PAUL RICOEUR, *La Mémoire, L'histoire, L'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

O último livro de Paul Ricoeur, *A Memória, A História, O Esquecimento*[1], pretende preencher uma lacuna, à semelhança do que se passa com inúmeros textos da sua extensa bibliografia. Obra de fôlego (quase setecentas páginas), aparenta-se a *Temps et récit* não apenas pelo volume ou pelos temas invocados, mas fundamentalmente por se tratar de uma reflexão contínua que não se confina a um coligir de artigos. As notas de orientação com que o autor inicia as partes e os capítulos fundamentais da sua obra, destinam-se a orientar o leitor na multiplicidade de temas que se desenvolvem.

É indubitável que a questão da história é um desiderato persistente no pensamento ricoeuriano, como o demonstra *Histoire et vérité* (cuja primeira edição data de 1955). Todavia, se a epistemologia da história era, em *Temps et récit*, um tema obrigatório para estabelecer a mediação entre tempo e narrativa, confrontando a história com a ficção literária, essa mesma epistemologia não tinha sido interrogada na sua relação com a memória ou o esquecimento. Não se estranha, por isso, que o próprio Ricoeur nos advirta, ao iniciar *A Memória, A História, O Esquecimento*, sobre a necessidade de aprofundar a mediação entre tempo e narrativa através de uma reflexão sobre a memória e o esquecimento. Convém, portanto, estabelecer elos entre a fenomenologia da memória, a epistemologia da história e a hermenêutica da condição humana – sendo esta última vertente um reapreciar de questões que perpassavam *Soi-même comme un autre*. Acresce que Ricoeur, deliberadamente, situa o «esquecimento» ao mesmo nível que a «memória e a história» (cf. por exemplo pp. 374-375). Se o esquecimento mostra a vulnerabilidade da condição histórica do ser humano, ele indica, porém, não só o enigma do desaparecimento do passado como também o seu ressurgir, pois há um «esquecimento de reserva» que pode a qualquer momento dialogar com a memória e a história (*ibid.*).

1. Diz-nos Ricoeur que o tema maior da sua obra é o de saber como pode o passado ser representado. Trata-se, assim, de interrogar o *enigma da presença* de uma coisa *ausente*, ausência essa marcada pela chancela da an-

---

[1] Paul Ricoeur, *La Mémoire, L'histoire, L'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000. Como prova do interesse crescente pela obra de Ricoeur, deve ler-se, entre outros, os textos inseridos no número que o *Magazine littéraire* dedicou ao autor (Nº390, septembre 2000) e a entrevista com Jean Blain (in *Lire*, octobre, 2000).

terioridade. O percurso que permite aceder a este enigma inicia-se com a elucidação da fenomenologia da memória (I Parte) e termina com uma indagação sobre a hermenêutica da condição humana (III Parte). De permeio temos a análise da epistemologia da história (II Parte) e, no fim do trajecto, um epílogo que nos fala do perdão. A relação entre a fidelidade da memória e a verdade histórica é então exaustivamente interrogada, pressupondo que a memória reconhece e a história constrói.

É retomando a intenção husserliana que Ricoeur se propõe analisar a memória a partir «do quê» (*de quoi*) e não «do quem» (*de qui*). Mais do que se deter na questão egológica do sujeito que se recorda, é antes *aquilo* que é recordado que assume a primazia, o que denota a fidelidade de Ricoeur ao espírito da intencionalidade da consciência que percorre a fenomenologia de Husserl. Ora, saber «o quê» da memória implica, desde o início, considerar as duas modalidades que a caracterizam, isto é, o facto de existir uma memória passiva (*mneme)* e uma memória activa (*anamnese)*, mais pragmática que cognitiva.

Se a questão fundamental que percorre o livro de Ricoeur diz respeito ao enigma da representação do passado, é compreensível que se comece por analisar as complexas relações que a memória tem com a imaginação. Poderemos então interrogar: o acesso ao passado dar-se-á de forma exclusivamente imagética? E como é que a memória pode ser fiel quando, insistemtemente, relacionamos a memória com a imaginação? Atente-se que o intuito de Ricoeur é a compreensão daquilo que designa por «memória feliz», mais do que as deficiências ou patologias dos fenómenos mnésicos. Reencomtramo-nos aqui com o autor de *Soi-même comme um autre*, designadamente com o propósito de ver o homem como um *ser capaz*. Justifica-se que ao propor-se estudar a fenomenologia da memória seja a *boa memória* que interessa, precisamente porque o homem capaz é também um homem feliz.

No contexto de uma fenomenologia da memória, os primeiros autores que merecem a atenção de Ricoeur são Platão e Aristóteles. A noção platónica de *eikon*, imagem, mostra bem as difíceis relações entre a memória e a imaginação e a tentativa de uma delas envolver a outra. O *eikon*, a representação de uma coisa ausente, remete-nos para a noção de impressão de algo na alma e, posteriormente, para a noção de traço, que tanta fortuna fez na reflexão em torno da noção de memória. O que fica por saber é como é que o *eikon* pode ser semelhante à primeira impressão (*empreinte première*). Uma vez mais, e sem preocupações de ortodoxia, é próprio de Ricoeur mostrar que todos os livros «estão abertos», isto é, que é preciso reler os pensadores à luz das problemáticas sem cair na tentação de os datar sob o pretexto de que o seu mundo era diferente do nosso.

