


OS ENXERTOS HERMENÊUTICOS DE PAUL RICŒUR

Carlos Frederíqui Dias Bubols¹

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 <https://orcid.org/0000-0002-8664-3327>

E-mail: carlosbubols@gmail.com

RESUMO:

Este trabalho identifica um elemento recorrente no pensamento de Paul Ricœur, a saber, o de realizar um *enxerto hermenêutico* em áreas de conhecimento especializadas que se ocupam de determinados problemas filosóficos, que será demonstrado nos seguintes tópicos, onde serão apresentados: i) a investigação fenomenológica sobre o acesso privilegiado ao *cogito*, em *O conflito das interpretações — Ensaios de hermenêutica*; ii) os problemas epistemológicos e ontológicos do acesso ao passado histórico, bem como a relação entre historiografia e literatura ficcional, em *Tempo e narrativa*; iii) a questão da *identidade pessoal* na tradição analítica da filosofia da linguagem, em *O si-mesmo como um outro*; iv) e, finalmente, os limites das abordagens naturalistas das neurociências e ciências cognitivas sobre a memória em *A memória, a história, o esquecimento* e em *O que nos faz pensar: a natureza e a regra*. O filósofo, na obra *O conflito das interpretações*, afirma abertamente promover um *enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico* em sua investigação sobre a *compreensão de si* a partir do conflito entre as interpretações rivais acerca do *cogito*. Jean Greisch, por sua vez, sugere a existência de um *enxerto* não assumido por Ricœur da hermenêutica na filosofia da linguagem em *O si-mesmo como um outro*. Nesse mesmo caminho, este trabalho oferece como novidade o encontro de outros dois *enxertos hermenêuticos* tácitos na obra de Ricœur, a saber, o *enxerto hermenêutico na fenomenologia do tempo* em *Tempo e narrativa* e no tratamento naturalizado da memória pelas neurociências em *A memória, a história, o esquecimento* e em *O que nos faz pensar: A natureza e a regra*.

PALAVRAS-CHAVE: Enxerto hermenêutico; Historiografia e Literatura; Identidade pessoal; Memória; Paul Ricœur.

THE HERMENEUTICAL GRAFTS OF PAUL RICŒUR

ABSTRACT:

This work identifies a recurring element in Paul Ricœur's thought, namely that of carrying out a *hermeneutic graft* in specialized areas of knowledge that deal with certain philosophical problems, which will be demonstrated in the following topics, where they will be presented: i) the phenomenological investigation into the privileged access to the *cogito*, in *The Conflict of Interpretations — Essays in Hermeneutics*; ii) the epistemological and ontological problems of access to the historical past, as well as the relationship between historiography and fictional literature, in *Time and Narrative*; iii) the question of personal identity in the analytical tradition of the philosophy of language, in *Oneself as Another*; iv) finally, the limits of the naturalistic approaches of neurosciences and cognitive sciences on memory in *Memory, History, Forgetting* and *What makes us think?*. The philosopher, in *The Conflict of Interpretations*, openly claims to promote a *grafting of the hermeneutic problem into the phenomenological method* in his investigation into the understanding of oneself based on the conflict between rival interpretations concerning the *cogito*. Jean Greisch, in turn, suggests the existence of a *graft* not assumed by Ricœur of hermeneutics in the philosophy of language in *Oneself as Another*. Along the same path, this work offers as a novelty the encounter of two other tacit *hermeneutic grafts* in Ricœur's work, namely the *hermeneutic graft in the phenomenology of time* in *Time and Narrative* and in the naturalized treatment of memory by neurosciences in *Memory, History, Forgetting* and *What makes us think?*.

KEYWORDS: Hermeneutic graft; historiography and literature; personal identity; memory; Paul Ricœur.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis – SC, Brasil.

Considerações iniciais

Paul Ricœur, em *O conflito das interpretações — Ensaios de hermenêutica* (1969), assume promover um verdadeiro *enxerto* [greffe] hermenêutico na fenomenologia, ou, como se lê em seus próprios termos, “[...] o enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico” (Ricœur, 2013, posição 5.19%, grifos do autor, tradução nossa). Para o filósofo, nesta obra a *compreensão de si* não poderia se dar de forma direta, mediante reflexão, senão por uma entrada *longa e laboriosa* pela *via longa* da compreensão, isto é, pela interpretação das obras da cultura em que o *si* se manifesta implicitamente (Ricœur, 2013; Grondin, 2015; Do Nascimento, 2014), uma vez que, seguindo o que ficou consagrado como uma *hermenêutica da suspeita*, o *ego* mantém sempre algum nível de opacidade. Entretanto, se essa *virada* hermenêutica na fenomenologia é manifesta abertamente pelo filósofo em sua obra de 1969, isto não ocorre, como bem salienta Greisch (1997), no caso do *enxerto hermenêutico* na filosofia analítica realizado por Ricœur em *O si-mesmo como um outro* (1990), onde o filósofo torna hermenêutico seu empreendimento quando, após tratar da questão da *identidade pessoal* e da *filosofia da ação* nos primeiros estudos da obra, introduz o elemento temporal da experiência humana ao enfrentar a questão da *ipseidade* (Ricœur, 1990; Greisch, 1997). Neste caso, o *implante* da hermenêutica na filosofia analítica não foi explicitamente manifestado pelo autor.

Ora, se o *enxerto* da hermenêutica na fenomenologia está explícito em *O conflito das interpretações*, e o *enxerto* da hermenêutica na filosofia analítica em *O si-mesmo como um outro* está implícito, como bem denunciou Greisch, resta ainda se averiguar quais outros *enxertos* dessa natureza foram promovidos por Ricœur ao longo de sua obra, e é isso que o presente trabalho pretende realizar tendo como fio condutor quatro problemas fundamentais tratados pelo filósofo em algumas obras fundamentais em que a questão da *compreensão de si* aparece, a saber: 1) A *compreensão de si* tornada possível apenas mediante a interpretação dos símbolos da cultura em *O conflito das interpretações* e *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965), onde ocorre o já fartamente conhecido *enxerto hermenêutico* na fenomenologia e a proposta de uma *via longa* da compreensão, em oposição à *via curta* encontrada na Analítica do *Dasein* de Martin Heidegger (1889-1976); 2) O problema da relação entre historiografia e ficção em *Tempo e narrativa* (1983-1985), obra em que o problema hermenêutico aparece também no interior da fenomenologia, mas agora no que se refere à *fenomenologia do tempo*. O tempo histórico surge, então, como *terceiro tempo* entre o *tempo do mundo* e o *tempo da experiência*, e a *compreensão de si* reaparece no momento da *refiguração* da experiência temporal no encontro com as obras da cultura, o que se poderia chamar de *enxerto hermenêutico* na fenomenologia do tempo; 3) O problema da *identidade pessoal*, quando, em *O si-mesmo como um outro*, a noção de *identidade narrativa* surge como contraponto hermenêutico aos tratamentos analíticos concernentes ao domínio da ação, tratando-se, portanto, de um *enxerto hermenêutico* na filosofia analítica (Greisch, 1997), e onde a *compreensão de si* ocorre na relação dialética entre o *si* e a *alteridade*; 4) Por fim, o reaparecimento da *hermenêutica do si* em *A memória, a história, o esquecimento* (2000), onde a temática da memória receberá também um tratamento hermenêutico. Nesse caso, a *alteridade*, que em se tratando de uma noção de *memória coletiva* está *fora* do sujeito, pois está inscrita na multiplicidade de expressões culturais compartilhadas, é encontrada também *dentro* do próprio sujeito, na medida em que, uma vez assumida a dialética entre lembrança e esquecimento a partir de um registro de base psicanalítica — notadamente se tratando da psicanálise freudiana —, o ato de contar uma história de si [...] tem a capacidade de coletar recortes ou elementos díspares na memória e reconstruí-los em histórias individuais ou coletivas coerentes e aceitáveis” (Dessingué, 2017, p. 565, tradução nossa). O caráter dialógico da memória não se dá, portanto, apenas por ela possuir uma estrutura *narrativa*, mas sim por sua

natureza ontológica (*Idem*, 2011, p. 176), que impõe o esquecimento como parte constitutiva da experiência humana. Agora, a entrada da hermenêutica ocorre em um contraponto ao tratamento meramente neurológico e cognitivo em relação à memória, sendo acrescido o problema da *compreensão* no interior das neurociências em *O que nos faz pensar: a natureza e a regra* (1998), o que se poderia chamar de *enxerto* da hermenêutica no paradigma naturalista das neurociências.

