

## O significado da memória e da imaginação na possibilidade da história, com referência a Paul Ricœur

**Sanqueilo de Lima Santos**

Professor Adjunto de Filosofia - DFCH/UESC

*E-mail:* slsantos@uesc.br

**Rodrigo Ramos de Oliveira**

Acadêmico do curso de Filosofia da UESC

Bolsista de Iniciação Científica – ICB-UESC

Recebido em: 18/01/2019.

Aprovado em: 07/03/2019.

**Resumo:** Na parte inicial de *A memória, a história, o esquecimento* (2000), Paul Ricœur tematiza metodicamente o conceito de memória e, devido às correlações estreitas que guarda com a mesma, o de imaginação. As leituras da filosofia moderna e de fontes científicas e psicanalíticas são comandadas pelo campo de questões abertas pela exploração das analogias fundantes que, na antiguidade, permitiram formar expressamente o significado desses conceitos. A hermenêutica fenomenológica, convocada para abordar a “memória coletiva” e ingressar na epistemologia da história, delinea-se com a retomada crítica da fenomenologia husserliana. No presente artigo, pretende-se avaliar a contribuição do percurso ricoeuriano, no tocante à imaginação, para a epistemologia da história.

**Palavras-chave:** Enigma. Hermenêutica. Signo. Presença. Ausência.

### *The meaning of memory and imagination in the possibility of history, in reference to Paul Ricœur*

**Abstract:** In the initial part of *Memory, History, Forgetfulness* (2000), Paul Ricœur methodically thematizes the concept of memory and, due to its close correlations, the concept of imagination. The readings of modern philosophy and of scientific and psychoanalytical sources are commanded by the field of questions opened by the exploration of the founding analogies that, in antiquity, allowed to express expressly the meaning of these concepts. Phenomenological hermeneutics, called to address "collective memory" and to enter into the epistemology of history, is outlined with a critical resumption of Husserl's phenomenology. In the present article, we intend to evaluate the contribution of Ricoeur's journey, in terms of imagination, to the epistemology of history.

**Keywords:** Enigma. Hermeneutics. Sign. Presence. Absence.

## Introdução

Marcel Proust escreveu um livro com o título *Em busca do tempo perdido*. Onde estará o tempo que foi perdido? Na memória...

Rubem Alves

Na obra *A memória, a história, o esquecimento* (2000), Ricœur intenta apontar as relações nodais da história com a memória e com o mundo cultural, segundo um trajeto tipicamente hermenêutico. Os problemas levantados são postos em perspectiva, segundo um modo que é comum às suas empreitadas em torno da narrativa, da metáfora e da interpretação: o itinerário seguido na lida com o campo de problemas abordados é constituído basicamente de três momentos, nos quais se reconhece um paralelo com a fenomenologia husserliana. Na fenomenologia de Edmund Husserl, em traços bem gerais, todo o processo de experiência e de conhecimento percorrido pelo sujeito e pela consciência se efetua de acordo com o seguinte movimento estrutural: enquanto momento primeiro, o pré-categorial e o antepredicativo são os supostos receptivos e *modeláveis* de todo e qualquer ato intencional. Há, aquém de quaisquer limites, a “matéria intencional” exposta e acessível, como provisão meramente presumida de unidades elementares e, “por enquanto”, carentes de determinação, abrindo-se como campo múltiplo (de sensações, ou presentificações, por exemplo), prévio, mormente involuntário, marcado pela insuficiente distinção das formas e pela sua confusão, ao modo de um fluxo de aparições, vividos passivamente. Nisso residiria a materialidade pressuposta, a que todo fenômeno originário está ligado. Um momento segundo, ativo e espontâneo, seria o da intencionalidade, operando por intermédio de sua forma geral, que consiste na implicação recíproca de ato e correlato de ato; é a forma geral – da identificação, que visa um simples “algo em geral” – que se diferencia em uma variedade de formas categoriais e judicativas específicas, *e.g.*, formas nominais, teses existenciais, percepção, etc.. Nesse âmbito segundo, povoado de unidades de sentido objetiváveis, não mais presumidas, se constitui o terreno e o horizonte da experiência e do conhecimento. Um terceiro momento seria o da reação das formas mais persistentes sobre a operação intencional, como habitualidade intencional, refluindo, conjuntamente com o pré-categorial, sobre a atividade intencional, à maneira de significações cristalizadas, passivamente recebidas, na condição de dados para novas operações intencionais supervenientes. O papel crítico da fenomenologia seria, para Husserl, o de reconduzir tais significações à sua fonte intuitiva originária, mediante o que o sentido legítimo das mesmas seria recuperado em sua máxima clareza e evidência.

Cabe à *εποχή* (*epokhé*: suspensão do juízo) iniciar a suspeição justamente dessas cristalizações.

Embora, para Ricœur, não haja algo assim como um “pré-categorial” experienciável como tal,<sup>1</sup> que estaria à disposição e sobre o qual o sujeito poderia se mover livremente, já que para Ricœur o simbólico já está sempre implicado em todo e qualquer dado, a estrutura é similar. Sobre esse fundo estruturante, em *A metáfora viva* (1975), por exemplo, o método se delinea consoante as fases da literalidade ou metáfora morta, da metáfora viva e, por fim, da compreensão de si indiretamente efetuada pela interpretação do poema. Já no tema da narrativa, em *Tempo e narrativa I, II e III* (década de 80), compreende-se a distinção dos momentos da pré-figuração, da configuração do mundo do texto e da refiguração, como releitura do mundo extra-textual. Os modelos da narrativa (ficcional, sobretudo) e da metáfora, por seu turno, orientam a operação hermenêutica, tal como aparece em *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II* (1986); porque a apreensão do sentido, em ambos os casos, exige a interpretação, no sentido pleno da palavra, *i.e.*, aquele no qual a reflexão sobre o sentido estranho do texto é indispensável para a sua compreensão, que acarreta a reinserção no mundo, reorientando a *práxis* (*πράξις*: ação, atuação). A hermenêutica – lembrando que, para Ricœur, trata-se sempre dos textos – também percorre esse círculo: pré-compreensão e incompreensão, interpretação e compreensão-ação.

Com respeito aos aprofundamentos quanto à imbricação entre a história e a memória, para os quais o autor conta com a fenomenologia, com a crítica epistemológica, com a ontologia hermenêutica e a reflexão política, também na obra de 2000, o círculo tipicamente hermenêutico marca o espaço heurístico de articulação dos temas. Refere-se aos momentos da fenomenologia da memória, da epistemologia da história e da condição histórica, tal como se desenvolve nos três capítulos da obra de 2000<sup>2</sup>.

