Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Elton Moreira Quadros

Memória, Reconhecimento de si e Alteridade no pensamento de Paul Ricoeur

Vitória da Conquista
Maio de 2016

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Elton Moreira Quadros

Memória, Reconhecimento de si e Alteridade no pensamento de Paul Ricoeur

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Orientadora: Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva.

Coorientador: Prof. Dr. Edson Silva de Farias

Vitória da Conquista
Maio de 2016

Q1m

Quadros, Elton Moreira

Memória, reconhecimento de si e alteridade no pensamento de Paul Ricoeur; orientadora: Maria da Conceição Fonseca-Silva; coorientador: Edson Silva de Farias- Vitória da Conquista, 2016.
173f.

Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2016.

1. Memória. 2. Outro. 3. Subjetividade. 4. reconhecimento. 5. Eu. I. Fonseca-Silva, Maria da Conceição. II. Farias, Edson Silva de. III. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. IV. Título.

Título em inglês: Memory, recognition of self and alterity in Paul Ricoeur´s thought
Palavras-chaves em inglês: memory; other; subjectivity; recognition; self.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: em Memória: Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade

Banca Examinadora: Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva (Orientadora); Prof. Dr. Edson Silva de Farias (Coorientador); Profa. Dra. Milene de Cássia Silveira Gusmão (titular); Profa. Dra. Maria Salete de Souza Nery (titular); Prof. Dr. Ricardo Correia de Araújo (titular); Profa. Dra. Adriana Maria Cunha da Silva (titular).

Data da Defesa: 17 de junho de 2016

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Elton Moreira Quadros

Memória, reconhecimento de Si e alteridade no pensamento de Paul Ricoeur

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Data da aprovação: 17 de junho de 2016.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva (Presidente)
Instituição: UESB
Ass.:

Prof. Dr. Edson Silva de Farias (Co-orientador)
Instituição: UESB
Ass.:

Profa. Dra. Milene de Cássia Silveira Gusmão
Instituição: UESB
Ass.:

Profa. Dra. Maria Salete de Souza Nery
Instituição: UFRB/UESB
Ass.:

Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araújo
Instituição: UFES
Ass.:

Profa. Dra. Adriana Maria Cunha da Silva
Instituição: UNEB
Ass.:

“[...] Esta é a função da memória:
Libertação – não menos amor, mas expansão
Do amor para além do desejo, como também libertação
Do passado e do futuro”.
(T. S. Eliot)

“O que ganhamos por viajar até a lua
se não formos capazes de cruzar o abismo
que nos separa de nós mesmos?”.
(Thomas Merton)

"Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os
fatos. Ou a ausência deles. Duvida?”.
(João Guimarães Rosa)

DEDICATÓRIA

Aos meus afilhados (as)!

Totus tuus!

AGRADECIMENTOS

Ao PPG em Memória: linguagem e sociedade pelo programa de excelência nacional em terras tão distantes dos grandes centros de excelência cultural do nosso país.

À FAPESB e a CAPES que, em momentos distintos, apoiaram a realização da pesquisa deste doutorado.

À Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva e ao Prof. Dr. Edson Farias que, em meio ao turbilhão, vieram em nosso auxílio e, de maneira brilhante, orientaram a bom termo essa pesquisa.

À Profa. Dra. Milene Gusmão que foi um auxílio precioso no momento mais difícil desta pesquisa.

Aos professores do PPG em Memória: linguagem e sociedade e, em especial, à coordenação.

Aos Funcionários, ex-funcionários e estagiários do PPG em Memória: linguagem e Sociedade pela prontidão, esclarecimentos e paciência comigo neste período, especialmente, Gisele, Eliana, Tâmara, Andreia, Vilma, Adina, Juliana, Jéssica e Karol.

Aos professores presentes na banca de qualificação e de defesa: Maria Salete e Ricardo Correa de Araújo pela disponibilidade e contribuições. E às professoras Milene Gusmão e Adriana Cunha pela participação na banca de defesa e ao professor Edvaldo Carvalho Alves.

Aos meus colegas de turma, especialmente, Daniella Miranda, Milena Pereira, Rogério Oliveira, Ciro Prates.

Aos amigos que me acolheram em Paulo Afonso-BA, o também colega de doutorado, Antônio Joaquim Pereira Neto e Camila Alves.

Aos meus amigos, pela amizade constante e por serem sempre um oásis de confiança e lealdade, especialmente, Milton José, Elton Becker, Jhonny, Maria do Carmo, Rita Nunes, Bite Marques, Marília Soares, Marinês Rocha, Juliano Cizotti, Gabriela Sá, Márcio José, Henriete Fonseca, Mons. Carvalho, Pe. Gerson Bittencourt, Pe. Benedito Montenegro, Pe.

Luís M., Frei Gilson Marinho, Irmã Ana Letícia e os membros do grupo de estudo São José de Copertino, da Obra-Salvador e do Grupo de Leitura Partilhada Thomas Merton.

À minha família, pelo auxílio constante e pelo amor! Especialmente, meus pais e meus irmãos, Sueli e Elbson.

Ao Todo Amor, por tudo!

RESUMO

Neste trabalho, apresentamos resultados de pesquisa que teve como objetivo, primeiro, responder a seguinte questão-problema: Qual a importância da memória para a subjetividade e a alteridade no pensamento de Paul Ricoeur?. Defendemos a tese de que a memória, no pensamento de Ricoeur, constitui-se não somente como uma importante área epistêmica, mas também como faculdade que possibilita o reconhecimento de *si* e o reconhecimento do *outro*, o que implica sua constituição tanto no entremeio quanto como garantidora da subjetividade e da alteridade. Buscamos responder a pergunta e comprovar a hipótese em três momentos deste trabalho. No primeiro, delimitamos o escopo epistemológico da memória, com o objetivo de demonstrar o seu valor como área do conhecimento e como um "instrumento" para validação do reconhecimento no percurso do desenvolvimento humano. Para tanto, tratamos: i) da importância do tempo para uma efetiva concepção de memória a partir das concepções de Platão e Aristóteles; ii) da memória objetal em Ricoeur e dos graus distintos da memória, por meio da adução dos pares: memória e hábito; evocação e busca, reflexividade/mundanidade; iii) da relação memória, lembrança e imaginação. No segundo momento, discutimos: iv) a questão da alteridade, a partir da problematização ricoeuriana entre o pensamento de Husserl e Lévinas, com a tomada por Ricoeur da alteridade no centro da Ipseidade; v) a tradição da memória coletiva ou social (especialmente, Halbwachs) e a alteridade, redefinindo a compreensão do que é memória pessoal e do que é memória coletiva; vi) as formas de atribuição da memória no *eu*, nos *próximos* e nos *outros*. No terceiro momento, discutimos a questão da tradição da memória interior e as implicações dessa para o reconhecimento (subjetividade) mostrando que a dialética memória-promessa e a compreensão da subjetividade possibilitam o entendimento da relação de necessidade entre memória, reconhecimento e alteridade. Os resultados indicaram que, em Ricoeur, a) a memória aponta para o caráter relacional entre o *si* mesmo e o *outro*, entre a subjetividade e a alteridade; b) a memória apresenta-se como a faculdade que possibilita o reconhecimento e a alteridade; c) o reconhecimento é traço marcante no entrelaçamento das vidas humanas, o *eu* está sempre em relação e a memória funciona como um elemento fundamental para a percepção dessa condição.

Palavras-Chave: Memória. Outro. Subjetividade. Reconhecimento. Si mesmo

ABSTRACT

In this work, we present the results of the research that aimed, firstly, at answering the following problem-question: What's the importance of memory for the subjectivity and the alterity in the thought of Paul Ricoeur?.We defend the thesis that memory, in the thought of Ricoeur, constitutes itself not only as an important epistemic area, but also as a faculty that enables the recognition of the self and the recognition of the other, what implicates its constitution both in the inset and as a guarantor of subjectivity and alterity. We seek to answer the question and prove the hypothesis in three moments of this work. In the first, we delimitate the epistemological scope of memory, in order to demonstrate its value as a field of knowledge and as a "tool" to validate the recognition in the path of human development. Therefore, we treatabout: i) the importance of time for an effective conception of memory considering the conceptions of Plato and Aristotle; ii) the objectal memory in Ricoeur and the different levels of memory, through the adduction of the pairs: memory and habit; evocation and search, reflexivity/ worldliness; iii) the relation in memory, remembrance and imagination. In the second moment, we discussed: iv) the issue of alterity, considering the ricoeurianproblematization on the thought of Husserl and Levinas, with Ricoeur taking of alterity in the center of Ipseity; v) the tradition of collective or social memory (especially Halbwachs) and alterity, redefining the understanding of what is personal memory and what is collective memory; vi) the ways of allocating memory on the*self,close others* and *others*.In the third moment, we discussed the issue of internal memory tradition and its implications for the recognition (subjectivity), showing that dialectic memory-promise and comprehension of subjectivity enables the understanding of the relation of need among memory, recognition and alterity. The results indicated that in Ricoeur, a) the memory points to the relational character between the self and the other, between subjectivity and alterity; b) memory appears as the faculty that enables recognition and alterity; c) recognition is a striking feature in the intertwining of human lives, the self is always in relation and memory functions as a key element to the perception of this condition.

Keywords: Memory. Other. Subjectivity. Recognition. Self.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 11

2 DELIMITAÇÃO DO CAMPO EPISTEMOLÓGICO DA MEMÓRIA 21
2.1 A QUESTÃO DA MEMÓRIA 24
2.2 PLATÃO E A QUESTÃO DA MEMÓRIA 28
2.3 ARISTÓTELES E A QUESTÃO DA MEMÓRIA 37
2.4 MEMÓRIA OBJETAL EM RICOEUR 43
2.4.1 Graus distintos da memória 47
2.4.2 memória e hábito 47
2.4.3 evocação e busca 49
2.4.4 reflexividade/mundanidade 55
2.5 ENFRENTANDO A QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA: LEMBRANÇA, IMAGEM E IMAGINAÇÃO 58

3 MEMÓRIA E ALTERIDADE 67
3.1 DO EGO À COMUNIDADE: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE HUSSERL 68
3.1.1 solipsismo e alteridade 68
3.1.2 o eu, o outro e a subjetividade 70
3.1.3 tempo, consciência e memória 73
3.1.4 corpo, memória e alteridade 74
3.1.5 subjetividade e intersubjetividade 81
3. 2 A ALTERIDADE EM LÉVINAS 83
3.3 A ALTERIDADE NO CENTRO DA IPSEIDADE 88
3.4 MEMÓRIA COLETIVA EM HALBWACHS E A ALTERIDADE 94
3.4.1 Memória pessoal e memória coletiva: uma discussão contemporânea 94
3.4.2 Halbwachs e a memória coletiva 96
3.5 EU, OS PRÓXIMOS, OS OUTROS 102

4 MEMÓRIA E RECONHECIMENTO 111
4.1 MEMÓRIA PESSOAL, SEGUNDO RICOEUR 113
4. 2 AGOSTINHO: MEMÓRIA, INTERIORIDADE E RECONHECIMENTO 115
4.3 LOCKE: A RELAÇÃO ENTRE IDENTIDADE PESSOAL, O SI E A MEMÓRIA 120
4.4 HUSSERL: INTERIORIDADE, MEMÓRIA E TEMPO 124
4.5 RECONHECIMENTO DE SI, HOMEM CAPAZ E A DIALÉTICA MEMÓRIA-PROMESSA 130
4.5.1 Dialética memória-promessa 139
4.6 RECONHECIMENTO MÚTUO E MEMÓRIA 145
4.6.1 Reconhecimento e amor 155
4.6.2 Reconhecimento e plano jurídico 156
4.6.3 Reconhecimento e estima social 157

5 CONCLUSÃO 162

REFERÊNCIAS 169

1 INTRODUÇÃO

Ao término da dissertação de mestrado, apesar da satisfação final com o trabalho desenvolvido, uma questão importante emergiu: a questão da ética da responsabilidade e da alteridade levinasiana, que constituía ponto importante das reflexões relacionadas à memória e à mística do amor de São João da Cruz, o tema estudado no mestrado. Apesar de achar importante e até mesmo bonita (conceitual e praticamente) a perspectiva advogada por Lévinas de que, na relação com o *outro*, é preciso uma espécie de submissão do *eu* ao *outro*, no sentido de uma responsabilidade total do *eu* na relação, sem preocupação alguma com a reciprocidade, essa perspectiva poderia nos fazer cair numa ética da responsabilidade de mão única, ou seja, se não há uma preocupação em estabelecer relações recíprocas ou paritárias, corremos o risco – pensava eu naquele momento de angústia intelectual – de legitimar relações de submissão e opressão, de violência e de injustiça.

Lévinas, obviamente, não apoiaria essa interpretação. Ela apresentava-se a mim como uma consequência de interpretar a ética da responsabilidade levinasiana em um mundo real, na crueldade da experiência humana. Por isso, comecei a considerar que havia no pensamento de Lévinas e, em alguma medida, no de São João da Cruz, uma questão muito importante e interessante para o desenvolvimento de uma ética do amor: nas relações em que o amor constitui o fundamento, não há dúvidas sobre a importância da contribuição desses autores, mas, fora do âmbito do amor, das relações em que ele é o fundamento primeiro, precisamos ter uma alternativa, ou melhor, precisamos ter, no debate público, na vida da Pólis, algo que venha antes. Precisamos de uma discussão ética e de uma ação ética que poderá ter o amor como o segundo degrau, como o degrau acima e realmente superior, mas, se estamos na vida pública, onde o amor não constitui o primeiro ponto das relações, sendo assim, não seria possível exigir que esse fosse o seu fundamento.

Afinal de contas, o humano não se dá numa convergência tranquila de ideias e ações, como afirma Ricoeur: “as condições de funcionamento de uma sociedade, com efeito, são definidas pelo conflito, pela ‘insociável sociabilidade’ (a expressão é de Kant), e é nesta última que é preciso fazer entrar o projecto do reconhecimento” (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 102). Por isso, busquei desenvolver uma pesquisa que visasse superar essa dificuldade, qual seja, a de pensar uma ética que, no mínimo, antecedesse a ética do amor – levando adiante a tarefa de pensar uma ética da justiça.

Essa ética da justiça, logicamente, teria que levar adiante uma subjetividade autêntica e uma alteridade verdadeira e, especialmente, tendo em vista somente um desenvolvimento

teórico ou abstrato, de minha perspectiva, é preciso pensar existencialmente toda a problemática do humano. Sendo assim, o pensamento de Ricoeur apareceu como significativo, não somente por ser o filósofo francês portador de uma filosofia que é considerada uma "filosofia da ação", mas, também, por ser uma filosofia que pensa a memória, a subjetividade (reconhecimento de si) e a alteridade em relação, visando, antes de uma ética do amor e do perdão, a uma ética da responsabilidade e da justiça.

Fazendo jus ao pensamento dos autores por nós estudados quer no mestrado, quer no doutorado, ou mesmo por outros autores abordados no eixo temático *Memória, subjetividade e subjetivação no pensamento contemporâneo*, do qual esse trabalho faz parte, essas reflexões que aqui abordamos constituem fruto de uma demanda existencialmente vivida.

Apesar de não aparecer como um capítulo destacado nesta tese, a ética subjaz a todo o entendimento aqui apresentado, afinal de contas, afirmamos, com esse trabalho, que a memória consiste em um importante campo do conhecimento e também em fator fundamental para a compreensão da subjetividade e da alteridade, portanto, ao tratar desses temas e do seu encadeamento, estamos tratando de ética e, no nosso caso, buscamos uma ética da alteridade e da responsabilidade associada indissoluvelmente à ideia de justiça.

De algumas perspectivas religiosas, como Lévinas e São João da Cruz advogam, o sacrifício pode ser compreendido como uma tarefa primeira, mas, na nossa perspectiva e com a intenção de "falar à Pólis", acreditamos que a justiça precede ao amor, por conta de ela ser democraticamente alcançável, enquanto o amor estaria em uma perspectiva mais profunda e que não poderia ser, como já aludimos, socialmente cobrado.

Quando propusemos o projeto de pesquisa que originou este trabalho, tínhamos em vista trazer aos estudos de memória uma análise efetiva do pensamento sobre a memória em Ricoeur. Pois não eram encontradas comumente pesquisas realizadas sobre o tema da memória no pensamento desse autor no Brasil. Mas se hoje começam a aparecer, timidamente, os resultados de algumas pesquisas sobre a memória em Ricoeur, não era somente essa a nossa pretensão, isto é, não procurávamos apresentar a perspectiva ricoeuriana sobre a memória somente, mas, além disso, demonstrar que ela está intrinsicamente ligada ao reconhecimento de si e do outro, ou seja, à subjetividade e à alteridade.

Isto posto, fomos provocados a responder, dentro dos estudos sobre a subjetividade (compreendida como Ipseidade por Ricoeur), i) Como se dá o processo do reconhecimento e, ao mesmo tempo, da alteridade? ii) Há uma linha tênue ou espaços determinados e distantes entre uma e outra?

Isto posto, defendemos a hipótese de que a memória, no pensamento de Ricoeur, constitui-se não somente numa importante área epistêmica, como também é a faculdade que possibilita o reconhecimento de *si* e o reconhecimento do *outro*, isto é, está entre e como garantidora da subjetividade e da alteridade.

Esta hipótese que defendemos e tentamos comprovar nos capítulos que compõem este trabalho está compreendida em duas dimensões: a primeira, quando apresentamos o estatuto epistemológico da memória; e a segunda, quando apresentamos a importância fundamental da memória, tanto para o reconhecimento de *si* e do *outro*. Nesse sentido, a memória consiste no ponto fundamental para a compreensão de uma narrativa sobre a possibilidade de uma existência autêntica.

A memória está totalmente inserida naquilo que hoje temos como mais significativo do ponto de vista da metodologia (SANTOS, 2002; BOOTH, WAYNE et al, 2008). E, na medida em que os estudos contemporâneos evidenciam a necessidade da interdisciplinaridade para o avanço epistêmico das disciplinas historicamente constituídas, a memória apresenta-se como um campo que – desde a suas origens e, especialmente, no século XX – evidenciou a dinamicidade de seu próprio ser relacional.

Nós nos deteremos agora em duas questões importantes para explicitar o modo como procedemos a investigação da pesquisa que resultou este trabalho. A primeira delas trata de uma breve discussão sobre a questão do método utilizado para o enfrentamento dos temas por nós abordados. E a segunda, de uma explicação, também breve, sobre as escolhas das obras preferencialmente estudadas.

Ricoeur é conhecido por sua capacidade de aproximação com diferentes escolas filosóficas. Foi dos poucos filósofos continentais a proceder um aprofundado estudo e diálogo com a escola analítica e com a psicanálise, entre outras. Ao mesmo tempo, o seu pensamento esteve sempre associado à fenomenologia e à hermenêutica. Nesse sentido, convém uma explicitação das características da hermenêutica fenomenológica desenvolvida pelo autor e que temos como caminho utilizado por nós para afrontarmos os textos do pensador francês e de todos os que dialogam com ele neste trabalho, quer filósofos, quer cientistas sociais, quer artistas. O autor postula, em sua hermenêutica filosófica, um “mundo do texto”. Para o pensador francês, o compreender é o modo de ser do humano. Atribuir significado e compreender as relações existentes no mundo se evidencia na linguagem, uma vez que produz no homem a sua própria busca de sentido, por meio da criação de diversos modos de significados que são dados na experiência, quer nos textos, quer na capacidade narrativa cotidiana do humano.

Ricoeur encontra, no campo filosófico, duas posições extremas com relação à subjetividade. De um lado, temos o sujeito exaltado na perspectiva cartesiana do *Cogito*. Para Descartes **(**2004**)**, o caminho que vai da "dúvida metódica" à afirmação do *eu* no "penso, logo existo" é um percurso que nos faz entender o sujeito como fundador e garantidor de si mesmo. Esse "*Eu*" exaltado é contraposto pela perspectiva nietzschiana que inaugura uma espécie de *anticogito*, ou seja, ao afirmar o homem como um passo, como uma simples corda atada entre o animal e o além-do-homem, Nietzsche tira do *Cogito* exaltado cartesiano todo o seu louvor e o joga na humilhação de ser apenas passagem para o que realmente importa: "O que é grande no homem, é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que ele é um passar e um sucumbir" (NIETZSCHE, [1892] 1974, p. 235).

Ao deparar-se com essa disputa de extremos, aqui exposta em um recorte bem diminuto, Ricoeur ([1990] 2014) apontará uma outra perspectiva em que, através de uma antropologia hermenêutica do si, postula um caminho intermediário, afirmando um *Cogito*, nem exaltado, nem humilhado, mas um *Cogito* ferido que se compreende no processo hermenêutico

> o fracasso de um sujeito que se constitui a si mesmo, de um sujeito transparente a si mesmo, da transparência total de um sujeito absoluto. A hermenêutica de si é uma indagação que submete o "si" à mediação da linguagem, da ação, da narração e da ética, sem a pretensão de atingir por meio de uma via longa uma mediação total, um saber absoluto, o que significaria novamente a transparência a si mesmo de um sujeito absoluto (SALLES, 2002, p. 263).

Uma hermenêutica que compreenda a dimensão da ferida do *Cogito*, o caráter lacunar da memória e a imprescindibilidade do outro, numa dialética que articule compreensão[1] e explicação, reflete o nosso percurso que, muito mais que dizer somente o pensamento do autor francês, propõe uma discussão a partir de Ricoeur e seus interlocutores, a partir de um percurso que articule memória, reconhecimento e alteridade.

Ricoeur compreende que a linguagem é o cerne da hermenêutica. Para ele, o sujeito se constitui na linguagem e essa constatação deve nos levar a uma hermenêutica do sou. Por isso, propõe uma filosofia reflexiva que possibilite a compreensão ou autocompreensão do si num

[1] A compreensão passa, sempre mediada pelo texto (símbolos etc), por uma dimensão interior. Em alguma medida, a compreensão encontra seu sentido num compreender-se. O leitor, em sua subjetividade, dá entrada em si mesmo (RICOEUR, 1986, p. 144). A explicação, por sua vez, passa por um processo "exterior" em que, normalmente, está em direção ao outro. Assim, as duas estão em relação dialética e complementar, uma vez que, para Ricoeur, só pode explicar um texto quem foi capaz de compreendê-lo (RICOEUR, 1986, p. 211).

percurso – essa perspectiva entende o sujeito como autor desse processo de compreensão (RICOEUR, [1986] 1986). O pensador francês tem em vista a ideia de que todo processo de compreensão de si e do *outro* passa pela mediação da linguagem, dos signos, símbolos e textos. A interpretação adequada desses mediadores consiste em um dado fundamental para o percurso do reconhecimento. Com isso, podemos vislumbrar que, no percurso do sujeito, há o reconhecimento de que "na compreensão e na interpretação há um sujeito que se descobre como ser-interpretante. Ou seja, a compreensão passa a consistir em um modo de ser de nós mesmos" (NALLI, 2006, p. 167). Partindo da importância efetiva da linguagem para o reconhecimento de si e do *outro*, o autor compreende que existe sempre uma mediação pelos signos, uma anterioridade linguística em toda experiência do humano. Essa compreensão terá a sua culminância no entendimento da mediação da linguagem como uma mediação pelos textos e na afirmação mesma da existência de um "mundo do texto".

A reconstrução interna do sentido do texto, em uma dialética que integre compreensão (a capacidade de estruturação do sentido do texto), a explicação (que incorpora a compreensão e atualiza os códigos desse trabalho de estruturação do texto) e a restituição da capacidade das obras de se projetarem ao mundo externo são as principais tarefas da hermenêutica no entendimento proposto por Ricoeur e, assim, é posto em evidência o sentido imanente do texto. Enquanto a explicação possui um caráter abstrato, uma espécie de fechamento num determinado tempo (sincrônica), a compreensão tem um caráter mais diacrônico, isto é, atravessaria o tempo numa escala que compreende tanto o passado quando o presente e o futuro (esse ponto está inserido na discussão memória-promessa que abordaremos no quarto capítulo). Tendo em vista o percurso do reconhecimento, somente a compreensão tem a capacidade de possibilitar a reflexibilidade acerca de si mesmo que não é dada diretamente ou solitariamente. É necessária uma mediação dada através da interpretação, na busca do sentido e de sua referência, na relação e no mundo em que esse homem habita e põe-se no processo do reconhecimento.

Há sempre uma precedência de um "ser" que pode e/ou quer ser dito, quer vindo de uma experiência, de um modo de viver ou mesmo de um efetivo estar no mundo – assim a hermenêutica deve

> [...] buscar no texto ele mesmo, [...] a dinâmica interna que rege a estruturação da obra" e "a capacidade da obra de projetar-se para fora de si mesma e engendrar um mundo que seria verdadeiramente a *coisa* do texto.

> Dinâmica interna e projeção externa constituem o que chamo de trabalho do texto[2] (RICOEUR, [1986] 1986, p. 32).

O texto, compreendido como um mundo, possibilita ter o discurso, em sua perspectiva semântica, como um elemento fundamental, tendo em vista a importância da referência do texto à realidade, uma vez que este constitui-se em um conjunto de signos com significado. Ricoeur ([1969] 1978) pretende ficar de fora dos extremos de considerar o texto como um elemento absolutamente autônomo (do discurso) ou absolutamente dependente (do autor).

Assim, Ricoeur ([1969] 1978) estabelece um esquema dialético em sua compreensão que começa com

> [...] (i) efetuação da linguagem como discurso, passa pela (ii) efetuação do discurso como obra estruturada; pela (iii) relação da palavra com a escrita no discurso e nas obras de discurso, e pela (iv) obra do discurso como projeção de um mundo para chegar ao (v) discurso e à obra do discurso como "mediação da compreensão de si" (PAULA, 2013, p. 40)

Reelaborar essa perspectiva de leitura do texto no seu sentido e em sua conexão com a própria realidade da relação entre a memória, o *eu* e o *outro*, tantos nos textos de Ricoeur quanto nos de outros autores que podem enriquecer a compreensão dessa relação, constituem o modo de ser da pretensão metodológica da pesquisa que resultou nesta tese.

A perspectiva que a hermenêutica ricoeuriana assume, apesar de recorrentes desenvolvimentos, está claramente marcada pela noção de ação, logo, não se trata de um fechamento e sim de uma afirmação da própria existência. Nesse sentido, podemos falar de uma "hermenêutica do sou" que se dá no movimento, no percurso da existência, e que não deixa de ser uma "hermenêutica do existo":

> Dessa maneira, somente, podem ser vencidas a ilusão e a pretensão do *Cogito* idealista, subjetivista, solipsista. Só essa hermenêutica do *existo* pode envolver ao mesmo tempo a certeza apodíctica do penso cartesiano e as incertezas, e mesmo as mentiras e as ilusões do si, da consciência imediata. Só ela pode manter lado a lado a afirmação serena: *existo, sou* e a dúvida pungente: *o que sou eu*? (RICOEUR, [1969] 1978, p. 223).

Se a fenomenologia tem como fim básico, enquanto método, buscar a significação, o sentido das coisas, compreende que isso se dá no sujeito, uma vez que esse é o centro das

---

[2] "chercher dans le texte lui-même", "la dynamique interne qui preside à la structuration de l'oevre" e "la puissance de l'oevre de se projeter hors d'elle-même et d'engendrer un monde qui serait véritablement la "chose" du texte. Dynamique interne et projection externe constituent ce que j'appelle le travail du texte" (RICOEUR, 1986, p. 32)

vivências e que a redução transcendental, a *époche* (colocação entre parênteses do mundo e do próprio) viabiliza a descrição dos seres e, portanto, a significação a ser explicitada por meio daquela. Será com a hermenêutica fenomenológica que Ricoeur pretenderá dizer, pela compreensão da linguagem, por meio do texto, que será possível compreender o estatuto do ser, da episteme, do *eu* e do *outro* na relação.

Não podemos perder de vista a dificuldade própria da possibilidade do sujeito conhecer a si mesmo. Isso se dá por conta de haver uma lacuna (permanentemente aberta) no próprio homem, uma ruptura primordial que nos propicia o encontro com a descontinuidade *conosco mesmo*, por isso, Ricoeur colocará o peso de sua análise na linguagem como legitimadora do pensamento. Uma consciência de si é um processo de relação e de tomada de consciência dos limites e possibilidades, da dependência que temos por sermos constituídos na relação

> O resultado dessa concepção é um sujeito ferido, frágil, que não se basta a si mesmo, porque é sempre na relação. A consciência de si já é também sempre consciência de ser-com, de já estar posto e relacionado com outra realidade. O dado primeiro é, por isso, a relação, desdobrada sob a forma da linguagem (RUEDELL, 2006, p. 15).

A obra *A memória, a história, o esquecimento* (2000), de Ricoeur, consiste no livro "onipresente" deste trabalho, perpassando todos os capítulos. Isso se dá não por ser esta a única obra em que o filósofo francês discute a questão da memória, porém esta obra contém a síntese de sua reflexão sobre a memória. Inclusive na advertência inicial do livro, o autor explicita que sua primeira preocupação está relacionada a uma "volta a uma lacuna na problemática de *Tempo e Narrativa* e em *Si mesmo como um outro*, em que a experiência temporal e a operação narrativa se enfrentam diretamente, ao preço de um impasse sobre a memória [...]" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 17).

Neste trabalho, analisamos mais especificamente o pensamento da maturidade de Ricoeur e, quando o diálogo é posto em movimento com obras anteriores do autor, isso é feito à luz desses desenvolvimentos posteriores. Como não pretendemos realizar um trabalho de comentador, haja visto não ser essa uma pesquisa estritamente filosófica, interessou-nos pensar a relação memória, reconhecimento e alteridade, a partir do pensamento de Ricoeur em sua dinamicidade.

Os outros livros de Ricoeur que integram a parte mais fundamental de nosso trabalho são: *Percurso do reconhecimento* (2004), *Tempo e Narrativa* (três volumes publicados entre

1983-1985) e *O si-mesmo como um outro* (1990). Outros são apenas ocasionalmente abordados: *Na escola de fenomenologia* (1986) e *A crítica e a convicção* (1995).

Trabalhamos, no segundo capítulo, com a memória em uma perspectiva epistemológica – a memória é tratada de modo "objetal". Portanto, analisamos a dificuldade da diferenciação da memória e da imaginação, destacando a questão do tempo a partir de uma descrição fenomenológica, como Ricoeur opta por fazer em sua obra. Por isso, apresentamos os pares "hábito e memória", "evocação/busca" e, por fim, reflexividade e mundanidade. Para o autor, esses pares possibilitam uma efetiva compreensão da memória. Não podemos perder de vista que aqui é realizada uma espécie de antropologia mnemônica que visa a descobrir o modo próprio do lembrar humano.

Essa parte, que podemos chamar de propedêutica a um aprofundamento na questão da subjetividade, tem em vista estabelecer as bases para a dialética da Ipseidade e Mesmidade. A relação entre esses pontos está, como defendemos, sustentada permanentemente pela memória e, especialmente, pelo *quem* lembra, o sujeito ou sujeitos da memória.

No terceiro capítulo, discutimos sobre a memória em conexão com a alteridade, a relação *eu-outro*, e prosseguimos por meio da análise da memória coletiva (ou social) de Halbwachs, para mostrar o funcionamento da afirmação ricoeuriana da subjetividade como relação dada de modo concreto no mundo, na comunidade, por meio das três "figuras" apresentadas pelo autor: o *eu*, os próximos e os *outros*.

No quarto capítulo, enveredamos pelos caminhos da relação memória e reconhecimento. Dialogamos com a tradição do olhar interior sobre a memória e a necessidade de uma compreensão do reconhecimento como relação, como um movimento contínuo entre o si mesmo e o *outro*. Nesse sentido, a dialética memória-promessa está intimamente ligada ao percurso do reconhecimento e é nesse percurso que nos deparamos com a noção primordial da subjetividade compreendida na relação do *eu* com o *outro*, do *eu* com o mundo, do *eu* com a vida que nos possibilita não sermos apenas espectadores, mas observadores engajados do teatro existencial e humano.

Destacamos, especialmente, quatro pontos que estão mais claramente relacionados à questão da memória e que constituem o cerne daquilo que consideramos mais relevante e original neste trabalho: 1. a abordagem em funcionamento, isto é, não somente descrever o que é a memória no pensamento de Ricoeur, mas articular a memória com o reconhecimento e a alteridade; 2. a discussão do caráter relacional da memória; 3. a apresentação da memória como uma faculdade necessária, "condição de possibilidade" para o reconhecimento e a alteridade; e 4. a discursão do caráter anti-eremítico da condição humana, uma vez que o

percurso do reconhecimento nos conduz a uma percepção do entrelaçamento das vidas humanas desde a concepção, quer com os próximos, quer em sociedade. O *eu* sempre está em relação e a memória funciona como um elemento fundamental para a percepção dessa condição.

Não obstante, antes de passarmos adiante, sentimos a necessidade de um breve esclarecimento sobre a questão da memória e sua relação com o esquecimento. Melhor, na verdade, o que desejamos aqui é esclarecer a nossa opção por não afrontar diretamente o tema do esquecimento no pensamento de Ricoeur.

O primeiro, e talvez o ponto mais óbvio, é o nosso interesse em pôr à luz a discussão somente sobre a memória, em seu caráter afirmativo, buscando "levar tão longe quanto possível" o nosso olhar sobre o como, o quê e o quem estão implicados na compreensão do fenômeno da memória. Não negamos a relevância do esquecimento para a compreensão da questão da memória, mas, ao termos como objetivo refletir sobre a memória em sua relação e conexão com a subjetividade e a alteridade, pareceu-nos mais conveniente delimitar o espaço da memória e deixar para outro momento[3] a reflexão sobre o esquecimento.

Isso é motivado também por uma percepção de que a memória no pensamento de Ricoeur ainda é um ponto pouco explorado nos estudos de memória, especialmente, no Brasil. Daí um desejo de expor melhor essa parte neste momento e gastar as nossas forças numa exposição da memória em seu caráter epistemológico e em sua conexão com o reconhecimento de *si* e do *outro*.

[3] Penso em trabalhar essa questão do esquecimento no pensamento de Ricoeur num possível estágio pós-doutoral.

2 DELIMITAÇÃO DO CAMPO EPISTEMOLÓGICO DA MEMÓRIA

Podemos confiar na memória? Seria realmente possível considerar a memória um saber confiável do ponto de vista epistemológico? Se essas perguntas podem ser respondidas afirmativamente, como justificaríamos tantos séculos de desconfiança e tantas afirmações que indicam que a memória pode nos trair?

Talvez aqui fosse necessário – antes de prosseguirmos na tentativa de demostrar o estatuto epistêmico da memória – realizar alguns questionamentos sobre a confiabilidade epistemológica de outros campos do saber aparentados com a memória. Estaria a História isenta de questionamento (e mesmo as Ciências Sociais) quando afirma algo, mesmo com base em documentos, sobre o passado? Qual a confiabilidade de documentos e dados na obtenção da veracidade dos fatos, acontecimentos e movimentos da sociedade e da história?

Apesar de nosso questionamento inicial, não há uma tentativa de desqualificar os outros campos de estudo e pesquisa. Intencionamos, somente, aclarar que, muitas vezes, é exigido (por historiadores, por exemplo) dos estudos de memória um saber "absoluto" que não é exigido de nenhum outro campo do saber, especialmente, das humanidades. E aqui está o nosso ponto: os saberes hoje sabem-se não mais absolutos e a verdade e as certezas de cada área devem ser buscadas, mas dentro de um aprofundamento que não se esgota e nem se deixa instrumentalizar.

Em duas obras distintas, Ricoeur trabalha a questão da experiência temporal e da da narrativa de si. Essas obras, *Tempo e narrativa*, de 1983-1985, e *Si-mesmo como um outro*, de 1990, deixam, como ele mesmo reconhece no início do seu grandioso volume sobre a memória, intitulado *A memória, a história, o esquecimento* (2000), uma lacuna, tanto sobre a questão mesma da memória quanto sobre a questão do esquecimento. Este último livro, portanto, objetiva dar respostas ao que ficou vago ou insuficiente nos dois primeiros livros e, consequentemente, na perspectiva filosófica do autor.

Ricoeur pretende levar os estudos de memória a um novo patamar, ou seja, não somente referenciar a memória nos estudos puramente filosóficos, históricos, sociológicos ou políticos e éticos, mas reconhecer o estatuto epistemológico da memória e, na compreensão da filosofia da ação, demonstrar que no caminho mnésico é possível perceber o movimento que, saindo do si mesmo (subjetividade), alcança a alteridade e a comunidade dos indivíduos humanos.

Não podemos perder de vista que Ricoeur ([1990] 2014) estabelece, já no prefácio do *Si mesmo como um outro*, um embate com a perspectiva cartesiana de subjetividade que, em alguma medida, dominou ou, pelo menos, influenciou fortemente a modernidade.

O *eu* que surge da dúvida metódica, especialmente, da hipótese do gênio maligno, essa entidade capaz de nos enganar nos momentos mais decisivos, até mesmo quando fazemos ciência, acaba por ser, ao fim e ao cabo, um ninguém, uma vez que é totalmente perpassado pela dúvida e pelo engano: "o 'eu' que conduz a dúvida e se reflete no Cogito é tão metafísico e hiperbólico quanto o é a própria dúvida em relação a todos os seus conteúdos. Na verdade, não é ninguém" (RICOEUR, [1990] 2014, p. XVII). Esse *eu* cartesiano, portanto, acaba por ser uma quase ficção metafísica, tão abstrata que não pode ser reconhecido e nem se reconhecer como uma pessoa concreta, somente "pode tratar-se da identidade de algum modo pontual, anistórica, do 'eu' na diversidade de suas operações; essa identidade é a identidade de um *mesmo* que escapa à alternativa entre permanência e modificação no tempo, pois o *Cogito* é instantâneo" (RICOEUR, [1990] 2014, p. XIX).

Nessa visão de subjetividade cartesiana, encontramos um *eu* sem próprio, sem Ipseidade. O *eu* acaba por ser apenas um instrumento para justificar o trabalho da ciência, já que o próprio, a alma, utilizando a terminologia clássica, é "pura inteligência":

> A subjetividade que se põe por reflexão sobre sua própria dúvida, dúvida radicalizada pela fábula do grande enganador, é uma subjetividade desancorada, que Descartes, conservando o vocabulário substancialista das filosofias com as quais acredita ter rompido, ainda pode chamar de alma. Mas o que ele quer dizer é o inverso: aquilo que a tradição chama de alma é na verdade sujeito, e esse sujeito se reduz ao ato mais simples e mais despojado, o ato de pensar. Esse ato de pensar, ainda sem objeto determinado, basta para vencer a dúvida, porque a dúvida já o contém (RICOEUR, [1990] 2014, p. XX).

Nesse ato de pensar em que a dúvida já está implicada, percebemos que o próprio sentido do *Cogito*, como "penso, logo existo" pretenderia estabelecer-se como uma verdade que não tem nada que venha antes. No entanto, como já aludido, Descartes precisará lançar mão da ideia de Deus para validar a sua perspectiva. Nesse sentido, tendo as implicações dessa questão para a subjetividade, pondera Ricoeur ([1990] 2014, p. XXII): "a ideia de mim mesmo aparece profundamente transformada simplesmente pelo fato do reconhecimento desse *outro* que causa em mim a presença de sua própria representação". Em alguma medida, o próprio Descartes admite que é a noção de infinito que estaria em primeiro plano no Cogito.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault ([1966] 2007) ressalta que Descartes vê a finitude humana, o desaparecer de suas capacidades de conhecimentos e sensibilidade, como uma confirmação da inferioridade do homem frente a Deus. Se Descartes ([1641] 2004) considera o homem como *res-cogitans* (coisa que pensa), e assim, como no mundo, algo a ser exaltado, Deus aparece como *res-infinitas* (coisa infinita) e, portanto, como aquele que pode garantir o conhecimento (por ser bom e veraz), que pode garantir que o "eu penso" não é uma fórmula solipsista de conhecimento para o homem.

> [...] A isso acrescentei que, dado que conhecia algumas perfeições que não possuía, eu não era o único ser que existia [...]; mas que devia necessariamente haver algum outro mais perfeito, do qual eu dependesse e de quem eu tivesse recebido tudo o que possuía. Pois, se eu fosse só e independente de qualquer outro, de modo que tivesse recebido, de mim próprio, todo esse pouco pelo qual participava do Ser perfeito, poderia receber de mim, pela mesma razão, todo o restante que sabia faltar-me, e ser assim eu próprio infinito, eterno, imutável, onisciente, todo-poderoso, e enfim ter todas as perfeições que podia notar existirem em Deus (DESCARTES, [1637] 1979, p. 48).

Apesar de sujeito do conhecimento, o sujeito do Cogito cartesiano ainda está na negatividade de sua finitude, sabedor de que não é Deus, não é infinito e não é aquele que pode garantir – por si mesmo – o seu saber.

Essa referência inicial ao Cogito cartesiano coloca em perspectiva a tentativa de Ricoeur de responder, na sua fenomenologia da memória, às duas perguntas acima referidas (Quê? Quem?). Portanto, na segunda pergunta (de quem é a memória?), está contida a questão da subjetividade. Essa pergunta guiou todo o percurso em que se estrutura este trabalho.

Neste capítulo, analisamos a memória em seu caráter objetal, ou seja, a "face cognitiva da análise 'objetal' dos fenômenos mnemônicos" (CUNHA, 2013, p. 172) e a memória em sua distinção com a imaginação. Para isso, confrontamos, inicialmente, as perspectivas de Platão e Aristóteles na interpretação de Ricoeur, uma vez que identificamos, nessa disputa entre os filósofos gregos, um marco importante de compreensão da memória e, com isso, avançamos em uma tentativa de compreender fenomenologicamente a memória, como bem nos lembra Ricoeur, como um esboço, uma vez que não é exequível esgotar inteiramente as possibilidades da memória.

Aqui tratamos da problemática da memória na Grécia, com Platão e Aristóteles, com a fenomenologia da memória e dialogamos com Husserl, Bergson e Sartre, sempre a partir da ótica ricoeuriana.

2.1 A QUESTÃO DA MEMÓRIA

Discutimos agora sobre a distinção entre o que é imaginação (o que é imaginado) e o que é retomado efetivamente pela memória, numa distinção que nos fará perceber, conforme Ricoeur [2000] 2010), que existem, por um lado, partes da memória que estão na passividade do que é apenas lembrado como um dado e sem nenhum esforço para, o que Ricoeur recuperará o termo grego *mnê mé* que indica a "lembrança como aparecendo, passivamente no limite, a ponto de caracterizar sua vinda ao espírito como afecção – pathos" e, por outro, aquilo que faz parte de uma busca intencional, que recebe o nome de *anamnésis* e indica "a lembrança como objeto de uma busca geralmente denominada recordação, *recollection*" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 24).

O pensamento que estrutura a visão apresentada por Ricoeur tem como base duas questões: "*De que* há lembrança?" e "De *quem* é a memória?". Ricoeur parte claramente de uma inspiração husserliana e do conceito de intencionalidade da consciência. Para Husserl, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, está sempre visando a algo, a "particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma." (HUSSERL, [1931] 2001, p. 51). Nesse sentido, essa adesão de Ricoeur ao método fenomenológico poderia fazer crer que a memória é vista em seu caráter objetal e não reflexivo e, por isso, a questão sobre "o que" é lembrado viria antes da pergunta "quem lembra?" Todavia, o predomínio pela pergunta sobre o "quem" acabou tendo um efeito negativo ao

> [...] conduzir a análise dos fenômenos mnemônicos a um impasse, uma vez que foi necessário levar em conta a noção de memória coletiva. Se nos apressarmos a dizer que o sujeito da memória é o eu, na primeira pessoa do singular, a noção de memória coletiva poderá apenas desempenhar o papel de conceito analógico, ou até mesmo de corpo estranho na fenomenologia da memória. Se não quisermos nos deixar confinar numa aporia inútil, será preciso manter em suspenso a questão da atribuição a alguém – e, portanto, a todas as pessoas gramaticais – do ato de lembrar-se, e começar pela pergunta "o que?" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 23).

Antes do *quem* vem o *que*, antes do *ego* vem a intencionalidade, uma vez que, na fenomenologia, podemos dizer que, para a consciência, o *eu* acaba por ser algo visado intencionalmente. Por isso, Ricoeur afirma que o primeiro desafio ao deter-se sobre a questão

da memória “é poder levar tão longe quanto possível uma fenomenologia da lembrança, momento objetal da memória” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 23) e, em *Percurso do reconhecimento*, afirma o autor francês: “Aplicado aos fenômenos mnemônicos, esse desvio pelo exterior leva à frente a lembrança como vertente ‘objetal’ da memória” (RICOEUR, [2004] 2006, p. 125).

Como também nos filiamos a uma perspectiva fenomenológica, o percurso desenvolvido por Ricoeur parece-nos inteiramente adequado para pensar o objeto memória, por tratar-se de uma questão em que a indagação sobre o problema cognitivo é analisada e a passagem, posteriormente apresentada, interroga-se sobre o “quem?”, leva em consideração a questão do conhecimento e acrescenta agora um fator pragmático, uma vez que não há algo visado sem alguém que vise.

A alternância da lembrança como encontrada (*mnémé*) e como buscada (*anamnésis*) se dá no cruzamento de uma semântica e uma pragmática, uma vez que, segundo Ricoeur, lembrar-se está sempre entre o ato de ter ou buscar a lembrança e, com isso,

> [...] a pergunta “como?” formulada pela *anamnésis* tende a desligar da pergunta “o que?”, mais estritamente formulada pela *mnémé*. Esse desdobramento da abordagem cognitiva e da abordagem pragmática tem uma incidência maior sobre a pretensão da memória à fidelidade ao passado (RICOEUR, [2000] 2010, p. 24).

Essa pretensão está intimamente ligada ao caráter veritativo da memória. Por Ricoeur analisa tanto a perspectiva que leva em conta a memória do ponto de vista do conhecimento quanto a que tem analisa a memória a partir do seu exercício: “o reconhecimento, que coroa a busca bem-sucedida, designa a face cognitiva da recordação, ao passo que o esforço e o trabalho se inscrevem no campo prático” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 71).

A abordagem pragmática da memória interfere, na medida em que estabelece uma necessidade de atender à demanda em que o lembrar é posto no ato de realizar. Com isso, o caráter veritativo (e, portanto, cognitivo) entra em choque com as possibilidades de enganos do fazer tipificado pela pragmática da memória, assim, há uma tensão entre a análise do fenômeno mnemônico e dos usos (e abusos) da memória apreendida pragmaticamente.

Essa questão que pode parecer somente técnica ou até mesmo preciosismo do autor está no centro da reflexão sobre a transição entre a pergunta o “que” lembrar e “quem” lembra, uma vez que

> a abordagem pragmática da anamnésia propiciará a transição adequada da pergunta 'o que?', tomada no sentido estrito de uma investigação dos recursos cognitivos da lembrança, para a pergunta 'quem?', centrada na apropriação da lembrança por um sujeito capaz de se lembrar de si (RICOEUR, [2000] 2010, p. 24).

Nesse ponto, já podemos perceber que há uma intrínseca relação entre a memória e o reconhecimento de si no pensamento de Ricoeur: "Será com a pergunta 'quem se lembra?' que o reconhecimento da lembrança se igualará ao reconhecimento de si" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 124). Aqui, já podemos perceber que há uma intrínseca relação entre a memória e o reconhecimento de si (que será por nós abordado no quarto capítulo)[4].

Assim, precisamos compreender que a memória está relacionada a três perguntas: *o que?*, *quem?* e *como?*. A primeira pergunta está ligada ao objeto da memória, ou seja, à lembrança, à *mné me*; a segunda está na esfera da memória refletida, não somente ligada ao objeto, mas ao sujeito capaz de lembrar e capaz de lembrar que lembra, inclusive tendo consciência de si no ato, autorreflexão; por fim, a terceira pergunta nos coloca no campo da *anamnésis*, ou seja, da busca pela lembrança através do esforço da reminiscência.

Carecemos ter em mente que, ao perguntar "o que?", normalmente, na linguagem comum, estamos ligados a uma imagem, melhor, à presença de uma imagem do passado. Quando nos referimos a essa lembrança, fazemos uma representação sonora, visual, olfativa ou mesmo tátil. Por isso, é compreensivo que haja uma certa confusão entre memória e imaginação. Tanto é assim que, no caso da própria linguagem filosófica, podemos perceber que há uma quase designação da memória como uma "província da imaginação", ou seja, "É sob o signo da associação de ideias que está situada essa espécie de curto-circuito entre memória e imaginação: se essas duas afecções estão ligadas por contiguidade, evocar uma –

---

[4] Partindo da perspectiva husserliana sobre a fenomenologia e sua relação com o conhecimento e pensamento, que nos fará ter um entendimento mais efetivo sobre a relação entre memória e subjetividade, podemos afirmar que, já no pensamento do autor alemão, temos o desenvolvimento de uma noção de intersubjetividade que passa pelo corpo, pela linguagem e visa ao sentido. Com isso, Husserl já apresenta uma busca de compreensão do mundo a partir do sujeito que compartilha da experiência do mundo através do corpo e do espírito. Não à toa, Husserl advoga um mundo da vida como um fenômeno da consciência e, em alguma medida, as Meditações Cartesianas estariam inseridas dentro de uma perspectiva que leva a fenomenologia a ser um acabamento do Cogito (ZILLES, 2007, p. 220). Talvez por isso, Foucault afirma que "o projeto fenomenológico não cessa de se resolver numa descrição do vivido que, queira ou não, é empírica, e uma ontologia do impensado que põe fora de circuito a primazia do 'Eu penso'" (FOUCAULT, [1966] 2007, p. 449). Em alguma medida, a fenomenologia tenta ultrapassar a duplicidade apontada por Foucault entre o empírico e o transcendental característico do pensamento moderno, por meio de uma análise do vivido, da experiência. Com Ricoeur, e a figura do *Cogito ferido* que será abordada no próximo capítulo, encontramos uma relação mais objetiva entre a noção de memória e promessa, uma vez que esta está no centro do "ser si" e na possibilidade de prometer e de, digamos assim, honrar a promessa. Mas só pode prometer quem possui a memória como garantia desse processo. Logo, a relação entre o conhecimento e a memória está ligada efetivamente à constituição da subjetividade no percurso do reconhecimento.

portanto, imaginar – é evocar a outra, portanto, lembrar-se dela" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 25). Faz-se necessário retirar a memória da redução produzida pela recordação, uma vez que, colocada assim, a memória fica quase que restrita a um consórcio com a imaginação.

Seguindo as pegadas de Spinoza, na *Ética* ([1677] 2014, p. 216) – já que, do ponto de vista do conhecimento, a imaginação está em um dos níveis mais baixos, especialmente por conta de seu caráter "desencarnado" e em contraposição à memória que está relacionada à apreensão do tempo – é preciso ainda ter em mente que a memória ficou muito tempo, especialmente na modernidade filosófica, considerada em sua utilidade na educação, por conta dos processos de memorização, e acabou por ser colocada nessa dimensão, tendo a sua importância fundamental, quando tratamos de tempo, esquecida. Assim, a memória saiu da escala do conhecimento para tornar-se, praticamente, um instrumento da educação e normalmente associações a lembranças de imagem e, por consequência, à imaginação. Ricoeur pretende estar na contracorrente dessa mentalidade e possibilitar uma recusa à desvalorização da memória e à associação dela à imaginação pelos seguintes motivos:

> É na contracorrente dessa tradição de desvalorização da memória, nas margens de uma crítica da imaginação, que se deve proceder a uma dissociação da imaginação e da memória, levando essa operação tão longe quanto possível. Sua ideia diretriz é a diferença, que podemos chamar de eidética, entre dois objetivos, duas intencionalidades: uma, a da imaginação, voltada para o fantástico, a ficção, o irreal, o possível, o utópico; a outra, a da memória, voltada para a realidade anterior, a anterioridade que constitui a marca temporal por excelência da "coisa lembrada, do "lembrado" como tal" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 25-26).

