenheit*], e a *queda* [*Verfallen*], que *desvela* o presente (HEIDEGGER, 2012, p. 649). O *cuidado* possui, então, uma estrutura temporal que, segundo o pensamento de Ricœur, traduz-se em uma “dialética entre ser-porvir, tendo-sido e tornar-presente” (RICŒUR, 2010, p. 108). Nesta dialética, o tempo perde qualquer traço de substancialização, de sorte que até mesmo os termos comumente utilizados para se fazer

referência ao tempo — *presente, passado e futuro* — são liquidados, e o tempo surge como a unidade dos três *êxtases* temporais.

A *historicidade* [*Geschichtlichkeit*], por sua vez, é derivada da *temporalidade* [*Zeitlichkeit*], pois é a partir da *temporalidade* que é possível se depreender a razão pela qual “[...] o *Dasein* é e pode ser histórico no fundamento do seu ser e por que, *como histórico*, ele pode desenvolver conhecimento histórico” (HEIDEGGER, 2012, p. 649, grifos do autor)³. Assim, em uma ordem hierarquizante que, de acordo com Ricœur, é “[...] a um só tempo de derivação e autenticidade decrescentes” (RICŒUR, 2010, p. 108), tem-se a *temporalidade*, a *historicidade* e, por fim, no último grau na escala de hierarquia, encontra-se a *intratemporalidade* [*Innerzeitigkeit*], ou o tempo dos entes intramundanos, o tempo vulgar.

A novidade posta pela interpretação de Ricœur ao problema da *temporalidade* em *Ser e Tempo* encontra-se no fato de que, se para Heidegger a *intratemporalidade* é escanteada para segundo plano por ser condizente à uma concepção vulgar de tempo, isto é, ao tempo linear, substancializado, para Ricœur está na *intratemporalidade* a forma temporal mais adequada à *temporalidade da ação*, assim como também se ajusta a uma “[...] fenomenologia do voluntário e do involuntário e a uma semântica da ação” (RICŒUR, 2010, p. 107), o que é fundamental para seu projeto em *Tempo e Narrativa*. Para o filósofo francês, então, a *intratemporalidade*, distintamente do entendimento de Heidegger, não pode ser reduzida à mera representação do tempo linear, uma vez que *ser dentro* do tempo é *contar com* o tempo, e só depois disso se pode *calcular*. Ricœur está distinguindo o *agora* existencial, atinente ao tempo da *preocupação* [*Besorgen*], do tempo relativo ao instante abstrato. É por isso que, primeiramente se conta com o tempo, para depois se mensurar o tempo, que a *intratemporalidade* encontra o *status* que recebe em *Tempo e Narrativa* que lhe foi negado em *Ser e Tempo*.

A mimesis II como configuração da trama narrativa

O tópico em que foram detalhadas as atualizações que Ricœur propõe ao modelo narrativo presente na *Poética* de Aristóteles é de fundamental importância agora, requerendo aprofundamento. Antes de tudo, é necessário se ter em vista uma problemática que será desdobrada apenas ao final da obra, mas que já surge como horizonte neste momento de desenvolvimento de *Tempo e Narrativa*, a saber, a distinção entre as narrativas historiográficas,

³ Heidegger distingue o termo *Geschichte*, derivado do verbo *geschehen* [*acontecer*], que se refere à história dos seres humanos, do termo *Historie*, que é a história no sentido do objeto da investigação da ciência histórica, ou da historiografia.

que têm uma pretensão de correspondência a uma verdade histórica, e as narrativas ficcionais, que permitem uma liberdade quase ilimitada da imaginação. O aparecimento dessa problemática é antecipado apenas para que se evite um mal-entendido em virtude da colocação de Ricœur de que a *mimesis II* dá abertura ao “reino do *como se*” (RICŒUR, 2010, p. 112, grifos do autor). O *como se*, que tanto diz respeito ao critério de verossimilhança de uma narrativa literária, quanto ao *como se* do passado histórico, em virtude dos limites epistemológicos impostos pelo objeto da historiografia, poderia ser interpretado redutivamente como “reino da *ficção*” (*Ibid.*). Entretanto, neste momento do desenvolvimento da obra de Ricœur, o *como se* deve ser compreendido em sua vinculação ao conceito mais geral de *mythos* como agenciamento das ações.

