

PESSOA, TEMPORALIDADE E LIBERDADE

Constança Marcondes César

PUC de Campinas

O exame das noções de *temporalidade* e *liberdade* em Ricœur remete-nos à consideração de sua dívida com Merleau-Ponty, explicitamente invocada pelo filósofo em uma conferência feita em Portugal,¹ na qual retraça os momentos importantes de sua trajetória intelectual.

É preciso ainda levar em conta a dívida de ambos em relação à teoria de tempo de Santo Agostinho, também explicitamente mencionada por eles.²

Nosso estudo pretende mostrar como Merleau-Ponty e Ricœur retomam a meditação agostiniana e, partindo dela, constroem, cada um a seu modo, uma reflexão instigante e inovadora sobre as relações entre *temporalidade* e *liberdade*.

Para se entender a referência de Merleau-Ponty a Santo Agostinho, é preciso expor, primeiro, como se constitui a dimensão ontológica da temporalidade, no pensador francês.

A temporalidade é considerada, a partir de sua relação com um sujeito finito. Enquanto finito, o sujeito é temporal e esta temporalidade é uma das dimensões do seu ser. Para o homem, o tempo é um fluir, e a metáfora heraclíteana do tempo que flui como um rio é recordada por nosso autor. Diverentemente da concepção do tempo que o encara como sucessão de eventos, ligando-o ao acontecer no mundo exterior, Merleau-Ponty trata de mostrar que o fluxo de eventos só existe para um observador e que “se considero este próprio mundo, só há um único ser indizível que não muda”.³ Assim, a própria

¹ Paul Ricœur, “Leçon d’ouverture”, in A. Melo e P. Ponce de Leão, (eds.), Paul Ricœur, uma homenagem. Lisboa, ISPA, 2002, pp. 148 e segs. V. também outra menção a M.-Ponty no mesmo texto às pp. 142 e segs.

² M.-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 473 e segs; P. Ricœur, *Temps et Récit*, Vols. I e II, Paris, Seuil, 1983 - 1984.

³ M.-Ponty, *op.cit.*, p. 472. Nas citações, recorreremos à tradução brasileira publicada pela Livraria Freitas Bastos em SP/RJ, 1971. As notas indicam a paginação da edição francesa.

idéia de tempo “supõe uma visão do tempo”,⁴ o que leva o filósofo a afirmar que o tempo “não é [...] um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de minha relação com as coisas”.⁵

Para nosso autor, no mundo objetivo não existe o tempo, apenas há um permanente agora. Daí ele dizer: “o que é passado ou futuro para mim é presente no mundo”.⁶ E ainda: “Se separarmos o mundo objetivo das perspectivas finitas que sobre ele se abrem e se o colocarmos em si, só iremos encontrar, em todas as parte, uma serie de ‘agoras’. Ainda mais, esses agoras, não estando presentes para ninguém, não têm nenhuma característica temporal e não podem se suceder”.⁷

Ou seja: a noção de acontecimento não existe no mundo objetivo; a idéia de sucessão de eventos só existe para uma consciência que a testemunha.

A temporalidade é, assim, constituída *na e pela* consciência, e permanentemente reconstruída, como passagem de instantes pontuais a outros. Vivemos no instante pontual, no presente. Quando a memória remete ao passado, não é o passado enquanto tal que é recuperado, mas dá-se uma reconhecimento, no presente, de uma percepção conservada. Ela existe enquanto significação e enquanto nosso cérebro “guarda os traços do processo corporal que acompanhou uma de nossas percepções, e se o influxo nervoso passa novamente por esses caminhos já abertos, minha percepção reaparecerá, terei uma nova percepção fraca e irreal [...] que poderá indicar-me um acontecimento passado [...]”.⁸

Assim, a introspecção remete sempre a uma reconhecimento; e a projeção do futuro, vinculada a esse exercício de retrospectção, remete à consideração do passado, projetando no futuro uma “analogia” com o que já aconteceu, que o filósofo chama de “retrospecção antecipada”.

A idéia de um “presente ampliado”, visto como experiência fundamental do sujeito que, através da *memória* e do *projeto* expande a consciência para a captação do acontecer é, na nossa opinião, uma retomada criadora da teoria do tempo agostiniana. É a esse presente ampliado que nosso filósofo dá o nome de “campo de presença”, abertura que leva a consciência a transcender a prisão no instante imediato.

O passado e o futuro não existem em si mesmos; só emergem para uma consciência contemplante que, ao introduzir na plenitude do ser do mundo uma perspectiva, rompe essa mesma plenitude. Não é o sujeito quem unifica os tempos num único tempo. Cada tempo existe aberto e comunicante com os outros tempos, pois o sujeito é tempo. Invocando Kant, Merleau-Ponty diz: “[...] eu mesmo sou o tempo, um tempo que ‘permanece’ e não ‘se escoo

⁴ *Id., ibid.*

⁵ *Id., ibid.*, p. 473.

⁶ *Id., ibid.*

⁷ *Id., ibid.*

⁸ *Id., ibid.*, p. 474.

nem muda' [...]".⁹ E invocando Heráclito, numa releitura surpreendentemente nova da metáfora do rio, afirma que o tempo é como um rio, não enquanto este *escoa*, mas enquanto a água forma uma totalidade, "uma unidade consigo mesma".¹⁰

O sujeito não está no tempo, mas é o tempo, enquanto este consiste na coesão de sua vida.¹¹ Por outro lado, a consciência contemplante, que constata os acontecimentos, não é intra-temporal; ela "existe 'sem tempo' (*zeitlose*)",¹² fazendo aparecer as dimensões do tempo de modo inseparável, como força que as mantém juntas.