Ricoeur tem como primeira tarefa, ao proceder a investigação sobre a memória, enfrentar a distinção entre memória e imaginação. Por isso, necessitamos fazer uma retomada dessa problemática na sua origem grega e, como seria de esperar, estamos lançados numa discussão entre Platão e Aristóteles. O primeiro apresenta uma visão em que memória e imaginação, entendida como formação de imagens, podem confundir-se, enquanto o segundo apresenta uma perspectiva sobre a memória em que a anterioridade temporal constitui um ponto fundamental que possibilita que a questão da imagem esteja presente na lembrança.

Ficará bastante claro quando opusermos a visão de Platão à de Aristóteles, que "o cerne da memória é a experiência central da distância temporal, da profundidade do tempo passado" (CUNHA, 2013, p. 172) e o quanto isso nos possibilita compreender os caminhos e descaminhos pelos quais a memória acaba por encontrar-se ao longo da história do

pensamento, especialmente por revelar a importância, recuperada e reafirmada por Ricoeur, da consciência do tempo nos estudos de memória e a possibilidade de afirmação do *eu*: "A memória exerce duas funções: assegura a continuidade temporal, permitindo deslocar-nos sobre o eixo do tempo; permite reconhecer-se e dizer eu, meu" (RICOEUR, [1995] 2009b, p. 199).

2.2 PLATÃO E A QUESTÃO DA MEMÓRIA

Como apresenta Yates em *A arte da memória*, acredita-se que Simônides de Ceos (cc 556-468), poeta famoso em seu tempo, foi o "inventor" da memória, na verdade, ele parece ter compilado de alguma forma técnicas antigas e que vinham sendo ensinadas de maneira oral até então. No geral, o que Simônides apresenta é um conjunto de pequenas técnicas para a memorização. Mas, como sabemos, não temos o texto do pré-socrático, somente conhecemos o testemunho de alguns autores (Cícero, Quintiliano, Plínio, entre outros) sobre essa provável invenção da "memória para as coisas, memória para palavras (nomes)! Aqui estão os termos técnicos para os dois tipos de memória artificial já em uso em 400 a. C." (YATES, [1966] 2007, p. 50). A proposta de Simônides poderia ser resumida nos seguintes passos:

> A recordação mnemônica requer 1. a lembrança e a criação de *imagens* na memória; 2. a organização das imagens em locais, ou lugares da memória. Como poeta e pintor, Simônides trabalha articuladamente os métodos da poesia e da pintura: pintura é poesia silenciosa; poesia é pintura que fala. Tanto para a poesia como para a pintura, e também para a arte da memória, é dada importância excepcional à visualização intensa. É preciso ver *locais*, ver *imagens* (SMOLKA, 2000, p. 170).

Isso nos leva a perceber que, inicialmente, pelo menos no pensamento grego, que é o nosso objeto de interesse no momento, a memória aparece mais como uma técnica, uma mnemônica, muito ligada à noção de imagem, tanto é assim que os sofistas desenvolvem uma metodologia para guardar diversas lembranças, e o desenvolvimento dessa memória artificial constitui, inclusive, um grande atrativo do método sofístico que será rejeitado em seu todo por Platão. Yates reproduz um fragmento diretamente do *Dialexeis* (ca. 400 a. C.), um tratado sofístico anônimo que contém um elogio à memória em suas palavras iniciais: "uma bela e grande invenção é a memória, sempre útil para o aprendizado e a vida" (YATES, [1966]

2007, p. 51). Percebemos, portanto, o caráter utilitário da memória como compreendida dentro da perspectiva sofística em seus inícios.

É essa memória caracteristicamente técnica que ficará mais conhecida pela passagem do *Teeteto* em que Platão expõe a ideia de que há um

> [...] bloco de cera em nossas almas – de diferentes qualidades, de acordo com os indivíduos – e isso é 'o dom da Memória, a mãe das Musas'. Quando vemos, ouvimos ou pensamos em algo, submetemos essa cera às percepções e aos pensamentos, e os imprimimos nela, assim como imprimimos com sinetes (YATES, [1966] 2007, p. 57).

Ricoeur chama a atenção para o fato de a perspectiva platônica advogar que a memória seria a "representação presente de uma coisa ausente" e, assim, colocaria a problemática da memória no campo da imaginação, ou pelo menos deixaria um espaço para o embaralhamento das duas.

Platão, no contexto da discussão sobre a sofística propriamente dita ou da possibilidade ontológica do erro (o falar falso), inserirá a noção de *eikôn* (imagem). Ela pode vir sozinha ou acompanhada de outra noção importante: *phantasma* (simulacro):

> É assim que a imagem, mas também a memória, por implicação, trazem, desde a origem, o cunho da suspeita, por causa do ambiente filosófico de seu exame. Como, pergunta Sócrates, é possível existir o sofista, e com ele, o falar falso, e finalmente o não-ser implicado pelo não-verdadeiro? (RICOEUR, [2000] 2010, p. 27).

Ou seja, Platão refletirá sobre a memória como consequência de uma ponderação que também se interroga sobre a verdade, sobre o ético e sobre o erro. Isso nos coloca em um horizonte distinto, para além da redução da memória às técnicas de memorização preconizadas pela sofística[5]. Quando saímos desse âmbito da mnemotécnica, o pensar sobre a memória passa por uma perspectiva muito mais ampla que põe em cheque o próprio sentido do humano, quer em seu olhar sobre o mundo, quer no voltar-se para si mesmo e para o outro. A memória não constitui somente uma técnica, mas, especialmente, um reconhecer-se e um posicionar-se sobre as questões da realidade mesma.

Ao analisarmos as ideias de Platão acerca da memória, nós nos deparamos, novamente, com o conhecido argumento do bloco de cera

[5] Platão não rechaça totalmente as técnicas mnemônicas. Em alguns momentos, ironiza o exagero, o vazio dessas técnicas em sua apresentação pelos sofistas, e, em outros, destaca a importância de uma boa memória e até mesmo defende o exercício da memória, de uma boa memória para a educação do filósofo.

> [...] a problemática da *eikôn* é, além disso, associada, desde o início, à impressão, à *tupos*, sob o signo da *metáfor* do bloco de cera, sendo o erro comparado a um apagamento das marcas, das *sêmeia*, ou a um equívoco semelhante àquele de alguém que pusesse os pés na pegada errada (RICOEUR, [2000] 2010, p. 27).

Com isso, temos introduzido o problema também do esquecimento, pois este encontra-se associado ao apagamento ou ao desajuste entre a imagem atual e a impressão anteriormente deixada pelo anel de cera. Mas vamos diretamente ao texto platônico para entender melhor essa relação.

No *Teeteto*, Platão está especialmente interessado em discutir a questão do conhecimento, mais especificamente, tenta responder à pergunta: o que é o conhecimento? Portanto, estamos no cerne de uma reflexão epistemológica. Tendo isso em vista, a parte que nos interessa dessa reflexão platônica tem início no momento em que a discussão que acontece no diálogo se detém sobre a lembrança em relação ao conhecimento. Diz o mestre de Platão, Sócrates, agora como personagem do diálogo de seu discípulo:

> É algo semelhante ao seguinte, ou seja, supõe que alguém perguntasse: "Se uma pessoa numa ocasião passou a conhecer uma determinada coisa e permanece preservando sua lembrança, seria possível que, no momento em que dela se lembrasse não conhecesse essa coisa de que está lembrando?". Mas receio estar sendo prolixo. Quero simplesmente perguntar o seguinte: Pode um indivíduo que aprendeu algo não o conhecer ao lembrá-lo? (PLATÃO, 2007, p. 76).

Sócrates continua suas indagações, considerando que, ao ver algo, uma pessoa adquire conhecimento sobre aquele algo visto e, portanto, somos levados com Teeteto, o interlocutor de Sócrates neste diálogo, a considerar que existe a memória, uma vez que, ao ter conhecimento de algo, fica marcado em nós esse conhecimento – tanto que sabemos que, se há memória, ela é sempre de alguma coisa que a pessoa aprendeu ou percebeu.

Sócrates irá distinguir conhecimento de sensação. Com isso, Platão pretende evidenciar que a lembrança de algo conhecido está em um patamar distinto, tanto da imagem quanto da sensação pura e simples. Por isso, ao retomar uma hipotética argumentação do sofista Protágoras, que seria o mestre de seus interlocutores no diálogo *Teeteto*, Sócrates ousa dizer que o finado sofista argumentaria da seguinte maneira: "Supões que levarias alguém a admitir que a lembrança que um indivíduo tem de um sentimento experimentado no passado, e que não experimenta mais, é algo semelhante ao sentimento na ocasião em que o

experimentou? Longe disso" (PLATÃO, 2007, p. 81). Aqui, retornamos a Ricoeur para entender melhor o significado dessa pergunta, que, para o filósofo francês, é insidiosa, na verdade, uma cilada, na medida em que parece que o argumento, ao recorrer ao similar, à similitude (da lembrança e do sentimento atual e passado), não resolve a questão que colocamos desde o início, ou seja, para Platão, a memória constitui uma presença de uma ausência. A similitude não distingue memória de imaginação, uma vez que as duas estão no mesmo patamar quando colocadas frente à presença de uma imagem (passada ou não). Por isso, o raciocínio de Protágoras esboçado por Sócrates parece nos levar a uma aporia, qual seja: "a aporia da lembrança, ou seja, da presença do ausente, na erística do não-saber (presente) do saber (passado)" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 28).

Platão expõe uma breve teoria da alma, no caso desse diálogo, tendo em vista a questão do conhecimento, por isso acredita ele que há uma espécie de imagem da alma. Essa, ao pensar, estabelece um diálogo interior em que "dirige a si mesma perguntas e as responde ela mesma, afirmando ou negando" (PLATÃO, 2007, p. 120), chegando assim à posse de sua opinião, por isso, afirma ainda Platão, por meio de Sócrates, "defino a formação da opinião como o diálogo e a opinião, como o diálogo já realizado não com o outro, nem tampouco em voz alta, mas silenciosamente consigo mesmo" (PLATÃO, 2007, p. 120). Percebemos que, mesmo em Platão, a noção da subjetividade na formação do conhecimento e, por consequência, da memória aparece brevemente anunciada – portanto o surgimento do argumento da cera consiste no resultado dessa compreensão.

Platão não acredita que uma pessoa, em seu juízo perfeito, tentaria persuadir-se de um engano, algo como dizer que "um boi é necessariamente um cavalo ou que dois é um". Daí a opinião ser formada, para o autor do *Banquete*, em um autodiálogo que tem a firme intenção, na sua normalidade, de realizar um juízo verdadeiro sobre as coisas conhecidas. A necessidade de validar o argumento de que é possível conhecer, conhecer verdadeiramente, que é possível distinguir as coisas, ganha nessa quase descrição da alma, que só poderia realizar esse autodiálogo na medida em que há algo que vem antes, algo que pode "segurar", fixar. Platão lança mão da suposição "a favor do argumento – que há um bloco de cera em nossas almas, num caso maior, em outro menor; num caso, cera mais pura, em outro, cera mais impura e mais dura; em outros casos, mais mole; e, em alguns casos, da qualidade adequada" (PLATÃO, 2007, p. 122). Cada tipo de cera conforma-se com um tipo de lembrança, ou melhor, dependendo da intensidade da marca ou do tipo de cera envolvida, teremos um grau distinto de veracidade, duração, certeza.

Fica clara a engenhosidade desse argumento platônico, uma vez que essa imagem da alma como bloco de cera garante e justifica a existência e variação da memória, não só pelo lado dos graus distintos de memória, uma vez que dependem do tipo de cera, mas, também, por ser uma dádiva que garante o conhecimento

> Digamos, então, que isso é uma dádiva de *Mnemosine*, a mãe das Musas, e que toda vez que desejamos nos lembrar de qualquer coisa que vemos, ouvimos ou concebemos em nossas próprias inteligências colocamos essa cera sob as percepções e pensamentos e os imprimimos nela, tal como produzimos impressões de anéis de sinete; e, seja o que for que é impresso, nós o lembramos e o conhecemos enquanto durar sua imagem, ao passo que tudo o que for apagado ou que não for possível imprimir esquecemos e não conhecemos (PLATÃO, 2007, p. 123).

Ricoeur ([2000] 2010) não perde de vista que, na problemática exposta por Platão, memória e esquecimento estão conjugados. Se a memória está associada como uma luta contra o esquecimento na mnemotécnica de Simônides de Ceos, em Platão, essa relação se consolida. Não desenvolvemos, neste trabalho, essa dimensão por optarmos por um aprofundamento mais efetivo em relação à questão da memória, no entanto, ela estará sempre latente no pensamento de Ricoeur e, seguramente, em toda a problemática da memória.

Entretanto, voltando ao *Teeteto* e tratando da questão especificamente do conhecimento, porém em conexão com a memória, para, seria necessário conservar a correta lembrança daquilo que foi conhecido. O filósofo ateniense não faz em nenhum momento uma referência ao tempo, mesmo que esteja implícito, mas, como justifica Ricoeur, isso se dá porque

> [...] não é pertinente no âmbito de uma teoria epistêmica que tem por aposta o estatuto da opinião falsa, portanto do julgamento, não da memória como tal. Sua força está em englobar em toda a sua extensão, pelo viés de uma fenomenologia da confusão, a aporia da presença da ausência (RICOEUR, [2000] 2010, p. 29).

Caminhando ainda nessa linha tênue entre a problemática do conhecimento e da memória, essa “fenomenologia da confusão” se dá, especialmente, por conta de um “ajustamento defeituoso” entre duas figuras, entre aquilo que conhecemos e aquilo de que lembramos, afinal de contas, a lembrança precisa ser apreendida como o conhecimento e, somente assim, poder-se-ia falar, platonicamente, de um conhecimento verdadeiro oposto à

mera opinião ou ao homem como medida do conhecimento, como exposto por Protágoras e discutido no diálogo em questão.

Ademais, não se pode perder de vista que, além do ajustamento defeituoso, outras hipóteses também podem ser elencadas, como: captura equivocada ou falaciosa, confusão simples ou complexa, equívocos etc. Acompanhemos, mais uma vez, as palavras de Sócrates escritas por Platão, que considera o conhecimento como uma caça e tem em vista o exemplo de um aritmético:

> Contudo, afirmamos que *possuir* conhecimento é algo distinto de *ter* conhecimento; em consonância com isso, sustentamos ser impossível para qualquer pessoa não possuir aquilo que possui, de sorte que jamais acontece de um indivíduo não conhecer o que conhece, embora seja possível conceber uma opinião falsa a respeito disso. De fato, é possível para ele *ter* não o conhecimento dessa coisa, mas um outro conhecimento. Quando está caçando um tipo de conhecimento pode ocorrer, à medida que os vários tipos mudam de direção, de cometer um erro e apanhar um tipo em lugar de outro; consequentemente, num exemplo, pensava que onze era doze porque apanhou o conhecimento do onze, o qual estava no seu interior, em lugar daquele do doze, como podes apanhar um pombo trocaz em lugar de uma pomba (PLATÃO, 2007, p. 134-135).

Nesse ajuntamento de possíveis equívocos que o conhecimento pode encontrar no caminho da verdade, segundo a perspectiva de Platão, acredita Ricoeur ([2000] 2010) que se perde de vista o "destino da *eikõn*", da imagem de alguma coisa ausente no pensamento. E será no diálogo *O Sofista* de Platão que encontramos o caminho de volta para essa questão.

Detemos-nos agora neste outro diálogo platônico, procurando entender como o autor grego trata a questão da memória e, ao mesmo tempo, tentamos entender o processo de Ricoeur na recuperação do pensamento platônico sobre essa questão, na sua faceta epistêmica.

Na esteira da "presença da ausência", como apontado no *Teeteto*, voltamos a nos deter no momento da rememoração, nesse momento que pode ser considerado como reconhecimento de uma impressão e, ao mesmo tempo, encontra-se em um paradoxo, ou seja, ele pode ser a rememoração real ou uma falsificação (não intencional) de uma lembrança.

Platão, portanto, distingue duas formas de produção de cópias, uma que produz a semelhança (imitação), mais comum na pintura, por exemplo, e outra que provém da imaginação (aparência), mais relacionada com a linguagem: "Estamos, meu caro amigo, realmente empenhados numa investigação muito difícil, pois a matéria de aparecer e parecer, mas não ser, e de dizer coisas, mas não verdadeiras – tudo isso é agora, como o foi sempre, motivo de muita perplexidade" (PLATÃO, 2007, p. 190).

No *Sofista*, encontramos Platão a refletir sobre a questão da sofistica como arte da ilusão, com isso, retomamos um termo caro ao filósofo grego que é a questão da imitação. Se o chamado Mundo dos Sentidos é uma cópia, imitação do Mundo das Ideias (formas perfeitas), os discursos sofísticos e a arte são imitações, homônimos dos seres. Essas imitações podem levar, segundo Platão, ao engano (PLATÃO, 2007, p. 186-187), quer por meio da imitação de objetos, que por meio da pintura podem ser considerados "verdadeiros", quer dos discursos que são capazes de fazer com que aquilo que é dito pareça verídico: "ficou claro que ele é [o sofista] uma espécie de prestidigitador, um imitador de coisas reais" (p. 187).

Neste ponto, temos uma retomada do problema anteriormente abordado da possibilidade do conhecimento, pois, se antes a memória entrava como passível de erro, de equívoco, aqui já estamos no reino da imitação, em alguma medida, do risco mesmo do engano premeditado dos sofistas.

Após abordar alguns outros desenvolvimentos da questão da imitação, Ricoeur retoma o pensamento de Platão para evidenciar as diferentes etapas e problemáticas a que chega o autor do *Sofista*:

> A primeira diz respeito à ausência (observada de passagem) de referência expressa à marca distintiva da memória, isto é, à anterioridade das "marcas", das sêmeia, nas quais se significam as afecções do corpo e da alma às quais a lembrança está ligada. É verdade que, muitas vezes, os tempos verbais do passado são distintamente enunciados; mas nenhuma reflexão distinta é dedicada a esses dêiticos incontestáveis. [...] A segunda dificuldade diz respeito ao tipo de relação que existe entre a eikõn e a marca primeira, como está esboçado no âmbito das artes de imitação" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 31).

Não podemos perder de vista que, conforme Platão, o caráter veritativo da memória é imprescindível para a própria validade do conhecimento. Daí a insistência em provar, a partir do discurso imitativo falso, que existe um discurso verdadeiro ao qual é possível elevar a um estatuto epistemológico veraz.

Agora é preciso afrontar um problema que é colocado no *Sofista*, ou seja, em que medida poderia a "relação com o passado ser apenas uma variedade de *mimêsis*?" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 32) – outra pergunta possível também é em que medida "a problemática da similitude não constitui um obstáculo dirimente ao reconhecimento dos traços específicos que distinguem a memória da imaginação"? (RICOEUR, [2000] 2010, p.

32). Apesar de reconhecer esses problemas, Ricoeur sabe que eles acompanharão o pensamento platônico sobre a questão da memória e, à vista disso, os desenvolvimentos trazidos por Aristóteles, que abordaremos em breve, darão uma ideia mais clara do que constitui realmente a memória e sua relação com o tempo.

Platão, ao refletir sobre a *eikõn*, coloca-a como uma relação anterior à semelhança com a realidade que pode existir num discurso ou obra artística. A arte mimética, portanto, estaria subordinada temporalmente à marca que um conhecimento (lembrável) pode causar, "Ou, em outras palavras, há mimética verídica ou mentirosa porque há, entre a eikõn e a impressão, uma dialética de acomodação, de harmonização, de ajustamento que pode ser bem-sucedida ou fracassar" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 32).

Destarte, precisaremos, acompanhando os passos de Platão pela lente de Ricoeur, aproximar-nos de mais um diálogo do filósofo grego, dessa vez, o *Filebo*, e assim esperamos encontrar mais algumas pistas da concepção platônica sobre a memória e, também, sobre a perspectiva ricoeuriana sobre a importância de analisar o pensamento do discípulo de Sócrates, para compreendermos os limites de uma visão da memória que não se detém na questão do tempo. Esse ponto torna-se ainda mais importante quando temos em vista (o que será abordado nos próximos capítulos) a questão da subjetividade, uma vez que o passado, presente e futuro estão intimamente ligados na constituição quer do *eu*, quer da sua relação com o *outro*.

Platão novamente depara-se com a questão da opinião que pode ser falsa ou verdadeira; o pano de fundo da discussão é o prazer ou a dor. Para a "personagem" Sócrates, prazer e dor sempre acompanham as opiniões e "não é a partir da memória e da percepção que chega a nós a opinião bem como a capacidade de formá-la?" (PLATÃO, 2009, p. 225), interroga o mestre de Platão.

Prosseguindo o diálogo, temos a questão do discernimento de um objeto visto à distância, mas sabemos que não é necessariamente este o ponto de Platão, uma vez que dos objetos como uma árvore ou uma pedra, chega logo o filósofo a falar do homem, por conta de demonstrar que o processo de discernimento da opinião sobre os objetos sempre passa por uma "luta interior", por isso, pensa Sócrates que a alma é como um livro e a memória constitui um elemento fundamental desse livro:

> A memória se liga às percepções, e somadas aos sentimentos que lhes estão associados parecem, por assim dizer, escrever palavras em nossas almas; quando o sentimento em pauta escreve a verdade, o resultado é a produção em nós de opiniões e asserções verdadeiras. Contudo, se o escriba em nosso

> interior escreve falsidades, opiniões e asserções resultantes serão o oposto do verdadeiro (PLATÃO, 2009, p. 226)

Se a memória é como um escriba no interior da alma, existe lá, também, um pintor "que pinta quadros em nossas almas à guisa de ilustração das palavras do escriba" e que executa essa ação quando "alguém recebe diretamente da visão ou de algum outro sentido as opiniões e asserções" e, quando as imagens são contempladas dentro da própria mente, pode-se constatar que "as imagens das opiniões verdadeiras são verdadeiras, ao passo que as das opiniões falsas são falsas" (PLATÃO, 2009, p. 227).

Analisando essa passagem, Ricoeur acredita que é possível considerar que "isso ocorre graças a uma separação operada entre, de um lado, as opiniões e os discursos que acompanham a sensação e, de outro, 'as imagens das coisas assim pensadas ou formuladas" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 33). No *Fedro*, Platão faz uma distinção entre essa marca originária e "as marcas externas sobre as quais se estabelecem os discursos escritos" (p. 33). Por isso, essa marca que está inscrita na alma e é chamada por Ricoeur de "impressão-afecção" apresenta uma problemática: por um lado, como ela é preservada e "rememorada ou não?" e, por outro lado, qual o grau de significação que ela mantém com os acontecimentos marcantes?

Além das duas questões acima e da ausência do tempo, a memória no pensamento de Platão apresenta ainda outra dificuldade, isto é, como dimensionar a questão da impressão-afecção na alma com a questão corporal, até mesmo, quando pensada hoje dentro da neurociência? Aqui, Ricoeur indica três formas de "rastro" com que essa forma estaria em relação: "o rastro escrito num suporte material, impressão-afecção 'na alma', impressão corporal, cerebral, cortical" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 34). A ideia de uma impressão na alma não encontra guarida quando relacionada com essa tripla dimensão: "hoje já não é possível eludir o problema das relações entre impressão cerebral e impressão vivida, entre conservação-estocagem e perseverança da afecção inicial" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 34).

A perspectiva platônica sobre a memória encontra muitas aporias, no entanto, para Ricoeur, a que proporciona mais dificuldades é não dar um destaque à questão do tempo. Talvez por estar sempre posta em momentos que Platão discute o erro, o engano, a falsidade, a memória apresenta-se, desde o início, sob o véu da desconfiança, ou melhor, sobre "o cunho da suspeita" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 27).

Ricoeur ([2000] 2010) empenhar-se-á em demostrar que há uma forma de distinção entre a memória e a imaginação que parece sempre estar implicada em Platão – essa distinção

ficará mais evidente quando examinarmos a perspectiva de Aristóteles, o que fazemos logo abaixo.

Cabe, ainda, uma reflexão que está ainda no rastro platônico, sobre uma diferenciação comumente realizada, a de que existiria, como dados puros, uma “impressão cerebral” e uma “impressão vivida”, entre “conservação-estocagem” e “perseverança da afecção inicial” ou, em termos mais objetivos, entre “alma” e “corpo” (“matéria” e “espírito”). Ricoeur chama a atenção para essa distinção perigosa, quando colocamos que há uma memória que está limitada a um dos lugares ou que está oposta na estrutura humana; parece que existe a afirmação de uma dualidade entre o “corpo-objeto” e o “corpo vivido”, algo como uma cisão interna no homem.

Ao pensarmos numa subjetividade que ultrapassa as dicotomias, precisamos compreender que a memória não está também circunscrita a esse dualismo que aparece em Platão e é desenvolvido por pensadores modernos.

Acreditamos ser necessário uma nota explicativa nessa nossa análise, tendo em vista não termos feito nenhuma menção à memória nas famosas passagens dos diálogos *Mênon* e a *República*, em que o filósofo grego apresenta uma teoria sobre a reminiscência por meio da lembrança de um objeto geométrico e também o Mito de Er, respectivamente. O primeiro motivo de não termos analisado esses trechos da obra de Platão está no fato de que Ricoeur tem quase um silêncio sobre eles; o segundo é porque levantamos a hipótese de que o filósofo francês encontra no conceito de marca/impressão a síntese desses dois outros momentos e não seria necessário retomar, ou melhor, repetir-se na análise do mesmo conceito em momentos distintos do pensamento de Platão. Por fim, defendemos a hipótese também de que Ricoeur, ao demonstrar as falhas do pensamento platônico sobre a memória, deseja dar o passo seguinte, no qual nós o acompanharemos agora.

2.3 ARISTÓTELES E A QUESTÃO DA MEMÓRIA

Aristóteles escreve um pequeno tratado em que trata especificamente da questão da memória e que tem um título duplo, *De memória e de reminiscência*, que faz parte de um conjunto de pequenos textos do Estagirita que tratam basicamente sobre questões da vida sensível, da psicologia humana e do conhecimento. Na primeira parte desse tratado, Aristóteles aborda a memória e na segunda parte, a reminiscência. Segundo Francisco Samaranch, tradutor para o espanhol (versão que utilizamos), na introdução desse texto, precisamos observar três coisas importante sobre a novidade dessa obra aristotélica:

> Talvez seja esse o tratado mais plenamento psicológico de Aristóteles – mais que os demais – no sentido moderno da palavra. Aristóteles está em casa para argumentar logicamente , a partir de uma série de fatos bem conhecidos da experiência interna e externa. Por outra lado, parece estar menos vinculado pelas limitações de suas teorias físicas, especialmente, a dos quatro elementos. Se somarmos a isso, seu grande poder de análise, podemos entender o quão longe ele superou Platão nesses assuntos[6] (SAMARANCH, 1962, p. 13).

As ideias platônicas sobre a memória encontram poucos entusiastas na filosofia. Para Ricoeur, isso se dá por conta da questão do tempo que, ao ficar de fora do centro da análise do mestre de Aristóteles, acaba por sugerir que há uma presença de algo que está ausente, porém, mesmo que seja possível afirmar que há uma sugestão temporal implícita ao passado, a perspectiva platônica acaba por fundir memória e imaginação, lembrança e imagem (RICOEUR, [2000] 2010, p. 31), tornando um tempo, o passado propriamente dito, como um detalhe, digamos assim, a ser "adivinhado" na reflexão sobre a memória de Platão.

Contrapondo-se ao pensamento de Platão, por outro lado, Aristóteles apresentará uma perspectiva em que o "tema da representação de uma coisa anteriormente percebida, adquirida ou aprendida, preconiza a inclusão da problemática da imagem na da lembrança" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 27). É preciso ter claro, inclusive, que, para Aristóteles, pensamos somente por intermédio de imagem. O primeiro enfoque que encontramos está naquilo que conhecemos como lembrança. Essa lembrança constitui algo comum até mesmo nos animais, como vemos a afirmação presente nas primeiras páginas de outra obra de Aristóteles, *Metafísica*: "Os animais nascem naturalmente dotados do poder da sensação, e a partir desta alguns desenvolvem a faculdade da memória, enquanto outros não" (ARISTÓTELES, 2006, p. 43). Como vimos em Platão, na obra aristotélica a memória também está inserida no campo do conhecimento. Tanto é assim que os animais são por ele classificados conforme a capacidade de lembrar, sendo esse um critério efetivo de inteligência, daí serem os homens os mais dotados em inteligência, uma vez que é "a partir da memória que os seres humanos adquirem experiência, porque as numerosas lembranças de uma mesma coisa acabam por produzir o efeito de uma única experiência" (ARISTÓTELES, 2006, p. 43). Memória e

---

[6] "Quizá sea éste el tratado más plenamente sicológico de Aristóteles —o de los que más—, en el sentido moderno de la palabra. Aristóteles se encuentra aquí a sus anchas para argüir lógicamente, a partir de una serie de hechos de experiencia interna y externa bien conocidos. Por otra parle, parece hallarse menos ligado por las limitaciones de sus teorías físicas, especialmente la de los cuatro elementos. Si se añade a esto, como existe en realidad, su dominante poder de análisis, podemos comprender hasta dónde ha superado él en estas cuestiones a Platón"

experiência estão ligadas graças ao fato que mais chama a atenção de Ricoeur entre as definições de Aristóteles sobre a memória, quando o estagirita diz: "A memória tem por objeto o passado"[7] (ARISTÓTÉLES, 1962, p. 44). Isso coloca o Estagirita numa nova perspectiva na compreensão da memória, que não havia sido abordada pelos sofistas e nem mesmo por Platão. Sobre essa novidade, escreve Ricoeur:

> A primeira questão que se apresenta é a da "coisa" lembrada; é nessa ocasião que é pronunciada a frase chave que acompanha toda a minha pesquisa: "A memória é do passado" [...]. É o contraste com o futuro da conjectura e da espera e com o presente da sensação (ou percepção) que impõe esta caracterização primordial. E é sob a autoridade da linguagem comum ("ninguém diria... mas dir-se-ia que...") que é feita a distinção. Mais fortemente ainda: é "na alma" que se diz ter anteriormente (*proteron*) ouvido, sentido, pensado alguma coisa [...] (RICOEUR, [2000] 2010, p. 35).

Aristóteles considera a reminiscência uma busca voluntária pelo passado. Isso só é possível de compreender na medida em que o tempo é visto como um transcorrer do passado para o presente; neste transcorrer, fica implícita a capacidade de conservação do passado. Com isso, temos uma dupla possibilidade de assimilar a expressão "presença de uma ausência": 1. essa presença ausente remete a ela mesma, na medida em que a lembrança que temos nos remete a um mesmo objeto anteriormente conhecido e 2. apresenta um objeto ou um fato que nos faz lembrar outro já conhecido ou acontecido. No primeiro caso, podemos ser levados a lembrar, de um objeto ou momento que vivemos e que não está mais ao nosso alcance e, no segundo caso, um objeto ou fato acontecido no presente nos traz à memória os fatos ou objetos do passado. Essa forma simples da manifestação da memória em que não há um esforço objetivo e consciente do indivíduo por lembrar será tratada por Ricoeur como "evocação simples".

A consciência do tempo constitui uma capacidade do homem: o "homem recorda atualmente o que viu, ouviu ou aprendeu, tem consciência simultânea do que fez antes, assim, expressões como antes e depois estão relacionadas ao tempo"[8] (ARISTÓTELES, 1962, p. 45).

No humano, Aristóteles entende que o tempo, em sua vinculação com a memória, está relacionado ao fato de que, como escreve Puente (2001, p. 279), "a percepção produz a memória", ou seja, para o autor da *Ética a Nicômaco*, existem três maneiras de a percepção

---

[7] "la memoria tiene por objeto el pasado".

[8] "[...]hombre recuerda actualmente lo que há visto, oído o aprendido, tiene la consciência simultânea de que ha hecho aquello antes; ahora bien, expresiones como antes y después dicen relación al tempo".

ficar retida: quando é prolongado no tempo o estado perceptivo, mesmo quando o estímulo externo é afastado; quando há uma recriação interna do estado perceptivo através de imagens armazenadas (imaginação) e sem a presença do estímulo externo; e, por fim, "quando se trata efetivamente do estado mnemônico, ou seja, da lembrança [...] evocada pela memória" (PUENTE, 2001, p. 280).

Aristóteles não perde de vista uma articulação interessante, quando pensamos a partir dos problemas encontrados na abordagem de Platão, ou seja, além do tempo, a memória está associada à imaginação e às afecções (RICOEUR, [2000] 2010, p. 36-37). Por isso, considera o Estagirita que todo objeto da imaginação também é um objeto de memória e, portanto, quando pensamos sobre as afecções que atingem a alma como resultado das sensações, ficam gravadas, inscritas na própria memória: "[...] a afecção, cujo último estado chamamos memória; o estímulo, com efeito, produz a impressão de uma espécie de semelhança ao percebido, igual quando os homens selam algo com seus anéis"[9] (ARISTÓTELES, 1962, p. 46). As diferenças de "qualidade" na memória de cada indivíduo (jovens e velhos) são compreendidos dentro desse universo da diversidade de formas de como somos afetados.

Assim, Aristóteles apresenta uma definição de memória que passa pela impressão compreendida como imagem, que foi produzida em nós por uma afecção que está ligada à faculdade sensitiva primária e que só percebemos em sua dinamicidade com o tempo, dado que

> temos dito que é um estado produzido por uma imagem mental, que se refere, como uma semelhança com aquilo de que é uma imagem, e temos explicado também a que parte pertence, a saber: à faculdade sensitiva primária, isto é, àquela com que percebemos o tempo[10] (ARISTÓTELES, 1962, p. 47).

Se a lembrança está no campo de uma certa passividade, a recordação necessita de um esforço realizado pela pessoa, posto que não é somente um ponto específico, um objeto ou fato que nos vem à mente como a lembrança, pois é preciso, no recordar, empenhar-se por acompanhar as sucessões contínuas: "quando um homem deseja recordar algo, este será o método que deve seguir; intentará encontrar um ponto de partida para um movimento ou impulso que o conduza ao que busca"[11] (ARISTÓTELES, 1962, p. 49). Isto é, ao partir de um ponto para

---

[9] "[...]la afección, cuyo último estádio llamamos memoria -; el estímulo, en efecto, produce la impresión de una especie de semejanza de lo percebido, igual que cuando los hombres sellan algo com sus anillos selados".

[10] "[...] hemos dicho que es un estado producido por una imagen mental, referida, como una semejanza, a aquello de que es una imagen; y hemos explicado también a qué parte de nosotros pertenece: a saber, que pertenece a la facultad sensitiva primaria, es decir, a aquella con que percibimos el tiempo".

[11] "cuando um hombre desea recordar algo, este será el método que debe seguir; intentará hallar um punto de partida para un movimento o impulso que le conduzca al que él busca".

chegar a outro, ao partir de uma lembrança pontual para chegar a uma recordação efetiva, o homem precisa envolver-se nesse exercício e, assim, a diferença básica entre o lembrar e o recordar está no empenho e na maior mobilização de meios entre um e outro.

Como o tempo constitui um ponto fundamental para a compreensão de memória tanto para Aristóteles quanto para Ricoeur, faz-se necessário compreender como o recordar e o tempo operam de maneira complexa – uma vez que a percepção do que foi realizado e do que é recordado estão unidos no presente, recordar é perceber o tempo.

Ora, na lembrança, o que nos vem à mente constitui uma evocação simples do passado e não perfeitamente consciente do tempo, enquanto que no esforço de recordar, a passagem temporal é o fundamento da própria ação, por isso

> O recordar difere da memória [lembrança], não somente no aspecto do tempo, mas, também porque, enquanto muitos outros animais participam da memória [lembrança], se pode dizer que nenhum dos animais conhecidos, exceto o homem, pode recordar. Por esta razão, o recordar é como uma espécie de silogismo ou inferência, pois, quando um homem recorda, infere ou deduz acreditamos que ele já viu, ouviu ou já experimentou algo daquele tipo e o processo de recordar é uma espécie de pesquisa. Este poder ou capacidade só pode corresponder naturalmente a animais que possuem a faculdade de deliberação, já que também a deliberação é uma espécie de inferência[12] (ARISTÓTELES, 1962, p. 52).

Para que não haja dúvida sobre o verdadeiro sentido de lembrança e recordação em Aristóteles, uma vez que as duas constituem o que seja a memória, a recordação, porém, é aquela que produz efetivamente a memória. Vejamos a descrição de Puente (2001, p. 288) sobre o lembrar:

> O lembrar é, em suma, algo quase totalmente passivo, pois ele nada mais é do que o estado imagético que permanece em nossa alma após o estímulo externo que o produziu já ter se extinguido. Se lembrar não é apenas algo passivo, isto se deve ao fato de que para que uma imagem seja reconhecida como cópia, ou seja, como lembrança, é necessário que tenhamos consciência de que houve um tempo decorrido entre o estado perceptivo e a imagem que agora contemplamos em nossa alma. Essa consciência temporal ocorre no ato de lembrar [...].

[12] "El recordar difiere de la memoria, no solamente en el aspecto del tiempo, sino también porque, mientras que muchos otros animales participan de la memoria, se puede decir que ninguno de los animales conocidos, excepto el hombre, puede recordar. Por esta razón el recordar es como una especie de silogismo o inferencia; pues, cuando um hombre recuerda, infiere o deduce que él antes ha visto, ha oído o ha experimentado algo de aquella clase, y el proceso de recordar es una especie de búsqueda. Este poder o capacidad sólo puede corresponder por naturaleza a animales que posean la facultad de la deliberación; ya que también la deliberación es una especie de inferencia".

Tendo reafirmado o caráter quase passivo do lembrar e sua pouca incidência no processo multidimensional da memória, acompanhemos o mesmo autor esclarecer a questão do recordar no pensamento aristotélico:

> O recordar, por outro lado, é um método totalmente ativo, no qual procedemos da seguinte maneira: partimos de uma imagem atual e buscamos, através de toda a série causal de imagens que a produziu e que, como vimos, consideramos análoga à cadeia causal efetiva dos eventos físicos, o estímulo externo que a gerou. A evocação das imagens, correlatas à imagem de que se busca a causa, ocorre segundo três critérios; o da semelhança, o da oposição e o da contiguidade. Por esse motivo, Aristóteles afirma que a recordação é "como uma espécie de silogismo" [...]. A recordação, portanto, é um método indutivo que busca a causa originante de uma imagem atual (PUENTES, 2001, p. 289).

Conforme Aristóteles, encontramos no recordar uma maior clareza do tempo e, também, a certeza de que é um atributo únicamente do humano. Ricoeur ([2000] 2010) encontrará na descrição de Aristóteles do que seja lembrança e recordação uma proximidade muito grande do que ele mesmo pensa serem as duas coisas. Utilizando uma linguagem um pouco distinta, o autor retoma o centro da ideia aristotélica, acrescentando dessa vez, como ficará mais claro no desenrolar desse capítulo, uma linguagem fenomenológica. Assim, a lembrança aristotelicamente compreendida é considerada por Ricoeur como *mneme-memória* ou como "evocação simples", já a recordação será tratada como *anámnesis-reminiscentia* ou "esforço de recordação". A lembrança seria aquela "simples presença no espírito de uma imagem do passado concluído" (RICOEUR, [2004] 2006, 125), que vem, surge "passivamente" no espírito, e a recordação, por sua vez, que é ativa contra o esquecimento, é "uma transposição de uma distância que suscita perguntas do tipo 'há quanto tempo?' e expressões como 'recentemente', 'antigamente'" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 125). Tanto a lembrança quanto a recordação encontram-se frente a um paradoxo gramatical: "o passado é ao mesmo tempo o que não é mais e o que foi" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 126).

Apesar de a lembrança ser importante para a compreensão da memória, a questão da recordação possibilita a Ricoeur refletir sobre a busca pelo reconhecimento de si, à medida em que Aristóteles compreende a recordação como uma espécie de reconquista do passado, pois "quando um homem recorda atualmente, não pode supor que não o faz e recordar sem ser consciente disso, uma vez que recordar, segundo temos visto, essencialmente implica a

consciência”[13] (ARISTÓTELES, 1962, p. 52). Assim, podemos dizer que há um caminho de interioridade, de descoberta da própria subjetividade, quando estamos no processo de reconhecimento do nosso passado (RICOEUR, [2000] 2010, p. 127). Por isso, a memória constitui um ponto fundamental para a compreensão da subjetividade e, para usar uma terminologia ricoeuriana, a memória consiste em um fator determinante para o reconhecimento de *si* e do *outro*.

2.4 MEMÓRIA OBJETAL EM RICOEUR

Se Platão não trata do tempo e deixa a memória quase que confundida com a imaginação, Aristóteles acredita que só pensamos por imagens e coloca a memória como resultado dessa retomada das imagens no tempo, mesmo que não considere a memória como uma questão puramente cognitiva, dado que ela faz parte de um composto psicofísico. No entanto, isso ainda não esgota as compreensões do que seja a memória. Tendo em vista essa divergência grega, Ricoeur ([2000] 2010) dará passos adiante na sua reflexão sobre a memória.

Talvez alguns sintam a falta, a partir desse momento na reflexão ricoeuriana, de um desenvolvimento mais histórico de outras perspectivas sobre a memória. Como Ricoeur trabalhará mais à frente (no capítulo 3 da primeira parte) com a questão da memória individual e também com a memória coletiva, em que abordará outras correntes de pensamento e outros momentos históricos, não nos parece desarrazoado que o autor francês prefira discutir logo a sua visão objetal sobre a memória e só depois especifique mais essa na discussão, que será por nós abordada, como subjetividade e alteridade em momentos distintos deste trabalho.

Não podemos perder de vista, entretanto, que toda a discussão apresentada por Ricoeur ([2000] 2010) parte da ideia de que a memória é um tema grandioso e que tem, por conta de sua grandeza, distintas abordagens que possibilitam pensá-la no todo e na relação, pensá-la na individualidade e na coletividade e pensá-la na política e na ética.

Com esse breve esclarecimento, damos um passo adiante na busca de compreender a relação memória e imaginação no pensamento de Ricoeur. Para isso, como ele mesmo afirma, procedemos numa fenomenologia da memória e depois abordamos mais diretamente essa querela imaginação-memória.

---

[13] “cuando un hombre recuerda actualmente, no puede suponer que no lo hace, y recordar sin ser consciente de ello; porque el recuerdo, según hemos visto, esencialmente implica la consciência”.

A memória está sempre, do ponto de vista do conhecimento e da investigação filosófica, sob a suspeita (RICOEUR, [2000] 2010, p. 27). Isso se dá por conta de ser a memória o único instrumento que possuímos para garantir o passado, quer pessoal, quer coletivo. Se hoje as modernas tecnologias possibilitam cada vez mais o arquivamento dos acontecimentos (LE GOFF, [1982] 1996), muitos outros na vida cotidiana estão fora dessa possibilidade de registro físico; além disso, os caminhos interiores não podem contar com quase nenhum instrumento externo para a autocompreensão pessoal.

A memória, portanto, aparece como única garantia de reconhecimento do passado, tendo essa dimensão do tempo e a possibilidade de confiabilidade como uma justificação de sua importância. Mesmo havendo a simplificação que coloca a memória como um simples instrumento que precisa ser exercitado (SMOLKA, 2000, p. 170), ainda há, ao longo do tempo, uma constante admissão que ela estaria numa dimensão maior do que apenas de mecanismo utilitário. Nesse sentido, acreditamos que Ricoeur recorre a uma apresentação fenomenológica da memória, a qual ele chama apenas de um esboço fragmentário, por conta da proximidade desse método com uma visão mais descritiva do fenômeno por ele analisado do que de ideias já estabelecidas. A fenomenologia procura analisar o fenômeno que é entendido como aquilo que se mostra a nós, à nossa consciência. A busca pelo sentido, pelo significado mais profundo de um objeto, de um fato ou acontecimento possibilita alcançar também no fenômeno aquilo que ultrapassa a dimensão meramente física ou factual.

Na perspectiva fenomenológica, uma cadeia de possibilidades é considerada, nos seus aspectos materiais, quanto à dimensão abstrata, sentimental, relacional, entre outras, como nos lembra Bello (2006, p. 19): “Todas as coisas que se mostram a nós, tratamos como fenômenos, que conseguimos compreender o sentido. Entretanto, o fato de se mostrarem não nos interessa tanto, mas, sim, compreender o que são, isto é, o seu sentido”. Essa busca pelo sentido será sempre feita com distinções específicas do humano. Mas todos somos capazes de captar a essência dos fenômenos, quando captamos o seu sentido. Não surpreende que “Ao curso dos últimos decênios, o interesse pela fenomenologia da memória, concernente à esfera imediata da via pessoal ou abarcando a experiência coletiva, vai ganhando uma importância crescente” (BARASH, 2007, p. 105), sendo, inclusive, a obra ricoeuriana um marco significativo nessa abordagem.

Ricoeur ([2000] 2010), em sua fenomenologia fragmentada da memória tem o tempo como guia, na medida em que precisa distinguir memória e lembrança “uma vez que, na memória-lembrança, o passado é distinto do presente, fica facultado à reflexão distinguir, no seio do ato de memória, a questão do ‘o que?’ do ‘como?’ e do ‘quem?’[...]” (RICOEUR,

[2000] 2010, p. 41). Isso nos faz pensar que as lembranças são apenas fragmentos do passado, com imprecisões de ordem distinta. Por outro lado, a memória ganharia contornos distintos, na mesma dinâmica da distinção que Aristóteles apresenta sobre lembrança e recordação, assim, a memória consiste numa possibilidade de produção, enquanto as lembranças são as múltiplas distinções das imagens do passado.

Na abordagem de Platão que acompanhamos acima, há uma ênfase nos erros, nas disfunções da memória, para poder chegar ao positivo. Em Aristóteles, também acontece assim e parece a Ricoeur ([2000] 2010) que essa é a tônica dos estudos de memória em geral. Por isso, ele pretende partir de uma análise da memória tendo em vista as capacidades, aquilo que faz da memória algo "bem-sucedido". Os fenômenos analisados encontram-se no discurso que cotidianamente utilizamos para nos referir à memória em que há

> Uma ambição, uma pretensão está vinculada à memória: a de ser fiel ao passado; desse ponto de vista, as deficiências procedentes do esquecimento [...] não devem ser tratadas de imediato como formas patológicas, como disfunções, mas como o avesso de sombra da região iluminada da memória, que nos liga ao que se passou antes que o transformássemos em memória. Se podemos acusar a memória de se mostrar pouco confiável, é precisamente porque ela é o nosso único recurso para significar o caráter passado daquilo de que declaramos nos lembrar (RICOEUR, [2000] 2010, p. 40).

A memória sempre é posta em dúvida ou em discussão, enquanto a imaginação não precisaria em momento algum justificar-se, em nenhum momento estaria diante de uma necessidade de demostrar a sua veracidade. Formada pelo ficcional, inverídico, irreal e mesmo só pelo possível, a imaginação já estaria diferentemente tratada em relação à memória.

Esse ponto, inclusive, pode nos fazer pensar no que justifica efetivamente a existência dos estudos de memória, uma vez que o estudo da imaginação não poderia ser feito de modo descritivo ou instrumental. No entanto, a memória possibilita uma incidência na própria realidade das coisas ou, pelo menos, do passado quer interior, quer comunitário. Isso nos parece significativo da mesma forma que evidencia o caráter plural da memória, na medida em que ela pode ser estudada como um instrumento para o entendimento ou ser o próprio objeto do estudo.

Essa primeira caracterização da memória, que a coloca como algo que tem como possibilidade e fim, almejado a exatidão, tem, por um lado, algo que não podemos perder de vista. Quando investigamos as ideias de Ricoeur relativas à memória, percebemos que há uma oposição do filósofo francês à ideia de polissemia (da memória), que, à primeira vista, parece

apropriada para ordenar o "campo semântico designado pelo termo memória, [pois] é possível esboçar uma fenomenologia fragmentada, mas não radicalmente dispersa, cujo último fio condutor continua sendo a relação com o tempo" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 40). Assim, a polissemia não é um dado apenas do discurso sobre a memória, mas o que há é uma multiplicidade de maneiras de dizer: a memória é "do passado se diz de múltiplas maneiras" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 41). O caráter objetal da memória fica destacado, na medida em que nos lembramos sempre de algo, de algum acontecimento ou objeto. Assim, como já nos referimos antes, para Ricoeur, nesse esboço fenomenológico, a distinção entre memória e lembrança está na distinção entre aquilo a que visamos e a coisa visada respectivamente, "falando de maneira radical, estamos tratando aqui de uma fenomenologia da lembrança" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 41). Ao fazer isso, o autor do *Si mesmo como um outro* precisa caracterizar que a "memória está no singular, como capacidade e como efetuação, as lembranças estão no plural: temos umas lembranças". Em uma descrição mais precisa da imagem utilizada por Ricoeur, recorremos à suas próprias palavras: "As lembranças podem ser tratadas como formas discretas com margens mais ou menos precisas, que se destacam contra aquilo que poderíamos chamar de fundo memorial, com o qual podemos nos deleitar em estados de devaneio vago" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 41).

Além disso, entre as lembranças que temos, espontaneamente, selecionamos, privilegiamos algumas. Podemos pensar que, do ponto de vista da memória, há uma espécie de "lembrança-acontecimento" que "tem algo de paradigmático, na medida em que é o equivalente fenomenal do acontecimento físico" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 42). Ao dar destaque maior ou menor a determinadas lembranças, estamos, segundo a perspectiva ricoeuriana, enfatizando algo que experimentamos em uma circunstância específica, algo que marca efetivamente a nossa própria trajetória. Podemos pensar, ainda, que há momentos distintos em que uma determinada lembrança pode estar relacionada a acontecimentos que são, no presente, interpretados de maneira distinta e até mesmo oposta, dependendo das circunstâncias atuais.

2.4.1 Graus distintos da memória

A singularidade dos acontecimentos, das lembranças e do sentido no presente dá um quadro existencial de significados e também da relação interior que temos conosco e com o mundo. Isso tanto do ponto de vista das experiências, quanto da aprendizagem. Se as experiências singulares, ou melhor, memoráveis costumam dominar o quadro de nossas

memórias mais vivas, algumas vezes, o que aprendemos também é conscientemente retomado. Percebemos, assim, que existe uma diversidade de coisas "do passado" que estão na lembrança e que podem exigir, a partir da linguagem de Aristóteles, um esforço de reminiscência. Se somos capazes de lembrar de coisas insignificantes, na maioria das vezes, nos esforçamos por lembrar aquilo que é mais significativo, singular, quer na nossa vida, quer na vida da comunidade ou mesmo da humanidade. Por conta desse fenômeno, que faz com que a memória apresente distinções e graus distintos de intensidade e mesmo de sentido, Ricoeur propõe uma espécie de tipos-ideais weberianos ou de "semelhança de família" wittgenisteiniano do ponto de vista da memória. Com isso, ele pretende dar conta da multiplicidade própria da memória por meio dessa "série de pares oposicionais cuja ordenação constituiria algo como uma tipologia ordenada" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 43). Ricoeur propõe como primeira a dupla "hábito e memória" seguida de "evocação/busca" e, por fim, reflexividade e mundanidade.