Nesse itinerário, o autor é guiado pela perspectiva de que a história não deixaria de ter que responder por uma “política da justa memória”,<sup>3</sup> somente possível – diríamos – em uma configuração *temperada e incessante* entre o excesso de memória e de esquecimento, balizada pelo que o autor chama de “dissenso produtivo”. Os mencionados excessos aparecem ligados aos abusos, sempre ressurgentes, que incidem sobre a memória artificial e natural. Para uma articulação entre campos tão diversos, que exige reflexões que sobrepassam as fronteiras da História, um colóquio contínuo deve também ser mantido com o historiador profissional e o juiz, incluindo, em momentos críticos, o cidadão.

Para Ricœur, e essa é uma tese central, funcionando como o fio condutor da obra, a história nunca se compreende sem o componente da memória. O sentido da investigação

histórica, por mais sistêmico, objetivo e positivo que possa ser, sempre estará em dívida com o fenômeno originário da memória, sem o qual, a simples prática do método historiográfico não mais seria distinguível do não histórico, por passar ao largo do próprio sentido da referência ao passado. Ricœur é terminante:

E, no entanto, nada temos de melhor que a memória para garantir que algo ocorreu antes de formarmos sua lembrança. A própria historiografia, digamo-lo desde já, não conseguirá remover a convicção, sempre criticada e sempre reafirmada, de qual o referente último da memória continua sendo o passado, independentemente do que possa significar a preteridade do passado<sup>4</sup>.

Desse modo, o elemento originário – aquele do qual depende o enraizamento ontológica da ciência histórica – faz-se acessível e pode ser apreendido, quando se põe em relevo e se detém apropriadamente (ou seja, fenomenologicamente) no tema da memória, tema da primeira parte da obra, ao qual o presente artigo se restringe. Se a memória fosse a conservação completa do passado em uma “cópia interior” daquele, tudo estaria resolvido. Mas não existe essa duplicata, porquanto os afetos, a linguagem, a atuação e principalmente a imaginação (que é feita do mesmo substrato) são fatores responsáveis pela seleção, definição e significação do passado. Além disso, as memórias individuais se esvaem com a morte de seus portadores, restando para a história, recursos que devem sobreviver por gerações, só concebíveis em uma “memória coletiva”, onde o termo memória adquire um sentido necessariamente distinto. Para Ricœur, a fenomenologia da memória deve dar conta de nada menos do que o “enigma da memória”. No presente artigo, que entende que a imaginação faz parte desse enigma, será trabalhado esse tema.

## **1 O enigma da recordação do esquecido e da presentificação do ausente em *outro presente***

Considerando que a possibilidade de fazer referência ao passado – seja na lembrança tomada individualmente, seja em todo discurso da memória intersubjetiva, seja na historiografia, em seu estágio declarativos – remete, em última análise, ao elemento irreduzível da memória, haveria uma aparente trivialidade se a memória fosse tomada em sentido corrente como simples acúmulo de lembranças. O alcance, o terreno legítimo e os compromissos de descoberta da operação historiadora seriam óbvios, se estivesse desde sempre claro de que *modo* a memória dá sentido à intenção que cumpre a função de, no agora, situar no tempo passado o que quer que seja. Que algo seja, não é o problema da

fenomenologia da memória, mas sim, conforme a já mencionada aporia, que, no presente, se dê a saber que algo tenha tido lugar no passado, entre as realidades atestadas, e, sem perder a qualidade de passado, se exiba enquanto tal, enquanto não-presente, no presente.

As tentativas antigas de dar conta dessa dificuldade utilizam ilustrações e analogias. A lembrança é comparada, *e.g.*, a uma marca na cera (o esquecimento seria o apagamento), a um pombo que estaria à disposição no pombal (o esquecimento seria a perda; o erro de memória, a entrada de pombos estranhos), à pintura mimética e à escrita na alma (o erro seria a imitação fantasmática ou uma escrita deficiente). Nesses casos, se tenta explicar como a imagem se forma, se por uma causa física, uma cópia, uma imitação ou reflexo e como ela dá notícia do passado. O tema da imagem aparece desde o início associado ao da memória e, com isso, as próprias analogias são traídas pelo papel da imaginação que se insinua em seus aspectos ativos, como a ação do sinete, o movimento do pombo, o ato de pintar e de escrever. Portanto, a análise da memória é indissociável da que se debruça sobre a imaginação.

Essa imbricação vai além do problema da memória e envolve a própria história. Ricœur, ao tratar do tema do retrato do rei e da representação historiadora, que está na segunda parte da obra, mostram o papel decisivo da utilização da imagem e da retórica, que motivaram reações críticas tão enérgicas no método historiográfico.

Por essas razões, em lugar de uma clareza prévia, há, na verdade, um enigma ou uma aporia, que afasta todo caráter de trivialidade. Uma expressão, tomada de empréstimo de Santo Agostinho, não mecanicamente, mas motivadamente<sup>6</sup>, serve para designar o problema: ele se exprime em termos de um “enigma da memória”. Nesse enigmático poder da memória de significar o passado, em sua veracidade, é que descansam, em última instância, as possibilidades de assentir na pretensão veritativa da história. Considerada individualmente, o poder da memória de significar o passado, para Agostinho, tem sua importância tanto na lembrança de algo, como na lembrança de si mesmo. Paul Ricœur dirige-se a esse aspecto, na obra de 2000, no tópico intitulado *A Tradição do olhar interior*, exemplificando três traços do caráter essencialmente privado da memória. O primeiro objetiva a memória como instância singular, já que para Agostinho a memória é um modelo de “minheidade” de todas as vivências presenciadas pelo sujeito. O segundo diz que o vínculo original da consciência com o passado parece residir na memória, ou seja, a memória é do passado, do *meu* passado, de *minhas* impressões, sendo que é por esse traço – marcado gramaticalmente pelo pronome possessivo de primeira pessoa do singular – que a memória garante a continuidade temporal da pessoa. E o terceiro residiria em que é à memória que está vinculada ao sentido da orientação na passagem do tempo. Nesse quesito, Ricœur diz que há uma orientação de mão

dupla, do passado para o futuro, mas também do futuro para o passado; o primeiro diz respeito ao tempo de mudança; o segundo da expectativa à lembrança, através do presente vivo. O fenômeno do “reconhecimento”, cujo significado só define como termo da busca impulsionada pela enigmática “lembrança do esquecimento”, e que é marca da “memória feliz”, teria seu suporte material nesse *continuum* das *minhas* lembranças e *meus* esquecimentos.

A estratégia de Ricœur consiste, não em tentar esgotar frontalmente o problema do enigma, propondo e defendendo uma noção unívoca e irrecusável de memória, mas, antes, em recuar em direção à perspectiva onde a polissemia do termo se torne produtiva. Com isso, ele põe em prática a fenomenologia, ao descrever o sentido que está primitivamente em jogo nas várias acepções da memória.