Observa-se ainda que certas temáticas se repetem nas distintas obras examinadas neste trabalho, embora elas não recebam um tratamento unívoco por Ricœur, sobretudo se comparadas as obras iniciais e tardias em sua carreira, assim como também a interlocução entre essas temáticas, que foram sofrendo atualizações ao longo do caminho filosófico do autor. São os casos, por exemplo, de uma *hermenêutica do si-mesmo*, com distinções nos tratamentos da questão do *si* entre as obras *O conflito das interpretações* e *O si-mesmo como um outro*, ou na busca de uma *hermenêutica dos discursos historiográficos*, que encontra distinções nas obras *História e verdade* (1955), nos três tomos de *Tempo e narrativa* e *A memória, a história, o esquecimento*, como também no modo como esse longo percurso deságua no desenvolvimento de uma ética — ou melhor, de uma *pequena ética* [*petit éthique*], como salienta o filósofo —. Todas essas obras selecionadas para a presente investigação, no entanto, possuem como elemento comum a questão da *compreensão de si*, e suas nuances serão devidamente elucidadas ao longo deste trabalho, assim como se pretende demonstrar a insistência de Ricœur em tornar hermenêuticos uma série de problemas recorrentes na história da filosofia. Assim, adotou-se o termo *enxerto* para se referir aos procedimentos do filósofo nas obras examinadas apenas para acompanhar sua terminologia — *greffe* —, mas, trocando em miúdos, o que se procurou mostrar foi que o filósofo *hermeneutiza* essas tradições sem recusá-las por completo. Dito de outro modo, o procedimento de *hermeneutização* adotado por Ricœur não exclui as contribuições que essas outras metodologias porventura ofereçam, mas apenas as tornam mais completas, atendendo às exigências que a complexidade da experiência humana requer.

O enxerto da hermenêutica na fenomenologia pura: a *via longa* da compreensão em *Le conflit des interprétations*

O texto que dá abertura à obra *O conflito das interpretações*, a saber, *Existência e hermenêutica*, é talvez onde esteja de forma mais distinta a definição de hermenêutica que Ricœur irá carregar consigo ao longo de sua obra, e isso, de acordo com do Nascimento (2014), pelas três razões que se seguem: inicialmente, neste texto a noção de *cogito* autofundante, como aparece em Descartes, sofre uma crítica mordaz mediante a noção de existência; depois, porque neste texto aparece a explícita defesa de uma crítica à Analítica do *Dasein*, de Martin Heidegger, que chamou de *via curta* [*voie courte*] da *compreensão*, em benefício da assim chamada *via longa* [*voie longue*] da *compreensão*, que, nos termos de Grondin (2015), “[...] extrai ensinamentos das disciplinas que praticam a interpretação, como a exegese ou a psicanálise, e que tratam sistematicamente da linguagem, como a linguística” (Grondin, 2015, p. 82-83); finalmente, porque neste texto o problema da *reflexão*, que torna manifesto o *cogito*, sofre uma grande transformação, tornando-se “[...] uma problemática da existência deste ser que toma a si mesmo como compreensão de si, por este longo e laborioso caminho da *via longa*” (Do Nascimento, 2014, p. 138). Trata-se aí do que Ricœur chamou de *reforma interna* na filosofia reflexiva, que faz aparecer uma *nova dimensão* da existência (Ricœur, 2013, posição 7.32%).

Nesse texto, são dois os modos de aproximação entre a hermenêutica e a fenomenologia apresentados por Ricœur. De um lado, há o modo da *ontologia da compreensão* de Heidegger, que o filósofo chamou de *via curta* por conta do afastamento de Heidegger das questões de método — algo que vai na contramão da história da hermenêutica, salienta Ricœur —. Para o filósofo

francês, ao se lançar na *ontologia do ser finito*, Heidegger teria encontrado a *compreensão* como um *modo de ser*, e não mais como um *modo de conhecer*, como era comum na tradição hermenêutica pelo menos desde Wilhelm Dilthey (1833-1911). Por outro lado, há o que Ricœur chamou de *via longa da compreensão*, que se trata de uma retomada das questões de método, notadamente no que se refere às disciplinas que demandam por interpretação. Distintamente do crescente afastamento da hermenêutica contemporânea em relação ao método, tendência esta que culmina em Heidegger e Gadamer, Ricœur reintroduz a questão do método, recuperando as preocupações metodológicas presentes em Schleiermacher e Dilthey, mas agora tendo por base sua proximidade com o estruturalismo e a psicanálise freudiana, uma vez que essas duas disciplinas, segundo o filósofo francês, teriam algo a oferecer em termos *explicativos* à *compreensão* em um sentido distinto ao das ciências de base naturalista.

Esse afastamento do método, de acordo com Ricœur, faz com que Heidegger não realize uma entrada *gradual* na *ontologia da compreensão*, ou, em seus próprios termos, essa ontologia “não é acessada por graus, aprofundando-se as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise” (Ricœur, 2013, posição 5.55%, tradução nossa), mas sim de uma só vez, substituindo-se a questão epistemológica sobre como é possível que alguém compreenda um texto, por exemplo, pela questão ontológica do ente que compreende ser. Em outras palavras, Heidegger teria recusado a questão epistemológica da compreensão e assumido apenas a questão ontológica do próprio ente que tem como modo de ser a compreensão, isto é, o *Dasein*.

O problema hermenêutico da *compreensão* em Heidegger, afirma Ricœur, torna-se “uma província da Analítica desse ente, o *Dasein*, que existe ao compreender” (Ricœur, 2013, posição 5.73%, tradução nossa), e isso pode ser verificado, segundo Ricœur, se for observado o movimento de pensamento que vai da obra *Investigações lógicas* (1900), de Edmund Husserl (1859-1938), até *Ser e Tempo* (1927), de Heidegger. Nessa fase da obra de Husserl, há uma recusa à qualquer historicização na teoria do significado, não deixando espaço para uma abordagem hermenêutica. Em Heidegger, por sua vez, na busca não pelo ser *em geral*, mas pelo *ente que compreende ser*, a hermenêutica não ocupou mais um lugar metodologicamente equiparável às ciências da natureza, como se observa em Dilthey. É só no *último* Husserl, o Husserl da *Krisis*, aponta Ricœur, que é encontrado o fundamento da *ontologia da compreensão* que busca desenvolver em *O conflito das interpretações*, pois é nessa fase do pensamento de Husserl que é encontrada sua crítica mais mordaz ao objetivismo, além dele operar com o conceito mais robusto de *mundo da vida* [*Lebenswelt*], uma noção mais *originária* que uma mera relação *sujeito-objeto* encontrada em sua primeira incursão na tradição transcendental, ao fundar a fenomenologia. O Husserl das *Investigações* e das *Meditações*, reforça Ricœur, terminou por *reformular* o idealismo contra o qual ele mesmo se contrapôs.

Essa mudança no pensamento de Husserl, de acordo com Ricœur, acompanha o pensamento de Dilthey sobre a *explicação* [*Erklären*] e a *compreensão* [*Verstehen*] como modos *universalmente válidos* de conhecimento que são codependentes entre si. Para Dilthey, a *explicação*, que corresponde ao modo de cognição das Ciências Naturais [*Naturwissenschaften*], e a *compreensão*, que corresponde ao modo de cognição das Ciências Humanas [*Geisteswissenschaften*], convergem em direção à *vida*, não sendo, portanto, duas epistemologias completamente inconciliáveis. A vida humana, para Dilthey, é ao mesmo tempo *natural* e *compreensiva*, pois possui uma dimensão natural e outra psíquica, como afirma o filósofo em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (1910). O ser humano é, então, um ente *psicofísico*, que está, de um lado, submetido a certas leis naturais, mas simultaneamente possui uma dimensão *espiritual* que lhe confere liberdade. Nas palavras de Dilthey, “[...] somos natureza, que atua em nós, inconscientemente, em impulsos obscuros” (Dilthey, 2010, p. 20), mas, ao mesmo tempo, há “estados de consciência [que] expressam-se constantemente em gestos, contrações faciais e

palavras e isso adquiriu sua objetividade em instituições, Estados, igrejas, institutos científicos: a história movimenta-se justamente por meio delas” (*Ibid.*). Para Ricœur, esse movimento de Husserl encontra o pensamento de Dilthey porque ele realiza “[...] o desejo mais profundo da filosofia de Dilthey, na medida em que a vida era para ele o conceito maior” (Ricœur, 2013, posição 5.92%, tradução nossa). A *vida*, em Dilthey, era a *raiz comum* [*la racine commune*] da relação do ser humano com a natureza e a história.

Ora, se na Analítica do *Dasein* não há espaço para questões de método, o problema que permanece é como fundamentar as Ciências Humanas diante das Ciências Naturais. A necessidade de reposicionamento das questões de método nas ciências que envolvem interpretação se deve então ao fato de que, sem método, não há como se promover uma *arbitragem* do conflito das interpretações rivais, e é justamente isso que Ricœur afirma como sendo a *tarefa* de uma hermenêutica filosófica. Se, de acordo com Ricœur, não fica nítido em Heidegger como é dada a relação de derivação entre a compreensão ontológica e o conhecimento histórico, então por qual razão não se poderia encontrar nos *sinais* dessa derivação, isto é, no conhecimento histórico, esse fundamento mais originário, a saber, a *compreensão*? Sendo assim, na busca pelo mais originário mediante sua derivação, Ricœur afirma ser necessário um *desvio* pela dimensão onde a compreensão se realiza, a saber, no plano da linguagem. É esse desvio que dá início ao que o filósofo chamou de *via árdua* [*voie ardue*] da *compreensão*, em oposição à *via curta* da Analítica do *Dasein*.

