

**NARRATIVA E EXPERIÊNCIA TEMPORAL NA REFLEXÃO DE
PAUL RICOEUR¹**

**NARRATIVE AND TEMPORAL EXPERIENCE IN THE REFLECTION
OF PAUL RICOEUR**

Vereno Brugiattelli
Tradução de *Janessa Pagnussat*²

Recebido em: 10/2021
Aprovado em: 11/2021

Resumo: Paul Ricoeur se ocupou da problemática do tempo no contexto da sua teoria da narrativa. Ele identificou uma estreita relação entre a operação de narrar e a temporalidade. Na presente discussão, pretendo trazer à luz os aspectos teóricos que lhe consentiram de identificar as possibilidades da narrativa de ficção e da narrativa histórica de articular o tempo. Na parte final, me deterei sobre os limites da atividade narrativa de poder dizer o tempo e sobre a importância que essa desempenha no processo de estruturação da identidade pessoal e coletiva.

Palavras-chave: Narrativa de ficção. Narrativa histórica. Tempo. Experiência temporal. Aporias.

Abstract: Paul Ricoeur extensively engaged in the issue of time within the context of his narrative theory by identifying a close relationship between the narrative act and the concept of time. In my present discussion I will bring to light the theoretical aspects which led him to point out the potential of both narrative fiction and narrative history in the structuring of man's temporal experience. In the last part I will focus on the limits of narrative activity when trying to "weave" time and on the role which the narrative articulation of time plays in the structuring process of collective and individual identity.

Keywords: Narrative Fiction. Narrative History. Time. Temporal Experience. Aporias.

¹ Publicado originalmente em *Logoi.ph – Journal of Philosophy*, n. V, 14, pp. 421-433, 2019. ISSN:2420-9775. Disponível em: <http://logoi.ph/edizioni/numero-vi-14-2019/theoretical-issues-ricerca-numero-vi-14-2019/philosophers-in-comparison-filosofi-a-confronto/narrazione-ed-esperienza-temporale-nella-riflessione-di-paul-ricoeur.html>.

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, Brasil. Pesquisadora bolsista CAPES. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3717122113904588>. E-mail: janessapagnussat@hotmail.com

A relação circular entre tempo e narrativa

A teoria da narrativa de Paul Ricoeur estabelece uma relação íntima entre a operação do narrar e a temporalidade. Em particular, a temporalidade constitui o fio condutor da trilogia de *Tempo e narrativa*:

O tempo é o tema filosófico que regula do início ao fim *Tempo e narrativa*, como sublinha a ordem dos termos no título. Até então não havia publicado nada sobre o tempo, embora, ao longo de várias décadas, tivesse dado inúmeros cursos sobre o tempo, no quadro, isso é verdade, da história da filosofia, seja na Sorbonne, em Nanterre ou em Chicago³. (RICOEUR, 1998, p. 77)

É a partir do final dos anos Setenta que ele assume o tempo no contexto da análise concernente à narrativa e à função narrativa⁴. A tal respeito, em sua *Autobiografia intellettuale* ele reconhece aos escritos deste período uma importância verdadeiramente relevante, tanto que

os três volumes de *Tempo e narrativa* não fazem nada além de desenvolver, complicar e, definitivamente, corrigir a ideia diretriz presente desde esses primeiros ensaios muito rápidos, ou seja a ideia que a narrativa completa seu curso somente na experiência do leitor, da qual ele “refigura” a experiência temporal. Segundo esta hipótese, o tempo é de qualquer forma o referente da narrativa, enquanto a função da narrativa é de articular o tempo de modo a conferir-lhe a forma de uma experiência humana⁵. (RICOEUR, 1998, p. 78)

A narrativa adquire significado com a designação das características da experiência

³ [Nota da tradutora (NT): citação não literal de Ricoeur (1998, p. 77)]. Antes de *Tempo e narrativa* Ricoeur se referiu à problemática do tempo em diversos seminários e escritos, como aquele de 1949 intitulado *Husserl et le sens de l'histoire*. (em “Revue de métaphysique et de morale”, LIV, n.3-4, 1949, p. 280-316). Alguns anos depois, em *Histoire et vérité* (Seuil, Paris, 1955; (Org.) C. Marco e A. Rosselli, *Storia e verità*, L’Ibis, Collana di cultura, Marco Editore, Lungro [CS], 1991), ele se ocupou da temporalidade em relação às questões da história, do estatuto da história da filosofia e do sentido da história em geral. Além disso, essa encontra lugar na consideração da palavra como evento. Cf. RICOEUR, P. *La structure, le mot, l'événement*, “Espirit”, XXV, n.5, 1967, p. 801-821. Id., *Événement et Sens*. Atti del Colloquio internazionale, Roma 1971, “Archiviodi filosofia”, XXI, n.2, 1971, p. 15-34.

⁴ Cf. RICOEUR, P. *La fonction narrative*, em “Études théologiques et religieuses”, LIV, n. 2, 1979, p. 209-230; Id., *Pour une théorie du discours narratif*, em AA. VV., (Org.) D. Tiffeneau, *La narrativité*, CNRS, Paris, 1980, p. 1-68; Id., *La fonction narrative et l'expérience humaine du temps*, em AA. VV., *Esistenza, mito, ermeneutica*, escritos por Enrico Castelli, em “Archivio di filosofia”, LXXX, n.1, 1980, p. 343-367; Id., *Récit fictif – récit historique*, em AA. VV., (Org.) D. Tiffeneau, CNRS, Paris, 1980, p. 343-367; Id., *Mimésis et représentation*, Actes du XVIII Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Strasbourg, 1980, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1982, p. 51-63.

⁵ [NT: citação não literal de Ricoeur (1998, p. 78)]. Cf. RICOEUR, P. *Entre temps et récit: concorde/discorde*, texto incluído em AA. VV. *Recherches sur la philosophie et le langage*, Vrin, Paris, 1982, p. 3-14; Id., *Le temps raconté*, “Revue de métaphysique et de morale”, LXXXIX, n.4, 1984, pp. 436-452; trad. It. *Il tempo raccontato*, “Aut Aut”, n.216, 1986, p. 23-40.

temporal (*expérience temporelle*), mas também a temporalidade do homem mostra que ela depende da narratividade: “o tempo torna-se tempo humano (*temps humain*) na medida em que está articulado de modo narrativo” (RICOEUR, 1986, p. 15)⁶. Se estabelece assim uma circularidade hermenêutica entre o tempo e a narrativa. Tal circularidade emerge a partir da comparação que Ricoeur estabelece no primeiro volume de *Tempo e narrativa* entre a análise do tempo que Agostinho realiza nas *Confissões* e a análise de Aristóteles da intriga dramática. Essas análises são “a imagem invertida uma da outra”:

a análise agostiniana dá ao tempo uma representação na qual a *discordância* continua a desmentir o desejo de *concordância* que é constitutivo do *animus*. A análise aristotélica, ao contrário, fixa a prevalência da concordância sobre a discordância na configuração da intriga (*configuration de l'intrigue*)⁷. (RICOEUR, 1986, p. 16)

À discordância concordante da temporalidade corresponde a concordância discordante do entrelaçamento narrativo. Sobre esta base, Ricoeur identificará as potencialidades da narrativa de articular a experiência temporal do homem⁸. Veremos a seguir como ele chegou a esse resultado. O ponto de partida é dado pelo estudo da análise agostiniana do tempo e da análise aristotélica da intriga.