Ao retomar estas questões, Ricoeur refere-se a Aristóteles e à relação entre memória e tempo, quer insistindo na distinção entre o antes e o depois, quer mostrando que a «memória é do passado». Esta citação, extraída do pe-

queno ensaio de Aristóteles denominado *Da Memória e da Reminiscência* (inserido no texto *Parva Naturalia*; 449 b 15), é uma das mais importantes e frequentes no livro de Ricoeur. Se a memória é do passado é uma espécie de pintura, embora permaneça a questão de saber como é que, ao recordarmos a imagem, temos acesso à coisa mesma. A complexa articulação entre impressão e imagem aparece uma vez mais. Escreve Ricoeur: «Ele (Aristóteles) reserva o termo *phantasma* para a inscrição tomada em si mesma e o de *eikon* para a referência ao outro da inscrição» (p. 21). O que fica por elucidar é a relação efectiva entre *phantasma* e *eikon*, entre a forma como somos estiumlados por algo (exterior) e a pretensa semelhança (interior) com isso mesmo que nos estimulou.

Se o contributo maior de Aristóteles é a distinção entre *mneme* e *anamnesis*, entre a evocação simples e o esforço da recolecção ou revocação (*rappel*), é de salientar o facto de, na recordação, o ausente trazer a marca temporal do anterior – a *memória é do passado*. Compreende-se assim que o périplo pela filosofia de Platão e de Aristóteles conduza Ricoeur a dizer que a questão verdadeiramente embaraçosa que percorre toda a sua investigação é a de saber se há relação de semelhança entre a imagem-recordação e a impressão primeira.

Sublinhemos, uma vez mais, o carácter objectal (*objectal*) da investigação ricoeuriana: recordamo-nos de qualquer coisa, de acontecimentos. A distinção levada a cabo por Bergson, o autor de *Matière et Mémoire* (1896), entre a memória-hábito e a memória-recordação retoma, afinal, a distinção entre *mneme* e *anamnesis*. Trata-se, na verdade, de mostrar que há uma memória em que o passado adere, em que somos «agidos» – em que há um *pathos*, uma afecção –, e uma outra que reconhece o passado na sua passeidade (*passéité*) e que é, por isso, objecto de investigação ou pesquisa (*recherche*). Ora, o esquecimento é para Ricoeur o reverso sombrio da «região esclarecida da memória» (p. 26), mais do que uma disfunção da mesma. Lutamos contra o esquecimento através da revocação, o que faz com que essa mesma revocação seja uma das figuras da memória feliz. Se investigarmos o passado, relembrando-o, podemos lutar contra o esquecimento, mesmo que não menosprezemos o paradoxo que pode envolvê-lo, isto é, o facto de podermos *saber* que algo foi *esquecido* – como Santo Agostinho, aliás, já referia nas *Confissões*.

O que acabámos de referir justifica o título do primeiro capítulo da primeira parte, denominado "Memória e Imaginação". Ora, para além de Platão e de Aristóteles, são também convocados Bergson, Husserl e Sartre para pensar as complexas relações entre recordar e imaginar. Bergson tinha feito a distinção entre recordação-pura e recordação-imagem e Sartre diferenciado a consciência imaginante da consciência realizante.

No que concerne a Husserl, refira-se que Ricoeur pretende extrair das *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo* (cujos

textos iniciais datam de 1905), aquilo que diz respeito à memória, nomeadamente à distinção entre recordação primária e secundária. Todo o enigma da impressão-retenção é reapreciado, esforçando-se Ricoeur por defender que se tanto a imaginação como a memória tornam presente o ausente, a primeira fá-lo sob o signo do irreal enquanto a segunda dá-nos a *realidade* do ausente. Por outro lado, Ricoeur faz uma leitura das *Lições* sublinhando o facto de Husserl se ter detido na questão do fluxo da consciência e na importância do presente – o «ponto-agora» – para a compreensão do tempo. Ao querer «surpreender» o tempo, Husserl não se deteve na memória propriamente dita. Acresce que a vertente idealista das *Lições* não permitia que sobressaísse o lado mundano que afecta qualquer recordação. Ao recordarmo-nos de nós, relembramos espaços, lugares, locais onde vivemos. Ora, a *epoche*, como sabemos, punha fora do circuito todo e qualquer tipo de objectividade.

O facto de convocar estes autores – embora nos limitemos a fazer aqui uma referência sumária –, mostra como Ricoeur está interessado em destrinçar memória de imaginação pois, relembrando uma vez mais Aristóteles, a *memória é do passado*. E embora Husserl, por exemplo, tenha em alguns textos analisado as subtis diferenças eidéticas entre recordar, imaginar, representar ou presentificar, é um facto que através da memória *sentimos* que qualquer coisa passou. É esta presença e realidade da «passeidade» que Ricoeur sublinha.

2. Mas falar da memória é, inevitavelmente, falar dos seus usos e abusos. O segundo capítulo da primeira parte – "La Mémoire exercée: us et abus" –, começa por referir que a memória é um exercício. Melhor: somos exercidos ou agidos por ela, designadamente pela memória-hábito; memória de trabalho que exercemos habitualmente e que se torna, por isso, uma das facetas da memória feliz. É assim que dizer que há um uso da memória é reconhecer a possibilidade do seu abuso. Ricoeur fala a este propósito tanto dos abusos da «memória artificial» como dos abusos da «memória natural», esta última podendo ser uma memória impedida (*empechée*), manipulada ou abusivamente controlada.

Retenhamos os traços fundamentais desta reflexão em torno dos abusos a que a memória está sujeita. Em primeiro lugar, a *ars memoriae,* de que falava uma France Yates, mostrava o desejo abusivo de não querer esquecer. Sabemos como os medievais, num contexto retórico, elogiavam a memória, considerando quão perigoso era «esquecer». Por outro lado, a memória «impedida» – figura patológica –, é a memória doente. Ricoeur cita alguns textos de Freud sobre o trabalho da rememoração e relaciona-os com aquilo que o mesmo autor escreveu na sua *Metapsicologia* sobre o luto e a melancolia. Para «desimpedir» a memória teremos de assumir o trabalho de recordar, semelhante ao trabalho do luto, capaz de reconquistar o mundo depois de o perder devido à desorientação da libido ocasionada pela perda do objecto

amoroso. É também a partir da sua reflexão sobre Freud que Ricoeur faz uma referência à memória colectiva, mostrando a transição da memória individual para a colectiva.