2.4.2 Memória e hábito

Comecemos pela relação memória e hábito. Ricoeur acredita que essa dupla possui "uma série contínua de fenômenos mnemônicos" (RICOEUR, [2000] 2010) que estão unidos pela questão do tempo:

> Nos dois casos extremos, pressupõe-se uma experiência anteriormente adquirida; mas num caso, o do *hábito*, essa aquisição está incorporada à vivência presente, não marcada, não declarada como passado; no outro caso, faz-se referência à anterioridade, como tal, da aquisição antiga (RICOEUR, [2000] 2010, p. 43).

O *hábito*, que seria uma memória não marcada, é adquirido a partir de uma experiência anterior, mas não é, evidentemente, marcado como a *memória*.

A *memória* constitui, para Ricoeur, uma "conquista da distância temporal", que o par hábito e memória, colocado juntos, evidencia. O distanciamento percebido na exposição desse par contribui para demonstrar os níveis de profundidade em que as lembranças e recordações estão inseridas em um duplo movimento: "o passado adere ao presente, até aquelas em que o passado é reconhecido em sua preteridade passada" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 43). Ricoeur nos leva a distinguir, fenomenologicamente, entre duas expressões que caracterizariam a *memória* e o *hábito* em sua relação: "lembrar-se como" e "lembrar-se que".

A memória-hábito estaria na situação em que a minha ação está como que incorporada em mim, na medida em que não é preciso evocar cada palavra decorada (anteriormente) numa recitação, por exemplo, ou mesmo realizar uma *anamnese* de como é andar ou escrever. Há um quê de espontaneidade que faz com que cada ação, costumes (sociais, morais) ou lembranças estejam como que entranhadas na vida e que não seja preciso uma retomada consciente – aqui é o reino do "lembrar-se como", da lembrança da ação espontânea. Com isso, há uma diferenciação entre a memória-hábito, que estaria mais ligada à ação, e a memória, que está mais ligada à representação. O caso, portanto, entra na definição de algo que é lembrado, por exemplo, uma leitura – citando Bergson, temos a comparação: "A lembrança de uma determinada leitura é uma representação, e somente uma representação" (BERGSON *apud* RICOEUR, [2000] 2010, p. 44). Retomaremos o diálogo com Bergson mais adiante.

A *memória* que "lembra-se que" distingue-se da memória que "lembra-se como", na medida em que uma repete uma ação quase que inconscientemente enquanto a outra imagina. Na memória que evoca o passado por meio da lembrança de imagens, é preciso deixar de lado a ação presente para retomar esse anteriormente vívido.

Ao propor essa descrição da *memória* em sua relação com o *hábito*, Ricoeur já está anunciando um pouco da sua fenomenologia do "homem capaz", uma vez que a memória-hábito está associada efetivamente a essas ações que constituem o próprio do homem, a sua Ipseidade. Retornaremos a esse ponto no quarto capítulo, quando discutiremos os conceitos de Mesmidade e Ipseidade e sua relação com a memória no pensamento do autor francês. É importante lembrar que esse é o cerne da discussão da questão da subjetividade e memória deste trabalho.

2.4.3 Evocação e busca

A *evocação* refere-se ao aparecimento de uma lembrança no momento atual. Essa é a definição aristotélica da lembrança mesmo ou do que ele chama de *mnêmê*, enquanto a *busca* estaria na diferenciação com a *anamnêsis* ou recordação, como vimos mais acima.

A *evocação*, quando comparada à *busca*, pode ser compreendida como uma afecção, uma vez que lembramos de coisas distintas, em ocasiões distintas sem uma determinação (lógica) ou desejada. A *evocação* acontece de modo "natural". Não há, por parte da evocação, uma intenção objetiva que antecede normalmente à lembrança. Essa anterioridade do que é lembrado, especialmente, através da *busca*, coloca a memória na dimensão cognitiva e

justifica muito do que vimos dos contextos de discussão dos dois filósofos gregos abordados, uma vez que sempre a memória transitava como uma questão epistemológica, tendo ressaltado o seu caráter de saber:

> [...] em virtude desse traço que a memória pode ser considerada confiável ou não, e que deficiências propriamente cognitivas devem ser levadas em conta, sem que nos apressemos em submetê-las a um modelo patológico, com o nome desta ou daquela forma de amnésia (RICOEUR, [2000] 2010, p. 43).

A *evocação*, ao possibilitar que o passado apresente-se no presente, sem um desejo prévio de que isso aconteça, acaba por acionar a busca enquanto um processo elemento fundamental para a discussão sobre o conhecimento e, especialmente, sobre o caráter veritativo e verificativo do conhecer, através da memória. A evocação consiste no ponto inicial para o processo de confirmação da imagem ou fato evocado. É a partir dela que podemos começar a tarefa da verificação e da valoração do saber. Ao destacar isso, na esteira de Platão e Aristóteles, Ricoeur demonstra que o saber humano é sempre devedor da memória (RICOEUR, [2000] 2010, p. 45) e, se podemos afirmar isso do ponto de vista da epistemologia, muito também poderia ser creditado à memória nas artes, literatura e outras formas do saber e do criar humanos. Por isso, a simples e espontânea evocação pode gerar todo um encadeamento que revelará a confiabilidade da memória para o conhecimento.

Se a *evocação* nos dá o ponto de partida, a *busca* nos leva a patamares mais distantes nesse caminho de uma epistemologia da e a partir da memória. Podemos pensar na narrativa do mito de Er (PLATÃO, 2001), em que o conhecimento das formas se dá para a alma pura desencarnada que, após conhecer, deve passar pelo rio do esquecimento (*Lêthê*) e somente depois nascerá. Assim, a *busca* está ligada a um "reaprender do esquecimento" e isso pode ser observado no diálogo *Menón*, quando um escravo inculto é levado por Sócrates, por meio de perguntas (método maiêutico), a lembrar-se do teorema de Pitágoras. Por outro lado, Aristóteles, como observamos, opôs a lembrança/evocação à recordação que Ricoeur designa em seu pensamento como *busca* (*zêtêsis*).

Há, em Aristóteles, uma compreensão da recordação como uma volta, uma repetição; tal como Platão, recordar é estar na contracorrente do esquecimento:

> Buscamos aquilo que tememos ter esquecido, provisoriamente ou para sempre, com base na experiência ordinária da recordação, sem que possamos decidir entre duas hipóteses a respeito da origem do esquecimento: trata-se

> de um apagamento definitivo dos rastros do que foi aprendido anteriormente, ou de um impedimento provisório, este mesmo eventualmente superável, oposto à sua reanimação? Essa incerteza quanto à natureza profunda do esquecimento dá à busca o seu colorido inquieto (RICOEUR, [2000] 2010, p. 46).

Temos que ter claro que buscar não é necessariamente encontrar esse passado esquecido, como já divisado em Aristóteles, trata-se de lutar contra os impedimentos e realizar o esforço que pode culminar em um fiasco ou em um sucesso. Por isso, Ricoeur recorre ao pensamento de Bergson para evidenciar esse "esforço de memória", trazendo à tona à distinção entre "recordação laboriosa" e "recordação instantânea". Essa distinção recuperada de Bergson possibilita demarcar mais claramente o percurso que a própria *busca* realiza, o seu grau de aprofundamento, evitando o mecanicismo de compreender a memória ou, no caso, a recordação como algo estático, uma vez que a recordação da lembrança faz parte de um conjunto maior e mais diversificado de fatos psíquicos.

À vista disso, é imprescindível diferenciar que a recordação instantânea (muito semelhantemente à *evocação*) estaria no início da *busca*, algo como o seu "grau zero" e a recordação laboriosa seria a *busca* na "sua forma expressa". Essa diferença possibilita perceber que há uma gradação do mais fácil ao mais complexo, um conjunto de estados de consciência que poderiam ir de uma "lembrança pura" até essa mesma lembrança já contextualizada. Esses estados da lembrança podem sair de uma recordação automatizada, quase condicionada, como uma música que remete imediatamente a uma pessoa ou situação, ou mesmo detonar um processo em que a lembrança ampliada torna-se o centro de uma reflexão quer no plano pessoal, quer no plano epistêmico (quer até, como advogamos, no artístico).

Essa complexidade aponta que o trabalho de memória encontra inúmeros empecilhos, seja pelo aspecto temporal, seja pela organização das imagens advindas do esforço de memória. Ricoeur chama a atenção para o

> [...] próprio caráter penoso [que] tem, pois, a sua marca temporal sentida efetivamente. Existe pathos na zêtêsis, a 'afecção' na 'busca'. Assim se entrecruzam a dimensão intelectual e a dimensão afetiva do esforço de recordação, como em qualquer outra forma de esforço intelectual (RICOEUR, [2000] 2010, p. 48).

Ao analisar esse esforço de memória por meio da evocação/busca, Ricoeur acaba por se deparar com o enigma do esquecimento, uma vez que esse esforço nos remete a uma luta contra o próprio esquecer. Apesar de não ser objetivo deste trabalho deter-se sobre o esquecimento, precisamos nos referir a uma noção que caracteriza vivamente a importância do trabalho da memória em relação à própria constituição do esquecimento, afinal de contas, precisamos lembrar que esquecemos para poder realizar a tarefa de recordar e, como se interroga Ricoeur, ao comentar o pensamento de Santo Agostinho: "Como *falar* do esquecimento senão sob o signo da lembrança do esquecimento, tal como o autorizam e caucionam o retorno e o reconhecimento da 'coisa' esquecida? Senão, não saberíamos que esquecemos" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 48). O esquecimento constituiu-se num enigma que a tarefa de memória pretende enfrentar e superar sem, contudo, ter como prioridade, decifrá-lo.

Antes de passarmos ao próximo par proposto por Ricoeur, analisemos um importante aprofundamento sobre a estrutura da memória e também sobre a importância do tempo. A evocação/busca encontra no pensamento de Husserl um grau de complexidade e sofisticação que nos possibilita entender a relação entre memória e duração. Vejamos.

Husserl ([1905] 1964), na obra *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, apresenta uma distinção que é como um aprofundamento na diferenciação evocação/busca, assim, propõe o filósofo alemão o que ele chama de *retenção* ou *lembrança primária*, de um lado, e *reprodução* ou *lembrança secundária*, do outro lado. A *retenção* ou *lembrança primária* é imediata e a *lembrança secundária* ou *reprodução* consiste em uma forma de relembrança. Uma marca o ato inicial e a outra, a sua retomada.

Tomando a lembrança em sua face objetal, Husserl ([1905] 1964) nos leva a perceber que, em um primeiro nível, temos uma coisa lembrada que está em sua forma pura, objetiva, "por menor que seja essa objetividade, primeiramente sobre o modelo do som que continua a soar, depois, da melodia que rememoramos posteriormente. Mas, a cada vez, 'alguma coisa' dura"[14] (RICOEUR, [2000] 2010, p. 49). O que está em jogo, aqui, é a retomada do tempo na experiência da duração sem, contudo, cair no psicologismo. Para explicar isso, Husserl utiliza o exemplo do som que dura e da melodia que volta persistentemente à nossa consciência, fazendo com que haja uma duração temporal da lembrança.

[14] Assim, retomando o conceito de *epochê* husserliano, poderíamos dizer que esse processo de suspensão do juízo e ir "as coisas mesmas" da experiência percebida pela consciência, nos levaria a pensar que temos reveladas aqui as "simples vivências", "as vivências do tempo".

Husserl nos lança em uma outra face da memória, aquela que deixa evidente que a memória, mesmo sendo do passado, tem incidência efetiva no presente, que também constitui um modo da memória. Por isso o exemplo do som e da melodia são tão significativos, uma vez que a "experiência descrita tem uma base, o presente, o presente do som que ressoa agora" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 50). Ricoeur chega a comentar que "há um 'cada vez' presente" ([2000] 2010, p. 50), por isso, o que podemos dizer é que, a cada retenção ou reprodução, o que existe é uma modificação do próprio presente. Em consequência disso, compreendemos que "a referência ao presente coincide com a experiência cotidiana que temos das coisas que começam, continuam e deixam de aparecer. Começar constitui uma experiência irrecusável. Sem ela, não compreenderíamos o que significa continuar, durar, permanecer, cessar. E sempre um algo começa e cessa (RICOEUR, [2000] 2010, p. 51). Mas Ricoeur observa que a descrição de Husserl, apesar de precisa em determinados aspectos para a compreensão do presente e sua relação com a memória, também comporta uma crítica, qual seja, a de que a análise da objetividade do tempo realizada pela fenomenologia do presente deixou de fora outras categorias também objetivas como a afetividade e a prática.

Para nós, o importante a destacar na proposta husserliana está na sua capacidade de descrever que sempre temos entre o processo de começar e/ou cessar uma lembrança, um ponto atual que oferece "degradês retencionais". Essa distinção possibilita "chamar de originário o instante do passado próprio para a retenção e isso, por consequência, é negar que esta seja uma figuração por imagem" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 52). Apesar de retomarmos mais à frente a discussão sobre memória e imagem, antecipamos, aqui, a perspectiva de Husserl, por considerarmos apropriado lançar um primeiro olhar sobre esse ponto.

A diferenciação entre a lembrança das outras imagens consiste em um ponto fundamental, na medida em que o presente e a percepção simples podem ser colocados em uma situação contrastante. E isso não nos furta, novamente, de entrar por uma discussão epistemológica, na medida em que "uma coisa é 'descrever' por um retrato um ser real, mas ausente; uma outra é 'fingir' a presença por meio da ficção; uma outra é fazer-se do mundo uma representação subjetiva [...]; uma outra é 'figurar-se' o passado em imagens" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 129).

A distinção operada entre *lembrança primeira* ou *retenção* e *lembrança secundária* ou *reprodução* possibilita compreender a lembrança na duração, processo que a modifica no tempo. Assim, se em um primeiro momento, quando percebemos algo (quer pela visão, audição, tato, paladar etc.), temos originariamente o surgimento de uma representação imediata na memória (*retenção*) que não passa por mediação perceptiva – por um certo tempo

essa percepção permanece sem modificações em nós. No entanto, com várias possibilidades de alteração realizada pela intensidade, maior ou menor, dessa percepção, acabamos por perceber uma modificação nela por conta da duração e da sua modificação atual por fatores outros, que nos levam a ressignificar, no tempo, a percepção agora percebida como lembrança ou reprodução.

O exemplo da música possibilita compreender isso de maneira mais clara, na medida em que o som escutado, inicialmente, em uma música perdura enquanto essa mesma música apresenta outros sons e, com essa sequência de apresentação de sons um a um, conseguimos ter na duração a compreensão da melodia.

Assim, as imagens e a memória estariam distintas, tendo o par retenção e reprodução (rememoração) como campos diferenciadores da percepção no presente, ou seja, a "retenção ainda está na órbita do presente: ela consiste na experiência de começar, continuar e acabar para o mesmo objeto antes que ele 'caia' no passado concluído" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 130) e, com isso, temos a certeza de que a consciência e, por consequência, as lembranças estão sujeitas à lei da alteração – a cada retenção temos o acréscimo de novas percepções que produzem mudanças enquanto temos o transcorrer do tempo, da duração.

Se na retenção ou lembrança primária a percepção do momento atual é dada e, ainda assim, é possível perceber as modificações, na reprodução isso fica mais evidente, na medida em que essa consiste em uma retomada daquela; a reprodução "supõe que a lembrança primária de um objeto temporal como a melodia 'desapareceu' e voltou" e, portanto, não temos uma apresentação, mas uma

> [...] re-(a)presentação [...]. A melodia há pouco ouvida 'em pessoa' é agora rememorada, re-(a)presentada. A própria rememoração poderá, por sua vez, ser retida na forma do que acabou de ser rememorado, representado, reproduzido. É a essa modalidade da lembrança secundária que se podem aplicar as distinções propostas ademais entre evocação espontânea e evocação laboriosa, bem como entre graus de clareza. O essencial é que o objeto temporal reproduzido não tenha mais, por assim dizer, pé na percepção. Ele se desprendeu. É realmente passado (RICOEUR, [2000] 2010, p. 52-53).

A memória continua sendo do passado, mas agora há uma clareza de que ela está ligada, indissociadamente, ao presente.

Disso, constatamos a existência de um lapso do tempo entre retenção e reprodução e, por conta disso, precisamos pensar naquela verdade limitada de Brentano ([1874] 1995),

como denomina Ricoeur, o fato de que a reprodução é também imaginação. Mesmo sendo passado e estando inseparável do presente, essa se dá ao modo de imagens.

Aqui temos aquela constatação, a de que aquilo que é reproduzido (rememorado) não surge mais de modo contínuo e, principalmente, "em que condições a 'reprodução' é reprodução do passado. É, da resposta a essa questão que depende a diferença entre imaginação e lembrança" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 53). A reprodução está, no pensamento de Husserl e de Ricoeur, encadeada com a questão temporal, na medida em que a lembrança é o substrato do que é reproduzido; nisso, a lembrança e a reprodução estão num mesmo fluxo contínuo do tempo e, nesse sentido, o "agora reproduzido" recobre um agora passado.

Para deixar isso mais claro, acompanhemos um trecho da pesquisa realizada por Thomé sobre o tempo no pensamento de Husserl. Essa pesquisa nos interessa por colocar a relação subjetividade e tempo em um contínuo na fenomenologia husserliana e, por conseguinte, também no pensamento de Ricoeur:

> Realizada a redução do tempo objetivo e a refutação da temporalidade psicológica, tem-se como extrato estritamente fenomenológico a estrutura das modificações temporais: a fluência do presente vivo. A descrição da fluência das vivências compreendidas num todo do fluxo exige que este fluxo constituinte da temporalidade seja a priori unificado. Tal exigência é dada segundo o próprio modo de constituição das vivências temporais, pois estas aparecem sempre sob numerosos processos (Vorgangen), na medida em que muitas cadeias de proto-sensações constantemente começam e findam, ou seja, constantemente se alteram ou entram em repouso, esta multiplicidade de processos temporais está essencialmente sujeita à lei da modificação temporal operada por uma forma estrutural de modificação que se dá como uma forma comum do agora: é o uno e único fluxo de consciência. Este fluxo é o emergir originário do tempo que enquanto unidade (que garante a possibilidade de duração e alteração) é perpétua irruptividade do agora, é agora constantemente reiterado no passado e constantemente projetado como um "vir-a-ser" no futuro (THOMÉ, 2008, p. 72).

Essa dinâmica do tempo em Husserl nos leva a perceber, na subjetividade, esses modos de relação da consciência no tempo e faz com que a percepção da reprodução seja dada não em uma limitante reprodução de imagens, mas de auto-percepção. Por isso, nesse processo de evocação/busca ou retenção/reprodução está, também, presente aquilo que outros filósofos chamaram de "reconhecimento – conclusão de uma busca feliz" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 53). A reprodução-busca coloca a pessoa no processo de reconhecer a si mesma. Tanto a oposição lembrança *versus* imagens quanto a dinâmica do reconhecimento serão retomados mais à frente.

2.4.4 Reflexividade/mundanidade

Passamos ao último par proposto por Ricoeur para compreender fenomenologicamente a memória. Tratemos agora da *reflexividade/mundanidade*. Apesar de colocá-las como um par oposto, Ricoeur não lhes nega o caráter de complementaridade.

Esse par, que traz um pouco dos pares anteriores na sua dinâmica, insere-se na constatação de que não

> [...] nos lembramos somente de nós, vendo, experimentando, aprendendo, mas das situações do mundo, nas quais vimos, experimentamos, aprendemos. Tais situações implicam o próprio corpo e o corpo dos outros, o espaço onde se viveu, enfim, o horizonte do mundo e dos mundos, sob o qual alguma coisa aconteceu (RICOEUR, [2000] 2010, p. 53).

A *reflexividade* está na interioridade, naquele rastro da memória em que podemos falar sobre ou a partir de uma declaração pessoal: "alguém diz 'em seu coração' que viu, experimentou, aprendeu anteriormente" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 54). Não podemos negar a essa esfera interior, subjetiva, da memória e da consciência, a sua validade. A *reflexividade* estaria no polo daquilo que estudaremos mais adiante e que pode ser chamada de memória própria e, por outro lado, a *mundanidade* entraria na discussão que será recuperada no terceiro capítulo deste trabalho sobre a questão da memória coletiva.

Assim, a *mundanidade* nos remete, a partir do presente, à rememoração dos acontecimentos de minha existência, por quais lugares estive, quais sentimentos percebi, e, no grau zero desse movimento da memória, encontro o corpo. A memória corporal está entre "todas as variantes do sentimento de familiaridade e estranheza" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 57) e está afetada por diferentes graus (prazer, dor etc.) do distanciamento temporal. A memória corporal, que parte da reflexividade, transitará para a memória dos lugares que nos remete ao hábitat de nossas vidas. Por isso, as lembranças, normalmente, estão associadas aos lugares e "não é por acaso que dizemos, sobre uma coisa que aconteceu, que ela teve lugar" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 57). Se a *reflexividade* está na ponta da narração (autonarração) das memórias, a *mundanidade* nos aponta a "materialidade" das próprias memórias, quer através dos outros, quer dos lugares, quer das datações (que também passam para a reflexividade, mas, nos colocam em efetiva relação com o mundo, devido ao seu caráter de marcos exteriores[15]) e das comemorações.

---

[15] Por isso, o par reflexividade/mundanidade está, para Ricoeur, na antecipação da discussão memória e história.

A *reflexividade* e a *mundanidade* são um par complementar, uma vez que, no momento declaratório interior, quando lembramos, estamos, normalmente, lembrando de algo que aconteceu em determinada situação de relação. Com exceção de alguns pontos (que estão mais relacionados com as vivências puramente interiores ou de julgamento interior), lembramos sempre em relação.

Ricoeur alude a uma passagem da obra *Em busca do tempo perdido*, de Proust, que julgamos importante apresentar aqui de modo direto. No primeiro romance da série, *No caminho de Swann*, esse romance em que "trata-se justamente desses tateios do sujeito em direção de si mesmo e do mundo, pelas palavras" (GAGNEBIN apud PROUST, [1913] 2009, p. 542), Proust realiza, por meio da personagem principal que narra a sua vida, uma descrição dos movimentos da memória e de como ele é despertado. Ricoeur associará isso, inicialmente, à *reflexividade* e dirá que o "momento da recordação é então o do reconhecimento" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 57). Mas, como poderemos perceber, o movimento do reconhecimento por meio e a partir da memória se dá no descolamento das próprias características da memória – pensamos que seja algo que vai da *evocação simples* à *busca*, da *retenção* à *reprodução*, da *reflexividade* à *mundanidade*. Adentremos um pouco no universo proustiano (conduzidos pelas ideias de Ricoeur – mas tenho clareza de que ele não desenvolve diretamente essa reflexão que agora propomos em *A memória, a história, o esquecimento*, mesmo tendo retomado uma profunda análise[16] da série *Em busca do tempo perdido* no segundo tomo de *Tempo e narrativa*, no qual também não explicita o percurso que ora intentamos). Assim fala, após descrever a conturbada relação (luta) do sono, vigília[17] e lembranças, o narrador-personagem:

> Estava mais despercebido que o homem das cavernas; mas aí a lembrança – não ainda do local em que me achava, mas de alguns outros que havia habitado e onde poderia estar – vinha a mim como um socorro do alto para me tirar do nada, de onde não poderia sair sozinho; passava em um segundo por cima de séculos de civilização e a imagem confusamente entrevista de lampiões de querosene, depois de camisas de gola virada, recompunha pouco a pouco os traços originais de meu próprio eu (PROUST, [1913] 2009, p. 23).

[16] A nossa proposta aqui está circunscrita a uma análise a partir do romance *O caminho de Swann* e não ao projeto proustiano em sua inteireza.

[17] Neste ponto, acreditamos ser evidente a referência crítica de Proust à primeira meditação das *Meditações metafísicas* de René Descartes em que o autor discute a continuidade do pensamento mesmo que estejamos nos estados do sonho, do sono ou da vigília, distinguindo, é claro, que há diferenças de como são os pensamentos em cada um desses estados.

Esse *eu* que é recomposto por meio da lembrança, ainda com o pensamento confuso, no processo de reconhecimento "ia recordando, para cada quarto, a espécie do leito, a localização das portas, o lado para que davam as janelas, a existência de um corredor" (PROUST, [1913] 2009, p. 23) do espaço que habitava, ou seja, para recuperar-se do momento em que saindo do sono ficava desperto, a memória recorria ao passado, aos diversos lugares onde antes havia vivido para identificar o espaço que se "reencontrava ao despertar".

Mas a personagem de Proust não é um "lembrador qualquer", ela precisa recuperar o tempo (perdido) e, por isso, o seu pensamento passa pela infância, pela adolescência e pela idade adulta, até presentemente, e essa lembrança também está envolvida pelo corpo (um dos nossos principais assuntos no terceiro capítulo deste trabalho), que não está deslocado desse processo. O corpo está efetivamente em relação com o espírito "e meu corpo, o flanco sobre o qual eu repousava, fiel zelador de um passado que meu espírito nunca deveria esquecer, recordava-me" (PROUST, [1913] 2009, p. 24) e nesse despertar da memória "renascia a lembrança de uma nova atitude".

Nesses breves momentos que constituíam o acordar, o narrador-personagem acabava por revisar todos os "quartos que habitara em minha vida, e acabava por lembrar-me de todos nas longas cismas que se seguiam ao despertar" (PROUST, [1913] 2009, p. 25). Esse movimento todo que conduz a personagem às lembranças servia, de maneira geral, para dar um "impulso à memória", que possibilitará que ele passe "a maior parte da noite a recordar minha vida de outrora [...], a recordar os lugares, as pessoas que ali conhecera, tudo o que delas tinha visto, o que me haviam contado a seu respeito" (PROUST, [1913] 2009, P. 27). Nesse narrador-personagem, encontramos a descrição de todo o processo da memória, quer da mais simples lembrança que é evocada, quer até mesmo da *reflexividade* que leva a lembrar dentro da *mundanidade*.

Na tentativa de descrever a memória em sua forma mais "objetiva" a partir do pensamento de Ricoeur, tendo agora essa narrativa proustiana como um aporte, nós nos deparamos com essa certeza, a de que, no processo da subjetividade, sempre nos deparamos com a alteridade, ou, como nos lembra Gagnebin no posfácio de *No caminho de Swann*: "o espírito não é um soberano absoluto, [...] ele depende do corpo, dos sentidos e dos outros" (p. PROUST, [1913] 2009, p. 558).

Até aqui, intencionamos descrever a memória, justificando seu lugar como campo epistêmico e lançando pequenos sinais que demonstram como ela está em relação com o reconhecimento de si e com a questão do outro. Em um breve exercício especulativo, partindo do nosso olhar neste trabalho, ao pensamos nessa apresentação descritiva e epistemológica da

memória, Ricoeur abre espaço para uma reflexão em que o primeiro par hábito/memória estaria ligado mais à própria estrutura da memória, o par evocação/busca já destaca a subjetividade e os esforços da memória e, por fim, a reflexidade/mundanidade nos coloca na discussão da memória no movimento do *eu* ao *outro*, da interioridade à alteridade. Mesmo não se tratando de uma descrição *ipsis litteris* de cada um dos estágios em que a memória está, uma vez que não estamos tratando cada par como um estado isolado, esses movimentos apresentados por Ricoeur descortinam o desenvolvimento do que refletiremos a seguir. Por isso, os dois próximos capítulos tratam sobre memória e alteridade e memória e subjetividade e, assim, procuramos aprofundar a hipótese de que a memória é, no pensamento de Ricoeur, o caminho que propicia a efetiva vivência da subjetividade e da alteridade de maneira autêntica.

Antes de prosseguirmos, porém, precisamos ainda retomar o ponto central de nossa reflexão sobre a memória em sua relação com a imaginação.

2.5 ENFRENTANDO A QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA: LEMBRANÇA, IMAGEM E IMAGINAÇÃO

Ao final da primeira abordagem ricoeuriana sobre a memória no *A memória, a história, o esquecimento*, encontramos o ponto crítico do esforço fenomenológico do autor francês. Agora já não é mais possível conter todas as polaridades em um genérico conceito de memória, uma vez que é preciso responder ao lugar, ou melhor, ao papel da lembrança no "jogo" da memória. Por isso, uma pergunta é imperativa (e embaraçosa, tendo em vista todo o percurso que realizamos): "é a lembrança uma espécie de imagem, e, em caso afirmativo, qual?". Esse ponto é importante para esclarecer se é possível distinguir efetivamente a lembrança e a imagem. Vejam que Ricoeur chama a atenção para o fato de que não se trata de pensar sobre uma espécie de lembrança-imagem, mas o caso é em que medida no plano da própria experiência seria possível não embaralhar, confundir a "lembrança como de uma imagem que fazemos do passado?" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 61)

Como vimos, na exposição das filosofias de Platão e Aristóteles, esse é o problema antigo quando da discussão da memória – poderíamos afirmar que é um problema originário dos estudos de memória, resumindo a discussão até aqui abordada: "a imaginação e a memória tinham como traço comum a presença do ausente, e como traço diferencial, de um lado, a suspensão de toda posição de realidade e visão de um irreal, do outro, a posição de um real anterior" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 61). Para Ricoeur, essas posições demarcam as

diferenças entre lembrança e imagem, no entanto, é necessário associá-las para que seja possível responder sobre a questão da representação do passado e assim diferenciar cada uma.

Ricoeur recorrerá novamente ao pensamento de Husserl para ajudar a esclarecer essa distinção entre lembrança e imagem. Duas obras de Husserl discutem essa questão, mas, infelizmente, de maneira fragmentária: os textos reunidos no volume 23 das *Husserlianas* que compreendem parte da obra do filósofo alemão escritas entre 1898 até 1925, e que possuem o título de *Vorstellung, Bild, Phantasie* (1980), e as já abordadas *Leçons*, de 1905.

A discussão proposta por Husserl parte de uma reflexão sobre os termos que, muitas vezes, dificultam a própria compreensão do assunto aqui abordado. Por exemplo, a palavra alemã *Erinnerung*, em sua análise objetal, pode ser compreendida como lembrança. A palavra *Vorstelung*, que recebeu a significação, desastrosa segundo Ricoeur, de representação durante muito tempo, também compreendia todos "os atos sensíveis, intuitivos, distintos do juízo" e ainda havia a problemática da atribuição do sentido de percepção.

Husserl, portanto, procederá na distinção de uma variedade de "modos de apresentação" e, com isso, poderá realizar a

> [...] percepção que constitui a 'apresentação pura e simples', *Gegenwärtigung*, todos os outros atos sendo classificados sob a rubrica presentificação, *Vergegenwärtigung* (sendo o termo traduzido também por 're-(a)presentação', com o risco de confundir 're-(a)presentação' e 'representação'- *Vorstellung* (RICOEUR, [2000] 2010, p. 62).

Essa breve descrição da problemática das palavras internamente ao alemão e suas consequências em outros idiomas, como o francês e o português, serve para demonstrar o nível de rigor com o qual Husserl pretende expor a sua perpectiva. Seguindo os passos de Ricoeur, percebemos que Husserl parte de uma fenomenologia das presentificações intuitivas e, por isso, acaba por chegar à fenomenologia da lembrança, que significa uma "espécie de presentificação intuitiva que tem a ver com o tempo" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 62). A lembrança (como outras formas intuitivas de percepção) é analisada por seu caráter de apresentação e percepção na intuitividade. Portanto, podemos perceber que a lembrança tem um caráter distinto da *Bild* (imagem) e da *Phantasie* (imaginação), mas não podemos perder de vista que "a lembrança tem a ver com essas duas modalidades, [...] a que se deve acrescentar a espera (*Erwartung*), colocada do mesmo lado que a lembrança, mas no extremo oposto da paleta das presentificações temporais, como vemos também nos manuscritos sobre o tempo" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 62). Ou seja, a lembrança tem relação com a imagem e

a imaginação, mas, tem distinções particulares por conta de sua total relação com o tempo, sendo uma presentificação de algo anteriormente conhecido ou vivido que retorna no presente vivo.

Para Husserl, a *Bild* (imagem) consiste em uma presentificação que descreve algo, mas de maneira indireta, isto é, uma pintura, uma estátua, uma fotografia, entre outras. Retomando o que Aristóteles definia como imagem, podemos ver que uma pintura podia e pode ser lida como uma "imagem presente ou como uma imagem que designa uma coisa irreal ou ausente" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 63). Com isso, um quadro ou fotografia pode designar uma representação, na linguagem cotidiana, o que leva Ricoeur a definir a imagem como uma "dépiction" que pode ser compreendida como uma "representação pictórica". A imagem, portanto, apesar de guardar um certo parentesco com a lembrança, distingue-se dessa por seu caráter de representação, enquanto a lembrança estaria mais próxima de uma descrição de algo que "aconteceu" antes. Mesmo sendo uma presentificação, a lembrança nos parece ser entendida como algo que está ligado à necessidade descritivo-veritativa.

Por outro lado, a *Phantasie* (imaginação) já está ligada aos objetos de ficção ou das crenças, estão relacionados às lendas e suas fadas, anjos, diabos e estão vinculados à espontaneidade, que, para Husserl, caracteriza as crenças. Logo, neste momento das suas reflexões, a imaginação está, no pensamento de Husserl, bem desvinculada da lembrança em si, uma vez que essa só poderia entrar no rol de proximidade quando de uma lembrança que sugira essa imagem atrelada à crença. No entanto, não há nenhuma conexão efetiva entre uma e outra.

Apesar de termos visto alguns pontos que deixariam mais claras as diferenças entre lembrança, imagem e imaginação, esse não é um ponto tão simples, mesmo no pensamento de Husserl. Não iremos percorrer as filigranas dos significados e ressignificações dessas categorias, mas destacamos, no decorrer do pensamento de Husserl, o que ganha proeminência, a relação entre o lembrado, o fictício e o representado.

Podemos perceber que Ricoeur trabalha as distinções entre o "tendo-sido do passado lembrado, último referente da lembrança em ato", que passará para o primeiro plano, e coloca "a divisão entre o irreal e o real (seja ele presente, passado ou futuro)". Assim, enquanto

> [...] a imaginação pode jogar com entidades fictícias, quando ela não representa o real, mas se exila dele, a lembrança coloca as coisas do passado; enquanto o representado tem ainda um pé na apresentação enquanto apresentação indireta, a ficção e o fingido situam-se radicalmente fora da apresentação (RICOEUR, [2000] 2010, p. 64).

Assim, essa problemática só ganha em complexidade, ela vai dando, aos poucos, os contornos necessários para termos uma ideia mais precisa da diferença entre lembrança, imagem e imaginação e, consequentemente, precisar o estatuto epistêmico da memória.

A apresentação e a presentificação estão postas em oposição na medida em que estão

> [...] a operar no interior do campo objetal dos correlatos da consciência intencional, bem como a distinção entre lembrança primária e lembrança secundária, enquanto variedades temporais da presentificação, do 'tornar presente' o que não ocorre como presente no sentido de apresentar (RICOEUR, [2000] 2010, p. 65).

Ora, ao trazer a questão para o campo específico da lembrança, Husserl aumenta consideravelmente a complexidade da situação analisada. Por isso, do ponto da lembrança primária ou retenção, a "lembrança é uma modificação específica da apresentação" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 65), e essa modificação possibilita pensar que agora há, também, a compreensão da distinção entre "a reprodução da produção, a inatualidade da atualidade, a não-posição da posição" – com isso, toda "possibilidade de confundir a lembrança com a imagem no sentido ligado ao termo *Bild* é doravante excluída" (p. 65). Mesmo quando uma lembrança se apresenta como imagem, ela está revestida de características que a distinguem dessa, isto é, a imagem (*Bild*) consiste em uma apresentação, enquanto a lembrança mantém o seu caráter de presentificação, na medida que é uma representação presente de algo que vem, "no presente", do passado.

Outro ponto que será também desenvolvido por Husserl está na afirmação de que "a lembrança pertence ao 'mundo da experiência' frente aos 'mundos da fantasia', da irrealidade" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 66). Se o mundo da experiência em que está inserida a lembrança constitui um mundo normal, comum, os mundos da fantasia são livres, sem determinação ou horizontes.

Muito ainda poderia ser discutido internamente à filosofia de Husserl sobre as diversas possibilidades de interpretação da lembrança e sua relação com a imagem e a imaginação, no entanto, chegamos aqui a um momento em que uma pergunta permanece latente: "[como] explicar que a lembrança retorne em forma de imagem e que a imaginação, assim mobilizada, chegue a revestir-se das formas que escapam à função do irreal? É esse duplo imbróglio que importa agora desenredar" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 66). Para isso, Ricoeur lançará mão do diálogo com Bergson e Sartre.

O autor de *Matéria e memória*, Bergson ([1896] 1999), distingue duas formas da lembrança, a que ele chama de “lembrança pura” e a “lembrança-imagem”, que são aspectos importantes para refletir. Isso importa, inicialmente, para Ricoeur ([2000]2010, p. 67), na medida em que possibilita pensar em uma memória “que ainda não está posta em imagens”. Conforme Bergson ([1896] 1999), existe uma “memória que revê” e uma “memória que repete”, no início dela, estaria a lembrança pura, que é espontânea e imediata, mais que isso, perfeita e a qual nada poderá ser acrescentado sem deturpa-la. A memória “lembrança-imagem” seria a intermediária entre essa memória que revê e a outra que repete, algo como um fenômeno misto que une os dois extremos (revê-repete): “era no ato do reconhecimento que se operava essa fusão, marcada pelo sentimento de ‘déjà vu’. Logo, é também no trabalho da recordação que pode ser reapreendida, em sua origem, a operação de composição em imagens da ‘lembrança pura’” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 68).

Só compreenderemos a lembrança pura na perspectiva da realização “de uma passagem do virtual ao efetivo, ou ainda como a condensação de uma nebulosa ou de uma materialização de um fenômeno étereo” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 68). A lembrança pura está sempre em uma espécie de encobrimento que insurge, que vem à luz, aquilo que Bergson chama de “próprio movimento da memória que trabalha” (BERGSON, [1896] 1999, p. 156). Esse movimento indica que a lembrança pura sempre sai dessa penumbra para tornar-se uma presença percebida. Essa dinâmica não pode ser indicada no movimento da imaginação. Somente a memória tem um quê puro que irrompe em imagem, algo que está indissociável do tempo:

> Daí a distinção dos estados fortes e dos estados fracos, os primeiros sendo erigidos por nós em percepções do presente, os segundos - não se sabe por quê - em representações do passado. Mas a verdade é que jamais atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída. Essencialmente virtual, o passado não pode ser apreendido por nós como passado a menos que sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas para a luz do dia (BERGSON, [1896] 1999, p. 158).

É por isso Bersgson um pouco mais adiante pode afirmar que:

> Imaginar não é lembrar-se. Certamente uma lembrança, à medida que se atualiza, tende a viver numa imagem; mas a recíproca não é verdadeira, e a imagem pura e simples não me reportará ao passado a menos que seja efetivamente no passado que eu vá buscá-la, seguindo assim o progresso

> contínuo que a trouxe da obscuridade à luz (BERGSON, [1896] 1999, p. 158).

Essa distinção realizada por Bergson tem a sua força, conforme o autor, no fato de ser realizada sem perder de vista as suas ligações. A lembrança pura e a lembrança-imagem, apesar de distintas, mantêm a sua relação quase que indissoluvelmente.

Ao discutir a relação lembrança pura – lembrança-imagem, Ricoeur tem em vista o problema da ficcionalidade da lembrança, na sua imbricação com a imagem e a imaginação, por isso, ao trazer à tona o pensamento de Bergson, ele trabalha uma nova perspectiva que possibilita assistir a "uma inversão completa da função imagificante, que, também ela, desdobra seu espectro desde o pólo extremo, que seria a ficção, até o pólo oposto que seria a alucinação" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 68). Essa problemática já acompanha Ricoeur desde a obra *Tempo e Narrativa*, uma vez que pretendia apresentar a questão da ficção da imaginação na oposição entre "narrativa de ficção" e "narrativa histórica". Com isso, Ricoeur dá um passo a mais agora, pois se a ficção representaria um momento significativo da discussão, por conta de sua intrínseca relação com a imaginação, esse polo pode ser somente um extremo em relação ao polo da alucinação:

> Do mesmo modo como Bergson dramatizou o problema da memória com seu método de divisão e de passagem aos extremos, importa dramatizar a temática da imaginação, ordenando-a relativamente aos dois pólos da ficção e da alucinação. Ao nos dirigirmos para o pólo alucinatório, trazemos à luz o que constitui, para a memória, a cilada do imaginário. De fato, é essa memória assombrada que é o alvo comum das críticas dos racionalistas da memória (RICOEUR, [2000] 2010, p. 69).

Se a memória pode ser posta fora da simples imagem, uma vez que a lembrança pura consiste em um momento meio nebuloso, nada impediria que a memória ficasse marcada por essa possibilidade de "alucinar", de produzir ficções ainda maiores que as das histórias, mas não podemos esquecer que, quando falamos de memória, falamos de uma zona epistemológica.

Ao lado do "testemunho" de Bergson, Ricoeur convoca o "testemunho" de Sartre para dar conta dessa "cilada do imaginário"- encontramos o "depoimento" desse último no livro *O imaginário*. Para Ricoeur, esse livro contém, indiretamente, uma virada da problemática da memória e que confluirá com o "empreendimento de separação da imaginação e da memória" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 69). Podemos notar isso quando Sartre afirma que

> [...] a imagem, se continua sendo um conteúdo inerte, não poderia de forma alguma conciliar-se com as necessidades da síntese. Ela só pode entrar na corrente da consciência se ela mesma é síntese e não elemento. Não há, não poderia haver imagens na consciência. Mas a imagem *é um certo tipo de consciência*. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa (SARTRE, [1940] 2008, p. 137).

Sartre possibilita perceber que a existência do objeto como imagem que seja distinta do objeto na realidade. Com isso, um objeto em imagem e um objeto real são percebidos distinta e perceptivamente. Por isso, um dado do passado não aparece como um dado-ausente, mas como um dado-presente que vem a mim do passado. A lembrança não consiste apenas em uma imagem, mas em uma presença atual de uma anterioridade temporal (quer objeto, quer fato etc.).

Isso fica mais claro quando adentramos o terreno do imaginário – aqui é possível existir aquilo que Ricoeur chama de "a sedução alucinatória do imaginário". Sartre ([1940] 2008) acredita que, na imaginação, dá-se um "ato mágico". Por alguma espécie de encantamento, o objeto que pensamos ou a coisa que desejamos parece ser, imaginariamente, de uma hora para outra, algo que possivelmente tomemos posse. Na imaginação parece que a ausência de determinado objeto ou pessoa pode ser anulada e o não-estar do "objeto imaginado é recoberto pela quase-presença induzida pela operação mágica" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 69), é como se a imaginação tornasse possível encenar até mesmo uma lembrança-imagem.

Para Sartre, a imaginação sofre de uma patologia que pode ter uma marca distintiva, ou seja, a obsessão. Vemos isso quando somos invadidos pelo desejo de deixar de pensar em algo e a intenção original acaba por tornar-se um pensar permanente e obsessivamente naquilo que desejávamos não pensar ou esquecer. Do ponto de vista da memória coletiva (e dos historiadores), poderíamos falar até mesmo de um "passado que não passa":

> A obsessão é para a memória coletiva aquilo que a alucinação é para a memória privada, uma modalidade patológica da incrustação do passado no seio do presente, cujo par é a inocente memória-hábito que, ela também, habita o presente, mas para "animá-lo", diz Bergson, não para obsedá-lo, ou seja, atormentá-lo (RICOEUR, [2000] 2010, p. 70).

Essa cilada da imaginação não pode ficar desapercebida de uma análise fenomenológica, como Ricoeur propõe-se a fazer, da memória. A imaginação está entre a

imagem e a obsessão; o primeiro extremo é a imagem pura e o segundo, a alucinação. Assim, a imaginação não constitui em si um mal quando "trata-se de uma imaginação que mostra, que expõe, que deixa ver" (p. 70) e que, portanto, não retira da sua relação com a memória aquilo que constituiria uma fraqueza para essa última, ou seja, a perda da sua confiabilidade. Assim, a memória está distintamente distanciada da imaginação e das imagens por seu caráter vivencial, de anterioridade, presentificação e fidelidade.

A memória, pessoal ou coletiva, necessita de uma garantia ou, pelo menos, de uma confiabilidade para estar no campo do conhecimento. Essa busca pela veracidade ou, pelo menos, de uma confiabilidade, consiste em toda a problemática da relação entre imaginação e memória, na medida em que, caso não esteja claro que a relação entre as duas não possibilita o descrédito dos testemunhos, dos esforços de memória, não poderíamos nos ater a um estudo de memória que a considerasse um campo válido epistemologicamente.

Por isso, ao escaparmos das ciladas e mal-entendidos sobre a memória e a imaginação e a imagem, "pode-se afirmar que uma busca específica de verdade está implicada na visão da 'coisa' passado, do que anteriormente visto, ouvido, experimentado, aprendido. Essa busca da verdade especifica a memória como grandeza cognitiva" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 70).

Ao fim desse percurso em que intentamos apresentar o esforço ricoeuriano por demonstrar que a memória constitui um importante caminho epistêmico, precisamos ainda pensar na consequência disso para uma discussão sobre a subjetividade, uma vez que, no quarto capítulo, adentraremos o território da subjetividade e sua relação com a memória no pensamento de Ricoeur.

Podemos perceber que o filósofo francês compreende que esse processo de esclarecimento sobre o valor gnosiológico da memória incide, mais precisamente, no "momento do reconhecimento, em que culmina o esforço da recordação, [e] que essa busca de verdade se declara enquanto tal" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 70). É precisamente no processo de reconhecimento de si que é possível saber que "sentimos e sabemos que alguma coisa se passou, que alguma coisa teve lugar, a qual nos implicou como agente, como pacientes, como testemunhas" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 70). A filosofia de Ricoeur não artificializa a vida ou deixa o homem desencarnado, por isso, podemos falar de uma filosofia da ação que, comprovado o caráter veritativo da memória, unir-se-á à dimensão pragmática de um exercício de memória, quer a partir da subjetividade, quer no encontro com a alteridade.

Não podemos nos deter somente na memória como um objeto ou um campo de estudo, no movimento do receber ou do buscar o passado; precisamos ter claro que a memória é exercitada e, portanto, precisamos ter em vista os efeitos desse movimento na compreensão da

questão da subjetividade. Compreender a memória como um campo epistemologicamente válido consiste em ter clareza de que ela constitui também um dever ético, afinal de contas, “o exercício da memória é o seu uso; ora, o uso comporta a possibilidade do abuso” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 72). Por isso, falar de memória é estar sempre desperto para que, partindo da sua possibilidade de fidelidade ao passado, possamos combater os abusos de um desejo de manipulação desde as coletividades até a interioridade. O percurso do reconhecimento está à nossa frente, para buscarmos a fidelidade da memória no nosso próprio *eu*, na Ipseidade.

3 MEMÓRIA E ALTERIDADE

Neste capítulo intentamos realizar uma análise da questão da alteridade, relacionando à ao processo interno de desenvolvimento dessa questão no pensamento de Ricoeur, sem perder de vista o que foi anteriormente tratado e mantendo, é claro, a memória como fio condutor.

Se o *si-mesmo* constitui um ponto efetivo do reconhecimento de si, essa "identidade própria", só pode ser pensada, para Ricoeur, em relação com a alteridade, mais que isso, como alteridade. Ipseidade e alteridade constituem um par indissociado e indissociável.

Resolvemos trazer logo no início a discussão crítica realizada pelo filósofo francês com o pensamento de Husserl, principalmente, a partir da obra *Meditações cartesianas* com o foco quase que específico na "*V Meditação*", quando o filósofo alemão coloca a alteridade como uma questão que parte da egologia e alcança a compreensão do outro como *alter ego*. A análise aqui desenvolvida está relacionada, especialmente, com dois livros de Ricoeur: *Na escola da fenomenologia* e *O si-mesmo como um outro* e pretende realizar uma compreensão da alteridade em sua dinamicidade, tanto no pensamento de Husserl, origem da discussão segundo Ricoeur, como no próprio pensamento de Ricoeur, quando consegue a partir da reflexão husserliana, evidar seu próprio caminho, por isso, consideramos tão importante o caminho que apresenta um percurso que parte no *ego* e alcance o outro, os outros.

Depois, analisamos, a partir da perspectiva de Ricoeur, o pensamento de Lévinas desenvolvido nas obras *Totalidade e infinito* e, especialmente, *Ética e infinito*. Nestes livros, Lévinas apresenta o *outro* como um absolutamente distinto. Para o filósofo romeno, o *outro* é um "totalmente outro" ao qual nos deparamos em uma relação de assimetria e responsabilidade. Lévinas acredita que a ética e, portanto, a responsabilidade é o fundamento da relação, ou melhor, do estar do homem no mundo.

Com a problematização do pensamento de Husserl e Lévinas, pretendemos nos aproximar da compreensão da alteridade para Ricoeur que hora concorda, hora discorda desses autores, porém sempre vai adiante na reflexão, encontrando sua própria voz, ao refletir sobre a alteridade no centro da Ipseidade. Para o autor do *Percurso do reconhecimento*, o *outro* não é um *outro eu* e nem um *totalmente outro*, Ricoeur desenvolve o seu pensamento numa perspectiva em que o próprio está em estreita relação com o *outro*, uma relação dialética e que nos fará pensar com outro olhar a alteridade como até então foi compreendida.

Ao ter a alteridade como foco, não poderíamos esquecer de, com Ricoeur, trazermos a tona o olhar de Halbwachs sobre a memória coletiva, ainda dentro da oposição à memória

pessoal. Esse ponto nos parece importante, na medida em que o pensamento do sociólogo francês incide sobre a questão do *outro* e de como a memória coletiva possibilita compreender a questão mesma da memória e da alteridade, para Ricoeur, isso consiste num ponto fundamental para afrontar efetivamente quem é o sujeito da memória, melhor, quem são os sujeitos da memória e superar a aparente dicotomia memória pessoal *versus* memória coletiva que dominou os estudos de memória até recentemente e que, em alguns lugares, parece ainda perpetuar.

Assim, ao final deste capítulo, propomos a contribuição mais incisiva de Ricoeur sobre a questão da memória (eu, os próximos, os outros) por desconfiarmos que ela faz uma ligação indissociável com a questão da alteridade e do reconhecimento de si, o que propõe a memória numa dimensão que ultrapassa a questão "apenas" epistemológica e a coloca no centro do debate existencial e ético, não perdendo de vista a afirmação de Henriques (2002, p. 01) que coloca Ricoeur como "um pensador da via longa, do conflito interpretativo e da promessa, conceitos que representam, cada um à sua maneira, formas de reconhecimento e de abertura ao outro, na sua diferença e na sua especificidade própria", constituindo-se assim, num pensador trágico e que compreende que a vida em sua complexidade, é um processo incompatível com respostas definitivas.

3.1 DO EGO À COMUNIDADE: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE HUSSERL

3.1.1 Solipsismo e alteridade

A primeira questão posta por Ricoeur, ao refletir sobre o tema da alteridade, parte da discussão do pensamento de Husserl, e do aparecimento do problema do outro dentro da fenomenologia transcendental[18]. Esse problema consiste na indicação de uma objeção ao solipsismo no início da "*V Meditação Cartesiana"*, essa é a "objeção no curso de uma meditação realizada pelo eu sobre o si mesmo" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 216). Assim, Husserl precisa responder essa crítica e explicar que os outros egos "não são por certo simples representações e objetos representados em mim em unidades sintáticas de um processo de

[18] A utilização do termo transcendental está associado, no pensamento de Husserl, numa busca pela fonte originária do conhecimento e do saber, na medida em que procura compreender a vida em sua plenitude de sentido. Com base nisso, a consciência ou subjetividade sempre são compreendidas como transcendental e como fundamento.

verificação que se desenvolve ‘em mim’, mas justamente nos ‘outros’” (HUSSERL, [1931] 2001, p. 105).