A correspondência entre tempo e narrativa

A reflexão agostiniana sobre o tempo é do tipo descritivo-fenomenológica, e está relacionada à argumentação e a discussão sobre certas aporias, como aquelas sobre a medida e sobre o ser e o não ser do tempo. Podemos medir somente aquilo que é, mas, afirma o céptico, o tempo não tem ser porque o futuro ainda não é, o passado não é mais e o presente não permanece. Ora, é a linguagem mesma a oferecer uma resistência à tese do não-ser do tempo.

De fato, falamos do tempo, e falamos dele de modo sensato com termos positivos: “será”, “foi”, “é”. Falamos de tempo e da sua medida, mas a linguagem não explica o “como”

⁶ NT: citação não literal de Ricoeur (1986, p. 15).

⁷ NT: citação não literal de Ricoeur (1986, p. 16).

⁸ Sobre as temáticas tratadas por Ricoeur nos três volumes de *Tempo e narrativa* confronte-se JANSEN, H. *Time and Fiction: the uneasy Relationship between Ricoeur and a Heterogeneous Temporality*, “History and Theory”, LIV, 2015, p. 1-24; DOWLING, W.C. *Ricoeur on Time and Narrative: an introduction to “Temps et récit”*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 2011; BARONI, R. *Ce que l'entrigue ajoute au temps et récit de Paul Ricoeur*, *Le Seuil/Poétique*, CLXIII, n. 3, 2010, p. 361-382; B. Maj-R. Lista (Org.), *La 'comprehensive narrativa' . Storia e narrazione in Paul Ricoeur*, Quodlibet, Macerata, 2010; M. Joy-D. Pellauer (Org.), *Paul Ricoeur and Narrative. Content and Contestation*, University of Calgary Press, Calgary, 1997; C. Bouchindhomme-R. Rochlitz (Org.), “*Temps et récit*” de Paul Ricoeur en débat, Cerf, Paris, 1990.

de tal uso. O paradoxo ontológico do tempo opõe a linguagem a ela mesma. De fato, se é verdade que falamos do tempo com termos positivos, falamos dele também com a negatividade dos advérbios “não mais”, “não ainda”, “não sempre”. E agora, como o tempo pode ser se o passado não é mais, se o futuro ainda não é e se o presente não é para sempre? Como se pode medir aquilo que não é? Agostinho define a resposta a partir da sua teoria do tríplice presente: “Talvez seria exato dizer que os tempos são três: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Estas três espécies de tempo existem em qualquer modo na alma e não os vejo alhures (*alibi*) (*Conf.*, XI, 20)” (RICOEUR, 1986, p. 28)⁹. O presente do passado é a memória, o presente do presente a visão e o presente do futuro, a espera.

Tanto Aristóteles como Plotino falam sobre o tempo fazendo referências cosmológicas. Agostinho, ao invés, conecta o tempo exclusivamente à alma humana mediante o conceito de *distentio animi*. Dado que eu meço o movimento de um corpo mediante o tempo e não vice-versa, e dado que se pode medir um tempo longo somente mediante um tempo curto, e como nenhum movimento físico oferece uma medição fixa de comparação, assim resulta que a extensão do tempo é uma distensão da alma. De acordo com Ricoeur (1986, p. 34), “Plotino havia dito isso antes de Agostinho (*Ennéade*, III, 7, 11, 41), mas considerando a alma do mundo, não a alma humana”. Na sucessiva passagem, o tríplice presente é pensado como distensão e a distensão como própria do tríplice presente. A alma pode se distender enquanto se estende em um espaço temporal: na expectativa do futuro, na memória do passado, na atenção pelo presente. Ao se distender a alma extensa, e pode-se assim dela medir a extensão. A *distentio* se contrapõe a *intentio*, ou seja, à atividade de um espírito estendido em direções opostas esticado em direções opostas, entre a espera, a memória e a atenção.

O espírito espera, presta atenção, se recorda, e então a distensão consiste no contraste entre as três tensões. A teoria do tríplice presente vem assim reformulada por Agostinho em termos da tríplice intenção (*Conf.*, XI, 28)¹⁰. Estas reflexões sobre o tempo são para Ricoeur muito importantes para a questão da construção da narrativa¹¹. Em particular, a importância é dada pelas aporias que elas suscitam: “que a alma ‘distende-se’ à medida que se ‘estende’, eis

⁹ NT: citação não literal de Ricoeur (1986, p. 28).

¹⁰ NT: Optou-se por manter a transliteração da sigla utilizada para referenciar o Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho utilizada pelo autor.

¹¹ Sobre a interpretação de Ricoeur da temática da temporalidade tratada por Agostinho nas *Confissões* confronte-se R. Álvarez-Gutiérrez, *La recepción del pensamiento agostiniano sobre el tiempo en Temps et récit de Paul Ricoeur*, “Teología y Vida”, LIV, n.3, 2013, p. 441-460; N.D. Rossatto, *Tempo narrado: Paul Ricoeur e Agostinho*. In. R.R. Leonhart-R. Corá (Org.), *O legado de Paul Ricoeur*, Unicentro, Guarapuava, 2011, p. 111-150; I. Bochet, *Augustin dans l'apostasie de Paul Ricoeur*, Édition Faculté des Sciences de Paris, Paris, 2004; L. Alici, *Temporalità e memoria nelle 'Confessiones'*. *L'interpretazione di Paul Ricoeur*, ‘Augustinus’, XXXIX, 1994, p. 5-20.

o supremo enigma” (RICOEUR, 1986, p. 42)¹². Ao reduzir a extensão do tempo à distensão da alma, a grande intuição de Agostinho consiste em ter ligado tal distensão ao desdobrar-se dentro do tríplice presente: entre o presente do futuro, o presente do passado e o presente do presente. Assim, observa Ricoeur, “se vê a *discordância* nascer e renascer da própria *concordância* entre as perspectivas da espera, da atenção e da memória” (RICOEUR, 1986, p. 42)¹³.