Acresce que a memória está sujeita a manipulações por parte daqueles que exercem o poder. O abuso pode conduzir ou a um excesso de memória – a obsessão das comemorações, por exemplo –, ou a uma diminuição da mêsma. A questão da identidade – que posteriormente será analisada em pormenor –, conduz a tais abusos no contexto de uma memória colectiva, a de uma nação ou povo. É aí que aparece a ideologia e a possível legitimação de uma autoridade e, a *fortiori*, de uma justificação da mesma. A ideologia pode assim servir de instrumentalização da memória. Que poderemos então fazer face aos inúmeros abusos que espreitam a memória? Ricoeur fala no dever da memória, mostra que deve haver uma «fidelidade epistémica da recordação», um desejo de justiça acompanhado por um trabalho de luto que é, sempre, um trabalho da própria memória.

O terceiro e último capítulo da primeira parte – "Mémoire personnelle, mémoire collective" – tem o intuito de trabalhar o tema da memória sem se deixar arrastar pelos efeitos perversos que uma concepção meramente dicotómica, entre memória individual e memória colectiva, poderia desencadear. Ricoeur assume que a memória é de mim, de ti, de nós, dos outros. Sabemos que com Platão e Aristóteles a questão sobre o «quem» da memória era preterida a favor de uma investigação sobre *aquilo* que se recordava. Sensível a este objectivo, Ricoeur descreve momentos da história do pensamento em que se privilegiou o «olhar interior» e outros em que o «olhar exterior» foi predominante. Acrescentemos, no entanto, que a preocupação de Ricoeur no término da primeira parte da sua obra é mostrar que a memória tem uma tripla atribuição: a si, aos próximos, aos outros. Vermos a memória num sentido marcadamente subjectivo, como o faz a fenomenologia ou, ao invés, vê-la a partir de um ponto de vista sociológico, é uma alternativa estéril. Uma vez mais, e como é característico de Ricoeur em todas as suas obras, importa ver os pontos de intersecção entre diferentes teses.

Mas o que é que nos diz, por exemplo, a «tradição do olhar interior»? Com Santo Agostinho a memória é, prioritariamente, a *minha* memória; trata-se de uma memória privada, «modèle de mienneté». O passado é então o *meu* passado, embora no limite se encontre Deus se o «procurarmos» na memória. Ao celebrar a memória, Agostinho é defensor de uma «memória feliz», mesmo que Ricoeur termine a sua alusão às *Confissões* dizendo que se a questão do triplo presente não deixará de o acompanhar nas suas reflexões, devemo-nos interrogar até que ponto é que o passado, ao ser dado no presente, não será afectado na sua alteridade radical, na sua «passeidade», isso apesar da noção augustiniana de *distentio*.

O segundo autor que Ricoeur convoca para ilustrar a tradição do olhar interior é Locke. É nele que a questão da identidade assume uma posição

crucial, pois é remetida para a consciência e para o *self*, e este para aquela. A memória pode então dar-nos uma identidade pessoal; é a partir dela que temos consciência de nós mesmos, do nosso *self*.

Husserl, o terceiro e último testemunho da memória pessoal, desenvolve uma fenomenologia do tempo íntimo. Sabemos como o autor de *Temps et récit* defendia a necessidade em transitar de um tempo íntimo para um tempo histórico ou cósmico. Ora, tanto Agostinho como Husserl não se ativeram a essa perspectiva. Também no que concerne à memória, Ricoeur sublinha a dificuldade em passar da memória individual, sentida fenomenologicamente, à memória colectiva, tal como, nas *Meditações Cartesianas*, Husserl se esforçava para efectuar a passagem do *ego cogito* ao *alter ego*. Só por analogia transitamos de um para outro e, num registo semelhante, só por analogia transitamos da memória individual para a colectiva. Ricoeur interroga assim o idealismo de alguns escritos de Husserl que conduzem a uma visão subjectiva da memória, demasiado colada à noção de fluxo temporal.

É fundamentalmente com Maurice Halbawchs (*La Mémoire collective*, 1950; reed. em 1997) que a memória passa a ser encarada como colectiva. Ao ser directamente atribuída a uma entidade colectiva, grupo ou sociedade, a memória só tem sentido a partir dos outros, pois nunca estamos sós. Esta inversão dos papéis na reflexão sobre a memória, assumindo a memória colectiva uma primazia indelével, levará Ricoeur a terminar a sua reflexão buscando pontos de intersecção que ultrapassem a mera polarização.

3. Com a segunda parte de *La Mémoire, L'histoire, L'oubli*, entramos na questão da epistemologia da história. A interrogação: qual o estatuto da história em relação à memória?, serve de guia para as reflexões que se seguem. Refira-se que as aporias da memória estão também na própria história, ela mesma sujeita à necessidade de elucidar o que entende por «representação do ausente», aos abusos ou à relação entre cognitivo e pragmático.

É partindo de Michel de Certeau que Ricoeur adopta a noção de «operação histórica» no intuito de referir as fases que percorrem essa mesma operação. Fases são momentos metodológicos imbricados que podem sinalizar a progressão da operação historiográfica. Temos assim uma fase *documentária* – baseada na noção de testemunho, arquivo, prova documentária –; uma fase *explicativo-compreensiva*, que tenta dar uma resposta ao «porque» (*parce que*) dos acontecimentos e, naturalmente, uma fase *representativa*, precisamente aquela que aparece sob a forma de discurso – o discurso histórico, que pode ser literário ou escriturário.