## **2 Insuficiência da fenomenologia face aos vários sentidos de memória e sua reformulação como hermenêutica**

Para iniciar o enfrentamento do enigma da memória, o filósofo dispõe do valor metódico da fenomenologia. Face ao fenômeno mnemônico, acentua o sentido objetivo, a face noemática da estrutura intencional, qual seja, a lembrança. Seja enquanto lembrança passiva (*μνήμη*), seja enquanto busca da lembrança (a *αναμνήσεις*), seja como memória refletida, a lembrança se faz presente sob a forma da imagem (*εικόνα*: imagem, retrato). Contudo, a fenomenologia da memória não se encerra na mera consciência do passado; franqueia, também, a possibilidade de chegar ao discurso, à linguagem e se tornar intersubjetiva, o que Ricœur chama de “memória declarativa”.

Nesse último componente, no elemento simbólico, sobretudo no signo constitutivo do discurso, da conversação e do diálogo, se encontra a condição do conceito de memória coletiva. Ancorando-se na constituição das comunidades intersubjetivas, descritas nas *Meditações Cartesianas*, Ricœur propõe a transferência analógica de uma memória pessoal para uma coletiva<sup>7</sup>. Com esse gesto, prepara a passagem para a epistemologia da histórias. A pretensão veritativa da memória e, *a fortiori*, da história, entretanto, nunca se desprende do fenômeno originário da memória que lhes confere sentido de saber acerca do passado, como já foi dito.

O passado, convém frisar, carrega potencialidade de significados para os quais a historiografia não pode dispor de instrumento de objetivação, justamente porque não pode ser isolado no passado, como algo acabado e inalterável, cessando qualquer vigência sua ulterior.

A vigência do passado em significações se dá como aquilo que, antes de toda reflexão e experiência, exerce efeitos de sentido, inclusive na autocompreensão da operação historiadora mesma.

Exibindo a forma do que se dá originalmente como correlato da memória, como o *seu* fenômeno, esse lado não objetivável do passado confirma-se naquilo mesmo que resguarda o valor da memória: a relação temporal que atravessa a vida individual e coletiva, uma relação *imane*nte a essas vidas. Na terceira parte, por essa razão, recorre-se, crítica e estrategicamente, à distinção heideggeriana entre passado como *não-ser-mais ou decorrido* e como *ter-sido*. A liberação temática do *ter-sido*, sufocado pelo caráter objetivante da historiografia, propicia a discussão ética e política da realidade histórica, efetuada no *Epílogo*, acerca do *Perdão difícil*. O passado *ter-sido* liga-se à história, mas, de um modo existenciário. Ao projetar-se, na imanência das possibilidades abertas segundo as significações em vigor, o *Dasein*, por assim dizer, *sincretiza* o passado *ter-sido*, enquanto, *motes* de possibilidades existenciárias; transborda, ao contrário do passado *decorrido*, além e aquém da história objetiva. Para Ricœur, a importância do “vigor de *ter-sido*” relaciona-se com o problema de como a história significa a morte, sobretudo a morte dos que permaneceram sem voz, no sentido do “estar em dívida”<sup>9</sup>, em relação à sobrevivência da memória desses anônimos.

O *Epílogo*, em realidade, leva ao perfazimento do círculo hermenêutico, que emerge da fenomenologia e da história, sem que jamais se perca o nex

o com as mesmas, lembrando que para Ricœur, o *desvio*, a *quebra*, o *in media res*, constituem traços inerentes à operação hermenêutica. Nesse sentido, o acesso a essa dimensão originária do passado seria insuficientemente explorada, caso, sob a falsa impressão de trivialidade, ou como diz Heidegger, o ser simplesmente dado, se negligenciassem todas as flutuações de sentido que circundam o fenômeno da memória, a ponto de fazerem dela um enigma. O enigma da memória, portanto, não se resolve de ponta a ponta e de uma vez por todas. Considerando que a linguagem, a qual, enquanto *logos* da performance no *Dasein*, é imane

nte ao solo existenciário e à historicidade, a memória (e seu complexo enigma) apenas pode ser trazido de forma fecunda para hermenêutica da condição histórica, se a história for história escrita e se, plasmada no discurso, testar sua originariedade ante a análise da fenomenologia.

A atenção sobre o problema do discurso, e portanto, da linguagem já é suscitada pela polissemia do próprio tema, cuja análise semântica envolve a pesquisa descritiva da fenomenologia e a interpretativa por parte da hermenêutica. Exemplificando as ferramentas metodológicas para lidar com a polissemia, como *tipo ideal* de Max Weber, a *analogia* de Aristóteles e as *semelhanças de família* de Wittgenstein, Ricœur desenha sua tópica:

A razão da relativa indeterminação do estatuto epistemológico da classificação proposta [dos significados de memória] aparece na imbricação entre a experiência pré-verbal [...] e o trabalho de linguagem que põe inelutavelmente a fenomenologia no caminho da interpretação e, portanto, da hermenêutica<sup>10</sup>.

Cabe à fenomenologia tornar explícitas as ambiguidades e deslindar as confusões, preservando as convergências legítimas e as oposições genuinamente dialéticas.

Resta que a fenomenologia não-idealista, convertida em hermenêutica da memória, é, na realidade, uma “fenomenologia fragmentada” da memória. Na falta de uma definição unívoca que concilie o múltiplo da lembrança com a unidade temporal da memória, a pesquisa precisa se guiar por um fio condutor, no trabalho de classificação dos diversos sentidos: o traço comum de que a memória é do passado<sup>11</sup>. Ao longo desse fio, se juntam as oposições em uma “tipologia ordenada”, sob a precária credibilidade do raciocínio analógico ou das semelhanças de família, como já foi dito.

São três pares: (1) memória como hábito e como recordação, respectivamente, memória que repete e memória que imagina, ou, lembrar-se “que” e lembrar-se “como”; (2) evocação e busca, respectivamente *μνήμη (πάθος, afecção)* e *αναμνήσεις (πράξης, busca, recordação, um tipo de silogismo, segundo Aristóteles)*; ou ainda, com base em Bergson, recordação mecânica e reconstituição inteligente (reflexão, invenção, etc.) e (3) reflexividade e mundanidade, a primeira com o sentido de recordação, “quem lembra, lembra de si”, a segunda como ligada a situações no mundo, à memória coletiva, à conversação, à relembração, ao reconhecimento, como diria Casey, mas, adverte Ricœur, caracterizada por uma intencionalidade não-reflexiva” espacial e corporal, que constituiria os “lugares da memória”.

