

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

MARCELA OTERO

AS FUNÇÕES ÉTICAS DA IMAGINAÇÃO

SÃO LEOPOLDO
2018

MARCELA OTERO

AS FUNÇÕES ÉTICAS DA IMAGINAÇÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

SÃO LEOPOLDO

2018

MARCELA OTERO

AS FUNÇÕES ÉTICAS DA IMAGINAÇÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovado em ____ de _____ de 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro – PUCRS

Dedico este estudo à minha avó, que sempre acreditou no poder da imaginação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por ter me dado força para seguir nesse caminho acadêmico.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Luiz Rohden, por me orientar e inspirar o estudo desta pesquisa.

À minha família, pelo apoio e suporte para cursar o Mestrado.

À Natália Mendes, que sempre me auxiliou com suas palavras e posicionamento acadêmico.

A mim mesma, por persistir e ter coragem de explorar este tema.

À instituição Unisinos, por toda a infraestrutura e orientação acadêmica.

À Fundação CAPES, por minha bolsa integral do programa Prosuc.

[...] pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo, na realidade quotidiana; ficção e poesia visam o ser, já não sob a modalidade do ser-dado, mas sob a modalidade do poder-ser. Por isso mesmo, a realidade quotidiana é metamorfoseada graças ao que poderíamos chamar as variações imaginativas que a literatura opera no real.

(RICOEUR, 1986, p.122).

RESUMO

Este estudo tem como objetivo geral analisar a ligação entre a ética e a imaginação sob a perspectiva de Paul Ricoeur. Buscou-se enfatizar nesta pesquisa os aspectos éticos da sua fenomenologia hermenêutica em relação à imaginação, ao exercício ético da distanciação, assim como ao viés ético da dimensão poética e da identidade narrativa. Além disso, procurou-se também esclarecer questões éticas do imaginário social abordando os temas ideologia e utopia. Ao final do estudo pode-se dizer que é possível compreender que Ricoeur relaciona ética à construção da identidade humana, como capaz de construir uma cadeia de significados conceituais e sociais sobre sua própria vida. Como conclusão demonstra-se a importância da compreensão da hermenêutica da ação de Paul Ricoeur por meio de um Si que é capaz de pensar e narrar sua própria história e modificar-se através da imaginação.

Palavras-Chave: Imaginação. Ética. Ricoeur.

ABSTRACT

This study aims to analyze the connection between ethics and imagination from the perspective of Paul Ricoeur. It was sought to emphasize in this research the ethical aspects of its hermeneutic phenomenology in relation to the imagination, to the ethical exercise of distance, as well as to the ethical bias of the poetic dimension and narrative identity. In addition, it was also sought to clarify ethical issues of the social imaginary by addressing the themes of ideology and utopia. At the end of the study one can say that it is possible to understand that Ricoeur relates ethics to the construction of human identity, as capable of constructing a chain of conceptual and social meanings about his own life. In conclusion, the importance of understanding the hermeneutics of Paul Ricoeur's action is demonstrated by means of a self that is able to think and narrate its own history and to modify itself through imagination.

Keywords: Imagination. Ethic. Ricoeur.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 COMPREENDENDO PAUL RICOEUR E SEU CAMINHO HERMENÊUTICO	14
2.1 DESCONSTRUÇÃO E METAFÍSICA.....	18
2.2 LINGUAGEM E HERMENÊUTICA.....	19
3 A IMAGINAÇÃO SEGUNDO PAUL RICOEUR	21
3.1 MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO	22
3.1.2. A Introdução da dialética entre imaginação poética e prática	25
3.2 IMAGINAÇÃO E SUAS TRÊS FUNÇÕES PROJETIVAS	32
3.2.1 Imaginação entre texto e ação e suas funções	33
3.2.2 A primeira função da imaginação: esquematizar a inovação semântica ..	34
3.2.3 A segunda função da imaginação: o efeito de ressonância	36
3.2.4 A terceira função da imaginação: neutralização do real	38
3.3 O VIÉS ÉTICO DAS FUNÇÕES DA IMAGINAÇÃO	42
3.3.1 Ensaiar e criar valores	43
4 IMAGINAÇÃO E IDENTIDADE NARRATIVA	45
4.1 A PEQUENA ÉTICA DE RICOEUR	46
4.1.1 Ética aristotélica e kantiana	47
4.1.2 A tradição da norma moral perante a ética ricoeuriana	51
4.2 A AUTONOMIA DO SUJEITO.....	54
4.2.1 A identidade narrativa como estrutura individual e social	55
4.2.2 As funções éticas da narrativa	56
4.2.2 O viés ético da imaginação e da ação	65
4.2.3 O viés ético da busca pela identidade através da linguagem	67
5 A IMAGINAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL COMO FORMAÇÃO ÉTICA	78
5.1 IDEOLOGIA E UTOPIA E A IMAGINAÇÃO NARRATIVA EM SEU VIÉS ÉTICO, INDIVIDUAL E SOCIAL.....	84
6 CONCLUSÃO	88
REFERÊNCIAS	91

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho faz-se um estudo sobre a imaginação em Paul Ricoeur, considerando as suas funções éticas. Considerado um dos maiores hermeneutas do século XX, Paul Ricoeur passou a vida inteira debatendo, analisando e questionando problemas filosóficos, teológicos, sociológicos e psicológicos. Dialogou com diversos pensadores no decorrer de sua vida intelectual. Algumas vezes, quando questionado, disse que apenas escolheu os melhores adversários.

Ricoeur se instruiu também através do estudo sobre o pensamento clássico, sempre apreciou, considerou e soube desfrutar da tradição do pensamento ocidental. É relevante mencionar os traços do pensamento de Paul Ricoeur, isto é, seus campos de interesse e maior desenvolvimento: a Fenomenologia e a Hermenêutica para ser possível compreender sua trajetória de sentido e significação, na qual percorre um caminho de interpretação e imaginação. Ricoeur tem muito a contribuir ao universo da imaginação, tema que se constitui objeto deste estudo.

Pode-se dizer que a imaginação ou fantasia é uma faculdade do ser humano que consiste na criação de imagens com as quais o conhecimento foi produzido, que vai desde o mais abstrato da matemática até a criação de mundos utópicos como os encontrados na literatura.

Ricoeur (2008), participando da preocupação com a ética, encontra na imaginação a peça que liga sua teoria ontológica e sua teoria de ação. No seu estudo do texto à ação, os ensaios hermenêuticos dedicam uma boa parte à teoria da imaginação. Para o autor, a reflexão sobre a imaginação ao longo da história encontrou vários obstáculos, no entanto, ele encontra na teoria da imaginação o caráter produtor da última quando a relaciona com a metáfora, uma vez que a metáfora oferece a possibilidade de vincular a imaginação com um certo uso da linguagem como um ato de discurso e, portanto, como uma práxis.

Imaginar é reestruturar campos semânticos, é "ver como". O fenômeno da imaginação pode ser analisado a partir de sua perspectiva material ou de sua perspectiva formal. A libertação da imaginação como forma de pensamento dá origem ao desenvolvimento da imaginação como conteúdo, o que nos dá a capacidade de conceber a concretude da situação no modelo, uma capacidade indispensável que propõe uma justiça poética em seu texto, colocando a imaginação

literária e a vida pública em um relacionamento mais justo entre a imaginação da ficção e a imaginação necessária para resolver os conflitos inerentes à vida pública. A proposta é pensar que o não-lugar da utopia da ficção permite ver as relações entre os espaços da vida pública com uma óptica que ultrapassa as premissas utilitárias mais obtusas que restringem a possibilidade de resolução de conflitos (RICOEUR, 2008).

É necessário compreender que, além das semelhanças e às vezes a proximidade entre as noções de Gadamer e Ricoeur que parecem indiscerníveis, o passo de um para o outro, ou a diferença, tem a ver com a inclusão ou irrupção de um momento crítico na hermenêutica. As noções de distância, as preocupações epistemológicas e metódicas, o retorno ao texto como paradigma e, em última instância, sua insistência em superar o imediatismo e a autotransparência de um assunto abstrato, forçado a fazer o longo desvio através de símbolos e textos. Eles falam antes de uma reorientação e um deslocamento mais do que de uma evolução pacífica.

Em segundo lugar, de acordo com essa preocupação epistemológica, a vontade de dialogar, tão típica da hermenêutica, é exercida no interesse de debater com todas as disciplinas e pensamentos contemporâneos. Longe de ser um pensador que avança apenas por caminhos privados e herméticos, com as costas para o seu tempo, o seu itinerário filosófico atendeu a todos os caminhos, sempre tentando mediar, arbitrando conflitos, incorporando a riqueza das visões até o máximo oposto.

Ricoeur (2008) acredita que a filosofia não pode se transformar em uma espécie de "filosofia da filosofia" e, ao contrário, aventurou-se na fenomenologia da religião, da psicanálise, da linguística, da historiografia, na exegese bíblica, na jurisprudência e, até mesmo, nas neurociências. Tal filósofo não evolui internamente, mas é puxado, deslocado, tomado de um lugar para outro e, com ele, o seu pensamento.

A filosofia de Ricoeur visa caracterizar, dentro dos limites do possível, as estruturas fundamentais do sujeito da ação. A ação humana representa um eixo fundamental de seu pensamento. É precisamente em sua obra, *Soi-même comme un autre* (1990), que sua filosofia de ação toma forma e ilumina retrospectivamente o conjunto de seus escritos. O livro procura explorar a variedade de níveis de ação humana, de acordo com três dimensões básicas: linguística, narrativa e ética.

Através da constituição narrativa da identidade pessoal, Ricoeur (1990) tenta mostrar que não há ruptura radical entre descrição e prescrição, entre fato e valor, opondo-se, nesse sentido, à tradição de pensamento nascida de Hume. A identidade narrativa é, portanto, um elemento essencial para o desenvolvimento de uma antropologia filosófica que permite pensar sobre a capacidade ética e política do homem.

Como bem menciona Salles (2009), seguindo o caminho iniciado por Schleiermacher e Dilthey, Ricoeur é também um inovador que se apropria criticamente da tradição de seus predecessores. Reconhecendo a continuidade evidente e a evolução progressiva em relação aos seus antecessores, busca-se, neste trabalho, enfatizar os aspectos da sua fenomenologia hermenêutica em relação à imaginação, exercício ético da distanciamento e identidade pessoal.

Alonnes e Azouvi (2004) diz que se tem uma discussão que provoca tantas questões de Ricoeur é sobre a imaginação e, mesmo assim, ela ainda não aparece de modo claro e conciso em suas obras, apesar de ser aparentemente uma linha de pensamento visivelmente contínua em seu trabalho, pois a aborda em diversas obras, mas nunca especificamente fala sobre ela apenas, por isso, pode-se dizer que este estudo configurou-se como um caminho árduo de investigação dentre muitas obras de Ricoeur, mais especificamente focado na imaginação como uma faculdade, do pensar e do criar como um caminho ético.

Ressalta-se que neste estudo foca-se especialmente, na obra de Paul Ricoeur, *O Si mesmo como Outro*, em suas palestras posteriores sobre imaginação, nas quais George Taylor possui ampla contribuição, e na obra *Do Texto à Ação*, onde explora caminhos para uma “teoria geral da imaginação”. De acordo com George Taylor (2006), onde mais é possível achar esse estudo de Ricoeur, mais precisamente, são nas palestras sobre a imaginação, as quais não foram publicadas, mas foram entregues à universidade de Chicago no outono de 1975, isto é, Ricoeur discursou sobre a imaginação e nessas lacunas podem estar o que se precisa para a compreensão de como Ricoeur entendia a imaginação.

Seu argumento dentro disso consiste em sair de uma imaginação analítica da reprodução para uma produção pela imaginação, ou seja, abordar a imaginação como um ponto de criação e noção mais como uma base de análise produtiva.

Em suas palestras, Paul Ricoeur segue por um caminho rumo as linhas da imaginação produtiva, opostas a imaginação meramente reprodutiva. Ele alega que

existem 4 tipos de imaginação produtiva. O primeiro tipo de imaginação produtiva aborda como o domínio social e cultural da imaginação, o imaginário social e a utopia são uma ficção que exemplificam a imaginação produtiva da dialética entre utopia e ideologia.

O segundo tipo de imaginação consiste na imaginação epistemológica e o terceiro na imaginação poética e ambos, o segundo e o terceiro, são os principais tratados em suas palestras. O quarto concerne ao domínio dos símbolos religiosos e é tratado em outro lugar nas obras de Ricoeur, o qual não iremos nos ater na presente investigação.

O ponto de escolha de investigação foram os três primeiros tipos de imaginação produtiva, isto é, a imaginação como domínio social e cultural e imaginação epistemológica e poética. Desse modo, iremos explorar as funções éticas de cada uma delas.

Nesse contexto, este estudo tem como objetivo geral analisar as funções éticas da imaginação social, epistemológica e poética sob a perspectiva de Paul Ricoeur.

Durante a pesquisa realizada buscou-se adotar o pensamento filosófico, procurando aprofundar o estudo a partir de questionamentos constantes que faziam com que o caminho fosse sendo traçado constantemente, assim, faz-se importante ressaltar que a pesquisa foi tomando forma no decorrer da escrita, sempre tendo o objetivo geral como base para a reflexão crítica com vistas a manter o contexto do estudo sobre imaginação e suas funções éticas dentro dos temas estabelecidos.

Nesse sentido, com vista a proporcionar o melhor entendimento sobre o assunto, este trabalho foi estruturado em seis capítulos, sendo que o primeiro consiste nesta introdução, que traz as diretrizes seguidas neste estudo. No segundo capítulo inicia-se a abordagem sobre o percurso intelectual para melhor compreensão sobre Paul Ricoeur, trazendo as principais vertentes e caminhos de seu percurso filosófico.

Por sua vez, o terceiro capítulo traz o tema central, onde abordará a imaginação em Ricoeur, trazendo suas funções éticas de acordo com o pensamento do filósofo. Enquanto o quarto capítulo foca no tema da identidade narrativa e seu viés ético. Por fim, o quinto capítulo traz a imaginação e a construção do imaginário social, assim como seus componentes éticos e sociais.

2 COMPREENDENDO PAUL RICOEUR E SEU CAMINHO HERMENÊUTICO

Nesta sociedade em mudança, a razão, a fonte final de configuração do ser humano como sujeito, até foi posta em dúvida, chegando diretamente ao seu método e, definitivamente, a uma definição epistemológica que sofre as consequências da fragmentação atual e cancela o poder apodítico do próprio discurso racional.

Ao longo dos séculos XIX e XX, diversas correntes filosóficas tentaram encontrar explicações sobre os problemas práticos do ser humano, especialmente diante das mudanças progressivas experimentadas, partindo da crescente industrialização das sociedades.

Quase de uma maneira paradoxal, a maioria dos modelos explicativos sobre o ser humano, na medida em que são práticos, são movidos dentro de uma estrutura mais teórica do que prática. Como exemplo, tem-se o positivismo lógico, o Marxismo, o existencialismo, as filosofias analítico-linguísticas, o racionalismo crítico, a teoria dos sistemas, para mencionar algumas das correntes mais relevantes.

Ao se olhar o curso que o pensamento ocidental pós-iluminismo seguiu, pode-se ver, à primeira vista, que, a partir do predomínio da razão centrada em seu campo epistemológico, o campo filosófico se voltou cada vez mais para as teorias que se caracterizam por estar conscientes da importância do campo de experiência como constitutivo de identidade, mesmo na configuração do chamado "motivo ocidental".

Esta constituição de identidade baseada na experiência não é unívoca nem inocente. De acordo com Ricoeur (2008), em vista do desenvolvimento desta razão objetiva, a epistemologia desenvolvida implicou uma perda gradual da autonomia do sujeito, como pode ser visto desde o início da Modernidade com críticas à noção de crença elaborada por Hume (2000).

Embora com exceções notáveis (como o caso da autonomia da vontade kantiana), essa ênfase no aspecto experiencial forçou o pensamento lógico-racional a repensar a questão do indivíduo livre como uma Quimera feliz que inevitavelmente tem que desaparecer. Em suma, pode-se ver o grande paradoxo do pensamento racional-objetivo: sendo a fonte de compreensão do mundo e do sujeito (especialmente do sujeito), o mesmo discurso acaba anulando o poder do autoconhecimento e a autonomia da pessoa.

No entanto, nem todas as teorias enfatizaram a questão da experiência como demarcada no polo objetivista da realidade para explicar o polo correlativo subjetivo (que viria a ser, em suma, a compreensão do ser humano). Dentro deste panorama, a hermenêutica passou a ser considerada como um instrumento privilegiado para abordar a dimensão experiencial humana.

Particularmente em Ricoeur (2008), a hermenêutica alcançou um olhar minucioso em sua filosofia, no que diz respeito a manifesta mediação humana entre o ser e o significado que é realizado em e pela linguagem como dialética de termos opostos.

Em outras palavras, é através da hermenêutica, como a ontologia do eu e o significado que diz respeito à pessoa, que tem um ponto de encontro no discurso, apenas lugar onde se pode colocar o diálogo entre os opostos que foram configurados ao longo da história.

Notadamente, a hermenêutica de Gadamer (2002) sustenta que o problema da compreensão do significado é tão universal quanto a própria filosofia. Com base na universalidade da linguagem, entendida como discurso, afirma-se que, quando há discurso, há presença de um fenômeno hermenêutico. A hermenêutica se torna uma maneira de definir a tarefa da Filosofia como tal.

A universalidade lhe confere dignidade ontológica. Heidegger (2000) já havia ensinado que a compreensão, antes de ser a origem do conhecimento em um sentido epistemológico, é uma estrutura fundamental do ser-no-mundo.

Assim, estende-se a hermenêutica filosófica, isto é, não é mais somente uma ciência regional que se dedicou a textos e não é mais uma metodologia das ciências da interpretação. Gadamer (2002, p.21) insistia que a hermenêutica não dita comportamentos, que ela renuncia a um conceito normativo e regulatório, em suas palavras: "ela não diz o que precisa ser feito para entender, ela simplesmente diz o que acontece quando realmente se entende, em outras palavras, ela afirma as condições de possibilidade de compreensão".

O questionamento a essa abordagem tem sido múltiplo e, mesmo quando eles vêm de diferentes lugares, convergem em uma questão decisiva sobre a instância crítica que Gadamer (2002) removeu do campo hermenêutico. As dificuldades experimentadas por Gadamer (2002) para lidar com tais questões são maiores do que as experimentadas por um pensamento hermenêutico, que, como o de Ricoeur (2008), foi constituído em meio a tais debates. Mas, o que parece

decisivo quando se trata de receber mais ou menos facilmente a instância crítica é que a própria tarefa de Ricoeur foi enfrentar a tradição hermenêutica perguntando como é possível introduzir qualquer instância crítica em uma consciência de pertença expressamente definida pela rejeição do distanciamento.

Habermas (2002, p.25) questionava a alegação de universalidade da hermenêutica de Gadamer (2002), afirmando que:

Hermenêutica e crítica de ideologias aparecem como duas maneiras distintas e irreduzíveis para definir a tarefa filosófica no pós-Hegelian. Por isso, o eixo de confronto é uma certa determinação da tarefa filosófica como tal (passagem) questionar a universalidade do ponto de vista oposta.

O interesse de Habermas (2002) é afirmar, na filosofia contemporânea, a demanda crítica inaugurada pela Aufklärung. A crítica das ideologias significa certo fracasso da hermenêutica, visto que responde a sua reivindicação de universalidade e a remete para seus próprios limites. A hermenêutica é incapaz de explicar todos os casos de pseudocomunicação ou todos os casos de comunicação sistematicamente deformada.

Para Ricoeur (2008), o que está em jogo neste debate é o gesto filosófico básico: entre o gesto hermenêutico do humilde reconhecimento das condições históricas a que se está sujeito e o gesto crítico, feroz gesto de desafio dirigido contra as distorções da comunicação humana. Uma nova atualização da luta clássica entre o romantismo e a ilustração. O ponto central que Habermas (2002) objeta para Gadamer (2002) está diretamente relacionado ao tema da tradição, centrando-se na concepção de consciência histórica e sua provocativa reabilitação dos conceitos de preconceito, autoridade e tradição.

Ricoeur (2008), depois de apresentar as posições de cada um como alternativas incompatíveis, concentrou-se no estudo das condições que permitem que o outro seja reconhecido dentro de sua própria posição. Assim, analisa-se, portanto, que o momento crítico na hermenêutica está integrado à crítica das ideologias.

Pode-se dizer que a contribuição de Ricoeur (2008) para a reflexão hermenêutica está relacionada ao reconhecimento de que nem todo distanciamento é alienante, mas, ao contrário, é uma condição da possibilidade de qualquer comunicação. Comunicação à distância e graças à distância, caráter paradigmático

do texto e do texto escrito, acessível como objeto das ciências, que "impõem uma fase explicativa no coração da compreensão" (p. 26); um novo desvio, por exemplo, o deslocamento por procedimentos relativos à análise objetiva e explicação quando se trata da textualidade. O momento crítico na hermenêutica envolve reconhecer tanto o contributo da explicação para a compreensão quanto o contributo da suspeição para a apropriação e extensão do significado.

Por outro lado, Ricoeur (2008) mostrou claramente que a crítica em Si mesma é também uma tradição. É impossível ignorar a história e localizar-se em um não lugar, livre de preconceitos, não afetado por qualquer viés ideológico. Sempre se fala de uma tradição. A crítica das ideologias pertence à tradição de Aufklärung. Ela fala antes da tradição da emancipação do que da tradição da lembrança, do romantismo, que seria a tradição a que pertence Gadamer (2002). A crítica tem suas raízes na tradição mais impressionante, a dos atos libertadores; pertencente também à memória do Êxodo e à memória da Ressurreição.

Desse modo, parece digno de atenção que, dentro da tradição hermenêutica, Ricoeur (2008) introduz essa diferença na capacidade de aceitar e responder a questões críticas e desconstrutivas. Além de toda a diferença com que Ricoeur (2008) pode contribuir para a tradição, sabe-se que considerou que a filosofia deveria desempenhar um papel de árbitro no conflito entre interpretações que reduzem ou ampliam o significado. A necessidade de conseguir uma mediação integradora entre uma hermenêutica benevolente ou caritativa e uma hermenêutica de suspeição não impede que o pressuposto do significado seja metodologicamente primário e inescapável, caso contrário,

[...] a generalização de uma atitude crítica de suspeição ao ponto de questionar radicalmente qualquer pressuposição de significado, coerência e racionalidade (interna) necessariamente tem, de acordo com isso, o caráter de uma espécie de profecia auto-realizável, na medida em que acaba impedindo a descoberta de significado genuíno e bloqueia antecipadamente todo o acesso possível para ele (RICOEUR, 1988, p.57).

Assumindo esse primado e compromisso com o significado, acredita-se que o reflexo de Ricoeur (1988) permite uma melhor mediação de gestos filosóficos básicos, mencionados acima: o gesto hermenêutico de reconhecimento das condições históricas às quais são submetidos e o gesto crítico, gesto desafio dirigido contra as distorções da comunicação humana.

2.1 DESCONSTRUÇÃO E METAFÍSICA

Uma consequência particular desse primado, em relação às propostas de desconstrução, é a posição de Ricoeur (1988) no questionamento radical de toda a história da filosofia como metafísica da presença a se superar. Uma posição que nos fala sobre a relação da filosofia com sua própria história. Uma posição que se torna controversa contra aqueles que só veem no passado a chance de denegá-la.

Longe daqueles que se esforçam para colocar uma lápide condenatória na história da filosofia, Ricoeur (2008) acredita, pelo contrário, que as filosofias do passado permanecem "abertas à reinterpretação e reapropriação" (p. 61). Isto em virtude de um potencial de significado deixado sem emprego, temas que permaneceram secundários, que não foram explorados exaustivamente "pelo próprio processo de sistematização e escolaridade a que devemos os grandes órgãos doutrinários que comumente identificamos por seus distinguidos representantes: Platão Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc." (RICOEUR, 1988, p. 61).