Outro ponto interessante, que recorda novamente a inspiração na teoria do tempo agostiniana, reformulada de modo original, é a relação eternidade-tempo, vista como relação entre permanência e impermanência, que aparece na seqüência do texto.

Merleau-Ponty justifica o privilégio do presente em relação aos demais tempos, dizendo que é no presente que "o ser e a consciência coincidem".¹³ O presente permanente do mundo, o "tempo do sonho" no qual se enraíza a temporalidade humana, recorda o "campo de presença" onde passado e futuro expõem o homem situado no instante.

Em síntese, focalizamos em Merleau-Ponty, a atenção sobre dois pontos da sua meditação sobre a temporalidade que evocam, a nosso ver, a teoria do tempo de Santo Agostinho: o tema do privilégio do presente, como experiência essencial do tempo; e a relação permanência/impermanência, que sugere a relação eternidade/tempo.

Um aspecto interessante, na seqüência do capítulo, é a discussão da *identidade* humana a partir da experiência da temporalidade. Voltaremos a esse ponto adiante, mostrando que também em Ricœur a relação identidade/temporalidade é essencial. Uma vez mais, um tema comum a Merleau-Ponty e Ricœur emerge, considerado, no entanto, por esses autores, de modos diversos. Por ora, vamos nos limitar a expor como a noção de identidade aparece ligada à experiência da temporalidade, à luz da reflexão de Merleau-Ponty.

Para ele, a temporalidade ilumina a subjetividade, na medida em que é tempo vivo, manifestação do sujeito, "tempo que se sabe".¹⁴ Mostra, assim, a subjetividade não mais como identidade imóvel, mas como unidade de uma multiplicidade, que põe em jogo as questões do mesmo e do outro, da identidade e da distinção, das relações entre consciência e natureza, interior e exterior.

⁹ *Id., ibid.*, p. 483.

¹⁰ *Id., ibid.*, p. 484.

¹¹ *Id., ibid.*, p. 485.

¹² *Id., ibid.*

¹³ *Id., ibid.* p. 486.

¹⁴ *Id., ibid.*, p. 488.

Definindo o sujeito como ser-no-mundo, o pensador afirma que “o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que só é projeto do mundo [...] inseparável do mundo [...] que ele mesmo projeta.

[Por isso] descobrimos [...] o mundo como berço das significações, sentido de todos os sentidos, e solo de todos os pensamentos [...] unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida [...] pátria de toda racionalidade”.¹⁵

É pela corporeidade que o homem se situa no mundo, se inscreve na realidade num plano pré-reflexivo que é, contudo, condição de toda a reflexão.

Ponto de encontro entre a permanência do ser e a consciência refletida, o corpo é a base de existência adquirida e fixa, sobre a qual repousa nossa existência aberta e pessoal. E é “a dialética do adquirido e do futuro [que] é constitutiva do tempo”.¹⁶

É graças à “temporalidade que pode existir [para o homem], sem contradição, ipseidade, sentido e razão”.¹⁷

Poderíamos ponderar então: se o tempo enquanto sucessão de acontecimentos só existe a partir de um observador, se a consciência é tempo, então o tempo não é real, mas um componente da consciência.

A indagação que surge, é a seguinte: como explicar o fato de existirem *mudanças*, tais como nascimento e morte, presença e não-presença de indivíduos no mundo? Se no mundo objetivo não existe tempo, poderíamos supor que todos os eventos – ou, para retomarmos a metáfora do rio: todas as paisagens, sucessivamente apresentadas ao navegante – existiriam *simultaneamente*, na totalidade do mundo objetivo?

Nesse caso, a permanência do mundo evocaria, na sua totalidade, algo análogo à eternidade imutável de Agostinho, enquanto esta contém em si todas as possibilidades atualmente: nascimento e morte, surgir e desaparecer. O mundo objetivo seria, assim, permanente, na visão de Merleau-Ponty: manifestar-se-ia em contraposição à existência finita e mortal do sujeito individual consciente, que constata o suceder a partir de seu ponto fixo de observação. Nada, efetivamente sucederia; tudo estaria sempre presente; só para a consciência existira o mundo como sucessão de eventos.

Em Santo Agostinho, a eternidade existe como eterno presente, mas transcende o mundo e o homem; em Merleau-Ponty, a permanência do mundo é o ser como totalidade e presença, mas não transcendente. Lembra Parmênides conciliado com Heráclito: a permanência do mundo, do ser como totalidade e o vir-a-ser, a impermanência, o ser como puro fluxo, no tempo da consciência.

¹⁵ *Id., ibid.*, p. 493.

¹⁶ *Id., ibid.*, p. 495.

¹⁷ *Id., ibid.*, p. 489.

O tempo objetivo, para Merleau-Ponty, é o presente do mundo, da totalidade do ser; e o tempo mortal, é o tempo da consciência, para a qual existem passado, presente e futuro. Na *mimésis* do tempo do mundo a consciência revive o *passado* na reconhecimento presente e antecipa o *futuro* na presente “reconhecimento prospectiva”. Para o filósofo, como para Santo Agostinho, o único tempo *real* é o *presente*, considerado contudo de modo diverso do filósofo cristão, numa releitura original do significado do texto agostiniano.