Segundo Ricoeur toda vez que houve uma objeção ao solipsismo, isso sempre partiu do senso comum e atingiu os filósofos idealistas. Para o senso comum, não há a possibilidade de uma análise do *eu*, de um *ego*, ser aplicável aos outros *eus*, na medida mesmo que, cada *eu* é um *eu* diferente dos outros.

Apesar de ser uma objeção do senso comum e para muitos poderia parecer insignificante, Ricoeur acredita que a filosofia idealista e, principalmente, a fenomenologia transcendental husserliana precisa reconhecer que o solipsismo é uma aporia que coloca em cheque a própria fenomenologia transcendental:

> Ela é a continuação lógica da redução, mais precisamente da redução tal como ela foi compreendida na *IV Meditação*: não apenas tudo fica ali reduzido a um sentido de ser, mas todo sentido é, além disso, incorporado à vida intencional do *ego* concreto. Infere-se, portanto, da *IV meditação* que o sentido do mundo é somente a explicação do *ego*, a exegese de sua vida concreta. Este monadismo é que faz do solipsismo uma aporia interna, na medida em que o monadismo absorve toda alteridade, todo ser outro, em mim mesmo, de ora em diante é necessário que todo sentido nasça em (*in*) e a partir de (*aus*) mim (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 216-217).

Tendo a crítica ao solipsismo como ponto de partida, será preciso compreender basicamente o fenômeno da constituição do *outro* em si e em mim, Husserl tratará com duas exigências ao mesmo tempo na “*V Meditação”*. Por um lado, a partir da questão da redução fenomenológica, precisa encontrar o sentido do *alter ego* e precisar ao mesmo tempo como isso acontece “em mim” e “a partir de mim”, ou seja, já que houve uma espécie de concentração de todo o fazer fenomenológico no *eu* (*ego*), é preciso apresentar as possibilidades que partem do *eu* para compreender o outro. Além disso, Husserl precisa também explicar a originalidade e especificidade da experiência do outro enquanto um não *eu*. Com isso, podemos perceber que a “*V Meditação Cartesiana”* consiste numa profunda reflexão sobre a alteridade ao mesmo tempo em que tenta compreender também a questão da subjetividade e, enquanto acompanhamos a análise de Ricoeur das ideias de Husserl, percebemos o percurso que a questão da alteridade passa no pensamento do autor francês, quer nas convergências, quer nas divergências com o autor alemão, mostrando a dinamicidade do método filosófico de Ricoeur.

3.1.2 O *eu*, o *outro* e a *subjetividade*

A reflexão sobre o outro possibilita um incremento na própria compreensão do *eu* (ego), uma vez que ele não é um simples objeto que se apresenta à minha consciência, mas um "outro eu" distinto de mim. Ao mesmo tempo em que temos a noção da diferença, nos deparamos com a semelhança e dignidade desse *outro eu*. Ricoeur destaca o fato de Husserl partir de uma análise geral do que se entende como "experiência do outro" ou dos "modos de se dar" do *outro* "Não seria possível nenhuma descrição, nenhuma explicitação, nenhuma constituição se não se tomasse como guia o sentido terminal da experiência, a saber, a posição de uma transcendência diante de mim" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 217). Aqui nos deparamos com três paradoxos, como chama o próprio Ricoeur.

Esse outro que transcende a mim se apresenta paradoxalmente como outra pessoa, capaz de experiência como *eu*, como outro sujeito, *eu* passo a fazer parte do seu mundo de experiência (primeiro paradoxo).

Com isso, o mundo como se apresentava a mim, ao *eu*, deixa de ser privado e passa a constituir-se num bem comum, ao mesmo tempo, esse "mundo" é tanto um fenômeno que se apresenta a cada um dos *eus* (*eu* mesmo e o *outro eu*) quanto são opostos por conta de cada experiência singular dos *eus*. Nessa perspectiva, aquilo que poderia ser considerado a "objetividade do mundo" torna-se, na verdade, um paradoxo (segundo paradoxo).

Por fim, quando o *eu* está frente a objetos culturais inegavelmente constituído por outros sujeitos e ao mesmo tempo, cada um dos objetos culturais são frutos de uma comunidade particular, os livros ou as ferramentas, por exemplo, cada uma remete ao mesmo tempo a um estranho que os fez e a um próprio comunitário (terceiro paradoxo).

Para Ricoeur, ao transformar esses pontos em paradoxos, especialmente, o terceiro, a fenomenologia husserliana depara-se com um problema, ao tentar clarificar e descrever tudo a partir de "minha vida intencional", ela acaba por espantar-se com aquilo que é evidente, no caso, com a experiência comunitária que possibilita o *eu* e alteridade. Nesse ponto, Husserl afirma e se interroga sobre o percurso que desenvolvemos para compreender como o *eu* e o *outro eu* estão relacionados:

> Precisamos nos dar conta do sentido da intencionalidade explícita e implícita, em que, sob o pano de fundo composto pelo nosso *eu transcendental*, se afirma e se manifesta o *alter ego*. Precisamos ver como, em quais intencionalidades, sínteses e "motivações", o sentido do *alter ego* forma-se em mim e, sob as diversas categorias de uma experiência concordante do outro, afirma-se e justifica-se como "existente", e mesmo à sua maneira como estando presente "ele mesmo". Essas experiências e seus

> efeitos são precisamente fatos transcendentais de minha esfera fenomenológica: de que outra forma, a não ser interrogando-os, posso chegar a uma explicitação completa da existência do outro? (HUSSERL, [1931] 2001, p. 105).

Por outro lado, e aqui vamos percebendo o próprio do pensamento de Ricoeur, a questão da subjetividade, nunca se aproxima de um solipsismo, pelo contrário, só há verdadeiro sentido e autenticidade numa subjetividade que compreende-se em relação, uma relação que parte do si mesmo (*ipse*), mas, que sempre encontra o *outro*, nas palavras do próprio Ricoeur,

> tudo na minha experiência me fala dos outros, que o mundo é um mundo de cultura, que o mundo objeto está carregado de todos os olhares que se lançaram sobre ele, é possível perguntar-se se existe um mundo próprio, anterior à intersubjetividade, que mereça ainda o nome de mundo. Eu sozinho e as visadas intencionais do meu ser próprio, será que isto faz um "mundo"? (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 220).

Já no próprio título de um dos seus mais significativos livros, S*i mesmo como um outro* (*Soi-même comme um autre),* Ricoeur revela de maneira paradoxal como a subjetividade está fundada na relação.

No entanto, Husserl pretende "tratar da constituição transcendental das subjetividades estranhas, [...] por ser esta a condição da possibilidade da existência para mim de um mundo objetivo" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 107). Continuaremos acompanhando, através do olhar de Ricoeur, o desenvolvimento do pensamento de Husserl. Num primeiro momento, o fenomenólogo alemão trata a objeção ao solipsismo como um argumento, ou seja, faz-se necessário realizar uma abstração do que é *não eu* (não *ego*), portanto, tudo o que é estranho ao *eu* deixa, inicialmente, de ser considerado.

Esse expediente metódico não implica que o *eu* esteja isolado, mas, somente o "*das mir Eigene*, 'aquilo que me é próprio'" é encarado

> Na atitude transcendental e na abstração constitutiva de que acabamos de falar, meu *ego*, o *ego* do sujeito que medita, não se confunde no seu *ser* transcendental *próprio* com o eu humano habitual; não se confunde com o *eu*, reduzido a um simples fenômeno, no interior do fenômeno total do mundo. Bem ao contrário, trata-se de uma *estrutura essencial da constituição universal*, que apresenta a vida do *ego* transcendental como constituinte do mundo objetivo (HUSSERL, [1931] 2001, p. 108).

Husserl, não pretende desconsiderar o outro, mas, há que ter em vista que o outro só ganha sentido a partir do próprio sentido que dou originaria e primeiramente a mim. Nesse ponto, o outro só pode ser considerado um estranho na medida que reconheço um próprio, o meu próprio *eu*. Para Husserl, a dimensão ôntica atinge o meu *ego* que provoca a transgressão da própria ipseidade, uma vez que não se trata somente de um objeto, nesse sentido, o outro se constitui como um reflexo do meu próprio *ego*. A experiência do "meu próprio *eu*" nos impulsiona à reflexão, ou encontro, com aquilo que é estranho a mim. Ao radicalizar a reflexão sobre "aquilo que me é próprio" o ego é lançado ao paradoxo da separação e isso possibilita compreender a existência do "meu *ego*" e do "outro eu", "há na experiência do eu sozinho todos os sinais de uma transgressão em direção a um outro eu" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 220). Essa reflexão dificilmente assalta os homens na atitude natural de contato com os outros, somente na atitude filosófica encontramos o espaço questionador propício para estabelecer os liames entre o mundo, como o dado, e o mundo-para-mim, nesse sentido, a experiência do mundo passa a ser considerada não num todo natural, mas, compreendo objetivamente que há o *eu* e existe o *outro*[19].

Não há nesse percurso um sentido psicológico ou mesmo antropológico, na tentativa de abstração do ego, ele encontrar-se-á sempre entre a percepção do "meu *ego*" e do "*alter ego*". É bom lembrar que a abstração husserliana em questão, não significa um conscientismo ou um habitar somente na consciência ou mesmo no intelecto, para Husserl, esse ego está constituído num todo psicofísico "Em consequência dessa eliminação abstrativa de tudo o que é estranho a mim, restou-me uma espécie de mundo uma natureza reduzida à 'minha vinculação' – um *eu psicofísico*, com corpo, alma e *eu pessoal*, integrado a essa natureza graças a seu corpo" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 112).

E como ressalta Ricoeur ([1986] 2009a, p. 224) pode causar espanto que paradoxalmente o caminho percorrido por Husserl demonstre que a partir da redução transcendental do ego causada pela crítica solipsista envidada pelo senso comum, acabemos por nos deparar com o "ôntico transbordante", Ricoeur ressalta a importância dessa conquista

> [...] vê-se que a abstração, que revela o corpo próprio e a natureza própria, é muito mais que uma ficção didática. É também – e sobretudo – a conquista do sentido da *encarnação*: uma natureza minha é uma natureza centrada em meu corpo. Tendo-se tornado a esfera de exercício de meus poderes, ela é o

[19] Essa é a experiência de sentido que caracteriza o percurso do reconhecimento de si no pensamento de Husserl e que, mesmo com diferenças significativas de delimitação e aprofundamento, também estará delineada no pensamento de Ricoeur.

> que eu posso ver, tocar, ouvir. Deste modo a redução à esfera do próprio faz "surgir de novo" (*herausstellen*) o corpo como carne. Até aqui, este era sempre o órgão não observado, o órgão atravessado por meus atos, e estes terminavam nas coisas. De ora em diante, o "próprio" é *minha carne* (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 224-225).

3.1.3 Tempo, consciência e memória

Algo importante a se destacar, está no fato de que no processo de percepção do *eu*, enquanto um próprio, nos deparamos também com a temporalidade imanente da experiência de ser (existir) no mundo e estar envolto na corrente de todas as propriedades, percepções, auto-percepções e mesmo explicitação do *eu*, que se dá, no presente e só capta aquilo que se dá no presente do vivente (do *eu*), aqui a questão da memória entra em ação, na medida mesma em que a percepção do passado desvela-se somente em mim e para mim "da maneira mais original que se pode conceber – na e pela lembrança" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 116). A lembrança funciona como uma garantia para o *eu* na medida em que

> Seja o que for que eu tenha mostrado constantemente, essa explicitação se efetua em grande parte por meio de atos de consciência que não são de forma alguma percepções dos momentos correspondentes de minha essência própria. A corrente do vivido, na sua qualidade de corrente, onde vivo como eu idêntico, só pode tornar-se acessível a mim da seguinte maneira: nas suas atualidades, inicialmente, e em seguida nas suas potencialidades, que, de forma visível, me são igualmente essenciais e próprias. Todas as possibilidades do gênero eu posso ou eu poderia – posso desencadear essa ou aquela série de estados vividos, posso prever ou olhar para trás, posso penetrá-las desvelando-as nos horizontes de meu ser temporal –, todas essas possibilidades pertencem claramente de maneira essencial e própria a mim mesmo (HUSSERL, [1931] 2001, p. 116).

Conforme Husserl, essa explicitação do *eu* em si mesmo, na medida dos movimentos interiores da consciência, têm na experiência original que está intimamente ligada ao tempo e, uma vez que é uma explicitação no presente e é sempre no presente, é perpassada pelo passado e pelas lembranças, por isso, podemos afirmar que a subjetividade é uma experiência de interioridade (na relação) e a memória possibilita no seu percurso, uma vez que a lembrança é do passado, também o entendimento de que a memória memória está enquanto potência humana do *eu* no presente. Assim, essa constitui, portanto, não somente uma chave para a compreensão do *eu*, mas, também para a apreensão do *outro*. Ora, na corrente de

explicitação do *eu* através da temporalidade (do passado e do presente) que são as formas nas quais o *ego* existe é possível falar em uma "universalidade da essência", assim

> Desse a *priori apodíctico* universal, na sua generalidade indeterminada, mas determinável, participa toda a explicitação dos dados egológicos particulares, como, por exemplo, a evidência – por mais imperfeita que seja – da lembrança que cada um tem de seu passado próprio (HUSSERL, [1931] 2001, p. 117).

A abstração inicialmente proposta por Husserl nos leva numa ampliação da experiência primeira, na medida em que nos conduz de uma aparente redução à plenitude do *ego*. Se a natureza, mundo, apresentava-se como um espetáculo estranho, ao "tomar posse" do sentido de minha carne, eu experimento a participação nesse conjunto de coisas que consiste naquilo que é inicialmente estranho a mim, neste "fora de mim", a realidade da corporeidade indivisa do ego, possibilita ligar com a dialética "fora de mim" e "em mim", provocando a efetivação do outro, desse estranho "no próprio" e "fora do próprio", a corporeidade realiza o estar no mundo e a efetividade da relação.

3.1.4 Corpo, memória e alteridade

No caminho percorrido até aqui, Husserl nos faz caminhar pela compreensão de uma experiência do *eu* que, passo a passo, se liga à experiência do *outro*. Há na experiência originária do próprio *eu* existe uma transgressão para o *outro*. Esse *outro*, sempre entendido, no caso de pessoas, como um "outro eu". Esse movimento é importante para a compreensão da subjetividade em Ricoeur, uma vez que ele demonstra que "Nele se equilibram as duas exigências da fenomenologia: o respeito à alteridade do outro e o enraizamento dessa experiência de transcendência 'na' experiência primordial" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 227). Aqui há uma evidente superação do solipsismo e de qualquer crítica neste sentido, sem perder de vista o assumir de um próprio afirmado pela egologia "pode-se explicar a transgressão da esfera do próprio, confirmando ao mesmo tempo o primado da experiência originária do eu" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 227).

Mais claramente, o *eu* se apercebe de si mesmo numa espécie de "autoapercepção mundanizante" o que equivale dizer que a consciência tem-se como um ente intramundano, de "modo que aqueles que são 'outros para mim não fiquem isolados, mas que, ao contrário, se constituam, na esfera que me pertence (bem entendidos), uma comunidade de eus que existem uns com os outros e uns para os outros, e que engloba a mim mesmo" (HUSSERL, [1931]

2001, p. 121), Husserl apresenta três graus de articulação entre a percepção do *outro* e a apercepção mundanizada do *eu*, com isso temos três graus da constituição do *outro*.

O primeiro grau, a percepção[20] do outro que se me apresenta, está relacionada com um corpo, no entanto, na minha experiência primordial, o meu corpo é o único corpo que experiencio como carne, logo, para que esse outro corpo diante de mim ganhe sentido, entra em cena a transferência aperceptiva de minha carne, nesse caminho rumo à "constituição do mundo objetivo",

> ao ter a experiência do outro dizemos, em geral, que ele está ali, ele mesmo, "em carne e osso" diante de nós. Por outro lado, esse caráter de "em carne e osso" não nos impede de concordar, sem dificuldades, que este não é o outro *eu* que nos é mostrado no original, na sua vida, seus próprios fenômenos, nada do que pertence a seu ser próprio. Porque se fosse esse o caso, se aquilo que pertence ao ser próprio do outro estivesse acessível para mim de maneira direta, isso seria apenas um momento do meu ser a mim, e, no final das contas, eu mesmo e ele mesmo, nós seríamos o mesmo. O mesmo aconteceria com seu organismos se ele não fosse outra coisa senão um "corpo" físico, unidade que se constitui na minha experiência real e possível e que pertenceu à minha espera primordial como formada exclusivamente por minha "sensibilidade" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 122-123).

Para aprofundar o sentido da analogia a partir do corpo, Husserl lança mão da presentificação, ou seja, para que a representação da carne do outro seja reconhecida como um fora de mim, faz-se necessário a autopercepção do próprio, sendo assim, a presentificação pode ser algo imagético e também pode ser compreendida como uma autopresentificação. Um objeto ou pessoa pode apresentar-se de modo intuitivo, ser simbolicamente representado e estar somente adiante de mim, ainda vazio de significado. Com isso, entendemos que a apercepção do *eu* bem como do *outro* passam por um apresentar-se ao próprio *eu* de modo distinto, mesmo sendo corpos e estando presentes, a presentificação dos dois se dá diferenciadamente "O outro é outro não somente porque suas vivências não me podem ser dadas de forma original, mas também, principalmente, porque temos a experiência dele em uma situação subjetiva que, por princípio, não pode ser minha" (COELHO JR, 2003, p. 190-191).

---

[20] Husserl define a percepção da seguinte maneira: "A percepção não é um raciocínio nem um ato do pensamento. Toda percepção, pela qual concebemos e percebemos de maneira imediata os objetos que nos são mostrados, como o mundo de nossa vida cotidiana que se oferece ao nosso olhar, os objetos dos quais não compreendemos imediatamente o sentido e os horizontes, contém uma intencionalidade que remete a uma 'criação primeira', em que o objeto de sentido análogo era constituído pela primeira vez" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 124-125).

Por isso, o segundo grau de articulação entre a percepção do *outro* e a apercepção mundanizada do *eu* passa pela concordância do comportamento, pela equiparação das expressões que o *outro* pode representar: "o organismo estranho afirma-se no decorrer da experiência como organismo verdadeiro, unicamente por seu 'comportamento', que se modifica, mas que é sempre concordante [...] esse comportamento tem um lado físico que apresenta o psíquico como seu indicador" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 128). Se a analogia confirma que o *outro* também é um *eu*, a concordância do comportamento possibilita antecipar ao visar um *outro eu*, não como um próprio, mas, como um *outro eu* semelhante a mim. Sobre esse ponto, relacionando a analogia e a concordância dos signos expressivos, Ricoeur comenta: "enquanto continua sendo um análogo de mim mesmo, o outro não passa de uma modificação do meu eu; mas ao se mostrar em face de mim, num comportamento concordante, torna-se de verdade um 'outro', um '*estranho*' (*ein Fremdes*)" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 233). Inclusive, Husserl acredita que é essa acessibilidade indireta do *outro* que possibilita, para nós, a existência desse *outro*, "ele aparece de maneira necessária no meu 'mundo' primordial, na qualidade de modificação intencional do meu eu" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 129).

Husserl realiza uma interessante "digressão" a partir das noções de presente e passado em que se dá a articulação entre a percepção do *outro* e a mundanização do *eu*. Partindo da noção interior que o *eu* tem do que "me pertence", quando temos essa percepção de modo vivo, estamos no presente, o "meu passado é mostrado, de maneira indireta, pela lembrança somente, e se apresenta com o caráter de um presente passado como modificação intencional do presente" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 129). A confirmação disso se dá pela experiência que temos desse passado e que através das sínteses concordantes das lembranças constitui o passado propriamente dito, assim, mesmo com as modificações que se dão nessa percepção, até por conta do passado transcender as lembranças do presente, a comparação com o mecanismo de percepção do *eu* e do *outro eu* podem ser encontradas, na medida que "o ser do outro que eu apresento transcende meu próprio ser no sentido 'daquilo que me pertence' de maneira primordial" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 129).

Husserl encara a memória, por conta de sua relação com o tempo, como essa capacidade primordial de diferenciar, em mim, o passado do presente vivo, como uma primeira experiência da diferenciação do *eu* e o *outro*

> Da mesma maneira que o meu passado se forma no meu presente vivo, no campo da "percepção interna", graças às lembranças concordantes que se

> encontram nesse presente, e também, graças às apresentações que aparecem na minha esfera primordial e são motivadas pelos conteúdos dessa esfera, posso constituir no meu ego um ego estranho, o que quer dizer que posso constituí-lo em reapresentações de um tipo novo, que têm como correlato um outro gênero de modificação. No entanto, quando se trata de reapresentação no interior da minha esfera de vinculação, o "eu-central" que lhe pertence não é outro senão eu mesmo, enquanto a todo aquele que me é estranho pertence um eu apresentado, que não sou eu mesmo, mas que é minha modificação, um outro eu, que permanece intimamente ligado aos horizontes apresentados de seu ser concreto (HUSSERL, [1931] 2001, p. 129-130).

A partir dessas percepções de Husserl que são retrabalhadas por Ricoeur, fica evidente o valor dado à memória, tanto para o reconhecimento de si quanto para a alteridade, na medida em que o mecanismo de reconhecimento do *eu* do passado, na esfera da memória, guarda semelhanças com o reconhecimento do *outro* no mundo, assim compreendido, diz Ricoeur em *O si mesmo como um outro*: "a sequência de lembranças de outrem nunca ocupará nenhum lugar na sequência de minhas próprias lembranças. Nesse sentido, não pode ser preenchida a distância entre a apresentação de minha vivência e a coapresentação de tua vivência" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 394).

No terceiro grau, entra o elemento da imaginação que, como vimos, é um elemento que já está contido na presentificação, uma vez que essa pode trazer novamente a lembrança de algo que, imageticamente ou imaginariamente torna-se presente e que pode caracterizar a distinção. Não entraremos aqui na discussão sobre o tempo em Husserl, uma vez que essa questão já foi trabalhada anteriormente, mas, não é difícil perceber que a presentificação e o tempo são elementos que estão em parceria, sem perde de vista que a imaginação também entra nessa mesma relação, uma vez que

> a imaginação serve, pois, para 'ilustrar', para 'presentificar', o nexo essencial que ofereceu o primeiro grau da constituição do outro. Mas, em vez de preencher pela percepção do comportamento [segundo grau] esta visada analogizante, eu a preencho pelas criações livres da imaginação e assim dou à transferência associativa de mim ao outro, não somente a vivacidade da imagem, mas a sua independência em face de minha perspectiva atual. A ficção é esta libertação da minha perspectiva e essa transferência para uma outra perspectiva (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 234).

A imaginação[21] proporciona e reintroduz neste percurso a reflexão. Muito do que apontamos até agora no desenvolvimento do pensamento de Husserl sobre a questão da subjetividade e do *outro*, passou pela experiência, a percepção propriamente dita. A

[21] A imaginação quando distinta da memória no que se refere à questão epistemológica, não constitui em algo negativo.

imaginação traz de volta a perspectiva de comparar reflexivamente aquilo que era inicialmente vazio, pois somente o corpo "puro" ainda pouco distinto do "meu corpo". Daí, no processo passar a ter sentido analógico e passa pela concordância de comportamento, ganhando assim um certo grau de vida e que, no movimento de imaginação, passa a contar com a reflexão que visa a relação e coloca-se a questão sobre o e "se eu estivesse lá", lá no mesmo lugar desse *outro* que se me apresenta. Nessa dinâmica, progride-se "do vazio para o cheio, a visada de uma vida estranha sem, no entanto, essa transgressão da esfera do próprio me dar no original o vivido do outro" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 234). Para Husserl, na esfera primordial da percepção do próprio corpo, nós vivemos uma experiência em que as potencialidades do *eu* e do *outro* se encontram em uma relação de diferenciação, até mesmo por conta da percepção espacial "meu corpo, que se relaciona consigo mesmo, é mostrado no modo do aqui; qualquer outro corpo – e também o corpo do *outro* –, no modo do ali" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 130) que está submetida às variações livre de perspectivas, mas, sem perder essa relação com o espaço e, como vimos, com o tempo, proporcionando, assim, cada vez mais, um grau de diferenciação entre o *eu* e o *outro eu*, na mundanização.

Mesmo com essas aparentes conquistas, tanto Husserl como Ricoeur, concordam que há ainda um limite neste desenvolvimento do pensamento husserliano sobre a constituição do *outro*. Por isso, precisamos ir adiante na compreensão da natureza intersubjetiva da alteridade.

Algo que devemos ter sempre em mente consiste na própria especificidade da relação eu-outro, muitas vezes, o senso comum costuma identificar essa relação com base na igualdade, ou melhor, na reciprocidade. No entanto, para autores que pensam a alteridade como Husserl e Lévinas (como veremos mais a frente), a relação eu-outro está fundamentalmente ligada à assimetria, essa desproporção na relação constitui um dos maiores problema para Husserl, até aqui, o *outro* na "*V Meditação Cartesiana"*, tem a sua existência somente como derivação do *eu*, algo com que só existiria um *ego* e todos os outros são multiplicações por associação. Neste ponto, a percepção da comunidade proporciona o desenvolvimento de uma compreensão, ainda a partir do corpo, de um perspectivismo que possibilita captar a percepção desse *outro*, percebendo também as diferenças e mesmo assimetrias na relação:

> meu corpo é a origem zero de um ponto de vista, de uma perspectiva, que dá uma orientação determinada ao sistema de minhas experiências. Compreendo então que o outro tem uma outra experiência que orienta de modo diferente o seu sistema de experiências. Mas a dupla pertença do corpo do outro ao meu sistema e ao dele me permite compreender que o mesmo

> objeto pode ser percebido através de duas perspectivas diferentes (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 238).

Cada um dos *eus* (*egos*) apreende o mundo de uma perspectiva, de um ponto de vista diferente, uma vez que parte da experiência originária de cada *eu*, mais

> importante ainda é a elucidação da comunidade que se forma em graus diferentes e que, graças à experiência do outro, logo se estabelece entre mim – ego psicofísico primordial que age no meu corpo primordial e que por meio dele – e o 'outro, mostrado na experiência da apresentação; ou, se considerarmos a coisa de maneira mais concreta e radical, da comunidade que se estabelece entre mim e o ego monádico do outro. O que se constitui em primeiro lugar sob a forma de comunidade e serve de fundamento a todas as outras comunidades intersubjetivas é o ser comum da "natureza", aí incluído o do "corpo" e o do "eu psicofísico" do outro, emparelhado com o meu próprio eu psicofísico (HUSSERL, [1931] 2001, p. 134).

Há uma reciprocidade aqui das experiências comuns frente à natureza, ao mundo que, como vimos, passa pela experiência originária do *eu* e da presentificação, no entanto, Husserl reduz essa dinâmica ao modelo de identificação, como uma síntese entre as duas consciências. Isso torna a "identificação de um mundo que se apresenta e de um mundo presentificado" numa quase dualidade de um mundo que se apresenta à consciência e de um mundo que se presentifica frente a essa mesma consciência, assim um retrato e uma lembrança, por exemplo, oferecem a "possibilidade de 'voltar ao mesmo objeto' dá à série inteira das percepções sucessivas o caráter de uma visada do mesmo".

Podemos perceber a importância do tempo e, por consequência, da memória para compreensão desta questão. O tempo acaba por funcionar como um unificador das percepções e perspectivas, tanto das consciências quanto do mundo (duas consciências, *eu* e o *outro*, e um só mundo). Mesmo que as percepções sejam distintas, mesmo que a presentificação se dê de modo conflituoso entre o *eu* e o *outro*, tudo se dá dentro de uma mesma "comunidade temporal", o tempo materializa a coexistência dos vários *eus* (por Husserl, esse *eu* chega a ser tratado como uma mônada, como uma unidade indivisa e que ao longo do percurso, vai abrindo-se cada vez mais à relação), afinal de contas, "há um só tempo como há um só mundo: o tempo privado, o tempo de cada mônada, ordena-se em relação a um tempo comum objetivo do que é um 'modo de aparecer'" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 241). O tempo como o mundo permitem uma unidade das realidades que aparece distintas nos *eus* originários, mas, que são constituídas pela intersubjetividade proporcionada pela relação dos *eus* na comunidade, a coexistência dos dois se dá na "criação de uma forma temporal comum, e

qualquer tempo primordial adquire espontaneamente a significação de um modo particular da aparição original e subjetiva do tempo objetivo" (HUSSERL, [1931] 2001, p. 142). Assim, *eu* e *outro*, estão ao mesmo tempo unidos, pelo efeito da presentificação (do outro) e pela objetividade do tempo comum da mundanização, numa comunidade temporal que constitui um mundo, com espaço e tempo cósmicos, ou seja, "a subjetividade passaria à esfera da intersubjetividade, através de uma experiência co-constituinte, que pertence a todos e a ninguém em particular" (COELHO JR, 2003, p. 188-189).

Ricoeur identifica, nesses passos de Husserl, aquilo que ele mesmo chama, percurso do reconhecimento de si e do reconhecimento mútuo e que estão indissociáveis ao seu pensamento, como uma experiência iniciada já com o pensamento de Husserl, ou seja, desde o criticado solipsismo, o pensador alemão, passo a passo, chega à comunidade. Para o reconhecimento da subjetividade faz-se necessário à relação.

Mesmo tendo críticas à descrição husserliana da comunidade, Ricoeur reconhece esse percurso do *eu* monódico à comunidade. Apesar do desenvolvimento do tema do "mundo da vida" realizada, especialmente, na pequena conferência sobre as ciências intitulada *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental*, Husserl ainda nas *Meditações cartesianas*, inicia a sua exposição do tema da comunidade no caminho do *eu* e do *outro* a partir, não de uma comunidade histórica, mas, faz referência a questão da "reciprocidade dos pontos de vista" e a "equalização objetivante", no percurso até aqui, Husserl demonstra que somente o *eu* é um *eu* enquanto o *outro eu* é um *outro*, "impõe-se explicar essa equalização mediante a qual me torno um outro para os outros, um outro entre os outros" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 243).

Husserl faz referência à *psychè* que, juntamente com o corpo, realiza uma espécie de reificação do *ego*. Assim, o mundo me aparece como uma reciprocidade de outros no nível psíquico, ocasionando a percepção de que sou uma *psychè* entre outras, iguais enquanto *psychè*, no entanto, distintas porém ligadas "Cada homem aparece a cada outro homem de maneira intrapsíquica" (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 244). Nesse ponto, temos introduzida a noção de uma constituição psíquica do mundo objetivo que possibilita, portanto, a equalização objetivante e, por consequência, compreendemos que o *eu* não aparece somente como carne, mas, também enquanto *psychè* e somente a partir desse nível, entendemos os *outros* como psiquismos equalizados, na medida em que, o *eu* e o *outro* estão separados, mas, também são recíprocos possibilitando, por sua vez, a intersubjetividade que é um fenômeno humano e que está sustentada pela realidade psíquica. Ricoeur nos lembra que Husserl ao longo de sua obra deixa claro que a pessoa é "correlativa da comunidade e de suas

‘propriedades habituais’. Dir-se-ia bastante bem que a pessoa vem a ser o *ego* considerado em seus hábitos comunitários” (RICOEUR, [1986] 2009a, p. 246).

3.1.5 Subjetividade e intersubjetividade

Husserl desenvolve uma caminhada rumo ao concreto, do aparente solipsismo inicial até a noção clara da pessoa como fruto da comunidade, ou seja, do ego monódico ao *eu* relacional. Não a toa afirma o autor das *Meditações cartesianas*: “cada subjetividade particular e a origem de seu valor intersubjetivo que permanece inerente ao mundo da comunidade de vida pressupõem, portanto, que uma comunidade humana existe” (HUSSERL, [1931] 2001, p 148), daí podemos perceber com clareza que Husserl rompe com o sujeito impessoal moderno, quer de Descartes, de Kant e mesmo do neokantismo muito comum no início do século XX.

Curiosamente, essa problemática do próprio e do estanho que acontece no nível pessoal, atinge também os grupos históricos, quer familiar, quer cultural, se o corpo é o “grau zero” do eu, da comunidade humana, o ponto inicial é a minha comunidade[22] “[s]omos eu e minha cultura que formamos aqui a esfera primordial em relação a qualquer cultura ‘estranha’. Essa última é acessível a mim e àqueles que formam comigo uma comunidade imediata, por uma espécie de ‘experiência do outro” (HUSSERL, [1931] 2001, p. 147-148).

No entanto, não podemos perder de vista a relação, também destacada por Ricoeur, já no pensamento de Husserl, entre interioridade e subjetividade. A interioridade não exclui, muito pelo contrário, ela potencializa, quando a subjetividade é compreendida de maneira autêntica, uma “tomada de consciência universal de si mesmo”, nas palavras final de Husserl nas *Meditações cartesianas*, lemos:

> O oráculo délfico (conhece-te a ti mesmo) adquiriu um novo sentido. A ciência positiva é uma ciência do ser, a qual se perdeu no mundo. É preciso de início perder o mundo pela (epochè), para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo. *Noli foras ire, disse Santo Agostinho, in te redi, in interiore homine habitat veritas*”[23] (HUSSERL, [1931] 2001, p. 170).

[22] Nesse sentido, Halbwach ([1950] 2006) também chama a atenção para a importância da família como primeiro grupo de formação das memórias coletivas. Como veremos mais a frente, apesar de haver uma aparente oposição entre as perspectivas de Husserl e Halbwachs, encontramos também algumas semelhanças que constituíram um importante ponto de convergência para o desenvolvimento do pensamento de Ricoeur.

[23] “Não saias, volta a ti mesmo, no interior do homem habita a verdade”.

Precisamos destacar que grande parte do esforço husserliano para compreender a relação eu-outro e superar o problema do solipsismo, está diretamente ligado ao conceito de intersubjetividade e, consequentemente, a própria compreensão do que seja a subjetividade.

Descartes, com o *cogito* instaura a perspectiva do sujeito como fundamento das certezas, mesmo que o mote inicial do desenvolvimento do pensamento cartesiano esteja na dúvida

> [...] com sua obstinação em querer duvidar, dá mostras de uma vontade de certeza e verdade – não faremos distinção entre essas duas expressões neste estádio –, que confere à própria dúvida uma espécie de oriente [...]. Ao contrário, o que motiva é a vontade de encontrar; e o que eu quero encontrar é a verdade da coisa (RICOEUR, [1990] 2014, p. XVII-XVIII).

Essa busca pelas certezas no próprio *eu*, no *cogito*, dá a Descartes a condição de ser um pensador originário do conceito de subjetividade que estará mais desenvolvido em Kant, dimensionando-o para a condição de uma subjetividade transcendental, um *eu* permanente, autorreferente, capaz de, ao realizar um julgamento para saber os próprios limites da razão, descobrir assim, um *eu puro* que estaria fundamentado na racionalidade. Hegel levará isso ao paroxismo de instituir um pensamento que tem como tarefa pensar-se a si mesmo

> o pensamento é um deus ciumento que apenas a si se expressa como essencial e nada pode suportar a seu lado. [...] O pensamento objectivo, o universal, é o fundamento, a substância, que reside e permanece na base, não se altera, mas unicamente em si ingressa, em si se afunda e se manifesta; com efeito, ingressar em si é trazer o seu interior à consciência, manifestar-se; e manifestar-se é o ser do Espírito (HEGEL, [1805] 2006, p. 196-197).

No caminho percorrido por Husserl, encontramos o *eu* como consciência e também como corpo, causando no reconhecimento do *outro*, a compreensão da existência de uma comunidade de *eus*, assim, para Husserl, o *eu* se pode ser considerado como uma mônada inicialmente, encontra ao fim uma dimensão de nós que "comporta essencialmente uma harmonia" de *eus* coexistentes que constituem um equilíbrio no entrecruzar da subjetividade na intersubjetividade que ultrapassa o *eu* e o *outro eu*.

No esforço de sair do solipsismo do ego, ao chegar na comunidade intersubjetiva dos *eus*, Husserl percorre um caminho em que o *outro* é tratado como *alter ego*, no entanto, nesse percurso, mesmo levando em consideração a comunidade como um avanço na subjetividade transcendental, Husserl corre o risco de cair numa outra forma de "prisão", "para sair do solipsismo do eu, ele [Husserl] poderá ter constituído, no final das contas, um solipsismo do

nós. Dessa maneira, as relações interativas da comunidade intersubjetiva poderão ter caído na rotatividade circular, que não encontra saída" (SOUZA, 2007, p. 71). Apesar do avanço evidente da concepção de Husserl, Ricoeur pretende ir mais adiante na reflexão sobre a alteridade, evitando o risco de tornar a comunidade, uma prisão ou numa fonte de injustiça, quer pela negação do *eu*, quer pela manipulação do passado.

3.2 A ALTERIDADE EM LÉVINAS

Ao analisar a perspectiva husserliana, Ricoeur realiza um percurso que coloca a questão da subjetividade como uma relação que vai do *eu* ao *outro* dentro da comunidade. Aqui, percebemos que não há a possibilidade de um *eu puro* extra comunidade. No entanto, como estamos discutindo a questão da alteridade, precisamos voltar o olhar também, para o confronto do pensamento de Ricoeur com outro "autor da diferença", no caso, Lévinas. Fiel ao seu estilo filosófico habitual, Ricoeur reflete com e contra Lévinas, tal como fez com Husserl, sobre a questão da alteridade, tocando efetivamente o problema da intersubjetividade.

Se para Husserl o *outro* é compreendido como um "*alter ego*" (*outro eu*), Lévinas trata o *outro* como um "totalmente outro", mais uma vez, mostra uma visão que dialeticamente aponte as complementaridades das duas posições, apresentando assim, um caminho intermediário e novo entre as duas visões.

Ricoeur, desde o início do *Si mesmo como um outro*, chama a atenção para a ligação dialética fundamental entre a ipseidade e a alteridade. Precisamos destacar que a relação entre ipseidade e alteridade que esta última não é acrescentada de fora à primeira, mas a alteridade "pertencer ao teor de sentido e à constituição ontológica da ipseidade, é um traço que estabelece forte distinção entre essa terceira dialética e a dialética entre ipseidade e mesmidade, cujo caráter disjuntivo permanecia dominante" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 374). Mais adiante, retomamos essas considerações, tendo em vista um maior aclaramento da posição efetiva de Ricoeur sobre a questão.

Ricoeur considera que, para Lévinas, o "movimento do outro para mim" como a síntese de seu trabalho no que toca a questão da alteridade opõe-se a concepção de identidade do Mesmo[24], propondo que há uma radical alteridade do Outro "Daí resulta que o si, não distinto do eu, não é tomado no sentido de designação por si mesmo de um sujeito de

[24] Como aparentemente faz Husserl, por isso, no caso do fenomenólogo alemão, a alteridade estaria no movimento do "eu para o outro".

discurso, de ação, de narrativa, de compromisso ético" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 397) que leva a uma separação entre o *eu* e o *outro* na densidade de considerar a alteridade como uma "exterioridade radical"

> O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A colectividade em que eu digo "tu" ou "nós" não é um plural de "eu". Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o "em sua casa". Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar (LÉVINAS, [1961] 2011, p. 25).

Lévinas criticará a posição de Husserl, considerada por ele idealista e solipsista, uma vez que para a fenomenologia husserliana a percepção do *outro* depende da representação, portanto, de uma assimilação e inclusão a si, ou seja, seria necessário uma identificação primeira que nega a alteridade. Segundo o autor de *Ética e infinito* se pensamos que o *outro eu* é, em alguma medida, um *eu* para Husserl, perceberemos que há uma preponderância da perspectiva gnoseológica, uma vez que o processo de percepção do *eu* e do *outro eu* passa fundamentalmente pela consciência, portanto, por uma forma de conhecimento, mesmo que seja autoconhecimento, enquanto para Lévinas, o outro está fundamentalmente numa perspectiva ética.

Por conta disso, Lévinas trata o *outro*, desde o seu aparecimento[25], dentro da perspectiva da ética e da responsabilidade. Para ele, o *outro* é um rosto que "se ergue diante de mim" e, numa relação assimétrica, esse rosto que se ergue acima de mim, consiste, conforme a sínteses de Ricoeur ([1990] 2014, p. 398):

> não é um aparecer que eu possa incluir no círculo de minhas representações minhas; sem dúvida, o outro aparece, seu rosto o faz aparecer, mas o rosto não é um espetáculo, é uma voz. Essa voz me diz: "Não matarás". Cada rosto é um Sinai a proibir o homicídio. E eu? É em mim que o movimento que parte do outro conclui sua trajetória: o outro me constitui responsável, ou seja, capaz de responder.

A palavra do outro que nos chega através do seu rosto, nos coloca numa relação dialogal e assimétrica, em que a "origem é exterior a mim". Assim, para Lévinas, a

[25] O termo aparecimento caracteriza bem o pensamento de Lévinas, na medida em que não há aqui um conhecimento ou ontologia, mas, um aparecer concreto do *outro*, um aparecer que me coloca frente a *esse* outro, a esse rosto.

“alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, revela-se, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que eu lá chego” (LÉVINAS, [1961] 2011, p. 112).

Lévinas rompe com a representação e instaura a pessoa, o rosto como centro do respeito ético. É sempre no rosto singularizado do *outro* que está a manifestação do discurso do “Tu não matarás”. Lévinas remaneja a compreensão do Mesmo e do Outro, tirando o sentido de relação, uma vez que o Mesmo significaria totalidade e separação e o *outro* advém na exterioridade absoluta. Ricoeur acredita que Lévinas faz uso de uma hipérbole, tal como Descartes com a dúvida metódica e Husserl com a redução fenomenológica, o autor de *Totalidade e infinito* comete um “excesso” na sua argumentação que provoca uma ruptura, uma ideia de exterioridade compreendida como uma absoluta alteridade.

Ricoeur, aponta que na hipérbole do Mesmo, que está na separação, encontra exagero semelhante, no pensamento de Lévinas, na hipérbole da epifania, da manifestação do rosto, no Outro e chega ao ponto de considerar que a separação efetuada torna a ideia de interioridade estéril, isso se dá, na medida em que para Lévinas a iniciativa está inteiramente no *outro*, “está no acusativo”. Sendo assim, não há a possibilidade de uma relação, uma vez que a dissimetria entre o Mesmo e o Outro é total, ou sou responsável pelo *outro* ou não sou:

> A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito” (LÉVINAS, [1982] 2007, p. 84).

E Lévinas deixa claro a questão da dissimetria, recusando a possibilidade da responsabilidade ser considerada dentro da reciprocidade

> [...] sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou “sujeito” essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo (LÉVINAS, [1982] 2007, p. 82).

Ricoeur considera que Lévinas realiza um extenso trabalho que começa por demolir a representação e chega mais a frente ao colocar o tema do “Dizer[26]” do *outro*, no rosto, mas, ao

[26] Dois conceitos são importantes para Lévinas caracterizar as formas do discurso humana, nesse sentido, “dois conceitos surgem como fundamentais, a fim de determinar sobre que condições se estatui, nesse ponto, a filosofia levinasiana: um que trata especificamente da mostração, que busca a verdade, modalidade de sentido lógico, que desemboca em representação e consagração das coisas por meio do ato de nominar – *Dito*; e um

mesmo tempo, instaura também a "era" do "Desdizer" da destinação à responsabilidade, na medida em que coloca essa como que "relacionada com um passado mais velho que qualquer passado rememorável, portanto ainda passível de retomada numa consciência presente; a injunção faz parte de um aquém de qualquer começo, de qualquer *arché*: o desdito da *arché* se chama *an-archie*" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 400). Essa pretensão hiperbólica levinasiana, leva a uma compreensão de responsabilidade que não se apoia em nenhum "engajamento prévio" e vai ganhando sempre mais densidade excessiva até culminar em algumas expressões que são destacadas por Ricoeur em *O si mesmo com um outro* ([1990] 2014, p. 400-401) "substituição do eu pelo Outro", "sob a acusação de todos, a responsabilidade para todos chega a substituição. O sujeito é o refém" e "a ipseidade, em sua passividade sem *arché* da identidade, é refém". Para Ricoeur, Lévinas, na obra *O tempo e o outro*, leva o seu leitor a uma compreensão do Outro não mais como um "mestre de justiça", mas como um ofensor que não "requer o gesto que perdoa nem o que expia".

Encontramos um paradoxo na concepção de Lévinas, na medida em que o Mesmo está separado, isso conduz a um impasse na exterioridade do Outro, ou seja, novamente, o autor de *A memória, a história, o esquecimento* expõe as dificuldades das posições extremas. Se de um lado a perspectiva gnosiológica de Husserl pressupõe que o movimento da alteridade dar-se "do si para o outro", no outro lado, temos Lévinas em que esse movimento se dá "do outro para o si" e apresenta uma deficiência. No caso de Lévinas, a dificuldade está toda na impossibilidade de distinguir o si e o *eu* e de formar uma ipseidade que se dê na abertura. A Ipseidade para Ricoeur constituí um caminho de relação para o *outro*, mas, sem perder o seu caráter de próprio. Ricoeur opõe Ipseidade a Mesmidade e a alteridade estaria em um outro ponto dessa relação tríplice.

O Totalmente Outro levinasiano que coloca toda a sua força na exterioridade apresenta um problema na própria resposta responsável ao apelo do rosto, ao apelo do *outro*, uma vez que espera uma resposta que pode ser considerada uma agressão, uma vez que sem a possibilidade ou *desimportância* da reciprocidade, o outro acaba por realizar um apelo que não encontraria entendimento e muito menos acolhida, ao afirmar que

> A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano

---

outro, anterior à presença e à ação, aquém da autonomia e da liberdade, mais radical que as conquistas semânticas e os sistemas linguísticos, que descreve, para além da dinâmica entre ser e não ser e da lógica apofântica, um contexto transcendente e anárquico em virtude do qual reverbera a significação original da subjetividade – *Dizer*" (SAYÃO, 2011, p. 115).

> na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoievsky afirma: "Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros" (LÉVINAS, [1982] 2007, p. 84).

Lévinas não parece nos colocar numa situação em que o *eu* possa decidir e, portanto, não seria possível a liberdade, somente, teríamos a culpa ou a aniquilação do *eu* no movimento para o *outro*. O que poderia ser considerado uma outra forma de imperativo categórico kantiano que firma sua força no respeito a lei, enquanto a forma levinasiana teria seu apelo irrecusável no rosto.

Assim, é precisa sair desse horizonte da culpa ou da aniquilação do *eu*, por isso, ele acredita que é necessário um acolhimento que esteja dentro de uma estrutura reflexiva. Ricoeur aponta que pode haver uma redução do *outro*, se seguirmos o pensamento apresentado por Lévinas, na medida em que sem um discernimento e um reconhecimento, a capacidade de acolhimento (total) pressuposta pelo filósofo romeno, cairia num seguimento do outro como mestre ou mesmo carrasco e o *eu* correria o risco de ser "apenas" um escravo. E aqui encontramos outro ponto de distinção entre o pensamento de Ricoeur e Lévinas, na medida em que a comunicação, segundo Ricoeur só se dá com um mínimo de reciprocidade em que há uma troca radical e constante entre os participantes do processo comunicativo, ocorrendo até mesmo, a permanente troca de posições entre os participantes do diálogo, com isso, estaria evidente que há uma relação dialógica que supera a distância absoluta entre o *eu* e o *outro*, inclusive, não mais pressupondo que seja somente o *outro* que a motiva, que o *outro* seja o protagonista da relação.

Apesar das críticas de Ricoeur até aqui apresentadas, o que mais o desconserta é o problema da substituição do *eu* pelo *outro* que leva a filosofia da alteridade de Lévinas a um extremo

> A responsabilização, oriunda da interpelação pelo Outro e interpretada em termos da mais total passividade, inverte-se num ímpeto de abnegação em que o si se atesta por meio do mesmo movimento no qual se exime. Quem é obsedado pelo Outro? Quem é o refém do Outro, se não um Mesmo que já não é definido pela separação, mas por seu contrário, a Substituição? (RICOEUR, [1990] 2014, p. 402).

Ao tratar de uma expiação em que estejam reunidas alteridade e identidade, como vimos mais acima, Lévinas leva a cabo uma transformação em que o *eu* deixa de estar somente separado pela alteridade absoluta, mas, ele insere a necessidade de uma deposição do *eu* a tal ponto extrema que é como que o *eu* seja expulso de si mesmo, para dar lugar ao *outro* que me interpela com seu rosto.

3.3 A ALTERIDADE NO CENTRO DA IPSEIDADE

Ricoeur fala de uma relação dialética entre ipseidade e alteridade que é fundamental, tanto para uma conexão entre reflexão e análise quanto para uma compreensão ontológica, que deve contar com uma oposição interna (dialética) entre ipseidade e mesmidade.

Como percebemos, Ricoeur não trata a alteridade como um acrescentar de fora à ipseidade, ela está constitutivamente no centro da ipseidade. Nesse sentido, duas ordens de reflexão sobre a alteridade são trazidas à discussão. O primeiro, implica no jogo entre o discurso fenomenológico e o ontológico em que constatamos a relação da alteridade no centro do que seja a ipseidade, assim, o "correspondente *fenomenológico* da metacategoria de alteridade é a variedade das experiências de passividade, mescladas de múltiplas maneiras ao agir humano" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 375), com efeito, o termo alteridade estaria reservado ao discurso especulativo e a passividade serviria para a atestação da própria alteridade.

Nisso já está anunciado o caráter polissêmico da alteridade (como também da ipseidade), uma vez que essa não reduz o outro à alteridade de um outrem. Esse caráter polissêmico se dá na medida em que há uma relação dialética entre o Mesmo e o Outro dentro da hermenêutica do si. Inicialmente, o Mesmo perde o seu caráter aparentemente unívoco quando posto em relação com a Ipseidade, assim, tanto a alteridade quanto a ipseidade são polissêmicas, na medida em que cada uma, dialeticamente, está em relação com o Mesmo ou com o Outro.

Ao colocar a alteridade no centro da ipseidade, Ricoeur acredita que esse jogo dialético que constitui o cerne dessa relação, retira do si mesmo o lugar do fundamento, com isso, estamos fora da egologia husserialiana e, especialmente, fora do *Cogito* cartesiano em que o si mesmo é exaltado e, ao mesmo tempo, fora também da perspectiva de um si mesmo humilhado, como na filosofia de Lévinas e de outras perspectivas anti-Cogito, ou como afirmado no prefácio do *O si-mesmo como um outro*: "Sujeito enaltecido, sujeito humilhado: ao que parece é sempre por meio dessa inversão de pró e o contra que se faz a abordagem do

sujeito; daí seria preciso concluir que o "eu" das filosofias do sujeito é *atopos*, sem lugar garantido no discurso" (RICOEUR, [1990] 2014, p. XXX). Para superar as dificuldades encontradas nesses antagonismos Ricoeur propõe uma reflexão a partir da hermenêutica do si sobre a questão dos usos do termo "se e do si nos casos oblíquos, o desdobramento do mesmo segundo o regime do *idem* e do *ipse*, a correlação entre s-mesmo e o outro que não o si-mesmo" (RICOEUR, [1990] 2014, p. XXX) que gerarão as relações da dialética ipseidade e mesmidade e da dialética da alteridade e ipseidade. Nesta última, no entanto, a atestação se dá ela mesma de modo partido, na medida em que a essa relação dialética só pode ser conhecida através de experiências dispares, na própria "diversidade de focos da alteridade".