Nesse longo processo, Ricœur demonstrou que, em primeiro lugar, a compreensão das expressões *multívocas* [*multivoques*] ou *simbólicas* é “um momento da compreensão de *si*” (Ricœur, 2013, posição 6.49%, grifo do autor, tradução nossa). Depois, demonstrou também que essa primeira abordagem *semântica* conduz a uma abordagem *reflexiva*, apesar do fato de o sujeito que executa a interpretação de *si* mediante os *sinais* não ser o sujeito cartesiano, pois não se trata mais de um *ego* autofundante, mas sim de um ente que já está *posto* no ser “[...] antes mesmo de se por e se possuir” (*Ibid.*). O ser humano, nessa abordagem hermenêutica, passa a ser inteiramente *ser-interpretado* [*être-interprété*]. Ora, se é na linguagem que a totalidade da *compreensão* se exprime, afirma Ricœur, então deve ser no plano semântico que se encontra o que o filósofo chamou de *nó semântico* [*nœud sémantique*] de todas as hermenêuticas, isto é, o ponto para onde convergem todas as ciências que envolvem interpretação, desde a exegese até a psicanálise. Trata-se de uma *arquitetura de sentido* [*architecture du sens*] que tem por característica *mostrar ocultando* [*montrer en cachant*], onde está circunscrita a investigação de Ricœur no domínio da linguagem.

Nesse âmbito de investigação, o autor oferece um sentido distinto para dois conceitos importantes em sua hermenêutica, a saber: em primeiro lugar, o conceito de *símbolo* deve ser compreendido não de modo tão abrangente, como se encontra em Ernst Cassirer (1874-1945), tampouco de forma tão restrita, como se observa na tradição analítica, mas sim como “[...] [...] *toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro senso indireto, secundário, figurado, que não pode ser apreendido senão através do primeiro*” (Ricœur, 2013, posição 6.66%, grifos do autor, tradução nossa). Portanto, para Ricœur essa noção de *símbolo* envolve um sentido oculto em um sentido aparente, que só pode ser encontrado por uma mediação, e não de modo direto. Depois, também o sentido de *interpretação* sofre alteração, pois por interpretação Ricœur entende como sendo o procedimento de decifração ou decodificação do sentido oculto por detrás do sentido aparente. Verifica-se, então, uma relação de circularidade — não viciosa, dirá Ricœur — entre os conceitos de *símbolo* e *interpretação*, de modo tal que a multiplicidade de sentidos requer um trabalho de interpretação, ao passo que, por outro lado, o processo de interpretação revela a multiplicidade de sentidos.

Toda hermenêutica é *compreensão de si*, afirma Ricœur. No processo de interpretação, aquele que interpreta deseja tornar o *estranho* algo que lhe é familiar, algo *seu*. Nesse processo de

superção da distância entre si e o outro, o intérprete termina por reconhecer a si mesmo, ampliando sua *compreensão de si*. Nas palavras do filósofo: “Toda hermenêutica é, então, explícita ou implicitamente, compreensão de si-mesmo pelo desvio da compreensão do outro” (Ricoeur, 2013, posição 7.32%, tradução nossa). É por isso que, no que respeita a este primeiro *enxerto hermenêutico* na fenomenologia, Ricoeur afirma que ele não deva ocorrer apenas no nível da significação da fenomenologia de Husserl das *Investigações*, como também no plano do *cogito*, desenvolvido em *Ideen* e nas *Meditações Cartesianas*. Se, no que concerne às *Investigações*, a entrada da problemática dos sentidos múltiplos posta por Ricoeur eliminou qualquer possibilidade de instauração de um sentido unívoco, em *Ideen* e nas *Meditações* a questão do *cogito* sofre também um abalo no mesmo sentido, pois não é mais possível que se sustente uma ideia de *cogito* apreendido em sua totalidade mediante *reflexão*, mas apenas como o resultado de um processo de *interpretação*, e há duas razões para isso: em primeiro lugar, o *cogito*, como uma autoevidência resultante da *dúvida*, é uma verdade tão *vã* quanto *insuperável*, pois ao mesmo tempo em que não é possível que se negue sua verdade, também não se consegue ir além daquilo que é encontrado nesse movimento introspectivo da consciência sobre si mesma. Ora, a psicanálise, conforme compreende Ricoeur, liberou a noção de sujeito como *consciência*, colocando em seu lugar um entendimento da existência como *desejo*. Nessa destituição do lugar privilegiado da *consciência*, ocorre o que Ricoeur chamou de *ascese da subjetividade* [*ascèse de la subjectivité*], podendo aparecer uma “[...] hermenêutica livre dos prejuízos do *ego*” (*Ibid.*, posição 7.98%, grifo do autor, tradução nossa). É nesse domínio que se pode falar de um *enxerto hermenêutico* na fenomenologia do *cogito* e a proposta de uma *via longa* da interpretação, frente à *via curta* encontrada em uma ontologia fundamental.

O enxerto hermenêutico na fenomenologia do tempo: o tempo humano no cruzamento entre o tempo da história e o tempo da ficção em *Temps et récit*

Ao longo dos três tomos de *Tempo e narrativa*, Ricoeur desenvolveu a tese de que há um *paralelismo* entre o ato de narrar e a experiência temporal humana. Em um primeiro momento da obra, aparece o *tempo histórico* como resultado da dialética entre o tempo do mundo, ou o *tempo cosmológico*, o tempo *físico* da *medida do movimento*, como se lê em *Física IV* de Aristóteles (Aristóteles, *Física IV 10-14*, 2014), e que é apreendido pelas formas culturais de captura do tempo — que são o *tempo do calendário*, a *sequência de gerações* e uma noção ampliada de *vestígio* —, e a experiência íntima do tempo, descrita pela fenomenologia do tempo. Assim, o *tempo histórico* seria uma espécie de *terceiro tempo*, posicionado no exato cruzamento entre o *tempo físico* aristotélico e a *experiência interna do tempo* de Agostinho e Husserl. O tempo ao qual a historiografia está submetido, portanto, é o tempo da cultura, que é simultaneamente físico e social, pois diz respeito tanto às formas de captura pelos seres humanos do tempo da natureza, quanto ao tempo cronológico, mas sem que essas manifestações se reduzam nem a uma dimensão nem à outra, pois são objetos com uma *dupla filiação*, como afirmou o filósofo.

Dessa primeira dialética entre o que se pode provisoriamente chamar de *tempo aristotélico* e o *tempo agostiniano*, que resulta no *tempo histórico*, surge uma nova dialética, agora entre o *tempo histórico*, que tem por base as formas culturais de captura do tempo físico, mas que, por conta da exigência epistemológica do procedimento historiográfico, precisa estar ancorado no *real*, e o tempo das obras de ficção, que, estando no outro extremo em relação ao tempo da historiografia, possui uma liberdade imaginativa quase ilimitada. É dessa segunda dialética que resulta por fim o *tempo humano*. A *humanização* do tempo se encontra no exato ponto de cruzamento dessa nova dialética, pois, se de um lado o *tempo histórico* captura o tempo do mundo, a narrativa ficcional, por sua vez, torna-se “*condição da existência temporal*” (Ricoeur, 2010, p. 93, grifos do autor), pois

a experiência no tempo precisa ser organizada *poeticamente*. Essa tese é reforçada em *A Identidade Narrativa* (1988), onde Ricœur afirma que a *compreensão de si* é mediada “[...] pela *recepção conjunta* — em particular na leitura — de relatos históricos e de ficção” (Ricœur, 1988, p. 287, grifos do autor, tradução nossa). Continua o filósofo: “Conhecer-se, eu disse, é interpretar-se sob o duplo regime da narrativa histórica e da narrativa de ficção” (*Ibid.*).

Para que o procedimento hermenêutico seja *enxertado* na fenomenologia do tempo, é preciso que se demonstre como duas tradições sem vinculação histórica, a saber, o pensamento de Aristóteles na *Poética* e o tratado de Agostinho sobre o tempo presente no *Livro XI* das *Confissões*, podem ser amalgamadas em um mesmo registro. Não se trata, nesse caso, da vinculação dos dois tratados sobre o tempo, isto é, os tratados presentes na *Física* de Aristóteles e nas *Confissões* de Agostinho, mas sim da reunião de duas discussões distintas, uma sobre os problemas referentes à temporalidade e outra sobre a organização das ações, mostrando uma convergência mútua entre os problemas do tempo e da narrativa. De um lado está a *Poética* de Aristóteles, que, de modo geral, pode-se dizer que versa sobre a “[...] arte de imitar por meio das palavras” (Drucker, 2016, p. 65). De outro lado está o texto das *Confissões*, onde Agostinho enfrenta os paradoxos da existência e da existência do tempo, para a qual oferece uma *solução poética*, segundo Ricœur.