Munindo-se deste plano, Ricoeur enceta a sua análise de "História /Epistemologia" (II Parte) a partir do *Fedro* de Platão. Trata-se de saber, reescrevendo o mito, se a história é um remédio ou um veneno (*pharmakon*). O rei que recebe do deus egípcio Teuth o «dom» da história afirma que ele originará o esquecimento, ou seja, que a história é um veneno porque leva os ho-

mens a «esquecerem» ao não utilizarem a faculdade mnésica. O discurso escrito seria assim apenas uma imagem, enquanto a memória viva reteria autenticamente os acontecimentos.

Nas páginas que se seguem Ricoeur quer voltar a analisar este duplo efeito que a escrita da história – essa pintura dos acontecimentos – pode proporcionar. Efectivamente, retoma as fases da «operação histórica» e, partindo da fase documentária, mostra como se transita da memória viva à posição «extrínseca do conhecimento histórico». Em primeiro lugar, a epistemologia da história tem de dar conta do espaço e do tempo. Como se inscreve a memória? Quais as marcas que adoptamos para esse efeito? Se localizamos no espaço e datamos no tempo, é porque temos necessidade de inscrever a memória viva. O «eu estava aí» (*j'y étais*) mostra essa dupla inscrição, pois fala-se do tempo (estava) e do espaço (aí).

Numa análise que se revela amiúde de uma grande minúcia, refira-se que o «espaço habitado» significa o ensejo de perceber o trânsito da noção de «lugar» que um corpo percorre até à inscrição desses lugares num espaço hábitado: transitamos assim de uma fenomenologia do corpo para a arquitectura e para a geografia. A história não pode deixar de ser devedora dessas formas de analisar a inscrição num espaço.

Passa-se algo semelhante com o tempo, pois também transitamos de um tempo vivido para um tempo cósmico e histórico (cf. *Temps et récit*, nomeadamente o terceiro tomo, onde estas questões já eram referidas). É com *L'Ordre du temps*, de K. Pomian, que Ricoeur assinala as múltiplas significações que o tempo pode assumir e às quais uma epistemologia da história não pode ficar indiferente. Podemos falar em tempo cíclico, repetitivo, linear, etc. Desde as pequenas distinções temporais (hora, dia, mês), às grandes divisões (milénios, épocas, fases, etc.), houve, por vezes, a necessidade de pedir de empréstimo algumas noções – como a de «estrutura» – para dar conta dos fenómenos históricos.

Só depois de uma aturada reflexão em torno da noção de espaço e tempo históricos se pode então compreender a noção de testemunho, o que nos lança para a noção de arquivo, documento e prova documentária. É aí que entramos no processo efectivo da operação historiográfica. Mas o que é um testemunho? Quais os critérios que nos levam a considerar certos testeumnhos como fiáveis e outros não? Sabemos bem que a suspeita espreita qualquer testemunho – e isso não é apenas importante na operação historiográfica mas também no exercício da justiça.

É com o arquivo que se entra verdadeiramente na operação historiográfica. De facto, se o testemunho é originariamente oral, no arquivo inscreve-se o testemunho escrito. Uma vez mais, trata-se de saber se isso é verdadeiramente um remédio ou um veneno (*pharmakon*). A passagem do testemunho oral – que pressupõe um interlocutor – para o testemunho escrito, relem-

bra a autonomia do texto semântico (abordada fundamentalmente em *Du texte à l'action*) e a ideia que o texto está aí, para todos os que sabem ler.

Ao analisar a noção de arquivo e de testemunho, Ricoeur reserva uma atenção particular a Marc Bloch e a Carlo Ginzburg. Com o primeiro interroga-se a noção de testemunho escrito; com o segundo, é a noção de traço e de índice que sobressai. A história passa a ser interrogada de forma crítica, pois o documento reúne traços. É esta posição crítica que conduz Ricoeur a fazer a distinção entre facto e acontecimento. Se o primeiro é a «coisa dita» o segundo é «a coisa de que se fala». Há então uma reciprocidade entre a construção e o estabelecimento do facto. Escreve Ricoeur: «Esta reciprocidade entre a construção (pelo procedimento documentário complexo) e o estabelecimento do facto (sobre a base do documento) exprime o estatuto epistemológico específico do facto histórico» (p. 227). O historiador é aquele que questiona o documento a partir dos traços e dos testemunhos que este encerra.

Compreende-se assim que a passagem da memória à história seja assegurada pelas noções de traço e de testemunho. Todavia, Ricoeur não esquece a importância de certos testemunhos orais, designadamente o testemunho dos «rescapés», isto é, daqueles que se salvaram da *Shoah* (holocausto). O testemunho atinge aí o seu ponto limite.

Com o segundo capítulo da II parte, entramos na questão da *explicação/compreensão*. A nota de orientação inicia-se do modo que se segue: «É ao nível da explicação/compreensão que a autonomia da história em relação à memória se afirma com mais força no plano epistemológico» (p. 231). Ao lidar com os factos sociais, não há, a bem dizer, um modelo privilegiado de explicação. Ricoeur quer aplicar a explicação/compreensão – tidas como inseparáveis, e tendo como pano de fundo tudo aquilo que Ricoeur escreveu sobre o assunto ao esforçar-se por mostrar a relação dialéctica entre ambas – a um campo específico da «operação histórica». Falamos da história das mentalidades – expressão que Ricoeur tentará substituir por história das «representações».