Dessa forma, acredita na natureza inesgotável das filosofias do passado. Ricoeur (1988) acredita que a ideia de desconstrução é especialmente frutífera na língua da escola de qualquer escolástico quando a fertilidade de um sistema foi congelada. Por outro lado, ele prefere reativar temas inexplorados que se mantiveram secundários, como o da polissemia do próprio ser de Aristóteles: "O substancialismo não esgotou a ontologia, já que temos pelo menos a possibilidade de pensar em ato, de ação, de atuação, de sofrimento" (RICOEUR, 1988, p. 63).

Pode-se dizer que a metafísica não está fechada, mas sim, inexplorada, necessitando, portanto, ser "revisada" (RICOEUR, 1988, p. 64).

Se eles não pudessem despertar, liberar esses recursos que os grandes sistemas do passado tendem a se afogar e a mascarar, nenhuma inovação seria possível, e o pensamento no presente não teria mais escolha entre a repetição e a errância (RICOEUR, 1988, p. 65).

Sem a dialética entre tradição e inovação, desenvolvida em *Temps et récit*, esta posição de princípio sobre as relações entre a filosofia que se faz e a história da filosofia não seria possível. Ricoeur (1988) também acredita que a tendência de rejeitar o passado da filosofia está relacionada à atitude que se tem sobre o presente. Ele suspeita de que a filosofia que diz que o passado está esgotado

esconde um presente que está, porque deixou de ter contato com as ciências desse presente.

Para ele, um bom filósofo é aquele que tem pelo menos competência em um domínio científico: "Eu acredito que a filosofia deve ter um ponto de apoio fora da filosofia: se esse diálogo com as ciências cessar, então uma filosofia de filosofia que é repetitiva de Si mesma é produzida e toma conta de sua vaidade" (RICOEUR, 1988, p.68). Dentre eles, testemunham o conhecimento da Matemática de Platão, ou da Álgebra de Descartes, ou de todas as ciências do tempo de Kant. Provavelmente é desde Hegel, e com mais certeza com Nietzsche e Heidegger, que o debate da Filosofia com a ciência foi subordinado a um debate de filosofia com seu próprio passado.

Sendo assim, o desafio hermenêutico não força a uma renúncia à sua descrição fenomenológica. A filosofia hermenêutica de Ricoeur nunca abandona a fenomenologia e, portanto, torna-se uma fenomenologia hermenêutica. E não o abandona porque Ricoeur não está disposto a renunciar a subjetividade: "Fenomenologia oferece uma remissão essencial para a subjetividade" (RICOEUR, 1988, p.73). Faz-se importante mencionar que trata-se de uma subjetividade transformada pelo outro da fenomenologia. O outro é tudo o que não pode ser abordado por linguagem direta, tudo o que não pode ser reduzido ao puro sentido, tudo o que não é transparente, um tudo oculto. O outro já começou a aparecer quando abordava o campo da vontade e não o campo da percepção.

2.2 LINGUAGEM E HERMENÊUTICA

É o confronto com o problema da linguagem que faz explodir o projeto de fenomenologia eidética que se desenvolve em *Le volontaire et l'involontaire* e é uma linguagem que transforma sua fenomenologia existencial (preocupada em distinguir entre finitude e culpa) na fenomenologia hermenêutica. Será esse mesmo passo para a linguagem que o encoraja a investigar disciplinas como a linguística, semiótica e estruturalismo.

Contrariamente à tradição do *Cogito* e à pretensão do sujeito de se conhecer a Si mesmo por intuição imediata, é preciso dizer que nós apenas nos compreendemos pela grande digressão dos signos de humanidade depositados nas obras de cultura. Que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimento éticos e, em geral, de tudo aquilo a que nós chamamos o si,

se isso não tivesse sido trazido à linguagem e articulado pela literatura? (RICOEUR, 1986, p.123).

A preocupação com a linguagem o leva a concentrar sua hermenêutica na noção de texto. Inquérito e inserção profunda na língua irão fornecer-lhe o domínio necessário para o seu trabalho na metáfora e na história. Ricoeur (1986) percebe relativamente cedo que é no domínio da linguagem que todas as buscas filosóficas são agrupadas. Portanto, ele, em seu trabalho, sustenta um diálogo frutífero com filosofias inspiradas no que se chamou turno linguístico. Tentar articular adequadamente a relação entre a realidade e o idioma, é um desafio e uma característica que correm por todo o seu trabalho:

Não é que tudo seja linguagem, como às vezes é dito com excesso em concepções em que a linguagem perdeu sua referência ao mundo da vida, ao da ação e ao intercâmbio entre as pessoas, mas, embora nem tudo seja linguagem nada na experiência tem acesso ao significado, mas com a condição de ser levado a linguagem. A expressão: "trazer experiência ao idioma" convida a considerar o homem falante, se não como o equivalente ao homem no sentido estrito, sim, pelo menos, como a primeira condição de ser um homem, mesmo que, em um instante, devemos tornar a categoria de ação a categoria mais notável da condição pessoal, o ato propriamente humano se distingue do comportamento animal e com mais motivos de movimento físico, em que isso deve ser dito, isto é, traduzido para a linguagem, para ser significativo. (RICOEUR, 1988, p.75).

Esta filosofia da linguagem preside e dá a perspectiva de base de cada um dos marcos fundamentais do seu itinerário. Uma semântica do mal em seu *Symbolique du mal* (1960), uma semântica do desejo em *De l'interprétation*, seu ensaio sobre Freud (1965), uma teoria semântica do símbolo em *La métaphore vive* (1975), uma semântica da história ou do tempo em *Temps et récit* (1983-1985), uma reafirmação de todas essas estruturas linguísticas, práticas, narrativas e éticas para abordar o assunto novamente em *Soi-meme comme un autre* (1990).

Um caminho de interpretações que permite desvendar "o discernimento de um significado oculto em um sentido aparente" (RICOEUR, 1988, p.76). A partir da compreensão do pensamento de Paul Ricoeur é possível passar ao estudo de sua percepção sobre a imaginação na linguagem, considerando uma visão tanto geral quanto específica sobre imaginação e suas funções, assim como seu viés ético na linguagem, conforme aborda-se no capítulo a seguir.

3 A IMAGINAÇÃO SEGUNDO PAUL RICOEUR

Para Ricoeur (2008), a imaginação é a chave para o funcionamento poético da linguagem. Sendo assim, ele media a produção de "inovação semântica", um fenômeno comum à metáfora e à narrativa (que são muito usados na linguagem da Bíblia e em geral da experiência espiritual). Deve ser lembrado que a metáfora de Ricoeur não é uma maneira de dar a uma coisa o nome de algo em outro idioma, em virtude de uma semelhança observada entre as duas coisas (essa é a definição clássica de Aristóteles). A inovação da metáfora é um dinamismo produtivo que consiste em produzir uma nova relevância semântica por meio de uma atribuição impertinente: "A natureza é um templo onde vivem pilares [...]" (CASTRO, 2002 p. 23), "a lua é uma foice de ouro em o campo das estrelas, etc". (CASTRO, 2002 p. 24). É sobre ruínas de uma interpretação literal impossível que um novo significado surge cujo processo exige toda a sentença, pela súbita junção de campos semânticos a priori remotos (CASTRO, 2002).

Com a narrativa, a inovação consiste em inventar uma trama que, também, é uma operação de síntese. Por intrigas, objetivos, causas, oportunidades, as circunstâncias são reunidas sob a unidade temporal de uma ação completa. Quanto à metáfora, a inédita aparece na linguagem, por meio de uma síntese nova e frágil de elementos heterogêneos. Em ambos os casos, é a imaginação que medeia essa síntese, e isso de um modo triplo (HENRIQUES, 2006).

O problema da imaginação está presente em grande parte do trabalho de Ricoeur. Como Richard Kearney explica,

[...] enquanto seus primeiros trabalhos - *Freedom and Nature* (1950) em particular - convenções descritivas da fenomenologia eidética, a publicação de *The Symbolism of Evil* em 1960 introduziu um modelo de análise hermenêutico que abriu a possibilidade de uma nova apreciação do funcionamento linguístico da imaginação (KEARNEY, 1998 p. 60).

Alguns intérpretes suspeitam que uma das razões para a mudança da fenomenologia da "imaginação" para a hermenêutica foi sua decisão de adotar o conceito kantiano de imaginação produtiva. A maioria das considerações em torno da imaginação pode ser encontrada em trabalhos de meados dos anos 1970 e início dos anos 1980, entre os quais "A Regra da Metáfora", "Do Texto à Ação" e Palestras sobre "Ideologia e Utopia". Apesar de seu interesse neste assunto, no trabalho

publicado de Ricoeur encontra-se apenas referências dispersas a este tópico e nenhum desenvolvimento abrangente sobre este assunto tão aparentemente central para o seu pensamento (TAYLOR, 2006).

Uma possível explicação para essa ausência é que o filósofo estava interessado no papel da imaginação e não no seu conteúdo, subordinando seu tratamento a outras questões relacionadas às funções da imaginação. Além de suas diferenças específicas, uma parte importante do tempo e da narrativa, juntamente com a Memória, foi dedicada ao estudo do papel da imaginação na história (AMALRIC, 2012).

3.1 MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO

Quase toda a tradição filosófica reconhece uma definição de memória, a saber: ter uma imagem de algo que “foi”, mas “não é” agora. Cada um dos capítulos escritos por Ricoeur (2005) enfatiza uma função diferente da imaginação, sendo a primeira função considerada poética e a segunda, considerada prática. Esta definição está presente na metáfora platônica da fenomenologia de Husserl e se resume na ideia de que aquele que se lembra é afetado por algo no passado e mantém um traço deste evento em seu presente. A tradição também reconhece a proximidade entre memória e imaginação, e desde o início da filosofia a relação entre os dois tem sido um tema de estudo (AMALRIC, 2012).

Ricoeur (2005) sugere ainda que a desvantagem de adotar esse tipo de abordagem é que ela envolve alguns equívocos. Ele diz que, desde o início, a questão que orienta a filosofia não levou em consideração o aspecto definidor da capacidade mnemônica. Assim, desde a época de Platão, uma prioridade foi concedida para explorar a adequação da imagem em sua capacidade de representar um evento, enquanto a característica definidora da memória, se envolve em uma capacidade de assegurar a perseverança da imagem passada ao longo do tempo, um fato que tem sido negligenciado na maioria das teorias.

Mesmo Husserl caiu na mesma armadilha em sua busca infrutífera para um critério de distinguir memória de ficção. A este respeito, ele pontuou uma série de estratégias. As quais variaram de sua tentativa de definir a memória como uma modificação da percepção à sua tentativa de ligar a memória a um mundo de experiências compartilhadas (AMALRIC, 2012).

Para estabelecer o que é a memória, o filósofo francês inicia sua análise com o conceito de reconhecimento. Seguindo Kant e Bergson, Ricoeur (2005) dirá que a memória deve ser definida como uma síntese de duas capacidades diferentes: memória e imaginação. Por um lado, Bergson postulou a existência de uma memória pura que não correspondia às imagens e por outro lado, a memória era considerada relevante para operar através de imagens, mesmo que a imagem não pudesse ser identificada com a memória. Uma memória virtual pura, por exemplo, teria que ser materializada ou teria que se tornar efetiva através da imaginação. De acordo com esta tese, o sentimento que acompanha o reconhecimento do que já foi visto: “surge da fusão da memória pura e da imagem”. O referido filósofo usa o termo “configuração” para caracterizar essa fusão e ele nos remete a suas considerações sobre Poética de Aristóteles em sua segunda publicação sobre o tempo e a narrativa.

Essa alusão pode levar a supor que a síntese imaginativa na memória tem a mesma natureza que a configuração narrativa, mas esse não é o caso de ser analisado nessa pesquisa, pois no que diz respeito à memória, tem-se uma pré-reflexiva e, até pré-narrativa síntese, como parece partir da conclusão de Ricoeur (2005) de que a memória é um tipo de crença.

No nível da configuração narrativa da história, encontra-se uma síntese narrativa. A referência *mimesis II*, por exemplo, não se refere à configuração, mas à capacidade da imaginação de tornar algo visível, isto é, para a operação. O fato de a imaginação produtiva funcionar como síntese não exclui a possibilidade de produzir imagens que permitem ao sujeito ver. Como Kearney (1998) explica, “se a produtividade da imaginação estava confinada a uma inovação puramente verbal, deixaria de ser imaginação” (p. 92). Isso pelo menos é perceptível em duas ocasiões ao analisar a publicação intitulada *Memory, History, Forgetting* de Ricoeur, onde a relação entre legibilidade e a visão é destacada como o componente de visualização presente no tratamento da imaginação poética.

A primeira referência é no capítulo um, da referida publicação, onde a função de visualização da imaginação é introduzida por meio de uma análise Poética de Aristóteles, e a segunda é encontrada no terceiro capítulo da segunda parte. Assim, “ver como” desempenha precisamente o papel do esquema que une o conceito vazio e a impressão cega (sem sentido) que graças ao seu caráter como meio pensamento e meia experiência, une a luz do sentido com a plenitude da imagem.

Assim, o não-verbal e o verbal estão firmemente unidos no centro da função de imagem da linguagem.

A imaginação sintética não produz a imagem, mas esta presentificação intuitiva é gerada pela imaginação reprodutiva, e, nesse caso, a imaginação poética realiza a síntese da memória pura desta imagem. A partir desta caracterização cognitiva da memória como síntese de reconhecimento, Ricoeur (2005) infere o ideal, no qual as memórias devem aspirar.

Por causa de sua natureza sintética, não pode aspirar à verdade considerada uma representação adequada de eventos passados, como a tradição filosófica. Além disso, a fraqueza da memória é uma possibilidade constante, no sentido de que é possível perdê-la ou, devido à fragilidade da síntese, pode ser capaz de ocasionar engano. A presença constante desta suspeita indica que a crença que acompanha a memória não é uma crença epistêmica, como que caracteriza outros tipos de conhecimento, mas a crença como “atestação” como Ricoeur (2008) a denomina.

O ideal nesse caso é a fidelidade, no sentido de uma continuidade entre a memória e a experiência inicial a partir da qual surgiu: “[...] nós sentimos então e realmente sabemos que algo aconteceu, que nos implicou como agentes, como pacientes, como testemunhas. Vamos chamar esta busca pela verdade, fidelidade” (p. 90)

Nesse sentido, Bergson, Ricoeur (2005) propõe um tipo de escala que teria, em um extremo, memória pura e, no outro, alucinação. No meio da escala, encontra-se a memória, ou seja, a imagem como componente visual da imaginação, e ficção, com sua capacidade de desrealização. Assim, pode-se dizer que a alucinação é produzida quando se acredita na realidade imaginada.

Deste modo, Ricoeur (2008) nos adverte contra o que ele chama de armadilha do imaginário que é o produto da confusão entre as funções da imaginação: “na medida em que essa colocação em imagens une-se com a função alucinatória da imaginação, constitui uma espécie de fraqueza, um descrédito, uma perda de confiabilidade para a memória” (p. 94).

Enquanto a análise cognitiva da memória concentra sua atenção no reconhecimento, a análise pragmática é baseada na lembrança. A transição da primeira para a segunda abordagem capacita-o a trabalhar essa questão no contexto da “fenomenologia da capacidade humana”. Nesta abordagem pragmática, a função prática da imaginação é a mais importante.

3.1.2. A Introdução da dialética entre imaginação poética e prática

A dialética entre imaginação poética e prática aparece na análise dos abusos da memória natural (e esquecimento), especialmente na seção sobre memória manipulada. A seção dedicada à memória bloqueada refere-se lateralmente à expressão psíquica de uma pulsão suscitada pela imaginação em termos de sublimação no trabalho de luto, por exemplo. (AMALRIC, 2012).

Contudo, este tipo de abuso resulta apenas do sofrimento e não de qualquer tentativa de manipulação, por essa razão, é em muitas situações, colocado de lado na análise dialética. Deve ser sinalizado, no entanto, que no final deste estudo, será reformulada essa dialética conforme ela é apresentada nessa pesquisa, sendo necessária essa pré-abordagem sobre o tema, para que haja entendimento dos objetivos propostos.

A memória “bloqueada” por outro lado, segundo Ricoeur (2008) excede o que poderia ser caracterizado como uma “fenomenologia da imaginação”. Sua análise diz respeito ao debate moral sobre os modos de resolução desses abusos. Já a memória manipulada diz respeito a uma declaração de identidade de que a memória sustenta e é dirigida pela racionalidade dos fins. A imaginação projetiva está relacionada a este último atributo. Ricoeur (2008) acredita que, além das dificuldades cognitivas mencionadas acima, a causa principal da fragilidade da memória é encontrada em problemas de identidade, tanto pessoais quanto coletivos.

Estes problemas estão associados com o tempo, com o contato com os outros e com um ato original de violência. Em alguns casos, a manipulação ideológica é uma forma de superar o problema. Na publicação intitulada “Memória, História e Esquecimento” de Ricoeur, não é possível encontrar uma definição original do tema da ideologia, mas é possível notar que o autor utilizou-se de referência ao tratamento prévio deste tema em sua publicação intitulada *Lectures on Ideology and Utopia* (1986).

No começo deste livro, o filósofo afirma que tanto a ideologia quanto a utopia são funções da imaginação:

Meu propósito é colocar esses dois fenômenos, geralmente tratados separadamente, dentro de um único quadro conceitual. A hipótese organizadora é que a própria conjunção destes dois lados opostos ou funções complementares tipifiquem o que poderia ser chamado imaginação social e cultural (RICOEUR, 1986 p. 43).

Em sua opinião, ambos devem ser caracterizados como processos ao invés de estados, rejeitando a suposição de que eles têm apenas uma conotação negativa. Nesse sentido, Ricoeur (2005) concorda com Clifford Geertz que, antes da função deformante da ideologia, existe uma função constitutiva.

Cada um tem um papel próprio (a ideologia tem uma função inclusiva onde a utopia é projetiva e desmascaradora) e sua patologização decorre de um excesso de conformidade. Enquanto a ideologia se torna disfuncional através da ocultação e distorção, a função excêntrica da utopia leva à esquizofrenia. Em seu livro o filósofo mantém a distinção de três níveis de ideologia que ele propôs trinta anos antes.

O nível mais profundo é a mediação simbólica, que assegura a diferença entre as motivações da ação humana e as estruturas genéticas de comportamento. Contra a tradição marxista, Ricoeur (2008) acredita que este nível é constitutivo de todos na humanidade, e que o efeito distorcido da manipulação e a crítica da ideologia são baseados nisto.

O segundo nível é o da legitimidade do poder, onde a manipulação da memória ocorre. Já quando tudo estiver dito e feito, gira em torno da ideologia do poder. A qual surge precisamente na ruptura entre o pedido de legitimidade emanado de um sistema de autoridade, que desperta uma resposta em termos de crença. A ideologia deve adicionar uma espécie de maior-valia para a crença espontânea, graças à qual o último pode satisfazer as demandas da autoridade (RICOEUR, 2008).

O nível final seria a distorção da realidade. A configuração narrativa é de importância crucial neste processo ideológico de manipulação, como aparece particularmente na análise da manipulação, do esquecimento e a contraparte da memória manipulada. Nesse entendimento, Ricoeur (2008) explica que:

[...] a ideologização da memória é possibilitada pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. As estratégias de esquecimento são diretamente enxertadas sobre este trabalho de configuração: pode-se sempre recontar diferentemente, eliminando, mudando a ênfase, reformulando os protagonistas da ação em uma luz diferente, juntamente com os contornos da ação (p. 210).

No trabalho que interessa a esta pesquisa há apenas uma referência isolada ao processo de configuração da imaginação, em contraste com tratamento mais detalhado no primeiro volume de Tempo e Narrativa. Este último livro apresenta

análise extensiva do papel da imaginação na mimese poética, que é explicitamente comparada com o esquematismo kantiano.

Quanto a Kant, a imaginação une compreensão e intuição por meios do esquematismo, que também gera uma inteligibilidade mista entre o que tem sido e o tema ou pensamento de uma história, e a apresentação intuitiva das circunstâncias personagens, episódios e mudanças de sorte que compõem o desfecho.

Desta forma, pode-se destacar um esquematismo da função narrativa. A contribuição mais interessante da obra “Memória, da História e do Esquecimento” pode-se dizer que seja a discussão manipulação e memória. Segundo Ricoeur (2005), não é o poder que molda as histórias de glória e humilhação, mas isso depende de um terceiro partido, nomeado como "sofistas".

Embora nestas considerações, Ricoeur (2005) nunca identifique “sofista” com o historiador, isso está implícito nas referências à referência de Marin ao uso da imaginação pelo historiador como um meio de apelar às autoridades no poder para obter um subsídio para o seu trabalho. Conforme explica Amalric (2012):

O “Projeto de uma História de Luís XIV” é, na verdade, um texto extraordinário na medida em que apresenta aos olhos do leitor os estratagemas de uma história ainda por escrever, juntamente com um disfarçado plano de seduzir seu destinatário final, o rei, a cair na armadilha de fornecedor de uma subvenção real para isso. O estratagema para escrever história, assim, resume-se a uma utilização inteligente do prestígio da imagem utilizada no serviço de renderização (AMALRIC, 2012 p. 90).

O que não está claro é até que ponto se pode utilizar-se de uma definição dialética entre a imaginação poética e a prática, pois ambos os tipos de imaginação não convergem na mesma figura. De fato, a imaginação poética está no trabalho de configuração do historiador, enquanto a imaginação prática está associada àqueles que detêm o poder, pois confinam essa narrativa dentro de uma dialética de rememoração e antecipação coletiva no marco da educação, como instituições e atos de comemoração (NASCIMENTO, 2010).

Neste nível de aparência, a memória imposta é armada com uma história própria. Nesse caso, uma memória treinada é, de fato, no plano institucional, uma memória instruída. Assim, a memorização forçada está, portanto, alistada como um serviço da lembrança de eventos pertencentes a história que se considera notável, até mesmo fundamental, no que diz respeito à identidade (AMALRIC, 2012).

Na análise dos usos e abusos da memória natural, a memória é descrita como passivamente manipulada pela ideologia e parece incapaz de reagir. Pelo contrário, no tempo e Narrativa Ricoeur (2008) concordou com Gadamer sobre a possibilidade de romper com a tradição. Com efeito, com a ideia de pesquisa, afirma-se um momento crítico, que vem em segundo lugar, é verdade, mas é inevitável, isso é o que o teórico chama de relação de distanciamento, e que designa a abertura para a crítica das ideologias.

É essencialmente as vicissitudes de tradição, ou, em outras palavras, tradições rivais às quais pertence-se em um pluralismo de sociedade e cultura - suas crises internas, suas interrupções, sua dramática reinterpretação e suas cismações que introduzem, a tradição, como uma instância da verdade, uma polaridade de familiaridade e estranheza na qual o trabalho hermenêutico é baseado (RICOEUR, 2008 p. 217)

Nesse papel, Ricoeur (2008) reconsidera a ligação entre o presente e o passado. Ele argumenta que a histórica representação não deve ser baseada na lógica, mas deve ser conceitualizada na base do testemunho histórico. Nosso filósofo também reconhece que quando escreveu o Tempo e Narrativa, ele ainda estava muito próximo da lógica.

Como Barash (2009) mostrou, devido à reelaboração do conceito de representação, Ricoeur introduz uma abordagem ontológica e cesura epistemológica entre o acontecimento histórico e o fato histórico. O evento histórico é o que se refere ao discurso histórico, indicando o que aconteceu no passado. O fato histórico, pelo contrário, é sua reconstrução proposicional. Assim, seria correto dizer: o fato de que isso aconteceu.

Ricoeur (2008) caracteriza essa distinção como uma avaliação de todas as mudanças que essa distinção envolve. Como a memória está associada a um evento no passado, simplesmente é concreto que ela fique presa no passado da história. Como o evento passado não é uma proposição, então memória não é nem verdadeira nem falsa, e esta é outra razão pela qual devem aspirar à fidelidade e não a verdade.

Na versão de Ricoeur (2008) enquanto a memória pertence ao passado, a história é constitutivamente distanciada dela. Esta lacuna entre a história e o passado é produzida quando é possível o registro histórico de testemunhos. Como a história constrói fatos históricos, tem uma visão crítica do passado.