Como antecipado acima, a *mimesis II* ocupa uma posição de *mediação* entre o *antes* e o *depois do texto*, isto é, a *mimesis I* e a *mimesis III*, respectivamente. Mas a função de mediação da composição da intriga ocorre, de acordo com Ricœur, por três motivos: em primeiro lugar, a composição da intriga *media* episódios que possuem uma singularidade e pertencem ao mundo da vida e uma história assumida como um todo — com *início*, *meio* e *fim* (RICŒUR, 2010; MACINTYRE, 2001) —. Em outros termos, a composição narrativa transmuta meros acontecimentos *em* uma história inteligível; depois, a composição narrativa “[...] *compõe juntos fatores* tão *heterogêneos* como agentes, objetivos, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados etc” (RICŒUR, 2010, p. 114, grifos do autor), promovendo a passagem da *ordem paradigmática* para a *ordem sintagmática*; finalmente, a composição da intriga realiza o que o filósofo chamou de *síntese do heterogêneo*, o que significa dizer que, por conta de seus *caracteres temporais* — mesmo que Aristóteles não os tenha tematizado na *Poética* —, a narrativa promove uma *solução poética* para o problema do paradoxo agostiniano do tempo. Nas palavras de Ricœur, isso quer dizer que a configuração narrativa “combina em proporções variáveis duas dimensões temporais” (RICŒUR, 2010, p. 115), sendo uma cronológica, assinalando o caráter episódico da narrativa, isto é, que a história é “feita de acontecimentos” (*Ibid.*), e outra não cronológica, relativa à transformação de acontecimentos singulares em uma história. Assim, o ato de configuração reúne atos meramente incidentais e os compõem em uma *totalidade temporal*.

A *solução poética* promovida pela configuração narrativa ao paradoxo da *distensão-intenção* do tempo em Agostinho se deve ao fato de que, para Ricœur, a história possui a *vocação* de ser acompanhada. De acordo com o filósofo, acompanhar uma história significa “[...] avançar em meio a contingências e peripécias sob a condução de uma expectativa que

encontra sua satisfação na *conclusão*” (RICŒUR, 2010, p. 116, grifo do autor), e é esta *conclusão* que outorga à narrativa um caráter de *totalidade*, já que lhe confere um *ponto final* ao dispor uma sucessão de acontecimentos em uma ordem coerente com início, meio e fim. Compreender uma história significa, então, compreender os motivos e razões que levaram os episódios e ações de uma história a ter este ou aquele desfecho, isso tudo de forma verossímil e congruente com a totalidade dos acontecimentos narrados. Nos termos de Ricœur (2010, p. 117): “Que a história se deixe acompanhar converte o paradoxo em dialética viva”.

O desfecho de uma história pode se dar de diversas formas, uma vez que existe uma vastidão de possibilidades dadas pela liberdade criativa. No entanto, essa liberdade não é ilimitada. Há, de um lado, a *imaginação produtiva*, que responde pelo elemento de *inovação* nas narrativas. Por outro lado, encontra-se o elemento de *sedimentação*, que confere uma certa *tipologia* à composição narrativa, o que vai desde a *forma*, passando pelo *gênero*, chegando nas obras singulares, que Ricœur chamou de *tipos*. A *forma* corresponde à estrutura — a estrutura *concordante-discordante*, encontrada na *Poética* —, enquanto o *gênero* se refere à *epopeia*, a *tragédia* etc. Os *tipos*, por sua vez, referem-se às obras paradigmáticas singulares que, apesar de originais, respeitam a hierarquia de tipologia. Entre os dois extremos da *sedimentação* e *inovação* está o que o filósofo chamou de *deformação regrada*, em que mais próximo do lado da *sedimentação* encontram-se os contos, as narrativas tradicionais e os mitos, por exemplo, ao passo que, no polo da *inovação*, encontram-se os romances moderno e contemporâneo — ou o *antirromance*. A *deformação regrada* aparece, então, como *eixo médio* entre os dois polos que se antagonizam sem se excluírem; de um lado, a *inovação* garante que um texto original surja entre tantos outros, enquanto, do lado da *sedimentação*, essa obra original ainda possa pertencer a uma tradição, sem ser reduzida a ela.