A *distentio animi* não diz respeito somente à questão da medição do tempo; em uma *subsequente* passagem agostiniana ela vem expressar a dilaceração da alma humana privada da estabilidade do eterno presente. Eis que a dialética entre *distentio* e *intentio* reaparece em um sentido mais pleno no contexto do confronto agostiniano entre o tempo humano e a eternidade no Livro XI das *Confissões*. No âmbito do contraste entre tempo e eternidade, a *distentio* se torna sinônimo de dispersão e do vagar do homem na multiplicidade; a *intentio*, ao contrário, coincide com o recolhimento do homem em sua interioridade. Desse ponto de vista, a miséria da existência humana deriva do prevalecer da discordância sobre a concordância.

Resposta invertida da *distentio animi* de Agostinho é o conceito de construção da intriga (*mythos*) de Aristóteles. Há uma sempre renascente discordância da concordância, na composição do poema trágico, a concordância afirma-se sobre a discordância. O *mythos* é uma *mimêsis* do agir e do sofrer do homem. Deve ser enfatizado que Aristóteles não estabelece uma relação entre a *mimêsis* (atividade mimética) e a temporalidade. Esta passagem é feita por Ricoeur mediante a ideia de imitação criativa da experiência temporal viva através do desvio representado pela intriga.

O conceito de *mimêsis* significa representação ou imitação da ação. Traduzir *mimêsis* como representação não significa entendê-la como reduplicação. Para Aristóteles, a *mimêsis* não é uma cópia em sentido platônico, mas uma reconstrução através da imaginação criativa. À *mimêsis* convêm o caráter de atividade, essa é imitação criativa (*mimêsis praxeôs*) do agir e do sofrer do homem.

Ricoeur afirma que em Aristóteles o *mythos* é “um modelo de concordância”. Agora, porém, ele observa, no *mythos* trágico o Estagirita não coloca em evidência somente a concordância, mas também o jogo da discordância no interior da concordância. “É esta dialética interna da composição poética que faz do *mythos* trágico a figura inversa do paradoxo agostiniano” (RICOEUR, 1986, p. 68)¹⁴. A concordância salienta a definição de *mythos* como

¹² NT: Citação não literal de Ricoeur (1986, p. 42).

¹³ NT: Citação não literal de Ricoeur (1986, p. 42).

¹⁴ NT: Citação não literal de Ricoeur (1986, p. 68).

conexão de fatos. O poeta descreve os fatos que podem acontecer, descreve as coisas que são possíveis segundo as leis da verossimilhança ou necessidade, enquanto o historiador descreve os fatos que realmente aconteceram, “portanto, a poesia é algo de mais filosófico e de mais elevado do que a história; a poesia tende mais a representar o universal, a história o particular (*Poética*, 51b 4-7)” (RICOEUR, 1986, p. 68). Mas na tragédia, a concordância é sempre acompanhada pela discordância. A tragédia, de fato, é constituída por peripécias, eventos catastróficos, golpes de sorte, eventos terríveis e penosos; além disso, na tragédia encontramos uma imensa culpa feita de equívocos e ignorância. Ainda que a narrativa se regule sobre o recíproco alternar-se de concordância e discordância, a concordância acaba por afirmar-se. E é precisamente a concordância que coloca o acento na definição de *mythos* como conexão de ações e paixões.

À luz da análise agostiniana do tempo e daquela aristotélica relativa à construção da intriga, Ricoeur opera um cruzamento entre o conceito de *distentio animi*, extraído do Livro XI das *Confissões* de Agostinho, com a teoria do *mythos* trágico, baseado na *Poética* de Aristóteles. Assim, a discordância concordante da temporalidade em Agostinho corresponde à concordância discordante da trama narrativa segundo Aristóteles. Esta correspondência impulsionou o pensador francês a buscar “em toda relação entre a atividade narrativa e a experiência temporal uma afinidade fundamental que supere o caráter particular do parentesco estrutural entre duas obras, fossem mesmo as *Confissões* de Agostinho e a *Poética* de Aristóteles” (RICOEUR, 2000, p. 189-190)¹⁵. Tal perspectiva o conduziu no caminho da individuação da estrutura temporal da ação:

É fácil reescrever cada uma das três estruturas temporais da ação nos termos do tríplice presente. Presente do futuro? *Enfim, ou seja*, a partir de agora, eu me empenho a fazer isto amanhã. Presente do passado? Eu tenho agora a intenção de fazer isso porque tinha apenas pensado que...Presente do presente? Agora faço isso porque *agora* posso fazê-lo.¹⁶ (RICOEUR, 1986, p. 102-103)

Se trata da mais primitiva estrutura temporal da ação que constitui o mais simples ‘indutor narrativo’. A narrativa poética encontra na temporalidade um referente fundamental. O poeta configura uma imitação criativa do agir e do sofrer dos homens mediante as variações imaginativas da temporalidade. O plano humano da *práxis* recebe na configuração narrativa a sua dimensão temporal. Como dizer que a experiência humana vem temporalizada e o tempo

¹⁵ NT: Citação não literal de Ricoeur (2000, p. 189-190).

¹⁶ NT: Citação não literal de Ricoeur (1986, p. 102-103).

se torna tempo humano através da narrativa. Então, quando se fala de tempo humano de qual tempo se fala? Do tempo psicológico de Agostinho e daquele entendido como duração por Bergson, ou esse encontra no tempo cosmológico dos ciclos da natureza, no tempo medido, escandido pelo relógio e pelo calendário o seu referente principal? Os dois tempos, aquele psicológico, objeto de análise fenomenológica e aquele cosmológico, objeto de medida, são entre eles inconciliáveis e apresentam aporias que de qualquer modo não bloqueiam o pensamento, mas o estimulam a pensar mais e de outra forma o tempo.

As aporias do tempo. Tempo fenomenológico e tempo cosmológico: Agostinho-Aristóteles, Husserl-Kant

O tempo da alma de Agostinho se contrapõe ao tempo do mundo de Aristóteles. Na sua concepção de um tempo intimamente ligado à alma, Agostinho, segundo Ricoeur, oculta uma tradição cosmológica do tempo segundo o qual “o tempo nos circunda, nos envolve e nos domina sem que a alma tenha a potência de gerá-lo”, que filtrará depois em Aristóteles. “O momento preciso do revés é aquele no qual Agostinho começa a derivar unicamente da noção de *distensão* do espírito o princípio mesmo da extensão e da medida do tempo” (RICOEUR, 1988, p. 17-18)¹⁷. Agostinho afirma que “o tempo não é o movimento de um corpo” (*Conf.*, XI, 24, 31); Aristóteles, observa Ricoeur, chega à mesma conclusão, mas com um fundamental esclarecimento: que o tempo é algo do movimento sem se confundir com o movimento. Rejeitando a tese cosmológica menos elaborada, segundo a qual o tempo é identificado com o movimento do Sol, da Lua e dos astros, Agostinho fecha a si o caminho que conduz à via aristotélica e, fazendo derivar o princípio da medida do tempo somente da distensão do espírito, vai ao encontro de dificuldades insuperáveis. Tal interrupção induz Ricoeur a enfrentar o problema do tempo partindo do mundo, da natureza. É a argumentação aristotélica sobre o tempo, como aquilo que não é movimento e que não pode ser sem movimento que, para Ricoeur, “destrói a pretensão de Agostinho de fundar a medida do tempo somente pela distensão do espírito” (RICOEUR, 1988, p. 21)¹⁸. O problema será aquele de articular o tempo como “propriedade do movimento” na distensão da alma. Segundo a definição de Aristóteles do tempo, existe um lugar onde parece que o tempo seja reconduzido no contexto da alma: o tempo

¹⁷ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 17-18).