Não se trata, a bem dizer, de uma mera substituição, norteada por intuitos retóricos ou outros. A noção de representação, sabemo-lo já, está no centro das reflexões que Ricoeur faz na sua obra sobre a memória, a história e o esquecimento. Se tínhamos deparado com ela a propósito de Platão e da noção de *eikon*, interessa preparar o leitor para uma reflexão mais apurada sobre a relação entre história e representação. Entrementes, refere-se que a teoria que se faz da história, e que tem o seu ponto de partida no arquivo, é feita sob a forma de escrita, ou seja, de representação, sem descurar o modo como a representação literária da história pode resvalar para uma interpretação onde a imaginação se sobreponha.

É com a escola dos *Annales* e com a intenção de falar numa história estrutural, dominada por modelos económicos e geográficos, que Ricoeur en-

ceta o seu percurso. L. Febvre e M. Bloch imprimiram um rumo peculiar a essa história das mentalidades, sem que, no entanto, se suprimissem todas as ambiguidades que tal história acarreta. É assim que a noção de mentalidade, desde a escola dos *Annales* até à sua «eleição» como objecto da «nova história», se revela ambígua e «preguiçosa», ao que não é alheio a noção de «mentalidade primitiva» proposta por Lévy-Bruhl. Ricoeur passa em revista tais noções, mesmo que tenha o cuidado de referir «três mestres de rigor» que encaram de outro modo as «mentalidades». Falamos de Michel Foucault (*L'Archéologie du savoir*), Michel de Certeau (principalmente *L'Écriture de l'histoire*) e de Norbert Elias (o autor de *Die Höfische Gesellschaft – A Sociedade de Corte*). Da noção de formação discursiva e de arqueologia do saber (Foucault) à de *habitus* e à dialéctica entre construção de si e constrangimento institucional (Elias), Ricoeur refere uma nova visão das «mentalidades» que tem, na verdade, a finalidade de mostrar a necessidade de designar como história das representações aquilo que se vulgarizou como história das mentalidades.

É a «variação de escalas» que nos permite efectuar o passo decisivo para a noção de representação. Qual é, na verdade, a escala que o historiador escolhe? Prefere a aproximação macroscópica ou a aproximação microscópica? Sabemos como a história, dita das mentalidades, prefere a grande escala, a aproximação macroscópica. Mas é a partir fundamentalmente de Carlo Ginzburg, o historiador italiano, autor de *O Queijo e os Vermes* e de *Mitos. Emblemas. Traços. Morfologia e História*, que Ricoeur põe em realce a microscopia. Ora, pergunta Ricoeur, podemos passar da micro-história à macro-história «e transpor as conclusões de uma para outra, indiferentemente? (p. 276, em nota de rodapé). Ao ser o inverso da análise levada a cabo pelos historiadores dos *Annales* – que queriam fazer da história das mentalidades uma história total –, a micro-história permite ver de outro modo a identidade ou os elos sociais que se foram estabelecendo nas sociedades humanas. Percebe-se, assim, a importância da noção de escala; é ela que vai permitir que a ideia de representação se solidifique. Efectivamente, com a micro-história abre-se uma nova complexidade na medida em que se vê o indivíduo e os grupos numa outra dimensão. O jogo entre instituição e institucionalização, por exemplo, ganha outra perspectiva. Vê-se assim que Ricoeur prefere a noção de representação à de mentalidade, porque a primeira dá conta de um espaço social múltiplo, enquanto a «mentalidade» é indiferenciada. À ideia unilateral, indiferenciada, imóvel e massiva de mentalidade, contrapõe-se a plurivocidade, diferenciação e territorialização múltipla dos fenómenos sociais.

No terceiro e último capítulo da segunda parte impõe-se decisivamente a noção de representação. É necessário entranharmo-nos ainda mais na «operação histórica» e mostrar a relação entre representação, narração, retórica, imagem e representância (*représentance*). O objectivo é fazer a transição de

representação para representância, como se este vocábulo permitisse apreender ainda com mais perspicácia o fazer da história.

Articular representação e narração no quadro da operação histórica é retomar os estudos efectuados em *Temps et récit*. Nesse estudo falava-se no confronto entre as teses narrativistas da história e aquelas que defendiam um modelo explicativo ao tomarem em consideração a explicação causal que o *«parce que»* desencadeava. Para Ricoeur, uma vez mais, é preciso ultrapassar a mera bipolarização. A narrativa não se quer substituir à explicação, pois não há elo entre a narrativa e os acontecimentos que não seja mediado pela explicação. Ora, retomar a noção de narrativa implica arrancar a noção de acontecimento ao desprezo a que foi votada. Sabemos que a escola dos *Annales* preferia a longa duração à «história dos acontecimentos» (*événementielle*). Significa isto que a história política era preterida pela história social que atendia ao fenómeno humano na sua totalidade. A este excesso Ricoeur contrapõe a mútua relação entre a «inteligência narrativa e a inteligência explicativa», mostrando que a coerência narrativa se pode articular com a conexão causal ou final. A narrativa pode, aliás, reunir a estrutura, a conjuntura e o acontecimento, o que equivale a dizer, de acordo com o ensinamento do jogo de escalas, que a micro-história pode fazer uso da macro-história e esta daquela. Não há, no limite, uma escala única que se possa apreender e que pretenda assumir direito de exclusividade na operação histórica.

Mas o que ressalta verdadeiramente na relação entre representação e narração é a *exigência referencial* que Ricoeur jamais abandonará. Expliquemo-nos: a representação faz-se representância devido «à pulsão extralinguística», referencial, que a acompanha. É este desejo de verdade que, sabemo-lo bem, separa história e ficção. Reencontramos assim não só o autor de *Temps et récit* como aquele que, desde as primeiras páginas de *La Mémoire,* citava Aristóteles considerando que a memória era do passado.