Na obra de Aristóteles, entre outros conceitos importantes, dois deles se destacam, pois recebem uma atualização na obra de Ricœur, a saber, os conceitos de *mimesis* e *mythos*. Em primeiro lugar, tem-se o conceito aristotélico de *mimesis*. Se, para Platão, na obra *A república*, o conceito se refere à *imitações* ou *cópias imperfeitas*, referindo-se à relação entre as coisas do mundo e as *ideias*, e, quanto às artes, esse afastamento entre as coisas e as *ideias* se dá em dois graus (Ricœur, 2010, p. 62), fazendo das artes *cópias das cópias*, para Aristóteles, na *Poética*, ocorre algo muito diferente: em primeiro lugar, a *mimesis* é uma condição para as artes (Mattoso; Campos, 2018); depois, ela envolve uma ação criativa, isto é, uma *poiesis*. A *mimesis*, em Aristóteles, é, então, *imitação de ações*, distintamente de Platão, para quem a *mimesis* era *imitação de caracteres*. Ora, esse realce do elemento da *ação* é fundamental para a atualização do conceito de *mimesis* feito por Ricœur, pois o filósofo transpõe o conceito para a dimensão dialética entre o domínio *referencial* do “campo real da ação” (Ricœur, 2010, p. 58) das narrativas historiográficas e das *variações imaginativas* da experiência do tempo nas narrativas ficcionais. É nessa dialética que Ricœur conjuga o elemento predominantemente *discordante* da experiência do tempo com o elemento predominantemente *concordante* da composição narrativa.

Já o conceito de *mythos*, por seu turno, refere-se à *sintaxe lógica* (Mattoso; Campos, 2018, p. 134, nota 32) ou à *organização* das ações (Aristóteles, 2018, p. 47; 1450a5). Entretanto, Ricœur faz notar uma dualidade no conceito *narrativa* em Aristóteles: ele tanto pode se referir ao poeta tomar parte na obra, *narrando* parte da história, isto é, no sentido de *apaggelía*, que aparece na obra em oposição ao drama e segue a distinção feita por Platão entre as partes *narradas* e as partes *dramáticas* na *Ilíada* (Platão, 2010, p. 116; 393a); como também em sentido de organização dos eventos segundo uma ordem causal, isto é, no sentido de *diégesis*, conceito que, diferentemente do outro, que se opunha ao *drama*, agora aparece em oposição à *história*, que dispensa a relação causal entre os eventos. Assim, Ricœur distingue o termo *narrativa* em Aristóteles como “[...] o oposto de drama (mas ainda dentro do campo da poesia) e como o oposto de poesia (entendida enquanto relato histórico)” (Drucker, 2016, p. 73, grifo da autora). É por isso que Aristóteles pode estabelecer uma hierarquia entre a *tragédia*, que é dramática por excelência, portanto mais perfeita, e a *epopeia*, em que o autor não está plenamente oculto. Entretanto, para Ricœur essa hierarquia pode se dissolver quando se leva em consideração que *epopeia* e *drama* podem estar ambas sob o registro da *narrativa* no seguinte sentido: o que caracteriza o termo *narrativa* não se refere ao *modo*, a saber, à atitude do autor, mas sim ao seu *objeto*, isto é, aquilo mesmo que Aristóteles chamou de *mythos*, ou seja, o *agenciamento dos fatos* (Ricœur, 2010, p. 65). É o sentido

diegético de narrativa que ganha relevo como *composição* da trama narrativa [*mise en intrigue*] na obra de Ricœur, e a reunião da poesia épica e dramática no mesmo registro narrativo se deve ao fato de ambas estarem submetidas à *mimesis* como “[...] único conceito abrangente” (*Ibid.*, p. 60) na *Poética*. Esse processo pavimenta o caminho para os próximos passos de Ricœur, que chegarão ao *paralelismo* entre o *ato de narrar* e a *experiência temporal* dos seres humanos ao concluir *Tempo e narrativa*.

Finalmente, o ponto alto do tratamento da experiência fenomenológica do tempo por Ricœur está em sua recepção da parte de *Ser e Tempo* em que Heidegger descreve a estrutura da temporalidade. Na obra magna de Heidegger, a *temporalidade* [*Zeitlichkeit*] figura como a forma mais *autêntica* da experiência temporal, dado que se trata da estrutura ontológica do *Dasein* (Escudero, 2009, p. 212). É na *temporalidade*, que é mais fundamental, que se encontra a estrutura tríplice do *cuidado* [*Sorge*], a saber, a articulação entre três êxtases temporais não substancializados, que são a *existencialidade* [*Existenzialität*], a *facticidade* [*Faktizität*] e a *queda* [*Verfallen*]. Como forma derivada da *temporalidade* vem a *historicidade* [*Geschichtlichkeit*], pois é a partir da *temporalidade* que “[...] 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). Por fim, em um ordenamento hierarquizante que, de acordo com Ricœur, é “[...] a um só tempo de derivação e autenticidade decrescentes” (Ricœur, 2010, p. 108), vem a *intratemporalidade* [*Innerzeitlichkeit*], que corresponde, de acordo com Heidegger, ao *tempo linear*, ou o *tempo vulgar*.

Ora, a peculiaridade na leitura de Ricœur do tema da *temporalidade* em Heidegger se deve ao fato curioso de que, para o filósofo francês, é a *intratemporalidade* que melhor representa o modelo temporal que acomoda a *temporalidade da ação* (Ricœur, 2010, p. 107), e encontra as bases para sua argumentação na própria estrutura do *cuidado* descrita por Heidegger. Para Ricœur, a *intratemporalidade* não pode se referir simplesmente ao *tempo linear*, a “[...] agoras abstratos” (*Ibid.*, p. 109), dado que essa forma de apresentação do tempo pode ser definida por um atributo elementar do *cuidado*, a saber: que “a condição de estar jogado entre as coisas tende a tornar a descrição de nossa temporalidade dependente da descrição das coisas de nosso Cuidado” (*Ibid.*), reduzindo, assim, o *cuidado* à *preocupação* [*Besorgen*], pois a *intratemporalidade* “[...] apresenta aspectos que a arrancam do domínio externo dos objetos de nosso Cuidado e a vinculam subterraneamente ao próprio Cuidado na sua constituição fundamental” (*Ibid.*). Assim, Ricœur pode distinguir o *agora* como um mero *instante abstrato*, relativo ao *tempo linear*, de um *agora existencial*, que integra a *espera* e a *retenção* — para remeter a terminologia husserliana em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1905) —, que corresponde ao tempo da *preocupação*. Contar o tempo é muito diferente de contar com o tempo.

Ademais, se, para Ricœur, os objetos que marcam a passagem do tempo possuem uma relação com a natureza, portanto derivam do transcurso dos dias marcados pela posição do sol, o *dizer-agora* [*Jetzt-sagen*] (Heidegger, 2012, p. 1125) tanto pode ser o mero *olhar o relógio* pode ser um ato derivado do *tempo linear* como se referir a um ato que “[...] liga o Cuidado com a luz do mundo” (Ricœur, 2010, p. 111). Nos termos de Ricœur, “é quando as máquinas que servem para medir o tempo são despojadas dessa referência primária às medidas naturais que dizer-agora retorna à representação abstrata do tempo” (*Ibid.*); antes disso, *dizer-agora* mantém sua *significação existencial*. Isso permite dizer que as próprias ações, por estarem desde sempre *dentro do tempo*, já carregam elementos *pré-narrativos* em sua estrutura, sendo possível o estabelecimento de uma relação fundamental entre a *ordem narrativa* e a estrutura temporal do *cuidado* subvertida pela interpretação de Ricœur.

O enxerto hermenêutico na filosofia analítica: a noção de *identidade narrativa* como hermenêutica do *si-mesmo* em *Soi-même comme un autre*

Em *Tempo e narrativa*, a questão da *identidade pessoal* recebe apenas uma indicação ao término da obra, ficando em aberto para ser desenvolvido em trabalhos posteriores. Somente em *O si-mesmo como um outro* Ricœur desenvolverá a temática com maior fôlego, embora tenha, em diversas ocasiões, escrito ensaios sobre o assunto. É nesta obra que o filósofo transfere a centralidade do problema do tempo para o problema do *si*, pois se em *Tempo e narrativa* o tempo é estruturado pela narrativa, em *O si-mesmo como um outro* o tempo se torna o responsável pela *manutenção de si*. A temática do *cogito*, amplamente discutidas em *O conflito das interpretações*, é então recuperada a partir de uma noção de subjetividade que, assim como na obra antecessora, não possui um caráter *autofundante*, mas é ampliada, recebendo em sua estrutura dupla: de um lado, trata-se de um sujeito que *age* sobre a *alteridade* — do mundo e dos outros sujeitos —, mas, por outro lado, *padece* das ações dos outros sujeitos — e das instituições —. Assim, essa noção de *cogito*, à distinção da tradicional cartesiana, envolve mais camadas constitutivas, pois, a um só tempo, é *agente* e *pádeciente* das ações.