O breve capítulo da *Fenomenologia da Percepção* é denso, tem muitas outras implicações importantes. Deixamos de lado, por exemplo, o exame das fontes do pensamento do filósofo francês em Leibniz, Husserl, Heidegger; seu questionamento de Bergson; as implicações da noção de tempo, considerada não apenas em relação à consciência individual, mas na sua relação com as temporalidades das outras consciências, dos outros homens; ou seja, o horizonte social da temporalidade.

Evidenciando o caráter inovador dos estudos consagrados à temporalidade, na *Fenomenologia da Percepção*, em relação às teorias sobre a consciência íntima do tempo, em Husserl e em relação à temporalização da consciência em Heidegger, Ricœur põe em relevo que, para Merleau-Ponty, “*não há tempo nas coisas* [...] e a descrição da temporalidade [é apresentada] como um feixe de intencionalidades, marcado pelas trocas entre protensões, retenções e campo de presença”,¹⁸ nitidamente inspirando-se em Husserl. Há também, em Merleau-Ponty, um recurso à noção heideggeriana da *temporalização*, entendida como temporalidade que “se temporaliza como futuro-que-vai-ao-passado-vindo-ao-presente” e à noção de temporalidade como “coesão de uma vida”, dada pelo ek-stase do tempo.¹⁹

O que Merleau-Ponty mostra, no seu estudo sobre a temporalidade é o parentesco profundo “entre o subjetivismo de Husserl [...] e a analítica heideggeriana do ser-aí”, através da afirmação de que o tempo não é apenas essencialmente o “tempo efetivo ou que se escoia, mas ainda tempo que se sabe, porque a explosão ou deliquescência do presente em direção a um futuro é o arquétipo da *relação do si consigo mesmo* e esboça uma interioridade ou uma ipseidade”.²⁰

É num duplo sentido que a fenomenologia do tempo, em Merleau-Ponty, supera as contribuições de Husserl e Heidegger, na opinião de Ricœur. Primeiro, *interpretando* o fenômeno da intencionalidade, para desvelar o seu enraizamento na própria estrutura do ser no mundo; depois, *mostrando* “que a hermenêutica do ser-aí pertence ainda à época *fenomenológica* da ontologia”.²¹

¹⁸ P. Ricœur, “Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger”, in *Lectures II*, Paris, Seuil, 1992, p. 168.

¹⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 170 e segs.

²⁰ M. M-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, apud P. Ricœur, *op. cit.*, p. 172.

²¹ P. Ricœur, *op. cit.*

É revelando uma convergência profunda entre Husserl e Heidegger que Merleau-Ponty os supera, instaurando sua própria perspectiva original.

O enfoque de Ricœur a respeito da obra agostiniana é diverso do de Merleau-Ponty. Mas também para seus escritos a poderosa reflexão das *Confissões* sugeriu um ponto de partida.

A abordagem Ricœuriana da teoria agostiniana, em *Tempo e Narrativa*²² está centrada no livro XI das *Confissões*. Toma como pontos de partida de sua meditação a indagação agostiniana: "que é de fato o tempo?"; as aporias da experiência do tempo; a relação e a luta entre o tempo e a eternidade; a valorização do *presente* como o tempo real por excelência.

A especulação Ricœuriana sobre o tempo conduz a aporias, às quais o filósofo responde introduzindo a noção de atividade narrativa. A relação entre temporalidade e narrativa é essencial, na obra do filósofo.

Nosso autor começa por elencar as aporias do tempo em Santo Agostinho: a do ser e do não-ser do tempo, a da medida do tempo, a da *intentio* e *distentio animi*.

A obra de Agostinho aponta o contraste entre o tempo e a eternidade, a discordância fundamental entre o finito e infinito. A característica da obra do mestre medieval é a lamentação pela finitude, aquilo que Ricœur chamou de "tristeza do finito", melancolia do ser mortal que aspira a uma plenitude nunca alcançada.

Vejam as aporias e suas implicações, para depois considerarmos a apropriação Ricœuriana das contribuições de Santo Agostinho.

A primeira aporia decorre do impasse entre o ser e o não-ser do tempo, expressa imediatamente pela dificuldade em medir o tempo. Contrapondo-se aos estoícos, que diziam que o tempo não tem ser, porque o passado já não é, o futuro ainda não é e o presente não permanece, Agostinho parte da constatação de que falamos, na linguagem comum, de modo positivo do tempo, e que nossa linguagem subentende a realidade do tempo. Mas considerando a questão estoíca, Agostinho privilegia o presente, o momento em que se mede o tempo, percebendo-o. E afirma que "o que medimos, é o futuro apreendido como espera e o passado como memória", *predizendo* os eventos que antecipamos e *narrando* o que consideramos verdade. Há pois, futuro e passado, existindo, contudo, apenas no presente. Não são, assim, o passado e o futuro como tais que são seres, realidades; antes, existem como *qualidades*, no presente onde os narramos ou predizemos. É a consideração da possibilidade de um presente ampliado que resolve a aporia do ser do tempo, dado que as coisas passadas existem *ainda* na memória e as coisas futuras são ditas *previamente*, no presente. O tríplice presente considerado por Agostinho soluciona a primeira aporia, referente à realidade do tempo.