Uma intencionalidade assim mitigada de qualquer ambição transcendental, ganha tanto em momentos descritivos, decorrentes da fragmentação, quanto perde em certeza imediata de unidade e totalidade egológica. A descrição mostra-se, dessarte, mais frutífera quando o acento recai sobre o lado temático do ato, a estrutura da lembrança, em lugar do lado subjetivo: o noema, *i.e.*, o nomeável enquanto tal, o objetivável e passível de enunciação, o correlato de ato, em lugar da noese. Ricœur fala: *o que, o como*, em lugar do *quem*, da lembrança. Centrada no *que* e no *como*, a fenomenologia imanente e fragmentada adquire produtividade hermenêutica<sup>12</sup>.

Essa mitigação transcendental correspondente a uma dilatação descritiva e explicitativa é o mínimo que se espera da parte de quem vai enfrentar as ambiguidades da memória e da reminiscência. Mais uma vez, trata-se aqui de centrar mais detidamente a



atenção sobre o relacionamento entre memória e imaginação, contextualizado no tipo de trabalho realizado pelo filósofo. Não está questão avaliar se Ricoeur cumpriu na íntegra ou não essa hermenêutica; tal apanhado serviu apenas para dar uma noção do método por ele seguido.

### **3 Hermenêutica da representação historiadora possibilitada e demandada pelo caráter imagético do passado**

A obra apresenta, marcadamente, nesse sentido de um movimento dialético e explicitador, as características de um trabalho hermenêutico. Além disso, num sentido de uma implicação ainda mais vinculante, a obra conduz à explicitação do que é a hermenêutica a ser efetuada *na e pela* história (historiador hermeneuta), em suas diversas fases (documental, explicativo-compreensiva e representativa) e *sobre* a história (interpretação do discurso historiográfico). De acordo com Soares:

*De ce point de vue, et malgré les différences bien soulignées par Ricoeur entre historiographie et récit de fiction ou niveau de la prétention à la vérité, on peut déduire une herméneutique du discours historique de la lecture des livres comme Du texte à l'action, Temps et récit et La mémoire, l'histoire, l'oubli; mais aussi déjà dans l'article d'ouverture d'Histoire e vérité sur objectivité et subjectivité en histoire.<sup>13</sup>*

Mas, como não se trata de uma hermenêutica de sobrevôo, nem ancorada num idealismo transcendental, um aporte metodológico se faz necessário a partir de uma redefinição da fenomenologia. A condição para que a fenomenologia entre em sinergia com o trajeto hermenêutico, *i.e.*, para que seja “enxertada” na hermenêutica<sup>14</sup>, é, para Ricoeur, por um lado, abdicar da sua pretensão idealizante, apoiada sobre um fundamento egológico e, por outro, referir as estruturas de sentido da memória ao tipo de intencionalidade que lhe é próprio.

Na primeira parte, dedicada à fenomenologia da memória, a análise busca distinguir e articular a memória e a reminiscência para destacar uma memória exercitada, em relação a uma memória involuntária e uma memória coletiva em relação a uma memória pessoal. A dificuldade inicial com que se depara o exame da intencionalidade mitigada, despojada de qualquer conotação transcendental, é a confusão entre memória e imaginação, entre lembrança e imagem. O fato de que a lembrança é indissociável da imagem, mesmo que não se confundam, leva a reconhecer que a memória, desde a individual até a coletiva, sempre

depende de um elemento imagético – considerando, nesse contexto, imagem num sentido suficientemente amplo para incluir em seu campo nocional o signo.

Após rechaçar, com aporte sartreano, a tradição filosófica, especialmente o empirismo e o racionalismo, que não teria dispensado o tratamento mais justo da memória, ao trata-la como “província da imaginação”, presa a uma concepção associacionista, Ricœur retorna ao que chame de herança grega, essencialmente Platão e Aristóteles. Circunscreve o âmbito da fenomenologia frente às ambiguidades do tema para, então, depositar, no fenômeno do “reconhecimento”, no qual a memória atesta a relação da imagem com o passado, a marca distintiva da lembrança face à imagem. O reconhecimento (em Husserl, segunda intencionalidade) é a pedra de toque para distinguir a imaginação da memória:

É, pois, a dimensão posicional da relembração que faz a diferença: “a lembrança, ao contrário, coloca o que é reproduzido e lhe dá, ao colocá-lo, uma situação perante o agora atual e a esfera do campo temporal originário ao qual pertence a própria lembrança” [...] A esse custo, pode-se dizer do agora reproduzido que “recobre” um agora passado. Essa “segunda intencionalidade” corresponde ao que, em Bergson e outros, se chama reconhecimento – conclusão de uma busca feliz<sup>15</sup>.

Mais à frente, Ricœur adverte que o milagre do reconhecimento pode ser também, “ao mesmo tempo, uma grande cilada para a análise fenomenológica, na medida em que essa re-(a)presentação corre o risco de encerrar de novo a reflexão na muralha invisível da representação”.<sup>16</sup>

A viabilidade da hermenêutica depende certamente de um horizonte cuja abertura não esteja eludida por essa muralha especular, invisível em seu círculo fechado de representação que funcionam como espelho.

Levando em consideração o passado e a *marca* que esse deixa subsistir no tempo, esse “o que” pode ser entendido como (1) rastro, pegada ou testemunho, documento e arquivo; (2) *εἰκόv* (imagem) ou lembrança ou (3) impressão cortical.

A impressão cortical é fenomenologicamente inacessível e, ainda que fosse acessível, não teria relação com a referência ao passado inerente ao fenômeno da lembrança.

A imagem, não sendo exclusivamente componente da memória, nem da fantasia, mas podendo comumente se dar como lembrança ou ficção, sem que nada de seu teor sensível interno demarque a diferença entre lembrança e ficção, ela é, antes de tudo, um fenômeno complexo que libera as possibilidades de abreviação, composição, complementação, totalização, unificação, etc., permeável aos processos de formação de sentido, em geral. Isso inclui, naturalmente, as significações linguísticas.

Husserl não deixou de analisar a proximidade, em 1904, entre signo linguístico e imagem.

*Beide weisen in gewisser Art über sich hinaus. Aber die symbolische aus sich hinaus, und die signitive noch dazu auf einen dem Erscheinenden innerlich fremden Gegenstand. Jedenfalls, sie weist nach aussen. Die bildliche Auffassung weist auch auf einen anderen Gegenstand, immer auf einen gleichgearteten, auf einen analogen, sich im Bild darstellenden, und vor allem, sie weist auf den Gegenstand durch < sich > selbst hindurch.*<sup>17</sup>

Essa raiz comum à imagem e ao signo impõe uma consideração mais demorada sobre a imagem. Husserl distingue, no XXIII volume da *Husserlianas*, várias formas de consciência da imagem, segundo suas conexões com a percepção, a memória e a livre fantasia, em termos de similitude ou de função significativa, de graus de confusão e de identificação. Nessas distinções, entram em jogo vários complexos intencionais, nos quais a qualidade de ato posicionante, neutralizante ou irrealizante são fundamentais. O modelo teórico husserliano, porém, não será tratado mais pormenorizadamente<sup>18</sup>.