¹⁸ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 21).

como “número do movimento segundo um antes e um depois” (*Física*, 219 b 2)¹⁹. Mas, observa o filósofo francês, isso não comporta nenhuma referência explícita à alma. Pelo contrário, seguindo o texto aristotélico, é possível captar a insistência com a qual Aristóteles reputa a não reduzir a existência do tempo àquela da alma: “o antes e o depois existem em um movimento, e de fato esses, enquanto são numeráveis, constituem o tempo” (*Física*, 223 a 28). Nesse sentido, Aristóteles se recusa a incluir na definição de tempo toda determinação noética da alma, ainda que, especifica Ricoeur, a atividade noética da alma, a propósito do tempo, possa permanecer implicada graças à “argumentação”. Levando a fundo a posição aristotélica sobre o tempo, como já havia feito com aquela agostiniana, nosso autor chega à conclusão que entre as duas concepções não há transição concebível: “não é possível enfrentar o problema do tempo partindo de um só dos dois extremos[...] A nossa ambição será como a poética da narrativa contribui a unir aquilo que a especulação separa” (RICOEUR, 1988, p. 35)²⁰.

A segunda comparação entre a concepção fenomenológica e aquela cosmológica é estabelecida por Ricoeur analisando a posição de Husserl e aquela de Kant. De Husserl, Ricoeur leva em consideração “a ambição principal da fenomenologia da consciência interna do tempo, ou seja, ‘fazer aparecer’ o próprio tempo mediante um método adequado e em tal modo liberar a fenomenologia de qualquer aporia” (RICOEUR, 1988, p. 35)²¹. Esta ambição, afirma o pensador francês, contrasta com a tese kantiana da “invisibilidade” do tempo. Na *Crítica da Razão Pura* o tempo físico retorna, continua Ricoeur, sob o título de tempo objetivo; este tempo, implicado na determinação dos objetos, na filosofia transcendental não aparece enquanto tal, mas permanece sempre um pressuposto” (RICOEUR, 1988, p. 37)²². Segundo esta ótica, o tempo do mundo constitui o pressuposto da determinação de todos os objetos. O pensador francês sublinha que a aproximação entre Kant e Aristóteles é difícil de reconhecer: “Afirmando, na *Estética*, a idealidade transcendental do espaço e do tempo, Kant não está talvez mais próximo de Agostinho que de Aristóteles? A consciência transcendental não representa talvez o vértice de uma filosofia da subjetividade à qual Agostinho abre o caminho?” (RICOEUR, 1988, p. 89)²³. Ricoeur encontra uma resposta a tal objeção na “Analítica dos princípios”. Aqui ele descobre que, não obstante o seu caráter subjetivo, o tempo “é o tempo de uma natureza, cuja objetividade é inteiramente definida pelo aparato categorial do espírito”

¹⁹ NT: Optou-se por manter a transliteração da sigla utilizada para referenciar a obra *Física* de Aristóteles utilizada pelo autor nesta citação, assim como as que sucedem.

²⁰ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 35).

²¹ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 35).

²² NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 37).

²³ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 89).

(RICOEUR, 1988, p. 90)²⁴. A ligação entre a concepção de tempo de Husserl e aquela de Agostinho resulta mais evidente. Ricoeur traz à luz como é possível ver na fenomenologia da retenção²⁵ e naquela da recordação primária e secundária uma reprodução mais refinada da dialética agostiniana do tríplice presente e daquela *intentio-distentio animi*.

Ricoeur embasa a sua análise da teoria husserliana do tempo nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Os dois primeiros parágrafos, ele afirma, colocam em evidência a ambição de Husserl de operar uma descrição direta do *aparecer* do tempo enquanto tal. No centro desta descrição está a consciência do tempo entendida como consciência interna. A constituição de tal consciência interna entendida como consciência-tempo tem lugar excluindo o tempo objetivo. Isso significa que do âmbito do aparecer o tempo do mundo é excluído. Husserl chama *datum* “o tempo imanente do curso da consciência”. Porém, esse *datum* não constitui um imediato, não é dado imediatamente. Ricoeur observa que o percurso fenomenológico não pode deixar de admitir uma certa homonímia entre o “curso da consciência” e o “curso objetivo do tempo do mundo” e, além disso, uma homonímia entre “o um depois o outro” do tempo imanente e a sucessão do tempo objetivo e além das homonímias ainda, como se “*o tempo imanente não pudesse constituir-se sem repetidos empréstimos nos confrontos do tempo objetivo posto fora do circuito (mis hors circuit)*” (RICOEUR, 1988, p. 90)²⁶. Tais empréstimos tornam-se necessários pela vontade de Husserl de dar lugar a uma hylética²⁷ da consciência. Sem esses empréstimos da hylética em relação às determinações do tempo constituído, um discurso sobre a própria hylética não seria possível. Sobre esse caminho hylético, Husserl procede a uma redução que encontra o seu ponto de apoio precisamente sobre aquilo que havia excluído: o tempo objetivo. Segundo a teoria kantiana do tempo, o tempo é tempo cosmológico na medida em que é o pressuposto de todas as mudanças empíricas. O tempo não aparece, mas é uma condição do aparecer. Estamos diante de uma posição diametralmente oposta à pretensão husserliana de fazer aparecer o tempo. Isso se traduz na aporia derivante da recíproca ocultação do tempo fenomenológico e do tempo cosmológico. Uma aporia que com Heidegger se torna ainda mais aguda.

A oposição heideggeriana ao tempo ordinário

²⁴ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 90).

²⁵ Em sua análise da temporalidade, Husserl afirma que o tempo aparece fenomenologicamente como uma melodia portadora de uma estrutura e indicada por protensões e retenções.

²⁶ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 39).

²⁷ Por hylética, Husserl entende a análise da matéria (*hylé*), a impressão pura, de um ato intencional, como a percepção, fazendo abstração da forma (*morphé*) que lhe confere sentido.