A *mimesis* III como refiguração da experiência

Eis que finalmente se chega ao tópico derradeiro, quando Ricœur afirma que a narrativa atinge seu sentido pleno, a saber, o momento em que a narrativa “[...] é restituída ao tempo do agir e do padecer da *mimesis* III” (RICŒUR, 2010, p. 123). Isto significa, trocando em miúdos, que o estágio da *mimesis* III, que Ricœur descreve como sendo a *intersecção* entre *mundo do texto* — o *mundo configurado* pela composição narrativa — e o *mundo do leitor* — ou do ouvinte, em uma sociedade de cultura oral —, é o momento de retorno da narrativa ao mundo da vida. Este estágio da *mimesis* possui, entretanto, quatro etapas que o filósofo aborda em

detalhe, a saber: em primeiro lugar, é necessário que se elucide se essa mediação entre tempo e narrativa pelo encadeamento entre os três estágios miméticos se trata, de fato, de uma progressão, e se, sendo este o caso, a proposta do autor não incorreria em uma circularidade viciosa; em segundo lugar, se o ato da leitura *modeliza* a experiência, precisará ser respondido de que forma ocorre essa vinculação, isto é, como o ato de ler está ligado ao *dinamismo* que é próprio ao ato configurante; depois, no interior da proposta de *estética da recepção*, é preciso que se elucidem os problemas da comunicação e da referência; finalmente, Ricœur se propõe a investigar de que modo uma fenomenologia do tempo pode contribuir a uma *hermenêutica do tempo narrado*. Esta problemática é fundamental para a tese central da obra, pois é do jogo dialético entre as constantes aporias do tempo produzidas pela fenomenologia — que o autor chamou de *aporética da temporalidade* —, e na *solução poética* que propõe ao longo da obra, que chamou de *poética da temporalidade*, que redundam a relação entre tempo e narrativa.

O problema da circularidade viciosa

Para responder às possíveis objeções de que sua noção de *círculo hermenêutico* incorreria em uma circularidade viciosa, Ricœur apresenta a crítica a partir de duas manifestações: em primeiro lugar, encontra-se a *violência* da interpretação; depois, sua *redundância* propriamente. A primeira forma de crítica, a saber, a que fala de uma *violência* interpretativa, refere-se à ideia de que a narrativa apenas conferiria *concordância* — isto é, a organização de eventos desconexos e sem sentido em uma ordem coerente — onde existe apenas *discordância* — ou seja, os próprios eventos e experiências temporais sem nexo prévio, como se compreende no interior do existencialismo sartriano, por exemplo —. David Carr (1986), para quem a vida já possui previamente uma estrutura narrativa, ou seja, a narrativa, para o filósofo, não é apenas uma maneira *bem-sucedida* [*successful*] de narrar eventos, mas sim “sua estrutura é inerente aos próprios eventos” (CARR, 1986, p. 117, tradução nossa), entende que Ricœur pertence a um grupo de autores para quem a vida e a narrativa são mutuamente excludentes — tais como Jean-Paul Sartre, Louis O. Mink, Hayden White, entre outros —. Para Carr, então, Ricœur não teria tratado a estrutura *pré-narrativa* da experiência, elucidada antes (*mímesis I*), como sendo *narrativa em si mesma*, fazendo com que a experiência temporal fosse apenas *discordante* e a narrativa fosse o elemento que lhe conferiria *concordância*, mas restaria separada do *mundo real*.

Entretanto, parece haver uma incompreensão da parte de Carr. Diferentemente do que este afirma, Ricœur assume que tanto do lado da experiência existem traços *concordantes* e *discordantes*, como também do lado da narrativa são encontrados os dois elementos, o que conferiria a qualidade propriamente dialética em seu pensamento. De um lado, a vida, para Ricœur, não apresenta apenas elementos *discordantes*, o que fica nítido na sua análise da tensão existente entre a *intentio animi* e *distentio animi* no pensamento de Agostinho, onde se encontram simultaneamente elementos de passividade e atividade *na alma*: a consciência interna do tempo, na compreensão de Ricœur, possui uma dualidade entre a *discordância* e a *concordância*. Já a narrativa, por sua vez, também possui esse duplo caráter, reunindo a um só tempo elementos de *concordância* e *discordância*, como se pode averiguar na estrutura do *mythos* aristotélico. Se a narrativa, por um lado, confere *concordância* aos acontecimentos e ações mediante elementos como *unidade de composição*, *totalidade*, *extensão apropriada* etc., resta sempre a possibilidade de que a narrativa tome uma nova direção por conta das *reviravoltas da fortuna*, causando sentimentos de *surpresa* no espectador e revelando seu caráter de *contingência* (ARISTÓTELES, 2018; RICŒUR, 1988; 1991).