Mas antes de apresentar a noção de *identidade narrativa*, conceito fundamental da obra, Ricœur examina a tradição analítica acerca da *identidade pessoal*, abordando nos primeiros ensaios da obra desde o conceito de *pessoa* até a noção de *agente*. De acordo com o filósofo, tanto na perspectiva da *referência identificadora*, quanto na da *semântica da ação*, é deixado a desejar o reconhecimento de que “[...] a pessoa de quem se fala, e o agente do qual a ação depende, têm uma história, são sua própria história” (Ricœur, 1990, p. 137, tradução nossa). Assim, para Ricœur, o problema da *identidade pessoal* só pode ser abordado e resolvido se for considerado o caráter fundamentalmente temporal da existência humana, e é aí que reside o que Greisch chamou de *enxerto hermenêutico* na filosofia da analítica. Nos termos de Greisch, assim como Ricœur assumiu o *enxerto hermenêutico* na fenomenologia, pode-se falar, em *O si-mesmo como um outro*, de um “[...] enxerto da hermenêutica na filosofia analítica, fazendo constar que, tanto em um caso como no outro, estão destinadas a entrecruzar-se concepções filosóficas do si mesmo heterogêneas” (Greisch, 1997, p. 273, tradução nossa).

Essa ampliação se deve pelo fato de que, conforme a compreensão de Ricœur, existe uma relação entre a *constituição das ações* e a *constituição de si* que é mediada narrativamente. A *narração* é então posicionada entre a *descrição* e a *prescrição* das ações. Conforme explicita o autor, a *teoria narrativa* realiza essa mediação porque o *campo prático* coberto por ela por um lado é “[...] mais vasto que aquele coberto pela semântica e pela pragmática das frases de ação” (Ricœur, 1990, p. 139, tradução nossa), e, por sua vez, as ações organizadas em uma narrativa “[...] apresentam traços que não podem ser elaborados tematicamente senão no plano de uma ética” (*Ibid.*). Essa mediação só pode ocorrer, de acordo com o filósofo, se na estrutura mesma de narrar estiverem pressupostas a ampliação do *campo prático* e o prenúncio de *considerações éticas*.

Ricœur afirma, então, que o problema da *identidade pessoal* só aparece realmente quando a temporalidade é colocada na equação. Para demonstrar isso, o filósofo propõe uma longa investigação sobre dois modelos distintos pelos quais a tradição tratou do tema da identidade, que são a *mesmidade* [*mêmeté*] e a *ipseidade* [*ipséité*], distinção esta que, segundo ele, foi negligenciada na história da filosofia. Em seus próprios termos: “É com a questão da *permanência no tempo* que a confrontação entre nossas duas versões de identidade se põe como verdadeiro problema” (Ricœur, 1990, p. 140, grifos do autor, tradução nossa).

Por um lado, a primeira noção de identidade, a saber, a *mesmidade* — também chamada por Ricœur de *identidade-idem* —, tem sua origem no termo latino *idem*, e pode ser traduzida para o inglês e o alemão, respectivamente, como *sameness* e *Gleichheit*. Esse sentido de identidade se

desdobra ainda em dois, como se vê na célebre distinção kantiana entre a identidade *numérica*, que corresponde à categoria da *quantidade*, e identidade *qualitativa*, correspondente à categoria da *qualidade*. Contudo, segundo Ricœur, o problema surge quando se considera o reaparecimento não de meros objetos, mas de entes que são, fundamentalmente, modificáveis ao longo do tempo. Quando o que está em questão não é a permanência de *algo* no tempo, mas a *reidentificação* de *alguém*, surge a necessidade do desenvolvimento de um modelo de identidade que dê conta dessas transformações que, menos do que impedir a identidade, são, na realidade, traços constitutivos dela. Como se lê em *A Identidade Narrativa* (1991) — texto homônimo ao artigo de 1988, referenciado anteriormente —, longe de haver uma substância que garanta a manutenção da identidade pessoal ao longo do tempo, “[...] toda experiência humana vai contra essa imutabilidade de um elemento constitutivo da pessoa” (Ricœur, 1991, p. 36, tradução nossa).

Esse outro modelo de identidade, que comporta modificações — por vezes bastante drásticas — ao longo do tempo, é a *ipseidade*, ou a *identidade-ipse*, como nomeou o Ricœur. Esse termo é oriundo do termo latino *ipse*, e tem como correlatos nas línguas inglesa e alemã os termos *selfhood* e *Selbstheit*. Essa noção de identidade equivale ao *quem* das ações, afirma o filósofo, diferentemente do primeiro, que serve à manutenção de objetos no tempo, mas, assim como o primeiro, também possui uma duplicidade que merece maior detalhamento. De um lado, há o que o filósofo chamou de *caráter* [*caractère*], que nada mais é do que o conjunto de traços distintivos pelos quais alguém é reconhecido. Essa é a identidade que Ricœur afirma ser a *face idem* da *ipseidade*, ou o *que* do *quem* — “O caráter é verdadeiramente o ‘que’ do ‘quem’” (Ricœur, 1990, p. 147, tradução nossa) — pois o *caráter*, por possuir uma permanência, mostra-se como sendo uma *identidade-idem*. Mas mostrar-se *como* não significa dizer que ela de fato é, pois, conforme explicita o autor, tratam-se apenas de duas faces de uma identidade *ipse*, tendo o *caráter* uma *mesmidade* apenas em sua aparência, o que permite dizer que, para Ricœur, a *ipseidade* jamais poderá ser *coisificada*. Essa aparência, portanto, deve-se unicamente ao fato do *caráter* possuir como traço constitutivo a *sedimentação* pelo hábito, como uma espécie de *segunda natureza* dos elementos reidentificáveis produzida pelo recobrimento da *face idem* à *ipse*. Nas palavras do autor, de forma bastante sintética: “mesmo como segunda natureza, meu caráter sou eu, eu mesmo, *ipse*; mas esse *ipse* se anuncia como *idem*” (*Ibid.*, p. 146, grifos do autor).

A outra face da *ipseidade* é *palavra mantida* [*parole tenue*]. Essa dimensão da identidade é um *puro quem*, afirma Ricœur, pois não há nela qualquer apelo ao traço da *sedimentação*. Ela é completamente isenta de *mesmidade*, pois, diferentemente do *caráter*, que garante o reconhecimento do sujeito como sendo o *mesmo* por conta da *sedimentação* de seus traços característicos, com a *palavra mantida* se dá o contrário: aquele que cumpre uma promessa feita em outro momento de sua existência, faz isso mesmo que mude de ideia sobre o conteúdo de sua promessa, ou mesmo caso se arrependa de tê-la feito. Aqui a mudança é parte constitutiva da identidade, ao contrário de uma concepção de identidade como *mesmidade*. Nesse caso, trata-se, como afirma o autor, de uma *pura ipseidade*, em que “[...] o si não coincide com o mesmo” (Ricœur, 1990, p. 149, tradução nossa). É, então, a *manutenção da promessa* que “[...] parece constituir um desafio ao tempo, uma negação à mudança” (*Ibid.*), pois mesmo que o sujeito mude quanto à sua promessa, irá se esforçar para cumpri-la, ou, mesmo que não a cumpra, o ato mesmo de se fazer uma promessa, e a presença de uma alteridade que confia ou não nessa palavra, impõe esse desafio ao tempo, pois ambas as partes contarão com uma permanência no tempo, isto é, com a permanência da disposição em cumprir a promessa.

A partir dessas definições preliminares é possível que se enuncie, finalmente, a noção de *identidade narrativa*, engendrada a partir do mencionado *enxerto* da hermenêutica na filosofia analítica. Essa noção é o resultado da dialética entre as duas formas de aparição da identidade acima descritas, isto é, entre a *mesmidade* e a *ipseidade*. Trata-se de uma concepção mais alargada

de identidade, em que estão contempladas tanto as ações curtas, expressas pela tradição analítica e o existencialismo — especialmente o sartriano — (Rossatto, 2010, p. 116), como uma dimensão da existência que cabe em uma vida, como é encontrado no conceito de *Zusammenhang des lebens* [coesão da vida] de Wilhelm Dilthey. Além disso, essa compreensão da identidade é ainda sustentada pela reformulação proposta por Ricœur do conceito aristotélico de *mythos*, como se viu no tópico anterior. A noção de *identidade narrativa*, então, requer uma *poética*, que tem tanto a ver com os elementos de unicidade e integralidade de uma vida, como também do elemento ativo de criação dessa experiência viva.

Nota-se o nexos entre o que foi amplamente desenvolvido em *Tempo e narrativa* e examinado no tópico anterior, e a noção de *identidade narrativa* engendrada em *O si-mesmo como um outro*. O conceito ampliado de *mythos*, tal como o redefiniu Ricœur em *Tempo e narrativa*, a saber, como articulação entre a *concordância* e a *discordância*, promove múltiplas mediações: a mediação entre uma pluralidade de eventos e a unidade da história; a mediação entre a disparidade dos elementos constitutivos das ações, referidos pelo autor como *projetos, motivos, razões, acasos*, etc., e a forma coerente da história; e, por fim, a mediação entre a simples sucessão de fatos e a forma unitária do tempo na narrativa. Há, portanto, segundo Ricœur, uma dialética produzida por um tensionamento constante entre a possibilidade de dissolução da narrativa em meros eventos desconexos e a capacidade que a narrativa possui em reorganizar o alheamento desses eventos. É neste ponto que se encontra a passagem da identidade *da* narrativa para a identidade *do* personagem nas obras de ficção, o que mais tarde será extrapolado para a identidade *dos* entes humanos reais, identidade esta que pacifica, em uma *identidade dinâmica*, os elementos de *identidade e diversidade*, tratados por Ricœur como correlatos da acima descrita dialética entre *discordância e concordância* nas narrativas.