Para entender melhor o que estamos analisando, Ricoeur associa ao tripé da passividade que é o mesmo da alteridade, ou seja, na passividade encontramos a experiência do próprio corpo, da carne, o que possibilita compreender o corpo como um mediador entre o si mesmo e o mundo, essa mediação dar-se em graus distintos de praticabilidade, o que significa dizer que são graus variáveis de estranheza [*étrang(èr)eté*].

> [...] segue três direções na exploração do campo do outro na experiência da passividade-exterioridade. A primeira figura da passividade é a alteridade da carne "enquanto mediadora entre o si e mundo", mais ampla que a dimensão do "corpo próprio", e que produz as mais variadas experiências que podem ser traduzidas, brevemente, como a "diminuição do poder de agir", ao reverso da definição do homem capaz com "poder de agir e esforço para existir"; é assim que Ricoeur insiste sempre que o homem é atuante e sofredor. A segunda figura da passividade é a alteridade de outrem, do estranho, enquanto meu semelhante, que remete à questão da intersubjetividade, mas se vincula com as figuras anteriores da carne, no sofrimento que um homem causa a outro homem; deveria ser conduzida, pensa o autor, numa dupla superação: do critério meramente perceptivo de outrem, em Husserl, e do "critério imediatamente moral da injunção inerente ao apelo à responsabilidade", em Lévinas. A terceira figura da passividade é a alteridade do foro interior (Gewissen) "figurado pela voz da consciência dirigida a mim do fundo de mim mesmo", "o fórum de colóquio de si consigo mesmo" (LAUXEN, 2010, p. 53).

Aqui é possível entender que a passividade está relacionada com um nem precisar de um movimento, de uma ação anterior do *eu*, no próprio corpo dá para sentir-se em relação e, portanto, em alteridade, daí, retomarmos a noção clara da alteridade no centro da ipseidade. No próprio *eu* é possível perceber as diferenças entre o corpo e a consciência. Por isso, podemos compreender que há a "passividade implicada pela relação de si com o *estranho*, no sentido preciso do outro do si, portanto a alteridade inerente à relação de intersubjetividade" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 376).

Precisamos aprofundar mais a questão da relação constitutiva e ontológica da pessoa, na medida em que essa é constituída pelos aspectos físicos e psíquicos e quando falamos em corpo humano, estamos ao mesmo tempo falando de corpos e do meu próprio corpo, isso faz perceber a importância da organização da linguagem para a compreensão dessa relação dialética até mesmo no referenciar-me ao corpo. Ou seja, ao falar de corpo, os outros (corpos) e o meu corpo estão já aí em relação e, não dá para compreender o meu corpo apartando dos outros corpos. A linguagem pensa e fala do corpo/meu corpo em relação.

Essa questão também pode ser percebida na medida em que pensamos sobre a ação. Se uma ação humana não se dá no nada, ela terá que se dá no mundo, será um acontecimento que mesmo tendo um autor (o *eu*) pertencerá ao mundo, ou seja, notamos aí uma dependência entre o *eu* e o mundo quando de uma ação: "O corpo próprio é o lugar – no sentido forte do termo – desse pertencimento graças ao qual o si pode pôr sua marca nesses acontecimentos que são as ações" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 377).

Algo interessante a destacar está no fato de que, a carne, o corpo pode ser um indicador do *outro*, mas, a carne em si mesma não é o objeto de uma escolha, de um querer, mas, de uma síntese passiva que possibilita as sínteses ativas

> A carne é o lugar de todas as sínteses passivas sobre as quais se edificam as sínteses ativas, únicas que podem ser chamadas obras (*Leistungen*): ela é a matéria (*hylé*), em ressonância com tudo o que pode ser chamado de *hylé* em todo o objeto percebido, apreendido. Em suma, ela é a origem de toda a "alteração do próprio". Destas resulta que a ipseidade implica uma alteridade "própria", se é que se pode dizer, cujo suporte é a carne. Nesse sentido, ainda que a alteridade do estranho pudesse – por hipótese – ser derivada da esfera do próprio, a alteridade da carne lhe seria ainda preliminar (RICOEUR, [1990] 2014, p. 383).

Portanto, está na compreensão (pré-linguística) da minha carne e o mundo, que poderá ser edificada uma significação da ação que não se perca entre jogos e linguagem. Ao realizar a "mundanização da carne", em que ela aparece como um corpo entre outros corpos damos um passo na compreensão da alteridade não somente visada a partir do corpo e do mundo, como uma exterioridade, mas, também podemos perceber que a "minha carne só aparece como um corpo entre todos os corpos na medida em que eu mesmo sou outro entre todos os outros, numa apreensão da natureza comum, tecida, como diz Husserl, na rede da intersubjetividade" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 385) que é o instaurador da ipseidade.

É preciso notar que há uma distinção paradoxal entre carne e corpo, na medida em que, minha carne está na dimensão pré-linguística enquanto meu corpo está numa dimensão

comparativa. Por isso, podemos afirmar que existe no próprio si-mesmo, compreendido como totalidade, a evidência da relação ipseidade-alteridade. Dito de outro modo, sentimos na carne a dialética dessa relação.

A vista disso, a passividade implica também uma relação que parece ficar dissimulada pela evidência do mundo exterior e do *outro*, essa passividade implica a relação do si com o si-mesmo, no diálogo interior em que temos a consciência que relaciona-se na interioridade. Ao colocar a consciência como uma terceira, ao lado do corpo e do *outro*, na relação passividade-alteridade, Ricoeur, ao contrário do cogito exaltado, destaca mais uma vez que o *eu* não é "senhor em sua própria casa" e que a complexidade e densidade da alteridade compreende um extraordinário caminho e que encontra na própria consciência a atestação e unidade dessa relação.

Mas, não é só isso, ao realizar uma digressão a partir da concepção heideggeriana do *Dasein* em que o homem é o ser-aí, um ser lançado, entra em cena o caráter do peso específico da existência, em que é necessário o recolocar a si mesmo na abertura, no mundo. Se o *Dasein* constituí ao mesmo tempo o caráter distintivo de ser, um ser no mundo, há um íntimo do ser-aí e sua relação com o ser lançado no mundo. Esse estar lançado no mundo que pode carregar consigo até mesmo uma frustação, aparece também associada, em Heidegger, ao tempo e, consequentemente, com a finitude, afinal de contas, o homem é um ser para a morte.

Se na alteridade primeira o *eu* depara-se consigo mesmo enquanto carne e corpo, com o trabalho da consciência em compreender-se, isso implica uma luta interior e exterior entre o existência e o ser no mundo, entre o ser e o deve-ser que torna a alteridade num paradoxo irrevogável da constituição do *si-mesmo* e pode nos levar a compreender a força de ser o *si*-mesmo como um outro.

Pensando sobre a espacialidade, Ricoeur questiona um certo peso na temporalidade que costuma nos dominar, especialmente, tem em mente as reflexões heideggerianas do *Ser e Tempo* e a sua ênfase quase exclusiva no tempo e o esquecimento do espaço, seriam uma recusa em realizar uma fenomenologia da carne. Essa pequena digressão ricoeuriana nos leva a perceber a importância das três dimensões da dialética da alteridade, na medida que ela está relacionada com o mesmo, o próprio e o outro, numa relação que nos faz perceber também a dimensão do corpo/carne, tempo, espaço, mundo etc, mas, dessa vez percebemos que não há somente uma busca ontológica pura para compreender isso, para o filósofo francês, essa reflexão deve nos levar para a perspectiva da ação. Como vimos, toda ação humana está em relação com o mundo.

A segunda significação da chamada por ele metacategoria da alteridade, a alteridade do *outro*, está estreitamente ligada à modalidade da passividade e de uma hermenêutica do si que coloca a relação si com o diverso de si como uma nova dialética do mesmo e do *outro*. Nesse ponto, percebemos que a reflexão fenomenológica dessa relação, possibilita entender que o diverso de si abre margem para a compreensão da diferença entre o *ego* e o si, na medida em que o "diverso de si *afeta* a compreensão do si" e essa diferença é marcada pelo fato do *ego* ser aquele que se coloca e o si ser aquele que se reconhece a partir dessas afeições.

Segundo Ricoeur, a passividade própria do si está em toda as análises possíveis, desde o plano linguístico, na medida em que o "discurso enquanto ele próprio é endereçado a..." e mesmo a autodesignação do agente da ação está indivisa da *adscrição* por um *outro* que, ao utilizar o acusativo, designa o autor das ações

> Nesse intercâmbio entre adscrição na segunda pessoa e autodesignação, pode-se dizer que a retomada reflexiva desse ser-afetado pela adscrição proferida por outrem se entrelaça com a adscrição íntima da ação a si mesmo. Esse entrelaçamento se expressa no plano gramatical pelo caráter onipessoal do si que circula entre todos os pronomes. O fato de o si ser afetado pelo outro que não o si é o suporte desse intercâmbio regrado entre as pessoas gramaticais (RICOEUR, [1990] 2014, p. 389).

Não a toa que poderíamos afirmar que, a ficção, enquanto "narrativa dos papéis sustentados pelos personagens" na relação entre leitor, personagens, narrador (geralmente na terceira pessoa) que tem os acontecimentos narrados na perspectiva em que o tempo e a ação estão integrados, acaba por afetar, num vínculo privilegiado o sujeito leitor. Tanto é assim que podemos falar, muitas vezes, de uma *catharsis* do leitor, que nessa "luta" narrativa-sujeito que lê encontra, na dimensão dos afetos. Assim, a recepção dessas narrativas que facilitam a compreensão das relações de afeição e oposição entre o *eu* e o *outro*, está numa dimensão do imaginário (simbólica) que contribui efetivamente para as trocas entre palavra e ação e demonstra que as seduções da ficção acaba por afetar efetivamente o real.

Esse percurso da narrativa que possibilita uma hermenêutica do si, nos leva, mais claramente quando associada a dialética da alteridade a perceber que pensar a alteridade no centro da ipseidade é está no caminho inevitável da reflexão ética

> Por fim, é no plano ético que o afeitar do si pelo outro assume os traços específicos que dizem respeito tanto ao plano propriamente ético quanto ao plano moral marcado pela obrigação. A própria definição de ética que propusemos – bem viver com e para outrem nas instituições justas – não é

> concebível sem que o projeto de bem viver seja afetado pela solicitude ao mesmo tempo exercida e recebida: a dialética da estima a si mesmo e amizade, antes de qualquer consideração sobre a justiça dos intercâmbios, pode ser inteiramente reescrita nos termos de uma dialética entre ação e afetação (RICOEUR, [1990] 2014, p. 390).

Algo importante a considerar sobre a ética de Ricoeur é que ela, ao contrário da solidão monódica husserliana; do fechamento ao *outro* das éticas modernas com o *eu exaltado* e do peso assimétrico das éticas anti-cogito, especialmente, a perspectiva levianasiana de um *eu anulado*, o filósofo francês pensa na dimensão de uma ética em que a reciprocidade constitui o ponto fundamental, mesmo que, como sabemos, o perdão tem forte peso no pensamento de Ricoeur, esse mesmo, está na dimensão da reciprocidade, de um passo em direção ao *outro*. Por isso, chama-nos a atenção a retomada da *philautia* aristotélica, ou seja, da amizade que começa por ser inicialmente "amigo de si" e entra na relação com o outro através de uma relação de amizade que carrega, em alguma medida, os correlativos de uma afeição pelo outro, como a de si para si e para o outro (amigo).

A evocação a Aristóteles passa especialmente pelo sentido da amizade como preparação para a justiça, entendida, como virtude para o *outro* e por conta da "reversibilidade dos papéis, cada agente é o paciente do outro. E, em sentido afetado pelo *poder-sobre-ele* exercido pelo outro, ele é investido pela responsabilidade por uma ação situada de imediato sob a regra da reciprocidade, que a regra de justiça transformará em regra da igualdade" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 390-391). Portanto, todos nós – protagonistas de nós mesmos - assumimos, em momentos distintos, o papel de agente (sujeito da ação) e de paciente (aquele que sofre a ação), por isso, a reciprocidade constitui um valor significativo para o plano ético, nesse sentido, o *outro* e o mundo, pensado como coletivo, está no cerne da alteridade. Acreditamos ser necessário pensar no social, mas, relacionado com a dimensão da memória.

Para isso, analisamos agora a perspectiva da memória coletiva tal como apresentada por Halbwachs que, durante muito tempo, constituiu um contraponto quase incomunicável com a perspectiva da memória pessoal. Veremos que a análise de Ricoeur sobre o conceito de memória coletiva, apresentando a sua importância e as críticas que o autor francês considera necessárias, no entanto, ainda discutiremos neste capítulo, sobre a perspectiva do próprio Ricoeur que pretende estabelecer uma ponte entre a oposição memória pessoal *versus* memória coletiva dando um passo novo e significativo para os estudos de memória e demonstrando que a alteridade ganha significativa explicitação quando pensada em relação com a memória.

Um ponto importante que devemos ter em mente é que a memória coletiva não pode ser tratada em oposição à memória individual, dada a relação dialética entre Ipseidade e Alteridade. Além disso, explicitar o diálogo Ricoeur/Halbwhacs nos possibilita demonstrar a novidade sintética do pensamento ricoeuriano, no que diz respeito à memória em sua conexão com essa dialética.

3.4 MEMÓRIA COLETIVA EM HALBWACHS E A ALTERIDADE

Chegamos ao momento de discutir, no percurso que hora realizamos, ao pensamos sobre a questão da alteridade na obra do pensador francês, da questão da memória coletiva, ou seja, da memória em que está presente o outro e, como poderíamos pensar a partir de Halbwachs, da memória que mesmo sendo pessoal, nunca deixa de ser coletiva.

Partindo disso, refletimos portanto, a partir das considerações de Ricoeur sobre a importante obra *Memória Coletiva* de Halbwachs que, como o próprio Ricoeur considera, consiste num trabalho de importância absoluta nos estudos de memória, tanto é assim que, mesmo com alguns crítica a essa obra, Ricoeur não cansa de destacar o trabalho inovador e fundamental de Halbwachs.

3.4.1 Memória pessoal e memória coletiva: uma discussão contemporânea

Antes de realizar a discussão sobre a memória coletiva, Ricoeur coloca um problema que atinge os historiadores, mas, que causa eco nas discussões de memória, ou seja, ao colocar a pergunta sobre o sujeito verdadeiro dos acontecimentos e reverberações na história e na memória, “importa ao historiador saber qual é seu contraponto, a memória dos protagonistas da ação tomados um a um, ou a das coletividades tomadas em conjunto?” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 105). Essa questão retoma, em alguma medida, um dilema, algumas vezes, paralisante, a saber: a memória é primordialmente pessoal ou coletiva? E abre a porta para outra tantas questões:

> Essa pergunta é a seguinte: a quem é legítimo atribuir o *pathos* correspondente à recepção da lembrança e a *práxis* em que consiste a busca da lembrança? A resposta à pergunta colocada nesses termos tem chances de escapar à alternativa de um “ou... ou então”. Por que a memória haveria de ser atribuída apenas a mim, a ti, a ela ou ele, ao singular das três pessoas gramaticais suscetíveis quer de designar a si próprios, quer de se dirigir cada uma a um tu, quer de narrar os fatos e os gestos de um terceiro numa

> narrativa em terceira pessoa do singular? E por que essa atribuição não se faria diretamente a nós, a vós, a eles? (RICOEUR, [2000] 2010, p. 105).

Essas questões colocam a primeira parte da hipótese de trabalho de Ricoeur, ou seja, dentro do campo da diferenciação entre a memória coletiva e memória pessoal, mas, a segunda hipótese, analisa o desenvolvimento da problemática da elaboração da "prova e da busca da lembrança" cuja discussão já está presente em Aristóteles e Platão, como analisado no primeiro capítulo; neste ponto, há um debate que coloca a questão da subjetividade como partindo da egologia, como vimos acima com Husserl e outra que, surgindo das ciências sociais, aponto para "um conceito inédito de consciência coletiva".

Essa discussão, na vertente egológica ou social, trás um problema novo até então, ou seja, a pergunta por "quem se lembra"? Se é o *eu* ou o *nós*, isso não constituía um problema primeiro para o pensamento dos antigos, somente a partir do século XX ganha corpo, mesmo que Agostinho e Locke já tenham tratado da memória a partir do olhar interior, a pergunta pelo "quem se lembra?" caracteriza-se como um problema contemporâneo, tanto que cortejaremos a resposta de Husserl com a resposta de Halbwachs, a qual analisaremos neste ponto.

Ricoeur percebe nessa problemática uma emergência da questão da subjetividade, basicamente, despertada pela problemática egológica que levou a um "solipsismo especulativo" e que nos fez pagar um alto preço, uma vez que a radicalização do olhar interior, levou a uma desconsideração quase que total do sujeito coletivo e, por conta disso, com o desenvolvimento das ciências humanas, apareceu uma visão antitética que, baseada no modelo de ciências naturais, tornaram as realidades e afirmações sobre os fenômenos sociais com ênfase no coletivo quase que dogmáticas. Assim, ao individualismo metodológico, foi contra um holismo metodológico pela escola durkheimiana, no qual encontramos, no campo dos estudos de memória, a obra de Halbwachs como importante iniciador dessa reflexão e que, como todo pioneiro tem uma grande contribuição a dar, mas, ao mesmo tempo, como parte de uma tensão, pôde apresentar também um radicalismo na ênfase na consciência coletiva que dificulta a compreensão efetiva da memória.

A memória pessoal, como chamada por Ricoeur e entendida dentro de uma perspectiva da reflexividade e a memória coletiva, entendida dentro do contexto de uma objetividade oriunda das ciências humanas como compreendidas nos final do século XIX e início do século XX, colocam essas duas posições, não somente em oposição, mas, em alguma medida, em rivalidade. Tanto é assim que a fenomenologia e a ciências sociais,

especialmente, a sociologia, estiveram em universos de discurso completamente distintos e até mesmo alheios um ao outro.

Ricoeur pretende lançar luz a essa divisão, primeiro, discernindo os mal-entendidos, para isso, propor o exame do funcionamento interno dos discursos de ambas as posições e, depois pretende, bem ao seu estilo intelectual e filosófico, construir

> pontes entre os dois discursos, na esperança de dar alguma credibilidade à hipótese de uma constituição distinta, porém mútua e cruzada, da memória individual e da memória coletiva. É nesse estágio da discussão que proporei recorrer ao conceito de atribuição como conceito operatório suscetível de estabelecer certa comensurabilidade entre as teses opostas. Em seguida, virá o exame de algumas das modalidades de troca entre a atribuição a si dos fenômenos mnemônicos e sua atribuição a outros, estranhos ou próximos[27] (RICOEUR, [2000] 2010, p. 107).

A subjetividade como compreendida por Ricoeur sempre tratará a pessoa em uma dupla dimensão originária, a dimensão que parte do reconhecimento de si e que se dá na relação com o outro.

3.4.2 Halbwachs e a memória coletiva

Ricoeur, ao analisar a obra *A memória coletiva* de Halbwachs[28], parte da admiração causada pelo sucesso alcançado pela coletânea de textos reunidos pela irmã do sociólogo francês, várias décadas após a sua publicação original ou constitutivo dos textos inéditos, alguns inacabados, do autor. Ricoeur considera a categoria de memória coletiva um contraponto apropriado ao conceito de história.

Halbwachs tomou uma audaciosa decisão ao atribuir à constituição da memória ao grupo ou sociedade, por isso, tendo um caráter inteiramente coletivo. Obviamente que Halbwachs não nega um ponto individual na memória, mas, a própria memória só tem sentido quando vista na coletividade

---

[27] Vale a pena notar que Ricoeur não tem a pretensão de esgotar essa discussão aqui, inclusive, por ser um ponto fundamental da problemática memória-história na historiografia, tanto é assim, que esse passo é retomado no interior da discussão de história do livro *A memória, a história, o esquecimento*, mas, que, por conta de sua especificidade, não constitui em um aspecto significativo para o desenvolvimento das nossas reflexões neste trabalho.

[28] Destaco que existem amplas considerações críticas internamente às ciências sociais sobre as concepções de memória coletiva em Halbwachs. Realizamos, aqui, somente uma apresentação e uma crítica a essa concepção a partir das concepções de Ricoeur e, por conta do recorte que propomos, não nos desenvolveremos para outras perspectivas e nem para uma avaliação dessas perspectivas críticas realizadas pela própria socioantropologia.

> Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 30).

Assim, os grupos com os quais estamos ligados por vivências reais e por afetos, são os marcos efetivos da memória, tanto é assim que Halbwachs afirma que "só lembraremos se nos colocarmos no ponto de vista de um ou muitos grupos e se nos situarmos em uma ou muitas correntes de pensamento coletivo" (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 41).

Ricoeur compreende o pensamento de Halbwachs, deste o aparecimento do conceito de "quadros sociais de memória" e toda a proximidade que o pensamento de Durkheim e uma "sociologia pura" possibilitou ao autor de *A memória coletiva* designar a memória em terceira pessoa e buscar disseca-la a partir de uma investigação objetiva e inteiramente social, sendo assim, diz Ricoeur que na fase posterior do seu pensamento, Halbwachs busca "desimplicar a referência à memória coletiva do próprio trabalho da memória pessoal enquanto se recorda de suas lembranças" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 130), tanto que a síntese do primeiro capítulo (na edição brasileira que seguimos) poderia ser resumidas na seguinte máxima: "para se lembrar, precisa-se dos outros" e mais, segundo Ricoeur, Halbwachs leva o seu pensamento sobre a memória como uma realidade coletiva, ao ponto de afirmar que a própria memória individual chega a ser derivada da memória coletiva: "Não há lembranças que reaparecem sem que de alguma forma seja possível relacioná-la a um grupo, porque o acontecimento que eles reproduzem foi percebido por nós num momento em que estávamos sozinhos (não em aparência, mas realmente sós), cuja imagem não esteja no pensamento de nenhum conjunto de indivíduos, algo que recordaremos (espontaneamente, por nós)" (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 42) e mais adiante "É muito comum atribuirmos a nós mesmos, como se apenas em nós originassem, as ideias, reflexões, sentimentos e emoções que nos foram inspiradas pelo nosso grupo" (p. 64).

Tanto é assim que, conforme Halbwachs, as lembranças que estão no âmbito do "todo o mundo" são as que podemos nos apoiar com mais confiança, uma vez que estão relacionadas à memória dos outros, enquanto as lembranças que temos mais dificuldade de evocar, são aquelas que estão mais distantes dos outros e pertencem, digamos assim, mais exclusivamente a nós mesmos, tanto que "Por mais estranho e paradoxal que isto possa parecer, as lembranças que nos são mais difíceis de evocar são as que dizem respeito somente

a nós, constituem nosso bem mais exclusivo, como se só pudessem escapar aos outros na condição de escaparem também a nós" (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 67).

Por fim, Halbwachs reconhece que "são os indivíduos que se lembram", mas, enquanto integrantes de um grupo, tanto é assim que para ele "cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva" (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 69).

Sendo assim, Ricoeur pretende analisar essa consequência, considerada por ele, extrema do pensamento de Halbwachs que ocupa um lugar de destaque nos estudos de memória e que ocupa também esse extremo contrário à posição egológica da memória. Apesar disso, o filósofo francês compreende que o sociólogo trará a memória coletiva e memória individual em uma permanente tensão, em uma permanente intimidade e, mesmo com todo o esforço de Halbwachs, "as duas espécies de memória se interpenetram" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 404).

Logo de cara, Ricoeur chama a atenção para uma constatação derivada do pensamento de Halbwachs e que demonstra a importância da visão desse autor mesmo ao analisar a experiência individual, não temos como negar que há da parte de todos nós, um pertencimento a um grupo, um grupo que nos coloca desde o início da vida humana, com um conjunto de ensinamentos que nos chegam através dos outros e, portanto, estamos, mesmo quando individualmente lembramos, referenciados a esse grupo ou a outros grupos de pertencimento que aderimos ao longo da vida.

Tanto é assim que, no exercício de recordar e do próprio reconhecimento, estamos sempre nos deparando com a memória dos outros, tanto é assim que "o testemunho não é considerado enquanto proferido por alguém para ser colhido por outro, mas enquanto recebido por mim de outro a título de informação sobre o passado" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 131), por isso, desde a infância temos lembranças que, quando compartilhadas, normalmente, lembranças comuns a um grupo, no caso, o grupo familiar ou escolar e, por isso, realmente podemos afirmar que "nunca estamos sozinhos", com essa constatação oriunda de uma parte do pensamento de Halbwachs, podemos conceber com Ricoeur que, realmente, a tese solipsista do ego, não se sustenta. Isso reforça a concepção de Ricoeur sobre a subjetividade e a alteridade, uma vez que, mesmo que tenhamos um próprio, definido enquanto ipseidade, sempre estamos em comunidade, numa relação permanente com o (s) outro (s).

Por isso, a memória dos grupos e também dos lugares, uma vez que todos os grupos possuem ou são constituídos a partir de lugares, são tão presentes na vida das pessoas desde a mais tenra infância, inclusive, por que são "desses que se guarda ou se forma memória" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 131).

Ricoeur destaca também o ataque realizado por Halbwachs a tese sensualista da memória que acredita estar na origem da lembrança uma intuição sensível "conservada tal qual e recordada de modo idêntico", para ele (Halbwachs), essa lembrança asseada somente na observação interior é inencontrável e inconcebível, em alguma medida, pode ser considerada uma ilusão, quanto retirada de sua relação com o social: "Assim, a intuição sensível e a ligação que ela estabelece no momento e por um momento em nossa consciência se explica pela associação que existe ou se estabelece entre nós" (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 59).

A prova disso, pensa Ricoeur estão nas lembranças da infância que, como sabemos, estão normalmente associada a lugares (casa, quintal, praça, roça) e, não raramente, esse lugares estão associados à pessoas: "Para a criança, o mundo jamais está vazio de seres humanos, de influências benévolas ou malignas" (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 48-49).

Nesse ponto, Ricoeur trás novamente a questão da relação entre o individual e o social, na medida que compreende que seguindo o pensamento de Halbwachs podemos conceber que "a noção de âmbito social deixa de ser uma noção simplesmente objetiva, para se tornar uma dimensão inerente ao trabalho da recordação" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 132). É bom lembrar que esse mecanismo do recordar que está associado com lembranças de lugares e grupos, não está restrito ao mundo infantil, sendo também parte efetiva das lembranças de adultos. O que está fora de discussão para Halbwachs é a existência de uma memória com ligação apenas subjetivas interna à consciência e que estaria pura e preservada na duração.

O pensamento de Halbwachs possibilita essa compreensão de que a memória não está restrita a uma subjetividade egológica, presa na duração e pura, como alguns posicionamentos bergsoniano e até mesmo fenomenológicos poderiam fazer crer, em que coloca as lembranças como pertencentes tão e somente ao sujeito que, inclusive, atuaria como o possuidor originário das lembranças. Esse posicionamento, em algum medida, excluí a importância do meio e do outro na pessoa e na constituição da subjetividade, como bem sabemos, algo inaceitável para Ricoeur.

O problema, no entanto, da perspectiva de Ricoeur, está no fato de que Halbwachs advoga que não há a possibilidade de haver uma espontaneidade nas rememorações de um sujeito, ou melhor, para o sociólogo, "a ideia da espontaneidade de um sujeito individual de recordação pode ser denunciada como uma ilusão" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 132), assim, as nossas representações seriam apenas reflexos das coisas que estão sempre no presente ("a intuição sensível está sempre no presente" HALBWACHS, [1950] 2006, p. 60), na medida em que estão vinculados a nossa apreensão dos "fatos e fenômenos materiais" que serão,

posteriormente, matéria da memória coletiva, tanto é assim que Halbwachs (2006, p. 59) afirma “a intuição sensível e a ligação que ela estabelece no momento e por um momento em nossa consciência se explica pela associação que existe ou se estabelece entre objetos fora de nós”. E aqui, entendemos melhor, a importância das representações coletivas para Halbwachs, uma vez que a percepção individual fica sem um contexto de interpretação a que se referenciar, fora dos grupos, fora do coletivo, assim, resume Ricoeur a perspectiva halbawachsiana “é nos quadros do pensamento coletivo que encontramos os meios de evocar a sequência e o encadeamento dos objetos. Somente o pensamento coletivo consegue realizar essa operação” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 133).

Resta ainda refletir sobre a problemática de como o “sentimento da unidade do eu deriva desse pensamento coletivo” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 133). Se a consciência é a responsável por nos dar a noção de pertencimento a vários meios (grupos) de maneira simultânea, ela também estaria circunscrita à materialidade do presente. Para Ricoeur, Halbwachs só permite à consciência individual se situar no ponto de vista do grupo ou dos grupos, conforme as mudanças ou pertenças forem se dando no tempo, no entanto, mesmo isso não é considerado uma forma efetiva, uma vez que esse pertencimento pode se dar por conta de pressões sociais diversas o que cairia, novamente, na sensação de que, ao fim e ao cabo, essa pretensa “autonomia” da consciência, não passaria de uma ilusão, tanto é assim que, Halbwachs chega a afirmar

> em geral a maioria das influências sociais a que obedecemos permanece desapercebida por nós. O mesmo acontece e talvez por razão ainda maior, quando no ponto de encontro de muitas correntes de pensamento coletivo que em nós se cruzam ocorre um desses estados complexos em que desejamos ver um acontecimento singular que só existirá para nós (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 65).

O que importa destacar nesse percurso que realizamos ao analisar o pensamento de Halbwachs é que, em algum momento, poderia ser considerado quase um dogmatismo social/coletivo. Mesmo que o sociólogo francês parte originariamente do ato pessoal de recordar que, como anunciado no início do primeiro capítulo de *A memória coletiva* afirma “O primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso” (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 29), isso, só parece marcar o ponto de partida, uma vez que mesmo esse ato pessoal originário que será marcado, determinado pelo social, pelo coletivo.

Ricoeur aponta para o fato de que, nesse percurso, em algum momento, Halbwachs parece ficar numa posição intermediária, quando diz sobre um caminho em que o ato de

recordação, mesmo que no coletivo, é sempre e cada vez nosso, isso pode ser percebido nas palavras do próprio autor quando diz

> [...] se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes (HALBWACHS, [1950] 2006, p. 69).

Além disso, como apontam Pinheiro e Costa (2012), Ricoeur ressalta também a falta que

> a explicação de como o sentimento da unidade do eu deriva desse pensamento coletivo. Expõe que é por intermédio da consciência que consideramos, a cada momento, pertencer simultaneamente a vários meios; mas essa consciência existe apenas no presente. Segundo ele, a única concessão que Halbwachs se permite é a de dotar cada consciência do poder de se situar no ponto de vista do grupo e mais ainda de passar de um grupo a outro. Reforça, no entanto, que essa concessão é rapidamente retirada: essa última atribuição ainda é uma ilusão que resulta de uma adaptação à pressão social; esta nos leva a acreditar que somos os autores de nossas crenças (PINHEIRO; COSTA, 2012, p. 4).

Apesar dessas aparentes vacilações halbwachianas, o que marca mesmo o pensamento do sociólogo francês sobre a memória, está em sua ênfase no aspecto coletivo e, o aspecto individual, pode ser considerado um passo mínimo quando excluído das ilusões possibilitadas pela dimensão coletiva da memória.

Ao concluir as suas reflexões sobre os posicionamentos em relação à memória pessoal e a memória coletiva, Ricoeur ([2000] 2010)afirma que nem a fenomenologia da memória individual (Husserl) e nem a sociologia da memória coletiva (Halbwachs) conseguem, apesar da qualidade de suas teses, invalidar a posição contrária, a “coesão dos estados de consciência do eu individual, de um lado; capacidade das entidades coletivas de conservar e recordar as lembranças comuns, do outro. Mais ainda, as tentativas de derivação não são simétricas; eis por que não há, aparentemente, áreas de sobreposição entre uma derivação fenomenológica da memória coletiva e uma derivação sociológica da memória individual” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 134).

Assim, como típico de sua forma de pensar, Ricoeur procurará encontrar as complementaridades dessas posições, não somente por acreditar que isso seja possível, mas,

somente no entrecruzamento dessas duas perspectivas, será possível realizar com sucesso uma compreensão efetiva sobre a memória, a subjetividade e a alteridade.

Analisaremos a proposta de Ricoeur para superar a dicotómica problemática dos limites das perspectivas que colocam a memória como uma questão "somente" pessoal ou "somente" coletiva.

3.5 *EU, OS PRÓXIMOS, OS OUTROS*

Discutiremos a partir de agora, sobre a possibilidade "de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos *próximos*, aos outros" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 142). Aqui, estamos ainda no terreno da discussão da memória e da alteridade. Se a memória individual e a memória coletiva apresentam problemas, isso aumentou a necessidade de expor uma solução que leve em consideração a perspectiva de uma subjetividade aberta ao outro, constituída na relação.

Ricoeur propõe portanto uma solução dialética para essa problemática, para ele, além da memória propriamente individual (eu) e da memória propriamente coletiva (coletivos) que são realidades visíveis dos sujeitos de atribuição da memória, existiria uma terceira figura da atribuição, os *próximos*.

A primeira coisa que Ricoeur chama a atenção é para o caráter complementar das duas propostas em discussão, a perspectiva da memória como individual ou como coletiva, têm a sua parte de acerto e sua parte de fraqueza, nesse sentido, precisamos buscar encontrar em qual região da linguagem, sem os preconceitos de parte a parte, é possível identificar os entrecruzamentos do discurso, a sua linguagem comum.

A partir do uso das ferramentas da semântica e da pragmática do discurso, Ricoeur começa a analisar o emprego do termo possessivo da forma "meu" ("o meu") tanto no singular quanto no plural percebendo que essa atribuição a alguém, ou a *mim*, passa por uma operação psíquica "a asserção dessa possessão privativa da lembrança constitui, na prática da linguagem, um modelo de minhadade para todos os fenômenos psíquicos" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 134). Isso já está exposto desde as *Confissões* de Agostinho, quando há o incentivo da apropriação retórica da confissão, mas, isso pode ser visto também em Locke e, especialmente, na psicanálise.

Na perspectiva de Locke, podemos notar que há uma distinção entre a propriedade apropriada e o possuidor da mesma, manifestamente, muitos podem ser possuidores, tanto que não é incomum o uso da expressão "o meu próprio eu", enquanto, algo pode ser assumido,

apropriado, em várias instâncias, que nos leva também ao uso de expressão como “assumir a responsabilidade” por um ato que, não necessariamente, implica uma responsabilidade individual, tanto é que Ricoeur ([2000] 2010, p. 135) afirma que a “apropriação parte desse alcance, quando da relação entre a ação e seu agente” e, ao discutir essas questões aparentemente somente jurídicas ou gramáticas, dá um passo adiante

> Proponho aqui levar mais adiante essa abertura estendendo-a à lembrança, tanto na forma passiva da presença da lembrança no espírito, quanto na forma ativa da busca da lembrança. São essas operações, no sentido lato da palavra, que inclui *pathos* e *práxis*, que são objeto de uma atribuição, de uma apropriação, de uma imputação, de um levar em conta, em suma, de uma adscrição (RICOEUR, [2000] 2010, p. 135).

Ricoeur, pretende realizar uma apropriação da teoria da ação a uma teoria de memória, baseado na ideia de que há uma totalidade do campo psíquico, como foi a ele inspirado por P. F. Strawson. Essa ideia parte da noção de que existe uma relação entre “predicados práticos em particular” e “predicados psíquicos em geral” e que funciona de tal maneira que “cabe a esses predicados, já que são atribuíveis a si mesmo, poder ser atribuídos a um outro que si” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 135). Percebemos que a mobilidade característica desses predicados, possibilitam perceber que há uma atribuição que pode ser invalidada, suspensa ou produzida; além disso, esses predicados podem permanecer com o mesmo sentido em duas situações distintas e, por fim, existe a possibilidade de que a atribuição múltipla conserve a “assimetria entre adscrição a si mesmo e adscrição ao outro (*self-ascribable/other-ascribable*)” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 135).

A partir dessa ideia e seus pressupostos, percebemos que pode haver uma suspensão da atribuição a alguém, ou seja, nem sempre torna-se necessário esse apontar, em alguns momentos, a abstenção da atribuição não afeta os objetivos do discurso, tanto é assim que, como se trata de fenômenos psíquicos, os fenômenos mnemônicos, fala-se “deles como de afecções e ações; é a esse título que são atribuídos a qualquer um, a cada um, e que seu sentido pode ser compreendido fora de toda atribuição explícita” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 136). Assim, fica também evidente o caráter *sui generis* dos fenômenos mnemônicos, na medida em que a atribuição passa pelas afecções, uma vez que falamos de uma presença da lembrança e o movimento interior da psique para reencontrá-la.

Duas coisas nos chamam a atenção quando usamos os termos lembrar-se e lembrança, existe um distanciamento íntimo entre os empregos desses termos que nos ajudam a compreender as atribuições de cada termo a memória individual ou coletiva. O verbo

“lembrar-se” na sua “forma pronominal dos verbos de memória atesta essa aderência que faz com que lembrar-se de algo é lembrar-se de si” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 136), enquanto a forma do substantivo “lembrança” traz um caráter de distanciamento que não tem uma necessidade de atribuição imediata do sujeito da lembrança.

Por isso, encontramos tão facilmente, na tradição que compreende a memória a partir do olhar interior, uma facilidade imediata em relacionar a memória à esfera do si, tanto que é possível perceber que há “uma denegação do distanciamento por meio do qual se pode, no vocabulário de Husserl, distinguir o noema, o ‘que’ lembrado, da noese, o ato de lembrar-se, refletido em ‘quem’. É assim que a minhadade pôde ser designada como o primeiro traço distintivo da memória pessoal” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 136). Essa é, inclusive, a característica que torna a aderência do “quem” (lembrar-se) ao “que” (lembrado) que torna difícil a transferência de uma lembrança, ainda no pensamento husserliano, de uma consciência para outra.

No entanto, a suspensão da atribuição da lembrança a um “quem” específico, possibilita a multiplicação de atribuições, para Stranwson, um fenômeno que é auto-atribuível também pode ser atribuído a outro, assim “a atribuição a outrem não é acrescida posteriormente, mas coextensiva à atribuição a si. Não se pode fazer um, sem fazer o outro” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 137). Ao mesmo tempo em que percebemos o *outro* ou nos projetamos através da imaginação na vida dele, podemos realizar, através da linguagem essa adscrição a ele.

O desenvolvimento dessa ideia, após percebemos a possibilidade tanto de estar a memória intimamente ligada ao *eu*, enquanto lembrar-se, quanto “sem rosto”, quando tratada na linguagem comum como lembrança, nos leva a perceber, considera Ricoeur, que existe um terceiro pressuposto em que há “a assimetria entre a atribuição a si e a atribuição ao outro, no próprio cerne da atribuição múltipla. Essa assimetria refere-se às modalidades do ‘preenchimento’ – ou da confirmação – da atribuição” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 137).

Começamos a compreender mais efetivamente que a assimetria possibilita a confirmação, que se dá através do *outro* e permanece conjectural, sempre, na utilização de expressões verbais e não-verbais que estão no plano de comportamento desse *outro*. Na proximidade com o *outro*, temos uma experiência viva dele e somos como que “apresentados” a essas lembranças, mas, não na efetividade de um “re-viver”. Na lembrança partilhada ou anunciada pelo *outro*, ele faz parte da confirmação desta, mas, não há, por nossa parte, caso não a tenhamos vivido, um preenchimento dessa experiência.

O preenchimento se dá na medida da lembrança que atribuímos a nós mesmos, esse lembrar-se é imediato, efetivo e certo

> ele imprime em meus atos a marca de uma possessão, de uma minhadade sem distância, uma aderência pré-temática, pré-discursiva, antepredicativa subtende o juízo de atribuição a ponto de tornar inaparente a distância entre o si e suas lembranças, e de dar razão às teses da escolha do olhar interior. De fato, o juízo de atribuição somente se torna explícito quando replica, no plano reflexivo, à suspensão da atribuição espontânea a si dos fenômenos mnemônicos; ora, essa abstração não é arbitrária; ela é constitutiva do momento linguístico da memória, tal como a prática de linguagem cotidiana o promoveu, é ela que permite nomear e descrever de maneira distinta o "mental", a *Mind*, enquanto tal (RICOEUR, [2000] 2010, p. 137).

As noções de "preenchimento" e de "confirmação" podem parecer quase indistintas, mas, quando passamos por uma detida análise de significado, percebemos que o atribuir a si está, para o *eu*, num nível maior de adesão que aqui é designada com o termo preenchimento, enquanto a confirmação é dada por uma apresentação que está associada àquilo que pode ser atribuído a *outro*, tanto na exposição como na própria necessidade de recorrer ao externo, ao *outro*, para que faça sentido, tenha significado.

No entanto, tanto a atribuição a si como a outrem podem estar com erros e/ou ilusões.

Ricoeur pretende até aqui mostrar que há tanto a possibilidade da atribuição a si e da atribuição a outros, no caso da lembrança, sendo que podemos perceber a diferença de uma e outra, pelos critérios de "preenchimento" e "confirmação", o primeiro seria um critério ligado ao *eu* e o segundo ao *outro* ou aos outros. Mas, mesmo com essa aparente certeza de ser compreendido quando o problema da memória é colocado nesses termos, Ricoeur não perde de vista que o critério da assimétria na atribuição, não esgota a problemática da memória individual e da memória coletiva.

Precisamos ver que o problema das "duas" formas de memória, encontra uma diferença significativa quando introduzimos a forma da linguagem da autodesignação. Quando pensa a imputação da ação, Ricoeur acredita, como Locke, que "se pode falar em imputação em todo lugar onde há self e *consciousness*" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 138) e sobre essa perspectiva a auto-imputação ganha força na ideia de que há uma "capacidade de designar a si mesmo como o dono das próprias lembranças que [...] leva a atribuir a outrem como a mim os mesmo fenômenos mnemônicos" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 138).

Bom, depois dessa exposição, retomemos mais claramente a possibilidade de tornar os caminhos da fenomenologia da memória e da sociologia da memória em uma mesma direção, talvez até, para pensarmos a partir da realidade social que comporta sujeitos que normalmente

designam-se a si mesmos, obviamente, em graus distintos de consciência e reflexão, como sujeitos dos próprios atos. Aqui Ricoeur deseja realiza uma "fenomenologia direta aplicada à realidade social" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 138).

Isso só parece possível realizar, no caso dos estudos de memória, quando percebemos que há um grau de memória que está marcado pelo *outro*. No próprio ato de lembrar-se, já estamos num campo da linguagem que mesmo individualmente, quando diríamos que ele trava um diálogo consigo mesmo, a linguagem utilizada remete a uma língua, a um discurso normalmente realizado na língua materna que foi recebida desde o útero ou numa língua estranha que foi recebida por outros. O processo de "tradução" da memória em palavras é, por si mesmo, uma tarefa difícil, em determinadas situações, algumas experiências traumáticas tornam a memória impedida e torna-se necessário a intervenção de um terceiro (psicólogo, psicanalista, entre outros). Não podemos perder de vista que a rememoração consiste num caminho narrativo que, além da linguagem, também possui uma estrutura narrativa comum (pública)[29] dentro dos grupos. Essa narrativa pública coloca a memória na esfera social e, por isso, corre os riscos de manipulação que também pode evidenciar a insegurança pessoal frente aos fenômenos mnemónicos.

Chama a atenção o fato que mesmo o nome que cada um possui que o acompanha, durante toda a vida, não somos nós mesmos que nos damos, mas, recebemos e nos coloca numa filiação tanto familiar quando cultural e, mais, nos guia em todas as ações autoreferenciais nas apropriações que fazemos pessoalmente da memória.

Até aqui, acompanhamos uma fenomenologia da realidade social que evidencia a relação entre o pessoal e o coletivo, Husserl mesmo abre essa vereda ao trabalhar com o conceito de "mundo da vida" na obra *A crise das ciências europeias* em que o mundo é apresentado em sua forma comunitária, isso gerou os estudos de Alfred Schutz que chega a afirmar, como resume Ricoeur ([2000] 2010, p. 139) que

> a experiência de outrem é um dado tão primitivo quando a experiência de si. Sua imediatidade é menos a de uma evidência cognitiva que a de uma fé prática. Acreditamos na existência de outrem porque agimos com ele e sobre ele e somos afetados por sua ação. É assim que a fenomenologia do mundo social penetra sem dificuldades no regime do viver juntos, no qual os sujeitos ativos e passivos são de imediato membros de uma comunidade ou de uma coletividade. Uma fenomenologia do pertencimento é convidada a dar a si mesma sua conceitualidade própria sem se preocupar com uma derivação a partir de um pólo egológico.

[29] Mesmo nos quadros em que existe um adoecimento psíquico, é possível perceber o uso da linguagem e a estrutura narrativa e, quando essas são subvertidas, ainda assim podemos perceber, pelos "cacos" apresentados, um mosaico razoável e que expõe uma linguagem e estruturas previamente adquiridas.

A partir dessa concepção de uma fenomenologia da vida social, Ricoeur acredita que é possível encontrar um caminho mais compreensível para perceber que, também dentro da sociologia (de Weber, por exemplo), seria possível pensar que a "orientação para outrem" constitui, faz parte de uma "estrutura primitiva da ação social" e que mesmo na filosofia política (de Hannah Arendt, por exemplo) podemos encontrar a afirmação de que a pluralidade é um dado primitivo.

O desenvolvimento, como pretendido por Ricoeur, de uma fenomenologia da realidade social possibilita, no plano da memória, evocar a questão transgeracional. Na linguagem de Alfred Schutz, há um encadeamento dos contemporâneos (que é o eixo), dos predecessores e dos sucessores que formam um conjunto. Na vivência, os contemporâneos exprimem a simultaneidade da "consciência de si do outro como minha", ou seja, na medida em que há um fluxo temporal que acompanha os outros, existe a percepção de que eles duram ao mesmo tempo, a "experiência do mundo compartilhada repousa numa comunidade tanto de tempo quanto de espaço" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 140). Isso possibilita uma superposição das posições e, consequentemente, dos graus de personalização e anonimato. Assim, o "nós" autêntico ou o "se" (partícula apassivadora) que indica o indeterminado e o "eles outros" participariam de um mesmo tempo e espaço de referenciação da memória, em que, os contemporâneos marcariam o presente e os predecessores e sucessores estão diferentemente nas direções do passado e da memória e do futuro e da expectativa (promessa), respectivamente, possibilitando "esses traços notáveis do viver juntos decifrados primeiro pelo fenômeno de contemporaneidade" (RICOEUR, [2000] 2010, 140).

Se houve um esforço da parte de Ricoeur para pensar a memória a partir de uma fenomenologia que olhasse para a realidade social, existe do mesmo modo um movimento para analisar a memória a partir de uma sociologia que acabou por também se aproximar da fenomenologia. Algo que aconteceu paralelamente na história das duas correntes, ou seja, o desenvolvimento de uma fenomenologia social e a de uma sociologia fenomenológica.

O primeiro ponto a destacar é a existente (através de Bernard Lepetit) compreensão dos vínculos sociais através das interações que possibilitam a formação de identidades que passam pelo desenvolvimento da dialética da iniciativa e da coerção. Nesse território, a fenomenologia estaria menos focada nos fenômenos perceptivos e cognitivos, o que coloca os "fenômenos de representação – dentre os quais os fenômenos mnemônicos – [...] associados às práticas sociais" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 140).

Segundo, a sociologia da memória coletiva, ao recolocar a questão da dimensão temporal (as curtas, médias e longas durações) dos fatos sociais e acrescentado a isso as relações entre estrutura, conjuntura e acontecimento, recolocam a memória coletiva numa discussão que terá a história sempre como uma fronteira e, com isso, temos retomada a discussão do valor do testemunho que, muitas vezes, constitui um problema sério para a história, mas que, para a memória, a dimensão do *eu* muitas vezes possibilita o conhecimento coletivo dos fatos acontecidos e recordados pela memória.

Por fim, Ricoeur não perde de vista as mudanças que foram causadas nos estudos de história e que propiciaram o desenvolvimento dos estudos da micro-história, inclusive, passando a existir a diferenciação com a macro-história, o pensamento sobre o social e o individual, ganham, com cada vez mais ênfase no testemunho, um importante esquema de mediação quando tratamos de memória.

Apesar de, no caso dos dois últimos pontos, a história está mais evidenciada, não podemos perder de vista que há aí uma considerável participação da sociologia, vista agora, numa relação de menor disputa com a fenomenologia. Isso só foi possível com os desenvolvimentos posteriores dos estudos de história e da ampliação desses tanto para uma visão mais dilatada do tempo e das estruturas que revestem os acontecimentos, tanto sociais quanto históricos e as suas mútuas implicações.

Nesse momento de nossa abordagem, pode não estar claro o motivo desse subcapítulo ser chamado de Eu, os próximos, os outros em consonância ao tópico Eu, os coletivos, os próximos de *A memória, a história, o esquecimento*. Nesse ponto, percebemos que Ricoeur pretende sair da limitação dos polos da memória entendida como individual e coletiva, mas, não através de uma explanação em que tenta estabelecer as pontes entre uma fenomenologia e uma sociologia da memória. Aqui, fala o autor em primeira pessoa, não há um plano intermediário que possa explicar abstratamente a realidade das trocas de uma “memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos” (RICOEUR, [2000] 2010, p. 141). Nessa tênue linha entre uma e outra, está o plano da relação com os *próximos*, esses que mesmo sendo outros, estão mais próximos de nós e que são as pessoas com as quais contamos e que contam conosco. A eles, temos o direito de atribuir um tipo distinto de memória, uma vez que estão numa instância distinta em que as diferenciações entre o si e os outros com variações grandes, quer de distância ou proximidade espaço-temporais em que ultrapassam o simples existir dos coletivos e tornam-se *próximos* por um estar e sentir-se próximo, como observa Damasceno (2012, p. 11)

> enquanto indivíduos, compartilhamos memórias com pessoas que estão próximas (testemunhas de um mesmo fato), mas ainda assim o passado será reconstruído a partir de uma visão pessoal (uma característica do fato pode ter sido relevante para um indivíduo e não para outro); por segundo, aqueles que nos são próximos também constroem nossa memória (por exemplo, somos incapazes de nos lembrar do dia em que nascemos, e para isso dependemos de testemunhas). A proximidade é, então, o fator que designa a existência, tanto do "eu" para os "outros", quanto dos "outros" para o "eu".

A comparação inevitável para Ricoeur está na amizade, na *philia*. Entre o *eu* e a comunidade, entre o *eu* e os outros (estranhos), está o próximo, "outrens privilegiados". Entre a solidão e a multidão, estão esses que por sua proximidade, dão-nos a sensação de pertencimento e que, ao fim e ao cabo, são fontes de reconhecimento.

Ricoeur postula que os *próximos*, ao contrário dos coletivos para os quais não temos uma instância íntima de atribuição da memória e também diferentemente de nós mesmo, em que o preenchimento sustenta o lugar em que a memória está situada, garantem o espaço de atribuição da memória a partir de sua ligação (proximidade) que possibilita um corte "transversal e eletivamente tanto as relações de filiação e de conjugalidade quanto as relações sociais dispersas segundo as formas múltiplas de pertencimento ou as ordens respectivas de grandeza" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 141). Diversamente dos coletivos, os *próximos*, por seu caráter de "envelhecer junto", possibilita uma efetividade na memória compartilhada, afastando o homem da sensação de pertencer somente às estatísticas de nascimentos e morte, típico dos espaços coletivos e despersonalizado dos registros civis, no entanto, os próximos estão interessados "se importam" tanto com o meu nascimento, uma vez que daí foi possível a existência de nossa proximidade, quanto estão "preocupados" com a minha morte, uma vez que a amizade ou ao menos a proximidade, nos colocam em relação

> Entrementes, meus próximos são aqueles que me aprovam por existir e cuja existência aprovo na reciprocidade e na igualdade da estima. A aprovação mútua exprime a partilha da afirmação que cada um faz de seus poderes e de seus não-poderes, o que chamo de atestação em *Si mesmo como um outro*. O que espero dos meus próximos, é que aprovem o que atesto: que posso falar, agir, narrar, imputar a mim mesmo a responsabilidade de minhas ações (RICOEUR, [2000] 2010, p. 142).