Quanto à *redundância*, Ricœur afirma que o *círculo da mimesis* é uma espiral sem fim que “[...] faz a mediação passar várias vezes pelo mesmo ponto, mas numa atitude diferente” (RICŒUR, 2010, p. 124). É isso que permite que, por exemplo, aquele que lê uma obra, ou que ouve uma história contada de forma oral, tem sua vida transformada por ela. Mas isso não significa dizer que há uma *projeção* da narrativa sobre a vida, pois, antes da vida ser pura e simplesmente narrativa, é composta por elementos que pedem por narrativa — a experiência é uma “autêntica demanda de narrativa” (*Ibid.*, p. 127) —, e é por isso que o filósofo fala em estrutura *pré-narrativa* da experiência, sem reduzir esta àquela, pois encontram-se na vida os *pontos de ancoragem* das histórias que virão a ser escritas — ou contadas.

A leitura como transição entre mimesis II e mimesis III

O *ato da leitura*, encontrado na *mimesis III*, possui então o traço característico de *modelizar* a experiência porque é encargo do leitor *acabar* a obra, uma vez que esta apresenta falhas — *buracos*, *lacunas* — que devem ser preenchidas pela leitura. A leitura, portanto, *conclui* o ato configurante da *mimesis II*, pois já se encontra nesta o *esboço* da leitura (RICŒUR, 2010, p. 131). As lacunas deixadas pela obra, por mais fechada que ela seja, impõem um desafio ao leitor, fazendo com que este se veja obrigado a completar esses espaços vazios.

O ato da leitura, para Ricœur, é então o *vetor* dessa competência que a configuração da intriga tem de *modelizar* a experiência porque ela retoma e conclui o *ato configurante* graças às proximidades entre a escrita e a leitura no que concerne ao “[...] ato de *tomar juntamente* elementos díspares em uma unidade” (BUBOLS, 2020, p. 83, grifos do autor). O texto, dirá o filósofo, só passa a ser *obra* quando ocorre a derradeira interação entre ele e seu receptor.

Dois elementos encontrados no momento da *mímesis II*, a saber, as categorias de *esquematisação* e *tradicionalidade*, reaparecem neste momento da *mímesis III* e, de acordo com Ricœur, colaboram conjuntamente para a superação da suspeita de que haja um *fora* e um *dentro* do texto, pois essa oposição é excedida no momento da configuração da trama narrativa, já que desde sempre *esquematisação* e *tradicionalidade* são “[...] categorias da interação entre a operatividade da escritura e a da leitura” (RICOEUR, 2010, p. 131). Os paradigmas consagrados pela tradição predisõem as expectativas dos leitores e determinam o reconhecimento dos elementos da composição, tais como regra formal de composição, tipos e gêneros pertencentes ao cânone, ao que Ricœur chamou de “[...] linhas diretoras para o encontro entre o texto e seu leitor” (*Ibid.*). Dito de outro modo, os paradigmas “[...] regem a capacidade que a história tem de se deixar acompanhar” (*Ibid.*).

Narratividade e referência

Para além do sentido interno da obra, que possui seu próprio *mundo*, há ainda o *mundo* do receptor, que a lê ou a escuta conforme seu horizonte de expectativas que é, ao mesmo tempo, aberto e circunscrito à sua própria visão de mundo. Há, no *ato da leitura*, portanto, uma união de horizontes entre, de um lado, “[...] o mundo que ela [a obra] projeta e que constitui seu horizonte” (RICOEUR, 2010, p. 132), e, por outro lado, o horizonte do leitor, produzindo, assim, uma “intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor” (*Ibid.*). Isso é dito por Ricœur com base na tese defendida por ele em *A metáfora viva* (1975), obra em que declara não ser a linguagem meramente um *mundo em si* — sequer é um mundo, dirá o filósofo —. A experiência, para Ricœur, é anterior à linguagem, pois é porque se está desde sempre sendo afetado pelas coisas do mundo que há a busca por compreensão.