Ricœur está atento ao fato de que, ao contrário do modelo clássico de *mythos* encontrado na *Poética*, em que o que importa são as ações, e não os personagens, no romance contemporâneo é a narrativa que está a serviço do personagem, de sorte que a perda de identidade do personagem, como se encontra em obras célebres como *A Náusea* (1938), de Jean-Paul Sartre, *O estrangeiro* (1942), de Albert Camus (1913-1960), *O homem sem qualidades* (1930), de Robert Musil (1880-1942), entre outras, leva ao desmoronamento do caráter propriamente narrativo dessas obras. Quanto mais o personagem perde sua identidade, tanto mais a narrativa se torna menos compreendida como tal, assemelhando-se mais a um *ensaio*.

Ao término do longo percurso trilhado por Ricœur sobre a problemática da identidade pessoal, fica bastante evidente sua abordagem hermenêutica dedicada a uma multiplicidade de problemas filosóficos. A *compreensão de si*, notadamente na obra *O si-mesmo como um outro*, encontra-se a meio caminho entre o tratamento analítico dado à questão da identidade, examinado exhaustivamente nos primeiros ensaios que compõem a obra, e a experiência temporal humana, descrita pela fenomenologia, como se observa desde a introdução do problema em *Tempo e narrativa* e é retomada em obras posteriores.

O enxerto hermenêutico nas abordagens neurocognitivas sobre a memória: o problema da naturalização da experiência mnemônica em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* e em *La nature et la règle*

Em *O que nos faz pensar — A natureza e a regra*, Ricœur aponta inicialmente a existência dois discursos distintos sobre o *corpo*, não redutíveis e não deriváveis entre si, ao que chamou de *dualismo semântico* — em oposição a um *dualismo ontológico* ao modo como é encontrado em Descartes, que pressupõe a existência de duas substâncias distintas, uma material e outra imaterial — nos discursos sobre a corporeidade. De um lado, há o discurso *naturalista* das ciências

naturais, que tematizam o corpo em termos de *neurônios*, *conexões neuronais*, *sistema neuronal*, etc., ao passo que o discurso fenomenológico, por sua vez, tematiza o corpo em termos de *conhecimento*, *ação* e *sentimento*, caracterizados por *intenções*, *motivações* e *valores* (Changeux; Ricœur, 1998, p. 25), isto é, em um sentido não *objetivo*, opondo-se ao modo como é tratado pelas ciências da natureza. Para Ricœur, o fato da *dualidade semântica* poder *deslizar* [*glisser*] para um *dualismo de substâncias* se deve ao fato de que cada um dos domínios discursivos possui um *referente último* [*réfèrent dernier*] próprio, mas isso apenas porque “[...] esse referente só é último neste domínio e se define ao mesmo tempo que ele” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 25, tradução nossa), ou seja, em cada domínio o referente é estabelecido segundo seu desenvolvimento no próprio interior do discurso, não significando que se tratam de dois objetos ontologicamente distintos. Isso se evidencia, de acordo com o filósofo, pelo fato de que na fenomenologia os termos *mental* e *imaterial* — ou *não corpóreo* — não são análogos. Ao contrário, para a fenomenologia, o *mental vivido* está implicado no *corporal*, mas no estrito sentido de *corporal* “[...] irredutível ao corpo objetivo tal como é conhecido nas ciências da natureza” (*Ibid.*).

Dito de outro modo, o que Ricœur está apresentando não é senão a distinção, em nível semântico, entre os termos que Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) nomeou como *corpo-objeto* e *corpo-próprio* (Merleau-Ponty, 2006, p. 103 et. seq.). Para o fenomenólogo, o corpo ou bem pode ser uma coisa qualquer, que pode ser analisado segundo sua estrutura, seus componentes, isto é, como “[...] parte do mundo” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 26, tradução nossa), ou ainda, nos termos de Merleau-Ponty nesse mesmo sentido, como “[...] um dos objetos desse mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 108), de um lado, ou, por outro lado, como o “[...] corpo vivido, o corpo próprio, o meu corpo (do qual falo), o teu corpo (a ti, a quem me dirijo), o seu corpo (a ele, a ela, de quem conto a história)” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 26, tradução nossa). Mas a questão, para Ricœur, é que não se observa onde estaria a passagem entre uma e outra *ordem do discurso*. Como se lê em seus termos, “[...] ou bem eu falo de neurônios, etc., e estou em uma certa linguagem, ou bem falo de pensamentos, de ações, de sentimentos, e os conecto a meu corpo, com o qual estou em uma relação de posseção, de pertencimento” (*Ibid.*). Assim, ou se trata de *conhecimento*, o que inclui os âmbitos anatômico, funcional, comportamental, etc., ou se trata do *vivido*, o que envolve a *experiência significativa*.

O problema do *dualismo semântico* apontado por Ricœur em *A natureza e a regra* acompanha também o tema da *memória*, e o tratamento desse tema segue um itinerário bastante aproximado, embora reduzido, daquele trilhado pelo filósofo em *A memória, a história, o esquecimento*, quando propõe inicialmente uma *fenomenologia da lembrança* — que considera uma noção mais precisa do que uma *fenomenologia da memória* —. Tanto o filósofo como o cientista persistem na apresentação de suas respectivas áreas, nos termos de cada um de seus campos de conhecimento. Ao abrir o debate sobre a memória, o cientista inicia com a distinção da memória, segundo os termos de William James (1842-1910), entre *memória primária*, ou *imediate*, correspondente contemporâneo à *memória de trabalho* ou *de curto prazo*, que é responsável pela percepção da passagem do tempo, e a *memória secundária*, correspondente à *memória de longo prazo*, que, nas palavras de James, refere-se ao “[...] conhecimento de um evento ou de um objeto do qual paramos há um certo tempo de pensar, e que retorna *enriquecido de uma consciência adicional, assinalando-o como objeto de um pensamento ou de uma consciência anterior*” (James, 1909, p. 375, tradução nossa, grifos do autor), cujas correspondências contemporâneas seriam a *memória semântica* e a *memória episódica*.

Ricœur, por sua vez, apresenta um paralelo fenomenológico dessa distinção a partir de um par de oposições, extraído da obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, de Husserl, para quem existe uma *dupla intencionalidade* na *retenção*, de sorte que a *primeira intencionalidade* se refere à constituição do objeto temporal, a assim chamada *recordação primária*,

e a *segunda intencionalidade*, a *intencionalidade constitutiva*, que Husserl chamou de *intencionalidade longitudinal* (Husserl, 2017, p. 132), que é mais originária, correspondendo à *unidade do fluxo temporal*. A primeira se refere aos pontos de consciência retidos na memória, ao passo que a segunda se refere às condições de possibilidade da percepção da temporalidade, isto é, ao próprio fluxo unitário da consciência constituinte do tempo (*Ibid.*, p. 123), que é *pré-fenomenal* (*Ibid.*, p. 134). Assim, Ricœur oferece a contraparte fenomenológica das definições apresentadas por Changeux, agora em termos de *retenção* e *recordação*, de sorte que na *retenção* o passado mais recente, aquele que *acaba de passar*, permanece presente à consciência, enquanto que o passado mais distante, que não pertence mais ao presente “que William James chama ‘especioso’” (*Ibid.*), só é alcançado “[...] através de um intervalo de tempo por um salto atrás em um tempo outro que o presente e designado como ‘não sendo mais’ [*n’étant plus*], ainda que ‘tenha sido’ [*ayant été*]” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 164, tradução nossa).

O segundo par de oposições apresentado por Ricœur em comum nas duas obras examinadas é encontrado em Henri Bergson (1859-1941), especialmente na obra *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (1896), agora entre *memória-hábito* e *memória-lembrança*. A primeira, por um lado, é obtida mediante repetição, tal como qualquer hábito corporal, e está registrada em um “sistema fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo” (Bergson, 1999, p. 86), algo que, em outros termos, significa que não possuem um traço cronológico. Saber executar uma peça musical, por exemplo, não está fixado em algum lugar no tempo, mas pertence ao presente sempre que é necessária sua execução, ou, nos termos de Bergson, “ela faz parte de meu presente da mesma forma que meu hábito de caminhar ou de escrever; ela é vivida, ela é ‘agida’, mais que representada” (*Ibid.*, p. 88). Por outro lado, a *memória-lembrança* possui um caráter fundamentalmente temporal, uma vez que os eventos experienciados, ao retornarem como lembranças, mantêm uma ligação “com sua individualidade própria” (*Ibid.*, p. 86). Esse tipo de lembrança, portanto, apresenta uma distinção entre outros eventos rememorados, que aconteceram antes ou depois desse evento, produzindo o que Bergson chamou de *imagens-lembranças* (*Ibid.*, p. 88), que são os registros imagéticos dos eventos experienciados na vida.