²² P. Ricœur, *Temps et Récit I*, Paris, Seuil, 1983, pp. 19-53.

E Ricœur já anuncia brevemente, ao falar sobre esta aporia, como a solução agostiniana será retomada por ele: é pela *narração*, na *linguagem*, que o tempo humano assume um significado, transcendendo o mero suceder.

A segunda aporia diz respeito à *medida* do tempo.

É na dialética do tríplice presente, na qual a imagem do tempo que passa é associada a um transitar, a uma quase-espacialidade, que surge a questão da medida do tempo. Esta resulta da relação entre tempo e espaço, de modo que, diz Ricœur, repetindo Agostinho, “a medida do tempo se faz ‘num certo espaço’ (*in aliquo spatio*) [...]”.²³

A aporia consiste no fato de o tempo não se identificar com o espaço, não ter espaço e ser medido, contudo, pelo espaço.

Os argumentos cosmológicos, que tratam de superar essa aporia devem ser descartados, segundo Agostinho. Tais argumentos fazem decorrer o tempo do movimento dos astros; mas como estes são *corpos*, o tempo poderia ser medido pelo movimento de qualquer corpo, não o sendo necessária e privilegiadamente pelo movimento dos astros. Mais ainda: se a luz dos astros desaparecesse, seria preciso medir o tempo por algo diverso de seu movimento. Além disso, o movimento dos astros, em si mesmo, não constitui o tempo, serve apenas para medi-lo.

Desse modo, se a referência do tempo não é cosmológica, é preciso buscar outra fonte para considerá-lo. Constatando que o tempo é uma distensão, Agostinho remete a extensão do tempo a uma distensão da alma. O tríplice presente é distensão e a distensão é a do tríplice presente. É no espírito que medimos o tempo, mediante a impressão que as coisas que passam provocam em nós. É a impressão que é medida, é a atividade de espírito, distendido em duas direções opostas: a do passado, pela memória; a do futuro, pela expectativa, mediante o ponto focal da atenção, o presente.

A concepção agostiniana tem repercussão nas obras de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, diz Ricœur.²⁴

A dívida com a teoria agostiniana é reconhecida por nosso filósofo. Diz ele: “O achado inestimável de Santo Agostinho, reduzindo a extensão do tempo à distensão da alma, é o de ter ligado esta distensão à falha que não cessa de se insinuar no coração do tríplice presente: entre o presente do futuro, o presente do passado e presente do presente. Assim, ele vê a *discordância* nascer e renascer da própria *concordância* das perspectivas da espera, da atenção e da memória.

É a este enigma da especulação sobre o tempo que responde o ato poético da tessitura da intriga”.²⁵

²³ *Id.*, *ibid.*, p. 30.

²⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 34. O sublinhado é nosso.

²⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 41.

Referindo-se ao cântico recitado de cor, Agostinho mostra-o como paradigma da tessitura das ações na vida individual e na vida da humanidade, ao largo dos séculos.

Apoiando-se na contribuição agostiniana, Ricœur trata de aprofundar essa idéia, mediante o exame da *narratividade*, ao longo de *Tempo e Narrativa*. O resgate do significado do tempo individual, a constituição mesma do sujeito individual pela narração, que encadeia numa totalidade significativa a história de uma vida, articulando as ações como se fossem um texto,²⁶ expõe-se, primeiramente, na análise epistemológica do conhecimento histórico, em *Tempo e Narrativa I*; e na consideração ontológica e ética da temporalidade, em *Tempo e Narrativa II e III*.

Outro aspecto importante da obra de Agostinho, reconsiderado por Ricœur, é o exame do contraste entre o tempo mortal e a eternidade. Reportando-se ao livro XI das *Confissões*, às sessões 14, 17-28, 37, Ricœur mostra que a noção de eternidade tem, na obra de Agostinho, a função de idéia-limite, que intensifica ao máximo a distensão do tempo no plano existencial e leva o homem a buscar a eternidade.

O conteúdo central da idéia de eternidade é o de *permanência*, por oposição à *impermanência* do ser humano, sujeito ao nascimento e à morte. Esta permanência consiste num presente eterno, pleno, oposto à distensão da alma que se desdobra em passado, presente e futuro e nunca está inteiramente presente em nenhuma dessas temporalidades.

Eternidade – suas características são: a superioridade, excelência, grandeza, simultaneidade. Por sua vez, o tempo mortal, aparece ligado à tristeza do finito, à errância e à dispersão na pluralidade, à decadência.

Na obra de Santo Agostinho, tempo e eternidade aparecem intrinsecamente ligados, como polos opostos. A temporalidade é agonia, doença, vulnerabilidade e morte, fragilidade, sofrimento. Seu contrário, a eternidade, é plenitude viva, luz, existência inesgotável.

O abismo entre ambos, eternidade e tempo, é superado mediante “uma hierarquização dos níveis de temporalização, segundo a experiência [temporal] se afaste ou se aproxime de seu pólo de eternidade”.²⁷

A errância pode ser transmutada em peregrinação e retorno a Deus, na medida em que o homem se põe à escuta do mestre interior, que sugere a melhor ação e conduz à aproximação com a eternidade, através do tempo.

É, pois, o sentido ético do fazer, do existir, que leva o homem do tempo à eternidade, da derilicção à plenitude, em Agostinho.