O *próximo*, para Ricoeur, é aquele que também, ou melhor, que mesmo não aprovando as minhas ações ou ideias, aprova a minha existência. Mesmo entendendo a importância da proximidade quando dada pelo elemento espacial, pensemos mais efetivamente no sentimento do "tornar-se próximo" e, mais, do "sentir-se próximo". Assim, a memória dos *próximos* nos

coloca numa perspectiva em que fica evidenciado o fazer dialético da memória, na medida em que incide sobre essa faixa de comunicação interpessoal que possibilita estender uma ponte entre a memória individual e a memória coletiva. E aqui temos uma decisão ética que o percurso da atribuição da memória nos trouxe, ou seja, se existe um próprio que reforça a viabilidade do *eu* constituir-se como uma resposta ao "quem lembra"; se existe a possibilidade de afirmar também que os coletivos lembram, na medida em que a sociedade existe, lembra e confirma; nos *próximos* encontramos esses intermediários que lembram "fora de nós", mas que ao mesmo tempo estamos imputados nesse lembrar que é atravessado pela alteridade. Por isso que podemos falar, com Ricoeur, de um reconhecimento de si associado a um reconhecimento mútuo, de um si mesmo como um *outro*.

Uma vez compreendida a relação dialética intrínseca entre Ipseidade e alteridade, tendo visto que a memória constitui um passo fundamental dessa relação, quer por possibilitar o preenchimento da memória quando referida ao *eu* ou a confirmação quando a memória é referenciada no *outro* no caso dos coletivos e, especialmente, nos próximos, porém, precisamos pensar como a relação dessas questões se apresentam no mundo concreto e isso está necessariamente associado a questão ética.

Quando olhamos o pensamento de Ricoeur, percebemos que ele não acredita em eremitas, para ele, a vida boa, ou seja, a vida ética só é possível existir em comunidade, na voracidade da alteridade e, mais uma vez, ao nos debruçarmos sobre seu pensamento, compreendemos que a memória mostra-se como um ponto fundamental na relação *eu-outro*, ou seja, na vivência ética em sociedade.

4 MEMÓRIA E RECONHECIMENTO

A memória, como tentamos demonstrar no segundo capítulo, constitui-se num campo epistemologicamente marcado e em funcionamento, com características próprias e que podem, dentro do jogo das ciências, afirmar-se como um campo do conhecimento. A memória também consiste num fator fundamental para a alteridade, dentro da perspectiva do reconhecimento, como apresentado no terceiro capítulo. Agora precisamos dar um passo adiante e apresentar a memória como mecanismo necessário para o reconhecimento de si e mútuo.

De cara, advogamos com Ricoeur que a memória não está numa oposição entre o que seria uma memória individual *versus* uma memória coletiva, como se só uma dentre essas perspectivas caracterizasse ou abarcasse a própria origem da memória. Compreendemos que a memória está entre uma memória pessoal e uma memória social, o fundamental a destacar consiste no caráter de relação entre ambas. Por isso, podemos falar sobre um percurso do reconhecimento e da alteridade, uma vez que o percurso do reconhecimento de si sempre nos levará ao encontro, ao reconhecimento do *outro*.

Destarte, neste capítulo, desenvolveremos a discussão a partir da memória pessoal, dessa longa tradição que tem uma história muito grande, efetivamente marcada, do ponto de vista filosófico, apesar de não ser somente pelo pensamento de Agostinho, no século VI.

Antes de adentrarmos ao cerne de nossa discussão, uma pequena digressão, a partir de um conto de Galeano em *El libro de los abrazos*, na interessante "meditação" chamada de "La desmemoria/1" nos coloca em um paradoxo que nos leva à relação da memória com o esquecimento, ou seja, aqui há uma afirmação efetiva sobre a importância da memória, mesmo que a alternativa apontada seja a "felicidade" do esquecimento:

> Estou lendo uma novela de Louise Erdrich.
> A certa altura, um bisavô encontra um bisneto.
> O bisavô está completamente biruta (seus pensamentos têm a cor de água) e sorri com o mesmo sorriso beatífico de seu bisneto recém-nascido. O bisavô é feliz por que perdeu a memória que tinha. O bisneto é feliz por que não tem, ainda, nenhuma memória.
> E aqui, penso, está é a felicidade perfeita. Eu não a quero[30] (GALEANO, 1993, p. 82).

[30] Estoy leyendo una novela de Louise Erdrich.
A cierta altura, un bisabuelo encuentra a su bisnieto.

Neste pequeno conto, encontramos a descrição dos, digamos assim, benefícios do esquecimento uma vez que a felicidade perfeita estaria no bisavô, por haver perdido a memória e no bisneto, por conta de não ter nenhuma. Porém, a personagem-narrador surpreendentemente e, na contracorrente do que parecia ser o razoável, ou seja, desejar a "felicidade perfeita", encerra a história, recusando essa felicidade, com a afirmação "eu não a quero".

Nesse conto, a memória é avaliada e, ao mesmo tempo, serve como recurso para "o pensar" e mesmo para o "julgar" (juízo ético), para decidir sobre o que escolher, para reconhecer-se frente à dinâmica do reconhecimento de si e da própria memória.

Será que a felicidade está na não-memória? Essa parece ser uma crença do senso comum ou, pelo menos, de alguns poetas românticos como Hölderlin. Na verdade, poetas, como o alemão citado, são mais adeptos de que a alegria está em não saber ou saber pouco: "Saber, só um pouco, mas muita alegria:/Eis o que é dado a nós, mortais…" (HÖLDERLIN, 1994, p. 86). Como vemos nesses dois versos, esse seria também o motivo de uma "alegria descuidada" que caracterizaria o pouco saber ou mesmo um pouco de esquecimento.

Por isso, após desenvolvermos um capítulo epistemológico e outro sobre memória e alteridade, afirmamos agora a importância da memória, não necessariamente para alcançar a felicidade perfeita, porém, pelo menos, como condição de possibilidade de uma existência autêntica ou, nas pegadas de Ricoeur, para que seja possível adentramos ao percurso do reconhecimento de si (que nunca estará distinto do reconhecimento mútuo ou do outro). O reconhecimento, portanto, seria como uma

> dinâmica que guia, em primeiro lugar, a promoção do reconhecimento-identificação, em segundo lugar, a transição que conduz da identificação de algo em geral ao reconhecimento por si mesmas de entidades especificadas pela ipseidade e, por fim, do reconhecimento de si mesmo ao reconhecimento mútuo, até a última equação entre reconhecimento e gratidão, que a língua francesa é uma das raras a honrar (RICOEUR, [2004] 2006, p. 10).

4.1 MEMÓRIA PESSOAL, SEGUNDO RICOEUR

El bisabuelo está completamente chocho (sus pensamientos tienen el color del agua) y sonríe con la misma beatífica sonrisa de su bisnieto recien nacido. El bisabuelo es feliz porque ha perdido la memoria que tenía. El bisnieto es feliz porque no tiene, todavía, ninguna memoria.
He aquí, pienso, la felicidad perfecta. Yo no la quiero

A emergência da questão da subjetividade traz à tona uma problemática que tem relação tanto com uma discussão sobre a consciência quanto sobre a alteridade. Nesse percurso, algo pode parecer simples, mas com o olhar posto no cerne da discussão ricoeuriana, precisamos enfrentar a oposição estanque entre a possibilidade de uma memória surgida na interioridade e da memória como "somente" um fato social.

Sendo assim, no início desse capítulo intencionamos apresentar algumas considerações sobre a memória do ponto de vista da tradição do olhar interior, ou seja, no percurso do reconhecimento existe, segundo Ricoeur, um próprio que nos constitui (mesmo que seja encarado do ponto de vista do mínimo possível, ou melhor, mesmo que não esgote as possibilidades de compreensão do que seja o mistério do *eu* para o próprio homem).

Ricoeur pretende realizar uma análise do funcionamento interno da memória, tanto na perspectiva social, como visto anteriormente, como na perspectiva individual. A esperança, no caso, é de "dar alguma credibilidade à hipótese de uma constituição distinta, porém mútua e cruzada, da memória individual e da memória coletiva" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 107). Daí a importância do conceito de "atribuição", com o qual terminamos o capítulo anterior, no qual intencionamos demonstrar que, no pensamento de Ricoeur, há uma "atribuição" que altera as efetividades no que diz respeito a si e aos estranhos, aos próximos, ou seja, aos *outros*.

Mas, precisamos ter clareza que, no campo de discussão em que estamos enredados, não existe uma resolução das problemáticas, pois autores como Ricoeur realizam desenvolvimentos e esses acabam provocando novas problemáticas. No nosso caso, pretendemos refletir sobre essas duas dimensões da atribuição da memória (a si e ao outro) como uma parte fundamental da dinâmica humana, dinâmica que se alterna e nos coloca sempre na e em relação.

Ricoeur apontará uma longa tradição de entendimento que coloca no "olhar interior", na interioridade, a memória, atribuindo ao *eu* o "quem" lembra. Essa compreensão, em muitos momentos, dominou inteiramente a percepção do *locus* da memória, até por conta de seu caráter, digamos assim, mais comum, rotineiro, uma vez que "geralmente" somos nós, a partir do *eu*, que lembramos ou que, pelo menos, enunciamos as lembranças: "[a] o se lembrar de algo, alguém se lembra de si" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 107).

Com isso, quando pensamos sobre o caráter privado da memória, três aspectos são postos em marcha para corroborar a atribuição interior: 1. A singularidade das próprias lembranças, isto é, "as minhas lembranças não são as suas" e não existe a possibilidade de transferir memórias. Nesse sentido, temos um senso de possessão, de privacidade das

memórias que estão nas suas vivências; 2. A existência de um vínculo entre a consciência e o passado do sujeito que está, aparentemente, estruturado, pois a "memória é passado, e esse passado é o de minhas impressões; nesse sentido, esse passado é meu passado (RICOEUR, [2000] 2010, p. 107). Nesse ponto, temos mais evidente o senso temporal de continuidade do passado em relação ao presente na narrativa pessoal, preservando os sinais de continuidade, ao mesmo tempo em que podemos marcar a diferenciação, tanto temporal (infância, adolescência, maturidade etc), quanto outras formas de alteridade (mesmo interiores), dadas no percurso do *eu* no mundo e no tempo. 3. A experiência comum da linguagem em que está assentada a memória possibilita a passagem de uma orientação temporal também entre o passado e o futuro, da lembrança à expectativa, tudo isso na narrativa do presente vivo.

Retomemos um pouco a questão já abordada no capítulo anterior: há na compreensão ricoeriana distintos sujeitos da atribuição da memória e, o mais importante aqui, quando pensamos o reconhecimento, se a tradição do olhar interior possibilitou uma compreensão de memória, ela também abre margem para que se possa seguir um caminho em que esta estaria, numa perspectiva de reconhecimento como Mesmidade, como repetição ou fixação.

Por isso, analisaremos, na esteira de Ricoeur, três possibilidades de compreensão distintas sobre a memória individual, agora, postas num percurso que poderá ajudar-nos a compreender que, mais que uma oposição entre memória individual *versus* memória social, pretendemos chegar ao entendimento de uma memória pessoal que seja uma dimensão não mais fechada em um indivíduo ou destituída de relações. A memória pessoal a qual ansiamos "revelar", passa por uma compreensão do *eu* na sua abertura ao *outro*, no seu processo de reconhecimento de si e mútuo.

Essa abertura coloca o entendimento da memória em uma delicada e incontornável tarefa, ou seja, ser o liame mínimo, talvez, de possibilidade para a Ipseidade. Para tanto, analisaremos agora três autores pertencentes a essa tradição da memória interior: Agostinho que, de certa forma, "inventa" o homem interior; Locke, que desenvolve a relação entre a identidade pessoal, o si, e a memória e Husserl, que enreda a "problemática da lembrança e a do sujeito que se lembra, interioridade e reflexividade" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 108).

No percurso que apresentaremos a partir de agora, analisando os três autores acima apontados e sua relação com as discussões propostas por Ricoeur, o nosso intento é apresentar a memória em sua conexão com o reconhecimento. Sendo assim, não objetivamos discutir as questões de memória pormenorizadamente nesses autores.

4.2 AGOSTINHO: MEMÓRIA, INTERIORIDADE E RECONHECIMENTO

Antes de iniciarmos a apresentação do pensamento de Agostinho sobre a memória e reconhecimento em seu diálogo com Ricoeur, acreditamos ser importante proceder à apresentação de uma questão que é uma espécie de pano de fundo do diálogo realizado pelos dois autores em discussão, ou seja, há uma efetiva distância entre o objetivo de Agostinho e o de Ricoeur, tanto no que diz respeito à memória quanto no que se refere ao reconhecimento de si e mútuo?

Para Agostinho, Deus consiste num fator fundamental para a compreensão da memória e para o reconhecimento. É a presença de Deus na interioridade e, portanto, na memória, que dá o sentido para um reconhecimento de si (AGOSTINHO, [416] 1994, p. 443). Portanto, há, da parte do autor das *Confissões*, um peso na interioridade, numa certa autorreflexão.

Por outro lado, para Ricoeur, a grande preocupação não está numa busca por uma interioridade somente, mas no que leva-nos à ação, isto é, para o autor francês, a reconhecimento se dá no movimento das relações e no agir humano.

Como veremos mais à frente, Ricoeur coloca, portanto, a dialética memória-promessa como centro do reconhecimento. Estando a memória ao lado da relação identidade-mesmidade e a promessa no campo da Ipseidade, na primeira, temos uma forte marca da "minhadade" e na segunda uma abertura efetiva ao outro e isso constitui um ponto importante da dialética da relação eu-outro ou do entendimento do si mesmo como um outro.

Para Ricoeur, a tradição do olhar interior tem seus precursores na antiguidade, dentro especialmente, de um pensamento de matriz cristã. Nesse sentido, Agostinho "é ao mesmo tempo sua expressão e seu iniciador. Pode-se dizer dele que inventou a interioridade sobre o fundo da experiência cristã da conversão" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 108). Desse modo, o autor francês analisa somente o texto das *Confissões* de Agostinho de outro modo, pretendemos apresentar também algumas discussões a partir da obra *A trindade*, uma vez que nela os temas do reconhecimento e da memória estão presentes com aspectos distintos e que julgamos enriquecer a exposição das duas obras supramencionadas [31].

Agostinho, como inaugurador de uma tradição, não tem, em sua exposição, preocupação com questões que estarão na ordem do dia dessa mesma tradição séculos depois, por isso, o homem interior agostiniano ainda não evidencia questões como, por exemplo, a

[31] Aparentemente, Ricoeur prefere realizar uma analogia entre a percepção do tempo e a memória na interioridade, por isso, não realiza o movimento de comparar a memória e a autorreflexão na interioridade. Como visamos destacar a questão do reconhecimento, pareceu-nos importante evidenciar essa discussão.

consciência e o si ou mesmo o sujeito. Agostinho trata basicamente do "homem interior que se lembra de si mesmo" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 108) e a sua força está, especialmente, na realização da análise da memória relacionada ao tempo dentro de um gênero literário que evidencia ainda mais a questão do *eu* e, por consequência, do reconhecimento. No tratado sobre a Trindade, ele afirma: "O que não me lembro de minha memória, não está em minha memória. Nada, porém, existe tão presente na memória como a própria memória. Portanto, recordo-me dela em sua totalidade" (AGOSTINHO, [416] 1994, p. 332).

Para Agostinho, Deus está na interioridade, no mais intimo do ser: "E eis que estavas dentro de mim" (AGOSTINHO, [398] 2000, p. 491) e lá se deve começar a busca. Precisamos entender que para o cristão Agostinho, a busca por Deus é uma forma, talvez a única, de realizar o encontro consigo mesmo. Nesse sentido, a interioridade é apresentada como uma forma de espacialidade da intimidade, já que no interior do homem estamos lançados numa relação íntima entre o *eu* e Deus, por isso, a famosa metáfora dos "palácios da memória", apresentada no livro X das *Confissões*, constitui uma importante e clássica demonstração da memória (como espaços).

Agostinho considera que a memória está e se dá no interior do homem e, é no exercício da recordação, nesse espaço, que pode acontecer o exame da própria vida. Mas, não adentraremos aos palácios da memória agostinianos, uma vez que acreditamos ser necessário apresentar a justificativa de Agostinho sobre a necessidade de realizar o relato de si mesmo e como isso constitui, no interior das confissões, como que um jogo de reconhecimento e memória, de um *eu* que está em relação com o *outro*:

> Mas quem ainda agora sou, precisamente no momento das minhas confissões, desejam sabê-lo muitos que me conhecem, e não me conhecem aqueles que ouviram alguma coisa, vinda de mim ou a meu respeito, mas cujos ouvidos não estão junto do meu coração, onde eu sou tudo aquilo que sou. Querem, pois, saber, mediante a minha confissão, o que é que eu sou interiormente, onde, nem o seu olhar, nem os seus ouvidos, nem a sua mente podem penetrar; querem-no, dispostos a acreditar em mim [...]" (AGOSTINHO, [398] 2000, p. 441-443).

Ao se interrogar sobre quem é – agora – no intento de atender ao desejo de muitos que o querem conhecer (quer por relato direto ou indireto), Agostinho pretende revelar o seu interior, aquele lugar onde ninguém pode penetrar, será, por conseguinte, nesse autorrelato, feito com base no movimento de sua mudança de um passado, segundo ele, de males (perdoados e apagados), será possível conhecê-lo no agora de sua existência.

Desse modo, não é somente por conta da necessidade exterior, de atender aos pedidos dos que o querem conhecer que Agostinho precisa mobilizar a sua memória, no processo do reconhecimento, mas, sobretudo, ele precisa saber quem é:

> Sou eu que me lembro, eu, espírito. Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que é que está mais próximo de mim do que eu próprio? E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo (AGOSTINHO, [398] 2000, p. 473).

Fora da memória não é possível "dizer-se a si mesmo". A memória, portanto, ocupa um espaço privilegiado no processo de reconhecimento. Isso é tão significativo que o próprio esquecimento só é possível por conta da força da memória, por isso, é preciso lembrar que esquecemos: "se conservamos na memória aquilo de que nos lembramos, e se não nos lembrássemos do esquecimento, de nenhum modo poderíamos, ao ouvir a palavra esquecimento, reconhecer a coisa que ela significa: então o esquecimento está conservado na memória" (AGOSTINHO, [398] 2000, p. 471). Nesse ponto, Ricoeur destaca o fato de que é preciso nomear o esquecimento para que seja possível dizer o reconhecimento, sendo assim, em certo aspecto, o reconhecimento se dá como uma vitória sobre o esquecimento:

> encontrar é reencontrar, e reencontrar é reconhecer, e reconhecer é aprovar, logo, julgar que a coisa reencontrada é exatamente a mesma que a coisa buscada e, portanto, posteriormente considerada esquecida. De fato, se outra coisa que não o objeto buscado nos volta à memória, somos capazes de dizer: "Não é isso". (RICOEUR, [2000] 2010, p. 110).

A memória é identificada com o próprio espírito por Agostinho, na sua união com outras duas faculdades, a saber, a do pensamento e a da vontade. A memória, que está sempre associada a essas outras faculdades, possui uma força que a vincula inexoravelmente à interioridade:

> Compreendemos então que uma coisa é o que subsiste na memória, mesmo quando o pensamento está ocupado fora, e outra coisa a lembrança que é o termo da recordação, quando o recurso à memória nos permite de aí reencontrar essa forma. Se essa forma não mais aí estivesse, o esquecimento seria tal que toda recordação seria de todo impossível. Se pois o olhar interior daquele que recorda essa lembrança não fosse informado por essa realidade que reside na memória, a visão do pensamento não poderia de modo algum se produzir. Mas a união dos dois é tão íntima, dito de outro modo, a imagem conservada na memória e a expressão que se forma no

> olhar interior daquele que se recorda são de tal modo semelhantes que parecem ser uma só coisa (AGOSTINHO, [416] 1994, p. 344).

E, isso fica bem configurado, quando o tempo é medido no interior da memória, sobre isso analisa Ricoeur:

> é no espaço interior da alma que se desenvolve a famosa dialética entre *distentio* e *intentio*: distensão entre as três orientações do mesmo presente, presente do passado na memória, presente do futuro na antecipação, presente do presente na intuição (ou, como prefiro dizer, na iniciativa); mas intenção que atravessa [...]. A alma é como o tempo, ele próprio passagem do futuro para o passado através do presente (RICOEUR, [2004] 2006, p. 132).

Agostinho, ao tratar do espaço interior do *eu*, acaba por encontrar no tempo a centralidade da pessoa no movimento da memória: "Sou eu que me lembro, eu, espírito." e é nessa dinâmica da busca interior que se dá o reconhecimento, isto é, a memória funciona aqui como o percurso para a chegada ao reconhecimento de si: "E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo." (AGOSTINHO, [398] 2000, p. 471-473). Curiosamente, e não explicitamente abordada por Ricoeur, está a constatação que nesse percurso de descoberta do *eu* na memória, de reconhecimento do *si*, está uma busca pelo outro, no caso, Deus. É no caminho que leva a Deus que Agostinho encontrará o próprio *eu*.

Um aspecto importante de se notar, como bem afirma o agostiniano Brachtendorf, está no fato surpreendente de que, para Agostinho, a *mens* (mente, espírito) é aquilo que está mais presente a si mesmo, no entanto, essa não se conhece completamente, não é totalmente senhora de si:

> Como ele expõe no tratado da *memoria* [presente nas *Confissões*], o eu não pode sequer tornar presentes todos os conteúdos de sua memória, embora esta seja uma faculdade sua. No *De Trinitate* ele retoma a pergunta sobre como a tese da autopresença apenas fragmentária do eu se relaciona com a constatação de que nada, nem mesmo Deus, está mais presente ao eu quanto ele próprio (BRACHTENDORF, 2012, p. 221).

Isso implica afirmar que, para Agostinho, há uma impossibilidade do total autoconhecimento, no entanto sendo assim, todo o conhecimento pressupõe um sujeito que conserva a sua identidade na variação tanto dos conteúdos quanto do tempo, "pois só assim é

possível um eu que é idêntico em todos os seus atos discursivos, ainda que limitados" (BRACHTENDORF, 2012, p. 221).

Portanto, no pensamento de Agostinho, encontramos uma afirmação da identidade pessoal que se dá num processo de reconhecimento de si (e mútuo) na interioridade, nesse ponto, a memória atua como espaço de funcionamento e estruturação dessa identidade. Para ele, apesar dos limites do conhecimento humano, até mesmo de si, sem a memória seria impossível um, mínimo conhecimento de si, um mínimo reconhecimento de si e, por isso, compreendemos que, como no percurso para o reconhecimento de si está também uma busca do outro (em Deus), não temos como desassociar na própria memória, na própria interioridade, uma abertura para o outro. Talvez isso não esteja tão explícito no pensamento de Agostinho, mas o nosso olhar vislumbra essa possibilidade e isso reforça a nossa perspectiva de encontrar, na relação memória, reconhecimento e alteridade, uma ligação incontornável.

4.3 LOCKE: A RELAÇÃO ENTRE IDENTIDADE PESSOAL, O SI E A MEMÓRIA

Ricoeur inicia a abordagem das questões apresentadas por Locke indicando que o autor inglês seria o "inventor das três noções, e da sequência que formam juntas: *identity, consciousness, self"* (RICOEUR, [2000] 2010, p. 113). Assim, seria o iniciador das teorias da consciência, como as conhecemos hoje. Desse modo, ressaltamos que há uma distinção que marca a diferença entre o cogito cartesiano, que possui um destaque maior na modernidade e a invenção dos termos *consciousness* (consciência) e *self* (*si próprio*) por Locke.

A primeira coisa a considerar é que "o sujeito gramatical do cogito cartesiano não é um self, mas um ego" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 114). O *ego,* como compreendido por Descartes, não tem o que poderíamos chamar de uma "consciência", no cogito não há uma pessoa que seja ou possa ser definida por sua memória e autorreflexão, nas palavras de Ricoeur ([2000] 2010, p. 114): "nunca parar de pensar não implica lembrar-se de ter pensado". O *ego*, o *cogito* cartesiano possui uma diversidade de operações, de possibilidades de pensamento, pois está em busca de "vencer" a dúvida, de garantir as certezas para, especialmente, chegar à validação científica. Por outro lado, Ricoeur acredita que a filosofia de Locke, sobre o *self*, visa a "vencer" a diversidade e, especialmente, a diferença, isto é, a apresentar uma noção unívoca da identidade.

Dentro da perspectiva apresentada no capítulo anterior, o tema do reconhecimento está intrinsecamente relacionado com à alteridade, na medida mesma que o reconhecimento de si e

do outro se dá num percurso. Por isso, analisar a perspectiva lockeana torna-se importante, entre outros motivos, para se compreender uma certa mentalidade, em voga durante muito tempo, especialmente na modernidade, que associou identidade à fixidez e, também, por conta de se perceber que um discurso sobre a memória, que valide uma identidade que exclua a diferença, pode ser tomado com firmeza e acabar por ser uma forma de abuso, quer do ponto de vista da memória pessoal, quer do ponto de vista da discussão ética.

Locke expõe a questão da identidade pessoal em para responder às questões: "quem sou eu?". Em que medida sou uma pessoa particular? Como me distingo dos outros? Como posso ser um e o mesmo ao longo do tempo?

Hoje, a interrogação sobre essas questões pode parecer estranha uma vez que o senso comum a respeito do *eu* tende a nos dar a sensação de que possuímos uma identidade pessoal, clara e distinta. No entanto, autores contemporâneos a Locke, como Hume, ao falar do *eu* chegam a afirmar que à "parte alguns metafísicos dessa espécie, arrisco-me, porém, a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento" (HUME, 2009, p. 285). Esse "um feixe de percepções", nega, em certo sentido, a existência do *eu,* entendido como algo que se mantenha "inalteravelmente o mesmo".

Tanto é assim que Hume (2009, p. 285) considera que não existe "identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar" isso e, com uma fina ironia, declara: "A mente é constituída unicamente de percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto" (HUME, 2009, p. 285). Hume atribuirá ao nosso desejo de outorgar identidade a objetos variáveis a causa de uma certa propensão às ficções, como, por exemplo, a identidade. Ao fim e ao cabo, a sensação de identidade é dada por uma tentativa de unir variáveis e descontinuidades que supomos existir, mas que são somente "uma sucessão de partes conectadas por semelhança, contiguidade ou causalidade" (HUME, 2009, p. 287).

Apesar de as considerações de Hume serem posteriores aos escritos de Locke, desejamos expor uma argumentação contrária à proposta lockeana, mas no mesmo ambiente cultural. Tendo as críticas de Hume em mente, passemos à investigação das ideias de Locke sobre a questão da identidade pessoal e a da memória.

Partindo da noção de que o espaço e o tempo são intransmissíveis a dois indivíduos ao mesmo tempo e de que somente um poderia ocupar o mesmo espaço e o mesmo tempo, Locke apresenta como o primeiro critério para definição de um princípio de individuação o corpo. Ele, o corpo, ocupa em todos os seres um tempo e um lugar próprios. Desse modo, mesmo o

filósofo inglês em questão questiona o fato de as variáveis que o corpo toma e pode tomar ao longo do tempo não poderem definir efetivamente a identidade pessoal.

Ao negar a "primazia" do corpo, Locke virará o seu olhar para o pensamento, para o interior do homem. Inclusive, sua definição de pessoa passa tanto pelo critério do pensamento como da memória, que desembocará numa definição de consciência relacionada efetivamente à racionalidade e à permanência:

> [...] devemos considerar agora o que se entende por *pessoa*; - eu penso que é um ser pensante, inteligente, dotado de razão e de reflexão e que podem pensar a si próprio como o mesmo, como uma mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares; o que faz tão somente em virtude de possuir consciência, algo que é inseparável do pensamento e que, me parece, é lhes essencial, já que é impossível que alguém perceba sem perceber que percebe (LOCKE, [1690] 1999, p. 318)[32].

A própria noção de autopercepção, apresentada por Locke, levanta a questão da identidade pessoal no âmbito da via interior e liga consciência a pensamento, de modo a tornar a identidade um espaço de domínio da razão. E aqui entra uma dificuldade importante para compreender a consciência em sua relação com a memória: Ter consciência de que o pensamento está sempre na mente e de que a sensação de que se é sempre o mesmo para si mesmo, encontra-se constantemente interrompido pelo esquecimento: "a consciência se vê constantemente interrompida pelo esquecimento, já que em nenhum momento de nossa vida temos ante nossos olhos em uma única visão todo o curso de nossas ações passadas", isso acontece, sobretudo, por "não refletimos sobre nosso si mesmo passado, por estarmos ocupados em nossos pensamentos atuais" (LOCKE, [1690] 1999, p. 319)[33].

A identidade pessoal, para Locke, estabelece uma relação de dependência com a consciência, sustentada pela memória. Assim, temos uma definição básica dessa relação:

> a identidade pessoal consiste [...] em uma pessoa ser capaz de reconhecer-se a si mesma como a mesma pessoa no momento presente e no passado mas também se espera que continue a reconhecer-se de tal modo no futuro. Locke coloca a definição de identidade pessoal na unidade dos estados de consciência (conjunto de percepções e sensações experienciadas na primeira pessoa), ou seja, trata-se de alguém se reconhecer em todas as suas recordações passadas e senti-las como se fossem suas e não de outrem.

[32] [...] we must consider what person stands for;—which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive.

[33] "not reflecting on our past selves, being intent on our present thoughts".

> Temos de sentir que já passámos pela experiência passada de que nos recordamos no momento presente. Podemos simplesmente dizer que a identidade pessoal reside na consciência de si próprio (SACRAMENTO, s.d, p. 5).

Sendo assim, a memória funcionaria como o mecanismo que garante o reconhecimento permanente da pessoa e, portanto, a sua identificação consigo mesma. Apesar da evidência dos problemas que tal dependência pode acarretar, uma vez que a memória não guarda todo o passado e tem seus momentos de falha, e de quase total esquecimento, Locke ainda assim acredita que, se a consciência for mantida num grau razoável, não haverá o problema

> Se pudéssemos supor um espírito totalmente privado de lembranças ou da consciência de seus atos passados, como experimentamos que nossa mente sempre está a respeito de uma grande parte de nossos atos passados, e algumas vezes, de todos, então a união ou a separação de semelhante substância espiritual produziria mais mudanças na identidade pessoal que os produzidos na união ou separação de qualquer partícula da matéria. Toda substância vitalmente unida ao ser pensante presente é uma parte de, precisamente, esse mesmo si mesmo que agora é, e toda coisa unida a ele por ter consciência das ações passadas também forma parte do mesmo si mesmo, o qual é o mesmo tanto antes quanto agora (LOCKE, 1999, p. 330-331)[34].

A memória não funciona como um garantidor de algo de permanência no *eu*, mas, acaba por funcionar como um fundamento mesmo de ordenação e afirmação da identidade. Locke chega a utilizar a crença cristã do castigo ou merecimentos *post-mortem*, no juízo final, como uma forma de afirmar que "a consciência que todas as pessoas tenham delas mesmas, seja qual for o corpo em que apareçam e seja qual for a substância a que se adira essa consciência" (LOCKE, [1690] 1999, p. 331) se reconheceram como responsáveis pelas ações passadas cometidas e, por consequência, merecedoras do julgamentos obtidos no dia do juízo.

Mesmo considerando as dificuldades de seu pensamento sobre a identidade pessoal, Locke crê que "essa coisa pensante que está dentro de nós, e que contemplamos como nosso si mesmo" (LOCKE, [1690] 1999, p. 331) forma um só homem, uma só pessoa no tempo.

Ricoeur chamará a atenção para o fato de a compreensão da relação em Locke ser reduzida e de haver um peso quase exclusivo na autorreferencialidade da reflexão "a

[34] "Could we suppose any spirit wholly stripped of all its memory or consciousness of past actions, as we find our minds always are of a great part of ours, and sometimes of them all; the union or separation of such a spiritual substance would make no variation of personal identity, any more than that of any particle of matter does. Any substance vitally united to the present thinking being is a part of that very same self which now is; anything united to it by a conscious ness of former actions, makes also a part of the same self, which is the same both then and now".

identidade é a dobra desse dobrar-se sobre si" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 114). Assim, a identidade pessoal estará sempre associada a uma continuidade temporal. E, além disso, a "identidade e consciência formam um círculo" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 115). Ora, ao colocar a identidade e a consciência numa referência ao tempo, Locke acaba por unificá-las, assim "consciência e memória são uma única e mesma coisa, independentemente de um suporte substancial. Em síntese, tratando-se da identidade pessoal (em se tratando da identidade...) , a *sameness* equivale a (à) memória" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 116).

Aqui nos deparamos numa questão importante e que nos acompanha desde o capítulo anterior, ou seja, dentro de um contexto da identidade pessoal em sua relação de unidade entre consciência e memória no *eu* (*self*), como fica a compreensão da questão da alteridade no pensamento de Locke? Ricoeur [2000] 2010, p. 116) desenvolve a questão nos seguintes termos: "que alteridade poderia ainda insinuar-se nas dobras dessa mesmidade do si?".

Para Ricoeur, Locke traz a questão da relação de identidade num estado somente de comparação e diferença, fazendo com que a diversidade entre apenas para assombrar a noção de autorreferência do si mesmo. Isso leva o filósofo francês a reafirmar o seu constante estupefato com a relação estabelecida entre a memória, a consciência e a identidade pessoal no pensamento lockeano, isto é, a "intransigência de uma filosofia sem concessão que deve ser chamada de filosofia do 'mesmo'" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 118).

Na perspectiva lockeana, nos deparamos com uma relação entre memória, consciência e self (eu) que nos coloca também numa compreensão da identidade pessoal que está em grande medida fechada em si mesma. O caminho da memória, sob o olhar interior do filósofo inglês, reduz a memória e a consciência a um fechamento que impede a relação e a abertura para o outro, tornando o si mesmo como uma espécie de objeto sempre idêntico a si: "o si não é um *ipse* que pode ser oposto a um *idem*, é um *same* – e até mesmo um *selfsame* – situado no topo da pirâmide da mesmidade" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 118). Locke apresenta um *eu* que não tem próprio, mas é caracterizado pela igualdade no espaço e no tempo da interioridade da consciência.

Como em Locke consciência e memória possuem uma similaridade, aqui a memória fica entendida, não como uma possibilitadora da Ipseidade e da Alteridade, mas como uma espécie de fixadora da identidade de si nos momentos distintos do tempo e toma o si mesmo no idêntico somente a si mesmo.

4.4 HUSSERL: INTERIORIDADE, MEMÓRIA E TEMPO

E mais uma vez retomamos o pensamento de Husserl, dessa vez, para discutirmos a perspectiva que esse filósofo apresenta sobre o olhar interior no que diz respeito à memória e ao reconhecimento.

Desde o capítulo anterior, em que acompanhamos o percurso da egologia à alteridade apresentado na V Meditação Cartesiana, fomos nos habituando a algumas formas de exposição e do próprio pensamento husserliano que dialogam, a favor e contra a perspectiva ricoeriana. Ricoeur, como sempre, parte da exposição de suas influências para chegar ao próprio do seu pensamento.

Como no fizemos acima, em que partimos de pontos distintos da exposição de Ricoeur sobre o pensador medieval, no caso presente, também tomaremos algumas veredas distintas para chegarmos ao final no mesmo destino, apesar de pequenas distinções. Neste ponto, refletimos a partir de outras obras de Husserl e não somente a partir da *V Meditação Cartesiana*.

Quando tratamos da questão da memória objetal, no segundo capítulo, algo ficou explícito para Ricoeur: a introdução da questão do tempo, no pensamento de Aristóteles, o que constituiu-se num ponto fundamental e inexorável dos estudos de memória. Com isso, as suas análises terão sempre, em maior ou menor grau, uma reflexão sobre o tempo, uma vez que é preciso diferenciar "a memória como visada e a lembrança como coisa visada" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 41). Por isso, o pensamento de Husserl se torna uma fonte fundamental de diálogo para Ricoeur, na medida mesma em que o filósofo alemão confronta o tempo na interioridade, mas, sem perder de vista as outras possibilidades do mesmo e, além disso, ainda problematiza essa percepção interior, íntima do tempo, em sua abertura ao outro.

Ricoeur começa a se interrogar, portanto, sobre a inversão causada no pensamento de Husserl que "desloca da constituição da memória em sua relação ainda objetal com um objeto que se estende no tempo, que dura, para a constituição do fluxo temporal com exclusão de toda intenção objetal" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 119). Partindo dessa questão, precisamos examinar um pouco a noção de tempo em Husserl, para ele, poderíamos falar de uma tríplice estrutura temporal (SOKOLOWSKI, 2004): o tempo do mundo, o tempo interno e a consciência interna do tempo.

O tempo do mundo seria o tempo cronológico, aquele marcado pelos calendários e pelos relógios. Nesse sentido, é uma espécie de tempo objetivo em que podemos verificar a sua passagem, uma vez que é universalmente localizado no mundo dentro de um espaço comum e compartilhado.

O tempo interno pode ser considerado subjetivo, já que se dá interna e imanentemente na consciência. Ele se dá na duração, nas vivências mentais e tem uma organização que se dá através da memória e e da importância que damos a essas experiências vividas. Assim, a vivência do tempo interno se dá de modo pessoal, "fora" do tempo do mundo, marcado pelas percepções e preferências (e antipatias) do *eu*.

Por fim, a compreensão do tempo como um ato interno, ou na terminologia husserliana, a consciência íntima do tempo, seria um estágio diferente dos anteriores, uma vez que o tempo do mundo poderia ser compreendido como tempo objetivo e o tempo interno como subjetivo, a consciência íntima do tempo tem a característica de ser um tempo conscientemente vivido. Enquanto nos primeiros não há a necessidade de saber-se vivendo o tempo de uma forma ou de outra, a consciência da temporalidade interna é um estágio distinto de percepção e vivência do tempo. É aqui que podemos dizer que a pessoa tem consciência de si, no e através do tempo o "domínio da consciência do tempo interno é, na fenomenologia, a origem das distinções e identidades mais profundas, aquelas que são pressupostas por todos os outros que ocorrem em nossa experiência" (SOKOLOWSKI, 2004, p. 143).

Nesse ponto, precisamos dar um passo em direção à definição da presentificação (ou presente vivo, ou agora do vivido). Isso importa compreender para termos a clareza de que a lembrança dura. As imagens percebidas imediatamente na memória permanecem no tempo e, com isso, vão ganhando, na própria consciência, novos matizes; assim, têm novamente ressignificado o valor do tempo, agora compreendido também a partir da questão da persistência apresentada por Husserl, que nos leva a pensar sobre a duração e sobre a própria percepção da duração

> *Todo* agora de vivido, mesmo o da fase inicial de um vivido que acaba de surgir, tem necessariamente *seu horizonte do antes*. Mas este não pode ser, por princípio, um antes vazio, uma forma vazia sem conteúdo, um *nonsense*. Ele tem necessariamente a significação de um agora passado, que capta nessa forma um algo passado, um *vivido* passado. Todo vivido recém-iniciado é necessariamente antecedido no tempo por vividos, o passado de vividos está continuamente preenchido. Todo agora de vivido tem, no entanto, também seu necessário *horizonte do depois*, e tampouco este é um horizonte vazio; todo agora de vivido, mesmo que seja o da fase final de duração de um vivido que cessa, se altera necessariamente num novo agora, e este é necessariamente um agora preenchido (HUSSERL, [1913] 2006, p. 186-187).

Ao tratar da presentificação, precisamos também tratar das implicações dessa visão para a compreensão da memória. Primeiro, precisamos compreender a questão da distinção da lembrança das outras imagens, visto que "uma coisa é 'descrever', por um retrato, um ser real, mas ausente; uma outra é 'fingir' a presença por meio da ficção; uma outra é fazer-se do mundo uma representação subjetiva [...]; uma outra é 'figurar-se' o passado em imagens" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 129). E aqui reencontramos a distinção entre a retenção e a rememoração. A primeira seria um o estágio primário e a segunda, o secundário, da lembrança, para Husserl. Isso possibilita-nos perceber que a lembrança tem uma duração, que é retida num momento e pode ser revisitada em outro. Assim, Husserl lança mão da música, na verdade, do som que continua ressoando e da tentativa de rememoração da melodia, isso tudo evidencia a complexidade da compreensão da memória

> No tocante à recordação, ela não é coisa tão simples e já oferece, entrelaçadas umas com as outras, diferentes forma de objectalidade e do dar-se. Poderia assim fazer-se referência à chamada recordação primeira, à retenção necessariamente interligada com a percepção. A vivência, que agora vivemos, torna-se objectal na reflexão imediata, e continua nela a expor-se o mesmo objeto: o mesmo som, que fora ainda há pouco um agora efectivo, sempre o mesmo, mas retrocedendo para o passado e constituindo nele o mesmo ponto objetivo do tempo. [...] E novamente se distingue aqui, por um lado, o objectal respectivo, que é e era, que dura e varia e, por outro, o correspondente fenómeno de presente e passado, de duração e variação, que é respectivamente um agora e, no seu perfil (Abschattung), que ele contém, e, na permanente / variação, que experimenta, traz ao fenómeno, à manifestação, o ser temporal. O [elemento] objectal não é nenhum pedaço ingrediente do fenómeno, na sua temporalidade tem algo que não se deixa encontrar no fenómeno e nele se dissolver e que, no entanto, se constitui no fenómeno. Expõe-se nele e está nele evidentemente dado como "sendo" (HUSSERL, [1907] 2008, p. 95-96).

Aqui voltamos a abordar, numa perspectiva do olhar interior, a questão de como a consciência, em sua vivência íntima do tempo, distingue retenção e rememoração. Nesse ponto, Ricoeur acredita que a "retenção ainda está na órbita do presente: ela consiste na experiência de começar, continuar e acabar para o mesmo objeto antes que ele 'caia' no passado concluído" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 130), indicando que é a sequência de retenções, na duração, que possibilita a produção da mudança, da ressignificação.

Por outro lado, na rememoração temos a "re-(a)presentação [...]. A melodia há pouco ouvida 'em pessoa' é agora rememorada, re-(a)presentada. A própria rememoração poderá, por sua vez, ser retida na forma do que acabou de ser rememorado, representado,

reproduzido" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 53). Assim, temos um objeto que "vem" do passado, mas está agrilhoado no presente. E a presentificação encontra-se entre o passado e o futuro, no próprio presente, que está no tempo, num fluxo contínuo.

Essa compreensão do tempo em um fluxo que passa do passado para o presente sempre num presente vivo, tem implicações efetivas no processo do reconhecimento, tal como Ricoeur o compreende, uma vez que expõe a questão da dialética memória-promessa como a estrutura efetiva do reconhecimento de si e mútuo.

A questão da compreensão do *eu* em Husserl nos parece importante. Para Husserl, o *eu* encontra-se em uma dupla relação, a primeira, dada na espontaneidade da consciência está em relação com o mundo, "o mundo em que me encontro e que é ao mesmo tempo o mundo que me circunda" (HUSSERL, [1913] 2006, p. 75). Husserl, mesmo utilizando a expressão *cogito* de Descartes, considera esse *eu* também a partir dos afetos, vontades e sentimentos. Num primeiro momento, esse *cogito* é irrefletido, por isso, o *eu* não se torna um objeto para o si próprio no momento seguinte.

Na maior parte das vezes, estou em referência ao mundo circundante, quer pensando, sentido, representando, percebendo, desejando etc. Por outro lado, muitas vezes não estou em referência ao mundo circundante, há um universo de disposições interiores que não estão diretamente marcadas pelo mundo, o filósofo alemão, indica as meditações sobre os números puros ou suas leis, ou como ele os nomeia, o mundo aritmético como um estar fora do mundo natural, algo como uma possibilidade e uma oposição, ou seja, *eu* estou no mundo natural como um dado objetivo, estou também no mundo natural em relação com ele e, por fim, posso estar "fora" dele quando penso, digamos assim, abstrativamente. Sempre o *eu* está em relação com esses dois mundos: "Os dois mundos simultaneamente à disposição estão fora de nexo, a não ser pelo referimento do eu a eles, de acordo com o qual posso voltar livremente meu olhar e meus atos para um e para outro" (HUSSERL, [1913] 2006, p. 76).

E assim, ainda na esteira do capítulo anterior, nos deparamos com uma afirmação que coloca o *eu* e os *outros* numa relação intersubjetiva que marca o si mesmo e o *outro* dentro de um universo de percepção e relação em que há a afirmação do Ipse e do Alter:

> Tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também, como sei, para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda. Ao ter experiência deles como seres humanos, eu os entendo e aceito como eus-sujeito, assim como eu mesmo sou um, e como referido ao mundo natural que os circunda. Isso, porém, de tal modo que apreenda o mundo circundante deles e o meu como um só e mesmo mundo, que vem à consciência, embora de maneira diversa, para todos nós. Cada um tem seu lugar, a partir do qual

> vê as coisas disponíveis, e respectivamente ao qual elas se manifestam diferentemente para cada um deles. Os atuais campos de percepção, de recordação etc., também são diferentes para cada um, sem contar que também aquilo de que estão intersubjetivamente conscientes vem à consciência de modos diferentes, em diferentes modos de apreensão, em diferentes graus de clareza etc. A despeito disso tudo, nós nos entendemos com nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva *como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte* (HUSSERL, [1913] 2006, p. 76-77).

Ora, podemos compreender, então, que tanto a consciência íntima do tempo, para Husserl, quanto o conjunto de recordações estão no caminho de uma visão da memória como um fator significativo para o entendimento do *eu* e sua relação de diferenciação, mesmo que com identificações com os outros.

Algo também que nos parece importante destacar está na questão de que Husserl faz uma distinção entre o eu puro, o ser existente, a estrutura a qual pertencemos, o "homem real" e o eu psicológico no qual aparecem as características pessoais, aquilo que é peculiar, nesse sentido, o "'eu' é aquela capacidade que o ser humano tem de ir a todas as vivências, e de ver como essas vivências correspondem ao corpo, à psique e ao espírito" (BELLO, 2004, 180). Apesar da constatação geral da estrutura humana no "eu puro", Husserl marca a questão da individualidade ao apresentar o "eu psicológico".

Dado isso, e apesar de encontrarmos pontos em que Husserl afirma a relação do *eu* com os outros-*eus*, Ricoeur aponta, no seu percurso, uma problemática: "o que parece faltar à abordagem egológica [husserliana] é o reconhecimento de uma ausência primordial, a de um eu estrangeiro, a de um outrem, desde sempre implicado na consciência de si só" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 124). Ricoeur acredita que a fenomenologia transcendental de Husserl não permite encontrar o *nós*. Ela compreende um eu sempre entendido como um ego solitário, mesmo que seja capaz de atos intersubjetivos, nesse sentido, pode-se

> estender a esses produtos de objetivação das trocas intersubjetivas o caráter analógico que Husserl atribui a todo alter ego com relação ao ego próprio. Graças a essa transferência analógica, somos autorizados a empregar a primeira pessoa na forma plural e a atribuir a um nós – independentemente de seu titular – todas as prerrogativas da memória: minhadade, continuidade, polaridade passado-futuro (RICOEUR, [2000] 2010, p. 129).

A impossibilidade de pensar o *nós* é a problemática da visão da memória interior de Husserl, uma vez que, como considera Ricoeur as relações intersubjetivas dos *eus* são dadas através de *eus* solitários, ao fim e ao cabo, *egos* puros que podem comunicar-se, mas nunca

estar efetivamente juntos. Isso nos leva a compreender também questão da memória coletiva, uma vez que só seria possível realizar uma analogia entre a relação *eu* e *outros eus*, com os coletivos, isto é, entre a memória individual tal qual Husserl a caracteriza com a memória coletiva, especialmente, no exemplo halbwachiano, pois a memória coletiva seria considerada "uma coletânea dos rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos" e, com isso, "essas comunidade intersubjetivas superiores sejam consideradas como o sujeito de inerência de suas lembranças" e, por isso, chegaremos a considerar "que se estenda analogicamente a minhadade das lembranças à ideia de uma possessão por nós de nossas lembranças coletivas" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 129). Assim, temos justificada uma perspectiva que aborde o grupo humano a partir da ideia de "mentalidade" e de "cultura", mas ainda assim, aparentemente, os grupos humanos continuam, como os egos, a viverem estrangeiros uns aos outros.

A intersubjetividade husserliana, tanto a partir da sua egologia, quanto na analogia demonstrada por Ricoeur, parece deixar-nos numa solidão inapelável. Ricoeur, com a proposta da atribuição da memória ao *eu*, aos próximos e aos coletivos pretendeu nos tirar desse fechamento conceitual ao *nós* da fenomenologia da memória de Husserl.

O caminho do olhar interior, apesar de sua relevância, não dá conta sozinho da resposta à pergunta "quem lembra?" e também não possibilita um esgotamento do processo de investigação sobre o reconhecimento, por isso, precisamos partir, na esteira ricoeriana, para validar a memória como uma faculdade fundamental para o reconhecimento, mas também, precisamos de um reconhecimento que tire o homem o da multidão despersonalizada de certa teoria de memória em que o peso e o agente são sempre o grupo e, por outro lado, para não cair na solidão egoica que a via da interioridade possa nos levar. Do ponto de vista da memória, vimos no capítulo anterior, um enfrentamento dessa problemática, agora, nós poderemos refletir sobre reconhecimento de si e mútuo e essa paradoxal tarefa de refletir sobre o *eu* e o *outro* em relação e sobre o si mesmo como um outro.

4.5 RECONHECIMENTO[35]DE SI, HOMEM CAPAZ E A DIALÉTICA MEMÓRIA-PROMESSA

[35] Uma questão que devemos levar em consideração as dificuldades em discutir o Reconhecimento está no problema de como os idiomas se relacionam com o termo, "a língua, a partir da qual se trata a teoria do reconhecimento, funciona como uma espécie de ponto cego. Encarando-se a discussão a partir do contexto alemão, o conceito de reconhecimento tende a ser analisado apenas a partir do seu caráter intersubjetivo. Analisando o conceito a partir de uma língua latina, esse conceito parecer ter uma abrangência muito maior, dado que, nas línguas latinas, a palavra reconhecimento pode significar 'identificar', 're-conhecer', ou seja: conhecer de novo, ou mais precisamente: chamar à memória uma imagem novamente, além do clássico reconhecimento intersubjetivo ou mútuo. Ricoeur vale-se dessa característica da língua francesa para associa o conceito a três problemáticas fundamentais da filosofia: 1) reconhecimento como identificação (Descartes e

Na obra de Ricoeur, especialmente no longo percurso que vai de *Tempo e narrativa* até chegar em *Memória, história, esquecimento*, encontraremos uma discussão gradual e com algumas bifurcações hermenêuticas em que a questão da identidade fica posta e confrontada. Quando pensamos em identidade, corremos o risco de ter uma noção desse termo que seja dada de modo imediato, sem matizes, de maneira fixa e excludente do outro, da alteridade e mesmo da mudança (talvez o exemplo do pensamento de Locke, apresentado acima, evidencie isso). Essa perspectiva acaba por confundir aquilo que é o *idem*, ou na linguagem ricoeuriana, a Mesmidade com o que é mais propriamente humano, ou seja, a Ipseidade (ipse). Essa é a realidade efetiva da compreensão de um próprio que nos possibilita um caminho de identidade dentro da própria narrativa existencial, dentro da relação com o *outro* e com o mundo.