O que é fundamental nessa abordagem ao tema da memória nos termos de Bergson, no interior de uma discussão entre os tratamentos naturalistas e fenomenológico sobre o assunto, segundo Ricœur, é o fato de que, de acordo com o filósofo, há uma tendência nas ciências biológicas em tratarem a *aprendizagem* e a *memória* como sendo dois fenômenos análogos. Para mostrar isso, Ricœur apresenta um terceiro par de oposições, agora em termos de *evocação espontânea* e *esforço de memória*. O primeiro termo se refere ao que Marcel Proust (1871-1922) chamou de *memória involuntária*, enquanto o outro, que Ricœur chamou de “[...] lembrança mais ou menos laboriosa” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 165, tradução nossa), é um *esforço de memória*, algo que permite *reconhecer* uma boa e uma má lembrança. É notadamente esse *reconhecimento* que permite ao mesmo tempo que o passado rememorado não seja confundido com o presente propriamente vivido, o presente da lembrança, por assim dizer, e que a lembrança seja distinguida de si mesmo, isto é, mantendo uma alteridade em relação ao sujeito que se recorda.

Isso prepara para a introdução de um quarto par de oposições, que Ricœur apresenta em termos de *reflexividade* e *mundanidade*. Se, por um lado, há um sujeito que se recorda, por outro lado essa recordação é marcada por uma localização não apenas no tempo, mas também no espaço. Trata-se do conceito que Ricœur extraiu do pensamento de Pierre Nora, notadamente na obra *Entre memória e história: a problemática dos lugares* (1993), a saber, a noção de *locais de memória*. Segundo Nora, as mudanças da modernidade trouxeram consigo uma aceleração do tempo e, conseqüentemente, a impossibilidade da transmissão das tradições por meio da memória — de forma semelhante ao que Walter Benjamin (1892-1940) descreveu em *Experiência e pobreza* (1933),

O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov (1936) e Sobre alguns temas em Baudelaire (1939/1940) —, dando lugar à História e à criação de instituições que se propõem a resguardar a memória, como os museus, por exemplo. Entretanto, segundo Nora: “Há locais de memória porque não há mais meios de memória” (Nora, 1981, p. 7). Ora, conforme explicita Nora, o cotidiano, antes do processo de modernização, era “[...] vivido como uma repetição religiosa daquilo que sempre se fez, numa identificação carnal do ato e do sentido” (*Ibid.*, p. 8-9), algo que, em consonância com Benjamin, possuía “uma forma artesanal” (Benjamin, 1994, p. 205), em oposição à repetição fabril, maquinal, que nada retém.

É notadamente esse tipo de repetição, que assume a forma *artesanal* comum ao ato de narrar uma história, que é “traço indispensável para uma *experiência* que autorize a memória, entendida como aquilo que é transmitido pelas gerações de modo narrativo, característica que a torna inconciliável com o trabalho fabril” (Bubols, 2023, p. 89, grifo do autor). É, portanto, especialmente esse tipo de *marcação* de um *locus* pela *memória coletiva* que torna memoráveis os eventos que estão ligados a esses espaços. Nos termos de Ricœur, na esteira de Nora, os *lugares de memória* são “[...] inscritos no espaço geográfico como os eventos comemoráveis são inscritos no tempo histórico” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 165, tradução nossa). Existe, portanto, uma *carnalidade* na memória, que envolve alegria, sofrimento, uma multiplicidade de estados de consciência, etc, e essa memória *encarnada* foi inicialmente adquirida e rememorada em lugares específicos, com certas qualidades sensoriais e, adicionalmente, são lugares compartilhados, a partir dos quais é possível que a lembrança ocorra em conjunto com outros sujeitos.

Finalmente, em um nível ainda descritivo, resta questionar, de acordo com Ricœur, se aquilo que o filósofo compreende como uma tendência dos neurobiólogos em assumir um “[...] caráter distinto e derivado da memória ‘declarativa’, estruturada pela linguagem, principalmente pelo relato” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 166, tradução nossa), é possível, isto é, se se pode separar *memória* e *linguagem*, e se isso não seria incompatível com uma noção de vida integral, uma vida que reúne a totalidade dos eventos experienciados nela, que, com Wilhelm Dilthey (1833-1911), Ricœur chamou de *coesão da vida*, coesão esta que é conferida pela *coerência narrativa* do relato dessas experiências. A *experiência*, a vida *encarnada*, portanto, para Ricœur, em conformidade com Dilthey, é “[...] uma unidade identificada no fluxo da vida” (Schmidt, 2014, p. 58), portanto não pode ser reduzida a meras relações cognitivas, pois, como afirmou Dilthey, o ser humano se trata de uma *unidade vital psicofísica*, sendo ao mesmo tempo *natural*, pois por estar *encarnado* é suscetível ao mundo natural, mas também é *sentimento, vontade, pensamento*, etc. (*Ibid.*). Conforme explicita Dilthey em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (1910), apesar de se assumir a existência de naturezas distintas entre as dimensões da *natureza* e da *consciência* no que concerne à noção de *vida*, há, por outro lado, uma *conexão viva* entre essas duas dimensões (Dilthey, 2010, p. 20). Reside aqui uma primeira entrada hermenêutica no problema da *memória*, notadamente no que se refere ao tratamento *naturalista* conferido a ela, ao que se quer chamar de *enxerto hermenêutico* nas abordagens naturalistas sobre a memória.

Após concluir esse caminho *descritivo*, Ricœur passa então à abordagem do elemento *interpretativo* como parte complementar da contribuição fenomenológica para o problema da *memória*. A questão central dessa nova fase se encontra na noção de *traços mnésicos*, apresentada a partir do paradoxo encontrado originalmente em Platão, no *Teeteto*, a saber, que a recordação requer a presença de algo que se encontra ausente. Trata-se da apresentação por Platão da metáfora da placa de cera onde o aprendizado seria impresso como um selo de um anel (Platão, n.d., p. 103; XXIV), introduzindo a questão dos *traços de memória*. De acordo com Ricœur, com base no ensaio *O imaginário* (1940) de Sartre, essa *marca negativa* é partilhada entre a *memória* e a *imaginação*, à diferença de que na *imaginação* o ausente é *irreal*, ao passo que na *memória* o ausente é *anterior*, isto é, está “marcado pelo advérbio *antes*” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 166-

167, tradução nossa, grifo do autor), ou, nas palavras de Sartre, o acontecimento passado lembrado não é posto como um *dado-ausente*, mas “[...] como um *dado-presente no passado*” (Sartre, 1996, p. 236, grifos do autor). “Anterior a quê? Precisamente à recordação que hoje temos, ao relato que agora fazemos” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 167, tradução nossa). *Memória e imaginação* possuem, portanto, o elemento comum de aparecerem como *imagens* “[...] em uma tela” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 167, tradução nossa), mas, apesar desse parentesco, que coloca dúvidas sobre a fiabilidade da memória, ainda é somente por meio dela que se tem acesso aos eventos experimentados em primeira pessoa no passado.

Assim, para evitar o paradoxo da *presença do ausente*, uma vez que o passado experimentado não existe mais, Ricœur afirma que as neurociências recorrem à noção de *traço*, que corresponde à noção de *traço de memória*, conceito que, segundo Michaelian e Robins (2018), “[...] é uma entidade que contém uma quantidade de informação que corresponde ou excede o que o sujeito lembra sobre o evento relevante” (Michaelian; Robins, 2018, p. 5, tradução nossa). Neurologicamente, esse *traço* poderia se traduzir na noção de *engrama* desde o trabalho de Richard Semon (1859-1918), em 1904, quando postulou que um *engrama de memória* é mais ou menos análogo à noção encontrada pelo menos desde Platão e Aristóteles de *traço de memória* (Josselyn; Tonegawa, 2020, p. 1 et. seq.). As experiências ficam, portanto, armazenadas *no cérebro*, estando ou não disponíveis para recuperação pela lembrança — isso porque alguém pode enfrentar alguma dificuldade em se lembrar dos conteúdos *gravados*, seja por lesões, seja por doenças degenerativas como o Alzheimer —. Assim, Ricœur concede a Changeux a existência de um *substrato de base*, que seria condição *sine qua non* para a *geografia cortical* à qual o neurobiólogo visa em seus pontos na discussão mais geral sobre a relação entre a experiência e o cérebro, e em especial aqui sobre a relação entre esse órgão e a memória.