Estas duas maneiras diferentes de fazer conexões com o passado, criam uma relação especial entre memória e história que Ricoeur (2008) resume da seguinte forma:

Tendo chegado a esse ponto extremo da redução historiográfica da memória, ela permitiu que um protesto fosse ouvido, aquele em que o poder da atestação de memória sobre o passado é apresentado. A história pode expandir, completar, corrigir e até mesmo refutar a testemunho de memória sobre o passado; não pode aboli-lo. Por quê? Porque, parecia nós, a memória continua a ser a guardiã da última dialética constitutiva do passado de o passado, ou seja, a relação entre o “não mais”, que marca seu caráter de ser decorrido, abolido, suplantado e “tendo-sido”, que designa seu original e, nesse sentido, caráter indestrutível. Que algo realmente aconteceu, esse é o pré-predicativa - e até mesmo pré-narrativa - crença sobre a qual repousa o reconhecimento das imagens do passado e depoimentos orais [...]

Esse protesto faz parte da crença, ou seja, pode ser contestada, mas não refutada. Em outras palavras, a memória é incapaz de “se distanciar” do passado, a fim de fazer explícita a ideologia que configura sua relação com o passado. O historiador, por outro lado, é aquele que, a mando dos que estão no poder, é capaz de manipular a memória. Mas ele também parece ser o único capaz de desmontar tal manipulação. Ricoeur (2008, p. 106) reconhece que:

[...] o que é surpreendente é que o autor deste projeto histórico se atreveu a saltar a armadilha, afirmando-o para a grande felicidade do contemporâneo historiógrafo. O historiador também pode ajudar com a memória bloqueada, particularmente no luto que a memória traumatizada deve empreender.

A questão que ainda permanece em aberto é, em relação ao ideal de imaginação que guia as ações do historiador. Uma primeira pista nos é dada quando Ricoeur salienta a importância da memória feliz para o historiador com estas palavras:

No horizonte deste trabalho: uma memória 'feliz', quando a imagem poética completa o trabalho de luto. Mas este horizonte retrocede atrás do trabalho da história, cuja teoria ainda tem que ser estabelecido além da fenomenologia da memória (RICOEUR, 2008 p. 107)

Ricoeur (2008) em sua publicação sobre tempo e narrativa, já apontou o absurdo das críticas de ideologia que pretendem se basear na realidade ou no conhecimento absoluto. Em sua opinião, a única maneira de empreender tal crítica é em relação a um projeto ou interesse. No entanto, o mesmo autor, ao publicar o livro

Lectures on Ideology and Utopia destaca que a crítica das ideologias deve ser compreendida de um ponto de vista utópico particular. E já em sua mais recente publicação, o autor destaca que:

Esta é a minha convicção: a única maneira de sair da circularidade em que as ideologias nos engolfam é assumir uma utopia, declará-la e julgar uma ideologia nesta base. Porque o espectador absoluto é impossível, então é alguém dentro do processo em Si que assume a responsabilidade pelo julgamento. Também pode ser mais modesto dizer que o julgamento é sempre um ponto de vista - um ponto de vista polêmico, embora um que afirma assumir um futuro melhor para a humanidade - e um ponto de vista que se declara como tal (RICOEUR, 2005 p. 121).

Curiosamente, em *Memory, History, Forgetting*, não há tratamento explícito da utopia. A única referência feita a esse conceito contrasta-o com o caráter inconfessável da ideologia. Em uma particular opinião, pode-se destacar que a ausência da análise da utopia neste livro não significa que o autor não tem argumento, mas, ao contrário, que a utopia, como tal, tem grande importância para o autor.

A fim de estabelecer uma visão concreta sobre esses conceitos, Ricoeur (2008) apresenta as características que as utopias devem ter para funcionar como tal. Ele observa que, em primeiro lugar, esses conceitos devem estar ancorados na experiência, a fim de gerar um compromisso relativamente modesto. Em segundo lugar, uma utopia deve incluir toda a humanidade como um singular coletivo. Essa caracterização de uma utopia desejável sustenta a hipótese de que a memória feliz é uma utopia. De fato, a memória feliz preenche algumas condições, como:

- a) Trata-se de um ideal relativamente modesto, enraizado na experiência, e também afeta a humanidade como um coletivo singular. Ou seja, a memória feliz é caracterizada como “o ponto absoluto de toda a fenomenologia” da memória. Arrisca-se destacar que é um ideal que contrasta com a memória bloqueada e orienta o trabalho social do historiador como psicólogo social e crítico de ideologias.
- b) A Memória feliz também incorpora o componente disruptivo de uma concepção alternativa da ordem social, que é característica pela utopia. O conceito de memória feliz também é responsável pela adoção de oposição entre a memória literal e exemplar, mesmo que o autor não concorde

plenamente com sua tese de que a missão do historiador é selecionar fatos históricos em virtude do bem e não da verdade.

- c) A memória feliz é a estrutura em que Ricoeur compara esquecimento e perdão, e, eventualmente, leva-o a preferir o último.

Deve-se observar o círculo hermenêutico que existe entre a descrição eidética de fenômenos mnêmicos e o caráter prescritivo da memória feliz. Primeiro de tudo, o termo “memória feliz” surge como um produto da análise fenomenológica da memória, dependendo dos três fundamentos de análise: descrever, narrar e prescrever. Mas, do outro lado essa análise fenomenológica é guiada pelo ideal da memória feliz.

Embora as referências a esta função sejam esporádicas, é possível perceber que são cruciais no estabelecimento de diretrizes para determinar quando o uso da memória se torna um abuso. Técnicas de memorização fornecem os meios para aumentar a capacidade de memória e retenção. Enquanto eles são consistentes com a aspiração da memória feliz, nesse sentido, Ricoeur (2008) considera esta prática como um “uso de memória” (p. 101).

Nesse ponto, não será possível apresentar, nessa pesquisa, uma análise mais detalhada do conceito de “memória feliz”. No entanto, será necessário, defini-la como a passagem do uso e do abuso da memória que somente ocorre quando ele é “desnaturado” (RICOEUR, 2005). Assim sendo, usando o vocabulário de Bergson (2005), a memorização é descrita como uma mudança da memória e vista como lembrança que permite ao indivíduo reviver novamente o que já foi experimentado, ou seja, a memória como hábito, que é uma memória incorporada no corpo que não tem componente temporal ligando a inicial experiência até o presente. Um exemplo típico desse segundo tipo de memória é a lição do que é aprendido, retendo a lição, mas não o momento em que foi aprendido. Reivindicações mnemotécnicas vão além desse tipo de prática para superar os limites impostos pelo esquecimento.

Para alcançar esse objetivo, a mnemotécnica redefine o vínculo entre a memória e seus traços. Ricoeur (2008) concebe a representação mnemônica como o produto da síntese entre uma memória pura e uma imagem. Memória consiste em dois componentes, um passivo (um produto de ser afetado por um evento no passado) e um produto ativo (produzido pela imaginação). A memória artificial desenvolvida pela mnemotécnica carece do primeiro componente. Assim, a partir

dessa negação do esquecimento e do ser afetado resulta a preeminência concedida à memorização, à custa de lembrar (rememoração). A ênfase excessiva em imagens e lugares tem como preço a negligência de eventos que surpreendem.

O uso da memória deixa de ser tal e se torna um abuso quando, a fim de o ideal tradicionalmente associado à memória, passa a distorcer os fatos, pelos elementos que caracterizam sua busca pela verdade e definem a memória como tal. Verdade como aspiração mnemônica é um ideal prático que se opõe à fidelidade, como definido anteriormente por Ricoeur (2005).

No entanto, enquanto fidelidade é o produto da função projetiva da imaginação prática acima mencionada, a verdade é uma imposição que não tem relação com a capacidade de memória (AMALRIC, 2012).

3.2 IMAGINAÇÃO E SUAS TRÊS FUNÇÕES PROJETIVAS

Existem três funções da imaginação poética (esquematização, ressonância, desengajamento) são, no entanto, plenamente reconhecidas apenas quando a fecundidade da imaginação está ligada à da linguagem. As imagens são faladas antes de serem vistas. Tem-se imagens apenas na medida em que são ouvidas. Isso significa que deve-se abandonar as falsas evidências, conforme enfatiza Ricoeur. A imagem, como descreve o autor, é uma "cena" implantada diante de algum "teatro mental" e, por outro, falsa evidência que consiste em acreditar que essa entidade mental seria o tecido em que corta as ideias abstratas e os conceitos próprios. A imagem não deve ser derivada da percepção, mas da linguagem (CASTRO, 2002).

Taylor (2013) sugere em suas pesquisas, que Ricoeur enfatiza a função projetiva da imaginação, considerando que, a partir do tempo e da narrativa, ele atribui prioridade à sua capacidade sintética. No entanto, segundo Ricoeur (2005), uma prática função da imaginação, ou seja, uma função projetiva da imaginação é capaz de esclarecer, orientar e tornar nossa ação dinâmica.

De acordo com Ricoeur (1986), a primeira função da imaginação é o poder de esquematizar a nova relevância semântica. A imaginação não deve ser vista aqui como a imagem presente de uma realidade ausente ou passada, um resíduo perceptivo, mas como o poder produtivo do esquematismo que, segundo Kant (2001), é o método de dar uma imagem a um conceito. Imaginar, diz Wittgenstein

em sua publicação intitulada *The Philosophical Investigations*, é "ver como": ver a velhice como a noite da vida, por exemplo. Da mesma forma para Aristóteles, "fazer boas metáforas é perceber coisas semelhantes". Imaginar é compreender de repente, ou mesmo criar, a semelhança que fundamenta o novo significado das coisas. A imaginação aproxima-se de termos aparentemente distantes (o tempo é um mendigo). É o mesmo para histórias. O enredo de uma história é comparável a essa assimilação predicativa que "reúne" vários elementos sob o poder da imaginação e que, assim, esquematiza o significado da história como um todo.

A segunda função da imaginação está ligada à sua dimensão pictórica. A inovação semântica não é apenas esquematizada, ela traz uma imagem. Esse é o aspecto icônico da metáfora, que não deve ser confundida com uma imagem mental, concebida como a réplica de uma coisa ausente. A imagem poética revela novos relacionamentos em um modo de imagem e está relacionada ao sentido do produto que deve ser lido na imagem (HENRIQUES, 2006)

Quando o poeta diz: "Quando me sento perto do meu coração solitário e pensamentos de ódio envolvem a minha alma [...]" (Renée Venâncio, s/a), pode-se ver a tristeza como o que envolve a alma como um manto. A ideia está na forma de uma imagem concreta e não temos outra maneira de expressar essa semelhança do que usar uma linguagem metafórica. Ricoeur (2008) fala aqui do fenômeno da "reverberação" pela qual a imaginação revive e reativa experiências anteriores, reativa memórias de sono e irriga campos sensoriais adjacentes. No que diz respeito à narrativa, pode-se dizer que o fluxo narrativo dá uma representação pictórica a certo tipo de ação e relação ao tempo.

A terceira função da imaginação é a introdução no processo de significação de um momento de suspensão e neutralização do real. A imaginação aqui desempenha o papel de um "jogo livre com possibilidades". Nesse estado de desengajamento do mundo da percepção e da ação, podemos experimentar novas ideias, novos valores e novos modos de ser no mundo. Por exemplo: "eu vou entrar em um momento".

3.2.1 Imaginação entre texto e ação e suas funções

A teoria da imaginação e suas funções, desenvolvidas por Ricoeur na obra *Do Texto à Ação* (2008) vem da consideração de sua estrutura textual, das obras que

são exemplos de exercícios imaginativos. A teoria da imaginação nasce de uma teoria do texto (de ficção); Ricoeur busca mostrar como uma teoria da imaginação se originou nos textos, é produtiva e permanece válida quando se passa para o campo da práxis, do mundo real. Considera-se que esse movimento, que passa da imaginação como inovação semântica para a imaginação em ação, tem a intenção de mostrar como o mundo da vida é um mundo humano, na medida em que é um mundo imaginado.

Os produtos da imaginação são obras de ficção, essas obras têm um sentido interno, uma estrutura, claramente destacada por estruturalistas e semiólogos, mas as obras de ficção, longe de nos travar num mundo de sinais, aproximam-nos da realidade com um esforço aparentemente contrário. A função neutralizante da imaginação em relação à tese do mundo é apenas a condição negativa para a liberação de uma força referencial do segundo grau.

O que é abolido é a referência do discurso ordinário aos objetos de manipulação; o discurso poético permite ser a profunda pertença ao mundo da vida, destaca o vínculo ontológico do nosso ser aos seres e ao ser; pode-se dizer que não é uma referência do segundo grau, mas primordial e original. Este novo efeito de referência não é senão o poder da ficção (da imaginação) para redescrever a realidade; a ficção tem uma força heurística, capaz de abrir e desdobrar novas dimensões da realidade. O efeito de referência das obras de ficção equivale a traçar a inclinação entrópica da percepção comum. Para compreender mais detalhadamente este efeito de referência é preciso introduzir o conceito de distanciação e noção de texto para o autor, o que veremos a seguir.

3.2.2 A primeira função da imaginação: esquematizar a inovação semântica

Por meio da imaginação, há certas ficções que o que redescrevem - ao que se referem - é a própria ação humana. Pode-se estudá-las a partir da poética da ação de Aristóteles: imitação de tragédia (mimesis) porque a recria no nível de uma ficção bem composta (mito). A ficção narrativa intercala seu esquematismo da ação humana entre uma lógica de possíveis narrativas e a diversidade empírica de ação. Na ficção, exploram-se novas formas de avaliar ações e personagens, em que o julgamento moral não é abolido, mas submetido às variações imaginativas da ficção. O trabalho de ficção realiza uma reorganização da experiência (RICOEUR, 2008).

É um passo ainda limitado da esfera teórica à esfera prática, porque ainda estamos no campo do discurso. É necessário destacar a função projetiva da imaginação, que pertence ao próprio dinamismo de praticar no mundo em que realmente se vive. Que a imaginação desempenha um papel importante no dinamismo da ação, além da teoria da inovação semântica textual, é claramente demonstrado pela fenomenologia da ação individual. Não há ação sem imaginação. Pode-se observar tanto em termos do projeto, da motivação ou do poder de fazer. Há uma progressão da simples esquematização de meus projetos, através da figurabilidade de meus desejos, para as variações imaginativas do eu posso. Esta progressão tende para a ideia de imaginação como uma função geral da possibilidade prática (RICOEUR, 2008)

Quando se caminha na direção do imaginário social, concentra-se nas condições de possibilidade da experiência histórica em geral. A própria imaginação está aqui implícita, na medida em que o campo histórico da própria experiência possui uma constituição analógica. O tempo da história não é o tempo da vida. Aparece uma temporalidade de ordem superior, que tem uma temporalidade com suas próprias categorias, não extraídas da ação individual; são categorias de ação comum, que permitem falar, por exemplo, de predecessores e sucessores, de tradições e de transmissão de tradição (RICOEUR, 2008).

A imaginação está envolvida neste fluxo global, na história. É assunto de analogia, que não é argumento. É o princípio transcendental pelo qual o outro é um outro eu semelhante a mim, um eu como eu. Como eu, meus antecessores, meus contemporâneos e meus sucessores podem me dizer. Trata-se de um componente fundamental da constituição do campo histórico por esse princípio de analogia; não se pode esquecer de que Husserl apoia a noção de percepção analógica na transferência de imaginação.

A imaginação é o esquema da constituição intersubjetiva na percepção analógica, sua função é manter vivas as mediações que constituem o vínculo histórico, o vínculo social. A tarefa da imaginação é lutar contra a entropia das relações humanas. A imaginação tem competência para preservar e identificar, nas relações com nossos contemporâneos, sucessores e predecessores, a analogia do ego; isto é, a diferença entre o curso da história e o curso dos eventos (RICOEUR, 2008).

O homem é uma pessoa, não só como um sujeito responsável da ação (Kant), mas como um polo de autorreflexão que surge do domínio da experiência. Pensar o homem é pensá-lo em referência à experiência, ao mundo, a versão idealista não se encaixa; a pessoa não é apenas o fruto do momento reflexivo, mas também o fruto do momento mundano de sua pessoa-ser.

A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur (2008) defende uma descentralização do sujeito no mundo. O sujeito é objeto de experiência; esse mundo de que o sujeito participa é levado a linguagem, torna-se linguagem. Assim, a pluralidade de linguagens é um índice da pluralidade de experiências, da riqueza do mundo vital e, portanto, a filosofia tem como tarefa a sua preservação. A experiência humana é múltipla, plural e, como tal, deve ser considerada.

A amplitude das criações culturais é a grande noemática, em que a reflexão pode acessar a nóesis subjetiva que a originou. E, como não impomos limites à experiência do mundo da vida, não se pode impor limites ao assunto que emerge disso. A imaginação é o grande instrumento que possibilita a realização desta tarefa (mantendo aberto o horizonte de possibilidades de experiência). A imaginação contribui para a realização de uma nova filosofia próxima às coisas, ao cotidiano, ao mundo comum, longe das categorizações e objetivações excessivamente rápidas. Frente à sociedade mecânica, afirmamos a consciência histórica que busca, na essência, a novidade, a diferença.

A dimensão poética da linguagem é a dimensão criativa e crítica que permite o surgimento de novos mundos possíveis. Não é dirigido para a verificação científica ou comunicação comum, mas tem um poder revelador e experimental sobre o mundo e sobre nós mesmos (HENRIQUES, 2006).

3.2.3 A segunda função da imaginação: o efeito de ressonância

Para explorar a função de ressonância da Teoria Geral da Imaginação, contida na obra *Do Texto à Ação*, será analisada a proposta da atribuição metafórica:

Que novo acesso oferece a teoria da metáfora ao fenômeno da imaginação? O que ela oferece é, em princípio, uma posição diferente do problema. Em vez de abordar o problema pela percepção e de se questionar se e como se passa da percepção à imagem, a teoria da metáfora convida a ligar a imaginação a um certo uso da linguagem, mais

precisamente, a ver nela um aspecto da inovação semântica, característica do uso metafórico da linguagem (RICOEUR, 1986, p.216-217).

O autor propõe, primeiramente, essa inovação semântica por meio da metáfora como um tipo de uso da linguagem que produz uma imagem, a qual tem o poder de gerar no leitor novas percepções que oferecem novos sentidos e valores à imaginação: “É na experiência da leitura que surpreendemos o fenômeno de ressonância, de eco ou de reverberação, pelo qual, o esquema, por sua vez, produz imagens” (RICOEUR, 1986, p. 219). Pode-se entender o efeito da ressonância ao qual o autor se refere pelo exemplo de como quando lemos um livro e este nos faz pensar em diversas outras questões que estavam adormecidas dentro de nós.

Portanto, a leitura da metáfora também pode despertar diversos pensamentos e reflexões que não foram citados no texto lido. Este é o *efeito de eco*, de *reverberação* que a metáfora causa ao leitor, como elucida Ricoeur (1986, p. 219):

Ao esquematizar a atribuição metafórica, a imaginação difunde-se em todas as direções, reanimando experiências anteriores, despertando recordações adormecidas, irrigando os campos sensoriais adjacentes.

Desse modo, a linguagem não precisa ser completamente estrutural, fechada à imaginação, puramente descritiva como a maior parte dos textos filosóficos o são; o fenômeno dos diferentes usos da linguagem pode causar diversas reações que nos atingem de diferentes maneiras. A linguagem poética tem o poder de despertar novas associações, como diz Ricoeur (1986, p. 19):

Marcus Hester, em *The Meaning of Poetic Metaphore*, observa que a espécie assim evocada ou excitada é menos a imagem livre, de que trata a teoria da associação, que a imagem atada, gerada pela dicção poética. O poeta é este artesão da linguagem que gera e configura imagens unicamente pela linguagem.

Dessa maneira, torna-se mais nítido o papel da imagem na *Teoria Geral da Imaginação* de Ricoeur, em que a mesma não é apenas utilizada para dar novos sentidos em diversos campos sensoriais, mas também na emergência de suspender uma neutralidade da linguagem engessada e polida do discurso do estruturalismo. Assim, pode-se perceber que, na teoria de Ricoeur (1986, p. 219-220): “[...] a imaginação é exatamente aquilo que todos entendemos por isso: um jogo livre de possibilidades, num estado de não compromisso em relação ao mundo da

percepção ou da ação”. O autor ainda complementa afirmando que: “É neste estado de não-compromisso que ensaiamos ideias novas, valores novos, novos modos de estar no mundo”.

3.2.4 A terceira função da imaginação: neutralização do real

As funções da imaginação citadas acima descrevem o modo pelo qual a linguagem poética funciona em termos de inovação semântica e efeito icônico, isto é, "O Processo Metafórico como Cognição". Mas, a função poética da linguagem, além da produção de novo significado, também tem uma função heurística (HENRIQUES, 2006).

A suspensão da referência direta e descritiva, descrita anteriormente em ação como a terceira função da imaginação, é, na verdade, apenas o lado inverso de uma segunda função referencial original. A literatura ficcional (história, romance, teatro) como literatura poética parece destruir o mundo para celebrar a linguagem em Si. No entanto, Ricoeur (2005) declara:

Minha tese aqui é que a abolição de uma referência de primeira linha, abolida pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para a liberação de uma referência de segunda categoria, que atinge o não-mundo. Não apenas no nível de objetos manipuláveis, mas no nível que Husserl quis dizer com *Lebenswelt* e Heidegger por estar no mundo (p. 98)

A hermenêutica não consiste mais em buscar as intenções que o autor teria ocultado por trás do texto, mas em explicar o tipo de ser no mundo que o próprio texto se desdobra antes, muitas vezes sem o conhecimento do autor. Trata-se de descriptografar a proposição textual do mundo, um mundo que posso viver, e assim reconhecer novas possibilidades de ser-no-mundo, abertas pela ficção no cotidiano.

A literatura opera no real aquilo que Ricoeur (2005) chama, ao tomar uma palavra de Husserl, "variações imaginativas". O texto como um poema traz para a linguagem aspectos da realidade e da experiência que não encontram expressão na linguagem descritiva comum (por exemplo, pesar como um manto sobre a alma). O teórico menciona uma "referência metafórica" para explicar como a declaração metafórica descreve o real. O "ver como" da metáfora revela um "ser como" no nível ontológico mais radical.

De fato, conforme Ricoeur (2008) a função mimética das narrativas é mesmo uma aplicação da referência metafórica à esfera da ação humana. Frequentemente, a redescrição metafórica e a mimesis narrativa estão intimamente entrelaçadas, como o caso dos mitos e parábolas que nos geram exemplos opostos. Assim, a unidade de uma "vasta esfera poética" que inclui o enunciado metafórico e o discurso narrativo está emergindo.

A função poética pode ser vista como o que reúne a pesquisa de Ricoeur sobre o poder da criação da linguagem, em relação ao enraizamento ético mais original dos seres humanos (HENRIQUES, 2006)

O que pode ser chamado daqui em diante de "poética da existência" deve, portanto, ser interpretado como um efeito de leitura, uma resposta da leitura do sujeito à proposição mundial do texto tomado como um poema. Isso porque o processo metafórico e o processo da mimesis narrativa só podem ser completados por meio da imaginação produtiva do leitor que o discurso poético provoca mudanças no modo de ver, sentir e agir. (CASTRO, 2002).

A imaginação está na encruzilhada da teoria e da prática. Na poesia lírica, onde predominam os efeitos da redescrição metafórica, essas influências afetam essencialmente o campo dos "valores sensoriais, patéticos, estéticos e axiológicos" (ONATE, 2010). É o modo de habitar o mundo em seu primeiro enraizamento pré-categorial e pré-objetivo que é alcançado.

Nas narrativas ou na poesia dramática, dominadas pela função mimética da intriga, as influências afetam preferencialmente o campo da ação humana e os valores temporais. Os principais afetados são a visão de relações inter-humanas e como os indivíduos se relacionam com o tempo.