Temos assim, a Ipseidade, entendida como aquilo que singulariza a pessoa, quer na questão da linguagem, da ação, da narrativa e da relação com o mundo e, por outro lado, a Mesmidade que nos coloca em referência aquilo que os outros nos posicionam, quer em relação ao modo como sou referido ou de quais lugares ocupo, mas que ao mesmo tempo não são necessariamente aquilo que me constitui num processo de reconhecimento. Será nesse âmbito que poderemos pensar sobre uma identidade pessoal entendida como uma identidade narrativa, a qual está sempre lançada dentro dessa dialética Ipseidade e Mesmidade.

Por isso, quando nos colocamos a pensar sobre o percurso do reconhecimento, da identidade pessoal, no pensamento de Ricoeur, nos parece fundamental destacar a relação entre o percurso e a memória. Nessa perspectiva, a identidade não constitui um fim, um determinar definitivo sobre o que sou "absolutizado". Para Ricoeur, o homem é definido como um ser capaz (homem capaz):

> [...] capaz de se dizer, capaz de fazer, capaz de se responsabilizar, capaz de contar e de se contar, capaz de se lembrar, refazendo laços e dando novos sentidos ao factum, até mesmo ao irreparável e ao injustificável. Por isso, o uso crítico da memória tanto nos impede de ficar amnésicos, como nos liberta da opressão de um passado "congelado", que obsidie a memória com uma fatalidade irreversível. Usar criticamente a memória é, por conseguinte, dizer "não" aos "abusos da memória", exigindo trazer para o centro a categoria da relação que outorga unidade narrativa e diferenciada a uma vida, processo que, num mesmo movimento, não esquece o passado, mas

---

Kant); 2) o reconhecimento de algo e o reconhecer-se a si mesmo (Bergson) e 3) o reconhecimento mútuo ou intersubjetivo (Hobbes, Hegel e Honneth)" (SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2009, p. 399). Tentaremos enfrentar o tema do reconhecimento tento em vista as suas próprias dificuldades polissémicas e, apesar de acompanharmos o descrição ricoeuriana, em um ou outro momento, proporemos algumas veredas distintas.

> recusa ficar dele cativo. Permanecer entre e em relação: é isto que permite o "trabalho de memória" [...] (ROSA, 2006, p. 2-3).

Vamos refletir agora sobre essas questões (reconhecimento, homem capaz, memória-promessa) e seus entrelaçamentos.

O tema do reconhecimento esteve sempre presente, desde os gregos até os modernos, no entanto, com o passar do tempo vimos desenvolver a compreensão de que há uma "consciência reflexiva de si mesmo implicada" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 105) no reconhecimento. Ricoeur propõe em oposição aos vocabulários *self* ou *selfhood* do inglês, o uso de *si mesmo reflexivo* e isso constituiria a ipseidade. A perspectiva de Ricoeur visa a desenvolver uma hermenêutica do si a partir da "consideração das capacidades que encontram expressão na forma modal do 'eu posso', desvio pelo objetal para conferir valor reflexivo ao si mesmo" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 109). Por isso, nos depararemos, nesse processo de compreensão do si, com o homem capaz.

Essa figura conceitual ricoeriana, nos faz retomar, como já aludido anteriormente, a filosofia da ação do filósofo francês. Isso nos parece algo muito significativo, uma vez que a expressão "eu posso", que é tão cara a Ricoeur, indica um sujeito, uma pessoa capaz de agir, e só é capaz de realizar uma ação efetiva aquele que possui o reconhecimento de si. Por outro lado, também é significativo que ser capaz é uma forma de ser efetivo no mundo, uma interioridade que desafia o tempo, como veremos mais abaixo ao falarmos da dialética memória-promessa.

Ao propor uma filosofia do reconhecimento, Ricoeur defende que há um longo trajeto nesse processo:

> No trajeto aberto pelo ato soberano do reconhecimento/identificação, [...] o reconhecimento de si, em virtude dessa última dialética [identidade e alteridade], abre também o caminho para a problemática do ser reconhecido, implicado pela exigência de reconhecimento mútuo [...]. Nesse sentido, o reconhecimento de si mesmo ocupa um lugar mediano nesse longo trajeto em razão precisamente dos traços de alteridade que, no âmago da auto-designação do sujeito das capacidades que indica a gramática do "eu posso", se associam aos outros dois traços [...]: a caracterização da ação pelas capacidades em que elas constituem o efetuar-se, e o desvio da reflexão pelo lado objetal das experiências consideradas (RICOEUR, [2004] 2006, p. 109).

Assim, podemos perceber que o reconhecimento de si não é um dado fora ou destacado do ser si, mas um dos momentos dessa longa trajetória em que são identificadas as capacidades de ser e agir do homem definido como capaz, bem como, de um percurso que

envolve uma reflexão de si mesmo dentro do processo das próprias experiências, mas nada disso nos fará realmente caminhar pela senda do reconhecimento se, dentro disso, não houver uma confrontação entre a identidade e a alteridade.

Mas, esse homem capaz é capaz de quê mesmo? Para Ricoeur, o "eu posso" implica poder dizer, poder fazer, poder narrar e narrar-se, poder ser responsável (ou responsabilizado) e poder lembrar. Em *Memória, história e esquecimento*, ele deixa claro que "as potencialidades mnemônicas são da mesma ordem [...]. O eu posso me lembrar se inscreve também no registro dos poder fazer do homem capaz" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 403).

Ricoeur utiliza a definição segundo a qual poder dizer é, em alguma medida, "fazer coisas com as palavras", isto é, "ao inaugurar a ideia de capacidade pelo poder dizer, conferimos de saída à noção de agir humano a extensão que justifica a caracterização como homem capaz do si que se reconhece em suas capacidades" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 110).

Outro ponto importante está na questão de que o "poder dizer" indica também a capacidade de reflexão, que levará a uma outra possibilidade, ou seja, a de poder afirmar algo no e através do dizer. O poder dizer, que estaria associado a um ato somente nos leva, invariavelmente, a um "quem", a um "quem fala?". Quem afirma algo ao dizer? E assim, a utilização dos pronomes pessoais, dos advérbios de tempo e lugar vão conduzindo a fala a uma autodesignação daquele que fala. Ao dizer "eu", utilizo uma expressão autorreferencial na qual estou implicado.

Essa autodesignação ganha em complexidade, na medida que, normalmente, quem diz, diz em uma situação de interlocução, associando, portanto, reflexividade e alteridade: "a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outra; além disso, pode ocorrer de ela responder a uma interpelação vinda de outrem" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 111). A relação discursiva entre locutor e interlocutor encontra na estrutura pergunta-resposta a sua forma básica.

Além disso, na relação entre identidade e alteridade, dada na reflexão do poder dizer, chegamos à enunciação de um nome próprio que diz "eu sou..." e, nesse ponto, Ricoeur compreende que o dizer pode instaurar, através da autodesignação do nome próprio, digamos assim, uma fundação do *eu*:

> A autodesignação recebe da denominação muito mais que um aumento de força ilocutório (sic), recebe também um papel de fundação, no sentido em que a atribuição de um nome próprio, segundo as regras convencionais que regem a distribuição dos sobrenomes e dos nomes em uma cultura dada, constitui uma verdadeira instauração concernente a um sujeito falante capaz

> de dizer "eu, fulano de tal, me chamo Paul Ricoeur" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 111).

Se o poder dizer leva-nos à dialética entre reconhecimento de si e alteridade, o "posso fazer" põe o sujeito agente num processo de reconhecimento de si como causa de algo, como causa de um acontecimento: a declaração "fui eu que fiz" está na origem mesma da capacidade de afirmação do sujeito, da afirmação de um *eu*.

Existe, quando falamos de um "fazer ocorrer" e de um "ocorrer", duas distinções que precisamos ter claras: a primeira delas está em perceber que, a cada ação, a cada acontecimento, há uma causa, que é aquilo que deu origem à ação. Mas, ao mesmo tempo, entre o que ocorrer e o motivo (causa) dessa ação, temos a abertura para uma outra pergunta, que nos remete ao sentido mesmo da ação, ou seja, a pergunta pelo "quem" realizou tal ação. Nesse sentido, "a análise lógica das frases de ação, centrada no vínculo entre o quê e o como, não poderia obliterar a referência ao agente possuidor de sua ação" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 113). Nesse ponto, a noção de adscrição evidencia a atribuição de uma ação ao seu agente, dando um caráter de vinculação, ou melhor, de posse da ação. Assim, temos descrita "a capacidade de o próprio agente designar a si mesmo como aquele que faz ou fez [uma determinada ação]. Ela [a adscrição] faz a ligação do quê e do como ao quem" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 113).

Talvez uma desconfiança com o "eu posso fazer", possa aparecer numa ação realizada coletivamente, isto é, em que medida seria possível, num nível grande de interações, definir qual parte da ação foi feita por cada um. Mas, como estamos no percurso do homem capaz, nos circunscrevemos no âmbito da ação ou parte da ação, em que o próprio sujeito se sente capaz de realizar, é nesse ato de tomar a iniciativa para si, que vemos desenvolver os movimentos interno-externo da pessoa no percurso do reconhecimento.

Para Ricoeur, um dos atos mais significativos da problemática em torno da identidade pessoal está no ato de narrar. O narrar-se lança a pessoa na condição de projetar a própria identidade pessoal na identidade narrativa, "em várias narrativas o si busca sua identidade na escala de uma vida inteira" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 113).

Se, no primeiro momento, temos um homem que fala, no segundo, o homem que age, agora, já no terceiro, temos o homem capaz, lançado em um patamar de sua capacidade que demonstra uma permanência: quer do *eu*, da relação, da duração, ao mesmo tempo que não exime que esse processo se dê na abertura à mudança e à ressignificação, pois "Aprender a

‘narrar-se poderia ser o benefício [da] apropriação crítica. Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo” (RICOEUR, [2004] 2006, p. 115).

É nesse contexto que Ricoeur precisa lançar mão do termo identidade narrativa, uma vez que ao considerar que é possível narrar-se “de outro modo”, ele assume uma problemática nova ou, de maneira nova, a problemática da identidade pessoal. Nesse sentido, o “si mesmo pode, assim, ser dito refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Ao contrário da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da Ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida” (RICOEUR, [1983] 1994, p. 425). Mas, em que consiste objetivamente, nas nossas reflexões, a identidade? Qual a conexão da identidade narrativa para sustentação da própria noção de identidade? Assim nos responde Ricoeur em *Tempo e narrativa*, no enfrentamento dessa questão:

> O termo “identidade” é aqui tomado no sentido de uma categoria da prática. Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: Quem fez tal ação? Quem é o seu agente, o seu autor? Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto é, designando-o por um nome próprio. Mas qual é o suporte da permanência do nome próprio? Que justifica que se considere o sujeito da ação, assim designado por seu nome, como o mesmo ao longo de toda uma vida, que se estende do nascimento à morte? A resposta só pode ser narrativa. Responder à questão “quem?”, como dissera energicamente Hannah Arendt, é contar a história de uma vida (RICOEUR, [1983] 1994, p. 424).

O primeiro fator que nos remete ao fundamento metodológico adotado tanto na obra de Ricoeur quanto em nossa abordagem está no caráter diacrônico da compreensão, por isso, podemos falar que a identidade pessoal, entendida na duração, no tempo, pode ser definida como uma identidade narrativa e, com isso

> a ideia de identidade narrativa dá acesso a uma nova abordagem do conceito de Ipseidade, que, sem a referência à identidade narrativa, é incapaz de desenvolver sua dialética específica, a da relação entre duas espécies de identidade, a identidade imutável do idem, do mesmo, e a identidade móvel do ipse, do si, considerada em sua condição histórica. É no quadro da teoria da narrativa que a dialética concreta da Mesmidade e da Ipseidade atinge um primeiro desenvolvimento, esperando por sua culminação com a teoria da promessa (RICOEUR, [2004] 2006, p. 116).

A identidade idem, mesmo estando associada à ideia de uma coisa que é considerada a mesma, na diversidade dos acontecimentos, não é eliminada pela identidade narrativa, mas é tomada em relação com a identidade ipse. Assim, os traços de permanência no tempo (com todas as dúvidas e hesitações), que vão “desde identidade biológica assinada pelo código

genético, balizada pelas impressões digitais, a que se acrescentam a fisionomia, a voz, o jeito, passando pelos hábitos estáveis até as marcas acidentais por meio das quais um indivíduo se faz reconhecer" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 116-117) estão, na identidade narrativa, em relação dialética com a identidade-ipse.

Ricoeur acredita que a problemática da identificação de si mesmo pode tornar-se tão confusa, que, no limite, podemos nos deparar com a pergunta: quem sou? Nesse ponto, estamos lançados numa dinamicidade da identidade-ipse que está sustentada na identidade ética, na medida que é mantida, pelo sujeito, a capacidade de prometer: "Como, com efeito, um sujeito de ação poderia dar à sua própria vida uma qualificação ética se essa vida não pudesse ser reunida na forma de narrativa?" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 117). As incertezas, as obscuridades da existência e as próprias vicissitudes, na duração da vida, estão sempre e de novo em busca de uma configuração narrativa. Daí a promessa, em sua dialética com a memória, de "conduzir o destino da ipseidade, em desafio às circunstâncias que ameaçam arruinar a identidade do mesmo; a orgulhosa divisa 'eu manterei' carrega para a linguagem a manutenção arriscada da Ipseidade, enquanto manutenção de si fora da segurança da mesmidade" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 117).

Se a discussão apoiada na dialética identidade-idem e identidade-ipse mantém a relação de maneira privada, no âmbito da intimidade da subjetividade, quando colocamos em movimento a identidade narrativa e a dialética identidade-alteridade, já estamos no espaço de uma discussão pública "Uma história de vida se mistura à história da vida dos outros" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 118). Há uma espécie de entrelaçamento originário entre as vidas das pessoas, uma mistura em que, muitas vezes, seria impossível distinguir efetivamente esses momentos da relação. Podemos pensar desde a fecundação, em que estão envolvidas duas e depois três pessoas, passando pelas fases iniciais da vida, na ampliação do círculo inicial dos "cuidadores", até os outros envolvimentos que se dão ao longo da vida até a própria morte.

Esse entrelaçamento, esse embaralhamento das vidas, acontece não só no nível individual, entre pessoas de uma mesma comunidade ou grupo, mas, também entre os próprios grupos. Isso nos remete também à questão da memória em sua problemática: individual e coletiva: "Se se admite, como proponho, atribuir a capacidade de fazer memória a todos os sujeitos que encontram sua expressão lexical no uno (sic) qualquer dos pronomes pessoais, toda coletividade é qualificada para dizer 'nós outros', por ocasião de operações particulares de rememoração" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 118). Assim, esse entrelaçamento das identidades narrativas, tanto de indivíduos quanto de grupos, também revela fragilidades que não nos deixam, por um lado, acreditar que haja uma forma totalizadora de definir o *eu* ou

o *nós* e, ao mesmo tempo, nos ajuda a perceber que há uma necessidade de atenção para os usos e abusos dessas mesmas narrativas:

> É na prova da confrontação com outrem, quer se trate de um indivíduo ou de uma coletividade, que a identidade narrativa revela sua fragilidade. As ameaças que atestam a fragilidade da identidade pessoal ou coletiva não são ilusórias: é digno de nota que as ideologias do poder procurem, com um sucesso inquietador, manipular essas identidades frágeis pelo viés das mediações simbólicas da ação, e principalmente graças a recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa, pois é sempre possível, como dissemos anteriormente, narrar de um modo diferente. Esses recursos de reconfiguração tornam-se assim recursos de manipulação. A tentação identitária, que consiste no recuo da identidade-ipse em relação à identidade-idem, prospera nesse solo minado (RICOEUR, [2004] 2006, p. 118)

Portanto, as vantagens da compreensão da identidade narrativa, tal como analisamos no pensamento de Ricoeur, não pode nos tirar a disposição constante de problematização das próprias narrativas, quer pessoais, quer coletivas, visto que a "ideia de uma compreensão de si e do mundo passa necessariamente [...] pela análise dos signos e das obras que encontramos no mundo e que precedem nossa existência individual" (GAGNEBIN, 1997, p. 266). Por outro lado, não podemos esquecer que é a confrontação da identidade narrativa e suas dialéticas individual (ipse-idem) e coletiva que possibilitam jogar um pouco de luz tanto na compreensão do *eu* quanto do *outro* e nessa relação de embaralhamento que consideramos originário do *eu*, com os próximos e os *outros*.

Após esse percurso, tendo em vista a questão dos riscos da manipulação narrativa tanto do *eu* quanto dos grupos, nos deparamos finalmente com uma questão que leva o homem capaz à sua realidade ética, isto é, chegamos à questão da imputabilidade. Somente o homem capaz, ou seja, aquele que fala, age e narra é capaz de responsabilizar-se, de reconhecer-se responsável por si, reconhecer-se capaz de falar, agir, narrar-se.

O reconhecimento leva o homem capaz, através da memória, à constatação de que pode assumir a responsabilidade existencial pelos atos que realizou e, através da promessa, que poderá realizar no futuro a palavra empenhada.

A imputabilidade é fruto de um processo cultural que estabelece a relação entre o "tornar o sujeito responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si mesmo" e o "poder assumir as consequências de seus atos, particularmente aqueles que são considerados um dano, um erro, do qual um outro é considerado vítima" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 119). Nesse sentido, a concepção de reconhecimento que chega à imputabilidade ultrapassou a

noção básica de “sujeito de direito”. O reconhecimento da culpabilidade (individual ou coletiva) já nos coloca numa dimensão que está ligada aos predicados ético-morais: “com a imputabilidade, a noção de sujeito capaz atinge sua mais elevada significação, e a forma de autodesignação que ela implica inclui de algum modo recapitular as formas precedentes de *sui-référence*” (RICOEUR, [2004] 2006, p. 120).

Se a imputabilidade, quando tratada do ponto de vista jurídico, está relacionada com a ideia de reparação de uma injustiça ou com reparar os danos e inflingir uma pena ao “quem” da ação delituosa, dentro de nossa perspectiva, a problemática está relacionada com uma autoprestação de contas. Com o estabelecimento pessoal ou coletivo de uma narrativa que sirva também para realizar um balanço das ações (ou omissões) realizadas. Por isso, o que mais nos interessa não é somente a imputação ou autoimputação de uma ação, que daria a impressão apenas de encontrar o sujeito da ação a qual é atribuída, mas o que realmente tem significado para nós é a noção de responsabilidade (apesar das controvérsias que existem nessa discussão), uma vez que a compreendemos como o resultado de um percurso, no homem capaz, em que há apropriação ético-moral da ação, retirando assim, o caráter mais evidentemente jurídico da imputabilidade.

No entanto, se a ideia de responsabilidade implica não somente a atribuição de uma ação, a qual pode ser imputada também uma “pena”, ela, por gerar poder, está sempre regulamentada pela noção de que toda ação (ou omissão) é imputável a alguém

> [...] uma responsabilidade ilimitada geraria indiferença, ao arruinar o caráter “meu” de minha ação. Entre a fuga à responsabilidade e suas consequências e a inflação de uma responsabilidade infinita, é preciso encontrar a justa medida e não deixar o princípio-responsabilidade derivar para longe do conceito inicial de imputabilidade e de sua obrigação de reparar ou de sofrer a pena, nos limites de uma relação de proximidade local e temporal entre as circunstâncias da ação e seus eventuais efeitos danosos (RICOEUR, [2004] 2006, p. 122).

Se a responsabilidade amplia a noção de atribuição da ação, a imputabilidade não nos deixa esquecer que toda ação tem consequências incontornáveis.

O percurso do reconhecimento, que nos leva ao homem capaz, descortina, mais uma vez, a importância da memória. Sem a faculdade da memória, não seríamos capazes de falar, agir e, especialmente, narrar a nossa vida (ou da comunidade). Além disso, sem a capacidade de lembrar e recordar, não teríamos como responsabilizar-nos, não perdendo de vista que a memória, como essas outras capacidades do homem capaz, também depende “desse modo de certeza que merece o nome de atestação, simultaneamente irrefutável em termos de prova

cognitiva e submetida à suspeita, em virtude de ser caráter de crença" (RICOEUR, [2000] 2010, p. 403).

Entretanto, o mais significativo para nós é que, sem a memória, o processo do reconhecimento de si e mútuo também teria muitas dificuldades de ir a bom termo. Tanto é assim que, após essa exposição sobre o reconhecimento de si e suas bifurcações, passaremos agora para uma nova etapa ainda mais efetiva da relação memória e reconhecimento, ou seja, adentraremos efetivamente na discussão da dialética memória-promessa, tantas vezes já aludida nesse capítulo: "A problemática do reconhecimento de si atinge simultaneamente dois pontos culminantes com a memória e a promessa. Uma se volta para o passado, a outra para o futuro. Mas elas têm de ser pensadas conjuntamente no presente vivo do reconhecimento de si" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 123).

No entanto, não podemos perder de vista uma constatação "natural". O percurso que nos conduz a uma maior compreensão do homem capaz também nos revela que a capacidade desse homem está atrelada a uma incapacidade. Se é dada por uma recusa ou uma interdição, ainda assim, há momentos em que não é possível exercer a capacidade de falar, de agir, de narrar-se ou mesmo de lembrar. Tanto é assim, que até mesmo a memória possui internamente uma capacidade e uma incapacidade que, mais que a descaracteriza, a plenifica:

> A memória é internamente capacidade e incapacidade, vive da polaridade que tem juntado momentos que parecem se excluir (memória-hábito pura e repetições irrefletidas e a memória da lembrança que requer ação). Onde a capacidade poderia não funcionar, faltariam os aspectos de contraste. Por um lado, a memória pode alcançar efeitos surpreendentes através de técnicas refinadas, mas estéreis em termos da mnemotécnica, outro uso de memória pode tornar-se abusivo em termos de impedimento, manipulação e controle. Na sinergia entre o sujeito privilegiado da fenomenologia, e a coletividade promovida pela sociologia, se entrelaçam atividade e passividade mútua[36] (AIME, 2007, p. 521).

O universo ricoeuriano compreende que há uma fissura, tanto no humano, quanto naquilo que nos constitui, por isso, não há o encontro de certezas definitivas e nem mesmo a superação da ferida que constitui o *cogito*, ou como ele mesmo denomina, somos, ao contrário do que Descartes pareceu encontrar, um *Cogito ferido*. Tanto o homem capaz quanto a

[36] La memoria è al próprio interno capacità e incapacita, vive della polarità che tiene insieme momenti che sembrano reciprocamente escludersi (la memoria-abitudine, pura e irriflessa repetizione, e la memoria-ricordo che richiede azione). Là dove la capacità può davvero esplicarsi non mancano gli aspetti di contrasto. Da un lato la memoria può raggiungere attraverso tecniche raffinate effetti sorprendenti ma isterilirsi in mnemotécnica, dall'altro l'uso della memoria può diventare abuso in termini di impedimento, manipolazione, comando. Nella sinergia tra il soggetto, privilegiato della fenomenologia, e la collettività, promossa dalla sociologia, si intrecciano attività e passività reciproche (AIME, 2007, p. 521).

memória, ao pôr-se (ou serem postos), acabam revelando as suas incapacidades e, portanto, a sua condição não é um dado pronto e acabado, mas uma tarefa que se dá através de mediações, de relações entre o *eu* e o mundo, entre o *eu* e o *outro*, no percurso do reconhecimento.

4.5.1 Dialética memória-promessa

A dialética memória-promessa está diretamente ligada às capacidades do homem capaz, isto é, se a memória é uma capacidade já vista por nós, justificando, portanto, a afirmação: "eu me lembro, eu posso me lembrar"; o prometer se inscreve nesse mesmo campo de possibilidade, no entanto, se a memória está relacionada ao passado, a promessa está no futuro, daí a afirmação "eu prometo, eu posso prometer" constituir uma espécie de ode à esperança baseada na capacidade de desafiar o que há de vir.

Curiosamente, essas duas capacidades, memória e promessa, só se realizam no presente vivo, na presentificação. Só nos lembramos no presente e só podemos prometer no agora da promessa.

Do ponto de vista do reconhecimento e da identidade pessoal, essa dialética memória-promessa tem um configuração interessante, algo como uma espécie de prolongamento da dialética mesmidade-ipseidade, quer dizer, na memória, a ênfase estaria posta na Mesmidade (sem perder totalmente seu lastro com a Ipseidade, como vimos anteriormente) e a promessa teria seu relevo na Ipseidade, "a promessa é facilmente evocada como paradigma da ipseidade" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 124).

Desse modo, ao tratar das capacidades anteriores do homem capaz, Ricoeur não apresentou o seu "lado negativo", a sua ameaça. No caso da memória e da promessa, tratadas nessa relação dialética dentro do processo do reconhecimento, não será possível continuar sem ter presente a constante possiblidade de que as mesmas possam vir a "trair" a sua intenção originária; "[...] ambas têm relação com a ameaça de um negativo constitutivo do conteúdo de sentido: o esquecimento para a memória, a traição para a promessa. [...] seu contrário faz parte de seu sentido: lembrar-se é não esquecer; cumprir uma promessa é não traí-la" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 124). Neste ponto de nossa discussão, teremos essa sombra do negativo como um pano de fundo de nossas análises.

Chama-nos a atenção que é através da discussão sobre a memória que o termo reconhecimento ganha novamente dignidade filosófica, uma vez que na pergunta "quem se lembra?" está contida a ideia mesma de que há um percurso do reconhecimento que se dá na

lembrança. Toda a discussão realizada no segundo capítulo deste trabalho, pressagia esse momento em que o reconhecimento ganha espaço.

Na esteira bergsoniana (e também aristotélica), Ricoeur reflete novamente sobre a lembrança como ligada ao passado e, por esse ângulo, podemos perceber que, ao vir do passado e ao estar no presente, a lembrança possibilita retomar esse enigma constante, ou seja, "da presença da ausência [...]: decidir *sobre* o presente, reconhecer *como* uma lembrança" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 137). Se, por um lado, a lembrança nos possibilita julgar e decidir sobre o presente, isso só se dá na medida em que essa lembrança é reconhecida como vindo do *meu próprio* passado[37].

Dois paradoxos estão implicados nesse processo, que desenvolvemos aqui: por um lado, temos o presente e o passado numa relação constante e atualizante, ou seja, o presente em algum momento se torna passado ao mesmo tempo em que ele era presente, curiosamente, "o passado é 'contemporâneo' do presente que ele foi", compreendemos, portanto, que no presente o passado é gerado, por isso, há uma certa inconsciência das lembranças que conservamos e vêm a nós do passado e aqui entramos no outro paradoxo, isto é, esse movimento que acontece entre passado e presente e que nos coloca na *busca* desse passado acaba por gerar uma procura desse passado (sempre no presente) e, no caso da memória, "procurar é encontrar, e reencontrar é reconhecer o que se aprendeu anteriormente" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 138). Podemos notar aqui uma questão fundamental, em alguma medida, a memória conserva a si mesma e essa "autoconservação é a própria duração" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 138).

Essa passagem entre o passado e o futuro através do presente está evidente na dialética memória-promessa, uma vez que a memória é retrospectiva e a promessa prospectiva. Assim, as duas, ao mesmo tempo em que são opostas, são também complementares quando pensando o reconhecimento, já que elas possibilitam uma amplitude temporal (devido à duração) no reconhecimento de si que é "fundado ao mesmo tempo em uma história da vida e em compromissos de futuro de longa duração" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 138-139).

Essa dialética nos coloca novamente na dimensão de compreender o tempo em um aspecto que faz Ricoeur retomar o pensamento de Agostinho: "É o aspecto reencontrado da concepção agostiniana do tempo, cuja distensão provém da divergência íntima no presente, dividido entre o presente do passado ou memória, o presente do futuro ou expectação, e o presente do presente" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 139).

---

[37] E isso se dá também do ponto de vista coletivo.

O filósofo francês apresenta uma distinção em relação ao filósofo medieval, na medida em que a filosofia desse último estava quase que inteiramente dada no destaque à interiorização, à presença, enquanto Ricoeur pretende tirar da relação temporal e sua dialética memória-promessa não somente o aspecto de presença da memória, mas sua possibilidade de iniciativa: "ao contrário de Agostinho, será colocado por mim, em conformidade com uma filosofia do agir, sob o signo da iniciativa em vez de sob o signo da presença" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 139). Aqui, podemos entender mais claramente a importância da dialética memória-promessa no pensamento de Ricoeur, ou seja, através dessa vicissitude é possível compreender e justificar como o reconhecimento também é uma abertura para o outro, além disso, perceber que o embaralhamento que se dá entre o *eu* e o *outro* também tem seu aporte no próprio embaralhamento do tempo (passado, presente e futuro), em nós.

No percurso do reconhecimento, tendo em vista uma identidade narrativa que colocou em movimento, em processo dialético, a mesmidade-ipseidade, a promessa (por seu caráter mais afeito à ipseidade) se "vinculará à identidade narrativa, na qual essa dialética encontrou sua primeira expressão" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 139). A narrativa põe em funcionamento a possibilidade dos deslocamentos temporais que vem do passado e chegam ao futuro, normalmente, como uma espécie de promessa. Por isso, essa última também possui a marca da alteridade, "ao contrário da memória, que é fortemente marcada pela "minhadade" que salienta seu caráter insubstituível. A relação com o outro é tão forte na promessa que esse traço poderá marcar a transição" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 139) entre a compreensão do reconhecimento de si e do mútuo, o que veremos abaixo.

Talvez, alguém possa pensar que, mais que a memória, o que fundamenta a relação com o *outro* seja a promessa. Precisamos ter um pouco de cautela quando cogitamos a possibilidade de existir uma *capacidade* de promessa destituída de um fundamento na memória. A dialética que advogamos aqui não é a da superação, mas do movimento, muitas vezes complementar, entre os objetos da relação. À vista disso, prometer está alicerçado na capacidade, anteriormente demonstrada, do homem capaz e somente isso possibilita poder dizer, poder agir, poder narrar (uma promessa) e, mais, "formar a idéia da unidade narrativa de uma vida, por fim, poder imputar a si mesmo as origem dos próprios atos" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 139-140). Ora, sem a memória essas outras capacidades não poderiam existir e co-existir. Por esse motivo, "é no ato por meio do qual o si se engaja efetivamente" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 140) que podemos afirmar a capacidade da promessa.

A promessa possui duas frentes que estão divididas pela sua ordem temporal. A primeira é a dimensão discursiva do ato de prometer, que gera o segundo momento: a característica moral, o cumprimento (ou não) do ato discursivo inicial.

Compreendendo a promessa como um ato ilocutório, contendo um enunciado declarativo, há uma força, no momento da enunciação, que traz um conjunto de verbos facilmente reconhecíveis no léxico: "quando diz 'eu prometo', o locutor é efetivamente 'engajado' em uma ação futura. Prometer é ser efetivamente engajado em 'fazer' o que a proposição enuncia" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 140). Ao enunciar uma promessa, o locutor realiza um duplo movimento, ou melhor, cria uma dupla responsabilidade. A primeira, consigo mesmo, consiste em realizar aquilo que promete e, em seguida, com o beneficiário da ação prometida. Esse segundo momento faz com que a promessa, normalmente, "não [tenha] somente um destinatário mas também um beneficiário" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 140). Daí as palavras do enunciado da promessa ganharem um sentido moral, uma vez que geram uma expectação de um feito a ser realizado (no futuro). Ricoeur destaca a sua compreensão do que seja a promessa, portanto, "aquilo em que o locutor se engaja é fazer ou dar, não experimentar emoções, paixões ou sentimentos" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 140). Tendo isso em vista, prometer é fazer ou dar e isso implica sempre uma responsabilidade com um *outro* (ou outros), além da responsabilidade consigo mesmo

> A referência moral é suscitada pela própria idéia de força implicada na análise precedente: de onde o enunciador de uma promessa pontual retira sua força de poder se engajar? De uma promessa mais fundamental, a de manter a palavra em todas as circunstâncias; pode-se falar aqui da "promessa anterior à promessa". É justamente ela que dá a cada promessa seu caráter de engajamento: engajamento em relação a... e engajamento em... E é a esse engajamento que está ligado o caráter de ipseidade da promessa (RICOEUR, [2004] 2006, p. 141).

Essa ipseidade da promessa está ligada a uma vontade constante e não a um engessamento do desejo, aqui "fala" o coração do homem capaz de prometer, capaz de ser amigo

> ao contrário da mesmidade típica da identidade biológica e de caráter do indivíduo, [essa ipseidade] consiste em uma vontade de constância, de manutenção de si, que coloca sua chancela sobre uma história de vida confrontada à alteração das circunstâncias e às vicissitudes do coração. É uma identidade mantida apesar de..., a despeito de..., de tudo o que inclinaria a trair sua palavra. Essa manutenção escapa ao traço desagradável da obstinação, quando assume a forma de uma disposição habitual, modesta e

> silenciosa em relação à palavra dada. É o que na amizade se chama de fidelidade (RICOEUR, [2004] 2006, p. 141).

A promessa, tanto quanto a memória, apesar de suas constantes e recorrentes possibilidades de traições, possui confiabilidade, uma vez que as perfídias não superaram a credibilidade da mesma, pois "é da confiabilidade habitual ligada à promessa anterior à promessa que cada promessa pontual extrai sua credibilidade em face do beneficiário e da testemunha da promessa" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 141). E o elemento declarativo, do ato inicial, tem como verificação a efetiva execução da promessa, desta forma, a promessa nunca é intangível[38].

Apesar de ter feito, até o presente momento, uma exposição relativamente positiva da promessa, Ricoeur não perde de vista a face sombria da mesma. Nesse sentido, ele recupera as considerações nietzschianas na *Genealogia da moral*, em que narra todo um processo para a criação de um homem capaz de prometer, chegando a falar de uma "memória da vontade". Para Nietzsche, a memória é vista como uma danificação do aparelho do esquecer, já que com o passar do tempo, um defeito simples vai ganhando em complexidade e de um "não-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida", transforma-se em algo ativo, através da promessa, em um

> não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*, de modo que entre o primitivo "quero", "farei" e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer (NIETZSCHE, [1887] 1998, p. 48).

Com uma memória "eficiente", o homem passa a responder pelo futuro, tornando-se um animal confiável ao ponto de prometer. Num primeiro momento, o aprendizado da memória é, para Nietzsche, o movimento criador da responsabilidade e da má consciência e Ricoeur comenta: "O aparente elogio inicial perde toda ambiguidade assim que se descobre o

---

[38] Em paralelo à promessa, Ricoeur desenvolve uma interessante reflexão sobre o testemunho (que não constitui, no momento, um ponto que consideramos desenvolver mais longamente). O filósofo francês compara o ato ilocutório de prometer ao testemunho, na medida em que o primeiro promete o futuro e o segundo garante o passado. Ambos possuem uma tênue relação com a confiabilidade, a qual está posta numa espécie de aposta: "Surge então uma pergunta: até que ponto o testemunho é confiável? É aqui que entra em cena a confiabilidade ordinária da testemunha enquanto homem de promessa, à espera da confirmação ou infirmação que surge da confrontação de um testemunho com outro. Como a promessa não se baseia em um elemento declarativo, ela tem como teste unicamente sua execução efetiva: a manutenção ou não da palavra dada. Embora diferente em sua estrutura, o testemunho eventualmente recorre à promessa caso se peça à testemunha que renove seu depoimento. Desse modo, a testemunha é alguém que promete testemunhar novamente" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 142).

panorama inteiro dos horrores morais: ‘a falta’, ‘a má consciência’ e ‘o que se parece com elas’” (RICOEUR, [2004] 2006, p. 144).

Se a promessa, inserida na dialética memória-promessa, constitui um ponto fundamental para o reconhecimento de si, o alerta nietzschiano funciona como um aviso:

> Como outros discursos de Nietzsche, este tem de ser tomado como um aviso: a espécie de domínio de si que a glória da ipseidade parece proclamar revela ser também um engodo, que pode chegar a conferir à promessa a mesma espécie de pretensão ao domínio do sentido que o reconhecimento-identificação aplicado ao alguma coisa em geral havia podido alimentar (RICOEUR, [2004] 2006, p. 144).

A promessa, compreendida como uma capacidade no homem, o coloca no caminho do reconhecimento de si e mútuo, no entanto, quando há uma sombria patologia do poder prometer, alguns remédios são propostos por Ricoeur: 1. Não prometer demais, não presumir do próprio poder; 2. Ter uma paciente benevolência em relação a si mesmo e aos outros, colocando uma distância significativa entre o que seja a “manutenção de si” e a “constância” do *eu* e 3. Saber-me continuador comprometido das promessas da cultura a qual pertenço, ressituando-me, no sentido de saber quais “as promessas de que sou autor no âmbito das promessas das quais fui e ainda sou beneficiário” (RICOEUR, [2004] 2006, p. 145).

E aqui temos uma retomada da ideia de que não estamos sós e não nos constituímos sozinhos no mundo. Essa afirmação recorrentemente lembrada por nós nos leva agora a um entendimento de que, do embaralhamento das vidas e do tempo, será sempre necessário no percurso do reconhecimento de si, encontrar o outro. Para que seja possível reconhecer o si, é preciso o reconhecimento mútuo, ou como afirma o próprio Ricoeur: “No reconhecimento mútuo se encerra o percurso do reconhecimento de si mesmo” (RICOEUR, [2004] 2006, p. 202).

O que essas duas formas do reconhecimento trazem de importante para a reflexão sobre o reconhecimento? Estamos efetivamente no terreno de uma busca de compreender o reconhecimento de si e mútuo, de como se dá o funcionamento dessas duas formas que, como já afirmamos anteriormente, são para nós indissociáveis.

4.6 RECONHECIMENTO MÚTUO E MEMÓRIA

Ricoeur parte da relação existente entre a mediação simbólica e as representações sociais para que seja possível instaurar o “vínculo social e [as] modalidades de identidade que

estão ligadas a ele. As representações não são, pois, ideias flutuantes que se movem em um espaço autônomo, mas, [são] mediações simbólicas que contribuem para a instauração de vínculo social" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 149). Isso evidencia duas questões importantes, a primeira delas é que as representações sociais acabam por simbolizar identidades que, por sua vez, configuram, de determinado modo, esses vínculos sociais e, segundo, não podemos compreender as identidades como uma "natureza", como um dado, mas como um uso, isso fica mais claro se "deixamos precisa a ideia de instauração do vínculo social por meio da ideia de acordo, como conteúdo da busca de identidade" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 149-150).

Essa mediação simbólica, como modo de "ser" das identidades, dá a ideia de que existem capacidades sociais que relacionam representações coletivas e práticas sociais. As representações garantem o papel de mediador simbólico das próprias entidades e as práticas legitimam os agentes das mudanças sociais, tanto no plano individual quanto coletivo.

Nesse sentido, uma outra ideia importante é a própria noção dos sujeitos da memória, como o *eu*, os próximos e os coletivos, ou seja, Ricoeur pretende trabalhar com a noção de "jogos de escalas". Quando falamos a partir da história, podemos divisar os acontecimentos cronológicos, tratados como entrelaçamento entre estruturas e conjunturas ou sobreposição entre a longa, média ou curta duração da vivência dos acontecimentos: "em diferentes escalas não são vistas as mesmas coisas [...] os recortes feitos em escalas diferentes da mudança social são incomensuráveis" (RICOEUR, [2004] 2006, P. 151). Na macro-história são encontradas, normalmente, estruturas anônimas dadas na longa duração e que vão revelando aquilo que será progressivamente interiorizado sem contestação ou mesmo consciência dos sujeitos da socialização, por outro lado, na micro-história, na média ou curta duração, são dados os acontecimentos familiares, das aldeias e mesmo dos indivíduos. Se as realidades econômicas são opacas e anônimas na longa duração, na cotidianidade, para "esses indivíduos e seu ambiente social próximo, a questão é reduzir uma incerteza que ultrapassa a imprevisibilidade ordinária do futuro" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 151) e enfrentar limitadamente, com escarças informações, as intempéries.

Com isso, se a macro-história atinge a vida das pessoas, mas à revelia das mesmas, a micro-história nos possibilita perceber que os indivíduos, os pequenos grupos e as comunidades percorrem também um percurso de reconhecimento e não podemos perder de vista que toda "instauração é potencialmente de natureza reconstrutiva, desde que ela não permaneça congelada na repetição e que se revele inovadora de alguma forma" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 153). Portanto, "a reflexão sobre as identidades coletivas não pode escapar a uma sofisticação de grau mais elevado que a identidade-ipseidade dos sujeitos individuais da

ação" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 152). Inclusive, porque a liberdade individual não deixa de ser uma responsabilidade social, quando tomada a partir da compreensão de que a liberdade é a capacidade de escolhas de vida.

> [no] prosseguimento do percurso do reconhecimento é que a identificação, que não deixou de constituir o núcleo duro da ideia de reconhecimento, não mudou apenas do alguma coisa para o si, mas também se elevou de um estatuto lógico, dominado pela ideia de exclusão entre o mesmo e o outro, para um estatuto existencial (RICOEUR, [2004] 2006, p. 164).

O reconhecimento mútuo é uma capacidade dada aos humanos pela via simbólica, para Ricoeur, "a luta pelo reconhecimento se perderia na consciência infeliz se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 165).

Quando pensamos a partir de um reconhecimento baseado na identidade, há uma exclusão do outro, na tentativa de uma afirmação somente do *eu* (*self* lockeano, por exemplo), mas quando demos um passo adiante e tratamos o reconhecimento através da ipseidade, podemos compreender que o mesmo e o *outro* podem ser, pelo menos, afetados mutuamente. Agora, chegamos ao momento de "tomar como meta a dialética da reflexividade e da alteridade sob a figura do reconhecimento mútuo" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 164).

A primeira coisa que nos chama a atenção, quando falamos de reconhecimento mútuo, é que a noção de reciprocidade não é natural, evidente. No capítulo anterior, nos detivemos consideravelmente na questão da alteridade, inclusive, aprofundando a análise das perspectivas de Husserl e Lévinas, perspectivas que possuem, apesar de seus pontos de divergência, uma profunda legitimidade. Mas, àquela altura, evitamos desenvolver a questão da alteridade na perspectiva do reconhecimento mútuo, por percebermos que o percurso que parte do reconhecimento de si não encontra sentido se não for posto na perspectiva do reconhecimento mútuo, assim, a alteridade constitui uma dificuldade natural de enfrentamento, bem como a própria noção de reciprocidade.

A falta de possibilidade de uma reciprocidade mais efetiva em Husserl foi duramente criticada por Ricoeur ao afirmar que "o vivido próprio do outro permanece para sempre inacessível a mim" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 171), mesmo que esse compreenda a densidade qualificada do pensamento do fundador da fenomenologia e sua contribuição para essa discussão.

No caso de Lévinas, essa falta se dá também, mas em alguma medida, de maneira invertida. Ao colocar a assimetria entre o *outro* e o *eu*, Lévinas acaba por construir um ética que ultrapassa a reciprocidade, na medida mesma em que o *outro* tem um papel de anterioridade, quando pensamos na responsabilidade, algo como que uma imposição ao *eu*. Ricoeur comenta que a linguagem levinasiana serve para demonstrar que a sua ética ultrapassa as medidas humanas: "Essas hipérboles colocam o problema da linguagem à qual pode recorrer uma ética levada aos extremos" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 174). Compreendemos também que não há reciprocidade quando o *eu* é permanentemente deposto em função do *outro*.

Ricoeur não pretende negar a existência de um fio de dessimetria entre o *eu* e o *outro*, a que ele chama de dessimetria originária, por isso, deixa sempre aberta a possibilidade de que "o reconhecimento recíproco corre o risco de jamais conseguir acabar com o desconhecimento, no sentido de negação de reconhecimento" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 177). Por isso, as preposições "com" e "entre" ganham importância, uma vez que usamos expressões como ser-com e ser-entre para evocar as relações, especialmente, em sua reciprocidade.

Para afrontar mais fortemente tal questão, Ricoeur recorrerá a uma espécie de disputa filosófica entre a apresentação por Hobbes do "estado de natureza" violento e cruel e a apresentação de Hegel do conceito de *Anerkennung* (Reconhecimento) como base do viver junto, que revela "um motivo originariamente moral que Hegel identificará ao desejo de ser reconhecido. Será a título de teoria do *desconhecimento originário* que a teoria hobbesiana do 'estado de natureza' será revisitada" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 178). E aqui divisamos uma discussão que passa tanto pela política quanto pela ética.

Não pretendemos discutir a formação do Estado, mas apenas deter-nos na ideia de "estado de natureza", pois, no caso de Hobbes, "a chave para entender o seu pensamento – é o que ele diz do *estado de natureza*" (RIBEIRO, 1993, p. 51). Para Ricoeur, essa tese mesma constitui um exercício do pensamento, uma vez que não temos acesso ao mundo humano antes da formação dos estados, ou pelo menos, de alguma forma de organização política mínima. Portanto, apesar de elementos que poderiam corroborar essa perspectiva, "o título do desconhecimento originário não resulta da observação de um estado de fato, mas da imaginação do que seria a vida humana sem a instituição de um governo. Essa imaginação encontra, é verdade, indícios convergentes na realidade" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 179), quer das guerras, quer do medo cotidiano (roubos, assaltos, assassinatos, estupros, fraudes, traições etc).

Deriva das três paixões primitivas, a saber: a competição, a desconfiança e a glória, um estado tal em que somente pode ser pensado, segundo Hobbes, uma relação dos homens de máximo confronto, que só poderia ser considerada um estado de guerra em que, naturalmente, todos lutam contra todos:

> E dado que a condição do homem [...] é uma condição de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (HOBBES, [1651] 1988, p. 48).

O medo de perder a vida "encerra a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos defendemo-nos a nós mesmos" (HOBBES, [1651] 1988, p. 48), logo, num contexto deste, seria surpreendente pensar na ideia de reconhecimento e reciprocidade, a única reciprocidade possível é a da violência. Com isso, temos a negação do reconhecimento que está permanentemente sob o signo da desconfiança, assim, não é a toa que Hobbes descreve a vida humana como "solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta" (HOBBES, [1651] 1988, p. 46).

Ora, tendo em vista um cenário tão lôbrego da condição humana, não poderia restar ao homem senão o desejo de paz, daí serem conhecidas as contratualistas discussões hobbesianas para conseguir tal intento. No entanto, o que vale destacar é que, nesse cenário sombrio, o próprio desconhecimento entre si, dos homens, constitui um entrave para a paz desejada e tão necessária[39].

Hobbes deixa claro que, para ele, a "natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito" (HOBBES, [1651] 1988, p. 45) que, para que seja possível o Estado, são necessários também o abandono de direitos e a entrega do poder que Ricoeur acredita serem derivados de um "voluntarismo virtualmente arbitrário" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 185). Essas renúncias em relação ao direito ou ao poder, se poderiam ser consideradas atos de reciprocidade, não deixam de carregar a marca de uma preservação de

[39] Não obstante, podemos ter em vista que, apesar da descrição hobbesiana ser a mais pessimista, existem autores que compartilham de pontos de vista semelhantes: "Rousseau e Kant, sem compartilharem a antropologia pessimista de Hobbes, descrevem o estado de natureza como sem lei, ou seja, sem nenhum poder de arbitragem entre reivindicações opostas. Em compensação, os princípios de justiça podem tornar-se o propósito de uma escolha comum se e apenas se a posição original é equitativa, ou seja, igual. Ora, ela só pode ser equitativa numa situação hipotética" (RICOEUR, [1990] 2014, p. 263).

poder sob outra perspectiva. Nesse sentido, Hobbes acaba por substituir uma pessoa natural por uma artificial, quase que uma representação cênica de um desejo escamoteado. Portanto, não podemos perder de vista que não "é tanto a identificação como si dessa pessoa que faz falta [...], mas a parte da alteridade que coopera com sua ipseidade, como parecem exigir as noções de transferência, de contrato, de *covenant* [pacto]" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 185).

Ao percorrer o caminho realizado por Hobbes para a constituição do Estado, saindo do estado de natureza, nós precisamos destacar duas coisas: a primeira é a visão originariamente solitária e, até mesmo, isolada, do homem na natureza. A segunda, com a chegada do Estado, é constituído o homem de direitos, mas "não é somente a invenção do sujeito de direito que é importante para a nossa história conceitual da ideia de reconhecimento mútuo, mas também a junção entre ipseidade e alteridade na própria ideia do direito" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 185). Somente a constatação de que há, da parte dos homens, uma necessidade de dar e negar direitos não torna essa uma relação efetiva de reciprocidade.

E basta termos claro que o contrato social, que possibilitou a existência do Estado, se estamos acompanhando a narrativa hobbesiana, não levou, ao fim e ao cabo, ao sumiço dos medos, mesmo em estados altamente civilizados, nem permitiu uma paz efetiva.

Não obstante, essa ideia de um estado de natureza brutal hobbesiano nos desafia a ir em direção a uma reflexão que possibilite afirmar a existência do reconhecimento mútuo, pois mesmo tendo em vista a existência da dessimetria originária entre o *eu* e o *outro*, ainda consideramos plausível discutir a possibilidade do reconhecimento na reciprocidade.

Do ponto de vista das reflexões ricoeurianas, abordaremos a ideia de *Anerkennung* (reconhecimento) no pensamento de Hegel e algumas considerações posteriores, mesmo que apresentem limitações. Essa discussão passa por três aspectos: primeiro, o *Anerkennung* assegura a possibilidade do vínculo entre o *eu* e o *outro*, na medida em que garante a autorreflexão e a orientação para o *outro*. Aqui podemos falar de intersubjetividade, como uma espécie de duplicação da própria subjetividade (vale destacar que essas são reflexões que Hegel realizou em sua filosofia política).

Depois, o *Anerkennung* também possibilita compreender a dinâmica de que "todo o processo procede do pólo negativo rumo ao pólo positivo, do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 188). A filosofia hegeliana pressupõe sempre uma análise da negatividade através do processo dialético

> Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do

> pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tonar-se-outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (HEGEL, [1807] 1992, p. 30).

A efetivação do ser no sujeito está no movimento e a negatividade constitui algo constitutivo do processo, portanto, há sempre um caráter regenerativo no percurso do reconhecimento, que tem por base a "negatividade ética e prática [que] se desenvolverá ao longo de figuras de transações entre humanos. Assim, será reinserido em um percurso eminentemente espiritual, no sentido hegeliano da palavra, o tema hobbesiano da luta mortal" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 188).

Por fim, no pensamento de Hegel encontramos um aspecto de articulação entre hierarquias correspondentes a instituições. Assim, uma vida ética (*Sittlichkeit*) possibilita ultrapassar a distinção entre pessoa natural e artificial, como vimos, que está na própria criação artificial do *Leviatã*: "Na medida em que essa hierarquização é imanente ao próprio processo do reconhecimento, ela constitui a resposta por excelência ao artificialismo que, no *Leviatã*, encontra sua primeira expressão na distinção entre pessoa natural e pessoa artificial" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 188).