Ora, esta pulsão extralinguística não se afirma sem que antes tenha de se confrontar com uma série de contra-exemplos. A relação entre represemtação e retórica mostra bem as resistências que se opõem à pulsão referencial. Toda a problemática, oriunda de Saussure e retomada por Barthes, sobre a defesa do signo e a rejeição da «referência» como uma ilusão, funciona como contra-exemplo daquilo que Ricoeur se propõe defender.

É verdade que nos defrontamos com os «limites da representação» quando queremos pensar acontecimentos como Auschwitz. Todavia, a dificuldade em «representá-los» exige de nós uma atenção extrema, ao menos tempo que assinala de forma trágica os limites de uma suposta ilusão referencial. Mesmo nos limites da representação ou do representável, os testemunhos daqueles que viveram *Auschwitz* não podem ser esquecidos.

4. Na terceira parte da sua obra, Ricoeur aborda as questões que são, para nós, fundamentais, ou seja, reflecte sobre a vertente hermenêutica e ontológica da «condição histórica». Ao estarmos sempre e já na história, esclarecer aquilo que cada um de nós é, significa entranharmo-nos na condição existenciária (*existentiale*; pp. 373-374) do ser humano.

É o autor da segunda *Consideração Intempestiva*, Nietzsche, que começa por merecer a atenção de Ricoeur. O combate de gigantes entre a história e a vida, leva Nietzsche a defender que somente pela força do presente se interpreta o passado. Contra a história monumental, tradicional e crítica, Nietzsche invectiva os excessos que estas concepções partilham ao comsiderar que a vida morrerá se se teimar em apostar nesta visão, ou seja, no engrandecimento retórico do passado. Ricoeur relembra, a propósito, a noção de *pharmakon* do *Fedro*, não sem mostrar as ambiguidades que a reflexão nietzschiana deixa transparecer, pois a história, longe de ser apenas um veneno, é também um remédio. No entanto, importa lançar os dados e iniciar a investigação sobre a condição humana exibindo o enraizamento histórico do ser humano a partir de um ponto de vista, o de Nietzsche, que só aparentemente o nega.

O segundo passo da indagação ricoeuriana no terceiro capítulo da sua obra é feito por intermédio de R. Koselleck, autor que *Temps et récit*, nomeadamente o terceiro tomo, tinha já referido, principalmente no capítulo intitulado «Renoncer à Hegel». Com efeito, uma «filosofia crítica da história», longe de se esgotar em pressupostos epistemológicos, exige uma referência a categorias meta-históricas que os textos de Koselleck defendem. Ricoeur acrescenta ainda que não tinha reconhecido «a dimensão transcendental das categorias meta-históricas» em *Temps et récit* (cf. p. 388, em nota de rodapé). Ora, é esta dívida que importa saldar.

Num intuito ontológico, é então a História, no singular, que desafia a compreensão humana, ao mesmo tempo que assume a pretensão de um saber absoluto. O enigma é *a História*, enquanto categoria fundamental, gerar *histórias*, para além de este enigma dobrar outro, a saber: o do tempo histórico. Ricoeur recolhe de Koselleck as noções de «horizonte de expectativa» e «espaço da experiência» no objectivo de pensar a singularidade da História e, *a fortiori*, o enigma do tempo. Todavia, a *hubris* do saber absoluto leva a História a transgredir limites que lhe são inerentes.

É sob este espírito que a reflexão sobre a noção de «moderno», a relação entre o historiador e o juiz ou a questão da interpretação acabará por incidir, preparando assim a transição de uma hermenêutica crítica para uma hermenêutica ontológica – o que se fará com "Histoire et temps", segundo capítulo da terceira parte. Se a análise da noção de «moderno» exibe a extrema dificuldade em circunscrevê-lo – pois a própria noção tem a sua história, que mais não seja porque a nossa «modernidade» quer distinguir-se de outras «modernidades» –, também há limites na comparação que se pode eventual-

mente fazer entre o historiador e o juiz. Na sua pretensão de imparcialidade, de um terceiro ponto de vista, equidistante, o historiador pode aproximar-se do juiz, devendo-se no entanto referir que este último «decide», bem ou mal, enquanto a «decisão» do historiador está irremediavelmente sujeita ao tempo da própria história. Por fim, a interpretação, presente em cada etapa da «operação história», mostra também os limites da objectividade e a incapacidade de validar de forma absoluta qualquer discurso histórico.

Na nota de orientação ao capítulo dois da terceira parte – "Histoire et temps" – Ricoeur refere expressamente o desejo de dialogar com Heidegger, nomeadamente com *Sein und Zeit*. Sabemos que tal acontece noutros textos de Ricoeur, o que indica não apenas a «dívida» para com Heidegger mas fundamentalmente a necessidade de reler a obra magna do filósofo alemão em contextos diferentes da investigação ricoeuriana. Com efeito, não se trata agora da metáfora, da questão da *Gewissen* ou da temporalidade encarada a partir da dialéctica entre tempo e narrativa ou entre tempo subjectivo e tempo objectivo. Se tal acontecia noutras obras, é agora essencial interrogar a condição histórica e relançá-la a partir de um novo debate com Heidegger.