Para compreender como funciona a imaginação dentro de sua função neutralizante, faz-se necessário entendermos como Ricoeur trata a noção de texto e hermenêutica. Ricoeur (2011, p.27-28) faz menção à noção de "mundo do texto e hermenêutica", na qual esclarece algumas problemáticas da "noção de texto":

1ª) a noção de texto pressupõe uma concepção do *discurso* que vai além da noção de palavra oposta à de língua em Saussure (a palavra como uso vs sistema). [...] o discurso articula um sujeito de discurso, um ato de discurso, um conteúdo de discurso, um código metalinguístico, uma referência extralinguística, um interlocutor.

2ª) Uma segunda pressuposição da noção de texto refere-se à distinção entre uso oral e uso escrito do discurso. A passagem da palavra para a escrita marca muito mais do que um mero fenômeno de fixação de inscrição

aplicado a um discurso que poderia ter sido expresso oralmente. [...] A escrita se anuncia como impossibilidade da palavra; um novo instrumento de pensamento e de discurso nasce com a escrita (RICOEUR, 2011, p. 27-28).

Sendo assim, podemos observar que a noção de texto está necessariamente ligada ao discurso, porém há uma passagem do discurso oral para discurso escrito, assunto que ele elabora muito bem em “Do Texto à ação” no capítulo *Hermenêutica da distância*, em que aborda temas como a distância que criamos quando passamos de um discurso oral a um discurso escrito e a distância que existe entre a comunicação e a autonomia da escrita, pois segundo Ricoeur (1986, p. 109-110):

[...] o texto é, para mim, muito mais do que um caso particular de comunicação inter-humana, ele é o paradigma da distância na comunicação; a este título, ele revela um aspecto fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância.[...] “[...] não é a escrita como tal que suscita o problema hermenêutico, mas a dialética da fala e da escrita.

Quanto à autonomia do texto citada por ele, podemos observar que, quando passamos “da fala à escrita”, o texto cria uma autonomia em Si mesmo, pois:

[...] o sentido do que foi escrito agora é distinto das eventuais intenções de seu autor e assim se subtrai toda a crítica psicologizante. Aquilo que podemos chamar de autonomia semântica do texto faz que este desenvolva uma história distinta da de seu autor (RICOEUR, 2011. p. 29).

Desse modo, o texto passa a ter autonomia, alcançando o leitor com outra intenção, distinta talvez daquela que foi proposta pelo autor. Isso poderia ser algo ruim para muitos, mas, nesse sentido, o texto passa a ter o poder de ser recontextualizado pelo leitor, trazendo um novo lugar e alcançando novas coisas. Segundo Ricoeur (1986, p. 119): “Numa palavra, o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico como psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar uma situação nova: é o que faz, precisamente, o ato de ler”.

Ricoeur (2011, p. 30), explica que ainda há uma terceira noção sobre “a ideia de texto”. Esta terceira noção se refere “à composição - texto significa também textura - que faz do texto uma obra. [...] A obra tem suas regras específicas de composição que fazem dela uma narrativa, ou um poema, ou um ensaio etc”. Sendo assim, é necessário levar em conta também - no que se trata de texto - sua

composição, isto é, o estilo a que ela pertence e as regras que segue. Conforme Ricoeur (1986), para um texto virar obra deve atender a certos requisitos. Primeiro, é necessário que, obviamente, seja uma sequência maior que uma frase. Segundo, a obra se filia a um gênero literário. E terceiro, ela carrega um estilo próprio do indivíduo que a configurou.

Portanto, para fecharmos a noção de texto, é preciso compreender que há uma transição da linguagem como discurso, do discurso à escrita e do discurso à obra. Essa distanciação que gera tais transições dá, além de autonomia ao texto, estilo literário e gênero literário. Sendo assim, a hermenêutica, segundo Ricoeur (1986, p. 117),

[...] continua a ser a arte de discernir o discurso na obra. Mas este discurso é-nos dado apenas em e pelas estruturas da obra. Daí resulta que a interpretação é a réplica desta distanciação fundamental que constitui a objetivação do homem nas suas obras de discurso, comparáveis à sua objetivação nos produtos do seu trabalho e da sua arte.

Ricoeur (1986) insere o conceito de “mundo do texto”. De acordo com o autor, quando há a transição da fala à escrita, acabamos perdendo a referência primeira que o discurso nos dava, desse modo “já não é possível mostrar a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo” (RICOEUR, 1986, p.119). Isto é, no discurso conseguimos mostrar ou até mesmo perguntar ao nosso interlocutor se o mesmo sabe do que estamos falando, porém quando o discurso passa à escrita, perdemos essa referência por conta da autonomia que o texto cria. Então, pergunta Ricoeur (1986, p. 118): “A nova questão que se põe é esta: no que é que se torna a referência, quando o discurso se torna texto?”. E complementa:

A referência no discurso resolve-se no poder de mostrar uma realidade comum aos interlocutores; ou, se não se pode mostrar a coisa de que se fala, pelo menos, pode-se situá-la em relação a única rede espaço-temporal a qual pertencem também os interlocutores. (RICOEUR, 1986, p.118)

Isto é, quando passamos da fala à escrita, perdemos essa “realidade comum aos interlocutores”, de modo que já não é mais possível mostrar do que se fala, nem situá-la em determinado período. Porém, Ricoeur (1986, p. 121) revela que é exatamente o fato de perder a referência primeira que torna possível o exercício da literatura: “É, sem dúvida, esta abolição do caráter revelador ou ostensivo da

referência que torna possível o fenômeno a que nós chamamos literatura em que pode ser abolida toda a referência a realidade dada”. É claro que este caráter da literatura parece estar fora do mundo, da realidade própria, porém Ricoeur dirá que, por outro lado,

[...] contrariando essa tendência centrífuga, a linguagem literária parece capaz de aumentar o poder de descobrir e de transformar a realidade - e sobretudo a realidade humana - conforme se distancia da função descritiva da linguagem ordinária da conversação. (RICOEUR, 2011, p.31).

Desse modo, percebe-se que a literatura tem esse poder de aumentar a realidade e até mostrar um novo ponto de vista desta, pelo seu poder de imaginação, como dirá Ricoeur (1986),

O papel da maior parte da nossa literatura, parece, é destruir o mundo. Isso é verdade para a literatura de ficção - conto, novela, romance, teatro, mas também para toda literatura que podemos dizer poética [...] E, no entanto, não há discurso tão fictício que não venha a cair na realidade, mas a um outro nível mais fundamental do que aquele que atinge o discurso descritivo, constatativo, didático, a que nós chamamos linguagem vulgar. (p.121)

Assim, a partir da leitura o sujeito trabalha sua imaginação, tendo nesse ponto uma função de neutralização do real.

3.3 O VIÉS ÉTICO DAS FUNÇÕES DA IMAGINAÇÃO

Como vimos, fora da esfera do discurso, a ficção tem uma força referencial, a qual ele procurou chamar de um novo *efeito de referência* ou *referência de sentido*: “Este novo efeito de referência não é mais do que o poder da ficção de *redescrever* a realidade” (RICOEUR, 1986, p.220). A característica da força heurística da ficção se refere à possibilidade que a ficção acrescenta de “abrir e de desenvolver novas dimensões da realidade, graças à suspensão da nossa fé numa descrição anterior” (RICOEUR, 1986, p.220). Nesse sentido, podemos elucidar esse ponto pensando em quando vamos assistir a um filme de ficção, nesta ocasião nos permitimos, por um momento, suspender nossas crenças já formadas para poder assistir ao filme e nos permitirmos aquela nova realidade que ele está propondo.

Mostrei, noutro lugar, como exemplo da linguagem metafórica, que a ficção é o caminho privilegiado da redescrição da realidade e que a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera aquilo a que Aristóteles, ao reflectir sobre a tragédia, chama a *mimésis* da realidade; a tragédia, na verdade apenas imita a realidade porque a recria por meio de um *muthos*, de uma <fábula>, que atinge a sua essência mais profunda. É esta a terceira espécie de distanciação que a experiência hermenêutica deve incorporar. (RICOEUR, 1986, p.122).

A ficção tem o poder de nos fazer perceber novas experiências em que não havíamos pensando até então, na medida em que a ficção redescrive a própria ação humana e “o paradoxo da ficção é que a anulação da percepção condiciona um aumento da nossa visão das coisas” (RICOEUR, 1986, p. 220-221), esta nos conduz ao *efeito icônico*, o qual “François Ddognet demonstra-o com uma precisão exemplar em *Écriture et Iconographie*. Todo o ícone é um grafismo que recria a realidade ao mais alto nível de realismo” (RICOEUR, 1986, p. 220-221).

Para Ricoeur, este efeito icônico representa também a transição do teórico ao prático, pois “Esta teoria da iconicidade junta-se à teoria dos símbolos generalizados em Nelson Goodman, em *The Language of Art*: todos os símbolos - da arte e da linguagem - têm a mesma pretensão referencial de *refazer a realidade*” (RICOEUR, 1986, p. 220-221). Dessa maneira, desde a arte à linguagem, pode-se notar que a intenção de redescrever a realidade é a mesma.

3.3.1 Ensaial e criar valores

Seja pela metáfora ou pela ficção, a teoria da imaginação ricoeuriana nos fornece instrumentos para perceber que no mesmo sentido do referencial icônico, a escrita unida à imaginação permite uma abertura a novas articulações e efeitos no leitor e “uma poética da ação pede coisa diferente de uma reconstrução com valor descritivo” (RICOEUR, 1986, p.223) o que se torna possível aliando a escrita às dimensões da imaginação literária.

Redescrivendo a realidade através de metáforas e ficção, passamos de uma filosofia teórica a uma filosofia prática, isto é, que não apenas descreve a realidade, mas também instiga o leitor a pensar em novas possibilidades, novos valores e sentidos para sua vida, pois

Ora, para além de sua função mimética, mesmo aplicada à ação, a imaginação tem uma função projetiva que pertence ao próprio dinamismo

do agir. É o que a fenomenologia do agir individual mostra claramente. Não há ação sem imaginação, diremos nós. E isso de várias formas: no plano do projeto, no plano da motivação e no plano do próprio poder de fazer. (RICOEUR, 1986, p.223).

Então, pode-se dizer que a imaginação em Si instiga o leitor a pensar suas próprias questões individuais, diferente de ler um texto puramente descritivo sobre ética, quando inserimos uma metáfora ou a própria ficção a algum assunto atingimos o leitor em campos sensoriais diferentes, irrigando outras recordações e tendo um *efeito de eco* na percepção do mesmo. Desse modo, no sentido da ação e do *poder-fazer*,

[...] a imaginação organiza-se com o próprio processo da motivação. É a imaginação que fornece o meio, a clareira luminosa, onde podem comparar-se, medir-se, motivos tão heterogêneos, como desejos e exigências éticas, elas próprias tão diversas, como regras profissionais, costumes sociais ou valores fortemente pessoais. (RICOEUR, 1986, p.224)

Finalmente, a ficção, a metáfora, isto é, a imaginação em Si tem o poder de atingir o ser humano de maneira subjetiva, causando diversas motivações e efeitos em quem a experimenta.

4 IMAGINAÇÃO E IDENTIDADE NARRATIVA

A identidade narrativa que exploraremos visa a explicar a ligação existente entre ética e imaginação ligada à linguagem. Segundo Ricoeur “A literatura é um vasto laboratório onde são testadas estimativas, avaliações, julgamentos de aprovação e de condenação pelas quais a narrativa serve de propedêutica à ética.” (1991, p. 139 –140).

Nesta lógica, alguns elementos sobre a sua *pequena ética* serão apresentados para que possamos compreender melhor seu horizonte ético e sua perspectiva moral. Isto será estudado para introduzir o conceito de identidade narrativa, proposto pelo autor, que surge a partir da linguagem. Assim, trabalharemos o campo ético da identidade narrativa e o poder da imaginação na transformação do *homem capaz*, isto é, do homem que possui a capacidade de narrar, reproduzir e transformar sua própria história por meio da narração e da imaginação. Desse modo, explorar-se-ão as formas nas quais o Si pode conhecer a Si mesmo por meio da imaginação proposta pela identidade narrativa.

Estende-se a identidade pessoal do sujeito, a partir da compreensão que este tem de Si mesmo como auto interpretação. Essa identidade recorre ao relato para constituir-se narrativamente. Neste espaço narrativo, é possível desvendar o *ethos* como transformação e criação do mundo habitável, como ação orientada para um sentido.

O movimento que faz emergir a identidade pessoal como identidade reflexiva é inscrito como filosofia de ação. Esta ação é marcada por dois polos de identidade: o mesmo (identidade idem) e identidade reflexiva (ipse). O movimento dialético que o autor descreve, na dialética prática, entre os dois polos de identidade idem e ipse compõe um complexo entrelaçado que tem em conta, em primeiro lugar, a filosofia da ação, entrecruzada por níveis de linguagem, fala e a mesma ação, para abordar, em segundo lugar, o problema da identidade pessoal, começando pelas perguntas: Quem é o agente do discurso? Quem é o sujeito da ação? E quem é o agente da imputação moral?

O *ethos* da identidade narrativa será definido como orientação da ação, cuja função é descrever, prescrever, atribuir o significado de mesma ação, horizonte que nosso autor chama de visão ética (*visée ethique*). Esta filosofia de ação é uma ontologia da história, em que o sujeito atuante é suscetível a configurar-se, refigurar-

se e prefigurar-se em uma espécie de metamorfose narrativa ou mimética tripla, em que se revela o *ethos* de responsabilidade.

4.1 A PEQUENA ÉTICA DE RICOEUR

Ricoeur tem muito a contribuir ao universo da perspectiva ética, esta investigação fundamenta-se no pensamento de Paul Ricoeur, mais precisamente em sua obra *Soi-même comme un autre* (1990), na qual o autor dispõe múltiplas questões, até então tratadas mais em sua filosofia a partir do núcleo linguístico. Nesta obra, o autor decorre sobre o tema linguístico, porém de uma perspectiva mais singular do ser perante o outro e a Si mesmo, abordando as relações envolvidas ao redor do verbo modal “eu posso”.

Neste sentido, esta obra está organizada em torno dos quatro usos principais do “eu posso”. Eu posso falar, posso agir, posso narrar, posso ponderar minhas próprias ações e, assim, tornar-me responsável por elas, permitir que me sejam atribuídas enquanto autor das mesmas. Assim, essas discussões possibilitaram a Ricoeur tratar do conjunto de questões referentes respectivamente à filosofia da linguagem, à filosofia da ação, à teoria narrativa e, finalmente, à filosofia moral.

Cabe salientar que esta problemática ética está localizada na obra *O Si mesmo como outro*, nos capítulos 7 e 8 que, juntamente com o capítulo 9, constituem a proposta ética de Ricoeur, que ele mesmo chamou “*mon petit éthique*”, ou seja, “minha pequena ética”. Ricoeur, apoiado em Aristóteles e em Kant, transita entre a teleologia e a deontologia e propõe uma dialética entre ambas.

Ricoeur (2014) favorece o problema do outro, porém sempre com cautela para que o “Si-mesmo”¹ não seja deixado de lado. Segundo Ricoeur (2014), a vida

¹ O “Si-mesmo” é designado por Ricoeur no sentido do “si” associado ao modo infinitivo: “*se designer soi-même*” [designar-se a Si mesmo]. É o emprego constante do termo “*soi*” [Si, Si-mesmo], em contexto filosófico, como pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais. Neste sentido, é no valor de reflexivo onipessoal que está preservado no emprego do “*soi*” na função de complemento nominal: “*le souci de soi*” [o cuidado de si/consigo]. Defende que o deslizamento de uma expressão à outra é abonada pela permissão gramatical de que qualquer elemento da linguagem pode ser nominalizado. Em virtude dessa permissão gramatical, pode-se dizer “*le soi*” [o Si(-mesmo)], alinhando assim essa expressão com as formas também nominalizadas dos pronomes pessoais na posição de sujeito gramatical: “o eu”, “o tu”, “o nós”, etc. Essa nominalização, menos tolerada em francês do que em alemão ou em inglês, não será abusiva se nos lembrarmos da filiação gramatical a partir do caso indireto consignado na expressão “designação de Si mesmo”, por sua vez derivada por primeira nominalização do infinito reflexivo: “designar-se a Si mesmo”. (cf. RICOEUR, 2014, prefácio XII e XIII).

boa demonstra a capacidade que cada um possui de ser o agente de sua história, isto é, o ser enquanto responsável por suas ações, autônomo, apto o suficiente para investigar sua história singular, ou seja, capaz de observar seus respectivos aprendizados de maneira racional e por meio deles estimular a estima de Si.

Acerca da *vida boa*, Ricoeur (2014) diz que ela está fundada na confiança de que o homem é autônomo, autor de suas próprias ações e julgamentos de forma racional e, em vista disso, tem a capacidade de refletir sobre sua própria existência. Assim, como salienta Gubert:

Neste sentido, verifica-se que o Si é digno de estima devido às suas próprias capacidades, ou seja, o Si pode, tem condições, de avaliar suas próprias ações e perceber como bons seus fins. Ao fazer isso, o Si tem condições de avaliar e de estimar a Si mesmo como bom. (GUBERT, 2012, p.12)

Assim, em Ricoeur, a ética predispõe a análise de Si mesmo, sendo o sujeito capaz de avaliar suas próprias ações e perceber quando seus fins são bons.

4.1.1 Ética aristotélica e kantiana

Segundo Ricoeur (2014), a visão ética de Aristóteles mostra-se predominante à norma moral de Kant, a partir do segundo conceito do imperativo categórico: “Age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente um fim e nunca simplesmente como um meio” (KANT, 2007, p.69). Assim, primeiramente, Ricoeur determina a prioridade da ética sobre a moral, pois para ele a perspectiva ética deve passar pelo crivo da norma. Como é possível perceber a partir do que esclarece Rossatto:

Em vista do lugar ocupado em seu projeto pelas tradições aristotélica e kantiana, em tese opostas, e da busca de uma possível articulação entre as mesmas, Ricoeur estabelece, num primeiro plano, a primazia da ética sobre a moral, remarcando desde o início a antecedência da perspectiva teleológica da vida boa com respeito ao que se impõe como obrigatório. Não obstante, isso não deve ofuscar a dialética implicada nos dois passos seguintes, referentes à necessidade de que a perspectiva ética passe pelo crivo da norma e, inversamente, que as normas morais, frente a impasses, dilemas e situações novas, se orientem pelo horizonte ético. A perspectiva ética terá de ser articulada em normas com pretensão de validade universal e com efeito de constrangimento e obrigatoriedade; e as decisões morais, com base em valores recebidos do passado ou em novos valores incorporados, terão de ser avaliadas por um sujeito autônomo, segundo a perspectiva da vida boa (ROSSATTO, 2010, p. 45-46).

Portanto, Ricoeur (2010) assinala desde o princípio a primazia da perspectiva teleológica da *vida boa* considerando primeiramente ao que se impõe como obrigatório. Desse modo, as decisões de cunho moral, medidas através de antigos valores ou em novos valores estabelecidos, deverão ser ponderadas por um indivíduo autônomo, conforme a *vida boa*.

A ética de Aristóteles pode ser caracterizada como teleológica por visar um fim (*télos*), que é o bem viver, pretendendo que o indivíduo viva bem, isto é, que possua uma vida verdadeira. Ou seja, atingir a satisfação particular, na concepção aristotélica, dependerá apenas da conclusão, do desfecho final dos atos.

Diferentemente, a ética normativa deontológica de Kant estabelece que seja necessário se pensar a ação no sentido de que, somos sempre levados a utilizar o outro de alguma forma para alcançar certos objetivos. Entretanto, o outro deve ser tratado acima de tudo como um fim, não apenas como um meio, isto é, enquanto se considera o outro como um meio para atingir algo, deve tratá-lo ao mesmo tempo como uma pessoa que também possui seus próprios fins. Acerca das duas correntes éticas, Ricoeur (2014) diz:

Será fácil reconhecer na distinção entre visada e norma a oposição entre duas heranças, uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada por sua perspectiva teleológica, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto de um ponto de vista deontológico (RICOEUR, 2014, p.185).

Desse modo, é possível perceber a teoria teleológica de Aristóteles, a qual alega que a individualidade de um ser é completamente ligada ao fim que esse ser quer atingir. Enquanto em Kant, é possível observar a ciência do dever e da obrigação ligada a nossas ações, tratando dos deveres e da moral, inseridos na teoria deontológica.

Nesta análise sobre o tema da norma moral kantiana, se observa que, com o segundo conceito do imperativo categórico de Kant, o outro deve ser respeitado como fim em Si mesmo, e não simplesmente como meio. Dentro da teoria de Ricoeur, devemos visar por nossa meta de conquistar felicidade e vida boa, mas também, respeitando e enxergando o outro como uma pessoa que possui seus próprios objetivos e, dessa maneira, não pode ser considerada como um objeto utilizado para atingir uma satisfação particular.

Além disso, existe um elo entre solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico, a partir da Regra de Ouro, Ricoeur indica a oportunidade de elaborar uma conjuntura entre a segunda formulação do imperativo categórico e a solicitude. A segunda formulação afirma: “age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (RICOEUR, 2007, p. 69).

É possível entender a Regra de Ouro a partir de dois aspectos. O primeiro aspecto baseia-se na seguinte expressão de Talmud: “Não faças a teu próximo o que detestarias que te fizessem. Está aí a lei inteira; o resto é comentário” (Talmud de Babilônia apud RICOEUR, 2014, p. 247). O segundo aspecto, que pode ser visto sob um âmbito mais permissivo e positivo, está no Evangelho de Mateus (Mt 22,39): “Amarás teu próximo como a ti mesmo”. (RICOEUR, 2014, p. 247).

A receita do Talmud acaba por assegurar um preceito de reciprocidade, a qual opera como uma maneira de não fazer o mal ao outro. Esta norma age como uma proibição imprescindível, pois funciona como uma defesa contra o mal, isto é, age como um princípio para refrear más ações. Neste sentido, de acordo com Ricoeur: “E, se o mandamento não pode deixar de assumir a forma de proibição, é precisamente por causa do mal: a todas as figuras do mal responde o não da moral” (RICOEUR, 2014, p. 250).

Em contrapartida, o segundo aspecto da Regra de Ouro não é caracterizado como uma coibição, longe disso, pois ele aconselha o agir voltado para o bem perante o outro. Assim sendo, é possível lembrar aqui da associação entre a solicitude e a norma. Além disso, a norma moral se escora na solicitude, visto que nesta associação as trocas recíprocas passam a existir.

Neste ponto, Ricoeur elucida que a representação da solicitude é, na realidade, “a alma oculta da proibição. É ela que, em última análise, arma nossa indignação, ou seja, nossa recusa à *indignidade* infligida a outrem” (RICOEUR, 2014, p. 250). Desse modo, em concordância com o que foi dito anteriormente, a Regra de Ouro garante instituir uma reciprocidade entre o Si e o outro.

Na segunda formação do imperativo categórico é possível perceber duas considerações, a de humanidade e a de indivíduo como fim em Si. Ricoeur salienta que:

A ideia de humanidade, como termo singular, é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio da autonomia, sem aceção de pessoas; em compensação, a ideia das pessoas como fins nelas próprias pede que seja levada em conta a pluralidade das pessoas (RICOEUR, 2014, p. 251).

Decorrente disto, a noção de pluralidade não leva em consideração a humanidade enquanto soma matemática, e sim enquanto o dever do respeito a cada uma das pessoas. Segundo Ricoeur: “nenhum elo direto entre Si mesmo e o outro pode ser estabelecido sem que seja nomeado o que, em minha pessoa e na de outrem, é digno de respeito” (RICOEUR, 2014, p. 253). O conceito de humanidade, juntamente ao preceito de autonomia e respeito, induz até o princípio de pluralidade. De acordo com Gubert:

[...] se o Si do imperativo categórico se bastasse a Si mesmo, sem dúvida estaria anulando todo o esforço kantiano da segunda formulação do imperativo que propõe o respeito à diversidade de pessoas, ou seja, a cada pessoa em particular. (GUBERT, 2012, p. 20)

Neste sentido, a ideia de pessoa como fim em Si colabora para a igualdade da noção de humanidade. Esta igualdade se vale por causa da diferença indispensável que a segunda formulação do imperativo inicia, pois ela não aborda a questão singular do indivíduo, isto é, sua abordagem não abrange apenas o Si ou apenas o outro, mas individualiza a tua pessoa e a pessoa de qualquer outro.