O tema da “tristeza do finito”, do confronto entre tempo e eternidade está presente em Ricœur, assim como a valorização do fazer, da ação, como instrumento da vida ética, na busca do sentido de existência. Mas a via

²⁶ *Id.*, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, *passim*.

²⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 51.

pela qual nosso filósofo retoma, de modo original, a meditação agostiniana sobre o tempo, é a que conduz a buscar, na *Poética* de Aristóteles, a noção de *mythos*, entendida como tessitura de intriga. Ricœur utiliza esse conceito relacionando-o com a imitação criadora da experiência temporal. *Mythos* e *mimésis* ocorrem tanto na narrativa de ficção quanto na narrativa histórica. São o fulcro da experiência de temporalidade, fazendo de toda narrativa sobre o tempo uma interpretação de ação, que estabelece o laço entre vida humana e eternidade, solucionando os paradoxos da temporalidade.

O que Ricœur pretende, na sua investigação, é “pensar juntos a *distentio animi* de Agostinho e o *mythos* trágico de Aristóteles [...] [mostrando que] dialética interna da composição poética faz do *mythos* trágico a figura invertida do paradoxo agostiniano”.²⁸

A história (*Tempo e Narrativa I*) e a arte (*Tempo e Narrativa II*) são dois modos do homem alcançar, pela tessitura interpretativa da experiência e da ação, o resgate do tempo mortal, imortalizando a vida precária no texto histórico ou no romance, na obra poética.

Trata-se de evidenciar “que o tempo se torna humano na medida em que é articulado de modo narrativo, e que a narração atinge seu pleno significado quando se torna uma condição de existência temporal”.²⁹

No terceiro volume de *Tempo e Narrativa*, Ricœur introduz um conceito importante de *identidade narrativa*, redefinindo a pessoa humana a partir da linguagem, a partir da sua capacidade de articular o agir, ordenando o acontecer e o agir numa totalidade significativa³⁰. Em uma obra ulterior, *Do texto à ação*,³¹ votada essencialmente ao estudo da dimensão ética da ação humana, o filósofo mostra que não só os textos podem ser objeto de interpretação, mas a própria “ação humana pode ser lida como um texto”.³² A interpretação da ação resulta na possibilidade de superação do viver imediato, de superação do tempo mortal, em direção a um viver que, pela ação, se inscreve no mundo; assim, a tessitura do agir torna-se história, arte, ética, política.

Voltando a *Tempo e Narrativa*: o primeiro volume é dedicado à epistemologia da história, à relação entre *explicar* e *compreender* que organiza os acontecimentos. O segundo volume tem como ponto culminante a análise do lugar da narrativa de ficção como instrumento de superação da morte, pela obra criadora.

Analisando três obras: *Mrs. Dalloway*, de Virgínia Woolf; *A Montanha Mágica*, de Thomas Mann; *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust, Ricœur põe à luz as características da experiência temporal fictícia que, pro-

²⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 65.

²⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 85.

³⁰ *Id.*, *ibid.*, vol. III.

³¹ *Id.*, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

³² *Id.*, *ibid.*, p. 183 e segs.

vocando “o confronto entre o mundo do texto e o mundo da vida do leitor [faz] oscilar a problemática da configuração narrativa, em direção à da refiguração do tempo pela narrativa”.³³ Refigurar o tempo consiste em dar a ele uma nova significação, que ajude homem a “pensar juntas a eternidade e a morte”.

A razão da escolha desses romances, Ricœur mesmo nos diz: eles “são *fábulas sobre o tempo* [...] que exploram, a seu modo, modalidades inéditas da concordância discordante [...]”.³⁴ Através das *variações imaginativas* da experiência quotidiana que apresentam, tais obras oferecem ao leitor a possibilidade “de refigurar a temporalidade ordinária”. Elas “têm em comum o explorar, nos confins da experiência fundamental da concordância discordante, a relação do tempo com a *eternidade* que, já em Agostinho, oferecia uma grande variedade de aspectos”.³⁵

Cada obra nos mostra de modo diverso a relação tempo/eternidade e o laço e o laço do tempo com a morte.³⁶

Não nos deteremos a examinar como esse vínculo ocorre em cada romance estudado por Ricœur. Poremos em destaque, apenas nessas obras, os temas da “tristeza do finito”, da busca de superação da morte e da construção do sentido da temporalidade. Diz o filósofo: “É pois em relação a esta falha insuperável, cavada entre o tempo monumental do mundo e o tempo mortal da alma que se distribuem e se ordenam as experiências temporais de cada um dos [...] personagens e seu modo de negociar a relação entre as duas bordas da falha”.³⁷

O contraste entre tempo psicológico, o tempo cronológico, o tempo do confronto com a morte e o desejo de imortalidade, aparece também como o confronto entre dois mundos, lembrando a oposição agostiniana entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. É o tempo da aprendizagem da morte, acentuada pela ruptura entre o tempo narrado, a experiência projetada pela ficção, e a experiência quotidiana do tempo como derilicção e perda.

A obra de arte é revelação do sentido do tempo, pela sua relação com o extra-temporal. Diz o filósofo: “Tudo se passa como se a ficção, criando mundos imaginários, abrisse à manifestação do tempo uma carreira ilimitada”.³⁸

A transcendência do tempo, em *Tempo e Narrativa* é a transcendência da perspectiva do sujeito individual, é o colocar-se na perspectiva da eternidade. Pela narratividade, enfeixando o acontecer segundo um *mythos*, uma tessitura, o sujeito apreende uma totalidade, que mimetiza a totalidade do ser.