A análise heideggeriana do tempo, em *Ser e tempo*, exclui as precedentes posições sobre o tempo com as relativas aporias, assumindo uma perspectiva que vê a analítica do Ser-aí reduzir em fragmentos certas distinções tradicionais, operadas pelo pensamento ocidental, como aquelas entre psíquico e físico, entre alma e mundo, entre sujeito e objeto, entre consciência interna do tempo e tempo objetivo. Ricoeur observa que, segundo Heidegger, a ambição husserliana de fazer aparecer o tempo falha enquanto se situa no contexto do esquecimento do ser. Heidegger aceita de Husserl que a ontologia é possível como fenomenologia, mas de seu ponto de vista a fenomenologia pode ser realizada somente como hermenêutica, pois em virtude do esquecimento do ser de não se ter uma visão direta, é necessário, portanto, defrontar-se com a ‘dissimulação’.

A fenomenologia, colocada no contexto da luta à dissimulação, se torna uma fenomenologia hermenêutica que abandona o ver para deixar espaço ao compreender, ou seja, “a uma *interpretação descoberta*, guiada pela antecipação do sentido do ser o que nós somos, e voltada à liberar (*freilegen*) esse sentido, ou seja, a liberá-lo do esquecimento e da dissimulação”(RICOEUR, 1988, p. 97)²⁸. Outro ponto fundamental, que para Ricoeur faz com que a fenomenologia hermenêutica de Heidegger supere a alternativa entre visão direta do tempo e pressuposição indireta, é dado pelo trabalho linguístico entendido como

esforço de articular a fenomenologia hermenêutica inscrita na ontologia [...] é precisamente graças a esse trabalho linguístico que diferencia o interpretar (*auslegen*, § 32) do compreender: interpretar, com efeito, é desenvolver a compreensão, ex-plicitar a estrutura de um fenômeno *enquanto (els)* tal ou qual. Assim, pode ser trazido à linguagem, e daqui ao enunciado (*Aussage*, § 33) a compreensão que possuímos desde sempre da estrutura temporal do *Ser-aí*²⁹. (RICOEUR, 1988, p. 97)

Resulta evidente como aqui Ricoeur muito aproxime a via fenomenológico-hermenêutica de Heidegger à sua, com o reconhecimento do papel que a linguagem desempenha na filosofia heideggeriana (JERVOLINO, 1998, p. 327-332). Com o seu percurso fenomenológico e hermenêutico, Heidegger faz emergir uma hierarquia de níveis de temporalização: temporalidade originária, historicidade, intra-temporalidade³⁰. Estes níveis são percorridos na Analítica do *Dasein* de cima a baixo. Esta é a ordem seguida em *Sein und Zeit*,

²⁸ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 97).

²⁹ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 98).

³⁰ Esta distinção ocupa os quatro últimos capítulos de *Ser e tempo*, com estes a obra se interrompe.

enquanto em *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger segue uma ordem inversa. O fato fundamental é que em ambos os sentidos do percurso a hierarquização da experiência temporal permanece inalterada. A descrição heideggeriana da temporalidade se enraíza na ontologia da Cura³¹. E a Cura é “ser-para-a-morte” (HEIDEGGER, 2011, p. 463). O desapareço da temporalidade anda juntamente com o decair do Ser-aí, cuja autenticidade está no ser-para-a-morte.

A intra-temporalidade, o ser-no-tempo (*Innerzeitigkeit*), apresenta três caracteres que Heidegger denomina: “databilidade”, “amplitude temporal”, “estado público”. O Ser lançado e decaído, por seu modo de compreender, opera um nivelamento destes caracteres principais:

a databilidade não precede mais a atribuição das datas, mas resulta delas; a amplitude temporal, também está gerada pela extensão característica da historicidade, não precede mais o intervalo mensurável, mas se ajusta a ele; e sobretudo o estado público, fundado no “com-ser” dos mortais entre si, dá lugar a esse caráter falsamente irreduzível do tempo, ou seja, a sua *universalidade*; o tempo é considerado público porque é declarado universal³². (RICOEUR, 1988, p. 134)

O conceito ordinário de tempo tem origem no desapareço do vínculo entre temporalidade originária e ser-para-a-morte³³. Mediante a via fenomenológico-hermenêutica, Heidegger percorre o processo de mal-entendido, a gênese, que da temporalidade conduz a este conceito. Estas características, observa Ricoeur, “têm o valor dos *sintomas*, no sentido que deixam transparecer uma origem da qual, ao mesmo tempo, marcam o desconhecimento (*méconnaissance*)” (RICOEUR, 1988 p. 134-135)³⁴. Assim, os vários traços da concepção ordinária do tempo, como “a infinidade do tempo”, e o “tempo que escapa” mostram a sua origem no desapareço da temporalidade autêntica do ser-para-a-morte.

Agora, porém, objeta o nosso autor, se é verdade que seguindo Heidegger é possível percorrer o processo de interpretação e de mal-entendido que conduz da temporalidade ao

³¹ O sentido da Cura é sua temporalidade. No parágrafo 65 de *Ser e tempo*, intitulado *A temporalidade como sentido ontológico da Cura*, se lê: “Somente na medida em que é determinado como temporalidade, o Ser-aí pode conceder a si mesmo aquilo que descrevemos como o autêntico poder-ser-inteiro da resolução antecipadora. *A temporalidade revela-se como o sentido da autêntica cura* [...]. Os conceitos de ‘futuro’, ‘passado’, ‘presente’ derivam in primis da compreensão inautêntica do tempo” (HEIDEGGER, 2011, p. 458).

³² NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 134)

³³ Domenico Jervolino observa que Ricoeur não compartilha o privilégio que Heidegger atribui ao futuro, colocado sob o signo do ser para a morte: “o privilégio da futuridade justifica uma concepção hierárquica do tempo, na qual a temporalidade da existência autêntica, posta sob o signo da própria finitude mortal, prevalece sobre a orientação para o passado que está na base da dimensão da historicidade e no presente da vida cotidiana em seu ser no tempo” (JERVOLINO, 2001, p. 727).

³⁴ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 134-135).

conceito ordinário de tempo, resulta impraticável o percurso inverso, aquele da temporalidade e do Ser-aí ao tempo cósmico. Deste lado, o pensador francês encaixa Heidegger pelo fato de ter excluído antecipadamente o “tempo cósmico” como conceito autônomo de tempo. Tal exclusão, continua Ricoeur, deriva da recusa de Heidegger de confrontar-se com as perspectivas sobre o tempo apresentadas pela ciência contemporânea, na convicção que essas não digam nada de novo em relação ao que já foi dito no curso da história da metafísica ocidental. Mas, segundo o filósofo francês, o conceito heideggeriano de ‘tempo ordinário’ se revela superficial em relação às perspectivas e as problemáticas que os cientistas e os epistemólogos abriram sobre o tempo.