Se na filosofia kantiana de cunho moral, constatada na primeira formulação do imperativo categórico é incidido um pensar mais egocêntrico, voltado à própria autonomia do sujeito, na segunda formulação volta-se essencialmente ao outro, pois além da abordagem voltada ao outro, ainda vem juntamente com um apoio: a contribuição que expressa que a humanidade deve ser tratada como um fim e nunca simplesmente como um meio.

Segundo Ricoeur (2014), Kant passou pelo crivo da crítica de forma a purificar e a clarificar aquilo tudo que a sabedoria popular já intuía a respeito da Regra de Ouro. Esta afirmação é justificada pelo autor com a pergunta:

Com efeito, o que é tratar a humanidade como meio, em minha pessoa e na de outrem, senão exercer *sobre* a vontade de outrem esse poder que, cheio de pudor na influência, irrompe em todas as formas de violência e culmina na tortura? (RICOEUR, 2014, p. 254).

Desse modo, a noção de humanidade descobre na pluralidade, inserida na segunda formulação do imperativo categórico, o sentido total de sua autenticidade. Portanto, é possível enxergar de forma legítima no imperativo a normatização e o acabamento da Regra de Ouro, visto que nela está inserido o princípio da reciprocidade. Este princípio adquire um caráter universal ao ser confrontado e complementado pelo imperativo.

4.1.2 A tradição da norma moral perante a ética ricoeuriana

A ética ricoeuriana pode ser observada partindo de uma relação complementar entre a deontologia kantiana e a ética aristotélica. No sétimo estudo de *O Si-mesmo como um outro*, a perspectiva ética aristotélica mostra-se predominante à norma moral kantiana. De acordo com Ricoeur, a tradição ética aristotélica é marcada por sua finalidade (teleologia), pretendendo alcançar o viver bem. Portanto, atingir a realização pessoal dependerá do fim último das ações. Porém, no oitavo estudo, *O Si e a norma moral*, a ética deve passar pelo crivo da norma.

No que concerne o conceito de sumo bem, ainda que não fique evidente em Ricoeur, é possível pensar que, no momento em que Kant traz a questão do sumo bem, enquanto elemento da moralidade, de alguma maneira está partilhando da teleologia aristotélica. Neste ponto, observa-se apenas uma nota de rodapé tratando do sumo bem em Kant². Entretanto, nesta nota fica assinalada uma possível

² Segundo Ricoeur, “foi a propósito que, numa reconstrução preocupada em situar com precisão o momento de maior distância entre o ponto de vista deontológico e a perspectiva teleológica, não se levou em conta a contribuição original da *Dialética da razão pura prática*. Esta, digamos, abre uma nova perspectiva de trabalho, com o tema do soberano bem. Sob a égide desse termo, Kant se interroga sobre o que convém chamar ‘o objeto inteiro de uma razão pura prática’ (trad. Picavet, p. 117; ed. Alquié [V, 109], p. 741) ou ainda ‘totalidade incondicionada’ desse objeto. Seria possível dizer que essa nova interrogação leva Kant de volta às águas da teleologia aristotélica. Certas expressões tais como esta: ‘o bem completo e perfeito enquanto objeto da faculdade de desejar de seres racionais e finitos’ (trad. Picavet, p. 119; ed. Alquié [V, 119], p. 742) dão algum crédito a essa interpretação. Mas, além do fato de que a conjunção de natureza não analítica mas sintética entre virtude e felicidade cria por Si mesma um problema específico, que, por sua vez, redundo o mais considerável ainda dos postulados da razão prática – é importante repetir, na esteira de Kant, que a *Dialética* não desfaz o que a *Analítica* construiu: é apenas para a vontade autônoma que se inicia a carreira dessa nova problemática do soberano bem e da felicidade. Além disso, o que impressiona é que, ao se concentrar na natureza do elo ‘identitário ou não, entre virtude e felicidade’, Kant não tivesse razões para cruzar com Aristóteles em seu caminho; entre seus antecessores, ele só encontrava o epicurismo e o estoicismo (ibid., trad. Picavet, p. 120ss; ed. Alquié [V, 112ss], p. 745). O formalismo da moralidade lhe vedava formular o problema do soberano bem em termos de dinâmica e visada, a despeito das expressões aparentemente tão próximas de Aristóteles mencionadas há pouco” (cf. RICOEUR, , 2014, p. 238, nota 18).

aproximação entre teleologia aristotélica e deontologia kantiana, como salienta Rossato:

O juízo deontológico e o teleológico, embora tenham alcances distintos, deverão ser complementares. Em suma, isso, desde logo, implica em observar dois movimentos diferenciados em sua proposta: em um sentido, a ética terá de ser articulada em relação a normas com pretensão de validade universal, efeito de constrangimento e obrigatoriedade; e, noutro, as decisões morais, tomadas com referência a valores pretendidos como universais, terão de ser avalizadas pela perspectiva da vida boa”. (ROSSATTO, 2010, p. 46).

Então, trabalha-se sob o ponto de vista de uma complementação entre a teleologia e a deontologia. Assim, pode-se dizer que existe uma relação semelhante entre a ética aristotélica e a filosofia prática kantiana. Ricoeur aponta a pretensão de seu estudo: “a este estudo compete à tarefa de justificar a segunda proposição, a saber, que é necessário submeter a visada ética à prova da norma.” (RICOEUR, 2014, p. 227).

Além disso, a análise da postura de universalidade da primeira formulação do imperativo categórico, – expressa por Kant: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59).

Segundo Ricoeur (2014), é possível localizar essa conexão no conceito kantiano de boa-vontade, a qual se encontra na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, demarcado nos seguintes termos: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 2007, p. 21). Neste sentido, o bom, sem exceção, para Kant é percebido como moralmente bom, lembrando, assim, a impressão teleológica.

Desse modo, é possível notar que não há uma violação entre o formalismo e a teleologia, pois se encontra vestígios que representam a relação existente entre a norma moral e a perspectiva ética. De acordo com Ricoeur: “trata-se preferencialmente de isolar o momento de universalidade que, a título de ambição ou pretensão marca o fato de submeter à prova da norma o desejo de viver bem”. (RICOEUR, 2014, p. 228). Assim, a ética e a moral possuem uma vinculação com a vida boa.

Para Kant (2007), a busca da felicidade é algo inerente ao ser humano, o qual (do ponto de vista prático) independe da moralidade. Entretanto, a diferença para ele é que mesmo que a felicidade não provenha de uma ação moral, o mesmo considera que o agente não é digno de ser feliz, e é exatamente nesta questão problemática do merecimento que se fundamenta o problema central da filosofia prática de Kant.

Dessa maneira, o conceito de bom, para Kant, dependerá da vontade e, para ele, a vontade representa o início de novas ações e está ligada a própria autodeterminação do ser racional. Além disso, a vontade na moral kantiana está vinculada à lei, dessa maneira, o querer faria parte de uma denotação imperativa. Como esclarece Gubert:

A universalidade do imperativo se caracteriza por uma moral da obrigação e está vinculada à ideia de constrangimento, que, por sua vez, está atrelada à ideia de dever. A função do dever é constranger a vontade, livrando-a de limitações empíricas. (GUBERT, 2012, p.18)

Pois, de fato, o agente moral nem sempre é bem sucedido, em contrapeso, muito menos, o imoral é mal-afortunado. Em consequência disto, a dimensão de felicidade relativa à moral não é e nem pode ser conquistada facilmente. Segundo Ricoeur (2014), para Kant ação realizada por dever e boa-vontade são a mesma coisa. Além disso, Ricoeur dirá que se torna imprescindível:

Retroceder desta condição finita da vontade para a razão prática concebida como autolegislação, como autonomia. Só nesse estágio o Si terá encontrado a primeira base de seu estatuto moral, sem prejuízo da estrutura dialógica que, sem se acrescentar a partir de fora, desenvolve o sentido dele na dimensão interpessoal (RICOEUR, 2014, p. 232).

A autonomia constitui-se baseada na liberdade. A liberdade é o que determina a vontade, o que torna a autonomia obediente a Si mesmo. Ricoeur alega que, “quando a autonomia substitui a obediência ao outro pela obediência a Si-mesmo, a obediência perdeu qualquer caráter de dependência e de submissão. A obediência, seria possível dizer, é a autonomia” (RICOEUR, 2014, p. 236). Logo, esta filosofia kantiana de cunho moral incide a pensar em certa autonomia do sujeito, pois o mesmo não aparenta possuir dependência de ninguém, como se a resolução de tudo estivesse na autonomia do sujeito que a determina.

4.2 A AUTONOMIA DO SUJEITO

Ricoeur (2014) introduz a ideia de que a partir do momento em que o homem narra sua história, suas experiências, passa a compreender a Si mesmo e, desse modo, tem a capacidade de relatar sua ação do mesmo modo como um texto pode ser interpretado. O texto tem a capacidade de imaginar sua proposta escrita, imaginar a situação, a cena. Dessa maneira, é possível alcançar a interpretação dentro da singularidade de nossas vidas, de nosso cotidiano.

Portanto, Paul Ricoeur tem como objetivo alcançar uma singular interpretação do “si” com o uso da hermenêutica. Assim, o autor nos apresenta um “si” no sentido de ação, ou seja, um “si” que tem o potencial de agir, um ser que age e que, para isso, precisa de uma identidade pessoal capaz de estabelecer-se como constituinte da temporalização do humano, para alcançar tal fim recorre a dois princípios de continuidade do tempo: a identidade ipse e a identidade idem. A identidade ipse corresponde à promessa e a identidade idem corresponde ao caráter.

Segundo Ricoeur, é papel da narrativa assegurar a singularidade da vida e direcionar até onde o potencial de ação, capacidade já atribuída ao ser, pode ir. Desse modo, segundo o autor, a narrativa estabelece os limites da ação e de suas capacidades intrínsecas. Ricoeur postula que o homem tem não só um momento para pensar sobre Si mesmo, mas também tem a chance de relatar sua própria história. A partir deste problema, da incógnita sobre o “quem” do narrador, surge o livro “O Si-mesmo Como um Outro”. Inicialmente, analisa-se a teoria da ação ricoeuriana, a qual está fundamentada na filosofia da linguagem e também na filosofia analítica, esta teoria aponta a grande construção hermenêutica que Ricoeur faz entre literatura, linguagem e significação por meio da narrativa.

Ricoeur trata a identidade pessoal relacionando-a com a continuidade do tempo: a identidade ipse e a identidade idem. O idem tem como particularidade a mesmidade, da estabilidade no tempo, o ser que é idêntico a Si e imutável através do tempo, isto é, sempre o mesmo. O ipse não pertence a nenhuma invariável ou imutável da personalidade, a ipseidade apreende a identidade pessoal, pensativa, marcada pela alteridade, ou seja, pelo que é outro, distinto, diferente. Paul Ricoeur dispõe o problema da alteridade e da solicitude na obra *O Si-mesmo como outro*, sendo a alteridade caracterizada pelas relações existentes entre pessoas, nas quais se faz necessário aceitar as diferenças ali existentes, isto é, compreender as

diferenças e aprender com elas através do respeito ao outro, ao indivíduo como ser humano psicossocial.

Por meio do desenvolvimento dos conceitos de *idem* e *ipse* será possível fundamentar a existência da identidade narrativa, a qual encontra-se introduzida na individualidade narrativa de uma vida, em sua particularidade; na trajetória percorrida ao longo da vida de um indivíduo, demonstrando-se, assim, a importância da compreensão da hermenêutica da ação de Paul Ricoeur por meio de um *Si* que é capaz de pensar e narrar sua própria história.

Ricoeur tratou da imaginação e narrativa em três estudos, sendo o primeiro em 1984-1988 intitulado *Time and Narrative*, Ricoeur (2014) ao final de suas interpretações, percebeu que o que foi dito apontava para a importância da ideia de uma identidade narrativa. Isso tem a ver não apenas com a identidade dos personagens em uma história, mas com a alegação maior de que a identidade pessoal em todos os casos pode ser considerada em termos de uma identidade narrativa: que história uma pessoa conta sobre sua vida? ou que história os outros contam sobre isso?

4.2.1 A identidade narrativa como estrutura individual e social

Com efeito, retomando o que já vimos antes, a identidade narrativa é uma das maneiras pelas quais responde-se a pergunta “quem?” Quem é esse? Quem disse isso? Fez isso? Que é aquele? Quem somos nós? Em 1992, em sua publicação *Oneself as Another* Ricoeur (1992) expandiram essa investigação para a questão mais ampla do que é ter uma identidade. Esta discussão foi feita para responder às interpretações do cogito cartesiano que o tornaram muito forte (pode-se imediatamente estar em contato com essa identidade como certo de *Si* mesmo) ou muito fraco (uma verdade meramente abstrata) ou mesmo vê-lo como inexistente.

Contra a ideia de um “cogito ferido”, Ricoeur (2014) propôs uma hermenêutica da individualidade e um “cogito ferido”. Essa era uma pessoa capaz de atestar sua própria existência e agir no mundo, um eu que tanto agia quanto agia e que poderia recontar e assumir a responsabilidade por suas ações. Na medida em que podemos falar metafisicamente de tal eu, tem que ser em termos de ato e potencialidade, em vez de substância.

O argumento de Ricoeur (2014) sobre a individualidade prossegue através de uma sequência de etapas. Ele parte da filosofia da linguagem e da questão de uma referência identificadora às pessoas como eu, não simplesmente às coisas.

Segundo Almeida (1998) isso leva à consideração do sujeito falante como um agente, passando pela semântica de ação que Ricoeur havia aprendido da filosofia analítica durante seu tempo na América do Norte. Em seguida vem a ideia do eu como tendo uma identidade narrativa. Então isto é seguido pela questão do objetivo ético de ser tal eu.

Para Nascimento (2009) essa hermenêutica da individualidade culmina na conclusão de que um é um eu como um eu entre outros eus, algo que só pode ser atestado por meio de testemunho pessoal ou do testemunho de outros. A individualidade está, portanto, intimamente ligada a um tipo de discurso que diz “eu acredito em”. Sua certeza é uma convicção vivida e não uma certeza lógica ou científica.

Lembrando que, ao longo do caminho, Ricoeur (2014) também introduziu uma distinção fundamental entre dois tipos de identidade em relação à individualidade. Idem identidade é a identidade de algo que é sempre o mesmo, que nunca muda, ipse identidade é mesmice através e através da mudança. A identidade de Si envolve ambas as dimensões: eu sou e não sou a pessoa que eu era há dez anos. É a existência da identidade do ipse que indica que um self é melhor pensado em termos da questão “quem?” Do que em termos da questão “o que” é uma identidade.

4.2.2 As funções éticas da narrativa

Como o eu é um agente, surge a questão de seu objetivo ético, permitindo que Ricoeur (2014) introduza sua “pequena ética” como vimos anteriormente. Isso introduz novos predicados para a identidade narrativa e outro caminho para a identidade própria, que desloca o argumento da descrição para a prescrição.

Ricoeur (2014) apresentou sua pequena ética através do que chama de sua intenção ética: “visando uma boa vida vivida com e para outros em instituições justas” (RICOEUR, 2014 p. 172). Como já vimos, esta fórmula indica que há uma prioridade da ética (entendida como teleológica) sobre a moralidade (entendida como prática normativa).

De fato, segundo Nascimento (2009) a estrutura é tripla: o objetivo ético tem que passar pela peneira da norma, que se destina a realizar a intenção ética, a ser aplicada em situações específicas com base na sabedoria prática que aplicará a norma apropriadamente.

Também é possível ler a sequência de trás para frente: por exemplo, quando um desastre, digamos uma nova doença, leva a novas práticas normativas que surgem da resposta a ele, lançando nova luz, por sua vez, sobre a intenção ética (GUBERT, 2012).

No nível das relações entre um eu e outros próximos ou íntimos, o ideal de reciprocidade aqui implicado é melhor expresso como uma solicitude que possibilita tanto a autoestima quanto o respeito próprio das partes envolvidas. No nível do outro ou de outros distantes, surge a questão da justiça e, com ela, novas noções de respeito e de instituições como o Estado de Direito que estabelecem e ajudam a manter ou restaurar uma distância justa entre os envolvidos nelas.

Segundo Saldanha (2009) por trás de ambos os níveis está a ideia expressa pela regra de ouro de que não se deve fazer aos outros o que não se quer fazer para Si mesmo. E além de todo sistema institucionalizado de regras está a possibilidade transformadora de amor que transcende as mediações práticas frágeis e provisórias estabelecidas por todo sistema ético através da reinterpretação da regra de ouro.

O amor é uma maneira de responder não apenas aos limites de tal sistema, mas à dimensão trágica que Ricoeur (2014) vê como inerente a toda ação humana, que nunca atinge plenamente o que pretende, outro lembrete de que a liberdade humana é sempre uma liberdade finita. Como pode-se perceber nas leituras realizadas sobre o assunto, Ricoeur (2014) defende uma versão do sujeito humano em que a identidade pessoal não é totalmente estável ou auto-transparente, mas também não é incoerente ou auto-alienada. O sujeito humano, desde a “virada linguística” da filosofia, foi entendido como tendo acesso a Si mesmo (e ao mundo) apenas como mediado pela linguagem. Para Ricoeur (2014) esse autocontrole é essencialmente uma interpretação ativa, e não autocriação totalmente autônoma.

Conforme Nascimento (2009) este sujeito humano fenomenológico hermenêutico emerge, para Ricoeur, essencialmente através da narrativa.

Narrativa significa mais do que simplesmente uma história aqui; narrativa refere-se ao modo como os humanos experimentam o tempo, em termos da maneira como entendemos nossas potencialidades futuras, bem como a maneira como organizamos mentalmente nosso sentido do passado (SALDANHA, 2009 p. 80).

Mais especificamente, o passado, para Ricoeur, exige narrativização. Os seres humanos tendem a realizar “emplotamento” - à medida que reúne eventos passados díspares em um todo significativo, estabelecendo conexões causais e significativas entre eles. Essas atribuições de causalidade, onde outros sujeitos humanos estão envolvidos, implicam necessariamente na responsabilidade moral, e assim o eu narrativo é inelutavelmente estabelecido em um universo moral.

Para Ricoeur (2014) essa figuração retrospectiva dos eventos em uma unidade significativa ocorre a partir do ponto final da história (o momento presente, para o indivíduo). Desta forma, eventos anteriores e seus significados são encaixados em um padrão que só é visto pela perspectiva posterior.

Ricoeur (2014) reconhece que essa lógica narrativa pode levar a atribuições especiosas de causalidade e propósito (pensamento teleológico), embora isso não seja um resultado necessário do emplotamento narrativo. O futuro também existe em termos de uma “narratividade incipiente” - é sempre entendido como um conjunto de narrativas em potencial nas quais podemos participar. Assim como, para Martin Heidegger (2008) revela intuitivamente o mundo para o indivíduo, em termos de um sentido orientado para o futuro da pluralidade de potencialidades de ação que estão diante de nós, para Ricoeur (2014) este pré-entendimento é sempre dado através de uma “semântica de ação”, isto é, um sentido sempre rico em significado de escolhas possíveis, ações e suas consequências, como elas podem se integrar em nossas estruturas mais amplas de significado.

Conforme Gubert (2012) tensões interessantes existem entre a versão de Ricoeur do sujeito humano e a do filósofo francês (e psicanalista) Jacques Lacan. Ricoeur (2014) descreve muito utilmente como as narrativas, ou até mesmo uma única identidade narrativa, podem facilmente existir no Imaginário, o modo no qual identificações - como aquelas formadas com os pais ou a própria imagem no espelho - são feitas, que se formam para formar o ego.

Apesar desse potencial para o indivíduo se identificar com uma narrativa, como uma história de herói ou princesa e, portanto, constituir parcialmente um senso de autocontrole que é ilusório, Ricoeur se apegava ao sentido de que o sujeito pode,

no entanto, incorpora significativamente as narrativas existentes por conta própria, através de interpretação e emplotamento e através desta atividade, abrir novas - e reais - potencialidades para o ser do sujeito no mundo.

O trabalho de Carr (1991) sobre a narrativa, por exemplo, é uma resposta significativa à afirmação de que “os eventos reais não têm o caráter daqueles que encontramos nas histórias” (CARR; TAYLOR; RICOEUR, 1991, p. 160), uma posição que também é atribuída para teóricos como Frank Kermode, Seymour Chatman, Roland Barthes, Hayden Branco e Louis Mink.

Assim, a forma narrativa é uma característica da composição narrativa e não subsiste na realidade que esses discursos tentam capturar. Em suma, a forma narrativa é imposta à realidade. Carr (1991) nomeia esta posição o padrão de vista . Ele contrapõe, “a narração, longe de ser uma distorção da negação ou da fuga da 'realidade', está de fato interposta a uma extensão e enriquecimento, da confirmação, não de uma falsificação, de suas características primárias (CARR et al., 1991, p. 162).

Ele baseia-se na teoria da consciência do tempo de Husserl para apoiar sua tese, argumentando que os critérios para ter uma experiência em tudo é que o objeto da experiência é em primeiro plano pelo que o precedeu (retenção) e pelo que se espera que siga (protensão). Isso significa que a realidade humana dificilmente pode ser considerada uma sequência de eventos distintos. Em vez, os indivíduos experimentam os eventos da vida como “carregados do significado que eles derivam de sua retenção” (CARR et al., 1991, p. 163).

Essa percepção protetivo-retentiva fornece uma estrutura unificada, coerente e, portanto, significativa experiências e eventos individuais. No nível mais complexo da experiência de um toda a vida, o mesmo tipo de olhar reflexivo temporal opera, embora de um modo muito mais abrangente.

Carr (1991) compara esse olhar temporal com a concepção de Ricoeur que implica em uma forma de fazer um balanço do que aconteceu antes, antecipando o que virá no futuro, a fim de moldar a ação presente. Como tal, a posição padrão da realidade - como um fluxo discreto de eventos - engana mesmo ao nível de toda uma vida.

A realidade humana não é simplesmente sequência temporal. A única diferença entre narrativa literária e vida, indica que o primeiro tem um autor distinto! A vida “deixa de corresponder à coerência formal e à autoria clara de algumas

histórias” (CARR et al., 1991, p. 166). Ele concede aos teóricos, este ponto sobre a divergência de vida e narrativa. Enquanto houver continuidade na forma narrativa, a autoria de composição literária é muito mais refinada, com a capacidade de escolher quais eventos estão incluídos no o enredo de modo a fornecer uma progressão lógica e satisfatória para o desfecho da história. Ele concorda com Ricoeur (2014) sobre este ponto: não somos os autores de nossa história de vida. Nós podemos narrar, mas em última análise, não escolhemos o material ou eventos que compõem a nossa vida. Nem podemos ver a conclusão. No entanto, isso não quer dizer que não haja seleção na vida.

Nossa capacidade de atenção e para acompanhar empreendimentos mais ou menos duradouros e complexos, é a nossa capacidade de seleção. Detalhes estranhos não são deixados de fora, mas eles são colocados em segundo plano, salvos para mais tarde, classificado em importância (CARR, et al., 1991, p. 165).

No entanto, fazemos essas seleções de a perspectiva de um narrador, ao invés de um autor. Carr (1991) escreve:

Ao contrário do autor de ficção, não criamos os materiais que devemos formar; nós estamos presos com o que temos no caminho de personagens, capacidades e circunstâncias ... tendo que rever o enredo, lutando para interceptar as fundas e flechas da fortuna e a estupidez ou teimosia de nossos companheiros não cooperativos, que insistirão em vir com suas próprias histórias, em vez de docilmente acomodando-se aos nossos. E a fato de que somos nós mesmos, por vezes, entre esse público recalcitrante, que cada um de nós tem ele próprio para convencer e persuadir na linha, coloca pago a quaisquer pretensões que possamos ter para qualquer coisa como ser autor de nossas próprias vidas: não apenas nós não controlamos as posturas, para que elas se ajustem aos nossos planos; nós não controlamos nossos planos, nem mesmo o eu que planeja, cuja identidade está ameaçada no diálogo interno pelo qual nos tornamos nossos piores inimigos. (CARR et al., 1991, p. 166)

A vida é uma narrativa contínua e nós somos seus narradores, peneirando suas vicissitudes em busca de uma história coerente e progressiva de nossa existência. Portanto, a questão da identidade (ou autocompreensão) se reduz àquela da coerência da história de vida de alguém (CARR, 1986). Do ponto de vista de uma mudança constante agora, nós narradores fazem um balanço das experiências, eventos, ações, papéis, práticas, relacionamentos que fazem a nossa vida (planejada ou contingente, a curto e a longo prazo), através de um olhar reflexivo temporal que busca coerência e um sentido de inteireza e significado.