Recuperando, pela narrativa, a vivência profunda de “agoras”, a obra de arte e a história enfeixam a totalidade de vidas individuais no grande painel

³³ *Id.*, *Temps Récit* II, p. 150.

³⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 151.

³⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 152.

³⁶ *Id.*, *ibid.*

³⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 164.

³⁸ *Id.*, *ibid.*, p.233.

de uma época e inserem esta época na totalidade do ser, na medida em que a tornam emblema paradigmático da luta entre o tempo mortal e a eternidade.

Ao falar de *identidade narrativa*, Ricœur fala da transcendência do tempo, não apenas da inteligibilidade do acontecer. Fala da única eternidade de que o sujeito humano é capaz, ao colocar-se, pelo enfeixar dos “agoras”, na perspectiva análoga à eternidade imutável que totaliza todas as possibilidades no *presente* englobante da plenitude do ser.

Daí sua “reflexão sobre a narratividade e o tempo [ser uma tentativa de] ajudar a pensar juntas a eternidade e a morte”.³⁹

A meditação sobre a ação, em Merleau-Ponty e Ricœur, desencadeia a reflexão sobre a *liberdade*.

Vejamos primeiro como se apresenta a questão da *liberdade* na *Fenomenologia da Percepção*, para depois considerá-la em Ricœur.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty discute, inicialmente, a possibilidade da liberdade, considerando a liberdade da consciência em relação a si mesma. Nesse ponto, a afirmação da liberdade se apoia na distinção entre *sujeito* e *coisa*. Diz o filósofo: “para que algo do exterior pudesse me determinar [...] seria necessário que eu fosse uma coisa”.⁴⁰ Assim, a liberdade não pode ter alternâncias nem atenuações: o ser humano não pode ser ora livre, ora determinado. Por outro lado, a liberdade da ação não esgota a liberdade: “é necessário [...] que cada momento não seja um mundo fechado, que um instante possa engajar os seguintes [...]”,⁴¹ que haja continuidade no tempo dos ciclos de conduta.

Daí o filósofo dizer: “Só há escolha livre se a liberdade se compromete na sua decisão e coloca a situação que ela escolhe como situação de liberdade [...]. A própria noção de liberdade exige que nossa decisão penetre no futuro, que algo tenha sido *feito* por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente [...]”.⁴²

A liberdade acha-se, contudo, limitada pela corporeidade, referência contínua e irrecusável de seu ser. O corpo é condição da consciência do mundo e da consciência da liberdade, pois o “eu” é um sujeito vivendo num cosmos, de modo que a consciência da interioridade livre está conectada à consciência de uma exterioridade. O corpo exprime a atitude livre do sujeito em relação ao mundo, seu modo próprio, pessoal, de estar no mundo. A liberdade aparece, assim, relacionada com as sedimentações de uma atitude privilegiada: o modo de estar no mundo, confirmado pelo sujeito. Para o homem, o exercício da liberdade é um contínuo dar sentido ao mundo e à história. Ele revela o projeto

³⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 129.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 498.

⁴¹ *Id.*, *ibid.*, p. 500.

⁴² *Id.*, *ibid.*

existencial do sujeito, polarizando sua vida em direção a um fim, do qual “não tem nenhuma representação e que só reconhece no momento de atingi-lo”.⁴³

A liberdade adquire seu pleno sentido a partir da relação inter-subjetiva, estruturada a partir do ser no mundo. O mundo existe como *solicitação*, pois nunca está completamente constituído. O inacabamento do mundo abre-nos “a uma infinidade de possíveis”.⁴⁴ O homem está em situação, sua liberdade também; por isso, escolhe seu mundo, como este o escolhe.⁴⁵ Daí Merleau-Ponty dizer que “concretamente tomada, a liberdade é sempre um encontro do exterior e do interior...”.⁴⁶

A inserção no mundo não elimina a liberdade. E o filósofo diz: “é vivendo meu tempo que posso compreender outros tempos, é mergulhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente o que sou por acaso, querendo o que quero, fazendo o que faço, que posso ir além [...] pois somente a escolha e a ação nos liberam de nossas âncoras”.⁴⁷

O homem não está no mundo como as coisas; sua consciência o liberta, abrindo uma infinidade de alternativas de ser, permitindo-lhe uma permanente abertura a novas alternativas, um permanente inacabamento que apela à constituição de significados, mediante o fazer. Essa significação não tem um caráter estritamente individual, mas dá-se no tempo e na história, uma vez que o ser no mundo é também ser com os outros. O homem é um “nó de relações”, diz Merleau-Ponty, citando Exupéry como fecho de sua meditação sobre a liberdade, última instância da meditação sobre o homem, na *Fenomenologia da Percepção*.⁴⁸

E é a partir dessa consideração do caráter intersubjetivo da liberdade da liberdade que se desenvolverão as reflexões ulteriores do filósofo, sobre a dimensão social da liberdade, bem como a crítica aos totalitarismos, em *Humanismo e Terror, As aventuras da dialética*. Não nos deteremos, no presente estudo, nessas obras, pela amplitude do assunto. Nosso interesse é focalizar a relação consciência-liberdade e a problemática da liberdade em situação, como abertura permanente de um campo de possibilidades, de respostas à solicitação do mundo em que ela se inscreve.