À luz do que foi dito, emerge que não é possível contrapor um conceito científico unitário do tempo às análises fenomenológicas de Agostinho, de Husserl e de Heidegger (RICOEUR, 1988, p. 139). O conceito ordinário de tempo constitui um revés que, considerando o percurso ricoeuriano sobre a oposição entre tempo fenomenológico e tempo cosmológico, leva a aporia da temporalidade ao próprio cume. Um revés que “resume o revés de *todo* o nosso pensamento sobre o tempo e, sobretudo, da fenomenologia e da ciência” (RICOEUR, 1988, p. 143)³⁵. Esse põe contra o muro o pensamento teórico-especulativo revelando mais uma vez a recíproca ocultação entre as duas perspectivas sobre o tempo. Mas tal interrupção não resulta vã. De fato, levá-la em consideração se tornará útil para a elaboração de uma perspectiva sobre o tempo segundo a ótica da poética da narrativa. Em particular, é a fenomenologia do tempo que se torna um interlocutor privilegiado no diálogo triangular entre a fenomenologia, a historiografia e a narratologia literária, “isso acontece em virtude não só das descobertas, mas também das aporias que esse suscita, e que crescem na medida dos seus próprios progressos”(RICOEUR, 1988, p. 149)³⁶.

A aporética da temporalidade, ressalta Ricoeur, é a obra do pensamento reflexivo e especulativo que trabalha fora do contexto da teoria da narrativa. Se tratará de ver como e com quais meios a atividade narrativa responde e corresponde à aporia derivada da oposição entre as duas perspectivas sobre o tempo: aquela da fenomenologia e aquela cosmológica. Ele elaborará a sua resposta em âmbito narrativo cruzando as perspectivas referenciais da história e da ficção. O pensador francês assumirá como ponto de partida uma posição de máxima diferença entre essas duas perspectivas ontológicas para depois chegar, em modo gradual e progressivo, a sua fusão no trabalho concreto de ‘refiguração do tempo’.

³⁵ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 143).

³⁶ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 149).

A refiguração do tempo mediante a narrativa histórica e a narrativa de ficção

O problema em campo, todo a ser desenvolvido é, nesta altura, aquele da refiguração do tempo que coincide com o da referência cruzada entre história e ficção. Dessa referência cruzada, resulta a refiguração do tempo que, assim, se torna experiência temporal do homem. Ocorre observar que no curso da redação de *Tempo e narrativa* e, em particular, no terceiro volume dessa obra, aparece uma variação significativa. A expressão ‘referência cruzada’ é substituída por ‘refiguração cruzada’. Com esta novidade expressiva, Ricoeur entendeu deixar para trás o conceito de ‘referência’ que, num certo ponto da sua reflexão, é visto ainda demasiadamente comprometido com a lógica da linguagem descritiva e representativa.

No âmbito geral do discurso narrativo, existe uma divaricação entre narrativa de ficção e narrativa histórica. Dizendo-o nos termos do problema clássico da referência, existe uma assimetria entre os modos referenciais da narrativa histórica e aqueles da narrativa de ficção. A referência da narrativa de ficção é uma referência ‘desdobrada’, metafórica: é suspendida a referência direta à realidade a fim de fazer emergir uma outra, de tipo não descritivo e não denotativo. A referência da historiografia é, ao invés, dada pelos “traços do passado, tornados documentos para o historiador”. Os vestígios desempenham uma função de “lugar-tenência”, de “representação” em relação ao passado. A este ponto se põe a questão ontológica relativa à relação que o vestígio estabelece com o passado. Os historiadores têm pensado o passado, observa Ricoeur, sob o signo do Mesmo, do Outro e do Análogo. Pensar o passado sob o signo do Mesmo significa atribuir ao vestígio o poder de tornar presentes os eventos passados. Segundo esta concepção, o vestígio estabelece uma espécie de identidade com o passado de modo a consentir-nos de superar a distância temporal que nos separa dele. Mas aqui diminui a distância em relação ao passado e o fato que ao passado se possa referir não diretamente, mas sempre mediatamente. Pensar o passado sob o signo do Outro significa, ao invés, reconhecer que o vestígio não nos pode restituir o passado. Entre o vestígio e o passado existe então uma distância intransponível pelo qual o passado permanece uma “ausência permanente”. Esta perspectiva, não leva, porém, em consideração o quanto de positivo há no vestígio para representar o passado. A via mais adequada para pensar o passado é, para Ricoeur, aquela de pensá-lo sob o signo de Análogo. Este último opera em conjunção com a identidade e a alteridade:

O passado é aquilo que, antes de tudo, deve ser reafirmado segundo o módulo da identidade, mas é exatamente isso pelo fato de estar ausente de todas as nossas construções. O Análogo, precisamente, traz em si a força da reafirmação e do distanciamento, na medida em que *ser-como*, é *ser e não-ser*³⁷. (RICOEUR, 1988, p. 238)

Segundo esta ótica, o vestígio-lugar-tenência é pensado no sentido da identidade e da alteridade em relação ao ‘ser-como’ da analogia. Tal perspectiva, afirma Ricoeur, consente de abandonar o conceito ingênuo de ‘real’ referido ao passado³⁸ e de fazer emergir dele possíveis ainda não expressos.

Passando a narrativa de ficção, esta não é algo desvinculado da vida real, ainda que a esta nos reenvie segundo uma perspectiva diferente da história. A comparação entre a história e a ficção é possível graças ao terceiro polo da conversação triangular: as aporias da fenomenologia do tempo. A narrativa de ficção opera uma espécie de ‘neutralização do tempo histórico’. Isto, no sentido que nele existem personagens e experiências irreais do tempo. Na epopéia, na tragédia, na comédia antiga e moderna e no romance moderno, o tempo da narrativa está livre dos vínculos que requerem a transferência ao tempo do universo. A narrativa de ficção está desvinculada dos condicionamentos do tempo cosmológico. A narrativa histórica, ao invés, deve fazer as contas com o dever de reinscrever o tempo da história no tempo cosmológico. A independência da narrativa de ficção do tempo cosmológico permite explorar recursos do tempo fenomenológico que a narrativa histórica - exatamente pelo seu dever conectar o tempo da história àquele do mundo - não consegue desfrutar. História e ficção começam a diferenciar-se exatamente pelo modo de responder à fratura aberta pelo pensamento reflexivo entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico.

A história responde às aporias da fenomenologia do tempo na elaboração de um *terceiro tempo*: ‘o tempo propriamente histórico’, o qual faz mediação entre o tempo vivido e o tempo cosmológico. O tempo histórico se situa entre o tempo da fenomenologia e o tempo que a fenomenologia não consegue constituir: o tempo do mundo, o tempo objetivo. Ricoeur observa que é possível colher no contexto da prática histórica alguns “procedimentos de conexão” que asseguram a “reinscrição do tempo vivido sobre o tempo cosmológico” e “realizam o papel de

³⁷ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 238).