Mas, cabe reter no suposto de que as formas essenciais de imaginação, na sua mais ampla variedade, contém a dupla intencionalidade, uma que visa à aparição enquanto tal, o fenômeno que, por assim dizer, *materializa* o conteúdo que, a cada momento, é o único elemento intencionalmente apreendido e presente, e, além disso, outra intencionalidade (direcionada a outro alvo noemático) que visa o objeto não-presente, porém “pensado” “através”, “mediante”, “com base” ou “no interior” do elemento hilético da primeira visada. Essa última é a principal e a primeira se exerce em função dela.

Detendo-se nesse pressuposto de visadas intuitiva e significativa, conectadas estruturalmente para tornar possível a imagem, a reflexão pode se beneficiar da consideração de outros autores e pensadores, como um diálogo. Esse benefício se torna inteligível a partir do momento em que se percebe a importância de apreender mais intimamente o que é ser uma imagem e o caráter imagético do passado.

Com isso, abrem-se as perspectivas interpretativas heurísticas que serão, doravante, apresentadas: *caráter especial da imagem* (Agamben); *o caráter suspenso da imagem* (Alloa); e *a sua “lógica da mostraçãõ”* (Boehm). Essas considerações permitirão aproximar-se mais do processo que vai da imagem de memória ao discurso e à história.

A dupla intencionalidade se deixa compreender mais nitidamente ao considerar uma independência da ordem dos atos intencionais, dos elementos simbólicos, da presentificações analógicas e imagéticas (da memória e da fantasia) com relação à ordem causal, espacial e temporal da efetividade, da *res* transcendente às *cogitationes*. Se prevalecesse uma vinculação

necessária e invariável do *cogito* com a *res*, termo a termo, então, uma segunda ou múltiplas intencionalidades relacionadas a uma mesma presença fenomênica seria algo impossível. A linguagem, e, a *fortiori*, a *lógica*, seria impossível, porque cada noese teria um único noema, que seria um único ente, sem distância alguma entre os termos, que os distinguisse. A independência e, com isso, a espontaneidade da sucessão e simultaneidade de processos noético-noemáticos permite ao interpretante (em Husserl seria a “subjetividade”) relacionar-se com a efetividade, com a realidade transcendente de forma não-determinista, sem por ela ser limitado. Por causa de uma relação distinta que a intencionalidade encerra com a temporalidade, não-cronológica, um campo de relativa liberdade, acessível graças ao distanciamento face à ordem do tempo cronológico, operado com o símbolo e com a imagem, é reservado para visar o irreal, possível ou impossível, o ficcional, ou mesmo para suspender a visada, como ilustra a especificidade da angústia na filosofia heideggeriana. A independência e o não determinismo é, nada mais, nada menos, que a dupla pertinência da imagem, vista sob um ângulo privativo. Que a imagem esteja onde está uma lembrança, uma fantasia, uma ficção, um retrato ou um desenho, em todo caso é instaurada a correspondência assimiladora entre o externo e o interno, o transcendente e o imanente, o fantástico e o real, o simbólico e o fático.

Nesse sentido é que, sem prejuízo de análise, os casos considerados nos três autores, a imagem do espelho, em Agamben, e a imagem fruto de artefato, em Alloa e Bohem, podem contribuir. Em questões de origem e essência, naquelas, portanto, onde o que está em jogo é a possibilidade da significação, sempre se podem surpreender embriões de fenomenologia, de forma que todo discurso desenvolvido sobre um tema, sob esse prisma, em algo a dizer.

Agamben estabelece a imagem especular como a imagem, por excelência, aquela em que o próprio da imagem se atualiza de maneira eminente. Mostra, através do pensamento medieval, que a imagem não é substancial, mas sim especial. Duas são as suas características, segundo os pensadores desse período, na leitura de Agamben. “Em primeiro lugar, a imagem não é uma substância, mas um acidente, que não se encontra no espelho como em um lugar, mas como em um sujeito (*quod est in speculo ut in subiecto*)”<sup>19</sup>. O não ser substancial impõe como sua primeira característica o fato ser uma geração contínua. “O ser da imagem é uma geração contínua (*semper nava generatur*). Ser de geração e não de substância, ela é criada a cada instante de novo”<sup>20</sup>. E, segunda característica, não recebe a categoria de quantidade.

A segunda característica da imagem consiste em não ser determinável segundo a categoria da quantidade, em não ser propriamente uma forma ou uma imagem, mas antes a “espécie de uma imagem ou de uma forma (*species imaginis et formae*)”, que

em si não pode ser chamada nem longa nem larga, mas "tem apenas a espécie da longuidão e da largura"<sup>21</sup>.

É bem conhecida a hesitação infantil com relação à aplicação da categoria de quantidade na água. Água “maior”, água “menor”, “esta” ou “aquela” água. Isso se deve a que, embora a água seja substância, seu status de indivíduo é problemático para a imaginação; a água separada facilmente se recompõe, “muitas águas” podem se tornar e *são*, em princípio, uma só. *A fortiori*, a imagem especular menos ainda se dá a imaginar e pensar como substância ou indivíduo. Cada fragmento de um espelho que se quebra infinitamente recompõe, em si, a mesma imagem completa; essa, agora se repete infinitamente em cada reflexo. Mais do que a hesitação, a *indiscernibilidade* entre um e muitos, a impossibilidade de empregar para o ser não-substancial da imagem a gramática unívoca do “isto”, confere à imagem especular a exemplaridade por excelência (não o único, todavia) de um núcleo noemático de intenções múltiplas simultâneas ou de duas no mínimo.

Não haveria aqui uma regra similar àquela dada entre o significado e os atos de significação, entre noese-noema e o correlato fático? Até que ponto “noema”, “significação”, “unidade ideal de sentido” não trariam resíduos imagéticos eludidos, e seriam reguladas por uma perfeita necessidade lógica, descolada de qualquer contingência inerente às imagens? Sabe-se que Husserl legitima a unidade da significação como unidade ideal da *espécie*, conceito esse que mostra sua procedência do problema da imagem. Considere-se o que Agamben ainda diz acerca do ser não substancial da imagem ou o seu ser específico, por oposição ao que é individual.