Na conferência feita em Lisboa em 1999, no ISPA (Instituto Superior de Psicologia Aplicada), Ricœur apresenta uma autobiografia intelectual resumida, narrando sua trajetória intelectual. Aí, reconhece a inspiração na *Fenomenologia da Percepção* para a sua “primeira contribuição importante” à filosofia: *O voluntário e o Involuntário*,⁴⁹ descrição fenomenológica da von-

⁴³ *Id.*, *ibid.*, p. 510 e segs.

⁴⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 517 e segs.

⁴⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 518.

⁴⁶ *Id.*, *ibid.*

⁴⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 520.

⁴⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 521.

⁴⁹ P. Ricœur, “Leçon d’ouverture”, in A. Melo e P. Ponce de Leão (eds.), *Paul Ricœur. Uma homenagem*. p. 142.

tade cativa, submetida ao involuntário, este obstáculo à liberdade. Associada à meditação sobre a simbólica do mal e da culpa, essa obra abriu caminho para os estudos ulteriores de Ricœur sobre o inconsciente e as pulsões. Os entraves à liberdade são postos em relêvo, assim como a queixa e a melancolia, a “tristeza do finito” pela condição mortal. A temporalidade e a liberdade são enfocadas sob o ângulo da precariedade existencial. A meditação sobre a linguagem simbólica, dos mitos e sonhos, abre contudo uma possibilidade de resgate da significação do tempo e do homem, tanto no plano do sujeito individual, da consciência, quanto no plano ontológico, da relação entre tempo e eternidade.

Esta meditação alcança seu ápice em *Tempo e Narrativa*, como já vimos.

A problemática da liberdade reaparece, com intensidade, sob nova luz, em *Si mesmo como um outro* e em *Percurso do reconhecimento*. E a dívida de Ricœur com Merleau-Ponty é uma vez mais assinalada na conferência.⁵⁰ A questão central abordada é a da liberdade como *possibilidade*, presente no discurso como reconhecimento da própria possibilidade de ação.

A obra *Si mesmo como um outro* foi “organizada em torno de quatro usos maiores do ‘eu posso’. Eu posso falar, eu posso agir, eu posso narrar, eu posso me considerar responsável por minhas ações, deixando-as serem imputadas a mim como seu verdadeiro autor”.⁵¹

Meditação da liberdade entendida como possibilidade, abertura ao futuro, em Merleau-Ponty; meditação sobre a liberdade entendida como poder de agir, de falar, de narrar, de ser responsável, isto é, como *capacidades* do sujeito, que o definem como ser humano, em Ricœur.

O laço entre essas capacidades (liberdade) e a temporalidade aparece na vinculação destas capacidades à memória e à promessa, ao passado e ao futuro, à consciência/reconhecimento de si e do outro.⁵²

Referindo-se explicitamente a Merleau-Ponty, que explorou antes de Ricœur “esta via”, na *Fenomenologia da Percepção*, nosso filósofo aborda “uma questão central que aflora nos usos que fazemos do verbo modal ‘eu posso’”.⁵³ Nessa obra essencial, diz Ricœur, a meditação de Merleau-Ponty assinala a dimensão concreta do nosso existir, mostrando a liberdade em situação, liberdade que “não destrói a situação, mas se articula a ela”, dado que na opinião de Merleau-Ponty “nossa situação, enquanto vivemos, está aberta, o que implica ao mesmo tempo que faça apelo a modos de resolução privilegiados e que esteja por si mesma impotente para buscar algum”.⁵⁴

Assim, dessa concepção de liberdade, decorre toda uma filosofia da ação eficaz no mundo, que levou Merleau-Ponty à meditação sobre o laço entre

⁵⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 148.

⁵¹ *Id.*, *ibid.*, p. 149.

⁵² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, *passim*; *id.*, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, *passim*.

⁵³ *Id.*, “Leçon d’ouverture”, in *op. cit.*, pp. 148-149.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, *apud* P. Ricœur, “Leçon d’ouverture”, p. 160.

ética, política e liberdade, nos diferentes textos que se seguiram: *Humanismo e Terror, As aventuras da dialética, Sentido e não-sentido, Signos*.⁵⁵

Vejam os brevemente as dimensões da liberdade como possibilidade, capacidade, nas quatro grandes rubricas estabelecidas por Ricœur: poder falar, agir, narrar, ser responsável.

No que concerne à linguagem, a liberdade está vinculada a um *poder falar*. Relaciona-se à temporalidade, enquanto *promessa* ou *comando*, que engaja a subjetividade.

No que tange ao *poder agir*: é a capacidade de agir que oferece à liberdade “uma estrutura ao mesmo tempo objetiva e reflexiva”, evidenciada mediante a análise que remonta da ação-acontecimento à ação-projeto e às motivações vividas⁵⁶.

Quanto à liberdade como *poder-narrar*, ela é estudada à luz do conceito de *identidade narrativa*, que relaciona temporalidade e liberdade ao mostrar, pela narração, a coesão entre vida, pessoa e ação.

O quarto sentido do verbo modal *eu posso* aparece ligado à noção de imputação, à capacidade de nos responsabilizarmos por nossos atos.