Carr (1991) descreve esse processo de cultivar, manter e restaurar a coerência narrativa sobre uma vida como uma luta. Como indicado anteriormente, as histórias pessoais frequentemente se cruzam, os planos ficam tortos e a vida cotidiana está sujeita a contingência, não menos do que é a ameaça sempre presente da morte.

Como tal identidade narrativa, entendida em termos da unidade do eu, é algo a ser alcançado (CARR, 1986, p. 97). Os seres humanos fazem isso em diferentes graus de sucesso, mas os perdura literalmente até o dia da nossa morte. Com esta tese, Carr (1991) se afasta de Kant e a ideia de Hume de que o eu é, em última análise, “pré-dado” - que é a própria condição para a possibilidade de experiência (Kant), ou que não é encontrado na experiência (Hume). Em vez disso, ele insiste que a unidade do eu não faz sentido a menos que implique a maneira pela qual esse eu é experimentado.

A experiência da individualidade está basicamente ligada à nossa experiência de coerência narrativa. Carr (1991) trata autor e narrador como equivalente aqui. Já Ricoeur descreve a vida em termos de co-autoria: “Ao narrar uma vida da qual eu não sou o autor quanto à existência, eu sou co-autor do seu significado” (RICOEUR, 1994, p. 162)

Neste ponto, algumas convergências interessantes emergem com a tese de Ricoeur sobre identidade narrativa e egoísmo. Primeiro, a observação de Carr sobre a desordem da vida e o conseqüente desafio coerência narrativa e identidade paralelos tese de Ricoeur sobre a interação de concórdia e discórdia na vida (RICOEUR, 1991a, p. 31).

Para o último, é particularmente o discordante na vida - o contingente - que nos estimula a restaurar um senso de coerência. O tipo de emplotamento existencial por qual a identidade é constituída, busca-se alcançar uma síntese de eventos muito heterogêneos e experiências que constituem a vida cotidiana.

Em segundo lugar, Ricoeur descreve a identidade narrativa como algo descoberto através de um processo de interpretação (RICOEUR, 1991, p. 32). A diferença sutil com a ideia de Carr (1991) que a narrativa identidade é algo a ser alcançado é bastante interessante. Por um lado, pode ser simplesmente uma questão de semântica. Há convergência considerável na posição de ambos os autores de que a identidade é algo que se trabalha. Descoberta ou alcançada, a

identidade narrativa é o resultado de um processo ativo de construção de significado dentro do fluxo de eventos e experiências da vida.

Por outro lado, há um sentido em Ricoeur de que a identidade narrativa não é algo que é inteiramente em nosso alcance. Permanece certo mistério para o ser, que escapa até mesmo capacidade de significado de nossa compreensão reflexiva temporal. Este ponto fica claro no exemplo de Ricoeur (1991, p. 32) dos casos-limite de ficção e, por extensão, os casos-limite da vida.

Lembre-se que, nesses limites, a identidade era divorciada da ancoragem ao caráter e à mesmice. Isto é a noite escura de identidade quando a coerência narrativa é confusa e a pergunta "Quem sou eu?" Ressoa no vazio das respostas apropriadas. O que este exemplo da noite escura parece sugerir que, mesmo que uma vida perfeitamente coerente possa ser imaginada, a pergunta "Quem sou eu?" Ainda manteria uma medida de irresponsabilidade. A questão da atribuição e imputação não é fechado pelo poder do nosso olhar reflexivo temporal.

Terceiro, tanto Ricoeur (1991) como Carr (1991) parecem concordar que a individualidade implica assumir a responsabilidade pela não apenas vivendo a história da vida de forma autêntica, mas também escolhendo sabiamente essa história. Como Ricoeur ressalta, somos seres "enredados em histórias" (Ricoeur, 1991, p. 30), e alguma medida de intencionalidade está envolvida em encontrar nossa própria verdade, ou nossa única narrativa norteadora. De alguma forma "a errância que pode resultar do confronto do self com uma infinidade de modelos para ação e vida" (RICOEUR, 1994, p. 167) deve ser interrompida.

Ricoeur (1994) escreve ainda: Entre a imaginação que diz: "Eu posso tentar qualquer coisa" e a voz que diz: "Toda coisa é possível, mas nem tudo é benéfico". Existe a discórdia de que o ato de prometer se transforma em uma frágil concordância: "Eu posso tentar coisa", com certeza, mas "aqui é onde eu estou!" (p. 167-168). Em jogo na escolha da história de vida está a responsabilidade de alguém para com o "outro" na vida - família, vizinho, o estranho, o empobrecido e a terra. Esse é o horizonte que permeia a busca por autocontrole ou um tipo de pessoa para os outros, ou seja, que compreende os critérios "eu entendo que eu sou, e eu quero ser".

De acordo com a definição de *ethos*, pode-se afirmar que o significado original de ética é "a casa da ação humana"; em outras palavras, a moradia e o permanecer (HEIDEGGER, 2000, p. 115-116). O *ethos* é o constituir a morada onde

o homem habita. Esta constituição de uma habitação é precisamente o seu ser-no-mundo como estar. Aí se revela a essência do homem como correspondência com o ser. Nesta correspondência com ser homem, vem constituir-se no que deveria ser sua permanência.

A ética que o *ethos* pensa "como uma permanência (habitual [geheure]) é para o homem o domínio aberto à presença do divino, do incomum" (HEIDEGGER, 2000, p.115-116): Então, de acordo com o significado fundamental de termo ético, a palavra ética deve indicar que esta disciplina pensa a permanência do homem. Pode-se dizer que este pensamento que pensa a verdade do ser como o elemento original do homem como um existente já é em Si a ética original (KEMP, 1993, p. 20).

É a tarefa de quem deve viver na verdade de ser pertencente ao ser, que, sendo esse mesmo, pode chegar à atribuição de seus elementos que devem se tornar regras e leis para o homem. A identidade nasce dessa experiência humana de sujeito, entendido a partir da ação reflexiva, de seu relacionamento com o incomum, desde a sua constituição, implantada narrativamente. A narração se concentra aqui na dinâmica da subjetividade hermenêutica.

A identidade narrativa mostra uma ação mediada, que, por sua vez, é encenada (mimesis), constituição de sua permanência. Esta mediação de mimesis não tem outra função além de fazer emergir a identidade humana. Esta identidade nunca é acessada, senão através do processo interpretativo, como se o homem não pudesse observar suas próprias profundidades em vez do caminho real da analogia; como se a autoconsciência não soubesse como se expressar, no lugar de enigmas precisasse de uma hermenêutica como algo essencial e não puramente acidental (RICOEUR, 1988).

Nesse sentido, evidencia-se a imaginação como a forma de acesso a valores e cultura capazes de influenciar o comportamento ético. Mediação entre a identidade pessoal do sujeito e a sua ética, estando a ética intrinsecamente ligada à imaginação, pois é a partir da imaginação que se planeja a ação e é a partir de sua formação que a prática da ética será primeiro vislumbrada.

A possibilidade de uma experiência histórica, em geral, reside na nossa capacidade de permanecer exposto aos efeitos da história; e permaneceremos expostos aos efeitos da história, na medida em que possamos ampliar nossa capacidade de ser afetados pela mesma história: a imaginação é o segredo dessa

capacidade. A imaginação ajuda a tornar o mundo viável; através da imaginação descobrimos que o mundo é "nosso". Parece-nos como uma arma de resistência contra o domínio da razão técnica; é necessário desconstruir a lógica da dominação. O perigo que deve ser evitado (e Ricoeur tem em mente) é que a crítica da vontade de dominar não se torne um retorno a um mundo idílico, pré-moderno, sem vontade construtiva.

A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur (1988) pode ser vista como uma tentativa de responder a uma situação, a um problema. É o mesmo problema a que a fenomenologia tenta responder: a situação de colonização, o problema da perda do mundo, a alienação do nosso mundo vital pela colonização de certas formas de experiência. A "solução" para esta situação é um espaço aberto de possibilidades para a realização da fenomenologia; nesse espaço está a fenomenologia hermenêutica.

A imaginação é o que a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur (1988) propõe para enfrentar essa situação. A imaginação amplia nossos horizontes vitais e nos faz comunicar com outras comunidades e outras culturas. A imaginação tem um forte potencial empático, expande nossa visão, tira-nos de nós mesmos. Convida a uma tolerância para a alteridade imprevisível do significado. A imaginação permite que o eu seja um sim, mas passando pelo outro, colocando-se na pele do outro: ele "distancia-nos" de nós mesmos, abre-nos ao chamado do outro.

Com imaginação, pode-se descobrir dimensões mais profundas dos sentidos presentes, latentes ou reprimidos; rejeitar isso seria acabar em um niilismo de negação de toda profundidade: as coisas são como são e não podem ser de outra forma. A imaginação é a possibilidade de manter o mundo da vida como precisamente isso, a possibilidade.

[...] pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo, na realidade quotidiana; ficção e poesia visam o ser, já não sob a modalidade do ser-dado, mas sob a modalidade do poder-ser. Por isso mesmo, a realidade quotidiana é metamorfoseada graças ao que poderíamos chamar as variações imaginativas que a literatura opera no real. (RICOEUR, 1986, p.122)

Ricoeur (1986) propõe que o discurso, de uma maneira geral, proporciona uma experiência à linguagem, em outras palavras, que o discurso proporciona um modo de estar-no-mundo. Considera que a linguagem abre as portas para uma nova

realidade da ação humana, isto é, através da narrativa e da linguagem podemos experimentar o mundo, pois a linguagem não apenas descreve a realidade, mas também a cria e a revela a partir da imaginação.

4.2.2 O viés ético da imaginação e da ação

Como ilustração, pode-se mostrar que, no nível da produção de poder, a refiguração do ato no mundo, a imaginação desempenha um papel essencial tanto no nível individual quanto no nível intersubjetivo e social. O objetivo de "uma boa vida com e para os outros em instituições justas" é para Ricoeur o objetivo ético fundamental de todo sujeito, mesmo antes da consideração de normas morais (ONATE, 2010).

No entanto, este objetivo, que direciona e integra todas as ações humanas em direção a um objetivo final, não pode deixar de atrair a imaginação. Nesse nível, a ética é uma visão e uma intuição de modelos de ação. A narrativa esquematiza a ação humana, dando-lhe a síntese heterogênea da intriga. Mas essa função não é apenas reducionista: a imaginação tem uma função projetiva que pertence ao próprio dinamismo do ato. Assegura a transição da teoria para a prática.

A ação individual inclui, assim, imaginação de três níveis. Primeiro, dentro de uma escolha, imagina-se o *projeto* de ação, que implica uma "certa esquematização da rede de objetivos e meios" (ONATE, 2010). Na imaginação antecipada de agir, "tenta-se" vários cursos possíveis de ação e "joga-se" no sentido preciso do termo com as práticas possíveis. A narrativa dá ao projeto sua capacidade unificadora: Por exemplo: eu poderia fazer isso que causaria isso e aquilo, ou então eu poderia fazer outra coisa que teria outras consequências (ONATE, 2010).

Além disso, a imaginação ajuda a iluminar *motivações* para a ação. Ela fornece, de acordo com Henriques (2006, p. 56): "o meio, o caminho, onde pode ser comparado, medido, aceito os motivos tão heterogêneos quanto desejos e exigências éticas", eles próprios diversos (HENRIQUES, 2006).

É a neutralização da ação efetiva e a transposição hipotética específica da imaginação prática que possibilita um espaço comum de comparação, imprescindível para a tomada de decisão. Finalmente, o terceiro nível, refere-se à imaginação que permite o indivíduo tentar o *poder para fazer* e tomar a medida de "eu posso". É através das variações imaginativas do poder próprio que o indivíduo

toma posse da certeza desse poder. Por exemplo: Eu poderia fazer isso ou aquilo, se eu quisesse ou eu poderia ter feito de outra forma, se eu quisesse. O mundo gramatical da condicional está muito relacionado com o poder (HENRIQUES, 2006).

A descrição acima nos permite entender *como a autoestima* depende das capacidades imaginativas implementadas na narrativa. A autoestima é baseada no reconhecimento da capacidade de agir intencionalmente e da capacidade de tomar a iniciativa em todo o mundo. Agora, é a *imaginação narrativa* que permite o indivíduo adquirir a certeza desses poderes. Nenhuma consciência dos motivos e dos projetos é possível, sem intrigá-los em uma ficção (ONATE, 2010).

Da mesma forma, não pode-se acessar a ideia de iniciativa sem a ajuda dessa função da prática possível que permite imputar as ações ao poder de agente. Ricoeur (2008) declara:

Esta visão não pode falhar, tornar-se uma visão, investir em histórias para as quais testamos vários cursos de ação jogando, no sentido forte da palavra, com oportunidades adversas. Pode-se falar, a esse respeito, de uma *imaginação ética, que se alimenta da imaginação narrativa* (p. 322).

De acordo com essa teoria, a experiência histórica é possível porque o campo temporal está conectado a outros campos temporais por uma relação de acoplamento. Esse fluxo temporal é inserido em um fluxo abrangente (que é a história) e dentro do qual cada um tem, não apenas contemporâneos, mas também predecessores e sucessores. Mas a conexão interna desse fluxo abrangente da história só é possível porque um *princípio de analogia* está envolvido no acoplamento dos campos temporais e contemporâneos, sucessores e predecessores. Este princípio de analogia é um princípio transcendental (KANT, 2001). A analogia é esta: todos os outros antes de mim, depois de mim, comigo são *como eu*. *Como eu*, eles podem exercer a função de "eu", *como eu*, eles podem imputar a Si mesmos sua própria experiência (CASTRO, 2002).

Por causa dessa analogia, a segunda e a terceira pessoa também são as primeiras pessoas. Eu estou historicamente ligado a todos os outros por uma transferência direta do significado "eu" para todos os outros. Agora, o que Husserl chama de "percepção analógica" é baseado em uma transferência na *imaginação*. Dizer que outro pensa como eu ou que me sinto como ele, dor e prazer, é ser capaz de imaginar o que eu pensaria ou sentiria se estivesse em seu

lugar. Essa transferência na imaginação do meu "aqui" em seu "lá" é a raiz da intropatia, que pode ser amor ou ódio. Tal imaginação, que produz novas conexões, conforme Ricoeur (2008) se compara ao esquematismo kantiano: "é o esquematismo próprio da constituição da intersubjetividade na percepção analógica" (p.109).

Conseqüentemente, é essa imaginação que mantém vivas as mediações que constituem o elo histórico. Nota-se que essa propriedade tem conseqüências importantes em termos de instituições, porque é ela que impedirá que as relações humanas sejam transformadas em relações objetivas e anônimas.

Não é difícil passar dessa transferência para a imaginação em termos de narratividade. De fato, tal transferência é baseada na experiência histórica alimentada pela *imaginação narrativa*. É a frequência de histórias de todos os tipos que me convida a considerar minha ação como sendo acoplada à de outros personagens da trama. Mais particularmente, nos permitimos ser ensinados, por exemplo, pela tragédia que "purifica" os sentimentos de terror e piedade, como diz Aristóteles.

Vendo a infelicidade de *Prometeu* acorrentado a sua rocha, ou a de *Otelo* prisioneiro de seu ciúme, aprendemos a nos reconhecer como possíveis *sofredores* e não apenas como *agentes* da história. Por meio da ficção ou da historiografia, o sofrimento do outro revela em nós sentimentos espontaneamente direcionados aos outros, afeto de que a palavra "solicitude" ainda guarda o traço (ONATE, 2010 p. 100).

Outra maneira de expressar a entrada ética da alteridade nos relacionamentos é recordar a análise da identidade narrativa. A unidade narrativa de uma vida integra em Si dispersa e de alteridade. Ambos os eventos contingentes e aleatórios são tecidos com o fio da trama da vida de cada um (ONATE, 2010).

4.2.3 O viés ético da busca pela identidade através da linguagem

Como visto até aqui, a filosofia da identidade de Paul Ricoeur visa ultrapassar duas perspectivas opostas que atravessam os últimos séculos do pensamento ocidental. De um lado, a subjetividade cartesiana e sua concepção privada de identidade, independente de todas as condições sociais e apenas conhecíveis pela introspecção; por outro lado, a visão de Nietzsche de que, segundo Ricoeur,

enfraquece e humilha o sujeito, concebendo-o como mero instrumento linguístico ou retórico, apenas como figura de linguagem. Sabe-se como o cogito de Descartes inspirou filósofos, como Kant e Husserl; mas também se sabe que o anti-cogito de Nietzsche encorajou filósofos recentes, como Jacques Derrida (NASCIMENTO, 2009).

A visão de Ricoeur da identidade pessoal resulta da dialética permanente entre Ipse (constância, Ipseitê) e Idem (mesmice, mêmeté), isto é, entre o poder do sujeito de se relacionar continuamente durante toda a vida e os traços psicológicos e físicos do sujeito (SALDANHA, 2009).

Se, por exemplo, identidade e Ipse fossem a mesma coisa, certamente concordaríamos que a filosofia de Ricoeur é diferente do cogito de Descartes, porque a ipseidade implica temporalidade. Por conseguinte, não é uma substância, que se opõe a tudo o mais que é mutável e temporal; mas seria difícil separá-lo do 'eu penso' kantiano, o sujeito transcendental que acompanha todas as representações destacadas por Moore (1984) e, portanto, da abordagem tradicional ocidental.

De fato, considera-se que a identidade e o ipse eram os mesmos, isso poderia fazer pensar que o filósofo concorda com um critério mental (uma espécie de continuidade psicológica), no que diz respeito ao problema da identidade pessoal. Assim, para entender a proposta de Ricoeur (2014) deve-se superar Kant (1989) e com a importante contribuição da neurobiologia, capaz de reconhecer que: 1) todos os estados mentais têm uma causa física; 2) mas, também que estados mentais podem ser sobre nosso próprio corpo e afetar nossos estados físicos. Portanto, argumenta-se com Ricoeur (1994) em favor de uma unidade dialética mente-corpo e sustenta-se que essa dialética é a chave para encontrar e entender a identidade pessoal.

Em vez de considerar os conceitos de Ipse e identidade iguais, Ricoeur (1994) sustenta que o segundo é fundado na dialética idem-Ipse vital. Pode-se opor a essa visão apelando para experiências dramáticas reais nas quais o sujeito recusa o processo de "identificação com".

No entanto, como Ricoeur (1991) corretamente aponta esses momentos existenciais e dramáticos não denotam uma autodissolução, apenas mostram que: 1) afetam o sujeito como um todo, sendo igualmente sentidos de forma mental e física, apontando novamente para sua dinâmica. Unidade; 2) embora não revelem

uma relação fortificada e estável entre o indivíduo e sua auto semelhança, ele ainda permanece um sujeito em busca de uma nova auto uniformidade. Como sustenta Ricoeur (1994): "Nestes momentos de extrema perda, a resposta nula à pergunta quem sou eu? Não mais envia para a nulidade (nudez) da questão" (p. 98)

O que então pode ser dito sobre essa situação quando um sujeito se confronta com seu nada apropriado? Ricoeur responde que a afirmação "Eu não sou nada" mostra um sujeito privado da segurança e estabilidade da auto semelhança, alguém que não consegue se identificar com seus traços e sua própria história; alguém que se reconhece como um nada. Mas a perda do autocontrole do sujeito não significa realmente que ele não seja "um nada".

Quando ele diz "eu não sou nada", ele ainda permanece um sujeito existente no tempo, um sujeito capaz de dizer algo sobre Si mesmo, mesmo quando é simplesmente o reconhecimento de seu próprio nada. A subjetividade não desaparece, uma vez que o sujeito ainda é capaz de fazer a pergunta e respondê-la, mesmo que sua resposta possa ser apenas o reconhecimento de seu próprio vazio. Quando o sujeito vive esses momentos dramáticos, ele também lida com a dissolução de suas marcas descritivas, mas ao mesmo tempo ainda mantém o poder de se questionar e fornecer respostas. A resposta pode ser vazia, mas sempre implica em alguém que a fornece (ALMEIDA, 1998)

A tese de Ricoeur (2014) segundo a qual a identidade pessoal resulta da dialética ipse-idem, mostra a importância de dois campos igualmente importantes na ascensão e desenvolvimento da identidade - ética. Quando o filósofo argumenta que a identidade tem uma dimensão narrativa, quando alude a um "criativo" em si, ele não está argumentando que isso é pura invenção, sem qualquer relação com a experiência, a realidade vivida. A arte da narrativa baseia-se na própria vida, compartilha sua forma; é por isso que cada sujeito tenta criar e articular, em um enredo inteligível, suas experiências, suas memórias (mesmo as mais difíceis e confusas), para que ele possa entendê-las, reivindicá-las como suas e fundi-las em sua identidade.

No entanto, não se pode esquecer que a identidade pessoal, sustentada por Ricoeur, é instável e mutável, que não deixa de ser feita constantemente; essa é a razão pela qual sempre permanecerá um mistério para o assunto em Si. Além disso, como é construído na história e no tempo, sempre haverá gráficos (latentes) para divulgação (NASCIMENTO, 2009).

Assim, compreende-se o significado da sentença de Ricoeur, segundo a qual é por toda a vida que procuramos nossa identidade. Esta é uma das marcas centrais de sua filosofia de identidade: mais importante do que rever-se em seus enredos estáticos e fechados (o que, a propósito, é uma tarefa impossível, dado que muitos deles são conflitantes), é seu poder imutável de identidade. auto-hermenêutico que lhe permite organizar, num todo unificado e inteligível, a diversidade de tramas que ele realiza durante toda a vida (SALDANHA, 2009).

Isso não significa, novamente, que todos os enredos que falamos sobre nós (nossos valores e ideais profundos, nossas crenças e compromissos mais importantes) mostram efetivamente nossa identidade mais profunda (SALDANHA, 2009).

Como Ricoeur (1994) esclarece, depende de cada um de nós fazer o enredo seletivo (uma vez que é reflexivo) do que "entendemos e amamos" em nossa vida. É assim que nos tornamos "escritores e leitores de nossa própria vida" (p. 102), reivindicando a sentença de Marcel Proust em *Le Temps Retrouvé*.

Desta forma, quando Ricoeur (1994) diz que a identidade só pode ser estabelecida de uma forma narrativa (que não deve ser entendida como uma simples adição de todos os enredos construídos por nós e contados sobre nós), ele está rejeitando a abordagem tradicional da identidade pessoal. Problema - Idem - porque isso significaria pensar nisso como uma propriedade, uma propriedade (estável, duradoura) de uma forma de ser. Nós sabemos como o filósofo se opõe a esse modo de pensar.

Por trás do autocontrole, há sempre uma subjetividade que precede todas as parcelas possíveis e é sua condição de possibilidade de autoidentidade.

Ainda pode-se perguntar: por que as tramas do sujeito sobre sua própria vida não são pura ficção, sem relação com a realidade? Porque os enredos são especialmente fundamentados nas ações do sujeito, e estes, como sabemos, não são privados, são públicos, no sentido de serem observados pelos outros e abertos à sua hermenêutica e narração. Desta forma, só pode-se entender quem realmente somos, se conseguirmos explicar nossas ações e compará-las interativamente (NASCIMENTO, 2009).