E ser especial não significa o indivíduo, identificado por esta ou aquela qualidade que lhe pertence de modo exclusivo. Significa, pelo contrário, ser qualquer um, a saber, um ser tal que é indiferente e genericamente cada uma de suas qualidades, que adere a elas sem deixar que nenhuma delas o identifique [...] Nada é mais instrutivo do que esse duplo significado do termo ‘espécie’. Ela é o que se oferece e se comunica ao olhar, o que torna visível e, ao mesmo tempo, o que pode — e deve a qualquer custo — ser fixado em uma substância e em uma diferença específica para que possa constituir uma identidade.<sup>22</sup>

A visibilidade da imagem enquanto ser especial remete às suas origens gregas, com as intrincadas relações com a memória, mas, sendo uma visibilidade não simplesmente de algo presente, mas de uma ausência numa presença, trata-se de uma visibilidade à qual podem se vincular regras outras, que não as do tempo e espaço objetivos, que não as da percepção estrito senso. Possivelmente, essa presença visível (que remete a uma ausência), admite regras técnicas, lógicas, de raciocínio, gramaticais, miméticas, etc.

Esse aspecto de visibilidade e de não submissão a uma inteligibilidade semântica prévia (pelo contrário, possibilitando qualquer estruturação ulterior, gramatical ou de outro tipo) é abordado naquilo que Bohem define como “lógica da mostraçã”, num contexto em que faz uma réplica contra a subordinação da imagem ao *logos* (discurso), tomado como modelo:

1) A lógica das imagens não pode se resumir a uma gramática icônica: ela implica nos *corpos* aos quais elas se mostram e pelos quais elas podem se mostrar; 2) A “imagicidade” não depende em nada do objeto representado. As imagens não são simples representações demonstrativas de uma significação já constituída em outro lugar, são, ao contrário, *mostrações originárias*; 3) As imagens exibem, no seu funcionamento, o fundo dêitico de toda expressão (que diz respeito, portanto, igualmente à linguagem discursiva), visto que, em sua singularidade, as imagens nos ensinam alguma coisa sobre o fenômeno expressivo em geral.<sup>23</sup>

Agramaticalidade/corporeidade, originariedade e expressividade/singularidade resumem o próprio da imagem; apreendê-la pela primeira vez é apreendê-la com tais atributos. A singularidade da imagem é distinta da singularidade do indivíduo. Sua singularidade é, para usar a descrição de Agamben, específica. *Singular*, enquanto concreta e insubstituível, reconhecível; porém, *específica*, por não admitir a categoria da quantidade, por não se confundir com o espelho (suporte físico), com a superfície da tela ou do papel, nem com o objeto que deixou a marca na memória. Sua corporeidade originária e singular, já expressiva (como gesto) antes do signo discursivo, é o protótipo desse último.<sup>24</sup> É por isso, entre outras coisas, que as palavras podem vir a ser imagens, em sentido eminente; porquanto na origem e no fundo, elas permanecem entes imaginários. O que as imagens exprimem, exprimem-no para todo o conjunto de possibilidades receptivas do seu destinatário, para o seu Si mesmo estético, sensível, corporal, emocional, etc. O que vêm depois, expressão de generalidades conceituais, de significados linguísticos, segundo regras coletiva e intelectualmente naturalizadas, só se distingue da imagem por simplificação e subtração intencionais, abreviação necessária para a comunicação o mais eficaz e definida possível.

Na imagem, ao contrário da coisa<sup>25</sup>, o pensamento e a linguagem encontra a potencialidade na qual a espontaneidade de sua obra unificadora e formadora pode se exercer, as zonas de indefinição que impulsionam, sem coagir; que suportam os processos noético-noemáticos, que os sustentam numa multiplicidade abarcável, sem antecipar este ou aquele acabamento. Alloa chama essa propriedade de *iminência*. A sua definição de iminente, não por acaso, lembra muito a fenomenologia da intencionalidade dupla, aludida acima:

Isso que a imagem dá a pensar se situa talvez lá, nesta iminência que não pertence a ninguém, alguma coisa que se tem *diante* (em todos os sentidos da palavra): nem aqui nem em outro lugar, nem presente, nem ausente, mas *iminente* [...] O que elas dão a ver está suspenso, sem que essa suspensão possa ser objeto de uma substituição sintética.<sup>26</sup>

A coisa, na sua opacidade, *ainda* não é iminente, o signo (logos), na sua transparência, *já* não é iminente. Alloa, na mesma passagem, descreve a fragilidade da oposição figura e fundo, no caso das imagens, e mesmo a virtualidade fecunda dessa nunca totalmente abolida interpenetração de figura e fundo, onde a figura se arrisca constantemente a se dissolver no fundo e o fundo ameaça constantemente invadir a figura. Nisso, então, reside o segredo da dupla intencionalidade, da expressividade que apela para um conjunto amplo de receptividade, da sua virtude de suscitar pensamentos.

Tanto a intencionalidade mais individualizada, quanto uma intencionalidade mais abrangente, a exemplo das comunidades, age sobre, com e a partir de um solo imagético. Pode-se dizer que o comportamento simbólico, em geral, supõe essa abertura instaurada pela imagem. Ela é o que permite passar do individual ao coletivo e que, em sua singularidade, graças à sua anfibia de real-irreal, verdadeira-falsa, objetiva-subjetiva, à sua pertinência a duas (ou *n*) regiões, dá entrada ao intersubjetivo próprio da linguagem. Para Alloa, ao rejeitar a tese tanto da transparência, quanto da opacidade da imagem, é por tais características de uma singularidade “suspensa” que ela dá o que pensar. E, nesse sentido, se acresceria aqui, dá “o que falar”. A coisa perde sua rigidez opaca, a ser interpretada na imagem, fazendo-se iminente; e, em seguida, havendo uma tradução linguística para tal imagem, a iminência congela-se numa ordem transparente.

Ela é a instância de desligamento e abertura. O desligamento substancial é o viabiliza sua projeção no discurso. Porém, por estar aquém de uma categorização, por não ser um mero signo substituível, ela se abre para vários campos semânticos.

Agora, a partir dessas colocações, se pode vislumbrar como esse ser, a imagem, tem vigência no mundo intersubjetivo.

Barash, papel desempenhado pela fantasia na memória coletiva. Ilusões morais, interesses cotidianos, tramas tornam-se fontes de parcialidade quando se trata de representar o passado.

Em primeiro lugar, a possibilidade de inventar o passado (para isso, colaborando as diversas formas de esquecimento), já coloca um problema para memória feliz (a do reconhecimento da lembrança), já que lembranças e fantasias são feita da mesma *argamassa*, as imagens:

*Dans tous ces cas, la distinction entre le souvenir du passé et la fantaisie n'est pas toujours facile à faire, ce qui devient particulièrement évident réélaboration de l'image du passé, l'adapte aux besoins d'une idéologie. Ainsi les fantasmes et déformations peuvent-ils jouer un rôle central dans la reconstruction de la mémoire collective.*<sup>27</sup>

Entretanto, a imaginação é imprescindível, na colmatação da memória coletiva.