As reflexões de Hegel sobre o reconhecimento prenhe de um dinamismo, demonstram que "enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo processo, com cada conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 188-189), há um percurso a ser desenvolvido. Dentro do campo das relações, tendo por pressuposto uma filosofia política, seria como perceber que há uma permanente correlação entre nível de injustiça e nível de reconhecimento, uma vez que temos mais percepção do injusto do que do justo. Há sempre uma indignação quando percebemos esse processo injustiça-justiça e, ao contrário de Hobbes, que coloca a sua passagem do estado de natureza para o estado de civilização através do medo da morte violenta, Hegel aposta que são esses processos de indignação frente às contradições do processo do desenvolvimento social que possibilitam compreender a relação entre o si e o outro, na dinâmica agora do ser reconhecido (como vítima, promotor de mudanças ou denunciante), mais que isso, "permanece preservado nessa história da luta pelo reconhecimento [...] a correlação originária entre relação com o si e relação com o outro"

(RICOEUR, [2004] 2006, p. 189). Nesse sentido, na visão de Ricoeur, Hegel oferece uma alternativa à narrativa hobbesiana do "medo da morte violenta", pois ao propor "o desejo de ser reconhecido", há uma substituição da luta pela sobrevivência por uma luta pelo reconhecimento recíproco.

Entre os pressupostos da exposição hegeliana, há um destaque interessante quando observamos a retomada da crença grega antiga sobre existir um primado da cidade, da Pólis, em relação ao sujeito isolado. Com isso, recupera-se também a ideia de uma unidade entre a liberdade individual e a universal, ou seja, a "convicção de que é nos costumes existentes que se prefiguram as estruturas de excelência graças às quais as formas modernas da moralidade e do direito fazem eco às virtudes da ética dos antigos" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 190). Não é à toa que podemos pensar a partir de Hegel "na vida ética como relação"[40]. (HEGEL, [1802/3] 1979, p. 104).

Na obra *Sistema de vida ética*, Hegel, antes de adentrar pelos caminhos do Espírito Absoluto, trata da Natureza com maior destaque em seu pensamento, por isso, podemos falar de uma dramaturgia da vida ética. Nessa dramaturgia, somos apresentados ao conjunto das multiplicidades de indivíduos que, portadores de uma pulsão (*Trieb*), que a partir da natureza pulsional luta para retornar ao absoluto, por esse ângulo, os "graus de satisfação desta ou daquela relação pulsional suscitam uma hierarquia de 'poderes' que nos faz encontrar sucessivamente a necessidade natural, o trabalho, a diferença entre desejo e gozo" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 191) e como isso é trabalhado na perspectiva de uma articulação entre posse e gozo e como o gozo da posse efetiva gera uma sensação de aniquilamento. Ricoeur chama a atenção para o fato de que, na contemporaneidade, gostamos de "marcar o lugar de honra atribuído ao amor, sob as figuras múltiplas do laço familiar e em proximidade com a ideia de poder natural; está aqui o núcleo de um primeiro modelo de reconhecimento mútuo" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 193). Quer dizer, a família seria o momento "natural" do pôr-se no caminho do absoluto, algo "como a suprema totalidade de que a natureza é capaz" (HEGEL, [1802/3] 1979, p. 128)[41], no entanto, esse também seria o primeiro passo no caminho do reconhecimento. Sobre isso, comenta Reich:

> O amor enquanto relação de duas unidades, um homem e uma mulher, é confirmada através do desejo de ambos de constituir uma família. Fundar uma família significa a renúncia pelo homem da sua própria subjetividade sem limites, preferindo ter obrigações objetivas para com os outros membros

[40] "in ethical life as relation" (HEGEL, [1802/3] 1979, p. 104).
[41] "as the supreme totality of which nature is capable" (HEGEL, [1802/3]1979, p. 128).

> do que viver sozinho. Na prática, isto significa que seu consentimento livre e mútuo se concretiza na instituição do casamento. No seio da família, o amor é a unidade do sentimento onde os indivíduos se "experienciam" não mais como sujeitos isolados, mas como pertencentes a uma comunidade no interior da qual eles atingem o conhecimento de si. Isto é, no amor o sujeito se identifica no outro. É o sentido da [...] frase de Hegel: "estar consigo mesmo no outro" (REICH, 2012, p. 79).

Se a família é o momento mais alto a que a natureza pode chegar, o povo (portanto, as relações sociais e de direito) seria um momento posterior, mas dessa vez a vida ética estaria para além da natureza, no trajeto que, iniciado na pulsão, passa pela família, e "encontra-se confrontado ao único portador dessa vida ética absoluta, o povo: é no povo (*Volk*) que essa ideia de eticidade absoluta aparece e encontra sua intuição" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 193). Dentro das dinâmicas estabelecidas pela necessidade de governança, Hegel entenderá que há um processo de relação que põe em confrontação o *eu* e o *outro*, no entanto, essa "disputa" promove uma positividade para a subjetividade e a alteridade:

> Não desviando a minha subjetividade da realização do meu fim [...] com isso suprimo, para objetivá-lo, o que nela há de imediato, e assim faço que ela seja a minha subjetividade individual. Ora, a subjetividade que assim me é idêntica é a vontade de outrem [...]. O terreno para a existência da vontade é agora a subjetividade [...], e a vontade alheia é a estranha realidade que apresento à realização do meu fim. A realização do meu fim tem pois em si esta identidade da minha vontade e da vontade dos outros, possui uma relação positiva com a vontade alheia (HEGEL, [1820] 1997, p. 101).

Ricoeur chama a atenção para o fato de que Hegel, tomando a palavra em seu sentido mais amplo, inscreve na filosofia política o tema do reconhecimento. Mesmo partindo da natureza, Hegel desenvolverá sempre a sua concepção de reconhecimento a partir da eticidade e, como assume o próprio Ricoeur, a sua pesquisa, no campo do reconhecimento mútuo tenta desenvolver "a busca de uma resposta a Hobbes pela promoção de uma motivação moral originária. Hegel, nesse sentido, escolhe combater essa ideia, assumindo como ele, que é 'preciso sair da natureza'. A resposta a Hobbes consiste no percurso dos momentos de realização do Espírito" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 195). Por isso, o tema do Espírito será tão importante para Ricoeur, uma vez que Hegel acredita que "a maneira pela qual o Espírito se encontre em seu outro permaneça fundamentalmente uma relação de si consigo mesmo; em outras palavras, o Espírito se torna outro a partir de sua relação consigo mesmo" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 195-196).

Na parte ainda inicial de sua filosofia, Hegel partirá de uma noção do reconhecimento como relações de direitos, uma vez que o “direito é reconhecimento recíproco” (RICOEUR, [2004] 2006, p. 196). Esse ponto inicial abre margem para a compreensão do direito ao reconhecimento, como vimos antes e, nesse sentido, o amor entra como o momento característico, visto que há uma percepção de ser-reconhecido, sem oposição da vontade. Se o amor é um fruto ainda da natureza, o direito estabelece que haja um reconhecimento que “igualiza o que a ofensa tornou desigual” (RICOEUR, [2004] 2006, p. 197), isto é, se no negativo do caminho do reconhecimento encontramos o crime e a ofensa ao outro, o direito possibilita que os singulares (ofensor-vítima), por estarem e serem tratados singularmente por uma vontade universal, expressa na vida ética que encontra expressão imediata no exercício do direito, sejam reconhecidos nessa relação.

Mas, tanto para Hegel quanto para Ricoeur, o reconhecimento precisa ser efetivo, efetivado nas relações. Se, na natureza, o ponto de partida era a pulsão, nesse segundo momento, Hegel falará de desejo. Daí a noção de que faz “coincidir no ser-reconhecido a vontade do singular e a vontade do comum” (RICOEUR, [2004] 2006, p. 198). Tanto é assim que, se uma propriedade é lesada, pensa Hegel, não há uma ofensa à propriedade, mas, ao proprietário. Assim, o enfoque não é a coisa, mas a pessoa que foi lesada e que precisa ser restituída e, consequentemente, ser reconhecida. Se a preocupação de Ricoeur é ética, isso caracteriza algo muito importante (que pode parecer muito com o ponto anterior, mas que ganha um pouco mais de complexidade no seu desenvolvimento):

> ao ser-reconhecido imediato segue-se o reino da lei que articula seres autônomos, quer seja no casamento, na gestão industriosa da riqueza e da pobreza, na jurisdição e no processo como execução do direito. O reconhecimento terminou sua obra no ser-reconhecido. Deixa-se um lugar para "o ato constituinte da vontade universal" (ibid., p. 261) por meio do qual um Estado é instaurado (RICOEUR, [2004] 2006, p. 198).

O processo é bem caracterizado, da natureza à família, da família à vida ética geral, da vida ética geral ao direito, do direito ao Estado. Ricoeur se interroga: será ainda possível falar em reconhecimento, nessa teoria do nascimento do Estado, em Hegel?

Para Ricoeur agora aparece uma outra figura importante no pensamento de Hegel, ou seja, o despojamento. Tanto é assim que, no segundo momento anteriormente apresentado, o que caracterizava o processo do reconhecimento estava na ideia de troca mútua, no sentido de busca da justiça. Agora, com o Estado e, portanto, mais determinadamente envolvido na problemática política, o que vai predominar é a ênfase “na relação hierárquica entre vontade

supostamente universal e vontade particular" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 199). Assim, maquiavelicamente, Hegel coloca todo o peso no estado, em um esboço da tirania, e aparentemente a problemática do reconhecimento está superada: "Hegel não parece sentir falta da bela liberdade feliz dos gregos" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 199). Ao homem cabe basicamente o despojamento, compreendido como formação na obediência, e a constatação de que o reconhecimento, reconhecer e ser reconhecido, constitui um elemento espiritual.

O que essas três formas hegelianas trazem de importante para a reflexão do pensamento sobre o reconhecimento? Em primeiro lugar, estamos efetivamente no terreno de uma busca de compreender o reconhecimento de si e mútuo, em sua dinamicidade. Além disso, o mais importante é o projeto hegeliano de "fundar uma teoria social com conteúdo normativo. Essa teoria tem a ambição de responder a Hobbes" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 202). Isso irá ao encontro do pensamento de Ricoeur, ao ponto dele manifestar a sua concordância e apenas distinguir que em seu "próprio vocabulário, trata-se de procurar no desenvolvimento das interações conflituosas a fonte da ampliação paralela das capacidades individuais [...] sob o signo do homem capaz em conquista de sua ipseidade" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 202).

Com isso, passamos a uma reflexão sobre o reconhecimento marcado pela herança hegeliana, mas vista agora sob um novo aspecto. Um ponto chave nessa nova abordagem está no fato de que, para Ricoeur, há, da parte de Hobbes e Hegel, uma aposta na luta para descrever o processo do reconhecimento, enquanto o filósofo francês proporá uma reflexão a partir das experiências de paz "pelas quais o reconhecimento pode, se não encerrar seu percurso, ao menos deixar entrever a derrota da negação de reconhecimento" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 203).

Trataremos agora de reinterpretar essas formas hegelianas do reconhecimento, com um olhar mais contemporâneo e tentando encontrar a esfera da reciprocidade neste percurso. Partiremos de uma discussão do reconhecimento mútuo relacionado ao amor, ao plano jurídico e à estima de si.

4.6.1 Reconhecimento e amor

Pela palavra amor, compreenderemos aqui o conjunto das relações afetivas, quer sejam de amizade, eróticas ou familiares. Os afetos estariam na antessala das relações jurídicas de reciprocidade, marcando os estados de necessidade concretos; essas relações de afeto, que exprimem uma necessidade objetiva e permanentemente conflituosa, podem ser

facilmente visualizadas, quando pensamos na relação mãe-filho ou na relação entre amantes, já que "os amantes reconhecem-se um ao outro reconhecendo-se em modelos de identificação suscetíveis de ser partilhados" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 205).

Nesse ponto, de um primeiro reconhecimento dado pelo e no afeto, normalmente positivo, apesar de também conflituoso, encontraríamos o seu oposto, a sua negatividade, não num permanente medo da morte, mas e se colocamos aqui também a amizade, numa ideia de desaprovação, uma vez que essas relações são basicamente marcadas por uma aprovação mútua? A retirada da aprovação (ou a desaprovação) pode atingir o indivíduo na sua esfera de confiança, naquele "estar-com" confiante com o outro, assim, o "indivíduo sente-se como que olhado de cima, até mesmo tido como um nada" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 206). Em alguns casos, ao serem despojados da aprovação, muitos indivíduos têm-se por nada.

Na família, pegando apenas um exemplo dos locais onde pode acontecer a desaprovação, lugar muito nítido do estar-com, por ser o lugar do viver junto, os exemplos de negação da aprovação vão configurando e possibilitando um reconhecimento de si no confronto com o outro, pois muitos dos traumas, bem como das grandes alegrias das pessoas estão constantemente marcadas pelo selo familiar na memória.

4.6.2 Reconhecimento e plano jurídico

As afirmações de Hegel sobre o reconhecimento, no plano jurídico, estão marcadas por uma resposta no plano moral a Hobbes. Por isso, há um peso na ideia de crime e no direito como o local de reconhecimento, na figura básica do ser-reconhecido. Nesse território, a troca constitui a marca dessa forma de reconhecimento.

Ricoeur, seguindo as reflexões de Honneth, considera que o crime é um dos mediadores entre a vontade individual e a vontade universal, no entanto, contemporaneamente, tendo em vista a noção de direitos humanos e, por consequência, uma ideia de que é possível uma certa (luta por) oportunidades iguais, Ricoeur acredita que ainda é possível manter essa discussão que passa pelo não-reconhecimento ligada à instituição do direito. Nessa lógica, ter direitos e compreender-se como portador de direitos é também reconhecer que temos obrigações normativas para com o *outro* e, portanto, o

> objetivo do reconhecimento é duplo: outrem e norma; no que diz respeito à norma, o reconhecimento significa, no sentido lexical da palavra, considerar válido, admitir a validade; no que diz respeito à pessoa, reconhecer é identificar cada pessoa enquanto livre e igual a toda outra pessoa; o

> reconhecimento no sentido jurídico acrescenta assim ao reconhecimento de si em termos de capacidade (segundo as análises de nosso segundo estudo) as novas capacidades provenientes da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas. Essa estrutura dual do reconhecimento jurídico consiste assim na conexão entre a *ampliação* da esfera dos direitos reconhecidos às pessoas e o *enriquecimento* das capacidades que esses sujeitos reconhecem em si mesmos. Essa ampliação e esse enriquecimento são o produto de lutas que pontuam a inscrição, na história, desses dois processos solidários (RICOEUR, [2004] 2006, p. 211-212)

Curiosamente, podemos notar que a ênfase que Hegel dá ao reconhecimento e ao direito está muito mais marcada pela sustentação na confiança, enquanto hoje, poderíamos dizer que a noção de respeito à pessoa ganha maior sentido, tanto é assim que poderíamos também falar de uma ampliação (ainda limitada e conflituosa) das capacidades jurídicas da pessoa, chegando ao ponto de podermos falar em direitos subjetivos, que estariam repartidos entre os direitos humanos: os direitos civis, políticos e sociais.

Justamente por conta dessa capacidade jurídica crescente da pessoa é que podemos falar da negatividade na figura do reconhecimento, no plano jurídico, a partir do menosprezo relativo "às exigências que uma pessoa pode esperar ver satisfeitas pela sociedade [...][e] a humilhação relativa à negação de direitos civis" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 214) ou da exclusão na participação da formação da vontade pública ou do acesso aos bens elementares. Ao ter o reconhecimento social negado, há muitas vezes a perda do respeito por si mesmo e, por isso, é preciso "lembrar que os sentimentos negativos são impulsionadores significativos da luta pelo reconhecimento; a indignação constitui a estrutura de transição entre o menosprezo sentido na emoção da irritação e a vontade de se tornar um parceiro na luta pelo reconhecimento" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 214).

Nesse ponto, a ideia de responsabilidade ganha espaço, uma vez que "abarca, portanto, a asserção de si e o reconhecimento do direito igual de outrem de contribuir para os avanços do direito e dos direitos" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 214-215). Isso significa dizer que não somente temos a noção do reconhecimento de si e (do) mútuo, mas a dependência de um em relação ao outro, a importância do reconhecimento do *eu* e do *nós*, especialmente quando nos colocamos no caminho da luta pela dignidade humana.

De nossa perspectiva, é preciso ter claro que o reconhecimento não nos interessa somente como um dado a ser descrito; como um percurso que ainda precisa ser desenvolvido, possuímos tanto a necessidade de compreendê-lo como de tê-lo em perspectiva, debatendo as suas possibilidades e ampliações. Tanto que Ricoeur, nesse ponto da discussão, evoca a expressão aroniana "espectador engajado" (ARON, 1982), para posicionar-se não somente

como um cientista no laboratório social, mas como alguém que observa o mundo e que espera que a sua reflexão incida no mesmo. Vamos pela mesma direção.

4.6.3 Reconhecimento e estima social

Ao termos em conta a possibilidade de pensar o mundo a partir da ideia da dignidade humana, não surpreende que nessa reinterpretação das noções hegelianas sobre o reconhecimento mútuo, o que venha a ser destacado seja a "dimensão social do político em sentido amplo [...]. Nesse sentido, é o conceito hegeliano de 'eticidade' que é tomado como termo de referência em todo o seu alcance; é nesse plano que a 'vida ética' se revela irredutível às relações jurídicas" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 216).

Se o respeito de si está na ponta inicial do processo do reconhecimento, a estima social está no que excede também todas as esferas básicas do direito. Aqui, o que importa realmente é um campo comum de valores, é "ao mesmo tempo a dimensão axiológica da estima mútua que é enfatizada" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 216). É a partir de valores e objetivos comuns que os sujeitos avaliam as próprias qualidades para a vida em comum, em relação aos outros. Não podemos perder de vista também que as mediações sociais são multidimensionais e estão em relação, por seu caráter propriamente simbólico, com a cultura e as épocas históricas, portanto, a noção de uma pessoa estimável está, por conseguinte, relacionada com a dinâmica dessas relações na duração e na cultura.

Consideramos importante marcar dois pontos antes de prosseguirmos. Primeiro, o reconhecimento pode, como vimos anteriormente, se dar na limitação e, até mesmo, na perfídia que destaca a diferença que macula as relações. Nesse sentido, ao falarmos de reconhecimento mútuo, essas possibilidades dos desvios (negatividade) também não podem ser esquecidas. Segundo, por isso mesmo, podemos falar que o outro sempre recebe uma espécie de reconhecimento, até mesmo quando ainda não é conhecido. Do ponto de vista social, isso pode implicar que há sempre uma responsabilidade a ser exigida, pois "as relações dos homens entre si não deixam de incluir as relações do homem com a natureza, assim como com os mortos, guardiões do olhar sobre o passado" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 218). Isto posto, quando propomos uma discussão das ideias de reconhecimento e responsabilidade em *pari passu*, estamos pensando nas relações (eu-outro, eu-mundo, eu-tempo, nós-sociedade, nós-mundo, nós-tempo) na duração e, por isso, a expressão luta pelo reconhecimento encontra consonância com a ideia de um dever de memória, de uma luta contra os abusos da memória que constitui desafios também ao reconhecimento de si e mútuo.

Tendo em vista a possibilidade da negatividade e a necessidade da luta, podemos também vislumbrar uma positividade e Ricoeur chega a falar de uma economia da grandeza, não mais pensar a partir das trocas comerciais ou simplesmente jurídicas, mas fundamentalmente, ter o reconhecimento visto como "operação de qualificação das pessoas em relação à situação que elas ocupam na escala de grandezas"[42] (RICOEUR, [2004] 2006, p. 219). E, mesmo tendo em vista a possibilidade da discórdia nessas qualificações, a capacidade de compromisso que pode advir desse pensar e agir a partir das grandezas, possibilita suspender a discórdia mesmo que essa não esteja resolvida em função de vislumbrarmos um bem comum: "A fragilidade do compromisso fala também sobre a fragilidade do próprio bem comum em busca da justificação própria" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 224). Mesmo que seja acusado pelos panfletários como comprometimento ou possa ser percebido como uma desilusão relativista, por conta de sua fragilidade, o compromisso pode servir para desenvolver nas pessoas "a capacidade de reconhecer-se como uma figura da passagem de um regime de grandeza para outro, sem se deixar encerrar na oscilação [...] nada dispensará os atores sociais de remeter-se à sabedoria fronética, que não separa justiça de justeza na busca, em todas as situações, da *ação adequada*" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 224).

Neste ponto, Ricoeur toma para si o engajamento na discussão do reconhecimento mútuo através da noção de multiculturalismo[43], entendida como reinvindicação de igualdade no plano social, uma vez que demonstra a busca do reconhecimento a partir das identidades das minorias culturais. Apesar de partir da noção de identidade, o multiculturalismo coloca o reconhecimento em destaque por conta de sua possibilidade de pensar essa identidade sendo reconhecida ou não, por isso, poderíamos falar que os danos por um não reconhecimento ou por um reconhecimento equivocado dessa identidade atingem a imagem que os grupos (e por consequência cada um dos membros) possuem de si mesmos, a "gravidade da falta de reconhecimento de que os membros desses grupos se sentem vítimas provêm da interiorização dessa imagem sob a forma de autodepreciação" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 228).

O processo de reconhecimento gradativo que foi possibilitando o aparecimento, na contemporaneidade, dentro das difíceis hierarquias sociais, da noção de dignidade da pessoa

---

[42] Uma questão que pode parecer complexa ao pensarmos num reconhecimento que tem em vista a escala de grandeza é ter uma visão fechada sobre autoridade, uma vez que o geral de nossas reflexões, bem como as de Ricoeur, tem em vista a noção mesmo de um reconhecimento na horizontalidade que a estima social implicaria. No entanto, se pensarmos a autoridade numa perspectiva de "reconhecimento da superioridade", podemos ter em vista a necessidade de "reconhecer que há uma relação circular entre a superioridade dos valores [...] nesse quadro limitado e o ato do reconhecimento que se expressa na participação nas provas de qualificação ao longo de todo o processo [...]" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 226).

[43] Como ideia global, simbólica até, já que relações de exclusão e não reconhecimento se dão também no interior das próprias culturas.

humana, fará com que haja o "caráter essencialmente 'dialogal' de uma reinvindicação que assume uma dimensão francamente coletiva: é coletivamente, poder-se-ia dizer, que se exige um reconhecimento singularizante" (RICOEUR, [2004] 2006, p. 228). Por isso, a discussão de Taylor sobre a necessidade de pensar numa política que leve em consideração a diferença, fundada na pretensão de universalismo da era das Luzes, abre margem para um entendimento também no campo político de que

> Deve haver algo a meio caminho entre o autêntico e homogeneização, por um lado, a demanda por reconhecimento dos iguais vale, por outro, o auto-emparedamento dentro das normas etnocêntricas. Existem outras culturas, e nós temos que viver juntos mais e mais, tanto em escala mundial e misturados em cada sociedade individual (TAYLOR, 1994, p. 72)[44].

Cada vez mais, estamos em tempos em que o tratamento dado ao diferente caracteriza a política de reconhecimento de nossa sociedade. Mas, para Ricoeur ainda é importante refletir sobre uma coisa: quando pensamos no reconhecimento, especialmente, entendido com luta pelo reconhecimento. Se a vereda que iniciamos ao discutir o reconhecimento mútuo estava sob a tutela de Hobbes e Hegel, que dão destaque para a luta, Ricoeur acredita que nem todo o percurso do reconhecimento está e deve estar sob o signo da disputa, do confronto

> a exigência de reconhecimento afetivo, jurídico e social, por seu estilo militante e conflituoso, não se resolve em uma exigência indefinida, figura de um "mau infinito"? A questão não diz respeito apenas aos sentimentos negativos de falta de reconhecimento, mas também às capacidades conquistadas, assim entregues a uma busca insaciável. Há aqui a tentação de uma nova forma de "consciência infeliz", sob a forma seja de um sentimento incurável de vitimização, seja de uma incansável postulação de ideais inatingíveis (RICOEUR, [2004] 2006, p. 231).

Frente a isso Ricoeur propõe a consideração sobre a possibilidade dos estados de paz, que estariam dominados pela figura do amor (quer *philia*, *eros* ou *agápe*), em uma lógica da reciprocidade do dom e do contradom. Mas, tanto para Ricoeur quanto para nós, como já enunciamos na introdução deste trabalho, a lógica do amor está um passo adiante no percurso ético e, no nosso desejo aqui de refletir na e para a pólis, mesmo que consideremos justas as pretensões circunscritas aos estados de paz, pensamos que seriam momentos de tréguas, pequenas trégua que podem trazer "melhorias, dir-se-ia de 'clareiras', nas quais o sentido da

[44] There must be something midway between the inauthentic and homogenizing demand for recognition of equal worth, on the one hand, and the self-immurement within ethnocentric standards, on the other. There are other cultures, and we have to live together more and more, both on a world scale and commingled in each individual society (TAYLOR, 1994, p. 72).

ação sai do nevoeiro da dúvida com a estampa da ação conveniente" (RICOEUR, [1983] 1994, p. 232). Porém, no momento, não constituem reflexões necessárias para a compreensão da nossa apresentação das conexões entre o reconhecimento de si e (do) mútuo.

Ao encerrarmos esse capítulo, compreendemos que o percurso do reconhecimento se dá no tempo e na realidade concreta, tanto das angústias e alegrias pessoais quanto do confronto e do encontro com o *outro*. Quando, no presente vivo da existência, somos confrontados com a vida, estamos sempre em relação conosco, com os outros, com o tempo, com as narrativas (pessoais ou coletivas), com as promessas de futuro e, certamente, com a memória, que pode nos ajudar a sermos nós mesmos na dinamicidade da duração.

5 CONCLUSÕES

A obra de Paul Ricoeur constituiu-se em um trabalho de aprofundamento em temas centrais do pensamento ocidental e, ao mesmo tempo, marca o desenvolvimento de novas abordagens. A utilização do termo percurso para indicar o caminho pelo qual passa o homem na sua luta pelo reconhecimento de si e mútuo também pode servir para indicar o intento que desejamos abordar neste trabalho – um percurso entre a memória, a alteridade e o reconhecimento.

Ao partirmos da investigação da memória como objeto e como campo epistêmico, intencionamos identificar e analisar as características que podem, em princípio, consolidar o campo da memória como uma área do saber com elementos e uma epistemologia próprios. Para tanto, partirmos das reflexões de Platão e Aristóteles e do diálogo realizado por Ricoeur com esses autores, para começarmos a compreender que a memória não tem somente a marca da anterioridade, mas que também é um elemento temporal e marcada pelo passado. Apesar de ser sempre do passado, a memória se dá sempre no presente vivo da nossa existência.

Por isso, apresentamos a partir do pensamento de Ricoeur os graus distintos da memória, a saber: 1. memória e hábito; 2. evocação e busca; e 3. Reflexividade e mundanidade – cada um desses pares possibilita uma compreensão do funcionamento da memória e dos graus de complexidade que eles acabam por adquirir conforme o modo de seu uso e sua ação. O par memória-hábito parte da noção de que há uma anterioridade de uma experiência, no entanto, na memória, há a percepção efetivada da distância temporal de algo vivido, enquanto o hábito é a experiência incorporada ("naturalizada") e sem uma lembrança sempre atualizada de como foi adquirido, é uma espécie de "lembrança do corpo". Já a evocação-busca tem na evocação o aparecimento no presente vivo de uma lembrança, não era algo que se desejava ter lembrado, não há esforço para isso, apenas lembramos, evocamos na mente uma experiência passada – a busca, por sua vez, implica uma luta contra o esquecimento, o esforço realizado para, laboriosamente, recuperar, para recordar algo. Por fim, o par reflexividade-mundanidade se caracteriza, na reflexividade pela interioridade, por um lembrar que passa pelo mais íntimo de nós, enquanto a mundanidade nos remete à rememoração do passado no presente, uma espécie de memória do *eu* no estar no mundo, tendo assim uma forte marca do corpo, dos lugares, dos eventos, do mundo, dos *outros*.

Assim, enfrentamos a questão epistemológica de modo mais direto, ou seja, como é possível diferenciar a memória da imaginação? Nesse ponto foi preciso colocar de modo objetivo a diferença existente entre a lembrança, a imagem e a imaginação. Para Ricoeur a

memória constitui algo distinto da imagem e da imaginação na medida em que a primeira tem um caráter predominantemente experiencial dado, portanto, na anterioridade temporal e vivencial. Essa característica do "experimentado" consistiria em uma garantia de confiabilidade da memória e de sua diferença em relação ao imaginado, à imagem que é formada na mente. Nesse primeiro momento, buscamos evidenciar as características epistemológicas da memória, em uma perspectiva objetal. Finda essa parte do percurso, demos um passo à frente e começamos a expor a memória através dos seus usos (sem perder de vista os riscos do abuso). E a primeira tarefa que realizamos foi a de compreender a questão da alteridade.

Muitas vezes, os estudos que tratam da alteridade partem da dimensão cultural e/ou social. Seguimos, aqui, pelo caminho da discussão husserliana da egologia, refletindo sobre o *outro* por um caminho de compreensão do próprio *eu*. Adotamos método semelhante quando refletimos sobre o *eu*, ou seja, refletir sobre o *eu* possibilitou que nós compreendêssemos a presença constante do *outro* na nossa mais primária constituição, no nosso mais primeiro reconhecimento. Não é preciso um momento posterior para descobrir a "força" do *outro*, como atração, como distinção, como relação originária.

A alteridade aparece, em alguma medida, como um outro momento do si mesmo, entrelaçado no próprio *eu*. Essa afirmação pode ser vista na ética levinasiana que trata o *outro* com uma quase "devoção". Assim, esse *outro* ganha uma dimensão do *rosto* que se me apresenta e ao qual sou inteiramente devotado e por ele responsável sem necessidade de reciprocidade.

Tanto a perspectiva de Husserl quanto a de Lévinas nos ajudam a compreender dimensões significativas da alteridade, mas julgamos necessário ver a questão em um outro sentido que, mesmo que não recuse a visão desses dois filósofos, nos possibilita pensar a alteridade no centro da Ipseidade. No centro daquilo que é mais próprio em *nós*, está a alteridade; ser nós mesmos pressupõe ser em relação. A partir desse ponto de vista, podemos retomar mais diretamente a questão da memória, vista agora em sua dimensão social. Para tanto, analisamos, à luz da discussão sobre a alteridade, a visão de Halbwachs e a sua teoria da memória coletiva. Essa questão, que ocupa um espaço importante nos estudos de memória, nos possibilita perceber que o sociólogo francês estabelece que a memória não está circunscrita a uma subjetividade egoica; para ele, as lembranças não pertencem somente ao interior do homem, mas também são perpassadas pelo meio, pelo outro. Ricoeur aponta que Halbwachs praticamente exclui a possibilidade de haver espontaneidade na recordação pessoal, fazendo com que essa, sem a anuência de um grupo social, possa ser tida como

ilusória. Assim, poderíamos dizer, com Ricoeur, que não seria possível a consciência individual no pensamento halbwachiano.

Acontece que a visão de Halbwachs encontra limitações. Um dos problemas está na pretensão injustificada da tradição coletiva da origem da memória, a mesma da tradição do olhar interior – que se pretendem como única possibilidade de resposta à pergunta "quem lembra?" da interrogação sobre quem são os sujeitos da memória. Por isso, expusemos a tríplice resposta à pergunta "quem lembra?" conforme Ricoeur, em que há a tentativa de ultrapassar a dicotomia entre a tradição do olhar interior e a tradição social, em uma perspectiva que coloca em destaque o *eu*, os próximos e os coletivos. Assim, a memória não seria fruto único de uma forma de lembrar, mas de um conjunto de possibilidades que estão permanentemente entrelaçadas.

Temos, assim, a tríplice atribuição da memória ao si, aos próximos e aos outros, que é a forma de solucionar a aporia à qual fomos levados pela disputa das tradições do olhar interior e coletiva da memória. Entre a atribuição ao *eu* e aos coletivos, está a possibilidade de atribuição da memória aos próximos. Os próximos são aqueles que acompanham nossa vida, que se interessam verdadeiramente por *nós*. Assim, o movimento dialético da tríplice atribuição da memória possibilita realizar uma ligação entre a memória individual e a coletiva. Portanto, temos um próprio que lembra no *eu*, nos coletivos que lembram e perpetuam os grandes acontecimentos e existem, também, os próximos, aqueles que são intermediários e lembram conosco estando fora de nós, um lembrar que, ao mesmo tempo, nos coloca como responsáveis, mas sem deixar de ser alteridade.

Ricoeur apresenta, ainda, em *Si mesmo como um outro*, a questão da subjetividade como Ipseidade. Ao realizar isso, o filósofo francês pretende distanciar-se de uma filosofia do cogito em direção a uma filosofia do sujeito, saindo do *eu* (penso) em direção ao pronome reflexivo si, constituindo, assim, o si mesmo como um outro, na perspectiva de que há uma relação dialética entre a ipseidade e a alteridade. Se a mesmidade (identidade idem) é oposta, em um primeiro momento, à ipseidade, uma vez que a primeira representaria a tentativa de pensar o sujeito como imutável, inteiramente idêntico a si mesmo, caracterizando assim uma ideia de estabilidade e identificação do sujeito consigo mesmo, com a ipseidade pretende-se demostrar que a identidade pessoal possui um caráter irrepetível, mesmo na sua unidade na duração e isso por conta de sua constituição ser peculiarmente indissociável da alteridade. Nessa parte de nosso caminho, precisamos adentrar as veredas que levam tanto ao reconhecimento quanto à memória. Ao analisarmos a memória na tradição interior, podemos

ver o desenvolvimento do reconhecimento, que foi apresentado no percurso que leva do reconhecimento de si ao mútuo.

A tradição do olhar interior na memória passa por um conjunto de autores e, aqui, destacamos três: Agostinho, Locke e Husserl. Como já nos era sabido, essa escola apresenta questões importantes, mas não atende inteiramente a resposta à pergunta "quem lembra?". Sendo assim, a essa altura, essa escola aparece como um ponto para darmos ensejo ao que venha a ser o reconhecimento de si e sua conexão com a memória. Nela podemos perceber, inclusive, alguns desacertos, especialmente na questão da ipseidade e da alteridade. Agostinho funda essa tradição na medida em que dá um tom mais fortemente marcado da interioridade, sendo o reconhecimento dado em uma busca interior que passa pela memória, mas visa a encontrar a presença divina que habita o homem. Locke funda uma nova linguagem na questão da subjetividade, inserindo, assim, uma noção mais precisa em relação ao *eu* (entendido agora como *self* e não como *cogito*) e reafirmará a relação entre identidade, si mesmo e memória, ainda que possamos não concordar com sua ênfase na identidade tratada como uma quase imutabilidade. Husserl recoloca a questão da lembrança e sua relação com o sujeito que lembra na interioridade e na reflexividade margeadas pelo tempo. Mas ainda precisamos percorrer outros destinos para sair do isolamento do *eu* husserliano e nos depararmos com o *nós*.

Após essa retomada da questão da memória na perspectiva interior, começamos a nos deter mais precisamente na questão do reconhecimento. Abordamos, primeiramente, o reconhecimento de si e sua conexão com a ideia do homem capaz no pensamento de Ricoeur. As capacidades de falar, agir, narrar-se, ser responsável (imputável) e lembrar-se são fundamentais para entender o percurso que leva do existir ao reconhecer a si mesmo (sempre entendendo que é um percurso e não um fim, não há esgotamento do mistério do si para o si mesmo). Ao mesmo tempo em que o homem pode realizar essas capacidades, uma outra ganha destaque, a capacidade de prometer que, junto à capacidade de lembrar, propicia a dialética memória-promessa, que constitui tanto uma afirmação do próprio quanto uma abertura ao *outro*.

Com uma perspectiva prática do que se entende por identidade, Ricoeur propõe pensar essa questão na ação, no que se constitui a afirmação do "quem" do sujeito da ação. Por isso o entendimento da identidade como uma narrativa, uma autonarrativa que dá conta de perceber a ipseidade dentro da duração, sem perder de vista a fissura que consiste em algo incontornável do humano. O homem capaz pode lembrar e pode prometer, duas capacidades que se relacionam com o passado e com o futuro, nesse entre que constitui o presente vivo. A

promessa destaca ainda mais a relação com o *outro*, uma vez que a promessa sempre é feita a um *outro* que, normalmente, é o seu beneficiário. Logo, a dialética memória-promessa nos faz "atravessar" os umbrais do si mesmo em direção à alteridade, do reconhecimento de si ao mútuo. A dialética memória-promessa nos leva a uma necessidade de desenvolver mais pormenorizadamente a questão do reconhecimento, agora, a partir da noção do reconhecimento mútuo. Partindo do debate entre Hobbes e Hegel, Ricoeur possibilita pensar em um reconhecimento mútuo que possa estar, não em um estado de violência natural, como pensara o filósofo inglês, mas no sentido de um percurso de caráter espiritual, moral, ético.

Com isso, o reconhecimento vai ganhando em desenvolvimento. Em um primeiro momento, pensando com Hegel, podemos falar de um reconhecimento no interior da família ou nos círculos em que o amor (amizade, relacionamento, pais e filhos etc.) é a tônica das relações e, por isso, possibilita não só o reconhecer-se pertencente àquele agrupamento, mas também ser reconhecido por ele. No segundo momento, o reconhecimento começa a se dar no plano jurídico, tanto pela culpabilidade quanto pela posição de vítima. Assim, ser restituído em seus "direitos" nos coloca em uma dimensão de reconhecimento que é social. Por fim, chegamos a ponto de pensar o reconhecimento como uma estima social, ou seja, quando inserimos no nosso pensamento a possibilidade de reconhecer a dignidade humana – muito mais que pensar "somente" a partir dos direitos, da *dura lex*, há aqui um ultrapassamento em direção a uma estima mútua que indica um desejo de responsabilidade pelo outro, responsabilidade que se coloca como um valor na luta pelo reconhecimento do diferente, especialmente nas sociedades contemporâneas mundializadas.

Ao longo do percurso deste trabalho, tivemos em vista investigar a relação memória, reconhecimento e alteridade no pensamento de Ricoeur e corroborar a asserção de que há uma intrínseca relação entre essas três categorias no pensamento do autor que pretendemos ter organizado de modo orgânico e como possibilidade de compreensão da relação do homem com o mundo. Memória, alteridade e reconhecimento, esse percurso que percorremos nos faz acreditar que, por um lado, há uma relação indissociável entre eles e, por outro, que há um enriquecimento de cada um nessa relação. A memória, em seu funcionamento temporal, possibilita recuperar, compreender e ressignificar a nossa existência. Ela é essa faculdade com todas as suas peculiaridades e desafios, como a luta constante para ser confiável, mesmo sabendo que o risco dos seus negativos, o esquecimento ou a confusão, são constantes. Mas qual visão de mundo não está permanentemente em risco?

A memória constitui-se como uma faculdade à qual está ligada o nosso processo de saber-nos e sermos no mundo, tanto do ponto de vista epistemológico quanto do ponto de

vista existencial. No caminho do conhecimento, a memória sempre enfrentará a desconfiança daqueles que desejam uma certeza (científica?) que ultrapassa a possibilidade de qualquer confronto com o *outro* (diferença) e com a mudança que o tempo provoca em *nós* e na realidade existente.

No campo da subjetividade, a memória terá sempre de se deparar com as mudanças e ressignificações que as nossas narrativas podem ganhar. Não à toa nos lembramos da narrativa de Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, em que o romancista mineiro nos apresenta o jagunço Riobaldo em suas digressões sobre a vida; recorrentemente, ele nos lembra que "Viver é negócio muito perigoso" (ROSA, 1994, p. 07) e, em outro trecho, acrescenta: "Viver é muito perigoso; e não é não. Nem sei explicar estas coisas. Um sentir é o do sentente, mas outro é o do sentidor" (ROSA, 1994, p. 439). A identidade narrativa sempre enfrentará os riscos das vicissitudes e a luta para que o próprio não se torne o mesmo em um fechamento.

É nesse movimento que a memória nos coloca que a alteridade também se funda, uma vez que estamos permanentemente em relação com os *outros*. Da fecundação à morte, do início até quando somos somente lembranças em uma roda de velhos amigos, estamos permanentemente em relação com *outros*, quer os que são nossos antepassados próximos, quer os que marcaram a história de nossa cidade, país e mesmo do mundo, na micro e na macro história, estamos em relação e, ao distinguir esses graus de pertencimento aos *outros*, Ricoeur encontra uma forma de atribuição da memória aos três personagens já referidos (*eu*, próximos e coletivos). Se encontramos a memória como uma mediadora das relações, a alteridade está, portanto, no centro da própria ipseidade e, por isso, podemos destacar mais uma vez o estado de imbricação em que estão e seu enriquecimento mútuo. Afinal de contas, no percurso do reconhecimento (de si e mútuo) a memória e a alteridade não podem estar desassociadas. O reconhecimento sempre se dá na relação e na duração, quer quando focamos o *eu*, quer quando o *outro* é o foco do nosso olhar. Mas apesar de ser possível falar de um reconhecimento de si e de um mútuo, esses não estão separados em nenhum momento. Ser humano é ser na relação.

Com o pensamento de Ricoeur, aprofundamos a noção de multidimensionalidade da memória, tanto como objeto como na sua pragmática. Com o filósofo francês, percebemos que a alteridade está no centro da Ipseidade e isso constitui todo o processo que nos leva ao reconhecimento. Nesse sentido, o percurso do reconhecimento também nos possibilita ver a necessidade da conquista e luta pelos direitos, afinal de contas, a batalha pelo reconhecimento atinge também aqueles que não possuem voz no cenário em que transcorre o tragicômico

teatro da vida. A memória é uma faculdade lacunar, na expressão de Fabro (1991), mas acreditamos que é ela que sustenta e dá continuidade ao *eu* e ao *outro* na relação. E são nessas lacunas que também o mistério da vida encontra seus enredos e desenredos.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. Edição original: 398.
_____. A Trindade. São Paulo: Paulus, 1994. Edição original: 416.

AIME, O. **Senso e essere. La filosofia riflessiva di Ricoeur**. Assisi: Cittadella Editrice, 2007.

ARISTÓTELES. **Del sentido y lo sensible / De la memória y el recuerdo**. Trad. Francisco de Samaranch. 1962. Disponível em <www.scribd.com/people/view/3502992>. Acessado em 26 de janeiro de 2010.

_____. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2006.

ARON, R. **O espectador engajado**. São Paulo: Nova Fronteira, 1982.

BARASH, J. A., L'abîme de la mémoire. In: **Cités 1**/ 2007 (n° 29), p. 105-116. Disponível em: <www.cairn.info/revue-cites-2007-1-page-105.htm>. Acessado em 16 de janeiro de 2015.

BELLO, A. A. **Introdução à fenomenologia**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

_____. **Fenomenologia e ciências humanas**: psicologia, história e religião. Bauru, SP: Edusc, 2004.

BERGSON, H. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Edição original: 1896.

BOOTH, W. et al. **A arte da pesquisa**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BRACHTENDORF, J. **Confissões de Agostinho**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BRENTANO, F.. **Psychology from an Empirical Standpoint**. London: Routledge, 1995. Edição original: 1874.

COELHO JR, N. E. DA INTERSUBJETIVIDADE À INTERCORPOREIDADE: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA AO ESTUDO PSICOLÓGICO DA ALTERIDADE. **Psicologia USP**, Vol. 14, No .1, 2003. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/42396>. Acessado em 06 de julho de 2015.

CUNHA, W. M. Da memória ameaçada pelo esquecimento ao "homem capaz" assombrado pela falibilidade: breve recapitulação de alguns aspectos da antropologia filosófica de Paul Ricoeur. **Sapere Aude - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 169-188, dez. 2013. ISSN 2177-6342. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/6357>. Acesso em: 10 Jun. 2015.

DAMASCENO, A. Sujeitos da Memória no Ciberespaço: O Individual, o Coletivo e os Próximos. In: **Anais do 5º Congresso de Estudantes de Pós-graduação em Comunicação** – UFF | UFRJ | UERJ | PUC-RIO, 2012. Disponível em

<http://www.coneco.uff.br/ocs/index.php/1/conecorio/paper/viewFile/428/55>. Acessado em 19 de agosto de 2014.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. In: São Paulo: Abril Cultural, 1979. Edição original: 1637.

_____. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. Edição original: 1641.

ELIOT, T. S. **Poesia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. Edição original: 1943.

FABRO, C. Aforismi de varia philosofia. Perugia: Progetto Culturale Cornelio Fabro, 1991. Disponível em: <http://www.corneliofabro.org/documento.asp?ID=995>. acessado em 26 de abril de 2016.
FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Edição original: 1966.

GAGNEBIN, J. M. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. **ESTUDOS AVANÇADOS** 11 (30), 1997. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9006>. Acesso em: 18 de janeiro de 2016.

_____. Posfácio. In: PROUST, M. **No Caminho de Swann**. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Globo, 2009. (Em busca do tempo perdido, v. 1).

GALEANO, E. **El libro de los abrazos**. Ciudad del Mexico, SIGLO XXI, 2000.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006. Edição original: 1950.

HEGEL, G. W. F. **Introdução à história da filosofia**. Lisboa, Edições 70, 2006. Edição original: 1805.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Petropólis, RJ: Vozes, 1992. Edição original: 1807.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo : Martins Fontes, 1997.
Edição original: 1820.

_____. **System of ethical life** (1802/3) and first Philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4). New York: State University of New York Press, 1979. Edição original: 1802/3.

HENRIQUES, F. A alteridade como mediação irrecusável - uma leitura da Paul Ricoeur, comunicação no Colóquio realizado no Convento da Arrábida: **Religiões - A tarefa da paz num mundo violento**. Arrábida, 2002. Disponível em: <http://www.uesb.br/labtece/artigos/06/ALTERIDADE%20EM%20PAUL%20RICOEUR.pdf>. Acesso em: 06 de julho de 2015.

HOBBES, T. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1988. Edição original: 1651.

HÖLDERLIN, F. **Poemas**. São Paulo- SP, Companhia das Letras: 1994.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2009. Edição original: 1738.

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**. São Paulo: Madras Editora, 2001. Edição original: 1931.

_____. **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps**. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. Edição original: 1905.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006. Edição original: 1913.

_____. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008. Edição original: 1907.

_____. Vorstellung, Bild, Phantasie. In: **Husserliana.Vol. 23**: The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980.

LAUXEN, R. R. O alcance ontológico da fenomenologia da ação de Paul Ricoeur. **Revista Estudos Filosóficos** nº 5 /2010. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art4-rev5.pdf>. Acesso em: 08 de julho de 2015.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996. Edição original: 1982.

LÉVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007. Edição original: 1982.

_____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2011. Edição original: 1961.

LOCKE, J. **Ensayo sobre el entendimento humano**. México: FCE, 1999. Edição original: 1690.

NALLI, M. Paul Ricoeur leitor de Husserl. **Trans/Form/Ação** vol.29 no.2 Marília, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732006000200012>. Acesso em: 21 de janeiro de 2016.

NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra. In: **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores). Edição original: 1892.

_____. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Edição original: 1887.

PAULA, A. C. de. Fenomenologia, hermenêutica e o mal como símbolo na filosofia de Paul Ricoeur. In: FERREIRA, A. M. C. **Verdade e interpretação**. Salvador: Quarteto, 2013.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Dialógos I** (Teeteto, Sofista e Protagóras). Bauru, SP: Edipro, 2007.

_____. **Dialógos IV** (Parmênides, Político, Filebo e Lísis). Bauru, SP: Edipro, 2009.

.

PINHEIRO, A.; COSTA. E. “PAUL RICOEUR, PAUL CONNERTON E JAN ASSMANN: reformulando o conceito de “Memória Coletiva” de Maurice Halbwachs”. In: **Anais da XII Semana de Letras da UFOP: Pluralidade da memória**: literatura, tradução e práticas discursivas, Mariana-MG, 2012. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/delet/images/Anais/Artigo_ANDIARA_e_ESTEFNIA_-_PAUL_RICOEUR_PAUL_CONNERTON_e_JAN_ASSMANN_-_reformulando_o_conceito_de_Memria_Coletiva_de_Maurice_Halbwachs.docx.pdf>.Acesso em: 11 de agosto de 2014.

PROUST, M. **No Caminho de Swann**. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Globo,2009. (Em busca do tempo perdido, v. 1). Edição original: 1913.

PUENTE, F. R. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REICH, E. E. **O reconhecimento em Hegel**. Dissertação de mestrado Universidade Federal de Santa Catarina, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/100571/308044.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 28 de janeiro de 2016.

RIBEIRO, R. J. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, F. C. **Os clássicos da política**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RICOEUR, P. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. Edição original: 2004

_____. **Na escola da fenomenologia**. Petropólis-RJ: Vozes, 2009a. Edição original: 1986.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010. Edição original: 2000

_____. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Edição original: 1990.

_____. **Tempo e narrativa**. São Paulo: Papirus,1994. Edição original: 1983.

_____. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Edições 70, 2009b. Edição original: 1995.

_____. **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, 1986.

_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1978.

ROSA, G. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 1994.

ROSA, J. M. S. **Destruição da fatalidade**: para um uso crítico da memória. In: Coimbra: Lusosofia, 2006. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/jose_rosa_para_um_uso_critico_da_memoria.pdf>. Acesso em: 28 de dezembro de 2015.

RUEDELL, A. Hermenêutica e subjetividade – uma discussão a partir de Schleiermacher e de Ricoeur. In: OLIVEIRA, N. e SOUZA, D. G. de. **Hermenêutica e filosofia primeira**: festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

SAAVEDRA, G; SOBOTTKA, E. In: Civitas, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 386-401, set.-dez. 2009. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/6898/6805>. Acesso em: 27 de janeiro de 2016.

SACRAMENTO, C (s.d). **John Locke e a problemática da identidade pessoal.** Do impacto na Modernidade até à sua actualidade na Contemporaneidade <http://www.adelinotorres.com/filosofia/Carlos%20Sacramento-john_locke_e_a_problematica_da_identidade_pessoal.pd>. Acesso em: 29 de dezembro de 2015.

SALLES, Walter. PAUL RICOEUR E A REFIGURAÇÃO DA VIDA DIANTE DO MUNDO DO TEXTO. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 263 39, n. 124, 2012. Disponível em <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/viewFile/1805/2123>. Acesso em: 23 de outubro de 2015.

SANTOS, B. de S. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 2002.

SAYÃO, S. C. Entre o Dizer e o Dito: sobre a precariedade e a finitude de nosso saber em Emmanel Levinas. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, jan./abr. 2011. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/viewFile/890/613>. Acesso em: 18 de setembro de 2014.

SARTRE, J. P. **A imaginação**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008. Edição original: 1940.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SMOLKA, A. L. B. A memória em questão: uma perspectiva histórico-cultural. **Educação & Sociedade**, ano 21, n.71, p.1166-193, jul. 2000.

SOUZA. J. T. B. de. **Ética como metafísica da alteridade em Lévinas**. Tese de doutorado apresentado no PPG de Filosofia da PUCRS, Porto Alegre, 2007. Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1050>. Acesso em: 21 de agosto de 2014.

SPINOZA, B. de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. Edição original: 1677.

TAYLOR, C. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, A. (Org.). **Multiculturalism**: examining the politics of recognition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

THOMÉ, S. C.. **Subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana**. Curitiba, 2008. Dissertação de Mestrado. Disponível em: <http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/16800/Disserta[1].Husserl.pdf?sequence=1>. Acesso em: 28 de janeiro de 2015.

YATES, F. A.. **A arte da memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. Edição original: 1966.

ZILLES, U. FENOMENOLOGIA E TEORIA DO CONHECIMENTO EM HUSSERL. In: **Revista da Abordagem Gestáltica** – XIII(2): 216-221, jul-dez, 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1809-68672007000200005&script=sci_arttext>. Acesso em: 27 de outubro de 2015.