Como as narrativas contadas sobre os outros, também as narrativas que criamos sobre nós estão abertas à hermenêutica e correção de outras pessoas. É essa dialética intersubjetiva que pode nos ajudar a distinguir entre um verdadeiro

reconhecimento de nós mesmos e uma narrativa arbitrária e fracassada. O Outro não deve ser entendido como excluído da identidade, mas como uma parte vital dele. Segundo suas palavras: “o eu implica o outro de maneira tão próxima que não se pode pensar um sem o outro” (RICOEUR, 2014 p. 201)

Nossa identidade está sendo construída permanentemente a partir de um diálogo com o outro, de um espaço habitado por uma diversidade de razões práticas, de hermenêutica em conflito; Desta forma, somos co-autores de nossas vidas e não simplesmente autores; a subjetividade é formada e descoberta não por introspecção, mas por um conjunto de narrativas que são contadas sobre nós e por nós; o que significa mais uma vez que a identidade pessoal é construída, é resultado de um trabalho plural e não de uma produção solitária (NASCIMENTO, 2009).

Assim, sustenta-se que, no pensamento de Ricoeur, a arte e a identidade estão profundamente relacionadas, no sentido de que a construção e o desenvolvimento do último exigem imaginação e criatividade e são sustentados por uma forma artística - a narrativa - com o objetivo final de auto compreensão e trazer novos mundos (SALDANHA, 2009).

Verifica-se que, segundo Ricoeur (1994) o conceito narrativo não se refere apenas às grandes obras literárias, mas também se aplica a todas as pequenas histórias da vida cotidiana, onde os personagens expressam suas visões pessoais, suas certezas, seus valores, gostos e não gosta. Esses princípios e modelos de comportamento estão sempre direta ou indiretamente relacionados com os desejos subjetivos de viver uma vida boa, portanto, uma das virtudes da trama é o poder de expressar, de contar a intenção de cada um de uma vida boa.

Assim, é impossível entender a proposta de Ricoeur se não vincularmos ética (no modo narrativo). Seguindo o pensamento de Aristóteles, a ética de Ricoeur enfatiza a reflexão que cada sujeito faz sobre seus objetivos e bens finais na vida. Em suma, a ética resulta do desejo individual de felicidade e da reflexão necessariamente realizada para realizar esse desejo na sociedade.

Embora Ricoeur identifique moralidade com objetividade, obrigação, regras sociais (impondo o caminho certo para se comportar), deve-se reconhecer sua importância para o bem-estar social, as leis básicas da sociabilidade e do respeito mútuo. Por outro lado, não podemos esquecer a importância da moral para a constituição da subjetividade (NASCIMENTO, 2009).

Quem somos profundamente depende de costumes e hábitos sociais. É da moralidade social que obtemos nossas crenças mais profundas sobre o bem, a felicidade, o valor de nossa existência. Quem somos é definido, em parte, pela nossa moralidade social.

Urge, então, perguntar, a ética e a moral são opostas? Lembremo-nos do que Ricoeur (1994) diz:

É, portanto, por convenção, que guardarei o termo ético para o fim de uma vida plena, e a moral designa a articulação deste fim com normas, distinguidas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e um efeito de coerção (p. 190)

É a noção de uma vida plena - uma 'boa vida' - que liga ética e moral. Uma boa vida tem um valor intrínseco; é uma vida com um propósito e isso torna a nossa vida digna de ser vivida. Como Aristóteles, Ricoeur (1994) entende que tal propósito é real; um objetivo para todas as vidas e é para este fim último que todas as ações humanas devem tender.

Uma vida boa não se refere à existência biológica, mas à "unidade do homem completo", a capacidade do homem de lançar um olhar retrospectivo sobre Si mesmo e parecer unificado, de acordo com o projeto de sua vida. É neste contexto que devemos entender o preceito socrático, segundo o qual apenas uma vida examinada merece ser vivida por um homem (NASCIMENTO, 2009)

Quando o filósofo pronuncia estas palavras, é claro apoiar, por um lado, que nem todas as vidas têm o mesmo valor ou merecem ser vividas e, por outro lado, apenas o pensamento transforma a vida boa. Uma vida sem reflexão é uma vida em que o homem renuncia à sua condição, renuncia ao que melhor define a sua própria natureza (SALDANHA, 2009).

De maneira semelhante, Ricoeur (2014) também aponta a importância de uma disposição reflexiva e hermenêutica durante a vida, considerando que somente esse exercício básico permite a realização de uma vida boa; somente através do pensamento pode-se avaliar continuamente nosso projeto existencial (bem final) e suas conexões com nossas ações particulares (bens relativos).

Assim, a vida do sujeito é um texto que, para ser compreendido, é importante uma reflexão permanente sobre suas partes e sua conexão com o todo, como um círculo hermenêutico. Portanto, explicar o "texto da ação" é o mesmo que

nos explicar, ou seja, o sujeito ético não pode ser desvinculado do sujeito narrativo (NASCIMENTO, 2009)

Percebe-se assim como a concepção de identidade de Ricoeur é enriquecida: no plano ético, o eu hermenêutico torna-se “autoestima”, expressão criada pelo filósofo para designar a experiência pessoal de agir, provocando mudanças no mundo e, nesse sentido, maneira de aceitá-los (estima-los) como seus, como parte do projeto de sua vida.

No entanto, é essa ideia de uma "vida verdadeira", proposta por Sócrates, Aristóteles e recuperada por Ricoeur (1994), que permite a conexão entre ética e moral. Como mostra o filósofo, uma boa vida sempre implica: 1) uma satisfação pessoal (nível ético) - porque o sujeito é sempre o último juiz¹ (do grau de dignidade e felicidade) de sua vida; 2) mérito moral - uma vida é boa se enquadra nos padrões morais da sociedade, naqueles modelos universais e objetivos que avaliam as ações de cada um, bem como toda a vida, independentemente da felicidade pessoal.

Em suma, uma vida boa implica o equilíbrio (delicado) de um indivíduo entre viver uma vida feliz (gratificante) e se encaixar em certa tradição moral. A ética de Ricoeur é inseparável da moral: a "vida verdadeira" resulta da realização de uma existência ética (subjéctiva) na comunidade (NASCIMENTO, 2009).

Mas será com o conceito de responsabilidade que Ricoeur justifica plenamente a natureza ética da identidade. De fato, a palavra responsabilidade etimologicamente significa a direção de uma resposta a ser dada. Mas esta resposta aparece, desde logo, com um duplo sentido: 'responder por' e 'responder a'. Agora, na minha opinião, essa dupla estrutura de responsabilidade fornecerá o verdadeiro sentido de identidade (SALDANHA, 2009)

Em outras palavras, apenas o caminho da responsabilidade nos torna únicos e insubstituíveis. Um significado de responsabilidade - responder por - aponta a relação do homem consigo mesmo. De fato, responder é responder não apenas pelos meus atos e seus efeitos, mas especialmente por quem eu sou. E quando eu já não sou nada, ainda sou responsável pelo que me comprometo a fazer, porque a vinculação à palavra dada é o que fica em um sujeito totalmente privado da mesmidade (MOORE, 1984).

Por responsabilidade, mantenho-me insubstituível e, portanto, ninguém pode responder por mim. Só eu posso fazê-lo (caso contrário, quem o fará?), O que me deixa com duas opções: ou aceito essa responsabilidade

ou renuncio à possibilidade de não apenas responder pelos meus atos e efeitos, mas em geral pelo projeto da minha vida. Ser sujeito é ser responsável, é assumir sua existência e responder por ela, não é delegar essa presença, essa possibilidade de viver verdadeiramente em ninguém (MOORE, 1984 p. 213).

Ricoeur (1991) entende a identidade como um projeto desenvolvido com referência ao outro, e se a responsabilidade aparece agora como sua condição de possibilidade, então esse conceito deve ser objeto de um novo pensamento. Nós simplesmente não conseguimos nos identificar com a visão tradicional de responsabilidade, porque sua referência é apenas o passado. É certo que respondemos, somos igualmente responsáveis pelo que fizemos e pelo que deixamos de fazer ou até recusamos a fazer (NASCIMENTO, 2009).

Mas essa visão retrospectiva da responsabilidade não é suficiente se quisermos vinculá-la à concepção de identidade que viemos a sustentar. Se a responsabilidade é, segundo Ricoeur, a fonte da identidade, então devemos levar em conta a relação do homem com seu futuro (NASCIMENTO, 2009).

O que significa ser responsável então? Significa aceitar ser considerado, no presente, como o mesmo sujeito que agiu no passado e que agirá no futuro. E é essa nova concepção de responsabilidade (que liga o passado, o presente e o futuro) que define identidade. De fato, a estabilidade do eu só é possível se o sujeito, sendo responsável, em geral por Si mesmo, por sua existência, é capaz de aceitar, no presente, tanto o passado diante do qual se sente endividado, quanto o futuro. Ele promete realizar e construir (GUBERT, 2012).

Com o conceito de responder, entende-se a importância da relação ética do homem consigo mesmo, mas isso não significa que a identidade não implique a mediação do Outro. O ato de prometer (algo a alguém) nos permite evidenciar a importância da relação intersubjetiva. No entanto, é o conceito - para responder - que realmente nos explica como a identidade exige a referência ética ao Outro (GUBERT, 2012).

O outro não é o espelho de um eu, mas alguém que tem várias faces ou que assume múltiplos "rostos" em relação à subjetividade. O outro é o testemunho de minhas ações, ele é seu juiz, mas acima de tudo é alguém que solicita e exige minha presença, que conta comigo, com minha capacidade de manter a palavra e, portanto, me leva a responder: "aqui eu sou" (NASCIMENTO, 2009).

Segundo Ricoeur (2014) porque se transforma em intimidação, em obrigação moral, numa situação da qual não posso fugir. Mas devemos perguntar: por que é inevitável minha presença diante dos apelos da alteridade? Por que a neutralidade e a indiferença são impossíveis? Porque mesmo se recusarmos, se "fugirmos", ou ignorarmos quem me pergunta, estamos sempre decidindo, tomando uma posição. Responder significa, neste contexto, agir, tomar uma posição perante um apelo dirigido a mim. Mas estritamente falando, deve ser entendida como a resposta que eu dou à pergunta "onde você está?".

Esta questão colocada para o outro que reclama minha presença e que só pode ser: "aqui estou", "você pode contar em mim ". Aqui responsabilidade significa cuidar do outro, alguém cuja fragilidade e vulnerabilidade me convoca e exige que meu comportamento seja adequado à expectativa e confiança do outro (NASCIMENTO, 2009).

A noção de 'responder' mostra a tendência atual do direito em ampliar o domínio da responsabilidade. Atualmente, a responsabilidade não se limita à relação entre os indivíduos e seus efeitos no mundo, mas inclui também a relação entre agente e paciente, alguém que causa efeitos e quem sofre (SALDANHA, 2009).

Vive-se numa época em que, segundo Ricoeur (2014) a vítima é o núcleo da responsabilidade da lei, atendendo a um deslocamento do sotaque previamente colocado sobre o agente para a vítima, a pessoa que sofre o dano real. Isso significa que o homem já não responde por Si e seus atos, mas também pelo outro. No entanto, é a fragilidade e vulnerabilidade do outro que leva ao aumento da responsabilidade e torna-o a fonte da moralidade.

Para retomar a problemática da identidade, entende-se que é o elo entre as duas direções básicas da responsabilidade - responder e responder - que cria o sujeito eticamente. Quando privado de caráter (Idem), a auto constância só é possível por referência ao outro: é meu poder responder ao outro que pede minha ajuda e cuidado dele, que pode-se confirmar a presença, responder por mim e pela minha existência (GUBERT, 2012).

A ética não é uma ciência teórica, mas resulta de uma razão prática e hermenêutica, com o último propósito de ajudar o homem a encontrar uma vida digna de ser vivida e os caminhos para realizá-la. Para Ricoeur (2014) a ética é, em geral, uma intenção, o profundo desejo de realização do ser, a vontade de viver vidas consideradas boas. Portanto, o homem ético é aquele que continuamente

questiona seu modo de viver, os bens finais de sua vida. Desta forma, a vida de cada homem deve ser entendida como uma obra de arte (estética), que está sendo feita a partir de uma constante reavaliação de bens finais que configuram sua própria existência, suas ações e a pessoa que ele é (ética). O final desta obra de arte combina com o fim da vida do indivíduo.

O eterno elo entre ética e identidade permite entender como a identidade pessoal é construída na filosofia de Ricoeur: a particularidade de cada ser humano reside em sua capacidade permanente de refletir sobre Si mesmo e sobre seus objetivos de vida, colocando-se entre Si e examinando sua visão de boa vida (individualidade ética). Essa autorreflexão poderá fortalecer as crenças pessoais do sujeito (ético-idem) ou resistir e, talvez, recusar valores e princípios previamente aceitos sem exame.

Neste último caso, nada permanece no sujeito a menos que alguém deseje criar / se identificar com um novo personagem (auto-idem). Mas em ambas as situações, o assunto deve ser considerado como um auto criador (ipê estético), porque a imaginação é sempre necessária para criar visões pessoais e sociais da boa vida, mundos possíveis onde vale a pena viver (NASCIMENTO, 2009).

Além disso, a criação de um tipo pessoal e único de vida sempre requer, paradoxalmente, a mediação do Outro. Essa ideia parece ser outra marca distintiva da filosofia de Ricoeur e desfaz definitivamente o erro de uma eventual semelhança entre a visão de subjetividade de Ricoeur e o "eu penso" kantiano que acompanha toda a minha experiência e consciência. Embora ambas sustentem a importância da mediação para o autoconhecimento (lembre-se de que o "eu penso" se torna uma representação vazia quando é diretamente transformada em objeto de conhecimento), a identidade de Ricoeur não é impessoal (de "qualquer um", como a visão kantiana), mas aberto à mediação da alteridade (NASCIMENTO, 2009).

O esforço de Ricoeur em superar a visão tradicional da subjetividade (como o cogito de Descartes), aumentando a importância da intersubjetividade para sua criação e desenvolvimento, encontra apoio gramatical e linguístico.

Original e conciliador, assim classifica-se a filosofia de Ricoeur em identidade (SALDANHA, 2009 p. 78). Original, porque ao invés de aceitar o tradicional embarque do sujeito (buscando um critério de identificação do reconhecimento público, seja mental ou físico), o filósofo desloca a reflexão para a interioridade do sujeito e considera, em minha opinião, ética e estética como dois níveis possíveis

interconexão, ofereça respostas (sempre temporárias) à pergunta: Quem sou eu? Conciliador, porque a dialética entre Ipse e Idem, autocompreensão e caráter, já não nos permite pensar a subjetividade como estática e imutável, mas dinâmica, temporal e aberta à alteridade (SALDANHA, 2009).

5 A IMAGINAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL COMO FORMAÇÃO ÉTICA

A imaginação e a construção do imaginário social é tratado por um dos filósofos mais influentes em Paul Ricoeur do mundo de língua inglesa, Charles Taylor que é reconhecido internacionalmente por suas contribuições à teoria política e moral, particularmente aos debates sobre formação de identidade, multiculturalismo, secularismo e modernidade.

Nos Imaginários Sociais Modernos, Taylor continua suas reflexões recentes sobre o tema das múltiplas modernidades. Para explicar as diferenças entre as modernidades, Taylor expõe sua ideia do imaginário social, uma compreensão ampla do modo como um determinado povo imagina sua vida social coletiva.

Recontando a história da modernidade ocidental, Taylor traça o desenvolvimento de um imaginário social distinto. Animado pela ideia de uma ordem moral baseada no benefício mútuo de participantes iguais, o imaginário social ocidental é caracterizado por três formas culturais fundamentais - a economia, a esfera pública e o autogoverno.

O relato de Taylor sobre essas formações culturais fornece uma nova perspectiva sobre como ler as especificidades da modernidade ocidental: como passamos a imaginar a sociedade principalmente como uma economia de troca de bens e serviços para promover a prosperidade mútua, como começamos a imaginar a esfera pública como um lugar metafórico para deliberação e discussão entre estranhos sobre questões de interesse mútuo, e como inventamos a ideia de um povo autogovernado capaz de atos seculares de "fundação" sem recorrer a princípios transcendentais. Acessível em tamanho e estilo, os Imaginários Sociais Modernos oferecem uma estrutura clara e concisa para entender a estrutura da vida moderna no Ocidente e as diferentes formas que a modernidade tomou em todo o mundo.

Para Taylor (2008) o imaginário social é o conjunto de valores, instituições, leis e símbolos comuns a um determinado grupo social e à sociedade correspondente através da qual as pessoas imaginam seu todo social. O conceito do imaginário atraiu a atenção em estudos de sociologia, filosofia e mídia. Já para John Thompson, o imaginário social é "a dimensão criativa e simbólica do mundo social, a dimensão pela qual os seres humanos criam seus modos de convivência e seus

modos de representar sua vida coletiva" (2006 p. 34). Para Manfred Steger e Paul James,

[...] os imaginários são convocações padronizadas do todo social. Esses modos profundamente arraigados de compreensão fornecem parâmetros amplamente pré-reflexivos nos quais as pessoas imaginam sua existência social - expressa, por exemplo, em concepções de global (2005 p. 28)

Em 1975, Cornelius Castoriadis usou o termo em seu livro *The Imaginary Institution of Society*, sustentando que "o imaginário da sociedade cria para cada período histórico seu modo singular de viver, ver e fazer sua própria existência" (P. 98). Para Castoriadis, "os significados imaginários centrais de uma sociedade ... são os laços que unem uma sociedade e as formas que definem o que, para uma dada sociedade, é "real" (p. 102)

De maneira similar, Habermas escreveu sobre "o fundo massivo de um mundo da vida compartilhado de forma intersubjetiva [...] contextos do mundo da vida que forneceu o apoio de um consenso de fundo maciço" (p. 83).

O imaginário é apresentado por Lacan como uma das três ordens de intersecção que estruturam toda a existência humana, sendo as outras o simbólico e o real. Lacan estava respondendo a *L'Imaginaire*, que era o título da 'psicologia fenomenológica da imaginação' publicada por Sartre em 1940, onde se refere à imagem como uma forma de consciência.

Nessa perspectiva Taylor (2008) usa o conceito de imaginários sociais modernos para explorar a transição ocidental das normas hierárquicas dos imaginários sociais pré-modernos para o imaginário social igualitário, horizontal e de acesso direto da modernidade.

Ele vê o ideal renascentista de civilidade e automoda como uma espécie de casa intermediária no caminho para a modernidade e a moralidade moderna. O imaginário social moderno que ele considera compreende um sistema de esferas interligadas, incluindo a reflexividade e o contrato social, a opinião pública e a esfera pública de Habermas, a economia política / de mercado como uma força independente e o autogoverno dos cidadãos dentro de uma sociedade como um ideal normativo.

Taylor reconheceu a influência de Benedict Anderson em sua formulação do conceito do imaginário social. Anderson tratou a nação como "uma comunidade

política imaginada a nacionalidade, bem como o nacionalismo, são artefatos culturais de um tipo particular" (p. 101).

O desenvolvimento deste conceito permite uma melhor compreensão do estreito vínculo entre a capacidade de condicionar e organizar trocas entre uma experiência e sua representação, e um procedimento baseado na repetição rítmica de um ou vários paradigmas em um corpo determinado e coerente, que permite a sua reprodução e inflexão.

Nota-se, portanto, que o "imaginário social" é um dos primeiros explorados na história das ciências sociais. Na sociologia, um imaginário social é o modo como um determinado povo imagina sua vida social coletiva, o que possibilita e, ao mesmo tempo, legitima processos e práticas de criação de sentido. Tais imaginários, imaginados em particular por Charles Taylor, são complexos e ao mesmo tempo não estruturados e desarticulados (isto é, têm uma qualidade fortemente tácita), veiculados em imagens, histórias e lendas, e incorporam fatos sobre como geralmente conduzimos nossas ações sociais. Existência, mas também normas sobre como esta existência deve ser executada.

A perspectiva dos imaginários sociais considera a mudança social e o movimento histórico, desafiando a problemática da continuidade / descontinuidade sócio histórica. Uma abordagem dos imaginários sociais e históricos ajuda a articular a historicidade da condição humana nas análises civilizacionais, bem como as problemáticas contemporâneas da modernidade, das múltiplas modernidades e da globalização. Tal visão abre questões sobre a alteração de padrões históricos e culturais e a diversidade de interpretações socioculturais da condição humana no mundo.

Os imaginários sociais influenciam os resultados e são centrais para a estruturação processos. Como Griffiths e Maile (2008) apontam, o conceito do imaginário social é complexo com diferentes conceituações, mas falando de maneira ampla, o imaginário não é (necessariamente) um reflexo da realidade, e não necessariamente uma invenção da imaginação, mas reconhece que lugares passam a ter significados compartilhados, mediados por meio de linguagem, símbolos e outros significados, e que esses significados têm o poder de moldar a realidade através das ações de indivíduos e grupos (Appadurai, 1996).

Imaginários são sociais porque são compartilhados, socialmente construídos e têm impactos sociais (e materiais). Trabalho anterior sobre a construção social do

espaço continua a ser uma maneira útil para ilustrar como o imaginário é um elemento em processos de estruturação. A noção de espacialização de Rob Shields (1991, p. 31), por exemplo:

[...] a construção social em curso do espaço ao nível do imaginário (coletivo mitologias, pressuposições), bem como intervenções na paisagem (por exemplo, a ambiente construído). Este termo nos permite nomear um objeto de estudo que engloba tanto a lógica cultural do espacial e sua expressão e elaboração em linguagem e mais ações concretas, construções e arranjos institucionais

Os imaginários também são individuais e criativos, algo que as pessoas fazem, mas sempre em negociação com os campos de possibilidades (APPADURAI, 1996). Na linguagem da teoria da prática, os imaginários são ambos ações e estruturas, moldadas, e são centrais para a compreensão do estilo de vida como um processo contínuo. O conceito reconhece tanto os aspectos criativos da agência quanto o papel das representações coletivas na prática da vida cotidiana. Portanto, envolve não apenas ser preocupado com a forma como os lugares são imaginados antes da migração, mas também incorporados e promulgados experiências de migração (BENSON, 2011).

O uso de uma frase nominal tende a reificar ações e combinar estruturas complexas em construções teóricas abstratas, e leva à imprecisão. Em seu trabalho em Migração britânica para a França, Benson (2012, p. 1682-3) argumenta que:

[...] para entender como a imaginação é traduzida em ação, há uma necessidade de se concentrar na interação incorporada de biografias, circunstâncias individuais, pré-condições estruturais, privilégios e restrições, bem como imaginações culturalmente significantes.

O conceito de imaginários sociais faz parte desse trabalho, mas os imaginários têm um papel nos processos de estruturação na migração do estilo de vida de diferentes maneiras, e é útil separar o nível das grandes ideias e varrer as mudanças históricas das práticas cotidianas de diferentes agentes. Também precisamos manter uma noção de tempo e processo.

Embora ainda reconhecendo que todas as estruturas sociais, incluindo os imaginários, são constituídas e são constitutivas de atores, pode bem não ser esses atores neste momento que formaram diretamente esses conjuntos de ideias que informam este estilo de vida migração. Acredita-se que o trabalho dos teóricos da

prática pode fornecer alguns dos conceitos trabalho e terminologia com os quais entender melhor a imaginação social como um verbo e social imaginários como um complexo de ideias.

Uma das mudanças mais profundas nas ciências sociais nos últimos anos tem sido a mudança para a prática ou a teoria da estruturação como uma premissa fundamental sobre a qual o design e os entendimentos da pesquisa são sediados. Isso pode ser bastante evidente, onde os acadêmicos anunciam que estão usando estruturação ou teoria da prática (geralmente baseada no trabalho de Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Michel de Certeau e outros). Ou, em muitos casos, é mais disfarçado, revelado no desejo de integrar compreensão de macro e micro processos, para visualizar motivações em seu contexto mais amplo, ou para entender como os discursos e as significações se encarnam e encenam.

Benson (2007), por exemplo, reconhece que o privilégio é tanto uma condição estrutural quanto reproduzida através de uma agência ativa por causa da maneira como é internalizou e moldou o ambiente social local (e até físico); e Vannini e Taggart (2007) usam de Certeau para falar sobre como o "novo Quietismo", no qual a espiritualidade é procurada por "voltar à terra", toma forma através da prática diária de táticas que moldam estruturas distantes, em vez de confrontá-las.