*Loin de se limiter à la production d'images de la fantaisie, l'imagination est un moment essentiel dans l'incorporation symbolique de l'expérience à partir de laquelle elle revêt une dimension collective.*<sup>28</sup>

A incorporação simbólica, então, é unicamente possível em razão da atividade imaginária percorre assim dois extremos.

*Ainsi, à une extrémité se trouve la singularité de perspectives qui ramène toute expérience collectivement significative au réseau des souvenirs personnelles; à l'autre extrémité, l'incorporation symbolique hausse la mémoire au-delà de la sphère personnelle et lui confère un sens qui se communique dans une sphère commune et publique.*<sup>29</sup>

Barash ainda chama a atenção para o fato de que a memória coletiva é mais afetada pela mídia do que pela experiência, no sentido laudativo de “experiência direta”.

*La mémoire publique, parce qu'elle est “vécue” et médiatisée à travers les symboles nationaux, religieux, etc. Qui structurent l'identification collective, demeure indirecte et fragmentaire.*<sup>30</sup>

Para o bem ou para o mal, a memória que se apoia inevitavelmente no imaginário, herda as características não substanciais e anfibólicas desse último.

É nessa perspectiva que o papel crítico da história depende da ativação das operações hermenêuticas. O fazer histórico, mesmo quando se acredita ater-se estritamente aos fatos, interpreta; seja no sentido amplo, naquele que reconhece que a própria linguagem já é sempre interpretação, seja no sentido inerente à investigação em história, em que componentes imagéticos, retóricos ou metafóricos, integram o objeto, os meios de investigação e a forma de construção da representação historiadora, nas narrativas de pequena ou grande escala, de modo que nenhum distanciamento pode levar a uma zona atemporal de inteligibilidade. O trabalho da historiografia, por mais distância que estabeleça, apenas faz variar interesses, valorações, conotações e perspectivas, sem jamais neutraliza-los.

Para assumir uma conduta hermenêutica, o campo de investigação precisa se articular ao nível da memória coletiva. Helenius intenta expor a racionalidade hermenêutica



explorando dois temas. O da memória coletiva e o da reconfiguração do tempo. Na busca de esclarecer a possibilidade de reconfiguração do tempo, destaca os limites internos e externos da narração<sup>31</sup> e a distinção entre uma inteligência sistêmica e uma inteligência hermenêutica<sup>32</sup>, que aparecem em *Tempo e Narrativa*. No primeiro caso, o que aqui interessa, que é o da memória coletiva, a originariedade do fenômeno mnemônico não é negada, mas o que franqueia e torna inteligível a memória coletiva é o modo de abordagem histórica. Trata-se, não apenas de uma operação que leva à objetividade a memória coletiva, mas, além da visibilidade temática, exercita uma crítica imprescindível.

*It is by the supporting, correcting, and critiquing function of a historical narrative that the sphere of collective memory appears in the first place. The dynamics of memories are set against a petrified narration, and they appear only in the light of this impersonalized story that represents the “family history”, “the operating history of Fukushima nuclear power plant”, or “the history of the Egyptian 2011 uprising”.*<sup>33</sup>

Se a memória coletiva e a reconfiguração do tempo são momentos distintos, porém co-implicados, de uma racionalidade hermenêutica, é algo que fica patente no caso da história, cuja pretensão veritativa se vale da imbricação da experiência coletiva do passado comum com a sua colmatação simbólica na narrativa histórica – concedendo, todavia, conforme sustenta Ricœur, que a história do historiador nunca se divorcia totalmente da inteligência narrativa. Porquanto, *The specific collective memories of a group are preserved in significations that take a linguistic form*<sup>34</sup>.

## Conclusão

No prefácio, Johann Michel afirma:

É o primado hermenêutico do *pré* que impede Ricœur de atravessar o Rubicão da *criação* histórica. É, nomeadamente, a existência sempre prévia da linguagem, e logo de regras preexistentes, que impedem Ricœur de subscrever a ideia segundo a qual uma forma nova poderia surgir de uma espécie de informe caótico.<sup>35</sup>

Diante disso, se poderia interrogar se o “enigma” e as várias aporias da memória não apresentariam apenas a *face* sob qual o “informe caótico” aparece e se faz visível para um modo hermenêutico de apreender o devir histórico. Não há, na imanência da memória, individual ou coletiva, nem na do devir histórico, qualquer apriori, qualquer ponto arquimediano, que seja capaz de exorcizar todo resíduo caótico, o resíduo do qual se alimenta

o “sem precedente” da criação. A criação seria a resposta possível após o salto para fora da região aporética, que não responderia diretamente à aporia, mas sim, que se contraporiria à operação que levou à aporia. Portanto, a criação, não menos que a aporia, permanece enigmática, insolúvel, no jogo interno da hermenêutica do “pré”, como diz Michel.

A palavra enigma já fora usada, antes de Santo Agostinho, por Aristóteles, caracterizando as metáforas como enigmas bem formados. A metáfora, porém, é um enigma inteligível a partir da apreensão das semelhanças. O enigma da memória não é tão facilmente solucionável, pois ela não é nenhum “artefato”. Assim, a criação em história, mesmo que se possa assentir nela sem grandes contrassensos, não deixa de ser enigmática. Concedendo que a narratividade é um componente nunca totalmente expugnável da história, mas se mantém intrínseco à fase da representância, seria através da narrativa que o enigma não terminaria numa solução, mas, antes, acederia a um nível produtivo e, malgrado à hermenêutico do pré, e sem anulá-la, se avizinharia do campo criador. A narrativa permite escandir o tempo humano. Segundo Ricœur, na narrativa se articulam as lembranças no plural, com a memória no singular; a diferenciação com a continuidade.

O enigma da memória contamina o fenômeno da fantasia criadora. Em certo ponto, imaginação e memória se mesclam e se recolhem no enigma. Assim, ao se recuperar o tempo perdido, recupera-se o verdadeiro passado? Quem se lembra? Aquele que se recorda ou aquele que imagina? Para o verdadeiro passado, necessariamente, os dois.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

BARASH, Jeffrey Andrew. Au seuil de la mémoire. La mémoire collective entre expérience personnelle et identité politique. In *Hermeneutic Rationality* (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology). Berlin: Verlag, 2012.

HELENIUS, Timo. Two cases for Hermeneutic Rationality: Collective Memory and Reconfigured Time. In *Hermeneutic Rationality* (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology). Berlin: Verlag, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Expérience et Jugement: Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

HUSSERL, Edmund. Phantasie und Bildbewusstsein. *Husserliana XXIII*. Hamburg: Verlag, 2006.