No entanto, as grandes linhas da reflexão ricoeuriana que nortearam, noutros contextos, a leitura de *Sein und Zeit* estão, uma vez mais, presentes. Uma delas – provavelmente a mais persistente – é o abandono da diferença ontológica, em prol de uma antropologia que se assume enquanto tal. Quando Ricoeur escreve: «É por vezes difícil manter esta distinção (entre existenciário e existencial), como os propósitos tidos mais à frente sobre a morte e o ser-para-a-morte o verificarão» (p. 451), relacionamos tal desiderato com aquilo que outros obras de Ricoeur referiram, principalmente *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre*. Ora, se nesta última obra se referia a «carne», isto é, o corpo próprio, e se retomava a quinta das *Meditações Cartesianas* de Husserl para sublinhar uma ausência marcante em *Sein und Zeit*, tal volta a ser assinalado. Vejamos um trecho que nos parece elucidativo: «Ora, esta categoria da carne implica uma certa transposição do abismo lógico cavado pela hermenêutica do *Dasein* entre os existenciários (*existentiaux*) gravitando em volta do núcleo do cuidado e as categorias onde se articulam os modos de ser das coisas todas dadas e manipuláveis» (pp. 451-452). Noutra página (p. 466) Ricoeur escreverá que aquilo que falta a Heidegger, na análise do cuidado, é a questão do corpo próprio, da carne «graças ao qual o poder-ser reveste a forma do desejo» (e Ricoeur relembra o *conatus* de Espinosa, a *apetição* leibniziana ou a *libido* freudiana). É a «carne», precisamente, que permite então atenuar ou anular a diferença ontológica, reflexão que o capítulo terminal de *Soi-même comme un autre* tinha já defendido.

Mas ainda antes de compreendermos de forma abrangente esta questão, sublinhe-se uma vez mais o projecto de uma antropologia filosófica assente na noção de «homem capaz». Em vez do «eu posso agir, contar, ou falar», trata-se agora de acrescentar o «poder de fazer memória». Para isso, Ricoeur

retoma a noção de tempo em *Sein und Zeit*, designadamente a distinção entre temporalidade, historicidade e intratemporalidade. É assim a questão da memória e da história; a questão da representação do passado, numa palavra, que guia Ricoeur na leitura que este faz da obra de Heidegger. Ora, uma das questões fundamentais é a de saber se o passado pode ser representado abstraído do presente e do futuro. Com escreve Ricoeur: «A questão será então saber se uma solução do enigma da passeidade (*passéité*) pode ser encontrada nos limites desta abstracção (do futuro)» (p. 454). Se o futuro tem um «lugar de honra» na perspectiva heideggeriana; se ele é mais originário que o passado e o presente, e se a própria «autenticidade», enquanto resolução antecipante, tem nele a sua raiz, compete a Ricoeur desafiar os pressupostos heideggerianos a partir da réplica do historiador, isto é, saber se efectivamente uma reflexão sobre a «condição histórica» pode ou não fazer vacilar a diferenciação heideggeriana dos níveis da temporalidade e a comcomitante primazia do futuro.

Ricoeur problematiza então a hierarquia das instâncias temporais. E é aí que nos reencontramos com algumas reflexões que outras obras tinham já desenvolvido, designadamente a persistência em considerar, no seguimento de *Temps et récit*, que a questão da morte é mais um «*affaire*» de Heidegger como homem do que como filósofo. Ao «ser-para-a-morte» opõe Ricoeur a natalidade, de acordo com a lição de Hanna Arendt. Mas não só: põe, no mesmo plano, a morte de si, dos próximos, dos outros.

Mas a réplica do historiador ao filósofo assenta fundamentalmente na ideia que o passado, longe de ser meramente «*révolu*» (volvido, terminado ou acabado) é antes algo que é, incessantemente, retomado pelo presente, isto é, pelos vivos. Há um «tendo sido» autêntico e não apenas, como fazia crer Heidegger, um passado terminado, inautêntico. O desprezo de *Sein und Zeit* pela memória aposta na ideia que o «*révolu*» é o inautêntico da temporalidade, tributário do conceito vulgar de tempo. No ensejo de referir que o passado tem também a sua autenticidade, Ricoeur acabará por referir, no término das suas reflexões, a relação entre a escrita da história e a sepultura (Michel de Certeau). É o historiador que faz falar os mortos. Percebe-se, neste contexto, a enorme distância que separa Ricoeur de Heidegger.

5. O terceiro e último capítulo da terceira parte é reservado ao tema do esquecimento. Ricoeur confessa de início que «o esquecimento e o perdão designam, separada e conjuntamente, o horizonte de toda a nossa investigação» (p. 536). De facto, se o esquecimento aparenta ser uma infidelidade ao passado, o perdão faz-nos reconciliar com ele. Mas ainda antes do epílogo reservado ao perdão, a reflexão ricoeuriana relembra-nos que o esquecimento, ao ser o desafio por excelência à «ambição de fidelidade da memória», faz com que esta seja, primordialmente, uma luta contra o esquecimento.

Referindo as duas vertentes da memória – *memória cognitiva*, ambicionando representar o passado com fidelidade, e *memória pragmática*, lado operatório, em exercício, que dá origem a usos e abusos –, Ricoeur chama a atenção para o facto de o esquecimento poder também ser analisado a partir do «apagamento dos traços», ou então, existir efectivamente um «esquecimento de reserva» que importa elucidar. É por isso que a noção de «traço» merece uma atenção particular. Ora, são as ciências neuronais que conduzem Ricoeur à pormenorização da noção referida, o que o autor faz começando por recordar a sua posição sobre a matéria no livro que escreveu com J-P. Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Nessa obra Ricoeur tinha considerado que o dualismo dos referentes no plano semântico não equivalia a um dualismo das substâncias, ou seja, que a perspectiva fenomenológica sobre o corpo se distinguia da perspectiva neurológica, embora fosse da mesma coisa que se tratasse. É assim que a perspectiva fenomenológica vê uma diferença inevitável entre enunciados que dizem, por exemplo, «eu agarro com as minhas mãos» e «eu penso com o meu cérebro». Ricoeur insiste que o filósofo tem um discurso diferente dos neurocientistas e que o corpo é perspectivado de modos distintos. Daí a expressão: «As neurociências, seríamos tentados a dizer, não contribuem directamente em nada para a conduta da vida» (p. 548).