A teoria da prática da forma toma no trabalho empírico uma variação com os autores, disciplinas e até mesmo gerações (POSTILL, 2010, p. 6), mas o desejo de produzir narrativa, ou história, ilustrar a interação da estrutura e agência ao longo do tempo e espaço é o mesmo. Acadêmicos cada vez mais reconhecem uma rígida distinção entre estruturas externas e determinantes e a agência como livre-arbítrio irrestrito não mais sustentável. A teoria da prática procede assim da ideia do senso comum que:

[...] toda a vida social é gerada na e através da práxis social; onde a práxis social é definida para incluem a natureza, as condições e as consequências históricas e espaço-temporais atividades e interações situadas através da ação de atores sociais (COHEN, 1989, p. 2).

É a tentativa de explicar as implicações ontológicas e analíticas desta ideia (com uma história de menos já em Aristóteles na tradição ocidental, Calhoun e Sennett (2007)) que foi o trabalho de estruturação e prática dos teóricos nas últimas

décadas, não menos por causa do passado tendência a negligenciar a centralidade da práxis.

A teoria de estruturação de Anthony Giddens 'fornece um conjunto de recursos ontológicos para a formulação de teoria empiricamente orientada e pesquisa (COHEN, 1989).

Abrangendo uma ampla gama de publicações Giddens (1976, 1979, 1984) tem como argumento chave que as estruturas sociais limitam o que as pessoas podem e não podem fazer, e até o que eles tentam ou desejam fazer; mas os agentes continuam a ter algum livre arbítrio, e estruturas muito sociais que permitem ou restringem em algumas situações são feitas e refeitas por indivíduos no processo de agir em agência.

Para Giddens (1984), portanto, não se pode nem pensar em agência e estrutura como ontologicamente distintas; eles são uma dualidade - sempre interdependentes e inter-relacionados. Isso envolve um foco na práxis da vida cotidiana, em que a agência e as atividades são sempre entendido, ontologicamente, como estando localizado no contexto da natureza e consequências das ações.

Cohen (1989, p. 47) refere-se a isso como a “descentralização” do sujeito. O trabalho de Bourdieu (1977, 1984, 1985, 1990) também entende a vida social como feita e refeita através de a prática quotidiana e encarnada dos agentes, no contexto de restrições estruturais internalizadas. Crucialmente, o que é muitas vezes esquecido é que a teoria da prática de Bourdieu é um estudo geral, ontológico. Teoria de como a vida social é moldada pelo processo; não se destina a ser direcionado para a análise das práticas cotidianas divorciadas de seu contexto mais amplo.

Para Bourdieu (1977), embora os indivíduos tenham a capacidade de inovação e criatividade, no entanto, os desejos compartilhados, os gostos expressos, as escolhas feitas, e as ações tomadas, são sempre moldadas no mais amplo contexto estrutural. Indivíduos e grupos estão sempre em relações práticas com o mundo e, portanto, as ações são ajustes razoáveis, sensatos e plausíveis para o futuro, que levam em consideração o que é possível e o que não é, e não, como alguns cientistas sociais os entendem, cálculos racionais ou o produto de planos identificáveis.

Então, como Wilhelm Schapp (1990) aponta por Ricoeur, a história da minha vida é um segmento da história de outras vidas humanas. Somos nós mesmos "*enredados em histórias*", aqueles que precederam, aqueles que são contemporâneos e aqueles que sucedem (p. 34). Finalmente o sujeito se reconhece através das histórias fictícias de personagens passados ou imaginários. A integração da alteridade em nosso desejo é também o fruto da história, que Ricoeur diz ser "o primeiro laboratório de julgamento moral" (RICOEUR, 2008, p. 122).

Finalmente, no nível social das *instituições* e vivendo juntos, a imaginação nos permite manter a personalização das relações humanas. Repetindo as análises precedentes da transferência para a imaginação permitidas pela analogia do *ego*, poderia-se dizer, com Ricoeur (2008) que a imaginação produtiva tem o efeito de lutar contra o *anonimato* das relações mútuas nas sociedades burocráticas.

A especialização e a compartimentalização das tarefas, o desenvolvimento de longas mediações institucionais, podem muitas vezes nos levar a acreditar que o desenvolvimento da sociedade está nas mãos da força anônima, assimilada às leis da natureza. Também pode-se ser mais e mais indiferentes ao destino das pessoas que não estão em nosso círculo de relações diretas.

A força e a tarefa da imaginação é precisamente identificar e preservar o valor insubstituível do "eu" de cada pessoa em seus relacionamentos com seus contemporâneos, predecessores e sucessores. O curso da história não é redutível no curso dos eventos e nenhuma instituição pode reivindicar ser uma entidade hierarquicamente superior à pessoa (HENRIQUES, 2006). Essa estrutura básica da experiência histórica é uma condição enterrada e esquecida, tanto que é apenas um ideal para a comunicação humana. O elo analógico que torna cada homem não é acessível a nós, diz Ricoeur, "somente através de um número de práticas imaginativas, como ideologia e utopia" (p.134).

5.1 IDEOLOGIA E UTOPIA E A IMAGINAÇÃO NARRATIVA EM SEU VIÉS ÉTICO, INDIVIDUAL E SOCIAL

Certamente, todas as ideologias e utopias não são necessariamente expressas na forma de uma narrativa, mas é comum que elas encontrem na narrativa uma mediação privilegiada, como mostrado, por exemplo, pela *Utopia* de Thomas More. Nesse caso, as narrativas expressam, na forma de configuração

narrativa, a *imaginação de uma vida em comum*. Também, em termos da constituição analógica do vínculo social e da convivência, a imaginação narrativa alimenta a imaginação ética (e espiritual).

Segundo Ricoeur (2008) retomar a intuição, a ideologia e a utopia de Karl Mannheim são duas formas típicas e antagônicas do imaginário social que visam, respectivamente, a justificação e a subversão da sociedade. O imaginário social tem uma estrutura essencialmente conflituosa. Mais uma vez, é necessário emprestar a Ricoeur (2008), o desvio de uma análise crítica dessa ambiguidade para encontrar a imaginação produtiva na raiz do laço social. De fato, a ambiguidade é dupla, porque cada uma das figuras antagônicas tem um aspecto positivo e um aspecto negativo em torno de sua função central.

A *ideologia*, em sua forma negativa, pode ser uma ocultação e uma distorção da realidade social. Como Marx analisou em sua publicação intitulada *The German Ideology*, graças à metáfora da *câmera obscura*, ela dá uma imagem invertida da realidade. Mas também pode ser um fator poderoso na integração da sociedade ou da comunidade, como indicam as cerimônias comemorativas que atualizam os eventos fundadores. Neste caso, a ideologia tem uma função essencialmente positiva de transmitir a memória social coletiva e constituir a identidade narrativa do grupo.

Se a ideologia reforça a realidade e preservar a unidade social, de um modo que não é necessariamente falso, a *utopia*, pelo contrário, projeta a imaginação em outro lugar ("lugar nenhum") que essencialmente subverte a realidade existente. Tem também uma função positiva na constituição do laço social, quando questiona o presente para imaginar uma sociedade alternativa e opera variações imaginativas sobre a organização do poder (outro mundo é possível).

Mas possui, como a ideologia, sua própria patologia, sempre que seu discurso se torna insano, até sanguinário, recusando-se a levar em conta a lógica da ação. Neste caso, a utopia se torna uma esquizofrenia mortal, preferindo esquemas perfeccionistas e sonhos impossíveis proposta de dar os primeiros passos para a sua realização. Assim, a função essencial da ideologia, sua função justificatória da ordem social, é cercada por uma função positiva de integração do grupo e uma função negativa de falsa dissimulação.

Da mesma forma, a utopia tem uma função essencial de subversão da ordem social, que pode tomar a figura positiva da crítica da proposição real e alternativa

presente, mas que também pode assumir a figura negativa do sonho tirânico. De modo que as três funções da ideologia e da utopia se referem umas às outras, como mostra a figura 1:

Figura 1 – Funções da ideologia

	IDÉOLOGIE	UTOPIE
Fonction pathologique	Dissimulation et distorsion de la réalité sociale	Rêve fou, sans médiation ni compromis.
Fonction pivot	<i>Justification</i> Légitimation de l'autorité	<i>Subversion</i> et variations imaginatives sur le pouvoir
Fonction positive	Intégration et identification de la communauté	Critique du présent et proposition alternative
	Renforcement du réel (tradition)	Mise en question du réel (innovation)

Fonte: Ricoeur (2008)

Com essas duas figuras do imaginário social, encontra-se a capacidade da imaginação no nível individual: ou reproduzindo imagens já existentes, mas ausentes, ou produzindo novas formas na ficção. A ideologia e a utopia são figuras da imaginação reprodutiva e da imaginação produtiva. A ideologia e a utopia referem-se umas às outras e zelam pelos riscos patológicos recíprocos entre Si.

Não há dúvida de que para Ricoeur a dialética entre ideologia e utopia é essencial para a constituição simbólica do laço social e para o fundamento imaginário do poder, sempre para ser retomada nas sociedades democráticas contemporâneas. *Tradição* e *inovação* são condições umas das outras.

Aqui se tem um novo exemplo. O objetivo ético da justiça no nível social das instituições só pode ser enraizado nessa tensão viva da consciência histórica entre o horizonte de espera em que nós projetamos e o espaço de experiência em que nos encontramos enraizados.

Utopias e ideologias dão forma às nossas esperanças e à nossa memória. Mas eles também mostram seu envolvimento mútuo. Neste em outras palavras, não devemos reduzir a tradição às histórias do passado, nem restringir as utopias às ficções do futuro. "Uma tradição", declarou Ricoeur em entrevista ao *Le*

Monde, "só está viva se dá a oportunidade de inovar, se constitui um recurso a ser reinterpretado e não uma eternidade fixa".

É sempre de acordo com nossas expectativas atuais e novas exigências da história que devemos recuperá-las. Ao mesmo tempo, o exame de nossas múltiplas tradições (grego, latim, cristão, humanista, etc.) fez com que ele dissesse: "Temos tantos projetos por cumprir, tantas promessas não cumpridas que teremos o suficiente para construir um futuro através da revivificação desses múltiplos legados.

Por um paradoxo totalmente estranho, as utopias mais fortes só podem vir daquilo que não foi cumprido em nossas tradições e que permanece como um recurso de significados, uma reserva de significado. A utopia que vem não pode vir de nada. Nem pode derivar diretamente do passado, mas seria sem força se não estivesse em cumplicidade com o que, nesse passado múltiplo, ainda não está exaurido (ONATE, 2010).

O imaginário social oriundo da dialética entre ideologia e utopia alimenta o sentido de justiça que vivifica as relações humanas equitativas em nível institucional. Entre as tradições capazes de nutrir de forma inovadora o imaginário social de uma vida boa em comum, a tradição cristã certamente tem um lugar privilegiado para Ricoeur (2008) graças ao poder da imaginação, as histórias são mediadores que nos permitem apropriar-se criativamente das tradições da boa vida que estão disponíveis para nós.

Eles nos educam em nossas disposições afetivas e morais (o processo metafórico não é apenas um processo cognitivo e imaginativo, como já disse, mas também um dinamismo que põe as emoções em movimento). Contribuem para a constituição de nossas atitudes e convicções fundamentais, tanto em relação a nós mesmos, na relação direta com os outros como na relação com cada uma dentro das instituições sociais. As histórias inspiram nosso propósito ético alimentando o tesouro de nossa imaginação individual, intersubjetiva e social.

6 CONCLUSÃO

No decorrer deste estudo foi possível observar que a imaginação em Ricoeur percorreu um longo caminho, sempre escondida talvez, tratada de forma não explícita em diversas obras, isto é, nunca de forma contínua em uma obra só e sim sob várias ópticas em trabalhos diferentes.

Porém, é perceptível que a ética sempre foi uma preocupação em seus escritos, desde a desconstrução de uma hermenêutica metodológica até o caminho que trilhou linguisticamente e sociologicamente em seu percurso filosófico.

Neste estudo, analisou-se a imaginação muito mais a partir de seu núcleo linguístico, pois pelas investigações aqui feitas foram estas que mais apresentavam relevância e repetição pertinente nas obras do filósofo. Começando em memória e imaginação, trazendo os traços mais relevantes da temporalidade e seus conceitos históricos dentro da imaginação. Introduzindo uma dialética entre imaginação poética e prática, dialética a qual sempre ficou claro em seus escritos, principalmente em sua obra *Do Texto à Ação*, pois acreditava em um dinamismo do agir a partir da linguagem e seu poder imaginativo.

As funções projetivas da imaginação aqui analisadas mostraram como a imaginação pode esquematizar, reverberar e neutralizar a realidade dentro do ser humano, mostrando o quão versátil pode ser esse processo dentro da linguagem do ser.

Além disso, ficou nítido o viés ético das funções da imaginação para com o ser humano, pois cria-se um caminho de sentido e significação operando na linguagem e por fim na ação, criando novos valores e ensaiando novas escolhas e atitudes, traço fundamental para o caráter formador através da esquematização e visualização futura da ação.

É possível concluir que a imaginação e a identidade narrativa estão extremamente ligadas, desde a noção de homem capaz e responsável por narrar e escolher sua história, formando autoconhecimento e compreensão diante de Si e dos outros.

Por meio da pequena ética mostrou-se também a preocupação do autor com as éticas teleológicas e deontológica para consigo e com os outros, mostrando como o Si mesmo se reflete no outro e o outro em Si mesmo. Assim, a ética de Aristóteles

e Kant foram expostas para mostrar o raciocínio ético e moral do autor, pois seu guia ético habita esse solo que o autor chama humildemente, minha pequena ética.

Como último trajeto deste percurso pelas funções éticas da imaginação na linguagem foi explorado o imaginário social como formador ético de uma sociedade inserida numa rede de crenças e valores, além de utopias e ideologias que o ser humano convive socialmente em seu tempo. O papel da imaginação aqui explorado percorre desde muito cedo a formação das crenças do ser humano quando está em formação, devido a sua inserção já no mundo da linguagem e do imaginário social situado em seu contexto. Esse papel também está presente no vínculo que o homem possui com seu passado histórico e tudo que chegou até ele por meio da temporalidade e da tradição sempre de forma não limitante a isso, mas contribuindo para a formação das crenças e valores do indivíduo por ser um homem de natureza psicossocial.

Ainda, é impossível fugir da atestação que a imaginação está mergulhada na linguagem nos trabalhos de Ricoeur, pois se não fosse a linguagem, pensada, falada, escrita ou transmitida, o papel da imaginação não existiria. O núcleo linguístico sempre foi um alicerce para o trabalho de Ricoeur, filósofo notavelmente situado em seu tempo e sempre buscando atualizar-se em tópicos contemporâneos, não fazendo uma filosofia da filosofia, mas contribuindo para uma reflexão crítica em prol da sociedade de seu tempo.

Desse modo, para concluir, as funções éticas da imaginação estão presentes desde o nascimento do homem até seu crescimento e domínio da linguagem, aprendido através da imaginação, histórias contadas, vividas, imaginadas e apreendidas em sua memória até o seu esquecimento.

Portanto, a conclusão final a que chega esta investigação é que, sem dúvida, foi traçado um caminho árduo de investigação sobre o tema, com muitos recortes, retomadas de direção, reviravoltas e novas descobertas dos trajetos e rumos que o caminho da imaginação foi tomando no universo ricoeuriano, pois foi desse modo que Ricoeur foi traçando seu percurso notável e entrelinhas sobre a imaginação e seu papel no mundo, sempre procurando mostrar de forma coerente e sensata suas ligações entre ética, vínculo histórico, linguagem e sociologia perante a imaginação.

Conclui-se que o principal interesse de Paul Ricoeur na imaginação não era propriamente seu conteúdo e conceituação, mas sim o seu papel.

Sendo assim, considerando a presente investigação, a imaginação continuará presente na formação do caráter do ser humano, norteando crenças, valores, escolhas, fazendo-se presente tanto na tradição quanto nas escolhas conscientes ou inconscientes tomadas pelos indivíduos. Seguirá presente nos caminhos da reverberação do imaginário frente a um texto ou a uma ideia, irá fazer-se presente na esquematização de ideais, no ensaio e ação sobre essas ideias, atitudes e pensamentos, raciocínios esses, cruciais para o agir ético em sociedade. Afinal, não há ação sem imaginação.

Portanto, o papel da imaginação sempre estará presente em nossas vidas, na vida boa, com os outros, consigo e nas instituições. A ideologia e utopia sempre existirão no imaginário e, de uma maneira ou de outra, se tornarão o solo onde os seres se formam e respiram seu ar, mesmo que não permitam encher seus pulmões dele, o ar estará presente.

Conclui-se, assim, que toda e qualquer prática imaginativa e suas funções tem muito mais valor que seu conceito ou teoria. Afinal, Ricoeur sempre procurou prezar o real, o atual e o útil, respeitando e aprendendo com as raízes da árvore da filosofia, é claro, mas preocupando-se principalmente com os frutos que estavam nascendo nas árvores de seu tempo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Danilo Di Manno. Subjetividade e interpretação: a questão do sujeito. In: CÉSAR, C. M. (Org.). **Paul Ricoeur – Ensaaios**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 77 – 93.
- ALMEIDA, R. **O criador de mitos: imaginário e educação em Fernando Pessoa**. São Paulo: Educ, 2011.
- AMALRIC, L'imagination poético-pratique dans l'identité narrative. in: **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies** 3: 2, 2012.
- APPADURAI, A. **Modernidade Geral: Dimensões Culturais da Globalização**. (Minneapolis: Universidade de Minnesota Press), 1996.
- ARANHA, M. **A filosofia da educação**. São Paulo: Moderna, 2016.
- BACHELARD, G. **O direito de sonhar**. São Paulo: Difel, 2011.
- BENSON, M. & O'Reilly, K. A migração e a busca de um melhor modo de vida: uma crítica exploração da migração do estilo de vida, **The Sociological Review**, 57 (4), pp. 608-25, 2009.
- BENSON, M. **Os britânicos na França rural: a migração de estilo de vida e a busca contínua por um melhor modo de vida**. (Manchester, Manchester University Press), 2011.
- BENSON, M. Como as imaginações culturalmente significativas são traduzidas em migração de estilo de vida, **Jornal de Estudos Étnicos e Migratórios**, 38 (10): 1681-1696, 2012.
- BENSON, M. e O'REILLY, K. **Migração do estilo de vida: expectativas, aspirações e experiências**. (Farnham: Ashgate), 2009.
- BLOCH, E. Geist der Utopia. **O Espírito da Utopia**. Traduzido por Anthony A. Nassar, Stanford University Press, Stanford, 2000
- BOURDIEU, P. **Distinção: uma crítica social do julgamento do gosto**. (Londres: Routledge & Kegan Paul) , 1984.
- BOURDIEU, P. **O espaço social e a gênese dos grupos**. Teoria e Sociedade, 14 (6), 723-744, 1985.
- BOURDIEU, P. **A lógica da prática**. (Cambridge: Polity), 1990.
- BOURDIEU, P. **Conclusões Observações: Para uma compreensão sociogenética de obras intelectuais**, em C. Calhoun, E. Li Puma e M. Postone (eds), 1993.
- BOURDIEU: **Perspectivas Críticas**. (Chicago: Universidade de Chicago Press, pp. 263-75) Bourdieu, P. (1977) Esboço de uma teoria da prática. (Cambridge: Cambridge University Press)

CARR, D., TAYLOR, C. E RICOEUR, P. **Discussão:** Ricoeur na narrativa. Em D. Wood (Ed.), *Sobre Paul Ricoeur: narrativa e interpretação* (pp. 160-187). Londres, Reino Unido: Routledge, 1991.

CARVALHO, Maria Helena Costa de. **Entre Filosofia E Literatura:** Geometrias De Uma Relação Em Maurice Blanchot e Paul Ricoeur. Ed. Lisboa: Clepul, 2014.

CASTORIADIS, C. **A Imaginária Instituição da Sociedade:** Criatividade e Autonomia no Social- Mundo histórico. (Londres, Polity Press), 1997.

CASTORIADIS, C. **Figuras do Pensável.** (Stanford Califórnia, Stanford University Press). 2007.

CASTRO, M. G. A. e. **Imaginação em Paul Ricoeur.** Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

CASTRO, Maria Gabriela Azevedo. **Imaginação em Paul Ricoeur.** Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

COHEN, IJ. **Teoria da Estruturação:** Anthony Giddens e a constituição da vida social. (Basingstoke: Macmillan), 1989.

DANCY J. **Razões morais.** Oxford: Blackwell Publishers, 2010

DOLL JR., W. E. **Currículo:** uma perspectiva pós-moderna. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

GADAMER, Hans. Georg. **Verdade e Método II:** Complementos e índice. v.2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GIDDENS, A. **Novas regras do método sociológico:** uma crítica positiva das sociologias interpretativas. (Londres: Hutchinson), 1976.

GIDDENS, A. **Problemas centrais na teoria social:** ação, estrutura e contradição no social análise. (Londres: Macmillan), 1979.

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade: esboço da teoria da estruturação.** (Cambridge:Polity), 1984.

GUBERT, Paulo Gilberto. **Da constituição da identidade narrativa na obra O Si-mesmo como um outro.** Pólemos , v. 1, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Los problemas fundamentales de la fenomenologia.** Trad.: Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HENRIQUES, F. O papel de Kant na intertextualidade de Paul Ricoeur: dois exemplos. In. **Atas do Colóquio Internacional em Homenagem a Kant:** Universidade de Lisboa/Universidade de Évora, 2006.

KANT, Emanuel, **Crítica da Razão Pura.** Trans. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. 5. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KEARNEY, R. Narrativa de análise - história, história, vida. **Human Studies**, 29 (4), 477-490. 2006.
- KEMP, Kenia. **Grupos de estilo jovens: o rock underground e as práticas (contra) culturais dos grupos "punk" e "trash" em São Paulo**. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia da UNICAMP, 1993.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da Metodologia**. 2. Ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- MOORE, Barrington. **Privacidade - Estudos em História Social e Cultural**, Nova York: ME Sharpe, 1984.
- NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. **Identidade Pessoal em Paul Ricoeur**. Univ. Federal Santa Maria- RS, 2009.
- ONATE, A. M. Consciência imaginativa, fantasia e método em Husserl. **Revista de Filosofia: Aurora** (PUCPR. Impresso), v. 22, p. 347-378, 2010.
- O'REILLY, K. **Migrações Intra-Europeias e a Mobilidade - Dialética do Gabinete**, *Sociology*, 41: 2,277-293. 2007.
- RICHARD, Kearne. **Poética da imaginação: moderno para pós-moderno** (Edinburgh: Edinburgh University Press,1998), 134-5
- RICOEUR, P. **Do Texto à Ação**. Ensaios de Hermenêutica II. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1988.
- RICOEUR, P. **O eu e a identidade narrativa**. Em Si mesmo como outro, Trans K. Blamey, (pp.140-168). Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.
- RICOEUR, P. Vida em busca de narrativa. In: WOOD, D. (Ed.). **Em Paul Ricoeur: Narrativa e interpretação** (pp. 20-33). Londres, Reino Unido: Routledge, 1991.
- RICOEUR, Paul. **Do Texto à Ação**. Portugal: Rés,1986.
- RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2**. Hermenêutica. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo como outro**. São Paulo: WMF Martins Fontes,2014.
- RICOEUR, **A Regra da Metáfora**. trans. Robert Czerny com Kathleen McLaughlin e John Costello(London e New York: Routledge, 2005), 253
- RICOEUR, **Memória, História, Esquecimento**, trans. Kathleen Blamey e David Pellauer (Chicago: TheUniversity of Chicago Press, 2008), 56

RICOEUR, **Tempo e Narrativa**. Volume 1 , trans. Kathleen Blamey e David Pellauer (Chicago: TheUniversity of Chicago Press, 2008).

SALDANHA, F. A. M. **Do sujeito capaz ao sujeito de direito**: um Percurso pela Filosofia de Paul Ricoeur. Coimbra: Faculdade de Letras, 2009.

SÓFOCLES, Antígona, Trans. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

TAYLOR. Identidade prospectiva. In: NASCIMENTO, F; SALLES, W. (orgs.). **Ética, Identidade e Reconhecimento** (Rio de Janeiro, Loyola, 2013), 130.