³⁸ Para um aprofundamento da questão ontológica do passado histórico cf. BARASH, J.A. *Paul Ricoeur e a questão concernente à realidade do passado histórico*. In: WU, R.; REICHERT DO NASCIMENTO, C. (orgs). *Pensar Ricoeur: Vida e narração*. Clarinete: Porto Alegre, 2016, p. 191-221; id., *Pourquoi se souvenir du passé historique?* In: PORÉE-G, J; VINCENT (org). *Paul Ricoeur, La pensée en dialogue*, Universitaires de Rennes, Rennes, 2010, p. 131-138; CARR, D. *Épistémologie et ontologie durécit*, in GREISCH-R, J. KEARNEY (orgs). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de l'raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la Salle (1988), Cerf, Paris, 1991, p. 205-214.

conectores entre o tempo vivido e o tempo universal” (RICOEUR, 1988, p. 159)³⁹. Tais procedimentos de conexão, ou conectores, são: o tempo do calendário; a ideia de sucessão das gerações e aquela, conectada, da tríplice sucessão das gerações (contemporâneos, predecessores e sucessores); os arquivos, os documentos e os vestígios. “Esses conectores do tempo vivido e do tempo universal têm em comum, com efeito, a capacidade de derramar sobre o universo as estruturas narrativas descritas em nossa segunda parte. É o seu modo de contribuir à refiguração do tempo histórico” (RICOEUR, 1988, p. 160)⁴⁰.

Às aporias da fenomenologia do tempo, a ficção responde à história com uma solução oposta. Ela consiste nas “variações imaginativas” que a ficção opera sobre temáticas da fenomenologia do tempo. Romances como *A larecherche Du temps perdu* de Marcel Proust *configuram* simulações de experiências vividas através das formas complexas da temporalidade. As experiências de ficção configuradas pelo escritor (*mimêsis* II) prospectam um mundo: o “mundo do texto” oferecido à “apropriação” crítica do leitor que, assim, pode operar uma refiguração da sua própria experiência temporal (*mimêsis* III).

Agora, porém, estaríamos nos enganando se pensássemos que o tempo de ficção, precisamente pelo fato de incluir eventos datados ou datáveis, possa ser reconduzido ao contexto do tempo histórico.

O problema, então, é aquele de saber em que modo um fragmento de eventos mundanos é incorporado à experiência temporal dos personagens da ficção. É a esta interrogação que a ficção responde, desdobrando a gama das variações imaginativas que respondem à principal aporia da fenomenologia⁴¹. (RICOEUR, 1988, p. 197)

A importância que tal desdobramento das variações imaginativas reveste para a filosofia não reside tanto na gama de soluções que propõe a fim de superar a fratura entre o tempo vivido e o tempo do mundo, mas consiste na exploração dos “*traços não lineares do tempo fenomenológico* que o tempo histórico oculta precisamente graças a sua inserção na grande cronologia do universo” (RICOEUR, 1988, p. 200)⁴². Nas narrativas de ficção, não podemos nos limitar a encontrarmos as respostas da fenomenologia do tempo, enquanto nessas é possível colher também seus limites, que são depois os limites derivantes do seu método eidético.

A solução do problema da referência cruzada entre historiografia e narrativa de ficção é

³⁹ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 159).

⁴⁰ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 160).

⁴¹ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 197).

⁴² NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 200).

dada pela *temporalidade da ação humana*. Sobre essa se realiza a intersecção entre a referência por traços e a referência metafórica: é no tempo humano que historiografia e ficção literária se refiguram *conjuntamente*, cruzando *sobre* esse seus modos referenciais.

Nesse ponto, se trata de ver se mediante a narrativa é possível expressar a unidade do tempo. A unidade do tempo, observa Ricoeur, é tacitamente admitida por todas as filosofias que se pronunciaram sobre o tempo, mas essas jamais estiveram em condições de fornecer justificações. Assim, ganha vida uma nova aporia, aquela da unicidade do tempo, não obstante a dissociação interna entre os três êxtases do tempo: passado, presente e futuro.

A narrativa e a refiguração do tempo à luz do exame do problema da totalização da história

Nas grandes filosofias do tempo, encontramos um traço em comum: a unicidade do tempo. Nestas, o tempo é sempre representado como um ‘singular coletivo’. Como o termo ‘tempo’, também o termo ‘história’ foi pensado como um singular coletivo, sendo um exemplo da filosofia hegeliana. Para Ricoeur, trata-se de saber se à questão ‘totalização’ da história não corresponde, no que tange à narrativa, à aporia da unicidade do tempo. Com a problemática da totalização da história surge um novo sentido do termo ‘história’, um sentido que supera a distinção entre historiografia e ficção. Este é sinônimo de ‘consciência histórica’ e de ‘condição histórica’. A função narrativa, explica Ricoeur, considerada em toda a sua amplitude (da epopéia ao romance moderno, da lenda à historiografia) se define a partir da sua ambição de refigurar a ‘condição histórica’ e de elevá-la ao plano de ‘consciência histórica’. O problema da totalização da história diz respeito à ‘consciência histórica’ no sentido de ‘fazer’ história e de ‘pertencer’ à história. Nesse ponto, o termo história inclui não apenas a história contada, mas também a história feita e sofrida pelos homens⁴³.

A aporética da totalização toma forma no problema de pensar a história como uma e pensar a história como una, quer dizer estabelecer a equivalência entre três ideias: “um tempo, uma humanidade, uma história”. Forte é a tentação de dissolver, no sentido hegeliano, as aporias

⁴³ Por razões de espaço, no presente tratado evitamos de abordar temáticas como aquelas relativas à consciência histórica e à relação entre história e tempo. Para um aprofundamento de tais questões, além de *Tempo e Racconto III*, remetemos o leitor à terceira parte da obra *La memoria, la storia, l'oblio* (tr. it. D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano, 2003) intitulada *La condizione storica*. No que diz respeito a bibliografia secundária, confronta-se P. Gardner, *Hermeneutics, history and memory*, Routledge, London-New York, 2010; J. Michel, *L'histoire comme Science herméneutique. La contribution épistémologique de Paul Ricoeur*, “L’Historie”, Vrin, Paris, 2010; D. Jervolino, *Ricoeur e il pensiero della storia. Tra tempo e memoria*, “Per la filosofia”, n.61, 2004, p. 47-58; Id., *Memoria, storia, oblio nell’ultimo Ricoeur*, “Edizioni Studium”, n. 5, 2001, p. 713-737.

do tempo através do recurso a um pensamento capaz de abraçar o passado, o presente e o futuro como “um todo”. Mas a esta “mediação total”, Ricoeur prefere percorrer o caminho da ‘mediação aberta, inacabada, imperfeita’ entre o futuro, o passado e o presente, ou seja, no sentido de “uma rede de perspectivas cruzadas entre a espera do futuro, a recepção do passado e o presente vivido, sem a *Aufhebung* em uma totalidade na qual a razão da história e sua efetividade coincidiriam” (RICOEUR, 1988, p. 317)⁴⁴. No contexto da hermenêutica da consciência histórica, Ricoeur pode assim expressar os três êxtases do tempo à nível de história comum: o futuro sob o signo do horizonte da espera, o passado sob o signo da tradição, o presente sob o signo da iniciativa. É mediante este jogo recíproco e cruzado entre espera, tradição e iniciativa que se realiza, graças à narrativa, o trabalho de refiguração do tempo.