É a noção de esquecimento e de traço que permite esclarecer este pressuposto inicial que afasta decididamente os dois discursos no plano semântico. A significação fenomenológica da imagem – recordação é algo que se distingue da materialidade do traço cortical, ou seja, daquilo que se passa no cérebro. Diz Ricoeur que «no traço material não há alteridade, não há ausência, tudo nele é materialidade e presença» (p. 552), expressão que é uma citação do livro que escreveu com Changeux (p. 170). O enigma é então o de saber como é que o traço é uma coisa presente que é *signo de uma ausência*, o que equivale a dizer que a materialidade do traço parece impedir o esquecimento. Mais: parece impossibilitar o *reconhecimento* e, ainda mais, a certeza que reconhecemos isto ou aquilo que foi vivido e que, aparentemente, tinha desaparecido completamente.

É com o autor de *Matière et Mémoire*, Bergson, que se mostra a diferença abissal entre a acção no cérebro e a representação na memória. A leitura de Ricoeur da obra do seu conterrâneo considera que a tese inaugural da sua obra é a de que «o corpo é unicamente um órgão de acção e não de representação e que o cérebro é o centro organizador deste sistema agente» (p. 558). Se as imagens-impressões sobrevivem por si mesmas; se o grande enigma está em «reconhecer uma recordação como uma recordação»; se, uma vez mais, o passado é contemporâneo do presente que *ele foi*, há então a imagem do cone invertido para nos dar a dimensão do presente em direcção à vastidão do passado. Ora, são estas impressões-imagens que podem ocorrer, daí a importância do «esquecimento de reserva».

No epílogo à volumosa obra de Ricoeur, é a noção de perdão que merece a sua atenção. Mas como é que o perdão se relaciona com a memória, a história e o esquecimento? Não será o lado religioso de Ricoeur que o incita a articular estas questões? Estaria, na verdade, o «perdão» no início da sua reflexão, mais como conceito operatório do que temático? O próprio Ricoeur afirma: «Na verdade, apenas tardiamente identifiquei este elo presumido entre o espírito de perdão e o horizonte de realização de todo o nosso empreendimento» (p. 643).

Saber como podemos representar o passado e introduzir nesse desiderato a questão da falta e do perdão, é propor uma *escatologia* da representação do passado. Efectivamente, a memória, a história e o esquecimento são perspectivados num *horizonte ético* – o que ostenta a força da vertente ética na filosofia ricoeuriana, isto é, de uma filosofia hermenêutica e ontológica que jamais prescinde do elemento ético. O homem que age e sofre sustenta a sua ontologia; e é nesse trajecto que tem cabimento falar em perdão e promessa, como se a dívida em relação a Jean Nabert não tivesse sido completamente saldada.

De facto, o perdão é, para Ricoeur, uma figura da memória feliz. Se «a falta é a pressuposição existencial do perdão» (p. 595), tal relembra-nos tudo aquilo que o autor escreveu sobre o mal, essencial para compreender a falta e o perdão. Completar-se-á, por isso, o arco que se inicia no *Homem Falível* (para não falar no *Voluntário e no Involuntário*)? Reconhecemos o autor dos textos dos anos sessenta quando escreve, por exemplo, que «é essencialmente no sentimento que se dá a experiência da falta» (p. 596). E não só: é extraordinário que, para além de Nabert, seja Jaspers a vir uma vez mais ao encontro de Ricoeur, precisamente o autor que começa por merecer a sua atenção nos seus primeiros escritos.

Como podemos pensar a falta? Encontramo-la do lado do fracasso, da solidão (Nabert); do lado das situações-limite, da culpabilidade (Jaspers). A falta dá que pensar porque ela é, em primeiro lugar, atribuída ao homem responsável, imputável. E é também aí que entra o perdão. Mas o que é paradoxal é o abismo entre o acto e o agente; entre a culpa empírica e uma "inocência" que se pode dizer metódica (cf. p. 598). O homem culpado ou faltoso é um homem que deseja. Se a metafísica da substância se revela inadequada, é porque só uma antropologia do homem capaz o revela como aquele que é *capaz de sentir a falta.*

Se o perdão é a figura da memória feliz, significará isso que devemos perdoar tudo? Escreve Ricoeur: «Arrancar a culpabilidade à existência seria, parece, destruir esta última de alto a baixo» (p. 603). Diremos então – como Hartmann – que «a falta é por essência imperdoável»; que não podemos suprimir o «ser-culpado» da acção má? No entanto, se há o perdão, ele é a própria altura/elevação (*Hauteur*) que se contrapõe à profundidade do mal.

Por outro lado, o perdão «refere-se ao imperdoável ou não é» – expressão de Derrida que Ricoeur partilha (p. 605). É que o perdão deve atravessar a prova do impossível – pois, se o não fizer, arrisca-se a não ser verdadeiramente perdão.

É esta ideia que persiste nas páginas finais do livro de Ricoeur. As instituições, a noção de prescrição e de imprescritível, a relação entre perdoar e prometer, desligar e ligar, são as últimas reflexões de Ricoeur. Todavia, e apesar desta viagem filosófica que percorre infatigavelmente geografias diversificadas, a última página de *La Mémoire, L'histoire, L'oubli*, não deixa de assinalar que «escrever a vida é outra história» (p. 657). É aí, confessa Ricoeur, que mergulhamos no inacabado. *Inachèvement* – apesar da grandiloquência da reflexão, a vida, a vida toda, não se deixa escrever.

José Manuel Heleno