Contudo, o filósofo insiste que, embora nas situações em que a capacidade da memória é comprometida por disfuncionalidades, como nos casos das lesões e outras formas de alteração no bom funcionamento do cérebro, é possível incorporar as intervenções terapêuticas “[...] na prática do corpo próprio” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 167, tradução nossa), no funcionamento *normal* do cérebro, por outro lado, o mero *conhecimento* sobre as funcionalidades do cérebro não parece ser *pertinente* nos casos de *memória feliz*. Isso, evidentemente, considerando o esquecimento como parte constitutiva da memória, que é incapaz de armazenar e recuperar a totalidade da experiência, isto é, não existindo, segundo Ricœur, “[...] memória absolutamente feliz” (*Ibid.*), muito embora, conforme completa o filósofo, a psicanálise tenha aventado a hipótese de que não há tanto esquecimento assim — ao menos em sentido de perda definitiva dos eventos do passado —, recuperando a noção de *trabalho de lembrança*, que engendrou a partir das noções de *trabalho de interpretação* e *trabalho de luto*, encontradas nos ensaios de Sigmund Freud (1856-1939) *Recordar, repetir e elaborar* (1914) e *Luto e melancolia* (1915), que Ricœur examina em *A memória, a história, o esquecimento*. Assim, com a admissão da necessidade de descobrimento do que se encontra encoberto, com as noções psicanalíticas de *recalcamento* e *repressão*, ocorre uma segunda entrada da hermenêutica no problema da memória.

A última entrada da hermenêutica no tema da memória se dará em continuidade com a problemática da noção de *traço*, que Ricœur apresenta com três empregos distintos, a saber: o *traço neuronal*, que foi chamado acima de *engrama*; o *traço* propriamente vivido do acontecimento pela *passividade* da consciência afetada, que Ricœur chamou de *traço fenomenal*, isto é, o *traço* não material do ser “afetado pelo acontecimento” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 171, tradução nossa); finalmente, o *traço* cujo suporte não está materialmente no cérebro, ou subjetivamente na experiência individual, mas sim na cultura, a partir de inscrições a serem decifradas. Esta última forma de *traço* está coletivamente disponível a quem for capaz de decodificá-lo, apresentando-se

na forma de escrita, obras de arte, símbolos da cultura, valores compartilhados etc, algo que encontra a temática abordada no primeiro tópico deste trabalho.

Considerações finais

De acordo com o pensamento de Ricœur, o *cogito* se manifesta em uma multiplicidade de formas, e nem todas elas são aparentes à reflexão. Não à toa que a psicanálise aparece com frequência na lista de disciplinas que Ricœur nomeia como compreensivas, pois, para o filósofo, essa disciplina destituiu as pretensões do *ego* em sua autocompreensão. Mas não apenas a psicanálise surge aí como disciplina compreensiva, pois a própria exegese também aparece como disciplina que, desde sua gênese, ocupa-se em produzir entendimento onde este está comprometido. Mais tarde em sua obra, ao propor uma *hermenêutica da suspeita* em *Do texto à ação* (1986), Ricœur esteve sob forte inspiração em Schleiermacher, para quem, em sua obra fragmentária sobre hermenêutica, na *compreensão* haveria uma tendência maior ao desentendimento (Schleiermacher, 2015), embora os nomes citados por Ricœur como *mestres da suspeita* tenham sido Nietzsche, Marx e Freud. Ora, se para Gadamer, em debate com Ricœur em *A hermenêutica da suspeita* (1984), a *suspeita* só deveria ser considerada em casos particulares onde a interpretação estava comprometida (Gadamer, 1984), para Ricœur, ao contrário, a *suspeita* se deve precisamente ao fato de que há uma tendência estrutural ao desentendimento em virtude da dimensão da *psyché* que não possui o mesmo ordenamento lógico que a vida consciente, isto é, o *inconsciente* descoberto por Freud.

É por essa razão que, ao longo de sua obra, Ricœur procurou a *compreensão de si* de forma indireta, isto é, em disciplinas interpretativas, e não o caminho do encontro imediato do *cogito* por autorreflexão. Isso revela que ecos da temática apontada desde *O conflito das interpretações* ressoam em suas obras posteriores, denotando um procedimento recorrente na obra do autor, algo que se pretendeu demonstrar aqui. Além disso, outro elemento costumeiro na obra de Ricœur é o tratamento de um determinado problema até a exaustão, mas deixando sempre alguma temática para ser examinada com maior fôlego em outro momento. Assim foi com o tópico da *identidade pessoal*, indicado mas deixado em aberto em *Tempo e narrativa*, que foi tematizado apenas em *O si-mesmo como um outro*, enquanto que nesta obra o tema da *memória*, tradicionalmente vinculado ao problema da *identidade pessoal*, não foi plenamente desenvolvido, recebendo a devida atenção somente em *A memória, a história, o esquecimento*. Em vistas disso, ficam então demonstradas duas hipóteses neste trabalho: primeiro, que Ricœur segue um caminho didático de uma produção filosófica que visa a solução de um problema deixado em aberto em uma obra anterior; depois, e o mais importante neste trabalho, que seu método envolve, reiteradamente, uma espécie de inoculação da hermenêutica no interior de outras metodologias ocupadas com a *experiência*, e isso em virtude de sua pressuposição de que o *cogito*, antes de estar relacionado com uma relação imediata e transparente da consciência de si para consigo mesma, envolve desde sempre a necessidade de interpretação.

Referências

- ARISTÓTELES. *Sobre a arte poética*. Tradução de Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- ARISTÓTELES. Física IV 10-14. In: Puente, Fernando Rey; Júnior, José Baracat. *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994a.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. In: *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994b.
- BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994d.
- CHANGEUX, Jean-Pierre; RICŒUR, Paul. *Ce qui nous fait penser: La nature et la règle*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BUBOLS, Carlos F. D. Sobre vida e narração em Jean-Paul Sartre e Paul Ricœur: um olhar a partir da multivocidade do conceito de *experiência*. *Poiesis – Revista de Filosofia*, Montes Claros, v. 26, n. 01, 2023b, pp. 73-93.
- DESSINGUÉ, Alexandre. Paul Ricoeur. In: Bernecker, Sven; Michaelian, Kourken. *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. London: Routledge. 2017, pp. 563-571.
- DESSINGUÉ, Alexandre. Towards a Phenomenology of Memory and Forgetting. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 2, No 1, 2011, pp. 168-178.
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- DO NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *A questão da vida em Paul Ricoeur*. Tese de doutorado. Florianópolis, SC, 2014.
- DRUCKER, Claudia Pellegrini. A narrativa como gênero literário — Ricoeur e a poética. In: *Pensar Ricoeur: vida e narração*. Porto Alegre, Clarinete, 2016.
- FREUD, Sigmund. Luto e Melancolia. In: *Sigmund Freud: Obras Completas (Volume 12)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: *Sigmund Freud: Obras Completas (Volume 10)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. The Hermeneutics of Suspicion. *Man and World*, 17, 1984, pp. 313-323.
- GREISCH, Jean. Hacia una hermenéutica del sí mismo: la vía corta y la vía larga. *Cuaderno Gris*, v. 3, n. 2, 1997, p. 267-280.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- GRONDIN, Jean. Paul Ricœur: uma hermenêutica do si histórico diante do conflito das interpretações. In: Grondin, Jean. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012, pp. 93-112.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- JAMES, William. *Précis de Psychologie*. Paris: Marcel Rivière, Éditeur, 1909.

- MARCONDES CESAR, Constança. *Mythos e História em Paul Ricoeur. Estudos Filosóficos nº 13/2014* - São João del-Rei-MG, 2014, Pág. 87-94.
- JOSSELYN, Sheena A. TONEGAWA, Susumu. Memory engrams: Recalling the past and imagining the future. *Science*, 367, 39, 2020, pp. 1-17.
- MATTOSO, Antônio; CAMPOS, Antônio Queirós. Introdução à *Arte Poética*. In: *Sobre a arte poética*. Tradução de Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MICHAELIAN, Kourken; ROBINS, Sarah. Beyond the Causal Theory? Fifty Years after Martin and Deutscher. In: *New Directions in the Philosophy of Memory*, edited by Kourken Michaelian, Dorothea Debus, and Denis Perrin. London: Routledge, 2018.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. Tradução de Yara Aun Houry. São Paulo: 1981.
- PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. n.d.
- RICCEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- RICCEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil. Paris, 2000.
- RICCEUR, Paul. *Le conflit des interprétations — Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 2013. *E-book*.
- RICCEUR, Paul. L'identité Narrative. In: Bühler, P.; Habermacher, J.-F. *La narration: Quand le récit devient communication*. Genève: Université de Neuchâtel, 1988, p. 287-300.
- RICCEUR, Paul. L'identité Narrative. *Revue de Sciences Humaines*. 1991, p. 35-47.
- RICCEUR, Paul. Os paradoxos da identidade. In: Do Nascimento, Cláudio Reichert; Wu, Roberto. *Pensar Ricoeur: vida e narração*. Porto Alegre: Clarinete, 2016, p. 13-28.
- RICCEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- RICCEUR, Paul. *Tempo e narrativa (Volume 1)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- ROSSATTO, Noeli Dutra. Vida e narrativa. In: *Conhecimento, Discurso, Ação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.
- SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidão. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Carlos Frederíqui Dias Bubols. carlosbubols@gmail.com