Gadamer (2000), em célebre passagem de *Verdade e Método II*, afirma ser “[...] tarefa da hermenêutica esclarecer o milagre da compreensão, que não é uma comunicação misteriosa das almas, mas participação no sentido comum” (GADAMER, 2002, p. 73). Há, portanto, a pressuposição de um horizonte de significação que pode ser partilhado, bem como uma

antecipação de um sentido de totalidade em que o todo e as partes constituem o sentido interno do *círculo da compreensão*. Por conseguinte, só é compreensível aquilo que se encontra acabado em uma unidade de sentido. Já em *Problemas epistemológicos das ciências humanas*, por sua vez, Gadamer (2006) afirma que ter *senso histórico* é reconhecer o horizonte *coextensivo* da vida, assumindo a historicidade do próprio presente e a “[...] relatividade de toda opinião” (GADAMER, 2006, p. 17), além do que é preciso que “cada qual esteja plenamente consciente do caráter *particular* de suas perspectivas” (*Ibid.*, p. 18, grifo do autor).

Para Ricœur, em concordância com Gadamer, *referência* e *horizonte* estão conectados, do mesmo modo como estão a *forma* e o *fundo*. Toda experiência apresenta um *contorno* que, em seus próprios termos, “[...] a delimita e a distingue e, ao mesmo tempo, se delinea sobre um horizonte de potencialidades que constituem seu horizonte interno e externo” (RICŒUR, 2010, p. 133). É um *horizonte interno*, em primeiro lugar, porque é sempre apto a *detalhar* e *precisar* o objeto envolvido por um *contorno estável*. Em segundo lugar, é *externo* porque o objeto intencionado guarda *relações potenciais* com os objetos restantes no *horizonte* de um *mundo total*. É esse sentido duplice do termo *horizonte* que permite que ele seja associado à noção de *situação*, e é por conta dessa relação que Ricœur declara que a linguagem não é um mundo em si. Trata-se, portanto, de uma dimensão de *diálogo* entre os participantes do círculo, em que o duplo sentido do termo *horizonte* aparece.

A refiguração do tempo

O *círculo da compreensão* é completado pelo *ato da leitura*, quando é realizada propriamente a *refiguração do tempo*. O caráter temporal da ação, encontrado antes no momento da *mimesis I*, é o que, mais do que tudo, de acordo com Ricœur, sofre *refiguração* pela composição da trama narrativa. Entretanto, a necessidade de uma fenomenologia do tempo, introduzida quando Ricœur investigou o problema do tempo em Agostinho, em *Tempo e Narrativa I*, termina por se colocar como um *terceiro termo* no diálogo entre uma epistemologia da história e uma teoria literária. Conforme explicita o filósofo, é mediante o confronto entre os três *parceiros* — a saber, a epistemologia da história, a teoria literária e a fenomenologia do tempo — que resulta a dialética entre *tempo* e *narrativa*.

Além da necessidade de retorno à Agostinho, será preciso ir além, chegando na discussão de Husserl sobre a *consciência interna do tempo* para mostrar que qualquer tentativa de uma *fenomenologia pura* do tempo leva a uma aporia. O tempo, para Ricœur, não pode ser

apreendido diretamente, levando à constatação de que “[...] as aporias sem fim da fenomenologia pura do tempo seriam um preço a pagar por qualquer tentativa de *fazer aparecer o tempo mesmo*, ambição que define como pura a fenomenologia do tempo” (RICŒUR, 2010, p. 142, grifos do autor).

No entendimento de Ricœur, a comprovação do caráter aporético da *fenomenologia do tempo* é fundamental para seu projeto de associação entre as *Confissões* de Agostinho e a *Poética* de Aristóteles, afirmando a tese de que há um paralelo entre a *poética da narratividade* e a *aporética da temporalidade*. Tal aproximação é ampliada para além do círculo da *mimesis* apresentado até aqui, quando são acrescentadas discussões sobre a epistemologia da história e a teoria literária, as duas com suas respectivas declarações a respeito do tempo histórico e dos “[...] jogos da ficção com o tempo” (RICŒUR, 2010, p. 142). Conforme o pensamento do filósofo, é ao término do que chamou de *conversa triangular* entre teoria da história, teoria literária e fenomenologia do tempo que “[...] o círculo hermenêutico poderá ser igualado ao círculo de uma poética da narratividade (culminando ela própria no problema da referência cruzada evocada acima) e de uma aporética da temporalidade” (*Ibid.*, p. 142-143). Será sobre essa problemática que Ricœur irá se debruçar na quarta parte da obra, quando ocorre o que o autor afirma ser a realização do propósito da obra, a saber, quando ocorre a *refiguração do tempo* pelo *entrecruzamento* entre as *variações imaginativas* da ficção e da *representância do passado* histórico.