ONATE, Marcos A. Consciência imaginativa, fantasia e método em Husserl. *In: Revista de Filosofia Aurora*, nº 22, v. 31, 2010. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/2491>.

SOARES, Martinho. L'herméneutique du discours historique chez Ricoeur. *In: Hermeneutic Rationality* (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology). Berlin: Verlag, 2012.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. D. D. Macedo. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul; CASTORIADIS, Cornelius. *Diálogo sobre a história e o imaginário social*. Lisboa: Edições 70, 2016.

ALLOA, Emmanuel. Entre a transparência e a opacidade. *In: Pensar a Imagem*. Belo Horizonte – MG: Autêntica Editora, 2015.

BOEHM, Gottfried. Aquilo que se mostra. *In: Pensar a Imagem*. Belo Horizonte – MG: Autêntica Editora, 2015.

MONDZAIN, Marie-José. A imagem entre proveniência e destinação. *In: Pensar a Imagem*. Belo Horizonte – MG: Autêntica Editora, 2015.

## Notas

<sup>1</sup> Em 1939, Husserl fala, por exemplo, de contemplação passiva e ativa (HUSSERL, 1970). Na verdade, malgrado as críticas ricœurianas, mesmo Husserl coloca fluxo primordial de aparições como ideia limite. E, por outro lado, Ricœur aproxima-se de uma espécie de multiplicidade informe em questões que não serão desenvolvidas aqui, como o *involuntário*, o *inconsciente* e, em 2000, na questão acerca do esquecimento definitivo, o imemorial.

<sup>2</sup> Na verdade, há diversos níveis de reflexo e encaixe dessa estrutura. Por exemplo, a própria história contém as *fases documental, explicativo-compreensiva* e da *representação historiadora*. A memória também teria os aspectos da memória passiva (*μνήμη*: lembrança quase sempre involuntária), a recordação (*αναμνήσεις*: memória ligada ao saber e à inteligência) e uma fase declarativa.

<sup>3</sup> Ricœur, 2007, p. 17.

<sup>4</sup> Ricœur, 2007, p. 26.

<sup>5</sup> Ricœur, 2007, p. 56.

<sup>6</sup> Ricœur se debruça sobre o conceito agostiniano de memória, presente nas *Confissões*, e ressalta em particular a dificuldade de explicar a luta contra o esquecimento pelo próprio fato de se lembrar do esquecimento e nomeá-lo, justamente ele que impede a lembrança ou extingue a memória. Para Ricœur, o enigma abrange a própria lembrança, que contém uma presença do ausente ou uma ausência presente.

<sup>7</sup> Ricœur, 2000, p. 129.

<sup>8</sup> Essa passagem não se faz sem uma constatação das limitações da fenomenologia egológica, inclusive do alcance do conceito de intersubjetividade. A atribuição da lembrança a uma coletividade supõe uma fenomenologia do pertencimento comparável a uma sociologia compreensiva, ao modo de Max Weber. Ricœur

se vale, ademais, do aporte sociológico, no modelo de Strawson, acerca da atribuição da lembrança a três sujeitos o eu, os coletivos e os outros (Ricœur, 2000, p. 134 ss).

<sup>9</sup> Ricœur, 2000, p. 374.

<sup>10</sup> Ricœur, 2000, p. 43.

<sup>11</sup> O passado e, de modo geral, o tempo, é acessível através da memória. O próprio movimento, que, com suas grandezas de “antes” e de “depois”, serve de contraponto para definir o tempo-medida, fica na dependência da possibilidade de medir. Com que se mede a quantidade do antes com respeito ao depois e vice-versa? Com a memória, que é, em Aristóteles, a imaginação das coisas passadas. O passado não define a memória porque essa é a própria condição daquele; inversamente, porém, a memória não tem outro modo de se diferenciar da imaginação em geral, senão pela qualidade de passadas que imprime às imagens da lembrança.

<sup>12</sup> Ricœur, 2017, p. 25.

<sup>13</sup> Soares, 2012, p. 344.

<sup>14</sup> Desde os anos 60, quando começou a lidar com a interpretação em *Finitude et culpabilité 1 : L'homme faillible* e *Finitude et culpabilité 2 : La symbolique du mal*, Ricœur assume a imprescindibilidade da hermenêutica para a filosofia. Mas, a formulação explícita da mútua dependência da fenomenologia e da hermenêutica, é feita em 1986, em *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, em que, restringindo em vários aspectos as pretensões husserliana para a fenomenologia, e, portanto, redefinindo o lugar e o papel dessa última, argumenta que a concepção do “caráter derivado das significações linguísticas” e a função de distanciamento em face do pertencimento possibilitada pela *epoché* são, entre outros, pressupostos fenomenológicos da hermenêutica (Ricœur, 2002, p. 54).

<sup>15</sup> Ricœur, 2000, p. 53.

<sup>16</sup> Ricœur, 2000, 56.

<sup>17</sup> Husserl, 2006, p. 36

<sup>18</sup> A esse respeito, vide *Consciência imaginativa, fantasia e método em Husserl* (2010), de Onate (Onate, 2010, p. 347 a 378).

<sup>19</sup> Agamben, 2007, p. 45.

<sup>20</sup> Agamben, 2007, p.45

<sup>21</sup> Agamben, 2007, p. 46.

<sup>22</sup> Agamben, 2007, p.47.

<sup>23</sup> Boehm, 2015, p. 32.

<sup>24</sup> Essa distinção é apenas válida no contraste com o discurso regrado pela técnica de construção de teorias. Em termos mais amplos, as palavras e as orações ingressam no mundo imagético e se *incorporam* as qualidades da imagem, a ponto de se tornar imagem, *e.g.*, na retórica, nas estórias e principalmente na poesia.

<sup>25</sup> A coisa também só é uma entidade acabada, ao se oferecer para a percepção e para o conceito. Entre as possíveis relações com a coisa, há aquela relação motivada emocional e imaginativamente que, encontrando lugar entre as artes inúteis, “descoisificam-na” e a revestem de expressividade, originariedade, singularidade e especialidade. Trata-se do processo artístico, mítico ou poético.

<sup>26</sup> Alloa, 2015, p. 16.

<sup>27</sup> Barash, 2012, p.319.

<sup>28</sup> Barash, 2012, p. 320;

<sup>29</sup> Barash, 2012, p. 321.

<sup>30</sup> Barash, 2012, p. 323.

<sup>31</sup> Helenius, 2012, p. 339.

<sup>32</sup> Helenius, 2012, p. 341.

<sup>33</sup> Helenius, 2012, p. 335.

<sup>34</sup> Helenius, 2012, p. 334.

<sup>35</sup> Ricœur, Castoriadis, 2016, p. 5.