A noção de poder ser responsável pelas próprias ações está na raiz da idéia de liberdade como *autonomia*, cujos desdobramentos ético-jurídicos Ricœur trata de explicitar.⁵⁷

Evidenciando o paradoxo da liberdade/fragilidade do homem, Ricœur associa a liberdade ao poder, à capacidade de ordenarmos a vida segundo uma narrativa inteligível. Vincula a fragilidade à experiência da impotência ou poder reduzido : de dizer, de agir, de identificação consigo mesmo. A fragilidade aparece, assim, como o negativo da liberdade.

Relacionando autonomia e identidade, nosso filósofo desdobra a meditação sobre a identidade no tempo, falando de identidade narrativa e de *permanência*, de coincidência consigo ao longo da duração.

Assim, na sua perspectiva, é autônomo o “sujeito capaz de conduzir sua vida de acordo com a idéia de coerência narrativa”.⁵⁸ E a imputabilidade, “capacidade de ser tido como responsável” pelos próprios atos, é reconhecimento dos atos como próprios, como pertencentes ao sujeito, “seu verdadeiro autor”⁵⁹. A liberdade se expressa aqui, como autonomia, como capacidade de ligar “um Si a uma norma”⁶⁰, mediante o reconhecimento de uma ordem simbólica, partilhada com outros seres humanos.

A meditação sobre a liberdade assume, em Ricœur, como em Merleau-Ponty, uma dimensão social. Assim, o filósofo aborda as relações do

⁵⁵ P. Ricœur, “Hommage à Merleau-Ponty”, in *id.*, *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, pp. 160-161.

⁵⁶ *Id.*, “Leçon d’ouverture”, p. 150.

⁵⁷ *Id.*, “Autonomie et Vulnérabilité”, in *id.*, *Le Juste 2*, Paris, *Esprit*, 2001, pp.85-105

⁵⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 94.

⁵⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 97 e segs.

⁶⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 98.

homem com seu tempo e os impasses da liberdade em nossa época. Como Merleau-Ponty, Ricœur se ocupa da crítica aos totalitarismos; aborda os problemas da liberdade religiosa, estuda a dimensão ético-política da ação.

Não nos deteremos, no presente estudo, na consideração desses aspectos da liberdade na obra de Ricœur, em vista da amplitude do assunto.

O que pretendemos foi destacar que há um “fundo agostiniano” no qual se enraízam as reflexões de Merleau-Ponty e Ricœur.

Como em Santo Agostinho, o laço entre a meditação sobre o tempo e a meditação sobre a liberdade é essencial, para os dois filósofos contemporâneos.

Nessa meditação, é posta em jogo a relação entre o tempo e a eternidade, entre o fluir e o permanecer. É posto em questão o vínculo entre a liberdade e o fazer, não sendo este mais considerado, como em Santo Agostinho, numa perspectiva escatológica, mas sobretudo na sua dimensão ética. Esse exame conduz à construção de significado do mundo de modo a reformulá-lo permanentemente, abrindo o homem ao possível, à pluralidade das formas de ser e à tarefa sempre inacabada de expressar-se no tempo.

Como em Santo Agostinho, o sentido do mundo e da liberdade, construídos no tempo, têm uma dimensão não apenas individual, mas universal: o homem é um ser com os outros, e é na vida intersubjetiva que é possível instaurar sentido, fazer história, tecer um *mythos*.

Para Merleau-Ponty, não é a Cidade de Deus que está sendo construída ao lado da Cidade dos homens, mas é o sentido do mundo e do homem que está permanentemente erigido como tarefa da filosofia. A relação consciência/natureza tem como contraponto a relação indivíduo/sociedade. É na cidade dos homens, na inscrição da vida humana na natureza e no mundo, “pátria de toda racionalidade”,⁶¹ que é preciso ancorar “o nó de relações” que somos.⁶² Reconhecemos, aqui, um Agostinho destranscendentalizado.

Para Ricœur, o laço com o sagrado, com o Transcendente, é resgatado através da vida ética, que expressa amor e justiça e postula, para além do enigma do mal e da precariedade humana, a hermenêutica dos símbolos como decifração e restauração do vínculo essencial entre o homem e o Absoluto.

Uma vez mais, o problema do fazer, o problema da ação, presente em Agostinho, é retomado e reformulado, na filosofia contemporânea. A angústia pela finitude, pelo tempo devorador, não conduz a uma senda para além do tempo, a uma escatologia, mas reenvia os pensadores à vida intermundana, cuja significação tentarão fundar.

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 433.

⁶² A. Saint Exupéry, *Pilote de guerre*, pp. 171-174, *apud* M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 458.

RESUMO

Centrado na trilogia pessoa-temporalidade-liberdade, o presente estudo pretende mostrar como Merleau-Ponty e Ricœur retomam a meditação agostiniana sobre o tempo e, partindo dela, constroem, cada um a seu modo, uma reflexão inovadora sobre as relações entre temporalidade e liberdade.

Palavras-Chave: temporalidade, liberdade, pessoa, narratividade, finitude,

RÉSUMÉ

Centrée sur la trilogie personne-temporalité-liberté, cette étude prétend montrer comment Merleau-Ponty et Ricœur reprennent la méditation augustiniennne sur le temps, et à partir de celle-ci, construisent, chacun à sa manière, une réflexion innovatrice sur les relations entre temporalité et liberté.

Mots Clés: temporalité, liberté, personne, narrativité, finitude.