Considerações finais

Distintamente do que pode ser encontrado nas tradições que se ocuparam do problema do *cogito*, desde Descartes até as fenomenologias de Husserl e Sartre, em que o *ego* pode ser encontrado por qualquer um que realize a *epoché*, no caso de Husserl, ou que o *ego* é um objeto transcendente de uma consciência mais primitiva e impessoal, isto é, a *consciência irrefletida* ou *pré-reflexiva*, como se encontra em Sartre, o pensamento de Ricœur leva o problema a outro extremo. Para este, o *ego* é incapaz de se conhecer de maneira direta, via introspecção, senão por uma “via indireta” (GRONDIN, 2012, p. 96) interpretativa, a partir da decifração dos símbolos da cultura. Se, para a tradição fenomenológica, há um acesso *direto* aos fenômenos — dentre eles o *ego*, na condição de objeto intencional, como também o tempo, na tentativa de *fazer aparecer* o tempo, o que leva necessariamente a uma aporia, como Ricœur salientou —, para Ricœur, por outro lado, resta sempre um *sentido oculto* a ser decodificado mediante

interpretação. É nesse registro, portanto, que o presente texto deve ser lido, reconhecendo que, para Ricœur, há sempre níveis de significação que vão muito além do encontro do dado imediato e de sua literalidade significativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. Confissões XI. In: PUENTE, F. R.; BARACAT JÚNIOR, J. *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014, pp. 107-155.

ARISTÓTELES. *Sobre a arte poética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BARROS, J. A. Paul Ricoeur e a Narrativa Histórica. In: *História, imagem e narrativas*. Nº 12, 2011, pp. 1-26.

BUBOLS, C. F. D. *O problema de se narrar a experiência e a possibilidade da escrita historiográfica no pensamento de Paul Ricœur*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Maria. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Santa Maria, RS, 2020.

CARR, D. Narrative and the Real World: An Argument for Continuity. In: *History and Theory*, Vol. 25, No. 2, 1986, pp. 117-131.

DRUCKER, C. P. A narrativa como gênero literário — Ricoeur e a poética. In: NASCIMENTO, C. R.; WU, R. *Pensar Ricoeur: vida e narração*. Porto Alegre: Clarinete, 2016, pp. 65-85.

ESCUADERO, J. A. *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

GADAMER, H-G. Problemas epistemológicos das ciências humanas. In: GADAMER, H-G. *O problema da consciência histórica*. Pierre Fruchon (ORG.). 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp. 17-25.

GADAMER, H-G. *Verdade e método II*. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRONDIN, J. Paul Ricœur: uma hermenêutica do si histórico diante do conflito das interpretações. In: GRONDIN, J. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012, pp. 93-112.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HOMERO. *Iliada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HUSSERL, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Bauru-SP: EDUSC, 2001.

MATTOSO, A.; CAMPOS, A. Q. Introdução à *Arte Poética*. In: ARISTÓTELES. *Sobre a arte poética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

NAISHTAT, F. Del Ipse existencial al Ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. In: *Revista de Filosofía y Teoría Política*. La Plata, no. 38, pp. 95-120.

NASCIMENTO, C. R. Narração como meta-gênero. In: *Dossiê Ricoeur, Dissertatio - Volume Suplementar 8*, Pelotas, 2018, pp. 16-30.

PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RICŒUR, P. L'identité Narrative. In: BÜHLER, P.; HABERMACHER, J.-F. *La narration: Quand le récit devient communication*. Genève: Université de Neuchâtel, 1988, p. 287-300.

_____. L'identité Narrative. *Revue de Sciences Humaines*. 1991, p. 35-47.

_____. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. Os paradoxos da identidade. In: NASCIMENTO, C. R.; WU, R. *Pensar Ricoeur: vida e narração*. Porto Alegre: Clarinete, 2016, p. 13-28.

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

_____. *Tempo e narrativa (Volume 1)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ROSSATTO, N. D. Vida e narrativa. In: GALLINA, A.; SARTORI, C. A. SCHNEIDER, P. R. (Orgs.). *Conhecimento, Discurso, Ação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, pp. 117-134.

SARTRE, J-P. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *La Nausée*. Paris: Éditions Gallimard, 1938.

_____. *O ser e o nada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.