Não existe uma intriga de todas as intrigas correlativa de uma história pensada como una. É necessário, então, passar da noção de narrativa àquela de ‘narrável’ (*racontable*). O narrável deriva do limite de se conseguir pensar a história como una. É o narrável e não a narrativa “que pode ser considerado co-extensivo à mediação que o pensamento da história opera entre o horizonte de espera, a transmissão das tradições e a força do presente” (RICOEUR, 1988, p. 395)⁴⁵.

Considerações finais

A meditação ricoeuriana sobre o tempo chega à conclusão “de não poder verdadeiramente *pensar o tempo (de ne pas véritablement penser le temps)*” (RICOEUR, 1988, p. 395)⁴⁶. O tempo é *inescrutável*. A “inescrutabilidade do tempo” nos põe defronte ao limite de conseguir dissolver as aporias do tempo mediante a poética da narrativa. Não obstante esta impossibilidade, o tempo é sempre pressuposto pelo trabalho do pensamento. O pensamento arcaico nos fala do tempo como uma *arché*, ou seja, como “a condição de possibilidade de todas as pressuposições que nós possamos ainda *colocar*” (RICOEUR, 1988, p. 398)⁴⁷. Como para o pensamento filosófico, também para a narrativa o tempo permanece inescrutável. Dez anos após a publicação do último tomo de *Tempo e Narrativa*, no livro *A crítica e a convicção* Ricoeur afirma:

⁴⁴ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 317).

⁴⁵ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 395).

⁴⁶ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 395).

⁴⁷ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 398).

se no meu trabalho [de *Temps et récit*] tivesse conseguido manter o tempo prisioneiro nas malhas da narrativa, teria permanecido em posições idealistas contra as quais nunca deixo de lutar: isto é, que o sujeito seria dono do sentido, que manteria na narrativa todas as significações das quais o tempo é suscetível. Assim, o tempo do mundo, o tempo cosmológico, está estruturado segundo a produtividade mesma do mundo e não segundo a produtividade da narrativa [...]. Sustento que existirão sempre duas leituras do tempo: uma leitura cosmológica e uma leitura psicológica, um tempo do mundo e um tempo da alma. E que o tempo escapa à pretensão de unificação. Isso me conduz diretamente ao tema kantiano da inescrutabilidade do tempo: o tempo avança, escorre, e o fato mesmo que dele se fale somente através de metáforas mostra que não se o domina, não apenas praticamente, claro, ou instrumentalmente, mas nem mesmo conceitualmente”⁴⁸. (RICOEUR, 1997, p. 131)

É necessário reconhecer os limites da narrativa “defronte ao mistério do tempo que nos envolve”. Mas “o mistério do tempo não equivale a um interdito que pesa sobre a linguagem; suscita, ao invés, a exigência de pensar mais e de dizer de outra maneira”(RICOEUR, 1988, p. 413)⁴⁹. O homem narra o seu agir e seu sofrer; através dessa narração ele opera uma refiguração da sua experiência temporal. É uma narração feita no tempo que assume os traços da temporalidade; esta última se torna tempo humano mediante a operação de narrar.

A refiguração do tempo é a parte constitutiva da estruturação temporal da identidade pessoal e coletiva. Também nas grandes obras sucessivas à *Tempo e narrativa*, como em *A memória, a história, o esquecimento* (2000) e em *Percurso do reconhecimento* (2004), Ricoeur se utiliza do conceito de refiguração da experiência temporal para entender a identidade em um sentido não substancial, mas narrativo. A identidade pessoal, assim como a de um povo, consiste em uma identidade narrativa que no tempo se estrutura através das contínuas refigurações das experiências temporais.

Se é verdadeiro que a narrativa não oferece a possibilidade de se pensar o tempo até o ponto de dissolver as suas aporias, é igualmente verdadeiro que aquela de narrar constitui para o homem uma atividade fundamental para manter dinamicamente unidas, como em uma trama, a fugacidade das experiências passadas, as iniciativas no presente e as expectativas voltadas ao futuro. É justamente mediante a narração que as articulações da sua experiência temporal se tornam uma expressão de seu poder-ser, constitutivo do seu ser-capaz, ‘com’ e ‘para’ o outro. Segundo esta ótica, a atividade refigurativa da experiência temporal é um componente precípua do agir prático do homem, essa lhe oferece a condição teórico-prática para poder identificar e realizar as suas possibilidades existenciais.

⁴⁸ NT: Citação não literal de Ricoeur (1997, p. 131).

⁴⁹ NT: Citação não literal de Ricoeur (1988, p. 413).

Referências

- HEIDEGGER, M. *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Trad. It. di A. Fabris. Genova: Il Melangolo, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*. Trad. It. di A. Marini. Milano: Mondadori, 2011.
- HUSSERL, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). In: BOEHM, R. (Org.), *Husserliana*, X, Nijhoff, La Haye, 1966.
- JERVOLINO, D. “Fenomenologia ermeneutica”. Heidegger e Ricoeur. In: MAZZARELLA, E. (Org.) *Heidegger oggi*. Bologna: Il Mulino, 1998.
- JERVOLINO, D. *Memoria, storia, oblio nell’ultimo Ricoeur*, “Edizione Studium”, n. 5, 2001.
- RICOEUR, P. *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*. Trad. It. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book, 1998.
- RICOEUR, P. *Tempo e racconto*. Vol. I. Trad. It. di G. Grampa. Milano: Jaca Book, 1986.
- RICOEUR, P. *La critica e la convinzione*. Trad. It. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book, 1997.
- RICOEUR, P. Mimesi, referenza e rfigurazione in Tempo e racconto. In: RICOEUR, P. *Filosofia e linguaggio* a cura di D. Jervolino. Milano: Guerini Associati, 2000.
- RICOEUR, P. *Tempo e racconto*. Volume III, *Il tempo raccontato*. Trad. It. di G. Grampa. Milano: Jaca Book, 1988.